

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

HYBRIS

29 (2015)

WWW.MAGAZYNHYBRIS.COM

ISSN 1689-4286

**/ RATAJCZAK / KOSIŃSKI /
/ MATHIESEN / SZKARADNIK /
/ SZKLARSKA / MALEC /
/ GLINICKA /**

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 JĘZYKOWI

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

Jagna Świdorska

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzebiński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

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

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)
Prof. James E. McGuire (University of Pittsburgh, USA)
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. Cezary Wodziński (IFiS PAN, Uniwersytet Jagielloński)
Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

RECENZENCI

Marzena Adamiak (IFiS PAN), Roger Ariew (University of South Florida), Aristides Baltas (National Technical University of Athens), Robert Borocho (Uniwersytet Warszawski), Marian Broda (Uniwersytet Łódzki), Bogna Choińska (Akademia Pomorska w Słupsku), Tadeusz Ciecierski (Uniwersytet Warszawski), Marek Dziekan (Uniwersytet Łódzki), Tomasz Ferenc (Uniwersytet Łódzki), Aleksander Gemel (Uniwersytet Łódzki), Justyna Grudzińska (Uniwersytet Warszawski), Ewa Hyży (Uniwersytet Medyczny w Łodzi), Agata Janaszczyk (Gdański Uniwersytet Medyczny), Krzysztof Jarosz (Uniwersytet Śląski), Janusz Kaczmarek (Uniwersytet Łódzki), Andrzej Maciej Kaniowski (Uniwersytet Łódzki), Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski), Ryszard Kleszcz (Uniwersytet Łódzki), Jerzy Kochan (Uniwersytet Szczeciński), Paweł Korobczak (Uniwersytet Wrocławski), Maria Kostyszak (Uniwersytet Wrocławski), Małgorzata Kowalewska (UMCS), Michał Kruszelnicki (Dolnośląska Szkoła Wyższa), Andrzej Kucner (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski), Katarzyna Lazari-Radek (Uniwersytet Łódzki), Andrzej Leder (IFiS PAN), Piotr Łukowski (Uniwersytet Łódzki), Peter K. Machamer (University of Pittsburgh), Ewa Majewska (Uniwersytet Wrocławski), Wiktor Marzec (Central European University), Krzysztof Matuszewski (Uniwersytet Łódzki), Marcin Miłkowski (IFiS PAN), Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki), Aldona Pobojevska (Uniwersytet Łódzki), Krzysztof Poślajko (Uniwersytet Jagielloński), Artur Przybysławski (Uniwersytet Jagielloński), Mikołaj Ratajczak (IFiS PAN), Kazimierz Rynkiewicz (Uniwersytet Ludwika-Maksymiliana w Monachium i Akademia Ignatianum w Krakowie), Krzysztof Saja (Uniwersytet Szczeciński), Janusz Sidorek (SGH), Oskar Szwabowski (Uniwersytet Szczeciński), Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki), Leszek Wroński (Uniwersytet Jagielloński), Szymon Wróbel (IFiS PAN), Bartosz Żukowski (Uniwersytet Łódzki)

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

ARTYKUŁY

MIKOŁAJ RATAJCZAK
PODMIOT JAKO EFEKT JĘZYKA [001-031]

PAWEŁ KOSIŃSKI
**RACJONALIZM RELIGIJNY W UJĘCIU WISZOWATEGO I
LEIBNIZA** [032-055]

ALEKSANDRA MATHIESEN
**ETHOS RETORYCZNY: MIĘDZY TÉCHNE RHETORIKÉ A
DZIEDZINAMI PRAKTYCZNYMI** [056-079]

KATARZYNA SZKARADNIK
**WOBEC CYWILIZACJI HIPOTETYCZNEJ. SPAEMANN,
(PO)NOWOCZESNOŚĆ, POSTSEKULARYZM** [080-101]

ANNA SZKLARSKA
NIETZSCHE AND CHRISTIANITY [102-125]

GRZEGORZ MALEC
**CHARLES DARWIN AND LADY HOPE — THE LEGEND
STILL ALIVE** [126-149]

MAŁGORZTA GLINICKA
**THE FATE OF MISGUIDED SOULS: KUNDAKUNDA'S AND
AMRTACHANDRA-SŪRI'S PESPCTIVE** [150-171]

W NUMERZE:

MAŁGORZTA GLINICKA
SOME REMARKS ON
LAGHU-TATTVA-SPHOTA XXI.9-24 [172-180]

HYBRIS 29 [LATO 2015]



MIKOŁAJ RATAJCZAK

SZKOŁA NAUK SPOŁECZNYCH IFIS PAN

PODMIOT JAKO EFEKT JĘZYKA

Obserwujemy obecnie w dyskursie filozofii odejście od pewnej nieuzasadnionej pokory, która kazała jej ograniczać się bądź do analizy języka nauk szczegółowych, bądź do krytycznego demontażu swojej tradycji, czy też redukować siebie samą do swoistej narracji, która miałaby konkurować na wolnym rynku idei z innymi politycznymi, literackimi czy też po prostu kulturowymi projektami indywidualnych i kolektywnych stylów życia. Filozofia wraca do zagadnień ontologicznych, transcendentálnych, w niektórych wypadkach wręcz metafizycznych, nie wstydzi się również rozwijać własnego, krytycznego dyskursu na temat historii, nauk przyrodniczych i ścisłych oraz niezależnie kreować etyczne i polityczne ideały. Zwrot ten należy witać z radością, w końcu oznacza on przydanie z powrotem istotnej i odpowiedzialnej roli samodzielnemu, autonomicznemu myśleniu. W całym tym *realistycznym* zwrocie – które to wyrażenie najlepiej chyba oddaje charakter tej zmiany w dyskursie filozoficznym, podkreśla ono bowiem powrót filozofii do rzeczywistości, niezależnie od bliższego dookreślenia tej ostatniej – należy jednak uważać, by nie zagubić istotnych problemów, z którymi filozofia mierzyła się w swoim długim okresie *krytycznym*, kiedy to analizowała przede wszystkim ograniczenia własnej dziedziny oraz metody.

Okres krytyczny w XX wieku w dużym stopniu pokrywał się z tzw. zwrotem językowym w filozofii, kiedy to uprzywilejowanym przedmiotem i żywiołem filozoficznej aktywności był język, rozumiany przede wszystkim jako horyzont wszelkiej sensownej myśli, a nieraz również jako nieprzekraczalna granica naszego doświadczenia rzeczywistości, czy to przyrodniczej, czy też społecznej (jeśli w ogóle dokonywano takiego zbędnego rozróżnienia). Zachodzący dzisiaj zwrot

realistyczny – zwrot ku naukom przyrodniczym, ku metafizyce przedmiotu, ku procesom społecznym i ekonomicznym, ku naukom ścisłym, ku teorii bytu lub umysłu itd. – słusznie odchodzi od paradygmatu językowego, który jeszcze do niedawna, pod różnymi formami, niepodzielnie dominował w refleksji filozoficznej. Zwrot ten da się zaobserwować nawet w ruchu dekonstrukcji filozoficznej, która wydawała się od początku ściśle związana z doświadczeniem języka (czy też pisma). W odwróceniu od paradygmatu językowego nie można jednak odrzucać niezwykle przydatnych narzędzi, które, zwłaszcza w wieku dwudziestym, wypracowała filozofia świadomie koncentrująca się na języku.

Proponowana w tym tekście analityka językowej konstytucji podmiotu stanowi projekt ponownego użycia pewnych podstawowych narzędzi pojęciowych różnych odłamów językowo zorientowanej filozofii – od filozofii analitycznej przez poststrukturalizm po współczesną antropologię lingwistyczną – i zastosowania ich do eksplikacji procesu subiektywizacji (upodmiotowienia). Przedmiotem refleksji filozoficznej jest tu zatem nie tyle sam język, co raczej konstytuowanie się podmiotu dzięki językowi, a dokładniej rzecz biorąc – analiza języka z perspektywy procesu upodmiotowienia jego użytkownika. Analityka językowej konstytucji podmiotu stanowiłaby zatem jeden z aspektów realistycznie zorientowanej filozofii podmiotu zajmującej się procesami subiektywizacji¹, a jej zagadnienie ograniczałoby się do analizy języka jako *dyspozytywu*.

¹ W tym sensie rozważania proponowane w tym tekście stanowią rozwinięcie i dookreślenie realistycznych oraz materialistycznych koncepcji procesów upodmiotowienia, które w XX wieku proponowali m.in. Wygotsky, Freud, Winnicott, Simondon, Althusser, Deleuze czy Foucault oraz wielu filozofów i filozofek odwołujących się do ich myśli. Wartością dodaną tych rozważań jest postawienie nacisku na kwestię języka i językowego procesu upodmiotowienia jako problemu autonomicznego i w dużym stopniu niezależnego od biologicznej, psychicznej, popędowej, społecznej itd. formacji podmiotu, choć oczywiście sam *podmiot* nie jest tu rozumiany tylko jako użytkownik języka, lecz jako *efekt* różnych, często w znaczącym stopniu niezależnych od siebie procesów subiektywizacji.

Język jako dyspozytyw

Pojęcie dyspozytywu, lub też „urządzenia”, choć niejasne i niedookreślone, dzięki temu jednak otwarte na możliwości użycia go w nowych kontekstach, umieszcza nas od razu w poststrukturalistycznym podejściu do problemu podmiotu jako *efektu*, *produktu*, wyniku heterogenicznych procesów i relacji. Pojęcie „dyspozytywu” zostało po raz pierwszy systematycznie użyte w pierwszym tomie *Historii seksualności* Michela Foucaulta – książce wyznaczającej istotny przełom w jego podejściu do problemu podmiotowości – którego czwarta część nosi tytuł *Le dispositif de sexualité* [Foucault 2000, 71]². Analizowane przez Foucaulta „urządzenie seksualności” ma za swój efekt przede wszystkim upodmiotowienie przez seksualizację, wytworzenie samego problemu seksualności jako problemu *podmiotu*. Dyspozytyw odsyła więc nie do mechanizmów refleksji, lecz do mechanizmów wytwarzania tego, co zaczyna funkcjonować jako określenie podmiotu. Pojęcie to pojawia się potem w wykładach prowadzonych przez Foucaulta w Collège de France i niezależnie od tego, czy Foucault później analizuje dyspozytywy nowoczesnej biowładzy, czy też antyczne techniki upodmiotowienia, dalej posługuje się terminem „dyspozytyw”, opisując zewnętrzne wobec podmiotu mechanizmy jego wytwarzania. W słynnym wywiadzie dla założonego przez Jacques-Alaina Millera czasopisma „Ornicar?” Foucault tak opisał swoje użycie terminu „dispositif”:

² Tadeusz Komendant przetłumaczył to sformułowanie jako „urządzenie seksualności”. Termin „dispositif” w polskich przekładach Michela Foucaulta zdecydowanie częściej tłumaczy się właśnie jako „urządzenie”, który to termin został połączony przez tłumacza wykładów Foucaulta z Collège de France z przekładem „gouvernementalité” jako „urządzania”, zob. Foucault 2010, 13–14. Używając w tym tekście terminu „dyspozytyw” zamiast „urządzenie” nie zamierzam dyskutować z tymi przekładami, lecz raczej odsunąć rozważania o języku jako dyspozytywie od całej problematyki interesującej Foucaulta i skupić się wyłącznie na problematyce samej językowej konstytucji podmiotu. Równie dobrze jednak mógłbym w tym tekście używać sformułowania „język jako urządzenie”. Termin „dyspozytyw” ma tę zaletę w stosunku do urządzenia, że odsyła nie tyle do „urządzania” aparatów władzy i kontroli, lecz do wytwarzania specyficznych „dyspozycji” i zdolności, przede wszystkim do *dyspozycji językowej*.

Tym, co chciałbym oznaczyć za pomocą tej nazwy, jest całkowicie niejednorodny zbiór, który zawiera w sobie dyskursy, instytucje, struktury architektoniczne, regulaminy, prawa, przepisy administracyjne, wypowiedzi naukowe, twierdzenia filozoficzne, etyczne i filantropijne. [...] Samo urządzenie jest siecią, którą można ustanowić między tymi elementami. [...] Urządzenie jest zatem zawsze wpisane w gry władzy, ale jednocześnie zawsze zawiera się w granicach wiedzy, którą wytwarza i która je zarazem warunkuje. Oto właśnie urządzenie: strategie stosunków sił wspierające pewne typy wiedzy i same na nich oparte³.

Urządzenie to zatem stosunek sił między heterogenicznymi elementami, którego horyzont stanowią granice wiedzy. Gilles Deleuze, wyjaśniając rolę urządzenia/dyspozytywu w pracach Foucaulta za pomocą fundamentalnego dla swojej ontologii pojęcia *linii*⁴, wskazuje na dwie zasadnicze konsekwencje filozoficzne wynikające z uczynienia tego terminu punktem wyjścia badań: rezygnację z uniwersaliów⁵ oraz położenie nacisku na to, co nowe [Deleuze 1991, 162–163]. Dyspozytyw nie jest żadnym terminem ogólnym – wskazuje raczej na powiązanie różnych elementów, które to powiązanie ma służyć wyjaśnieniu takich ogólnych pojęć jak chociażby „podmiot”. Jest to również powiązanie charakteryzujące się pewną kreatywnością, umożliwiające powstawanie nowych sieci i powiązań między kolejnymi elementami.

Choć proponowana tutaj perspektywa ujmowania językowej konstytucji podmiotu nie zbiega się z ontologią różnicy Deleuze’a, przyjmuje za nim owe dwie najważniejsze konsekwencje myślenia wychodzącego od *dyspozytywu* jako elementarnej jednostki analizy procesu subiektywizacji. Język będzie tutaj zatem traktowany nie jako pewien uniwersalny byt – system różnic lub też głęboka struktura reguł wytwarzania sensownych zdań – lecz jako wspólny termin wiążący różne sposoby *istnienia* języka. Język, zgodnie z fundamentalną tezą

³ Michel Foucault, *Le jeu de Michel Foucault* (rozmowa z redakcją pisma „Ornicar?”), cytata za: Agamben 2010, 82–83.

⁴ Deleuze proponuje zamiast „sieci” między heterogenicznymi elementami mówić w kontekście dyspozytywu raczej o zestawach składających się z linii widzialności i wypowiedzeń, linii sił, linii subiektywizacji, linii rozdzielania, zerwań oraz pęknięć [Deleuze 1991, 162].

⁵ Również Agamben twierdzi, że urządzenia „zajmują w ramach strategii Foucaulta właśnie miejsca uniwersaliów” [Agamben 2010, 87].

ontologiczną tego tekstu, istnieje na różne sposoby i to dopiero powiązanie tych heterogenicznych sposobów istnienia języka czyni z niego dyspozytyw umożliwiający językową konstytucję podmiotu. Powiązanie między tymi sposobami istnienia języka jest zaś takiej natury, że proces językowej konstytucji podmiotu jest zawsze *kreatywny* – polega bowiem na *kreatywnym użyciu języka* [Virno 2003, 15–26]⁶.

Niemniej to dopiero dokonane przez Agambena przechwycenie terminu „dispositif” umożliwia potraktowanie samego języka właśnie jako dyspozytywu. W swoim komentarzu do myśli Foucaulta *Co to jest urządzenie* Agamben w sposób klarujący pojęciu dyspozytywu, acz nieco upraszczający myśl autora *Historii seksualności*, pisze: „mamy do czynienia z dwiema obszernymi klasami – istoty żywe (lub substancja) i urządzenia. Między jednym a drugim pojawia się coś trzeciego – podmioty. Podmiotem nazywamy coś, co powstaje w relacji [...] istoty żywej i urządzenia” [Agamben 2010, 93]⁷. Tak formułując stawkę i zaliczając chwilę wcześniej również język do klasy dyspozytywów, Agamben przesuwając akcent na samą relację dyspozytywu z żywą jednostką. Perspektywa ta zostaje przyjęta także w tym tekście – analiza językowej konstytucji podmiotu stanowi analizę wewnętrznej struktury języka jako powiązania różnych sposobów jego istnienia od strony tego, jak język jako *dyspozytyw* umożliwia użycie go przez żywą jednostkę i jej upodmiotowienie jako *podmiotu języka*. Nie chodzi zatem ani o kwestię tradycyjnie rozumianej semantyki, ani o problematykę semiologiczną lub logiczną, lecz o odniesienie wszystkich tych sposobów badania języka do zagadnienia używania go, upodmiotawiania się w nim. Dalsze analizy dookreślą tę perspektywę.

Ostatnia uwaga terminologiczna – należałoby odróżnić proces subiektywizacji czy też upodmiotowienia od samej *konstytucji* podmiotu. Jest to różnica między procesem formującym całą

⁶ Zagadnienie kreatywnego charakteru upodmiotowienia w języku nie zostanie rozwinięte w tym tekście. Problem językowej konstytucji podmiotu należy potraktować jako filozoficzny wstęp do opracowania ogólnego zagadnienia kreatywności ludzkiej praktyki.

⁷ Pomijam tutaj związek terminu *dispositivo* z całą problematyką teologii ekonomicznej, który stoi w centrum tekstu Agambena, jak i przeprowadzoną przez niego genealogię tego terminu w myśli Foucaulta. Po szczegółową analizę tego, jaką rolę dyspozytyw pełni w myśli Foucaulta i Agambena zob. Bussolini 2010.

podmiotowość a ukonstytuowaniem się jako podmiot danego dyspozytywu. Czym innym jest wytworzenie podległych jednostek, które uwewnętrzniły bycie obserwowanymi w panoptikonie, od zafunkcjonowania jako podmiot systemu więziennictwa; czym innym jest też seksualizacja podmiotu od uczynienia go podmiotem dyspozytywu seksualności. Tak samo też czym innym jest wytworzenie jednostki w ten lub inny sposób używającej języka od językowej konstytucji podmiotu – wewnętrzna logika tego ostatniego aktu jest niezbędna do wyjaśnienia procesu subiektywizacji *mówiącego podmiotu*.

Trzy poziomy analityki językowej konstytucji podmiotu

Analityka językowej konstytucji podmiotu, będąca badaniem sposobów bycia języka jako dyspozytywu⁸, wyróżnia trzy poziomy analizy. Trzy poziomy analizy odnoszą się do trzech sposobów bycia, lub może należałoby mówić „przejawiania się” języka (elementów „tworzących” *langage*, czyli praktycznie nierozdzielną jedność teoretycznie rozróżnialnych *langue* i *parole*). Sposoby te wyznaczone są przez wyróżnianie na każdym poziomie innego „zewnątrz”, do którego odsyła dany sposób istnienia języka, a także innego sposobu funkcjonowania specyficznej dla języka *potencjalności* czy też specyficznej *autoreferencyjności*, która, najogólniej rzecz biorąc, polega na tym, że na każdym z „poziomów” język może odsyłać do jednego z dwóch elementów wyznaczających dialektykę wewnątrz-zewnątrz – do „zewnątrz” (1. znaczenia, 2. sensu wypowiedzi, 3. „znaczenia” instancji wypowiedzenia) lub „wnętrza” (1. sensu, 2. *signifiants*, 3. wypowiedzenia – zwłaszcza w „performatywie absolutnym”).

⁸ W tym sensie analityka językowej konstytucji podmiotu nawiązuje do Heideggerowskiej analityki egzystencji jako analizy sposobów bycia *Dasein* [Heidegger 2004, 17]. Można by nakreślić więcej niż parę analogii między jednym i drugim projektem analityki, łącznie ze stwierdzeniem, że tak samo, jak nie potrzeba teoretycznej przejrzystości egzystencji, by żyć, tak też nie potrzeba teoretycznej przejrzystości dyspozytywu języka, by mówić. Niemniej zbieżności między oboma analitykami sięgają dużo głębiej, co potwierdzają teksty m.in. Agambena i Virna, reinterpretujących Heideggerowskiej egzystencjały (np. „bycie-w-świecie”) w kategoriach upodmiotowienia w języku.

Potencjalność wynikająca z autoreferencyjności pokazuje, że język w każdym ze swoich *modusów* istnienia może zawiesić bezpośrednio odniesienie do „rzeczywistości” (niezależnie od jej ontologicznej natury) i odnosić się do siebie, regulować swoje własne istnienie. Na tym właśnie polega *idea gramatyki*, którą rozważymy w podsumowaniu. Wcześniej jeszcze wszystkie trzy poziomy istnienia i funkcjonowania językowego dyspozytywu powiążemy ze sobą za pomocą funkcji negacji i fenomenu wprowadzanej przez język do życia podmiotu negatywności. To właśnie specyficzna dla języka negatywność spaja różne sposoby istnienia języka i czyni z niego funkcjonujący dyspozytyw.

Określenie dialektyki wyznaczającej trzy poziomy analityki językowej konstytucji podmiotu „dialektyką wewnątrz–zewnątrz” jest niemniej określeniem nieprecyzyjnym i ma tak naprawdę pełnić jedynie funkcję pomocniczą w zrozumieniu zasadniczej idei przeprowadzanej tutaj analizy. Określenie to odwołuje się do wielowiekowej tradycji analizowania „zewnątrza” języka – tego, do czego język się odnosi. Analityka językowej konstytucji podmiotu, ściślej rzecz biorąc, zajmuje się nie problemem referencji, lecz badaniem różnych sposobów istnienia *świata*, wyznaczanych przez różne sposoby istnienia języka: 1. stanów rzeczy, 2. światowości świata, 3. transcendentnego faktu zaistnienia świata (faktyczności świata).

Poziom pierwszy – zdanie

Pierwszy poziom funkcjonowania języka-dyspozytywu jest najbardziej „naturalny” i najlepiej opracowany przez współczesną filozofię, zwłaszcza jej nurt analityczny, a także przez wyodrębnione z filozofii dyscypliny formalne, takie chociażby jak rachunek predykatów oraz teoria modeli. Moim celem nie jest tu jednak zagłębienie się w problematykę logiczną. Chciałbym tylko krótko scharakteryzować ten poziom, czyli poziom semantyki zdania, od strony językowej konstytucji podmiotu.

Semantyka zdania dotyczy prawdy, nośnikiem prawdy jest wypowiedź językowa mająca charakter zdania *apofantycznego*, jak określił to Heidegger w *Byciu i czasie* [Heidegger 2004, 42]. Może to być oczywiście zarówno zdanie oznajmujące, jak i zdanie przeczące,

najważniejsze jednak, że jest to zdanie, któremu można przypisać wartość logiczną „prawda” lub „fałsz”. Ten poziom analizy dotyczy zatem zdania jako takiej formy istnienia języka, która przede wszystkim mówi coś o świecie zewnętrznym, o stanach rzeczy w tym świecie. Zewnętrzem języka na tym poziomie jest „świat”: nie tyle „światowość świata” w rozumieniu Heideggera czy też „świat” jako granica w rozumieniu wczesnego Wittgensteina, lecz zbiór wszystkich stanów rzeczy we wszystkich możliwych światach. „Zewnętrzem” języka na tym poziomie nie jest oczywiście „realny” świat, lecz świat jako to, do czego odsyłają znaczenia wypowiedzi.

Semantykę zdania wyznacza właśnie ten prosty fakt, że języka „używamy” do tego, by powiedzieć coś o świecie wokół nas – choć oczywiście nie tylko i być może nawet nie przede wszystkim do tego. A o świecie jesteśmy w stanie mówić za pomocą zdań (lub konstrukcji zdaniopodobnych). Niemniej nie jest tak, że język – nawet istniejący jako zdanie – automatycznie odnosi do stanów rzeczy (nawet jeśli przyjąć „izomorficzny” charakter struktury zdania i struktury stanu rzeczy). Fundamentalne rozróżnienie na „sens” i „znaczenie”, zaproponowane ponad sto lat temu przez Fregego [Frege 2014], odnosi się do dwójakiego charakteru odniesienia językowego na pierwszym poziomie analityki językowej konstytucji podmiotu: z jednej strony do samego „zewnętrzza” wyznaczanego przez ten poziom (stanów rzeczy w świecie), wtedy mówimy o *znaczeniu*, z drugiej zaś do *sensu* słów i zdań, niezależnego od ich *znaczenia*.

Zdania: „niebo jest niebieskie”, „Arystoteles był nauczycielem Aleksandra Wielkiego” czy „kocham mężczyzn”, zawierają w sobie pewną fundamentalną ambiwalencję – potrzebujemy zawsze dookreślenia, czy mówią one o jakimś „pojęciu” (odpowiednio „nieba”, „Aleksandra Wielkiego” czy „[mnie]”), czy też stwierdzają pewien konkretny stan rzeczy w świecie. Ta różnica między *sensem* a *znaczeniem*, a mówiąc współczesną terminologią – *intensją* oraz *ekstensją*, jest fundamentalnym rozróżnieniem na pierwszym poziomie analityki językowej konstytucji podmiotu, rozróżnieniem formułowanym przez tradycję metafizyczną w kategoriach cech istotnych danego bytu oraz cech przypadłościowych. Nawet jeśli narzędzia semantyki intensjonalnej oraz przedstawiona przez Putnama argumentacja za stanowiskiem eksternalizmu semantycznego (słynny argument z „Ziemi bliźniaczej”) [Putnam 1998] umożliwiają

wyznaczenie wartości relacji *znaczenia* przez samą ekstensję, to mnie interesuje tutaj nie tyle „prawda” w sensie logicznym, lecz sam *efekt* tego poziomu analizy, który to efekt polega po prostu na *możliwości oddzielenia sensu i znaczenia*. Jeśli bowiem samo rozróżnienie na sens i znaczenie (intensję i ekstensję) może być kwestionowane z perspektywy analizy semantycznej, o tyle jest ono fundamentalnym rozróżnieniem z perspektywy językowej konstytucji podmiotu.

Podsumowując: na pierwszym poziomie analityki językowej konstytucji podmiotu analizujemy zdania pod kątem ich „prawdziwości”. Zewnętrzem jest tutaj „świat” rozumiany jako pewien układ możliwych faktów czy też stanów rzeczy; relacją między tak rozumianym językiem a jego zewnętrzem jest relacja *znaczenia*. Specyficzna dla języka struktura potencjalności przejawia się na tym poziomie w możliwości odróżnienia sensu od znaczenia – czyli w prostym fakcie, że jesteśmy w stanie zawiesić odniesienie języka do rzeczywistości i za pomocą języka regulować, renegocjować, dookreślać ciągle na nowo jego odnoszenie się do świata. Zmienia się przez to nieustannie samo nasze rozumienie tego, czym jest „świat”.

Poziom drugi – wypowiedź

Analiza drugiego poziomu istnienia języka-dyspozytywu została wcześniej naszkicowana przez francuskiego językoznawcę Émile’a Benveniste’a w jednym z jego ostatnich tekstów, w którym zarysował program semantyki wypowiedzi [Benveniste 1977, 35–36]. Każda wypowiedź – jakkolwiek sensowna realizacja języka – pojawia się zawsze w otoczeniu innych wypowiedzi. Jeśli nawet do funkcjonowania języka najlepiej stosuje się teologiczny koncept *creatio ex nihilo*, to z pewnością żadna wypowiedź nie pojawia się *in nihilo*. W rzeczy samej, sensowność i zrozumiałość jakiegokolwiek komunikatu językowego (nawet prostego znaku czy też jednego dźwięku) staje się takową jedynie w otoczeniu innych istniejących wypowiedzi. Sens takiego komunikatu może zaś ulec zmianie w zależności od kolejnych wypowiedzi, które zaistnieją w jego *milieu*, lub w tym *milieu* się znajdują. Mówiąc inaczej, każdy komunikat językowy rozpatrywany jako *wypowiedź* zakłada wirtualną płaszczyznę immanencji nieskończonej i nieprzeliczalnej liczby wypowiedzi, które wpływają na jego sens.

Praktyczną realizacją programu Benveniste'a była metoda badań historycznych wyłożona przez Foucaulta w jego *Archeologii wiedzy* [Foucault 1977]. Rola każdej wypowiedzi była tam rozpatrywana z perspektywy otoczenia, w jakim została wytworzona i w którym funkcjonowała. Analizy Foucaulta doskonale pokazały, że semantyka wypowiedzi ma do czynienia z samą *materialnością* języka – język jako system znaków istnieje bowiem zawsze w jakimś materialnym medium (dwa najbardziej abstrakcyjne to pismo – *zapis* – i dźwięk), a sama materialność tego medium wyznacza do pewnego stopnia sposób współistnienia wypowiedzi na jednej płaszczyźnie immanencji. Już sama budowa klawiatury maszyny do pisania może determinować zaistnienie takiej a nie innej wypowiedzi – ale z drugiej strony fakt ten nabiera znaczenia jedynie dlatego, że taki ciąg znaków zaistnieje *jako wypowiedź* w środowisku innych wypowiedzi. To napięcie między materialną determinacją zaistnienia wypowiedzi a koniecznością zaistnienia wypowiedzi *jako wypowiedzi w milieu* innych wypowiedzi wyznacza specyfikę projektu „archeologii wiedzy”, skupiającego się z jednej strony na regularności wypowiedzi, z drugiej zaś na „wydarzeniu”.

„Wypowiedź” jest być może najtrudniejszym do zdefiniowania pojęciem lingwistycznym. Możemy oczywiście zawsze stwierdzić, że „wypowiedź” to *parole*, realizacja abstrakcyjnego systemu językowego (*langue*) ale będzie to, po bliższym rozważeniu, z jednej strony tautologia, z drugiej zaś definicja zbyt wąska. To, czy coś zaistnieje jako wypowiedź, determinują przede wszystkim istniejące wypowiedzi, które odnoszą się zarówno do innych istniejących wypowiedzi, jak i – wirtualnie – do wypowiedzi nowych, których pojawienie się antycypują na niezliczoną liczbę sposobów. Jeśli więc coś – dźwięk, linia, różnica barwy itd. – zafunkcjonuje odpowiednio w odpowiednim kontekście, będzie to można uznać za wypowiedź. Istnienie wypowiedzi wiąże się zatem ze skomplikowaną, holistyczną ekonomią tego-co-już-istnieje oraz zaistnienia-tego-co-nowe.

Wypowiedź to przede wszystkim znak, albo też: wypowiedź składa się ze znaków. Jej zewnątrzem są zatem inne znaki. Wypowiedź zawsze odsyła do innych wypowiedzi – nie do *świata*, lecz do *elementów tworzących światowość świata*. Drugi poziom analityki językowej

konstytucji podmiotu odnosi się zatem do wirtualnego planu immanencji⁹ totalności relacji wypowiedzi z innymi wypowiedziami.

Relacja wypowiedzi ze swoim zewnątrzem – innymi wypowiedziami – może przyjąć dwie postacie: może odnosić się do sensu innej wypowiedzi albo do tworzących ją znaków. Wypowiedź może wpłynąć na funkcjonowanie innej wypowiedzi, ponieważ będzie się do niej odnosić swoim sensem, lub też ponieważ między tworzącymi wypowiedzi znakami będą zachodzić relacje podobieństwa lub dookreślania się (znaki te będą miały tę samą lub podobną wartość graficzną albo dźwiękową, lub też ich wartości będą pozostawały do siebie w relacji dookreślania, np. będą to fonemy różniące się tylko dźwięcznością). Możliwych związków między sensami wypowiedzi lub też między tworzącymi je znakami jest nieskończenie wiele – stąd też projekt „archeologii wiedzy” polegał nie na wyliczeniu związków między wypowiedziami, a na zarysowaniu możliwości badania ich *regularności*.

Owe dwie postacie relacji między wypowiedziami – między sensami oraz między znakami – są do siebie wzajemnie niesprowadzalne dlatego, że relacja między fizycznym nośnikiem znaku a jego znaczeniem jest *arbitralna*. Tę fundamentalną charakterystykę języka jako systemu różnic opisał de Saussure [de Saussure 2007, 91]: jego rozróżnienie na *signifié* i *signifiant* odnosi się właśnie do drugiego sposobu istnienia języka jako dyspozytywu. Opozycja ta nie dotyczy relacji języka do świata, lecz arbitralnej relacji sensu znaku, który jest tym, czym *nie* jest znak x, znak y itd., do jego materialnego nośnika, który takowym może być, gdyż *nie* jest materialnym nośnikiem x, materialnym nośnikiem y itd. Uznanie, że drugi sposób istnienia języka-dyspozytywu odnosi się do wirtualnej płaszczyzny immanencji relacji między wypowiedziami, oznacza, że zachowując arbitralność relacji między *signifié* a *signifiant*, sprowadzamy tworzące je serie różnic do jednej płaszczyzny. Język jako system różnic istnieje przede wszystkim jako różnice między wypowiedziami, czy to w ich wymiarze *sensu*, czy też w ich wymiarze *materialnym* jako serii znaków – *langue* jest niczym

⁹ Wirtualny plan immanencji obejmuje wszystkie możliwe media.

innym niż abstrakcyjnym ujęciem warunków uznania danej serii znaków za *wypowiedź językową*¹⁰.

Takie ujęcie języka jako systemu różnic bliskie jest dekonstrukcji językoznawstwa de Saussure'a przeprowadzonej przez Jacques'a Derridę: „za pomocą *różni* oznaczymy dynamikę, zgodnie z którą język czy też każdy kod, każdym system odniesień w ogóle konstytuuje się «historycznie» jako tkanina różnic” [Derrida 2002a, 39]. „Różnia”, o której pisze Derrida, ukazuje nam przede wszystkim, że nie ma wprawdzie systemu różnic, który wyznaczałby transcendentálne warunki zaistnienia faktycznych różnic, lecz wprawdzie mamy do czynienia z różnicami – płaszczyzną immanencji dynamicznych różnic – które mogą być usystematyzowane w formie kodu lub języka jako *langue*. Niemniej płaszczyzna immanencji totalności różnic między seriami różniących się znaków – wypowiedziami – pozostaje nieusuwalnym horyzontem funkcjonowania języka. Z tego też względu podmiot wypowiedzi funkcjonuje zawsze w ramach *ogólnego systemu ekonomii znaku* [Derrida 2002a, 30], w ramach której sens wypowiedzi formułowanej przez podmiot wypowiedzi jest efektem różnicujących relacji między istniejącymi już wypowiedziami oraz wypowiedziami nowymi i wypowiedziami wirtualnie antycypowanymi.

Istotne jest tu ciągle napięcie, teoretyczne i praktyczne¹¹, między odróżnianiem *signifié* od *signifiant* a ich nieodróżnialnością. O ile w pierwszym kroku wskazuje się na arbitralny charakter relacji między nimi, o tyle w kolejnym redukuje się „głębokość znaczenia” do swego rodzaju „efektu powierzchni”, traktując *signifiés* jako efekty relacji

¹⁰ Oczywiście w tym sensie można tworzyć lub badać inne abstrakcyjne systemy wypowiedzi, np. wypowiedzi artystycznej, wypowiedzi politycznej, wypowiedzi muzycznej, wypowiedzi literackiej. W każdym przypadku system będący odpowiednikiem *langue* jest abstrakcyjnym ujęciem warunków uznania danej serii znaków (różnic w danym medium) za wypowiedź danego rodzaju. Wirtualny plan immanencji, powtórzmy, obejmuje wszystkie możliwe wypowiedzi.

¹¹ Przez odróżnienie praktyczne rozumiem tutaj działanie mówiącego w trakcie mówienia, odnoszące się do realizowanego przez niego dyskursu w jego aspekcie komunikacyjnym, czyli wskazywanie, że nie ma się na myśli akurat *tego*, albo coś innego się rozumie przez to pojęcie, że chciało się powiedzieć coś innego itd.; przez odróżnienie teoretyczne rozumiem uprzedmiotowienie dyskursu mówiącego i mówienie o nim jako o pewnym teoretycznym przedmiocie – chodzi wówczas oczywiście o opisanie tego dyskursu „pierwszego stopnia”, nie zaś o jego aspekt komunikacyjny.

różnicowych między *signifiants*. Podmiot wypowiedzi – podmiot używający języka w *milieu* istniejących i wirtualnych wypowiedzi – używa przede wszystkim znaków, niemniej to od jego własnego *użycia* zależy to, czy będzie się starał odnieść do sensu innych wypowiedzi, czy do budujących je *signifiants*. Oczywiście nie jest to kwestia *decyzji podmiotowej*, a raczej ogólnej ekonomii sił obecnych na planie immanencji koegzystencji wypowiedzi.

O ile zatem pierwszy poziom analizy języka-dyspozytywu operował głównie na opozycji sens–znaczenie, gdzie zewnątrz były stany rzeczy w *świecie*, o tyle poziom drugi operuje na opozycji *signifié* i *signifiant*, a zewnątrz na tym poziomie są inne wypowiedzi, tworzące jako elementy planu immanencji *światowość świata*. Językowa konstytucja podmiotu na pierwszym poziomie analizy języka-dyspozytywu dotyczy tego, że podmiot orzekający może mówić o stanach rzeczy, ale może też mówić o *sensach* słów i zdań (język „zawiesza” zatem swoje bezpośrednie odniesienie do świata, czyniąc miejsce na aktywność podmiotową). Językowa konstytucja podmiotu na drugim poziomie analizy języka-dyspozytywu odnosi się do arbitralnej różnicy między *signifié* a *signifiants*, przez co podmiot wypowiedzi może nieustannie *grać* w ogólnej ekonomii sensu, wykorzystując zawsze wymykające mu się (gdyż „z istoty” niepoddające się kontroli i przemocy metafizyki) relacje metaforyczne, czyli odnoszące się do znaczenia, i metonimiczne, czyli odnoszące się do przylegania pewnych wypowiedzi do siebie na planie immanencji [Jakobson 1964]. Ogólna ekonomia sensu to inne określenie pojęciowe prostego faktu, że język istniejący jako wypowiedzi może odnosić się zarówno do *sensu* tych wypowiedzi, jak i do samych *materialnych* (tzn. postrzegalnych zmysłowo) znaków, a mówiąc ściślej – ogólna ekonomia sensu na planie immanencji jest określeniem efektu koegzystencji wypowiedzi, który nazywamy *sensem*.

Poziom trzeci – wypowiedzenie i system

Wyróżnienie trzeciego poziomu analizy języka-dyspozytywu jest z pewnością najbardziej problematyczne, niemniej kluczowe dla analityki językowej konstytucji podmiotu. Problematyczność polega tutaj na próbie ujęcia w ramach analizy języka jako dyspozytywu samego

momentu zaistnienia języka jako wypowiedzi, a więc aktu *wypowiedzenia*. Różnica między drugim a trzecim poziomem analizy odnosi się do różnicy między *wypowiedzią* (*tym, co wypowiedziane – l’annoncé*), a *wypowiedzeniem* (*aktem wypowiedzi – l’enonciation*), która to różnica jest często, przynajmniej z początku, zapoznawana. *Wypowiedź* to istniejący ciąg znaków, który nabiera sensowności, funkcjonując w *milieu* innych wypowiedzi. Jest to to, co de Saussure określał jako *parole*. *Wypowiedzenie* jest samym aktem przejścia od *langue* do *parole*, produkcją *parole*, aktualizacją istniejącego wyłącznie potencjalnie *langue*, czyli systemu językowego, *aktem upodmiotowienia w języku*.

Wypowiedzenie to nie to samo, co performatyw. Ten ostatni definiowany jest jako działanie za pomocą języka, jako *robienie czegoś słowami* [Austin 1993, 550–560]. Wymiar performatywny nie interesuje nas tutaj o tyle, o ile skuteczność performatywów jest podporządkowana nie tylko regułem językowym, lecz również różnego rodzaju konwenansom społecznym, w które trzeba się wpisać, by móc działać językiem. Punktem stycznym między performatywami a wypowiedzeniem jest „performatyw absolutny”, czyli zdanie „ja mówię”, o czym poniżej.

Wypowiedzenie różni się jeszcze tym od performatywów – i jest to drugi istotny argument za tym, dlaczego nie zajmuję się tutaj *performatywnym* aspektem funkcjonowania języka, lecz *językową* konstytucją podmiotu – że *wypowiedzenie stanowi zewnątrz języka* *wyznaczane przez sam dyspozytyw językowy*.

Ekskurs o wewnętrznej i zewnętrznej analizie językowej konstytucji podmiotu

W tym miejscu należałoby poczynić krótką uwagę o specyfice prezentowanego tutaj podejścia do problemu językowej konstytucji podmiotu. Jest to podejście wewnętrzne, tzn. wychodzące z wnętrza dyspozytywu języka, od jego struktury, sposobów bycia oraz autoreferencyjności cechującej te różne sposoby jego istnienia. Należałoby odróżnić od niego zewnętrzną analizę językowej konstytucji podmiotu, która analizuje dyspozytyw języka w odniesieniu do niezbędnych momentów językowej konstytucji podmiotu niewyznaczanych przez język. Analiza taka również byłaby trzystopniowa, a

wychodziłaby od relacji dyspozytywu języka z 1. ciałem mówiącego podmiotu, 2. niejęzykową różnicą, przede wszystkim różnicą seksualną oraz 3. jego wymiarem performatywnym, możliwością użycia języka w działaniu performatywnym [Marazzi 2008, 29–35]¹². Stosunek analizy wewnętrznej do analizy zewnętrznej jest więcej niż skomplikowany i wielowymiarowy, w istocie dotyka samego rdzenia językowej konstytucji żywego mówiącego podmiotu. W tym tekście poruszamy tylko jeden punkt, w którym te dwa podejścia się zbiegają, czyli „performatyw absolutny”.

W jaki sposób język wyznacza akt wypowiedzi jako swoje zewnętrzne? Odpowiedzialne są za to pewne elementy systemu językowego, które Jakobson określił jako „szyftery”, a Benveniste jako „wskaźniki wypowiedzenia” [Agamben 2008a, 33] – chodzi o zaimki deiktyczne, niektóre zaimki czasu i miejsca oraz zaimki osobowe pierwszej i drugiej osoby: „to”, „tutaj”, „teraz”, „ja”, „ty” itd. Są to elementy językowe umożliwiające przejście od *langue* do *parole*, „powiązanie” abstrakcyjnego systemu z konkretnym aktem wypowiedzi. Według Benveniste’a właściwą treścią, funkcją tych elementów systemu językowego jest wskazywanie na instancję wypowiedzenia: znaczenie „ja” to podmiot wypowiedzenia (a dokładniej „bycie podmiotem wypowiedzenia”), znaczenie „ty” to adresat wypowiedzenia („bycie adresatem wypowiedzenia”), znaczenie „tu” to „miejsce wypowiedzenia”, znaczenie „to” to bezpośredni przedmiot wypowiedzenia, znaczenie „teraz” to moment wypowiedzenia itd.

Język jako system (*langue*) odnosi się zatem do *własnej możliwości zaistnienia*, jego struktura jest zarazem *abstrakcyjna* i *potencjalna*¹³. Właściwym zewnętrzem języka jest tutaj jego własne

¹² Christian Marazzi, wyróżniając trzy poziomy „analizy językowej”, odwołuje się do prac Felice Ciamattiego, Luisy Muraro, Alfredo Tommatisa, Paola Virna oraz samego Austina.

¹³ Różnica między drugim i trzecim poziomem analizy języka-dyspozytywu wyznacza zatem różnicę między dwoma rodzajami *abstrakcji* i powiązanymi z nimi dwoma rodzajami *potencjalności* – z jednej strony mamy abstrakcyjność w sensie Deleuze’a, czyli abstrakcyjne powiązania na planie immanencji i odpowiadające mu rozumienie potencjalności jako *wirtualności*; z drugiej zaś abstrakcyjny system, który wyznacza

zaistnienie jako *parole*. Możemy więc mówić o swego rodzaju paradoksalnym *fakcie transcendentálním* – paradoks polega na tym, że to, co transcendentálne, z definicji nie może dotyczyć faktów, a jedynie apriorycznych warunków możliwości zaistnienia tych faktów. *Transcendentálny fakt* zaistnienia języka jest warunkiem możliwości istnienia języka jako systemu, który to fakt jest wyznaczany, *wskazywany* przez strukturę języka-systemu.

Sam transcendentálny fakt zaistnienia języka jest tym, co najbardziej pojedyncze i jednocześnie najbardziej abstrakcyjne – jest on czystym punktem, momentem zaistnienia wypowiedzi, a jednocześnie czymś najbardziej abstrakcyjnym, gdyż jego jedynym predykatem jest *bycie* (że mianowicie *język istnieje*). Transcendentálny fakt zaistnienia języka był problemem, z którym od samego początku zmagala się tradycja metafizyczna – to jego właśnie dotyczy ontologiczny dowód Anzelma i to on znajduje się w centrum Hegłowskiej krytyki Kanta dotyczącej predykatu istnienia¹⁴.

Trzeci poziom analizy języka-dyspozytywu dotyczy wprost problemu tradycji metafizycznej, a mianowicie abstrakcyjnego pojęcia *bytu* oraz *istnienia*. Podobnie jak w wypadku poziomu pierwszego i drugiego, również poziom trzeci operuje na opozycji, za pomocą której jesteśmy w stanie wyjaśnić *mystyfikacyjny efekt* języka. Poziom pierwszy, operujący na opozycji *znaczenia* i *sensu*, rozwiewa złudzenie, że to, co rozumiemy ze zdań i słów, pokrywa się z tym, co one oznaczają, z tym, jak wygląda świat, który one opisują (nawet jeśli są *prawdziwe*). Poziom drugi operuje na arbitralności relacji znaku do jego sensu, dzięki czemu wskazuje na zależność sensu wypowiedzi od innych wypowiedzi, a dokładniej – od *signifiants* tworzących inne wypowiedzi. Poziom trzeci operuje zaś na opozycji *wskazywania* i *znaczenia* [Wittgenstein 1997, 40–65]¹⁵. Istotne na trzecim poziomie

samą możliwość swojego zaistnienia, który operuje na opozycji potencjalność–aktualność (w sensie Arystotelesowskim).

¹⁴ Problematyce transcendentálnego faktu zaistnienia języka poświęcona jest w znaczym stopniu Hegłowska *Nauka logiki*. Bezpośrednio tego problemu dotyczy dialektyczne przejście od bytu do istnienia na początku I tomu [Hegel 2011, 87].

¹⁵ Część *Traktatu* Wittgensteina, która zawiera wszystkie rozwinięcia tezy 5 („Każde zdanie jest funkcją prawdziwościową zdań elementarnych”) jest praktycznie w całości poświęcona eksplikacji różnicy między mówieniem lub też *znaczeniem zdań o świecie* a *wskazywaniem na świat* lub *transcendentálny fakt zaistnienia języka* jako

analizy języka-dyspozytywu jest określenie relacji między językiem jako systemem (*langue*) a faktem jego zaistnienia. Można zasadniczo wyróżnić dwie interpretacje tej relacji – „metafizyczną” oraz „enuncjacyjną”. Obie te interpretacje dotyczą faktu, że szyftery są elementami posiadającymi funkcję jako elementy *langue*, którą to funkcję można rozumieć albo jako *znaczenie*, albo jako *wskazywanie*.

Interpretacja metafizyczna polega na określeniu tej funkcji jako *znaczenie*, przez co „desygnat” wskazywany przez szyftery traktuje się jako przedmiot opisu i podmiot predykcji. Tym przedmiotem jest w tradycji metafizycznej, ogólnie rzecz mówiąc, „byt”, a dokładniej – abstrakcyjne rozumienie przestrzeni jako znaczenia szyftera „tu” („tu” jako wyznaczony punkt abstrakcyjnej przestrzeni), abstrakcyjne rozumienie czasu jako znaczenia szyftera „teraz” („teraz” jako moment w abstrakcyjnym, jednolitym upływie czasu), abstrakcyjny podmiot jako znaczenie szyftera „ja” („ja” jako podmiot transcendentalnej apercpcji) oraz, przede wszystkim, abstrakcyjny *byt* jako znaczenie szyftera „to” („to” jako „coś w ogóle”, jako każdy możliwy byt).

Różnica między *wskazywaniem* a *znaczeniem* w tradycji metafizycznej odpowiedzialna jest za ogólnie rozumianą różnicę ontologiczną, a więc różnicę między bytem a konkretnymi bytami, światem a konkretnymi rzeczami w tym świecie itd. [Agamben 2008a, 37]. Znaczeniem konkretnych słów są konkretne *byty*, znaczeniem szyftera jest ogólnie rozumiana sfera *bytu*. Zdania opisują pewne stany rzeczy w *świecie*, szyftery zaś otwierają sam *świat* na oznaczenie i rozumienie. Mówiąc inaczej, interpretacja metafizyczna przenosi wewnętrzne pęknięcie języka, różnicę między znaczeniem i wskazywaniem, na „zewnątrz”, na sam świat, wprowadzając do niego różnicę między konkretem i ogółem, *rzeczami w świecie* i *światem* itd.,

niewypowiadalny warunek możliwości mówienia/znaczenia zdań. Dlatego też od udowodnienia tezy, że istota zdania sprowadza się do tego, że jest ono funkcją prawdziwościową wszystkich budujących go zdań elementarnych (5.3) Wittgenstein przechodzi w jednym ciągu argumentacyjnym do tezy 5.6 („*Granice mego języka* oznaczają granice mego świata”). Rzadko jednak tezę 5.6 podaje się wraz z równie istotną tezą 5.632: „Podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata”. Trzeci poziom analizy języka-dyspozytywu stanowi odpowiedź na pytanie wyłaniające się z powiązania tezy 5.6 i 5.632: dlaczego zarówno na *świat* jak i na *podmiot* języka jesteśmy w stanie jedynie wskazywać, choć język rodzi mistyfikację, że możemy o obu mówić jako o kolejnych *stanach rzeczy w świecie*?

zapoznając, iż właściwym zewnętrzem języka na trzecim poziomie analityki językowej konstytucji podmiotu jest *wypowiedzenie*, na które szyftery jedynie *wskazują*.

Tak więc „enuncjacyjna” interpretacja szyfterów określa funkcję tych elementów *langue* jako samo tylko *wskazywanie* na instancję wypowiedzi. Zamiast metafizyki mamy tutaj aktywność *podmiotu wypowiedzenia*, która w przeciwieństwie do podmiotu *wypowiedzi* przyjmuje charakter *decyzji*. Z tego właśnie względu akt wypowiedzenia jest strukturalnie podobny do suwerennej decyzji o wprowadzeniu stanu wyjątkowego [Agamben 2008b, 34–35] (różnica oczywiście jest taka, że wypowiedzenie nie musi z istoty ograniczać decyzyjności innych podmiotów wypowiedzenia). Różnicę między metafizyczną a enuncjacyjną interpretacją najlepiej pokazuje pojęcie „performatywu absolutnego”, którego istotę oddaje zdanie „ja mówię” [Virno 2003, 38]. Performatyw absolutny jest takim rodzajem performatywu, który wskazuje na sam fakt zaistnienia wypowiedzi i upodmiotowienia się w języku jako podmiotu wypowiedzenia. Jest zatem próbą wyrażenia tego, co pozostaje w każdej wypowiedzi niewyrażone, a mianowicie jej własnego zaistnienia jako *parole*. Performatyw absolutny to sformułowanie w języku transcendentalnego faktu zaistnienia języka i jako taki sytuuje się w tym strukturalnym miejscu trzeciego poziomu analityki językowej konstytucji podmiotu, które w tradycji metafizycznej interpretowane było jako *byt*. Performatyw absolutny pełni niezwykle istotną rolę w psychologicznej konstytucji podmiotu (można znaleźć jego różne sformułowania m.in. u Wygotskiego oraz w tradycji psychoanalitycznej, u Lacana lub Winnicotta), gdyż jego funkcją jest podmiotowe połączenie sfery symbolicznej z rzeczywistością i psychiką jednostki, a dokładniej: połączenie sfery transcendentalnej ze sferą faktów¹⁶.

¹⁶ Foucault przywołuje performatyw absolutny „mówię” w swoim komentarzu do twórczości Maurice’a Blanchota [Foucault 1999, 173–175], słusznie twierdząc, że zdanie to wskazuje na czystą funkcję, pustkę „w jakiej [podmiot literatury] znajduje swą przestrzeń, gdy wypowiada się w nagim «mówię»”. Foucault dzięki temu, że nie odróżnia różnych poziomów językowej konstytucji podmiotu, może wyciągnąć z logicznej formy performatywu absolutnego wnioski dotyczące samej konstytucji podmiotu – podmiot performatywu absolutnego „jest już nie tyle władcą dyskursu [...], ile raczej własnym nieistnieniem w pustce, z której bez wytchnienia dobywa się nieograniczony wylew języka” [Foucault 1999, 174]. Pełna zgoda – suwerenny

Podsumowując, trzeci poziom analizy języka-dyspozytywu dotyczy szyfterów, elementów systemu języka (*langue*), których funkcja może być określona jako *znaczenie* lub jako *wskazywanie instancji wypowiedzi*. Zewnętrzem tutaj jest *wypowiedzenie* (akt wypowiedzi), na które język jest w stanie jedynie wskazywać, lecz które nie może być w języku *wyrażone*. Trzeci poziom operuje na opozycji *znaczenie/wskazywanie*, która przyjmuje postać „metafizycznej” bądź „enuncjacyjnej” interpretacji szyfterów: pierwsza wyznacza *znaczenie* szyfterów przez wprowadzenie ontologicznej różnicy między *bytem* a konkretnymi bytami lub *światem* a konkretnymi rzeczami w tym świecie, druga określa funkcję szyfterów jako *wskazywanie instancji wypowiedzi*. Pierwsza określa zewnątrz języka na trzecim poziomie analityki językowej konstytucji podmiotu jako abstrakcje konkretności, czyli ogólne „miejsce w przestrzeni”, „moment w czasie”, „podmiot”, „przedmiot” czy też „byt”, druga zaś określa je jako transcendentálny fakt zaistnienia wypowiedzi, na który wskazuje przede wszystkim performatyw absolutny „ja mówię”.

Negacja

Większość dwudziestowiecznych filozofii języka operowała wyłącznie na jednym z wyróżnionych poziomów analityki językowej konstytucji podmiotu, ewentualnie łączyła dwa z nich w jedno zagadnienie. Wśród teoretyków podmiotu czy też procesu subiektywizacji pojawiały się czasami tercjalne teorie upodmiotowienia, nie były one jednak formułowane w *stricte* lingwistycznych kategoriach. Z pewnością projektowi analityki językowej konstytucji podmiotu blisko do Lacanowskiej psychoanalizy, w ramach której wyróżnia się poziomy

charakter podmiotowej decyzji w wypowiedzeniu zdania „mówię” nie dotyczy *treści* tego, co się mówi, ale samego *zabrania głosu*. Foucault słusznie zatem odnosi trzeci poziom analizy językowej konstytucji podmiotu do poziomów wcześniejszych, pokazując, że suwerenne może być tylko istnienie podmiotu jako *podmiotu wypowiedzenia*, a więc *suwerenne nieistnienie jako podmiot zdania lub podmiot wypowiedzi*, czyli *nieistnienie jako stan rzeczy w świecie*. Z tego właśnie suwerennego nieistnienia podmiotu wypowiedzenia „dobywa się nieograniczony wylew języka”, kiedy podmiot wypowiedzenia wkracza w ogólną ekonomię planu immanencji koegzystencji wypowiedzi.

wyobrażeniowy, symboliczny i realny, pokrywające się zasadniczo z pierwszym, drugim i trzecim poziomem analizy języka jako dyspozytywu. Niemniej analityka językowej konstytucji podmiotu różni się zasadniczo od psychoanalizy swoim czysto lingwistycznym podejściem oraz traktowaniem języka nie wyłącznie jako systemu symbolicznego, lecz jako skomplikowanego i wewnętrznie złożonego dyspozytywu. Dla analiz języka jako dyspozytywu nieistotne są badania (czasami spekulacyjne w swoim charakterze) ludzkiej popędowości, a jedynie analizowanie mechanizmów upodmiotowienia w i za pomocą języka. Dzięki temu analizę języka jako dyspozytywu można powiązać również z niepsychoanalitycznymi koncepcjami ludzkiej psychiki.

Jeśli tak sformułowany projekt czysto językowej analityki konstytucji podmiotu ma zostać uznany za prawomocny lub przynajmniej metodologicznie zasadny, to należy pokazać, że istnieje lingwistyczny fenomen, który pełni zarówno fundamentalną rolę w procesie upodmiotowienia, jak i łączy wszystkie trzy wyróżnione poziomy analizy języka-dyspozytywu, będąc na każdym z nich ekplikowanym w sposób charakterystyczny dla danego poziomu. Fenomenem takim jest językowa *negacja* oraz *negatywność inherentna językowi*. Znaczenie kategorii negacji dla nowoczesnej filozofii podmiotu jest fundamentalne – począwszy od idealizmu niemieckiego (by obrać najbardziej oczywisty punkt wyjścia) aż po psychoanalizę, kategoria negacji, braku, zaprzeczenia, wyznaczania obszaru nie-Ja jako granicy podmiotu itd. stanowi główną linię badania procesów upodmiotowienia. Analityka językowej konstytucji podmiotu oparta jest na tezie, że owa negatywność nie jest inherentna ludzkiej popędowości¹⁷, lecz raczej językowi, że negatywność dopiero wkracza do życia *homo sapiens* dzięki językowi.

Zacznę od pierwszego poziomu analizy języka jako dyspozytywu i postaram się po kolei pokazać, w jaki sposób kolejne poziomy umożliwiają „dedukcję” negacji i negatywności. Warto jednak w tym miejscu dodać, że te rozważania o negatywności wpisują się w historię filozoficznych sporów o źródło i logiczne znaczenie negacji, które

¹⁷ Z perspektywy językowej konstytucji podmiotu należałoby raczej mówić o zdolnościach kognitywnych gatunku *homo sapiens*, które umożliwiły mu opanowanie języka, jako o cesze dystynktywnej, niemniej są to rozważania mało istotne dla poruszanej w tym tekście problematyki.

można podsumować w dwóch pytaniach: czy negatywność jest funkcją, efektem języka, czy też swoje źródło bierze z czegoś *na zewnątrz* języka (świat, bycie, umysł itd.), jak twierdził chociażby Heidegger [Heidegger 2000]; oraz czy negacja i afirmacja sytuują się na jednym poziomie logicznym (np. afirmacja stwierdza *pozytywne stany rzeczy*, negacja zaś *negatywne stany rzeczy*), czy też są to funkcje *różnych poziomów logicznych* (np. afirmacja zawsze jest funkcją pierwotną, negacja zaś odnosi się do pierwotnej afirmacji) [Horn 2001, 63–79]. Nie wdając się tutaj w szczegóły, od razu zaznaczę, że zgodnie z proponowanym przeze mnie stanowiskiem filozoficznym w kwestii źródła i logicznego znaczenia negacji (które postaram się uzasadnić poniżej), negacja jest efektem języka (tak samo też np. ontologiczny problem *nicościowania bycia* jest efektem języka), negacja zaś sytuuje się na innym, pierwotniejszym poziomie logicznym niż afirmacja.

Na pierwszym poziomie analizy języka-dyspozytywu negacja jest funktorem logicznym stwierdzającym *niezachodzenie pewnego stanu rzeczy*. Moim celem nie jest tutaj wdawanie się w logiczne analizy funktora negacji, a udowodnienie jedynie, że funktor negacji na pierwszym poziomie analityki językowej konstytucji podmiotu (czyli na poziomie, na którym zewnątrz języka jest *świat* jako *zbiór stanów rzeczy*) pokazuje różnicę między językowym a psychicznym odnoszeniem się do *świata*. Mówiąc wprost – negacja jest fenomenem wyłącznie i specyficznie *lingwistycznym* [Virno 2013, 59], którego odpowiednika nie można odnaleźć w jakimkolwiek zjawisku psychicznym. Negując zdanie „Piotr stoi przy płocie”, czyli stwierdzając, że „Piotr nie stoi przy płocie”, nie mówimy, gdzie jest Piotr albo co się teraz dzieje przy płocie. Zdanie „Piotr nie stoi przy płocie” stwierdza pewien *negatywny stan rzeczy* i jeśli by się okazało, że zdanie to jest prawdziwe, to będziemy wiedzieć tylko tyle, że w pewnym świecie ze zbioru wszystkich światów możliwych nie jest tak, że Piotr („Piotr” traktujemy tu jako nazwę własną) stoi przy płocie.

Natomiast o ile jesteśmy w stanie *przedstawić* sobie stan rzeczy „Piotr stoi przy płocie” (wiemy, jak wygląda płot, umiemy grać w grę językową „stać przy” i mniej więcej wiemy, co należy rozumieć przez słowo „płot”), o tyle nie jesteśmy w stanie przedstawić sobie zdania „Piotr nie stoi przy płocie” [Virno 2013, 50]. To, co sobie przedstawiamy, to jakiś obraz płotu bez Piotra, ale jest to równie dobrze obraz płotu bez innej osoby – albo właśnie z inną osobą, a nie z

Piotrem. Mówiąc krótko, przedstawiamy sobie jakiś inny pozytywny stan rzeczy (jakiś *obraz* wycinku świata), ale nie przedstawiamy sobie zdania przeczącego jako takiego. *Nie przeczymy reprezentacjom, tylko zastępujemy je innymi reprezentacjami.*

Pokazuje to, że negacja dotyczy *zdań*, a nie reprezentacji psychicznych. Co więcej, to właśnie zdolność negacji, którą oferuje język, umożliwia wprowadzenie różnicy między sensem a znaczeniem – jesteśmy ją w stanie wyeksplikować za pomocą negacji, pokazując w *języku*, że językowy sens *nie* jest tym, czym jest znaczenie [Virno 2013, 60]. Różnica między zjawiskami psychicznymi bądź różnica między rzeczami w świecie ma zupełnie inny charakter niż różnica między bytami lingwistycznymi. Zjawiska psychiczne bądź zjawiska w przyrodzie różnią się *od siebie* czy też *między sobą*. Natomiast w języku jesteśmy w stanie powiedzieć, że coś różni się od czegoś, bo tym *nie jest*. Dzięki temu możliwa staje się eksplikacja elementarnej różnicy pierwszego poziomu językowej konstytucji podmiotu, czyli – raz jeszcze – różnicy między *sensem* a *znaczeniem*: sens nie tylko różni się od znaczenia, on *nie* jest znaczeniem. Możemy zatem *dookreślać relację między sensem a znaczeniem* (czy też intensją a ekstensją) dzięki negatywnemu charakterowi różnicy między nimi.

Skąd jednak „bierze się” ta zdolność języka do negacji? Dlaczego to właśnie między elementami lingwistycznymi zachodzi różnica negatywna? By odpowiedzieć na to pytanie, musimy przejść na drugi poziom analityki językowej konstytucji podmiotu, na poziom języka jako systemu różnic. De Saussure sam zastanawiał się, jak możliwe są w języku „fakty negatywne” i to dopiero jego ujęcie języka jako systemu różnic, a dokładnie „sieci wiecznie negatywnych różnic” [de Saussure 2002, 219] umożliwia *dedukcję znaczenia „nie”*¹⁸.

Jeśli nawet drugi poziom analizy języka-dyspozytywu określony jest jako plan immanencji wirtualnych relacji między wypowiedziami, które to relacje nie mają charakteru negatywnego, to jednak różnice między wypowiedziami możliwe są dzięki *negatywnym relacjom między znakami*. Czym jest bowiem w systemie językowym pewien „x”? Jest on tym, czym *nie* jest „y”, czym *nie* jest „z” itd. Jeśli nawet Derrida pokazał, że sens wyrażenia „jest” nie jest wyłączony z ekonomii suplementu

¹⁸ Całą dedukcję funkcji negacji z negatywnych różnic tworzących system języka przeprowadzam za Paolem Virnem [Virno 2013, 32–35].

[Derrida 2002b, 257], czyli z ogólnej ekonomii sensu, to niemniej w próbie określenia w języku, czym „nie” jest, a czym *nie* jest, zauważamy wyjątkową autoreferencyjność znaczenia „nie” wykraczającą poza efekt drugiego poziomu analityki językowej konstytucji podmiotu. Jeśli „nie” *nie* jest „x”, *nie* jest „y” to *znaczenie* „nie” możemy określić tylko używając funkcji, którą „nie” oznacza. Znaczenie „nie” *nie* może zostać zatem wskazane, określone, zdefiniowane itd., a jedynie *wydedukowane* jako efekt relacji budujących sam język. Jest to możliwe tylko dzięki ujęciu języka na drugim poziomie analizy języka jako dyspozytywu, albo mówiąc inaczej (bardziej *ontologicznie*) – dzięki temu, że język istnieje (również) jako plan immanencji wypowiedzi. To bowiem dzięki negatywnej różnicy między znakami możemy mówić o wirtualnej relacji między wypowiedziami.

Dedukcja „nie” wyjaśnia, dlaczego negacja jest fenomenem *lingwistycznym* i dlaczego ma charakter *pierwotniejszy od asercji*¹⁹. By dopełnić analizy negacji jako fenomenu lingwistycznego, należałoby wprowadzić jeszcze inny rodzaj negacji niż tylko *zaprzeczanie asercjom*. Chodziłoby niemniej wciąż o używanie funktora „nie” w zdaniach (a nie w różnych grach językowych w rodzajach zawołań, imperatywów itd.). Od funktora negacji, który wyznacza *negatywne stany rzeczy*, należy odróżnić „negację dialektyczną”, która nie tyle stwierdza, że coś *nie* jest tym, co umożliwia wprowadzenie czegoś w rodzaju *negacji uogólnionej*, czy też *różnicy absolutnej*, a następnie dalszą determinację (określanie) za pomocą negacji zgodnie z zasadą *omnes determinatio est negatio*.

Można to wyjaśnić na przykładzie tzw. złej nieskończoności w romantycznej filozofii podmiotu, która swój najpełniejszy wyraz znalazła w romantycznej idei *ironii*. Romantyczna ironia była literackim rozwinięciem prostego filozoficznego stanowiska, że „ja” nie ma swojej substancji ani istoty, a jedynie pewną *funkcję*. Najlepiej oddaje to fragment z recenzji *Lat nauki Wilhelma Meistra* napisanej przez Friedricha Schlegla:

Niemniej równie istotnym jest, by móc abstrahować od wszelkiego szczegółu, to, co ogólne, ujmować w toku [*schwebend zu fassen*],

¹⁹ Oczywiście należałoby w tym miejscu uszczegółowić, co należy rozumieć przez określenie „pierwotniejszy charakter”. Wstępne wyjaśnienie może się ograniczyć do stwierdzenia, że chodzi o pierwotniejszy charakter z perspektywy językowej konstytucji podmiotu.

obejmować masę spojrzeniem i uchwytywać całość, badać nawet to, co najbardziej ukryte i wiązać ze sobą to, co najbardziej oddalone. Musimy wznieść się ponad naszą miłość własną i być w stanie w myślach unicestwić to, co czcimy: inaczej zabraknie nam [...] zmysłu na odczuwanie wszechświata [Schlegel 1988, 160].

„Unicestwić w myślach” – formuła ta, pokrewna Sartre’owskiej „neantyzacji”, najlepiej oddaje zasadę romantycznej ironii, która zasadzała się na dystansie podmiotu wobec jakiegokolwiek przedmiotu pragnienia, jakiegokolwiek określenia. Formalnym ujęciem romantycznej ironii jest nieskończony ciąg zdań „ja nie jestem tym”, „ja nie jestem tym” itd., przez co pod „tym” należałoby za każdym razem podstawić jakikolwiek predykat. Wolność romantycznego ja polegała na odkryciu, że jest ono w stanie poddać negacji jakiegokolwiek określenie siebie.

Ten ciąg negatywnych określeń, który nigdy nie przechodzi w określenie pozytywne, Hegel określił właśnie jako „złą nieskończoność”. Gest dialektyczny polega według niego na ujęciu samego tego *niedookreślenia* właśnie jako *określenia*, tyle że na dialektycznie „wyższym” poziomie. Tak właśnie rozpoczyna się *Fenomenologia ducha*, od dialektyki zaimków deiktycznych „to” oraz „teraz” [Hegel 1963, 113–129]. Hegel pokazuje, że „to” nie ma wyznaczonego znaczenia, że jako *to* można ująć za każdym razem inny przedmiot. Podobnie też sprawa ma się z „teraz” – *teraz* wskazuje na nieustający przepływ momentów, z których każdy jest przez jeden punkt w czasie chwilą *teraz*. Następnie Hegel wykonuje dialektyczny gest i czyni „to” i „teraz” abstrakcyjnymi podmiotami predykcji właśnie jako momenty dialektycznego ruchu, które wskazują na zmienność i niestałość postrzegania zmysłowego, *mniemanie*. Podobnie też należy według niego postąpić z „ja”, przechodząc od złej nieskończoności ciągłych określeń negatywnych do określenia pozytywnego, polegającego na negacji negacji.

Jest to już trzeci poziom analizy języka jako dyspozytywu. Negacja dialektyczna również oparta jest na opozycji *znaczenie/wskazywanie*, a dokładniej na mechanizmie deiksy i anafory. Przechodzimy od funkcji deiksy jako takiej, czyli pewnej „pustki” znaczenia („to” nie jest tym, ani tym, ani tym itd., jest po prostu abstrakcyjnym wskazaniem; podobnie „teraz”, „tu”, „ja”), do uznania elementu reprezentującego tę funkcję za podmiot predykcji w geście anaforycznym: owo „to” czy też „ja” itd. traktowane jest bowiem jako

ciągle *ten sam podmiot*, do którego anaforycznie odnosimy kolejne predykaty.

Używając pewnej metafory, można powiedzieć, że język jako *langue* jest w stanie „pochwyć” negatywność dzięki temu, iż elementom, których funkcją jest wskazywanie, podmiot języka może przypisać funkcję znaczenia. Najpierw należy stwierdzić, że ponieważ język odnosi się do swojej własnej potencjalności zaistnienia (czyli wskazuje abstrakcyjnie na instancję swojego własnego zaistnienia), używając języka możemy posługiwać się, dzięki niektórym elementom *langue*, pewnymi abstrakcyjnymi funkcjami, które odnoszą się do *świata* (a dokładniej: do pewnego *potencjalnego stanu rzeczy*, mianowicie *transcendentalnego faktu zaistnienia wypowiedzi*²⁰) – nie są zatem np. funktorami logicznymi, nie poddają się też aksjomatyzacji – a jednocześnie abstrahować od przydawania im jakiegokolwiek *znaczenia* („ja” jest pewną funkcją o pustym znaczeniu – niemniej funkcją niezwykle istotną dla upodmiotowienia się w języku!). Następnie należy zauważyć, że możemy posłużyć się tymi samymi elementami, traktując je jako elementy *znaczące* i przypisując tym samym strukturalnym elementom *wydarzenia*, jakim jest *akt wypowiedzi*, ontologiczny charakter *bytu*, który rozumiany jest w sposób *abstrakcyjny i negatywny* (*byt* nie jest żadnym *konkretnym bytem*, lecz abstrakcyjnym ujęciem “bytu w ogóle” – jest to rodzaj ogólności, która określana jest wyłącznie *negatywnie*). Stawką jest zatem sposób, w jaki traktować będziemy elementy wyznaczające trzeci sposób istnienia języka-dyspozytywu i pewnego rodzaju negatywność, która jest inherentnie związana z jego funkcjonowaniem. Zrozumienie, na czym polega pochwylenie negatywności przez język, stanowi probierz ukonstytuowania się podmiotu w języku, który mierzy się z *realnym języka*, czyli z faktem, że język istnieje tylko dzięki temu, że pewna żyjąca istota używa go jako dyspozytywu; że nie istnieje ani *mówiący podmiot* – czyli że zwierzę ludzkie, *dzon logon echon*, nie tyle

²⁰ Jest to jednak stan rzeczy, który nie może zostać wypowiedziany (możemy opisać to, że ktoś wypowiedział takie a takie zdanie itd., ale nie można powiedzieć samego zaistnienia języka). Zaistnienie języka jest zatem *stanem rzeczy w świecie* (dokonanym przez kogoś aktem wypowiedzi), niemniej nie może on zostać wyrażony przez język (który wyznacza, zgodnie z tezą Wittgensteina, granice świata). Wypowiedzenie jest zatem *włączająco wyłączone* ze świata i z języka – jest częścią świata i częścią języka, ale nie może do świata należeć i nie może być wyrażone w języku.

nawet *ma* język, co jedynie od czasu do czasu *zabiera głos* – ani też język jako byt, struktura niezależna od wielości aktów mowy.

Podsumowując: negacja jest fenomenem, który łączy wszystkie trzy poziomy analityki językowej konstytucji podmiotu, wszystkie trzy sposoby bycia języka-dyspozytywu. Na pierwszym poziomie negacja umożliwia odróżnienie sensu od znaczenia i pokazuje przez to, że różnica językowa posiada zupełnie inny charakter – negatywny właśnie – niż różnica między bytami niejęzykowymi. Na poziomie drugim możliwa staje się dedukcja znaczenia „nie” i ukazanie specyficznej dla języka autoreferencyjności, którą najlepiej eksponuje relacja znaczenia słowa „nie” do jego funkcji. Na poziomie trzecim w końcu zrekonstruowany może zostać mechanizm *pochwytywania* negatywności przez język, dzięki czemu jesteśmy w stanie mówić w języku o pewnej różnicy uogólnionej: pewne wyrazy mają znaczenie polegające na różnieniu się od wszystkiego innego, przez co wskazują na swój czysto funkcyjny charakter, który nie może zostać sformalizowany ani zaksjomatyzowany, a jedynie *używany*. To właśnie od tego, jak używać będziemy elementów umożliwiających pomyślenie i sformułowanie abstrakcji będącej *negatywną różnicą uogólnioną* zależy w dużym stopniu nasze ukonstytuowanie się jako podmiotów w języku.

Zakończenie: idea gramatyki

Wyjątkowość języka polega na tym, że z jednej strony jest to jeden z najbardziej arbitralnych systemów znaków, z drugiej zaś – jego używanie jest dla podmiotu czynnością niezwykle *naturalną*. Nic dziwnego więc, że Freud był w stanie potraktować lapsusy językowe oraz dowcipy jako jeden z symptomów ścierających się w psychice podmiotu sił i wektorów pragnienia – zakłócenie *naturalności* mowy jest dla podmiotu zawsze doświadczeniem narzucającym się, będąc nierzadko wydarzeniem *niesamowitym*. Jednym z najważniejszych aspektów języka jako paradoksalnego naturalno-arbitralnego dyspozytywu jest fakt, że reguły jego używania są całkowicie arbitralne i niezależne od zewnętrznych celów. Mówiąc inaczej, praktyka językowa jest regulowana autotelicznie i autonomicznie. Jest to oczywiście *wewnętrzna* charakterystyka języka jako dyspozytywu, abstrahująca od zewnętrznych wobec niego konwencji jego używania.

Niemniej jest to cecha fundamentalna. Rekonstrukcji wewnętrznej struktury języka, która decyduje o tym charakterze praktyki językowej, poświęcony był ten tekst. Zaproponowany przeze mnie projekt analityki językowej konstytucji podmiotu odnosi nas zatem do *idei gramatyki*: nie pewnej konkretnej gramatyki jako zestawu reguł produkcji *parole*, lecz idei regulacji działania i myślenia autonomicznej względem *świata* i materialnej konstytucji podmiotu. Choć bowiem język polega przede wszystkim na regulowaniu własnego użycia, to istotne jest ujęcie, w jaki sposób umożliwia on to regulowanie w sposób autonomiczny²¹. Tę autonomię języka analizowałem na trzech poziomach, które stanowiły opisy trzech sposobów istnienia języka-dyspozytywu.

Oczywiście nie jest tak, że język raz istnieje jako zdanie, raz jako wypowiedź, a raz jako abstrakcyjny system odnoszący się do swojego własnego zaistnienia. Określenie, czym język *jest*, jest zawsze zależne od tego, do czego języka *używamy*. Niemniej perspektywa *językowej konstytucji podmiotu* wydaje się mieć pierwszeństwo nad wieloma innymi sposobami badanie języka, choćby z tego względu, że analizuje przede wszystkim *co język jest w stanie zrobić*. Z perspektywy analizy języka jako dyspozytywu jest on przede wszystkim *własną potencjalnością*, a potencjalność tę ukazuje on jako *zdanie, wypowiedź i system odnoszący do swojej własnej instancji zaistnienia*. Na każdym z tych poziomów potencjalność jest bowiem ufundowana na innego rodzaju *autoreferencyjności* języka – zawieszeniu odnoszenia się do swojego zewnątrz (*stanów rzeczy w świecie, wypowiedzi, znaczeń szyfterów*) i odnoszeniu się do samego siebie (*do sensu, do relacji między znakami na płaszczyźnie immanencji, do instancji wypowiedzenia*). To właśnie ta autoreferencyjność stanowi warunek możliwości *autonomicznego regulowania praktyki językowej*, które powinno stać się swoistym przesłaniem etycznym analityki językowej konstytucji podmiotu. Opracowanie tak rozumianej etyki – etyki procesu upodmiotowienia w języku – jest jednym z najważniejszych zadań stojących przed zarysowanym tutaj projektem filozoficznym. Możliwe to będzie jednak dopiero wtedy, gdy zrezygnujemy z pojmowania języka w sposób jednowymiarowy (np. jako systemu znaków, jako

²¹ Ta autonomiczna regulacja jest również warunkiem *kreatywności dyspozycji językowej*.

głębokich struktur gramatycznych, jako horyzontu rozumienia itd.) i potraktujemy jego różne sposoby bycia jako przejawy ogólnie rozumianej *dyspozycji językowej* (praktyki językowej), której autonomia wyraża się właśnie w *idei gramatyki* jako zasadzie naturalno-arbitralnego (moglibyśmy także powiedzieć wspólnotowo-indywidualnego) regulowania praktyką – regulowania, które może regulować samo siebie przy nieistnieniu reguły regulującej użycie reguł²². Owa *dyspozycja* o tyle jednak nie jest czymś „naturalnym” – choć nie potrafimy sobie wyobrazić świata i nas bez niej – o ile jest efektem działania pewnego dyspozytywu. Badanie językowej konstytucji podmiotu – a także opracowanie etyki procesu upodmiotowienia w języku – polega na uchwyceniu relacji między *językiem jako dyspozytywem a dyspozycją językową*.

²² Teoremat braku reguły regulującej użycie reguł sformułowany jest w paragrafie 71 *Dociekań filozoficznych* [Wittgenstein 2000].

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, Giorgio, 2008a, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino: Einaudi.
- Agamben, Giorgio, 2008b, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. Mateusz Salwa, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Agamben, Giorgio, 2010, *Czym jest urządzenie?*, przeł. Jakub Majmurek [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki politycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, ss. 82–100.
- Austin, John Langshaw, 1993, *Jak działać słowami* [w:] John Langshaw Austin, *Mówienie i poznawanie*, przeł. Bohdan Świedźczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 550–727.
- Benveniste, Émile, 1977, *Semiologia języka*, przeł. Krystyna Falicka [w:] Michał Głowiński (red.), *Znak, styl, konwencja*, Warszawa: Czytelnik, ss. 11–42.
- Bussolini Jeffrey, *What is a Dispositive*, „Foucault Studies” 10/2010, ss. 85–107.
- Deleuze, Gilles, 1991, *What is a dispositif*, przeł. Timothy J. Armstrong [w:] Timothy J. Armstrong (red.), *Michel Foucault. Philosopher*, New York: Routledge, ss. 159–168.
- Derrida, Jacques, 2002a, *Różnia*, przeł. Janusz Margański [w:] Jacques Derrida, *Marginesy filozofii*, Warszawa: Wydawnictwo KR, ss. 29–56.
- Derrida, Jacques, 2002b, *Suplement łącznika. Filozofia wobec językoznawstwa*, przeł. Adam Dziadek [w:] Jacques Derrida, *Marginesy filozofii*, Warszawa: Wydawnictwo KR, ss. 225–259.
- Foucault, Michel, 1977, *Archeologia wiedzy*, przeł. Andrzej Siemek, Warszawa: PIW.
- Foucault, Michel, 1999, *Myśl zewnątrz*, przeł. Bogdan Banasiak [w:] Michel Foucault, *Szaleństwo i literatura*, Warszawa: Aletheia, ss. 173–197.
- Foucault, Michel, 2000, *Historia seksualności*, przeł. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski, Warszawa: Czytelnik.
- Foucault, Michel, 2010, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady z Collège de France 1977–1978*, przeł. Michał Herer, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Frege, Gottlob, 2014, *Sens i znaczenie* [w:] Gottlob Frege, *Pisma semantyczne*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 60–88.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1963, *Fenomenologia ducha*, tom 1, przeł. Adam Landman, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 2011, *Nauka logiki*, tom 1, przeł. Adam Landman, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, Martin, 2000, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. Robert Marszałek, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Heidegger, Martin, 2004, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Horn, Lawrence R., *A Natural History of Negation*, CSLI Publications.
- Jakobson, Roman, 1964, *Dwa aspekty języka i dwa typy zaburzeń afatycznych* [w:] Roman Jakobson, Morris Halle (red.), *Podstawy języka*, przeł. Leon Zawadowski, Wrocław: Zakład Narodowy Ossolineum, ss. 107–133.
- Marazzi, Christian, 2008, *Capital and Language. From the New Economy to the War Economy*, przeł. Gregory Conti, Los Angeles: Semiotext(e).
- Putnam, Hilary, 1998, *Znaczenie wyrazu „znaczenie”* [w:] Hilary Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. Adam Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 93–184.
- de Saussure, Ferdinand, 2002, *Écrits de linguistique générale*, Paris: Gallimard.
- de Saussure, Ferdinand, 2007, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. Krystyna Kasprzyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schlegel, Friedrich, 1988, *Über Goethes Meister* [w:] Friedrich Schlegel, *Kritische Schriften und Fragmente*, Schöningh: Paderborn.
- Virno, Paolo, 2003, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Virno, Paolo, 2013, *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Wittgenstein, Ludwig, 1997, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wittgenstein, Ludwig, 2000, *Dociekania filozoficzne*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

ABSTRACT

SUBJECT AS AN EFFECT OF LANGUAGE

The article presents a detailed analysis of language as a dispositive. Drawing a general idea from the writings of Foucault, Deleuze, Agamben and Virno, the project of the linguistic constitution of the subject is developed in distinguishing three levels of the analysis, these levels being also the three modes of the existence of language-dispositive: the sentence, the enunciation and the utterance. According to the idea presented in the article, the analysis of the language-dispositive consists in showing the basic oppositions, on which each level of the existence of the language operates, and how each of these oppositions enables the linguistic constitution of the subject – with these oppositions being: sense/reference, *signifié/signifiant* and meaning/showing. The article concludes with the analysis of negation and negativity as the phenomenon introduced into the life of the human animal through language-dispositive. The distinction of the three modes in which language as a dispositive operates enables a complete presentation of how negation can be understood as a function of the process of subjectivization.

KEYWORDS: language, subject, dispositive, negation, Foucault, Agamben, Virno



PAWEŁ KOSIŃSKI
UNIwersytet Wrocławski

RACJONALIZM RELIGIJNY W UJĘCIU WISZOWATEGO I LEIBNIZA

I. Wprowadzenie

W środowisku XVII-wiecznych socynian dominował światopogląd racjonalizmu religijnego. Socynianie przyjmowali, że Pismo Święte jest normą albo też regułą, natomiast rozum jest sędzią wydającym sądy na podstawie tej normy, jedynie indywidualny rozum ludzki może rozstrzygać o właściwej interpretacji Pisma Świętego. Socynianie uważali, że objawienie pochodzące od Boga jest racjonalne, a więc każdy zdrowy na umyśle człowiek może je zrozumieć, nie może być ono sprzeczne z rozumem; chociaż w objawieniu są zawarte prawdy, których rozum nie może w pełni pojąć, ponieważ są „ponad rozumem” (łac. *supra rationem*), to jednak nie są to prawdy „sprzeczne z rozumem” (łac. *contra rationem*) [Ogonowski 1960, 68–70]. Andrzej Wiszowaty, jeden z najwybitniejszych myślicieli socyniańskich, zaprezentował stanowisko racjonalizmu religijnego w dziele *O religii zgodnej z rozumem*; jego zdaniem: „Człowiek posługujący się takim zdrowym rozumem, powinien po przyjęciu i należyтым zastosowaniu normy i prawidła pisanego słowa bożego [...], w sporach toczących się na temat religii, osądzić, co jest w nich prawdziwe, a odrzucić to, co się okazuje fałszem, niedorzecznością i oczywistym wymysłem” [Wiszowaty 1960, 8].

Wiszowaty w 1665 r. w Manheimie napisał krótki artykuł *Objectiones quaedam Wissowatius ad B. B. Manhemio m. oct. 1665* wykazujący błędność dogmatu Trójcy Świętej; artykuł w formie listu przesłał do barona Johanna Christiana von Boineburga, a ten przekazał go Gottfriedowi Wilhelmowi Leibnizowi, następnie w 1671 r. niemiecki filozof podjął się krytyki treści tego listu w dziełku *Defensio*

Trinitatis per nova reperta logica contra Epistolam Ariani [Chmaj 1921, 298]¹. Wiszowaty napisał ten artykuł w wieku 58 lat, przebywał wówczas na emigracji, bowiem socynianie zostali wygnani z Polski w 1658 r. Leibniz w 1671 r. miał dopiero 25 lat, niemniej jednak był już wtedy ukształtowanym filozofem; w tym czasie przedstawił wiele koncepcji, które rozwinął w późniejszych latach swego życia. W roku 1668 wydał dzieło *Confessio naturae contra atheistas*, w którym zauważa, że aby wytłumaczyć pewne zjawiska naturalne, należy odwołać się do harmonii ustanowionej przez Boski umysł, z kolei w dziele *Grundriss lines Bedenckens von aurichtung einer Societat* (1770) stwierdza, iż Boga należy uważać za samą harmonię powszechną i rację wszystkich rzeczy [Cichowicz 1970, 57]. Leibniz w 1671 r. napisał list do Magnusa Wedderkopfa, w którym stwierdza, że Bóg jest przyczyną istnienia rzeczy, jednak nie jest przyczyną ich istoty; Bóg kierując się ideami, czyni to, co najlepsze; w tym przejawia się najwyższa wolność. Nawet grzesznik obarczony karą za swe złe uczynki wywiera wpływ na powszechną harmonię [tamże, 58]. Poglądy filozoficzno-religijne wyrażone przez Leibniza w młodości zostały rozbudowane w dziele *Teodycea* wydanym w 1710 roku.

Leibniz już w młodości przyjmował stanowisko racjonalizmu religijnego; głosił podobnie jak socynianie, że wiara jest zgodna z rozumem i występował przeciwko postawom fideistycznym, jednakże wbrew socynianom twierdził, że tradycyjne dogmaty, takie jak np. Trójca Św., przedwieczność Chrystusa, Odkupienie, nie są sprzeczne z rozumem [Ogonowski 1981, 114–123]. Zdaniem Zbigniewa Ogonowskiego, Leibniz przyjmował pogląd na świat i Boga biegunowo różny od poglądu socynian oraz prezentował racjonalizm religijny innego rodzaju niż tamci; socynianie przyjmowali „prymat rozumu nad wiarą”, podczas gdy Leibniz przyjmował „prymat tradycji nad rozumem” [tamże, 114–123]. W poglądach filozoficznych poszczególnych socynian występują dość znaczne różnice; socynianie nigdy nie prezentowali jednej, ustalonej doktryny filozoficznej, dlatego

¹ List Wiszowatego i odpowiedź Leibniza wydrukowane zostały jako tekst równoległy w jęz. polskim i łacińskim w książce Steffena Hubera *Logika i wiara w sporze Andrzeja Wiszowatego i Gottfrieda Wilhelma Leibniza o Trójcę Świętą*, Semper, Warszawa 2005. W artykule odwołuję się do wydania polskiego korespondencji i określam ją mianem *Spór Wiszowatego i Leibniza o Trójcę Św.*

też warto rozważyć, czy stanowisko filozoficzno-religijne prezentowane przez Wiszowatego jest różne od stanowiska Leibniza.

W tym artykule chciałbym skupić się na porównaniu koncepcji filozoficzno-religijnych Leibniza i Wiszowatego oraz wykazać, że racjonalizm religijny prezentowany przez polskiego socynianina jest odmienny w swej istocie od racjonalizmu religijnego autora *Teodycei*. Postaram się wykazać, że pomimo pozornych podobieństw oba systemy dzieli bardzo wiele. Zestawienie poglądów filozoficzno-religijnych Wiszowatego i Leibniza należy zacząć od rozpatrzenia *Sporu Wiszowatego i Leibniza o Trójcę Świętą*; poruszany będzie przede wszystkim problem relacji między Bogiem Ojcem i Synem Bożym, problem natury i jedności Boga, początku i pochodzenia Syna Bożego oraz stosunku Boga do czasu. Następnie rozważaniom zostaną poddane poglądy obu filozofów na temat rozumowego poznania prawd wiary, predestynacji, a także cudów opisanych w Piśmie Świętym.

II. Wiszowaty i Leibniz o Trójcy Św.

Stanowisko socynian w kwestii dogmatu Trójcy Św. było jednolite; socynianie uważali, że dogmat Trójcy Św. należy odrzucić, ponieważ nie był on zawarty w objawieniu Bożym. Zwracali uwagę na to, iż najważniejszą prawdą wiary jest zbawcza rola Jezusa Chrystusa, a nie dogmat Trójcy Świętej [Sidor 2005, 142–143]. Socynianie wskazywali na to, że koncepcja ta była zupełnie nieznaną św. Pawłowi oraz innym apostołom; według nich wpływ na powstanie tej koncepcji wywarła filozofia grecka. Jan Crell, jeden z czołowych przedstawicieli socynianizmu, zauważa, że Boga należy pojmować jako jedyne, nie tylko w swej naturze, ale i osobie; jeśli ktoś przyjmuje koncepcję trójosobowego Boga i jednocześnie twierdzi, że Bóg ma jedną naturę, popada w absurd [Ogonowski 1966, 265]. Socynianie nie przyjmowali rozróżnienia między osobą a naturą; gdyby Syn Boży był tej samej natury co Ojciec, to tym samym nie byłby Synem, lecz Ojcem; zdaniem socynian Syn Boży jest podporządkowany Ojcu i nie ma z nim wspólnej natury, bóstwo Syna Bożego pochodzi od Ojca, który również przekazał mu moc i zwierzchność nad wszystkimi rzeczami [Radoń 1993, 40–46]. Zdaniem socynian, Jezus Chrystus był człowiekiem, który po swej śmierci i zmartwychwstaniu został podniesiony do godności bożej; głosili oni, że boskość Syna Bożego pochodzi od Boga Ojca, dlatego też Syn Boży nie jest równy Bogu Ojcu, lecz jest mu podporządkowany.

Socynianie odrzucali pogląd, zgodnie z którym Duch Św. jest jedną z osób boskich; według nich Duch Św. jest mocą bożą, nie jest substancją, ale jest jakością; należy przyjąć, że emanuje on z Boskiej mocy i dociera do bytów, aby wywołać w nich określony skutek [Ogonowski 1966, 325–332].

Wiszowaty, tak samo jak pozostali socynianie, przyjmował, że Bóg, mający jedną naturę, nie może występować w trzech osobach, dlatego dowodził, że dogmat Trójcy Św. jest niezgodny z zasadami rozumu. Wiszowaty, w liście do barona Boineburga, przedstawił siedem sylogizmów, które jego zdaniem dowodziły błędności dogmatu Trójcy Św. Leibniz zapoznał się z przedstawionymi przez Wiszowatego sylogizmami i doszedł do wniosku, że wymagają one przekształcenia, a w ten sposób wykazywał, iż nie zagrażają one dogmatowi Trójcy Św.

Jednym z celów przyświecających Wiszowatemu było udowodnienie, że Syn Boży Jezus Chrystus i najwyższy Bóg Ojciec nie mają jednej natury, a Syn Boży jest zależny od Boga Ojca. Rozpatrzmy trzy pierwsze sylogizmy przedstawione przez Wiszowatego:

- (1) Jeden najwyższy Bóg jest Ojcem, z którego wszystko jest. Syn Boży Jezus Chrystus nie jest Ojcem, z którego wszystko jest. Więc Syn Boży Jezus Chrystus nie jest jednym najwyższym Bogiem. [...]
- (2) Kto nie znał dnia sądu, ten nie jest najwyższym Bogiem. Syn nie znał dnia sądu. Więc Syn nie jest najwyższym Bogiem. [...]
- (3) Byt numerycznie jeden i jednostkowy nie może zostać orzeczony o wielu; jest bowiem z definicji jednostkowy, a więc przysługuje jednostce; w przeciwnym wypadku nie byłby jednostkowy, lecz ogólny. Najwyższy Bóg jest bytem numerycznie jednym i jednostkowym. Więc najwyższy Bóg nie może zostać orzeczony o wielu [Wiszowaty 2005, 70–73].

W komentarzu do pierwszego sylogizmu Wiszowaty zauważa, że Bóg Ojciec jest źródłem, z którego wszystko pochodzi, nie jest on tożsamy ani z Duchem Świętym, ani z Synem Bożym; natomiast Jezus nie jest tym, „z którego” wszystko jest, lecz jest tym, „przez którego” wszystko jest; Bóg Ojciec będąc pierwszą przyczyną wszystkiego, uczynił Jezusa drugą pośrednią przyczyną, tzn. tym, przez którego wszystko jest [tamże, 70–71]. Drugi sylogizm odnosi się do słów ewangelii, z których wynika, że Syn Boży nie znał dnia sądu, jedynie Bóg Ojciec go znał; Bóg najwyższy jest wszechwiedzący, a zatem z konieczności musi znać dzień

sądu; Jezus nie może być najwyższym Bogiem, ponieważ nie znał dnia sądu [tamże, 71]. Wiszowaty w omówieniu trzeciego sylogizmu zwraca uwagę na pogląd zwolenników Trójcy Św., którzy głoszą, że Bóg jest bytem jednostkowym i może zostać orzeczony o trzech osobach; jego zdaniem jest to błędny pogląd, ponieważ byt jednostkowy nie może zostać orzeczony o wielu [tamże, 73]. Innymi słowy, Wiszowaty sądzi, że gdyby Bóg mógł zostać orzeczony o trzech osobach, to każda z tych osób byłaby oddzielną, niezależną od reszty substancją, a zatem istniałoby trzech Bogów, a nie jeden. Wiszowaty przyjmuje jako pewnik, że pojęcie „osoba” jest tożsame z pojęciem „substancja” i dlatego koncepcja Jednego Boga w Trzech Osobach jest dla niego nie do przyjęcia: „Osoba jest zupełną jednostką i rozumną substancją. A cokolwiek jest substancją pełną, jednostkową i rozumną, jest osobą” [Wiszowaty 1960, 22].

Leibniz, odpowiadając na list Wiszowatego, stara się wykazać, że zarzuty wobec dogmatu Trójcy Świętej są niewystarczające, a zatem zarzuty polskiego socynianina, przedstawione w formie sylogizmu, nie wykazują sprzeczności tego dogmatu z rozumem. Innymi słowy, niemiecki filozof miał na celu wykazanie, że sylogizmy Wiszowatego nie dowodzą błędności dogmatu. Leibniz stwierdza:

Przystępując do omówienia pierwszego argumentu zastrzegam ogólnie, co widać również w pozostałych argumentach, że w przesłankach sylogizmów zazwyczaj rozumie się niesłusznie łączniki. Należy rozróżnić sądy dotyczące istoty (*per se*) od sądów dotyczących właściwości (*per accidens*). W zdaniu prostym mówimy słusznie: »Każdy człowiek jest rozumny«, a niesłusznie: »Każdy człowiek jest biały«, choćby to była prawda. Białość bowiem nie jest zawarta w pojęciu ludzkości. Podobnie w następnym przykładzie. Nie powinniśmy mówić: »Każdy muzyk jest biały«, lecz »Każdy, kto jest Muzykiem, jest biały«. [...] Na podstawie tego zauważmy, że wszystkie sądy jednostkowe są — za sprawą ukrytego znaku - ogólne [Leibniz 2005, 76].

Leibniz przyjmuje, że sądy zawarte w zarzutach Wiszowatego są jednostkowe i należy je przeformułować w sądy ogólne, w ten sposób wykaże się, że sylogizmy Wiszowatego nie podważają dogmatu Trójcy Św.

Leibniz przyjmuje, że zgodnie z powyższymi zasadami należy przeformułować wszystkie sylogizmy przedstawione przez

Wiszowatego. Niemiecki filozof po rozważeniu pierwszego sylogizmu zauważa, że w zdaniu „Bóg jest Ojcem” (*Deus est Pater*) słowo *est* nie pełni roli łącznika, ale jest częścią orzeczenia; należy zatem zastosować prawdziwy łącznik, który łączy podmiot i orzeczenie we wspólnym trzecim; powstaje następujący sąd: podmiotem jest *est Deus*, prawdziwym łącznikiem *est ille qui*, natomiast orzeczeniem *est Pater* [Huber 2005, 18]. Sylogizm po przekształceniu przyjmuje następującą formę:

Każdy, kto jest jednym najwyższym Bogiem, jest Ojcem, z którego wszystko jest — na marginesie Leibniz dopisał: Odrzucam przesłankę większą. Syn Boży Jezus Chrystus nie jest Ojcem, z którego wszystko jest. Więc Syn Boży Jezus Chrystus nie jest tym, który jest jednym najwyższym Bogiem [Leibniz 2005, 77].

Leibniz mógł odrzucić przesłankę większą, ponieważ, według niego, należy przyjąć, że nie każdy, kto jest jednym najwyższym Bogiem, jest Ojcem; jednym najwyższym Bogiem jest również Duch Święty oraz Syn Boży. Zdaniem Leibniza, w ten sposób sylogizm Wiszowatego został obalony. Niemiecki filozof przekształca drugi sylogizm Wiszowatego i w nim również odrzuca przesłankę większą: „Ten, kto nie znał dnia sądu, jest tym, którym jest najwyższy Bóg. Syn nie znał dnia sądu. Więc Syn nie jest tym, którym jest najwyższy Bóg” [tamże, 79]. W tym przypadku Leibniz odwołuje się do podwójnej natury Jezusa: boskiej i ludzkiej. Syn może być tym, który nie zna dnia sądu, a więc człowiekiem i zarazem tym, który jest najwyższym Bogiem; Leibniz stwierdza, że Wiszowaty nie wykazał jednoznacznie niemożliwości bycia jednocześnie Bogiem i człowiekiem, a zatem należy tę tezę podtrzymać [tamże, 80]. Leibniz uznaje, że trzeci sylogizm Wiszowatego można przyjąć, gdyż nie podważa on dogmatu Trójcy Św.; gdy dokona się przekształcenia, to wówczas wspólne trzecie zostaje orzeczone o wielu, zatem nie można mówić o trzech Bogach, wprawdzie Bóg jest jeden i niepodzielny, ale ta jedność nie jest absolutnie najściślejsza i jest możliwe istnienie w jednym Bogu bytów, które są realnie różne [Huber 2005, 21–22]. Wiszowaty głosi, że jest sprzeczne z rozumem przyjmowanie istnienia czegoś, w czym można wyróżnić byty realnie różne, ponieważ to nieuchronnie prowadzi do podziału; nie zgadza się z tym zdaniem Leibniz, nawiązujący do tradycji

scholastycznej, głoszącej realną różnicę między Synem Bożym, Duchem Świętym i Ojcem².

Wiszowaty przyjmuje zasadę, że: „dwie rzeczy zbiegające się w jednej trzeciej rzeczy tak, że mogą zostać orzeczone o niej, zbiegają się również między sobą tak, że mogą zostać orzeczone o sobie wzajemnie” [Wiszowaty 2005, 73]. Na podstawie tej zasady formułuje czwarty sylogizm:

Najwyższy, jedyny, niepodzielny Bóg jest Ojcem Syna Bożego Pana Jezusa Chrystusa. Najwyższy, jedyny, niepodzielny Bóg jest Synem Bożym Panem Jezusem Chrystusem. Więc Syn Boży Pan Jezus Chrystus jest Ojcem Syna Bożego Pana Jezusa Chrystusa [tamże, 73].

Wiszowaty stwierdza, że przesłanka większa sylogizmu jest powszechnie przyjmowana przez wszystkich chrześcijan i nie jest fałszywa, jednakże przesłanka mniejsza jest fałszywa, dlatego sylogizm prowadzi do sprzeczności [tamże, 73].

Leibniz dokonuje przeformułowania przesłanki większej sylogizmu, a następnie ją odrzuca: „Ktokolwiek jest najwyższym, jedynym, niepodzielnym Bogiem, jest Ojcem Syna Bożego Pana Jezusa Chrystusa” [Leibniz 2005, 83]. Słowo „ktokolwiek” odnosi się do wspólnego trzeciego; zdaniem Leibniza, zarówno Duch Św., jak i Syn Boży są wspólnym trzecim, ale żaden z nich nie jest Ojcem Syna Bożego [Huber 2005, 22].

Wiszowaty w argumencie piątym zwraca uwagę na trudność dotyczącą pochodzenia Chrystusa; Syn Boży jest albo z siebie samego, albo z innego; gdy odrzuci się pierwszą możliwość, to należy przyjąć, że Syn nie jest Bogiem najwyższym, ponieważ pochodzi od innej zasady, a tym samym nie jest pierwszą zasadą; natomiast odrzucając drugą możliwość, przyjmuje się, że Syn Boży nie jest z innego, a zatem nie jest Synem [Wiszowaty 2005, 74]. Wiszowaty zauważa, że niektórzy teolodzy starają się wybrnąć z powyższego problemu i przyjmują następującą tezę: jeśli bierzemy pod uwagę naturę Syna, wówczas

² Leibniz, podobnie jak Św. Tomasz uznawał dogmat o Bogu istniejącym w trzech osobach i mającym jedną naturę za zasadę, którą należy przyjąć na podstawie objawienia Bożego, dogmat ten nie jest wynikiem żadnego dowodu filozoficznego [Copleston 2000, 361].

uznajemy, że Syn pochodzi od samego siebie; natomiast w przypadku, gdy rozważamy Syna jako osobę, wtedy określamy go jako pochodzącego z innego, a nie z samego siebie [tamże, 74]. Zdaniem Wiszowatego, to wcale nie usuwa trudności, gdyż mowa jest tu o Synu jako Synu Bożym, a więc drugiej osobie, a nie naturze boskiej wspólnej Ojcu i Synowi; ta natura nie jest Synem, ponieważ nie została stworzona; przyjąć zatem należy, że Syn Boży jako druga osoba, nie jest najwyższym Bogiem [tamże, 74]. Leibniz odrzuca ten argument i stwierdza:

Neguję tezę, iż bycie z innego jest niezgodne z istotą najwyższego Boga bądź tego, który jest najwyższym Bogiem. [...] Najwyższym Bogiem może być również ten, który ma wszystko od innego, pod warunkiem, że w mocy innego nie jest mu tego odmówić. Syn jest potrzebny Ojcu w nie mniejszym stopniu aniżeli Ojciec Synowi [Leibniz 2005, 82–83].

Wiszowaty zauważa, że gdy przyjmie się przedwieczne stworzenie Syna Bożego, to wyniknie z tego następujący problem:

Absurdalny jest postulat, jakoby ten, który pod względem Boskości został stworzony, był najwyższym Bogiem. Wieczna substancja nie zostaje stworzona. Zostać stworzonym oznacza koniecznie zostać wytworzonym przez kogoś innego; posiadać jakąś zasadę, z której bierze się początek; stawać się, a więc być zależnym od tego, od którego ma się swoje istnienie [Wiszowaty 2005, 74].

Wiszowaty zauważa, że stworzony jest późniejszy od stwarzającego, ojciec istnieje przed swoim synem, a zatem nie można przyjąć, że Bóg jest stworzony, ponieważ nic nie może istnieć wcześniej od Boga [tamże, 74]. Wiszowaty zwraca uwagę na kolejną trudność: gdy uznamy, że Bóg stwarza Boga, to należy uznać jeden z dwóch wariantów: Bóg stwarza samego siebie albo innego Boga. Pierwszy przypadek trzeba odrzucić, ponieważ stwarzający i stwarzany nie mogą być tym samym, drugi przypadek jest nie do przyjęcia, gdyż zakłada, że istnieje więcej niż jeden Bóg [tamże, 74]. Zdaniem Wiszowatego problem stanowi również to, że jeśli przyjmiemy, iż Syn Boży przestał być stwarzany, to musiało stwarzanie mieć początek w czasie, a zatem nie jest przedwieczny, jeśli z kolei uznamy, że nie przestał być

stwarzany, to oznacza, że nie jest doskonały (coś, co staje się, nie ma pełni doskonałości), a zatem nie może być najwyższym Bogiem [tamże, 74]. Wiszowaty przyjmuje w tym argumentcie, że zarówno Bóg, jak i stworzona przez Boga rzeczywistość podlegają temu samemu czasowi; natomiast Leibniz przyjmuje całkowicie odmienną koncepcję metafizyczną i dlatego może twierdzić, że nie jest niedorzeczne uznanie stworzenia wiecznej substancji przed rozpoczęciem czasu, chociaż niedorzeczne jest uznanie stworzenia wiecznej substancji w czasie [Huber 2005, 23–24]. Wiszowaty zupełnie inaczej niż Leibniz pojmował czas i przestrzeń; dla niego są to byty realne; natomiast, zdaniem Leibniza, należy je uznać za byty myślnie; Bóg według polskiego socynianina istnieje w czasie i przestrzeni, a zatem podejmuje też działania w czasie [Ogonowski 1981, 123]. Leibniz sądzi, iż rozwiązał również trzecią trudność Wiszowatego; przyjmuje wprawdzie, że Syn Boży przestał być tworzony przez swego Ojca, lecz stwarzanie nie miało miejsca w czasie, a zatem Syn Boży przestał być tworzony przed czasem; w tym przypadku słowo „przestał” użyte przez Leibniza nie występuje w kontekście czasowym [Huber 2005, 24].

W ostatnim argumentcie Wiszowaty przedstawia następujący sylogizm:

Boskość, która jest w Bogu Ojcu, nie zstąpiła z nieba i nie jest wcielona. Boskość, która jest w Bogu Synu, zstąpiła z nieba i jest wcielona. Więc Boskość, która jest w Bogu Synu, nie jest Boskością, która jest w Bogu Ojcu [Wiszowaty 2005, 75].

W komentarzu do tego argumentu Wiszowaty wyjaśnia, że sylogizm ten wynika z następujących założeń: 1) pojęcie substancji Boskiej jest tożsame z pojęciem osoby Boskiej, 2) przyjęcie natury ludzkiej przez Boga jest czynem ukierunkowanym na zewnątrz, a zatem cała Trójca dokonuje tego czynu, 3) przy przyjęciu natury ludzkiej przez Osobę Boską ulega zmianie jej substancja [Huber 2005, 25]. Zdaniem Wiszowatego, zwolennik Trójcy Św., przyjmujący wcielenie najwyższego Boga i uznający racjonalne argumenty, musi zgodzić się na jedną z dwóch możliwości: albo cała Trójca przyjęła naturę ludzką, albo nie cała Trójca:

Jeśli przyjmiemy to pierwsze, to nie tylko Syn Boży, lecz także Bóg Ojciec oraz Duch Św. są wcieleni i urodzeni z Marii Dziewicy. [...]

Jeśli natomiast wcielona jest nie cała Trójca, lecz tylko osoba Syna, to oznacza to, że skądinąd niepodzielny Bóg jest w jakiś sposób oddzielony od samego siebie [Wiszowaty 2005, 75].

Wiszowaty zdaje sobie sprawę, że żaden z powyższych wariantów nie nadaje się do przyjęcia dla trynitarianina, ponieważ nie daje się pogodzić z doktryną Trójcy. Leibniz odrzuca przesłankę mniejszą tego sylogizmu i stwierdza, że: „Nie boskość Syna Bożego, lecz raczej jego osoba jest wcielona. Innymi słowy: Syn Boży jest wcielony nie jako Bóg, lecz jako Syn” [Leibniz 2005, 84].

Warto zauważyć, że komentatorzy nie są do końca zgodni co do tego, czy Wiszowaty w *Sporze o Tróję Św.* wykazał się równie dużą co Leibniz znajomością zasad logiki i umiejętnością zastosowania tych zasad. Zdaniem O. Narbutta:

Z krytyki przeprowadzonej przez Leibniza wynika, że sylogizmy Wiszowatego zawierają bądź zamaskowane błędy *quaternio terminorum*, bądź są błędne na skutek naginania do sylogistyki Arystotelesa zwrotów zawierających stałe logiczne nie uwzględnione przez tę sylogistykę [Narbutt 1962, 413–416].

Pierwsza kwestia dotyczy błędu logicznego wynikającego z pomieszania terminów, natomiast drugi problem odnosi się do tego, że spójników międzyzdaniowych nie można zdefiniować za sprawą spójników znajdujących się pomiędzy nazwami przedmiotów złożonych [tamże, 415]. Narbutt zauważa, że:

W zdaniu: Bóg Ojciec i Syn Boży i Duch Św. są jednym Bogiem — spójnik „i” występujący między nazwami poszczególnych Osób Trójcy Św. nie da się zdefiniować przy pomocy „i” międzyzdaniowego [tamże, 415].

Zdaniem Narbutta, Wiszowaty niestety nie dostrzega różnicy między tymi dwoma rodzajami spójników i stąd wynikają błędy, które polski socynianin popełnia w sylogizmach skierowanych przeciw dogmatowi Trójcy Św. [Huber 2005, 28]. Narbutt stwierdza: „Jak widać z repliki Leibniza Wiszowaty nie wykazał się kulturą logiczną” [Narbutt 1962, 416]. Steffen Huber nie zgadza się z opinią Narbutta: Leibniz nie zarzucił Wiszowatemu błędu logicznego. Zdaniem Hubera, niemiecki

filozof w *Sporze o Trójkę Św.* bronił swojego własnego sposobu stosowania łączników w sylogizmach [Huber 2005, 28]:

O błędzie logicznym można mówić tylko wtedy, gdy sposób używania spójników jest wewnętrznie sprzeczny lub niejasny, nie zaś wtedy, gdy jest konsekwentny na podstawie danej treści wiary [tamże, 28].

Rację należy przyznać Huberowi, ponieważ pod względem poprawności logicznej argumentacji polskiego socynianina nie można było niczego zarzucić. Wiszowaty i Leibniz przyjmowali odmienny sposób stosowania łączników w sylogizmach, a wynikało to z przyjmowania odmiennych treści wiary. Leibniz nie mógł uważać Wiszowatego za laika w kwestiach logiki, skoro skierował do niego następujące słowa:

Nie przeczę, że udały ci się węzły najtrudniejsze, jakie mógł stworzyć ktoś o poglądach podobnych do Twoich. Wydaje nam się, że za pomocą stosowanej tu po raz pierwszy zasady nici, dotyczącej natury łącznika zdaniowego w sylogizmie, rozwiązaliśmy te węzły [Leibniz 2005, 84].

Spór o Trójkę Św. nie mógł doprowadzić do potwierdzenia bądź zaprzeczenia prawdziwości dogmatu. Wiszowaty i Leibniz wykorzystywali argumenty logiczne do wykazania słuszności własnych poglądów religijnych. Obaj myśliciele przyjmowali prawdy przyjęte na podstawie objawienia Bożego, jednakże każdy z nich przyjmował odmienny zbiór prawd objawionych. Wiszowaty reprezentował stanowisko socyniańskie: przyjmował, że (1) dogmat Trójcy nie był zawarty w objawieniu Bożym, (2) Jezus Chrystus był człowiekiem, który po swej śmierci został podniesiony do godności Bożej, (3) Syn Boży był podporządkowany Bogu Ojcu; Wiszowaty negował koncepcje przedwieczności Chrystusa. Leibniz prezentował poglądy religijne zgodne z tradycją chrześcijańską³, przyjął rolę obrońcy chrześcijańskiego dogmatu; wierzył, że dogmat Trójcy został objawiony, Syn Boży ma jedną naturę z Bogiem Ojcem i jest mu równy.

³ Leibniz prezentował poglądy irenistyczne i pragnął zjednoczenia wyznań chrześcijańskich, dążył przede wszystkim do wypracowania wspólnej podstawy wiary dla katolików i protestantów [Copleston 1995, 263].

Przyjmował też, że Jezus Chrystus miał podwójną naturę boską i ludzką oraz uznawał jego przedwieczność.

III. Zastosowanie logiki w dowodzeniu prawd teologicznych

W XVII wieku filozofowie i teolodzy do swych rozważań teologicznych bardzo często angażowali logikę; wykorzystywano logikę formalną jako źródło argumentów w toczących się sporach teologicznych, było to związane z dążeniem do odkrycia nowej metodologii, tj. chciano oprzeć teologię na zasadach logiki [Kolarzowski 2009, 190]. Leibniz i Wiszowaty wykazywali się znaczną wiedzą z zakresu logiki i potrafili ją wykorzystywać w dowodzeniu prawd teologicznych. Warto zatem bliżej przyjrzeć się temu zagadnieniu. W szczególności będą nas interesowały dwie zasadnicze kwestie. Po pierwsze, należy zwrócić uwagę na zastosowaną przez Wiszowatego i Leibniza metodę dowodzenia prawd teologicznych; po drugie, przyjrzeć się problemowi prawd ponadrozumowych.

Z przeprowadzonej analizy wynika, że Wiszowaty w zarzutach skierowanych przeciw Trójcy Św. stosował logikę krytyczną, tzn. nastawioną na wynajdywanie możliwych sprzeczności w dogmacie Trójcy [Huber 2005, 40–41]. Celem Wiszowatego było obalenie dogmatu Trójcy Św. i tym samym wykazanie słuszności wiary socyniańskiej, odrzucającej koncepcję Boga Trójosobowego⁴. Leibniz, aby obronić dogmat Trójcy przed zarzutem sprzeczności, odwoływał się do logiki presumpcyjnej (od łac. *praesumptio*); przedmiotem logiki presumpcyjnej są prawdy wiary, które według Pisma Św. są prawdopodobne [tamże, 40–41]. Niemiecki filozof przyjmował, że ma prawo uznawać jakiś dogmat za prawdopodobny, dopóki nikt nie wykaże w zupełności jego sprzeczności [tamże]. Leibniz wierzy w dogmat Trójcy Świętej nie dlatego, że ma pewne i oczywiste dowody potwierdzające prawdziwość tego dogmatu, ale dlatego, iż nikt dotąd nie wykazał sprzeczności tego dogmatu z rozumem. Wiszowaty przyjmuje stanowisko krytyczne również w interpretowaniu Pisma Świętego, a zatem nastawiony jest na wynajdywanie sprzeczności w jego interpretacjach, formułuje pozytywne sądy poprzez wiązanie

⁴ S. Huber zauważa, że: „Logika presumpcyjna Leibniza, której oczywiście nie wolno utożsamiać z całokształtem jego warsztatu logicznego, jest przeciwstawiona krytycznej logice Wiszowatego” [tamże, 41].

treści religijnych z treściami będącymi rezultatem oglądu rzeczywistości i introspekcji, pozostającymi z pierwszymi w zgodzie [tamże, 41]. Leibniz, przedstawiając sąd pozytywny, odnosi się zwykle do analogii (Wiszowaty odrzuca wnioskowanie przez analogię), tzn. wnioskowania o cechach jakiegoś przedmiotu z cech innego przedmiotu, na bazie ich podobieństwa wynikającego z owej cechy [tamże, 41–57].

Wiszowaty i Leibniz używali wyrażenia „prawda ponad rozum”. Zdaniem Ogonowskiego, pojęcie „prawdy ponad rozum” jest używane przez socynian w dwóch znaczeniach, w pierwszym oznacza ono prawdy, których sam rozum osiągnąć nie może, ponieważ do tego niezbędne jest objawienie, np. tajemnica zbawienia, natomiast w drugim znaczeniu oznacza prawdy, które rozum może osiągnąć bez pomocy objawienia, ale nie potrafi ich w pełni ująć, np. wieczność Boga [Ogonowski 1981, 113]. Podział na prawdy poznawane rozumem i na prawdy przekraczające zdolności ludzkiego rozumu wprowadził Tomasz z Akwinu. Według niego:

Prawdy, które wyznajemy o Bogu są dwojakiego rodzaju. Niektóre prawdy dotyczące Boga przewyższają wszelkie zdolności ludzkiego rozumu, jak na przykład ta, że Bóg jest troisty i zarazem jeden. Do innych zaś prawd można dojść także rozumem przyrodzonym, jak na przykład do tej, że Bóg istnieje, że jest jeden itd. Te prawdy o Bogu udowodnili również filozofowie, kierując się światłem rozumu przyrodzonego [Tomasz z Akwinu 2003, 21].

Socynianie, podobnie jak Tomasz, przyjmowali, że prawdy wiary zawarte w religii nie mogą być „przeciwne rozumowi” (*contra rationem*), ale mogą być „ponadrozumowe” (*supra rationem*), jednakże socynianie rozumieli tę formułę inaczej niż Tomasz [Ogonowski 1960, 70-71]. Różnica polegała na przyjęciu odmiennego punktu wyjścia: dla socynian podstawą było to, że prawdy zawarte w objawieniu muszą być zrozumiałe dla umysłu i w pełni zgodne z zasadami rozumowymi; interpretacja treści objawienia dokonana przez rozum nie może kolidować z zasadą sprzeczności, to, co jest sprzeczne z rozumem, nie może być prawdą wiary [Ogonowski 1959, 437]. Tomasz z Akwinu z góry zakłada, że dogmaty przyjęte przez kościół są prawdziwe, ponieważ gwarantuje to autorytet kościoła i tradycja, należy bronić dogmatów kościoła, ponieważ kościół przyjął je pod natchnieniem

Ducha Świętego, dogmaty nie mogą być fałszywe i sprzeczne z rozumem [tamże, 437]. Widać zatem, że w przypadku socynian nacisk położony jest głównie na rozum, który musi samodzielnie interpretować prawdy zawarte w objawieniu, rozum musi rozstrzygać, czy dana prawda nie jest sprzeczna z zasadami rozumowymi. Tomasz zaś kładzie nacisk na autorytet kościoła: dogmaty przyjęte przez kościół są prawdziwe i rozum musi je przyjąć, ponieważ nie mogą być one z nim sprzeczne, gdy umysłowi dany dogmat wydaje się sprzeczny z zasadami rozumowymi, wynika to z błędów rozumu, a nie z fałszywości dogmatu.

Wiszowaty uważa, że są prawdy religii, które możemy osiągnąć rozumem, nie znając wcześniej treści Pisma; ale są również prawdy, których sam rozum nie byłby w stanie poznać, gdyby Bóg ich wcześniej nie objawił. Zdaniem Wiszowatego, umysł ludzki wielu prawd religijnych nie jest w stanie w pełni pojąć, jednakże owe prawdy nie godzą w zasadę sprzeczności, dlatego należy je przyjmować; tak jest np. z prawdą o stworzeniu świata przez Boga albo zmartwychwstaniem ciała; są to prawdy, które przewyższają rozum, ale nie są z nim sprzeczne [Chmaj 1921, 302]. Wiszowaty stwierdza:

Godzę się na to, że rzeczy nadprzyrodzone przewyższają rozum (o tyle, że nasz ludzki rozum nie potrafi do głębi przeniknąć ich istoty i sposobów, w jakie się odbywają, co prawda przydarza mu się to także nierzadko w odniesieniu do rzeczy przyrodzonych), nie mogę jednak uznać, że się one rozumowi sprzeciwiają [Wiszowaty 1960, 52].

Warto zauważyć, że zdaniem Wiszowatego, nie tylko prawdy religii, ale również wiele rzeczy przyrodzonych przewyższa rozum ludzki, ponieważ człowiek nie jest w stanie wytłumaczyć wszystkich zjawisk dziejących się w sposób naturalny w przyrodzie. Wiszowaty w traktacie *O religii zgodnej z rozumem* stwierdza, że:

Chociaż dobra to wiara wierzyć w to, czego się nie widzi, to nie jest dobrą wiarą nie wierzyć w istnienie tego, co się widzi. Taką zaś wiarę usiłują nam narzucić ci, co każą nam wierzyć jak w pełną najprawdziwszą prawdę w rzeczy, które jak wykazaliśmy, są w sposób oczywisty sprzeczne i dlatego nie mogą być prawdziwe, i co do których wiemy, że prawdą jest ich przeciwieństwo [tamże, 60].

Polski socynianin przyjmuje, że dotyczy to dogmatu Trójcy Św., skoro w sposób jasny wykazuje, że dogmat Trójcy Św. jest sprzeczny z zasadami rozumowymi, to nie należy w niego wierzyć. Wiszowaty przyjmuje prymat rozumu nad wiarą, który wyraża się w wyeliminowaniu tych wszystkich dogmatów sprzeciwiających się rozumowi, bowiem takie dogmaty nie są niczym innym jak jedynie fantasmagoriami teologów i nie zawierają się w objawieniu Bożym [Ogonowski 1981, 114]. Wiszowaty zauważa, że to nie rozum podporządkowuje się wierze, lecz wiara rozumowi, rozum rozstrzyga o autentyczności prawd wiary.

Leibniz w *Teodycei* zwraca uwagę na to, że:

Prawda pozostaje ponad rozumem, gdy nasz umysł (albo nawet żaden stworzony umysł) nie może jej pojąć. Tak dzieje się, według mnie, z Trójcą Świętą. [...] Nigdy jednak prawda nie może być przeciwna rozumowi [Leibniz 2001, 65].

Leibniz przyjmuje stanowisko zgodne z tym reprezentowanym przez Tomasza z Akwinu; jego zdaniem dogmat Trójcy Św. nie narusza głównej zasady racjonalizmu religijnego, tzn. nie jest sprzeczny z rozumem; Leibniz akceptuje tradycyjne dogmaty chrześcijaństwa, uznaje tym samym, że rozum musi podporządkować się zastanej tradycji [Ogonowski 1981, 113–114]. Zauważa, że:

Niektórzy pisarze zbyt łatwo przyznawali, iż Trójca Święta jest sprzeczna z bardzo ważną zasadą, która mówi: dwie rzeczy takie same jak trzecia nie różnią się również od siebie, [...] Zatem gdy mówimy, że Ojciec jest Bogiem, że Syn jest Bogiem i że Duch Św. jest Bogiem oraz że jednak jest tylko jeden Bóg, chociaż te trzy osoby różnią się od siebie, to należy sądzić, że słowo Bóg nie ma takiego samego znaczenia na początku i na końcu wypowiedzi. W rzeczywistości oznacza ono najpierw boską substancję, a potem jedną z osób Boga [Leibniz 2001, 64–65].

Zdaniem Leibniza, rozum musi starać się wykazać, że tradycyjne dogmaty nie są sprzeczne z zasadami rozumu, a w przypadku gdy rozum dostrzeże taką sprzeczność, należy przyjąć, że błąd popełnił rozum, ponieważ dogmaty nie mogą być fałszywe.

Podsumowując tę część rozważań, należy zauważyć, że Wiszowaty i Leibniz w *Sporze o Tróję Św.* prezentowali dwie odmienne postawy metodologiczne; Leibniz stosował metodę presumpcyjną, natomiast Wiszowaty metodę krytyczną. Wiszowaty przyjmuje prymat rozumu nad wiarą; zadaniem rozumu jest odnajdywanie dogmatów sprzecznych z zasadami rozumowymi; według niego, dogmaty te nie pochodzą od Boga, lecz zostały wymyślone przez teologów [Ogonowski 1981, 114]. Leibniz uznaje zaś, że rozum musi się podporządkować tradycji chrześcijańskiej, a więc, gdy ktoś rozumem poznaje jakiś dogmat chrześcijański, którego nie pojmuje, musi przyjąć, że chociaż go nie pojmuje, to nie jest on sprzeczny z jego rozumem, ponieważ rozum ludzki jest ograniczony, w przeciwieństwie do rozumu Boga i jedynie Bóg może pojąć w pełni ów dogmat [tamże, 114].

IV. Stanowisko Wiszowatego i Leibniza w sprawie predestynacji

Zagadnienie predestynacji było żywo dyskutowane przez teologów i myślicieli religijnych w XVII wieku, a problem ten odgrywał zasadniczą rolę również w twórczości Wiszowatego i Leibniza. Wiszowaty, tak samo jak pozostali socynianie, odrzucał koncepcję predestynacji; uważał, że nie godzi się ona z Bożą sprawiedliwością; odmienne zdanie prezentował Leibniz, który uznawał jej istnienie.

Według Wiszowatego, Bóg, który z góry przeznacza jednych do zbawienia, a innych do potępienia, nie może być sprawiedliwym stwórcą. Polski filozof w swym traktacie głosi, że:

Kto jest najmędrzy, ten poważnie nie wzywa skruchy, kogoś, o kim wie na pewno, iż będzie trwał w swej złości, i nie oczekuje od niego skruchy i owoców dobrych uczynków. Kto jest najsprawiedliwszy, ten nieodwołalnym wyrokiem i bez rozpatrzenia winy nie skazuje nikogo na karę najcięższą, to jest na męki wieczne [Wiszowaty 1960, 26].

Wiszowaty przyjmował, że Bóg obdarowuje wszystkich ludzi swą łaską i tylko od ich dobrej woli i uczynków zależy, czy zostaną zbawieni. Leibniz zaś w dziele *Wyznanie wiary filozofa* stwierdza, że:

Skoro tedy nie wiadomo na pewno, czy wyrok został wydany na twoją korzyść, czy przeciwko tobie, czyn tak, jak gdyby został wydany na twoją korzyść, albo raczej tak działaj, jak gdyby wyrok w ogóle nie został wydany, skoro działania nie możesz

dostosować do tego, co niezbadane. [...] jeśli ktoś będzie wytrwale kochać Boga, to czynem sam okaże, że był predestynowany odwiecznie [...] [Leibniz 1969, 23].

Według niego, żaden człowiek nie może być pewien tego, czy Bóg przeznaczył go do zbawienia, czy do potępienia, ale najlepiej postąpi, jeśli będzie czynił tak, jakby był przeznaczony do zbawienia. Niemiecki filozof uważa, że taka osoba swoimi dobrymi uczynkami sama poświadczy, że była przeznaczona do zbawienia, chociaż aż do śmierci nie będzie miała pewności, czy rzeczywiście tak jest.

Zagadnienie predestynacji ściśle wiązało się z przyjętą koncepcją wszechwiedzy Boga. Leibniz uważał, że wszechwiedzący Bóg musi z konieczności znać wszelkie przyszłe decyzje wynikające z woli każdego człowieka, zatem wie on z góry, że ktoś będzie czynił źle i dlatego będzie godny potępienia, tak samo jak wie, że ktoś będzie czynił dobrze, i przeznaczy go do zbawienia. Warto zauważyć, że Leibniz rozróżnia konieczność absolutną od konieczności warunkowej: Bóg przewiduje przyszłe uczynki każdego człowieka, ale nie przewiduje ich absolutnie, lecz warunkowo, warunkiem jest to, że uczynki te wynikną z aktów woli [Ogonowski 1981, 118]. Nie jest to absolutna konieczność, ponieważ nie dokonuje się niezależnie od woli danego człowieka. Wiszowaty zaś ograniczał wszechwiedzę Boga, ponieważ sądził, że Bóg zna jedynie wszelkie możliwe decyzje, jakie może podjąć dana osoba w przyszłości, ale nie wie, którą z tych decyzji faktycznie podejmie. Zdaniem Wiszowatego, Bóg nie może wiedzieć, czy człowiek będzie w przyszłości czynił dobrze, czy źle, a zatem nie może z góry przewidzieć, czy przeznaczy go do zbawienia, czy do potępienia.

Wiszowaty nie zgadzał się ze zdaniem Leibniza, że potępionych czekają wieczne męki, lecz przyjmował, podobnie jak większość socynian, iż ciała i dusze ludzi potępionych ulegają rozpadowi i tym samym przestają istnieć. Przyjmował, że koncepcja Leibniza jest nie do pogodzenia z Bożą Sprawiedliwością, gdyż sprawiedliwy Bóg nie skazuje ludzi na wieczne męki za czyny popełnione w tak krótkim życiu.

V. Racjonalność a cuda

Jednym z ważnych zagadnień wiążącym się z racjonalizmem religijnym była poruszana przez Leibniza i Wiszowatego problematyka cudu. Wiszowaty w wyjaśnianiu istoty cudu odwoływał się do

czynników naturalnych, Leibniz natomiast sądził, że cuda wykraczają poza porządek natury i z samej swej istoty nie mają charakteru zjawisk naturalnych.

Leibniz temat natury cudu porusza w liście do Samuela Clarke'a z 1716 r. Zdaniem Leibniza należy wyróżnić dwa rodzaje cudów: jedne mogą być uczynione np. przez anioła, który sprawia, że człowiek bezpiecznie stąpa po powierzchni wody, natomiast drugi rodzaj jest zarezerwowany dla Boga, ponieważ te cuda przekraczają jakiegokolwiek siły naturalne, do tego rodzaju cudów zalicza się m.in. stwarzanie i unicestwienie [Leibniz 1969, 354]. Tym samym należy zauważyć, że cuda czynione przez stworzenia Boże nie mają takiej mocy, jak cuda dokonane przez samego Boga, ponieważ tylko Bóg może sprawić coś przekraczającego wszelkie siły natury. Nieco więcej na ten temat powiedział Leibniz w dziele *Teodycea*:

Zdarzające się w świecie cuda były także zawarte i występowały jako możliwe w tym właśnie świecie, rozpatrywanym w stanie czystej możliwości, a Bóg, który je później uczynił, postanowił je uczynić wówczas, gdy wybierał ów świat [Leibniz 2001, 161].

Według Leibniza, zanim Bóg stworzył ten świat, rozpatrywał wszystkie modele możliwych światów, wybrał spośród nich najlepszy i go właśnie urzeczywistnił, a więc świat, w którym żyjemy, jest tożsamy z modelem wybranym przez Boga, bieg rzeczy jest już określony i Bóg nie ingeruje w nie [Ogonowski 1981, 119]. Innymi słowy, Bóg, nie ingeruje w ustalony bieg wydarzeń i niczego w nim nie zmienia. Z tego wynika, że wszystkie cuda dziejące się w świecie były już zawarte w wybranym przez Stworzyciela modelu świata. Leibniz zauważa, że cuda wykraczają poza prawa natury:

Bóg, dokonując cudu, może uwolnić istoty stworzone od praw, które im narzucił, oraz wytworzyć coś nie odpowiadającego ich naturze. [...] prawa natury bywają uchylane przez prawodawcę, podczas gdy prawa wieczne, na przykład prawa geometrii, nie dają się w ogóle uchylić, a wiara nie może być z nimi sprzeczna [Leibniz 2001, 43].

Zdaniem Leibniza, prawa natury są prawdami faktycznymi⁵, a cuda dokonane przez Boga mogą uchylić prawa natury.

Wiszowaty prezentował odmienny pogląd od Leibniza. Według socynianina, Bóg może ingerować w bieg rzeczy, tzn. ingerować w bieg świata:

Nie przeczymy, że wszechmogący Bóg może sprawiać rzeczy, które są poza i ponad normalnym biegiem wydarzeń – jak na przykład prawdziwe cudy. [...] a nawet to, co przekracza naturalny porządek rzeczy, nie burzy jednak samej natury rzeczy oraz ich, jak to nazywają filozofowie, istoty, ani pojęć, którymi kieruje się rozum danym nam przez Boga [Wiszowaty 1960, 57].

Wiszowaty sądzi, że cuda nie są czymś, co wymyka się ludzkiemu poznaniu; nie są sprzeczne z zasadami ludzkiego rozumu, nie zmieniają również praw przyrody; chociaż są zjawiskami przekraczającymi naturalny porządek, to jednak można je wytłumaczyć na sposób naturalny. Wiszowaty podaje wiele przykładów cudów wymienionych w Piśmie Świętym, które można wytłumaczyć w sposób naturalny. Zauważa, że opisana w ewangelii przemiana wody w wino nie jest czymś sprzecznym z rozumem, ponieważ woda mogła zostać w nieznanym sposobie zakropiona sokiem winnym, natomiast jezioro, po którym szedł Chrystus, mogło w tym czasie w jakiś cudowny sposób zakrzepnąć [tamże, 57]. Wiszowaty nie mógł zgodzić się ze stanowiskiem głoszącym niepoznawalność rozumową cudu — uważał, że cud należy pozbawić aury tajemniczości i uznać, iż ma on cechy zjawiska naturalnego [Chmaj 1921, 302].

Leibniz dążył do tego, aby jego stanowisko wobec cudu było w pełni zgodne z przyjętymi poglądami metafizycznymi, dlatego uznał, że zdarzające się cuda musiały istnieć w stanie czystej możliwości, w modelu świata wybranym przez Boga. Wiszowaty także nie mógł przyjąć poglądu dotyczącego cudów niezgodnego z przyjętą koncepcją

⁵ Zdaniem Leibniza prawdy rozumu dzielą się na prawdy wieczne (konieczne) i prawdy faktyczne (niekonieczne, przypadkowe): „Jedne nazywamy *prawdami wiecznymi* i są one absolutnie konieczne, a ich przeciwieństwo implikuje sprzeczność. Są to prawdy, których konieczność jest logiczna, metafizyczna lub geometryczna i nie można im zaprzeczyć bez popadnięcia w nedorzeczność. Istnieją też inne prawdy, które możemy nazwać *faktycznymi*, ponieważ są one prawami, jakie Bogu podobało się dać naturze albo ponieważ od Niego zależą” [tamże, 42].

metafizyczną; według niego, Bóg działa w czasie i przestrzeni, a zatem Bóg może w cudowny sposób ingerować w bieg rzeczywistości. Zdaniem Wiszowatego, objawienie Boże przystosowane jest do pojętności rozumu ludzkiego, a zatem cuda również muszą być w pełni zrozumiałe dla człowieka. Wiszowaty nie przeczy, że cuda są wynikiem działania sił nadnaturalnych, np. Boga lub aniołów, jednakże skutek działań sił nadnaturalnych nie może być sprzeczny z rozumem, nie może łamać zasad myślenia; cuda należy tłumaczyć za pomocą zjawisk naturalnych. Leibniz, w przeciwieństwie do Wiszowatego, przyjmuje, że cuda uczynione przez Boga nie mają cech zjawisk naturalnych i mogą uchylić prawa natury

VI. Zakończenie

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy stwierdzić, że Leibniz i Wiszowaty prezentowali odmienne poglądy w zagadnieniach filozoficzno-religijnych dotyczących natury Boga, rozumowego poznania prawd wiary, predestynacji i cudów.

W *Sporze o Trójcę Św.* Wiszowaty przyjmował metodę krytyczną; starał się wykazać, że przedstawione przez niego sylogizmy dowodzą sprzeczności dogmatu, natomiast Leibniz prezentował metodę presumcyjną [Huber 2005, 41]. Niemiecki filozof zbijał argumenty Wiszowatego i w ten sposób bronił osobistego prawa do wiary w dogmat, którego nie udało się oponentowi obalić [tamże, 28]. Leibniz przeformułowywał sylogizmy Wiszowatego za pomocą zasady odnoszącej się do łącznika zdaniowego w sylogizmach i dzięki temu wykazywał, że nie zagrażają one dogmatowi Trójcy [tamże, 28]. Wiszowaty i Leibniz przyjmowali odmienny sposób stosowania łączników w sylogizmach, wynikało to z przyjmowania odmiennych treści wiary [tamże, 28]. Sylogizmy Wiszowatego były sformułowane na podstawie poglądów socyniańskich, natomiast Leibniz dokonał ich przekształcenia na podstawie własnych poglądów filozoficzne.

Obaj myśliciele przyjmowali, że prawdy wiary nie mogą być „sprzeczne z rozumem”, ale mogą być „ponad rozumem”, jednakże Wiszowaty kładł większy nacisk na rolę rozumu w poznaniu prawd wiary niż Leibniz. Zdaniem Wiszowatego, rozum musi samodzielnie rozstrzygać przy interpretacji objawienia, poddawać krytyce dogmaty, które sprzeciwiają się rozumowi. Leibniz przyjmuje, że rozum musi się podporządkować tradycji chrześcijańskiej, tradycyjne dogmaty są

niepodważalne, a zatem rozum ma za zadanie jedynie bronić ich przed zarzutem sprzeczności.

Wiszowaty odrzucał koncepcję predestynacji; sądził, że nie godzi się ona z Bożą sprawiedliwością, Bóg nie posiada przedwiedzy, a zatem nie wie z góry, czy dany człowiek będzie w swym życiu postępował dobrze czy źle. Wiszowaty odrzucał pogląd o istnieniu piekła; był zdania, że dusze osób potępionych ulegają unicestwieniu. Leibniz bronił koncepcji predestynacji, przyjmował, że wszechwiedzący Bóg musi znać każdą przyszłą decyzję wynikającą z woli danej osoby; twierdził również, że istnienie piekła i wieczne kary dla potępionych są zgodne z Bożą sprawiedliwością. Wiszowaty tak samo jak Leibniz przyjmuje, że cuda są powodowane przez siły nadnaturalne, np. Boga, aniołów, jednakże w przeciwieństwie do Leibniza uważa, że same cuda można wytłumaczyć, odnosząc się do zjawisk naturalnych.

Przy wszystkich tych różnicach nie można pominąć podobieństw między Leibnizem i Wiszowatym. Warto zauważyć, że obaj myśliciele, po pierwsze, odrzucali koncepcję podwójnej prawdy, a więc sądzili, że nie można wyróżniać prawd racjonalnych dotyczących filozofii i prawd irracjonalnych dotyczących religii; po drugie, przeciwstawiali się subiektywizmowi religijnemu głoszącemu, że treści wiary odnoszą się do każdej świadomości z osobna i są nieprzekazywalne; po trzecie, odrzucali dogmatyzm religijny [tamże, 55]. To jednak nie podważa zasadniczej tezy, że racjonalizm religijny Wiszowatego jest odmienny od racjonalizmu Leibniza, ponieważ więcej jest między nimi różnic niż podobieństw. Na domiar tego różnice dotyczą istoty ich doktryny filozoficznej, natomiast podobieństwa odnoszą się do kwestii pobocznych.

BIBLIOGRAFIA

- Cichowicz, S., 1970, *Filozof i istnienie u podstaw Teodycei G. W. Leibniza*, Warszawa: PWN.
- Chmaj, L., 1921, *Andrzej Wiszowaty jako działacz i myśliciel religijny*, „Reformacja w Polsce, Organ Towarzystwa do Badania Dziejów Reformacji w Polsce”, r. 1, z. 4.
- Copleston, F., 1995, *Historia Filozofii: Od Kartezjusza do Leibniza*, t. 4, przeł. J. Marzęcki, Warszawa: PAX.
- Copleston, F., 2000, *Historia Filozofii: Od Augustyna do Szkota*, t. 2, przeł. S. Zalewski, Warszawa: PAX.
- Huber, S., 2005, *Logika i wiara w sporze Andrzeja Wiszowatego i Gottfrieda Wilhelma Leibniza o Trójkę Świętą*, Warszawa: Semper.
- Kolarzowski, J., 2009, *Idea praw jednostki w pismach Braci Polskich: u narodzin nowożytnej koncepcji praw człowieka*, Warszawa: WUW.
- Leibniz, G. W., 1969, *Czwarte pismo Leibniza*, przeł. S. Cichowicz, H. Krzeczkowski, [w:] tegoż, *Wyznanie wiary filozofa; Rozprawa metafizyczna; Monadologia; Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN.
- Leibniz, G. W., 1969, *Wyznanie wiary filozofa*, przeł. S. Cichowicz, H. Krzeczkowski [w:] tegoż, *Wyznanie wiary filozofa; Rozprawa metafizyczna; Monadologia; Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN.
- Leibniz, G. W., 2001, *Teodycea: O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa: PWN.
- Leibniz, G. W., 2005, *Obrona Trójcy*, przeł. S. Huber [w:] S. Huber, *Logika i wiara w sporze Andrzeja Wiszowatego i Gottfrieda Wilhelma Leibniza o Trójkę Świętą*, Warszawa: Semper.
- Narbutt, O., 1962, *Sylogizmy Wiszowatego w świetle krytyki Leibniza*, „Ruch Filozoficzny” XXI, nr 4.
- Ogonowski, Z., 1959, *Wiara i rozum w doktrynach religijnych socynian i Locke’a*, [w:] L. Chmaj (red.), *Studia nad arianizmem*, Warszawa: PWN.
- Ogonowski, Z., 1960, *Socynianizm polski*, Warszawa: WP.

- Ogonowski, Z., 1960, *Wstęp*, [w:] A. Wiszowaty, *O religii zgodnej z rozumem: czyli, Traktat o posługiwaniu się sądem rozumu także w sprawach teologicznych i religijnych*, przeł. E. Jędrkiewicz, Warszawa: PWN.
- Ogonowski, Z., 1966, *Socynianizm a oświecenie*, Warszawa: PWN.
- Ogonowski, Z., 1981, *Leibniz i socynianizm*, „Odrodzenie i reformacja w Polsce”, t. XXVI.
- Radoń, S., 1993, *Z dziejów polemiki antyariańskiej w Polsce XVI–XVII wieku*, Kraków: Universitas.
- Sidor, E., 2005, *Bracia polscy i ich ad fontes*, Poznań: Echad.
- Tomasz z Akwinu, 2003, *Suma contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, przeł. Z. Włodek, Poznań: W drodze.
- Wiszowaty, A., 1960, *O religii zgodnej z rozumem: czyli, Traktat o posługiwaniu się sądem rozumu także w sprawach teologicznych i religijnych*, przeł. E. Jędrkiewicz, Warszawa: PWN.
- Wiszowaty, A., 2005, *List do Barona Boineburga w październiku 1665 r.*, przeł. S. Huber [w:] S. Huber, *Logika i wiara w sporze Andrzeja Wiszowatego i Gottfrieda Wilhelma Leibniza o Tróję Świętą*, Warszawa: Semper.

ABSTRACT

RELIGIOUS RATIONALISM OF WISZOWATY AND LEIBNIZ

The purpose of this article is to show that religious rationalism presented by Polish Socinian Andrzej Wiszowaty is different from Leibniz's religious rationalism. At the beginning of the article the author analyzed the dispute between Wiszowaty and Leibniz about Trinity. While comparing religious and philosophical concept of Wiszowaty and Leibniz the author has proved that both philosophers presented different views related to the nature of God, perception of the truths of faith, predestination and miracles. Wiszowaty in a dispute about the Trinity represented Socinian ideas and believed the dogma of the Trinity is contrary to the reason and inconsistent with the Bible, while Leibniz defended the Christian dogma against the alleged contradictions.

KEYWORDS: Socinianism, Leibniz, Wiszowaty, rationalism, truth, reason, faith



ALEKSANDRA MATHIESEN
UNIwersytet Adama Mickiewicza

ETHOS RETORYCZNY: MIĘDZY TÉCHNE RHETORIKÉ A DZIEDZINAMI PRAKTYCZNYMI

Wprowadzenie

Kwestia ethosu retorycznego uwydatnia się wtedy, gdy chcemy traktować retorykę jako *téchne rhetoriké*, tj. sztukę wytwórczą w odniesieniu do jej funkcji instrumentalnej (technicznej) względem działania (*praxis*): funkcja ta przejawia się w perswazyjnych formach komunikacji, które stanowią wytwory sztuki retorycznej.

Rozważmy tę kwestię na gruncie Arystotelesowskiej koncepcji retoryki jako sztuki perswazji. Istnieją po temu dwa ważne powody. Po pierwsze, Arystoteles jako pierwszy przeprowadził wyraźną dystynkcję pomiędzy tzw. perswazją *naturalną* a retoryką jako sztuką (*techne*), wyróżniając w ten sposób jakościowo jej wytwór (*ergon*) spośród z pozoru podobnych perswazyjnych czynności komunikacyjnych¹. Po drugie, wprowadził on charakterystyczne i pionierskie rozumienie *ethosu* jako zbioru środków perswazji (*pisteis*), mających swoje źródło bezpośrednio w charakterze mówcy. Ponadto Arystoteles jest autorem trójpodziału typów wiedzy i wyróżnienia na ich podstawie trzech dziedzin: teoretycznej, praktycznej i wytwórczej, toteż pełna realizacja tematyki artykułu będzie możliwa wyłącznie na gruncie koncepcji Stagiryty².

1 Arystoteles podkreśla rozumowy charakter sztuki (opiera się na wiedzy i metodzie), która jest szczególnym przypadkiem wytwórczości: „Zgodnie z tą Arystotelesowską definicją sztuki, wytwórczość oparta na samym instynkcie, na zwykłym doświadczeniu i wprawie, nie jest sztuką, bo brak jej reguł i świadomego stosowania środków do celu. Sztukę posiada ten tylko, kto produkując zna cel i środki swej produkcji” [Tatarkiewicz, 2009, 164].

2 Arystoteles sygnalizuje, choć niekoniecznie w sposób systematyczny, zróżnicowanie wśród różnych typów aktywności rozumnej części duszy owych trzech

Poniższy wywód podzielę na trzy części; podejmę w nich następujące zadania:

I: wyznaczenie zakresu autonomii retoryki jako sztuki względem dziedzin praktycznych oraz określenie specyfiki *ethosu* retorycznego,

II: wprowadzenie zagadnienia funkcjonalnego charakteru sztuki perswazji względem dziedzin praktycznych,

III: przedstawienie najważniejszych problemów wynikających z powiązania między sztuką retoryczną i dziedzinami praktycznymi³.

I AUTONOMICZNY CHARAKTER SZTUKI RETORYCZNEJ

Przypomnijmy Arystotelesowski trójpodział dyscyplin, będący efektem wyróżnienia specyficznych funkcji rozumnej części duszy, jej działu epistemicznego i kalkulatywnego (dyskursywnego)⁴. Dzielnościami (*aretai*), czyli trwałymi dyspozycjami rozumnej części duszy, są tzw. cnoty dianoetyczne, umożliwiające właściwe spełnienie charakterystycznych funkcji. Dział epistemiczny opiera się na dzielności dianoetycznej, która prowadzi do poznania i jest nią intelekacja (*nous*); funkcją charakterystyczną jest poznanie (filozoficzne i naukowe) i odnosi się do dziedzin teoretycznych. Dział kalkulatywny dotyczy myślenia deliberatywnego, czyli innymi słowy — namysłu (*bouleusis*), i

dyscyplin — informacje na ten temat znajdujemy m. in. na kartach *Etyki nikomachejskiej* (ks. VI) oraz odpowiednie fragmenty zostały umieszczone przez Andronikosa z Rodos w ramach I ks. *Metafizyki*. Obszernie na ten temat wypowiada się również Marian Wesoły w tekście *Natura — człowiek — sztuka w koncepcji Arystotelesa* [Wesoły 2002, 121–146]. Wspomniany trójpodział stanowi najczęściej o tematycznym podziale większości opracowań poświęconych Arystotelesowi.

3 Poprzez „działanie” (*praxis*) należy na gruncie koncepcji Arystotelesa rozumieć każdą czynność o charakterze praktycznym, tj. taką, która swoje źródło posiada w rozumie praktycznym (*phronesis*) i wchodzi w zakres antycznej etyki, polityki i ekonomii. Zagadnienie to zostanie szczegółowo omówione poniżej.

4 Nazewnictwo przyjęte za M. Wesołym [Wesoły, 2012, 229–251]; w nawiasie — według tłumaczenia D. Gromskiej [Arystoteles, 2008]. Gwoli przypomnienia: Arystoteles wyróżnił trzy części duszy: rozumną, „poniekąd uczestniczącą w rozumie” oraz wegetatywną (dwie ostatnie części tworzą razem nierozumną część duszy). Niniejsza praca odnosi się wyłącznie do części rozumnej, a dokładnie jej podczęści kalkulatywnej (deliberatywnej).

opiera się na dwóch różnych cnotach dianoetycznych: roztropności (*phronesis*), która uczestniczy w realizacji funkcji związanej z działaniem zgodnym z deliberacją, oraz sprycie (*deinotes*), który prowadzić ma do urzeczywistnienia dowolnego celu poprzez dobór odpowiednich po temu środków na drodze namysłu. Pierwsza cnota odnosi się zatem do dziedzin praktycznych, druga natomiast stanowi też podstawę dziedzin wytwórczych, a zatem konstytuuje domenę sztuk⁵.

Arystoteles, jak już wspomniałam wyżej, traktuje retorykę jako sztukę i oddziela ją od *naturalnych* form perswazji, czyli takich, które wynikają raczej ze spontanicznej potrzeby i niejako *wrodzonej* umiejętności przekonywania niż ze stosowania się do prawideł sztuki perswazji. W obu przypadkach, perswazji *naturalnej* i retoryki jako sztuki, mamy do czynienia z wykorzystaniem możliwości, jakie stwarza kultywowanie dzielności deliberatywnej, zwanej sprytem, lecz w pierwszym przypadku stanowi ono przejaw pewnej intuicji, czy też wrodzonej zdolności, w drugim, odniesienie do zaleceń sztuki, która dostarcza zasad oraz jest systematycznym i metodycznym przedstawieniem wiedzy (technicznej) i czynności związanych z przekonywaniem. Stanowi zatem uporządkowane ujęcie tego, co w przypadku spontanicznej umiejętności przekonywania okazało się najskuteczniejsze, jest więc zbiorem środków i wskazań najodpowiedniejszych do osiągnięcia celu, którym jest dostarczenie mowy przekonywającej i uwiarygodniającej. Arystoteles *per genus proximum et differentiam specificam* definiuje zatem retorykę w sposób następujący:

Przyjmijmy zatem, że retoryka jest to umiejętność metodycznego odkrywania tego, co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonywające. Takiego zadania nie spełnia żadna inna sztuka [Arystoteles, 2004, 1355b].

Należy wszakże wspomnieć, że sztuka retoryczna nie narodziła się z teoretycznych badań, lecz pojawiła się jako odpowiedź na potrzeby

5 Powyższa tematyka stanowi treść rozważań VI Księgi *Etyki nikomachejskiej*, jak również znajduje swoje powielenie w I ks. *Metafizyki*; ponadto, została przejrzyście sformułowana m. in. w przytoczonym w poprzednim przypisie tekście M. Wesołego, a także we wcześniejszym *Natura — człowiek — sztuka w koncepcji Arystotelesa* [Wesoły, 2002, 121–146].

obywateli greckich *poleis* [Jaroszyński, Jaroszyński, 2008, 19], zaś pierwsi jej nauczyciele umieścili ją w swych sylabusach kursów, które moglibyśmy określić dziś mianem wychowania obywatelskiego, wszak sam Protagoras w dialogu zatytułowanym jego imieniem wspomina, iż wykształcenie umiejętności zabierania głosu w sprawach publicznych stanowi ważny punkt jego działalności [Platon 1991, 318e].

Nie jest ponadto sztuka retoryczna żadnym *novum* w odniesieniu do treści podejmowanych w jej ramach czynności, lecz stanowi ich najdojrzalszą formę, rozwinięcie i uwieńczenie wysiłków ludzkich w zakresie perswazyjnej funkcji mowy. A że opiera się ona na określonych kryteriach, zasadach i metodach, wyklucza tym samym przypadkowość i dowolność. Ponadto, jej przyswojenie, jak i późniejsze doskonalenie warsztatu mówcy prowadzą do wytworzenia pewnej stałej tendencji, którą Arystoteles określa *trwałą dyspozycją do opartego na trafnym rozumowaniu tworzenia* [Arystoteles 2008, 1140b]. Czytamy w *Etyce nikomachejskiej*:

Owóż wszelka sztuka łączy się z powstawaniem i wynalazczym obmyśleniem tego, by powstało coś z rzeczy, które mogą i być, i nie być, i których źródło tkwi w wytwarzającym, a nie w wytworze [Arystoteles 2008, 1140b].

W tym kontekście Arystotelesowska systematyzacja środków przekonywania w ramach sztuki retorycznej jest konstruktywnym posunięciem zmierzającym do zrehabilitowania retoryki po Platońskiej krytyce jej wersji sofistycznych. Wiemy jednak, że Platon, choć w sposób radykalny rozprawił się z tą *pseudosztuką*, dostrzegał w późniejszych rozważaniach korzyści płynące z *właściwego* jej użycia i sam postulował konieczność włączenia retoryki we własny projekt pajdeutyczny⁶.

6 Początkowa krytyka retoryki jako sofistycznej *pseudosztuki* widoczna jest w dialogach: *Obrona Sokratesa, Protagoras czy Gorgiasz*. Szczegółowo na ten temat wypowiada się M. Wesoły w artykule: *Platona Gorgiasz — kompozycja dramatyczna, zarzewie agonu i sokratejska wymowa* [Wesoły M. 2009, 19–21]. Z czasem jednak Platon zaczyna dostrzegać potrzebę ustanowienia odpowiedniej sztuki retorycznej, która służyłaby kształceniu duchowemu, także filozoficznemu [Platon 261b]. Wstępne propozycje przedstawił w dialogu *Fajdros*, stawiając dwa podstawowe warunki: po pierwsze, wszelką mowę retoryczną powinna wyprzedzać wiedza odnośnie do przedmiotu [Platon 2006, 260d–261a], o którym mowa traktuje, po drugie, jeśli mowa retoryczna ma kształtować dusze, jej autor winien wcześniej poznać się na naturze

Arystoteles widział owo właściwe użycie w kierowaniu się *trafnym rozumowaniem*, które wiązało się oczywiście z zaletą dianoetyczną, którą nazwaliśmy sprytem i która realizowała się w „wynałazczym obmyślanu”, tj. doborze odpowiednich środków do celu na drodze namysłu, a dobry namysł to nic innego, jak „trafność myślenia dyskursywnego” [Arystoteles 2008, 1140b], czyli rozumowania właśnie. Dochodzimy w tym momencie do wyjaśnienia, na czym polega autonomia sztuk względem innych dziedzin, a tym samym, na czym polega szczególny charakter wytwórczości, zwłaszcza w zakresie sztuki retorycznej, w odniesieniu do przedmiotu, którym się zajmuje.

Uprawianie sztuki retorycznej polega bowiem, jak w przypadku innych sztuk (*technai*), na rozumowym, metodycznym poszukiwaniu środków uwierzytelniania (*tego, co przekonywające w odniesieniu do dowolnego przedmiotu*). Retoryka jest zatem trwałą dyspozycją do wynajdywania środków przekonujących i nie przychyła się w jakimkolwiek stopniu bardziej ku prawdzie, bądź ku fałszowi, ku temu, co słuszne, bądź też nie, nie bada istnienia rzeczy czy wartości, lecz jest niejako formą czy sposobem ujmowania rzeczy jako przekonujących. Wspomniany powyżej przedmiot retoryki, czyli „rzeczy, które mogą być, i nie być”, nie jest tym samym przedmiotem, którym zajmują się dziedziny teoretyczne, które poszukują tego, co konieczne, pewne, prawdziwe; natomiast argumenty retoryczne opierają się raczej na powszechnie przyjętych opiniach (*eúlogos* — „to, co godne przyjęcia”, to, co powszechnie przyjęte) niż prawdach (prawda wszakże nie zależy od opinii) [Perelman 2004, 13–14] — poprzestaje bowiem sztuka perswazji na tym, co prawdopodobne i przekonujące [Fortenbaugh 2007, 109]⁷.

Ponadto pozostawia retoryka poza obszarem swojego zainteresowania to, co słuszne i niesłuszne, sprawiedliwe lub

duszy, by nie czynić jej szkody [Platon 2006, 271d–272b] Platon nie przedstawił spójnej propozycji takiej sztuki, lecz bacznie obserwował ateńską młodzież, a zwłaszcza wyróżniającego się na tle innych Izokratesa, z którym być może wiązał pewne nadzieje.

⁷ Arystoteles w *Metafizyce* wskazuje na fakt, że konieczność z natury przeciwstawna jest rozumowaniu, zakłada bowiem nieodzowność istnienia tego, co w sposób konieczny orzekamy (dotyczy faktów, które są takie, jakimi się jawią, i praw ogólnych, które są niezmiennie); rozumowanie natomiast dotyczy namysłu nad środkami do celu, których dobór i wybór nie jest apodyktyczny [Arystoteles 1984, 1015a–b].

niesprawiedliwe, pożyteczne czy szkodliwe. Dzieje się tak, ponieważ jakości te odnoszą się do działania, a dokładnie jego rezultatu — tego, co według Arystotelesa jest celem każdego działania (dobro), a także najwyższym celem człowieka (szczęście) [Arystoteles 2008, 1094a–1095a]. Wynajdywaniem sposobów urzeczywistniania wspomnianego powyżej celu zajmuje się ściśle określona zaleta dianoetyczna, mianowicie roztropność (*phronesis*), która pozostaje konstytutywna dla dziedzin praktycznych związanych z działaniem (polityki, ekonomiki i etyki). Kiedy Arystotelesa tłumaczy, że działanie samo w sobie posiada cel, sztuki natomiast nie [Wesoły 2002, 126], nie ma na myśli nic innego jak fakt, że obecna w działaniu refleksja o charakterze praktycznym, poszukując środków urzeczywistnienia, niejako już ten cel urzeczywistnia⁸. Sztuka natomiast, co prawda, posiada swój cel, którym jest wytwór, jednakże na gruncie Arystotelesowskiej koncepcji najwyższego dobra jako celu ostatecznego każdego człowieka i społeczeństwa (*polis*), sztuka i jej wytwory stanowią wyłącznie środki, które mogą, ale nie muszą zostać wykorzystane przy urzeczywistnianiu owego najwyższego dobra. Posługując się powyższą argumentacją, Arystoteles pragnie utrzymać autonomię sztuk względem dziedzin praktycznych (na poziomie metod i kryteriów), twórczości względem działania (na poziomie specyficznych czynności, czy też funkcji duszy), roztropności wobec sprytu (na poziomie zalet dianoetycznych i namysłu).

Skoro sztuka perswazji nie musi odnosić się ani do tego, co prawdziwe, ani tego, co dobre, gdyż pozostaje to poza „zakresem jej kompetencji”, która jakość stanowić ma o specyfice jej wytworów? Tym, co określa wartość retoryki jako dziedziny wytwórczej, jest odpowiedniość (jako dobór odpowiednich środków) oraz „dzielność” tego, co jest wytworem (czyli spełnianie przezeń określonej funkcji, co

8 Arystoteles uważa, że „działanie jest celem w znaczeniu bezwzględny”, ponieważ celem namysłu praktycznego poprzedzającego działanie, i samego działania, jest powodzenie w jego następstwie, które ma urzeczywistnić przedmiot pragnienia, czyli szczęście (dobro najwyższe). Pragnienie, według Arystotelesa, nierozłącznie wiąże się z postanowieniem, jako efektem namysłu, i odwrotnie postanowienie jest poniekąd „zabarwione” pragnieniem tak, iż pozostają one w nierozdzielnej obustronnej relacji [Arystoteles 2008, 1139ab].

wynika zwykle z zaistnienia pierwszej wartości). Dziś określilibyśmy tę cechę mianem skuteczności⁹.

Z Arystotelesowskiej koncepcji sztuki retorycznej przyjęło się rozróżnienie na trzy rodzaje środków przekonywania: *pragma*, *ethos* i *logos* (lub *pragma*) [por. Arystoteles 2004, 1356a]. Jednym z celów niniejszego artykułu jest przedstawienie specyfiki *ethosu retorycznego*, który rozumiany jest w retoryce nie tyle jako charakter (*ethos*) konkretnej osoby, na podstawie którego możemy scharakteryzować osobę jako etycznie wartościową (*spoudaios*) lub nie, lecz jako pewien typ charakteru, czy raczej typy charakterów (*ethe* — gr. l. mn. charaktery), które stają się źródłem środków przekonywania i które można również rozpatrywać wyłącznie poprzez wspomniane powyżej kryteria odpowiedniości i skuteczności. *Ethos retoryczny* jest zatem zarazem podstawą i środkiem przekonywania, charakterem mówcy (prawdziwym lub wykreowanym) ujawniającym się w trakcie wygłaszania mowy retorycznej [Arystoteles 2004, 1356a].

Arystoteles w II Księdze *Retoryki* przedstawił wiele różnych typów charakterów, które przypisać można np. osobom w określonym wieku lub znajdującym się pod wpływem pewnych warunków losowych (mówcą mógł być człowiek majątny, ale i ubogi, wykształcony lub niewykształcony). W swojej charakterologii Arystoteles odwoływał się zatem do konkretnych złożonych typów sytuacji życiowych, które mogły stawiać mówiącego w określonym świetle [Arystoteles 2004, 1388a–1389b]. Owa realna bądź przyjęta na potrzebę chwili sytuacja życiowa również stawała się podstawą sądzenia widowni o charakterze mówcy.

Jak funkcjonują środki przekonywania związane z takim *ethosem*? Np. aby przekonać słuchaczy, mówca, układając mowę, bierze pod uwagę dobór odpowiednich aspektów charakteru mówcy tak, aby

9 Postulat ten wynika z założenia o funkcjonalności wytworów sztuk, które to założenie przypisuje się Sokratesowi, ale swymi korzeniami sięga jeszcze poematów Homera; Sokrates utożsamia skuteczność ze spełnianiem przez dzieło przydzielonej mu przez twórcę funkcji (np. zbroja chroni ciało przed pchnięciem miecza), zaś Arystoteles z realizowaniem funkcji (można bowiem leczyć, ale nie wyleczyć, stąd też Arystoteles mniejszą wagę przykładą do kryterium skuteczności, większą z kolei do owej odpowiedniości, wywodzącej się z tradycji Hippokratejskiej, a dokładnie Hippokratejskiej metody holistycznej). Tę samą metodę zaleca stosować wobec poznania duszy, którą kształtować można również za pomocą sztuki retorycznej, dlatego też Platon widzi w niej narzędzie swojej psychagogii [Platon 2006, 270c–e].

dostosować je jako środki do wymogów danego audytorium, tj. wybiera to, co w charakterze mówiącego przekonuje najbardziej w odniesieniu do treści wywodu. Arystoteles rozważał charaktery również pod względem towarzyszących im odpowiednich doznań (np. gniew, litość, pożądlivość) oraz stanów (zalety i przywary); nie różnicuje ich w normach etycznych, lecz wskazuje na kryterium odpowiedniości, decydujące w kwestii ich *ujawniania* w mowie. Nie chodziłoby zatem o rzeczywisty charakter człowieka, lecz raczej o pewien rodzaj rozmyślnej selekcji, doboru z puli środków możliwych i przekonywających (w danej sytuacji) w taki sposób, by mówca mógł uchodzić za człowieka roztropnego, cnotliwego, wykazującego nadto dobrą wolę, w efekcie: stać się wiarygodnym. Arystoteles utrzymuje bowiem, że jesteśmy skłonni wierzyć raczej człowiekowi uczciwemu, niż niegodziwcowi [Arystoteles 2004, 1356a]. Wszelkie podobieństwo do rzeczywistej wzniosłości etycznej wynikłej z realnej szlachetności charakteru traci na swej mocy w świetle tych objaśnień, zwłaszcza, kiedy wspomnimy, że dzielność etyczna i wynikające z niej działania stanowią cel sam w sobie, zaś *ethos retoryczny* stanowi zgodnie z definicją zaledwie środek służący przekonywaniu. Wszelako Stagiryta argumentował dalej:

Nieprawdą jest przy tym — co twierdzą autorzy podręczników wymowy — że szlachetność mówiącego nie ma żadnego wpływu na siłę przekonywania. Wprost przeciwnie — można powiedzieć — charakter mówcy daje największą wiarygodność [jego argumentom] [Arystoteles 2004, 1356a].

Wszakże w ramach samej retoryki miałyby owa wypowiedź wyłącznie takie znaczenie, jakie mają wszelki inne wskazówki służące zwiększeniu wiarygodności mówcy. Odpowiednie posługiwanie się środkami związanymi z *ethosem* nie musi być przejawem etycznej wzniosłości człowieka, lecz raczej oznaką opanowania technicznej umiejętności przekonywania, wzbudzania wiarygodności. Arystoteles utrzymywał bowiem, że przekonanie o uczciwości mówcy winno wynikać z jego argumentacji (o ile jest zręczny w używaniu tego typu środków perswazji), a nie z uprzednio posiadanej o nim opinii (słuchacze mają odbierać wrażenie, że mówca jest człowiekiem godnym ich zaufania, a niekoniecznie musi tak być) [Arystoteles 2004, 1356a: *Przekonanie to winno jednak wyrastać nie z posiadanej uprzednio opinii na temat mówcy, lecz z jego mowy*]. W tym ujęciu nie można stwierdzić,

czy człowiek etycznie wartościowy jest bardziej skuteczny od człowieka będącego jego przeciwieństwem, ponieważ mówca musi przede wszystkim wybierać to, co jest odpowiednie, przekonywające, a nie to, co dobre, a jeśli sprawia wrażenie człowieka uczciwego, to dlatego, że pragnie być przekonywającym, wiarygodnym. Na pierwszy plan wysuwa się zatem sama czynność — wygłaszanie mowy, czy raczej cała związana z nim sytuacja, w której ukazują się (choć mogą pozostać niejawnie) zastosowane zgodnie z przeprowadzonym wcześniej namysłem w ramach sztuki retorycznej środki perswazji. Jeśli jednak mówca poprzestaje tylko na tym, co jest mu niejako *z góry dane*, nie poświęcając wysiłku na *wynalazcze obmyślanie*, może równie dobrze nie stosować retoryki wcale, lecz opierać się np. wyłącznie na wrodzonym wdzięku czy też autorytecie, który zdążył sobie wśród pobratymców wyrobić.

Powyższy wywód powinien stać się bazą dla wprowadzenia dalszych rozważań dotyczących kwestii autonomii sztuki retorycznej, w tym także środków przekonywania, względem dziedzin praktycznych i charakterystycznych dla nich dziedzin. Należy wszakże w ramach zarówno podsumowania niniejszej części, jak i poczynienia wstępu dla kolejnej stwierdzić, że techniczne środki przekonywania to takie, które mówca sam musi opracować w procesie namysłu, których jest wynalazcą i/lub użytkownikiem, a nie posiadaczem — to, co „posiadane”, czyli np. cnotliwy charakter czy roztropność, nie należą do środków przekonywania i choć można się nimi posługiwać, są wobec sztuki retorycznej zewnętrzne i w pewnym sensie „przypadkowe” (mówca może być roztropny, ale nie musi, byleby za takiego uchodził) [Arystoteles 2004, 1355b]. Mowa powstała wedle prawideł sztuki retorycznej nie jest w swej istocie działaniem, lecz wytwarzaniem, nie powstaje na gruncie praktycznego, lecz technicznego namysłu [Rapp 2002].

II FUNKcjONALNY CHARAKTER SZTUKI RETORYCZNEJ

Na pierwszy rzut oka można wysunąć zastrzeżenia wobec takiego ujęcia sztuki retorycznej. Mowa nie jest wszak „niewinnym” aktem komunikacyjnym, a jej twórcy skłonni są przypisywać sobie pewną odpowiedzialność. Dzieje się tak, ponieważ długofalowe skutki perswazji nie pozwalają na ewaluację mowy wyłącznie w świetle przywołanych

wcześniej kryteriów odpowiedniości i skuteczności. Wytwór sztuki retorycznej (*logos* — mowa) poprzez uwierzytelnianie pewnego przedmiotu (treści), ma wywołać w słuchaczach określoną reakcję: przekonać, zmienić czyjeś zdanie, kształtować opinie, skłaniać do podjęcia decyzji, a zatem społeczny zasięg „rażenia” jest nie do zbagatelizowania. Według Rodney’a B. Douglassa, proces retoryczny jest procesem interakcyjnym rozgrywającym się na płaszczyźnie socjopsychologicznej, a jednostki uczestniczą w nim *w sposób świadomy i wyrachowany* [Douglass 2008, 91].

Arystoteles, choć dostrzegając — co potwierdza treść *Retoryki* (zwłaszcza część I) — owe problemy, bronił się przed *mieszaniem* dziedzin praktycznych z wytwórczymi (zwłaszcza *niepokorną* w swym wyjątkowym na tle innych sztuk charakterze retoryką) i stąd też stosuje osobne kryteria, wprowadza uściślenia i rozróżnienia. Wyłącza on z teleologii retorycznej celowość w sensie bezwzględnym, bowiem wytwór tej sztuki, mowa, nie jest celem samym w sobie. Ponadto, mówcę określa się nie ze względu na cel, który mu przyświeca, tylko ze względu na umiejętności, którymi się legitymuje [Arystoteles 2004, 1355b]. Mówca ma przekonywać, ale nie musi przekonać tak, jak lekarz ma prawidłowo leczyć, choć nie musi każdego pacjenta wyleczyć (pomimo wszelkich starań, może bowiem ponieść porażkę, co jednak nie czyni z niego złego lekarza) — sztuka retoryczna nie polega na przekonywaniu, lecz na wynajdywaniu tego, co przekonywające odnośnie do danego przedmiotu. Przez pryzmat tego podejścia Stagiryta zdefiniował mówcę jako kierującego się tylko i wyłącznie swoimi umiejętnościami — trwałą dyspozycją (objawiającą się w czynnościach wytwórczych) do tworzenia mów, które w sposób przekonywający prowadzić mogą, lecz nie muszą do uwierzytelnienia tezy czy uzasadnienia opinii, a nie przez intencję czy cel, który mu przyświeca [Arystoteles 2004, 1355b], tj. przekonanie. Sugerował zatem, że twórczości mówcy nie należy oceniać jako działania, które zgodnie z dyspozycją etyczną prowadzi do realizacji celu, jakim jest dobro indywidualne (*eudaimonia* — dobrostan, szczęście), czy dobro wspólnoty (*autarkia* — samowystarczalność). Na gruncie sztuki najważniejsza jest odpowiedniość (rozumiana poprzez dobór odpowiednich środków na drodze namysłu, rozumowania) i skuteczność (rozumiana jako wytworzenie mowy przekonywającej, ale niekoniecznie takiej, która spełniła oczekiwania czy intencje mówcy).

Należy wszakże przypomnieć, że sztuka retoryczna narodziła się w debatach, występach i popisach publicznych, stąd teŹ, od początku swego istnienia, miała przypisane określone funkcje społeczne i polityczne¹⁰; umiejętność perswadowania wiązała się przede wszystkim ze sprawami państwowymi [Fortenbaugh 2007, 111], a ponadto, uwaŹana była za niezwykle istotny element paidei¹¹. Powiązanie sztuki retorycznej z dziedzinami praktycznymi było więc nie przypadkowe, lecz stanowiło ogniwo łączące dyscypliny dbające o dobro państwa i jednostki — z dyscypliną dostarczającą rozwiązań funkcjonalnych, pomocnych w urzeczywistnieniu tego celu. Retoryka jako sztuka dostarczała konkretnych moŹliwoŹci w ramach uprawiania polityki. Arystoteles uznawał nadrzędnoŹć polityki poŹród nauk i sztuk zajmujących się dobrem i szczęściem jako celem, zaŹ retoryka miałaby być jej odgałęzieniem, dziedziną funkcjonalną dostarczającą obywatelom technicznych rozwiązań w rządach i sądach [Arystoteles 2008, 1094a–b]. Jako taka pozostawała zatem retoryka istotnym elementem wychowania obywatelskiego. Podczas rozwaŹania zalet obywatela, Arystoteles powoływał się na specyficzne cnoty polityczne, i tak jak polityka była nadrędną dziedziną praktyczną wobec etyki, tak cnoty polityczne przewyŹszały cnoty etyczne. Owe cnoty polityczne wiązały z umiłowaniem ustroju oraz pewną szlachetnoŹci  czy prawoŹci  odpowiadającą danemu ustrojowi. Kolejną zalet  pozwalającą na wybór najwyŹszych urzędników było „największe uzdolnienie do kierowania urzędem” [Arystoteles 2008 (P), 1309a].

Skoro wiemy, że sztuka retoryczna powinna pozostawać w słuŹbie polityki, naleŹy wprowadzić w tym miejscu wyjaŹnienia związane z postulatem funkcjonalnoŹci sztuk, który to postulat stanowi uzasadnienie drugiego punktu tego wywodu. Celem sztuk istotnie jest

10 Arystoteles wyr dził trzy rodzaje mów: doradcze, nazywane takŹe politycznymi, sądowe oraz popisowe [Arystoteles 2004, 1358b].

11 Obszernie o zagadnieniu pajdeutycznych modeli retoryki traktuje Jaeger w swojej *Paidei*, lecz ze względu na liczne niuanse tej problematyki nie b d  poruszać jej w tym artykule. Wykorzystaniem retoryki w ramach programu wychowawczego zainteresował się równieŹ sam Platon w *FajdroŹie*, który powszechnie uwaŹany jest raczej za jej przeciwnika. Pozostawał on jednak w zasadniczej opozycji wobec innego przedstawiciela myŹli pajdeutycznej, Izokratesa.

wytwór, lecz ze względu na przyjętą przez Arystotelesa teleologię nie jest to oczywiście cel ostateczny¹². W *Etyce nikomachejskiej* czytamy:

To bowiem praktyczne myślenie dyskursywne [kalkulatywne] rozstrzyga też o wytwórczym myśleniu dyskursywnym [kalkulatywnym]; bo każdy, kto coś tworzy, tworzy to w jakimś celu, przy czym rzecz wytworzona nie jest celem w bezwzględny tego słowa znaczeniu, lecz celem ze względu na coś innego i celem pewnej czynności. Natomiast działanie jest celem (w znaczeniu bezwzględnym), ponieważ celem jest tu powodzenie w działaniu i to powodzenie jest przedmiotem pragnienia [Arystoteles 2008, 1339b].

Jakkolwiek sztuki, także retoryczna, nie popadały w rozważania nad celem ostatecznym, jednakże wprzęgnięte w instrumentarium dziedzin praktycznych służyły jego realizacji. .

Pragnę wyprowadzić postulat funkcjonalności sztuk względem dziedzin praktycznych, odwołując się do powiązania zalet dianoetycznych: sprytu (*deinotes*) i rozsądku (*phronesis*). Wyróżniając dziedzinę sztuk spośród dyscyplin teoretycznych i praktycznych, Arystoteles opierał się na zróżnicowaniu cnót dianoetycznych, które miały znajdować się w rozumnej części duszy. Wytwórczość, czyli sztuki, które ufundowane były na dzielności zwanej sprytem, o tyle różniły się od dyscyplin praktycznych (polityki i etyki), o ile stanowiły repozytorium umiejętności dostarczania środków technicznych do realizacji określonych celów. Umiejętność ta opierała się na słusznym namyśle, ten zaś na cnocie dianoetycznej zwanej sprytem. Jednakże spryt nie przynależał wyłącznie sztukom, lecz posługiwał się nim każdy człowiek, jeśli tylko szukał sposobów do osiągnięcia swoich zamierzeń [Arystoteles 2008, 1144a]. W VI księdze *Etyki nikomachejskiej* natomiast ujawnia, że rozsądek, który stanowi racjonalność praktyczną, podstawę dziedzin praktycznych, a także wskazuje duszy, co jest dobre, a co nie, bez sprytu nie zaistnieje:

Owóż postanowienie staje się trafne dzięki dzielności etycznej, ale sprawa tego, co z natury rzeczy czynić należy, aby wykonać to postanowienie, nie należy do dzielności etycznej, lecz do innej dzielności. [...] Owóż istnieje

12 Ze względu na przyczynę celową, którą Arystoteles utożsamia z dobrem, wszelkie poznanie, działanie i wytwarzanie będą zmierzały ku swej entelechii, będącej pełnym urzeczywistnieniem owego celu ostatecznego [Arystoteles 1984, 983a].

pewna zdolność zwana sprytem (*deinótes*); polega ona na umiejętności trafnego wyboru środków zmierzających do obranego celu i na umiejętności osiągnięcia go [Arystoteles 2008, 1144a].

Rozsądek ma być *okiem duszy* (wskazuje to, co dobre), wydaje się jednak, że o sprawności „operacyjnej”, czyli o dostarczeniu technicznych środków realizacji celu, ku któremu dąży, decyduje umiejętność oparta na sprycie. Może ona być niejako *naturalna*, oparta na wrodzonych umiejętnościach człowieka do wynajdywania odpowiednich środków, bądź *wyuczona* — uporządkowana, systematyczna i nieprzypadkowa, innymi słowy, oparta na sztuce. W tym drugim przypadku mamy do czynienia z czynnością metodyczną, opartą na postulatach i regułach technicznych przynależnych określonej sztuce, która zdołała z naturalnego doświadczenia wyciągnąć to, co okazało się najskuteczniejsze (stąd też przynależny sztukom wymóg skuteczności). Jeśli zatem zadamy sobie pytanie, czy tego typu związek pomiędzy dziedzinami praktyczną i wytwórczą jest konieczny, odpowiemy, że nie, gdyż dążąc do szczęścia, można kierować się w kwestii doboru środków wrodzonym sprytem. Po co więc zwracać się ku określonej sztuce? Ponieważ w sposób metodyczny i nieprzypadkowy (jest w końcu trwałą dyspozycją) dostarcza ona środków, które prowadzą do urzeczywistnienia celów, chociażby tylko w sposób możliwy, choć niekoniecznie faktyczny. Sztuki opierały się koniec końcem na prawdopodobieństwie, zaś ewaluacji wewnątrz dziedzin wytwórczych dokonywało się ze względu na umiejętności sztukmistrza, nie ze względu na jego powodzenie.

Arystoteles odnotował przydatność niektórych sztuk w zakresie kształtowania duszy, a właściwie jej części pożądlivej, związanej z dzielnością etyczną czy polityczną. Uwnioślanie duszy mogło nastąpić np. poprzez uczestnictwo w przedstawieniach scenicznych, tj. zażywanie szlachetnej rozrywki (*diagoge*). Arystoteles uważał, iż sztuki przez swoją bezpośredniość psychologiczną potrafiły wyrobić w duszy właściwe nawyki, związane z zażywaniem wolnego czasu (*scholé*), ponadto owa umiejętność zażywania wolnego czasu stanowiła przecież zajęcie właściwe dla wolnego, cnotliwego człowieka, obywatela [Arystoteles 2008 (P), 1338a–b]. Sztuki, zwłaszcza te związane z wymową, muzyką czy obrazem, posiadać miały zdolności do katartycznego,

oczyszczającego z nadmiaru afektów oddziaływania, przywracając w duszy „porządek”, harmonizując jej częsci: rozumną i po adliw .

Sam Arystoteles nie wyjaśnił dokładnie, w jaki sp s b wytwory sztuk wpływały na owo oczyszczenie duszy. Prawdopodobnie chodziło o rozumowy, porządkujący charakter owych sztuk¹³, którego obecno c wywoływała pozytywny i kontrolowany wpływk na ludzką po adliwo c i afektywno c. Możemy jednak założyć, że funkcjonalne wsparcie sztuk w obszarze dziedzin praktycznych miało charakter pomocniczy, w sp s b bezpośredni nieodpowiedzialny za kształtowanie dzielności etycznej czy politycznej — wiemy, jak dotąd, że zadanie kształtowania obywateli, jak i odpowiedzialnośc za nie, spoczywały na barkach dziedzin praktycznych, w szczególności polityki. Sztuki nie były bowiem, jak zostało to wcześniej wykazane, związane w sp s b konieczny z działaniem, czyli podejmowaniem kreujących zobowiązania interakcji międzyludzkich. Przyglądając się retoryce i jej wytworom, nie da się wszakże nie zauważyć, iż rzecz ma się inaczej, gdyż ta nie opierała się, jak w przypadku wspomnianych powyżej sztuk, wy lcznie na wywieraniu wpływu psychagogicznego (choć oczywiście stanowi  on jej element — *pathos*), ale przede wszystkim na dostarczaniu zasadnej argumentacji, która stanowiła punkt ciężkości Arystotelesowskiej koncepcji retoryki (a także miała „chroni  m wce od nadużyć”) [Stanford Encyclopedia of Philosophy 2002]. Elementy sztuki perswazji związane z przedstawieniem argumentacji, odnosiły się oczywiście do aktu werbalnego, do mowy wygłoszonej i wysłuchanej przez audytorium, która stanowiła, według Stagiryty, w lciwy wytwór sztuki retorycznej (mowa stanowiła akt dokonany przed publicznością, w określonych okolicznościach przez konkretną osob , inaczej nie zostałaby uznana za wyraz umiejętności retorycznych [Fortenbaugh 2007, 107]. Stwierdzenie, że mowa jest przynależnym wy lcznie cz lowiekowi sp sobem komunikowania się i eksternalizowania swoich myśli, wydaje się dziś banalną, jednakże w lciwo ci, które Arystoteles wi za  z mow , oraz konotacje z tematem niniejszego artykułu w toku dalszych rozwa a  mog  rzuci  nowe światło na charakter retoryki .

13 O tym zagadnieniu Arystoteles wspomni , charakteryzując procedur  namysłu, która stanowi przeciwie  podstaw  sztuk, porównując ją do pracy analitycznej i badawczej [Arystoteles 2008, 1112b].

Przywołajmy zatem ten najbardziej rozpoznawalny fragment *Polityki* Arystotelesa, stanowiący podstawowe założenie dla wszelkich rozważań nad językiem i komunikacją:

Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową. [...] mowa służy do określania tego, co pożyteczne i szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe [Arystoteles 2008 (P), 1253a].

Należy przeanalizować z najwyższą uwagą ów potencjał, którego źródłem jest mowa (*logos*), względem podstawowej funkcji człowieka jako istoty społecznej, związanej przede wszystkim z tworzeniem wspólnoty (*koinonia*), jaką jest państwo (*polis*), ale także z realizacją trwałych dyspozycji etycznych praktykowanych w obrębie rodziny i państwa.

W sferze praktycznej dzielność, specyficzna funkcja człowieka kształtuje się poprzez konkretne działanie (*praxis*), które pozostaje w zgodności z rozumem, a dokładnie roztropnością, która stanowi rozumową władzę praktyczną o charakterze kalkulatywnym (deliberatywnym). Ściśle rzecz ujmując, chodzi nie o przypadkowe działanie, ale o takie, które nie tylko jest etycznie poprawne, ale także praktykowane z taką częstotliwością, jaką wymuszają przydarzające się w życiu sytuacje. Arystoteles określał tę tendencję mianem szczególnego rodzaju nawyku (*ethos*) związanego z kształtowaniem dzielności etycznej czy politycznej, tj. trwałej dyspozycji [Arystoteles 2008, 1103a]. Wynikało to z kwestii podporządkowania z istoty swej nierozumnej, pożądlivej części duszy władzy rozumowania (stąd też określenie „poniekąd uczestnicząca w rozumie”), która określała dlań [dla kogo? "dlań" tylko dla rodz. męskiego], co jest dobre, a co nie, a z udziałem sprytu, stanowiła podstawę rozumnego namysłu. Zaleta dianoetyczna sprytu, jak to zostało wyżej wspomniane, stanowić mogła, poprzez dostarczanie odpowiednich środków do realizacji celu, zaplecze techniczne dla innej zalety dianoetycznej, roztropności (*phronesis*) odpowiedzialnej za kształtowanie trwałej dyspozycji w działaniu, którego celem w każdym przypadku powinno być dobro. Dusza pożądliva była siedliskiem naszych skłonności, a także pragnień, które nakierowywały nas na pewien obiekt jako nasz cel, a celem dyktowanym przez roztropność miało być dobro właśnie. Gdy człowiek działał ze względu na ten cel, wzrastały w nim cnoty o charakterze praktycznym,

czyli trwałe dyspozycje do postępowania zgodnego z rozumem — ich właściwe „wYROBIENIE” pozwalało w przyszłości postępować ze względu na rzeczony cel. Arystoteles określał ten stan rzeczy właśnie owym swoistym nawykiem.

Skoro cnota (etyczna czy obywatelska) kształtowała się poprzez działanie, jaką funkcję spełniać miałyby mowa w odniesieniu do tego procesu? Czyż to nie czyny stanowiły najlepsze świadectwo konstytucji praktycznej? Roztropny namysł poprzedzający działanie przydawał zapewne także komunikatom werbalnym pewnych racji i uzasadnień, pewnych wytycznych normatywnych, przy czym owe zalecenia wsparte na namyśle technicznym, przy udziale sprytu, miały większą szansę powodzenia (spryt przydawał działaniom skuteczności operacyjnej zgodnie z prawidłami sztuki lub pewnego rodzaju wrodzonego instynktu). Najwyższe prawdopodobieństwo powodzenia wiązało się oczywiście ze stosowaniem prawideł sztuki, jako metodycznej drogi odnajdywania środków najodpowiedniejszych. Pozostawało zatem znaleźć taką sztukę, która owym wytycznym czy zaleceniom jako treści (etycznej, politycznej) formę nadawałaby najodpowiedniejszą. Odpowiedniość zaś stanowiła przede wszystkim podstawowe kryterium sztuk.

Wszelka wytwórczość z konieczności traktowała swój przedmiot (np. sztuka lekarska zdrowie, a retoryka przekonywającą mowę) zarówno w sposób uniwersalny, jak i jednostkowy. Kierując się bowiem zasadami sztuki, należało odnieść konkretny przypadek, sytuację, problem do pewnych ogólnych schematów, modeli wzorcowych (jako celów), zaś dobór środków (w danym przypadku) zależał od tego, które z nich w przeszłości okazały się skuteczne. Dokonując w ten sposób aktu twórczego, urzeczywistniając w ten sposób pewien obiekt lub pożądaný stan, twórca stawał się przyczyną sprawczą wytworu. Wykorzystując sztukę retoryczną, wytwórca stanowił przyczynę sprawczą dla mowy.

Środki retoryczne wynikające z samej mowy (*auto to logo*) określone zostały w kontynuacjach Arystotelesowskiej tradycji mianem *pragma*¹⁴, natomiast komentatorzy starożytni zwykli byli określać ten

14 Stało się to za sprawą Dionizjusza z Halikarnasu i oznacza zarówno *logiczne uzasadnienie*, jak i *rozumowe uzasadnienie* lub *przedstawienie w kategoriach rozumowych* [Arystoteles 2004, por. przyp. 9 Ks. I]. W związku ze znanym do dziś rozróżnieniem na *ethos*, *pathos* i *logos*, warto podkreślić, że nie jest ono dziełem samego Arystotelesa. Wprowadzając termin *to pragma*, Dionizjusz chciał podkreślić

element *argumentem*, czy nawet utożsamiać z *entymemem*, charakterystycznym dla retoryki rodzajem dowodu. Utożsamianie mowy z argumentem nie znajduje jednak uzasadnienia w tekście *Retoryki* [Arystoteles 2004, por, przyp. 9, Ks. I], chyba że za Douglassem potraktujemy argument jako element interakcyjny w procesie komunikacji, niekoniecznie powiązany z logicznym formalizmem [Douglass 2008, 90]. Termin *pragma* oznaczał w starożytnej grece *czynność dokonaną* (w zakresie sztuk może to być wytwór), ale także *konkretne działanie* i w tym kontekście był uszczegółowieniem dla *praxis* [Chantraine 1977] jako działania w ogóle, które stanowiło przedmiot rozważań dziedzin praktycznych. Za propozycją podporządkowania mowy retorycznej (jej warstwy słownej) dziedzinie *praxis* przemawia również specyfika określenia *pragma*. Owa specyfika zostanie uwidoczniiona w porównaniu dwóch terminów greckich oznaczających rzecz, przedmiot czy zdarzenie — *pragma* i *chrema*. Pierwszy termin odnosi się do rzeczy istotnych i ważnych także ze względu na ich w pewien sposób zobiektywizowane znaczenie. Drugi natomiast odnosi się do rzeczy mających wartość, przynoszących korzyść bądź zaspokajających konkretną potrzebę, ma zatem charakter relatywny lub wskazujący na podporządkowanie arbitralnym preferencjom danej osoby lub ewaluacji ze względu na jednostkową hierarchię wartości [Atwill, 1998, 138; por Schiappa 2003, 118]. Mowa retoryczna była oczywiście czynnością wytwórczą zaktualizowaną, czyli zaistniałą (poprzez jej publiczne wygłoszenie), a ponadto stanowiła formę perswazyjną działania. Dochodzimy zatem do wniosku, że wytwór sztuki retorycznej (zawsze konkretny i zrealizowany) mógł zostać potraktowany jako forma działania (*praxis*), choć nie tracił przy tym swej instrumentalnej struktury (funkcja uwierzytelniająca). Możemy zatem uznać, że mowa retoryczna stanowiła działanie konkretne, zgodnie z etymologią terminu *pragma*, wykorzystujące określone środki dla osiągnięcia konkretnego celu, celem tym oczywiście miało być dobro. Tak też charakteryzował Arystoteles zadania mowy doradczej, której autor winien być ukierunkowanym na dobro, szczęście i pożytek [Arystoteles 2004, 1360b-1363b]. Czy zatem uprawnione jest, by nazywać retorykę dziedziną techniczno-praktyczną (metodycznie

praktyczny charakter retorycznej mowy, która jednak nie przestaje być przy tym *téchne* [Cichočka, 2012, 72].

zmierzającą ku najwyższemu celowi człowieka)? A jeśli tak, to jaki charakter ma *ethos retoryczny* i co wspólnego z nim miałyby cnoty etyczne i polityczne?

III POWIĄZANIE RETORYKI Z DZIEDZINAMI PRAKTYCZNYMI

Jest to trudność, a zarazem wyzwanie wynikające ze szczególnego powiązania pomiędzy sztuką retoryczną a dziedzinami praktycznymi. Arystoteles oczywiście zauważył ten problem i o tyle, o ile na gruncie samej sztuki retorycznej starał się zachować neutralność aksjologiczną *ethosu*, tak jego rozważania co do jej aplikacji przepełnione są wątpliwościami. Pytanie brzmi, czy retoryka i *ethos retoryczny* powinny być praktyczne (na gruncie samej sztuki nakierowane na to, co dobre)? Innymi słowy, czy powinniśmy zakładać, że *ethos* jako źródło przekonywania powinien przejawiać się raczej w uczciwości niż jej braku? I co w takim wypadku stanie się z ewaluacją retoryki podług specyficznych kryteriów odpowiedniości (doboru środków) i skuteczności (zgodności z dzielnością dianoetyczną), jeśli wprowadzi się dodatkowe ograniczenia związane z prawością charakteru czy uczciwością mówcy?

Arystoteles przekonywał, że człowiek o charakterze cnotliwym jest w większym stopniu zdolny do przekonania niż człowiek niegodziwy [Arystoteles 2004, 1355a], co potwierdzają poniższe spostrzeżenia Stagiryty:

Retoryka jest niewątpliwie sztuką pożyteczną, ponieważ prawda i sprawiedliwość mają w sobie z natury więcej siły niż ich przeciwieństwa.

Zawsze przecież to, co prawdziwe i lepsze, że tak powiem, jest już z natury łatwiejsze do udowodnienia i bardziej wiarygodne.

Zatem podejście takie sprzyjałoby zarówno dzielności praktycznej, jak i kwestii wynajdywania środków odpowiednich i skutecznych (zgodnych z dzielnością wytwórczą). Wynika to także z przedmiotu, o którym przekonujemy, o czym wnioskować można z przytoczonych powyżej cytatów. Stagiryta utrzymywał, iż poszukiwanie tego, co prawdopodobne, którego efektem jest retoryczne uwierzytelnienie w entymemie, jest wyrazem tych samych uzdolnień, co poszukiwanie tego, co prawdziwe (Arystoteles 2004, 1355 a; 1357 a), ale także tego, co dobre (Arystoteles łączył poszukiwanie dobra ze szczególnym

znaczeniem prawdziwości, kiedy to orzekamy o zgodności sądu normatywnego, będącego treścią naszego postanowienia, ze słusznym pragnieniem [Arystoteles 2008, 1139a]) i niechybnie zawiera w sobie ową charakterystyczną dla dziedzin praktycznych celowość.

Oto ważne pytanie i zgoła dylemat etyczny: czy retoryka oraz *ethos retoryczny* powinny pozostać suwerenne wobec aksjologii i zachować „czystość jako *techné*”, czy też należy opanować je poprzez normy praktyczne regulujące uprawianie sztuki retorycznej, choćby w minimalnym zakresie, podporządkowując je nadrzędnym zasadom uczciwości bądź prawości, które miałyby gwarantować wiarygodność mówcy? George A. Kennedy argumentuje, że Arystoteles, pomimo umieszczenia *ethosu* w poczcie środków perswazji, nie miał na myśli jakiegoś szczególnego typu narzędzia, lecz odwoływał się wciąż do praktycznego rozumienia charakteru jako zespołu cech mówcy, zaś wymiar techniczny *ethosu*, czyli wybór tego, co przekonywające w charakterze w celu oddziaływania na audytorium, obecny był dopiero w samej mowie w formie autoprezentacji [Aristotle 1991, por. przyp. 40, Ks. I]. Fortenbaugh podkreśla ponadto, że powodem, dla którego Arystoteles nie rozwodził się nazbyt obszernie nad tematem *ethosu* w retoryce, była jego spolegliwość wobec tradycji sięgającej Homera. Mowa tu o sposobie, w jaki antyczni Grecy widzieli swoich przywódców politycznych i mężów stanu. Wspomniane powyżej przez Arystotelesa cechy dobrego polityka [Arystoteles 2008 (P), 1309a] są według niego inspirowane wypowiedzią Peryklesa, który miał sugerować, że mąż stanu powinien odznaczać się dobrą wolą, jak najszerszą wiedzą i doświadczeniem w zakresie sprawowania rządów (czy wręcz *praktyczną mądrością*) oraz nieprzekupnością [Fortenbaugh, 2007, 116]. Retoryka, pozostając w służbie polityki, miałaby wchodzić w zakres umiejętności związanych z rządzeniem, zatem techniczne kryteria jej właściwego wykorzystywania musiałyby podpadać pod kryteria wyższego szczebla, normy praktyczne. Jeśli zatem uznać, że wytwory sztuki retorycznej nie istnieją inaczej aniżeli jako forma działania praktycznego, *ethos retoryczny* powinien podlegać, choćby tylko ze względu na wskazania normatywne, rygorowi praktycznemu.

Czy będziemy postulować pozbawienie immanentnego elementu sztuki retorycznej, tj. *ethosu retorycznego*, jego neutralności aksjologicznej tak, aby nie był on wyłącznie środkiem perswazji, lecz stał

się praktycznym *ethosem* uczciwego mówcy — podmiotu moralnego realizującego swoje kompetencje w działaniu? Czy naczelnym kryterium uczynimy prawość, czy odpowiedniość i skuteczność, jedno wydaje się pewne. Nie da się uniknąć odpowiedzi na powyższe pytanie; jej potrzeba jest wręcz nagląca.

Arystoteles w Ks. VI *Etyki nikomachejskiej* [Arystoteles 2008, 1140a] wprowadził wyraźne rozróżnienie pomiędzy twórczością i działaniem, które wraz z poznaniem tworzą pewną formalnie posegregowaną całość. Jednakże, chociażby na podstawie przywołanych w niniejszym artykule fragmentów *Polityki*, *Retoryki* czy wspomnianej powyżej *Etyki nikomachejskiej*, można stwierdzić, że w miarę przyglądania się funkcjonowaniu sztuki retorycznej w służbie publicznej stawała się ona coraz bardziej uwikłana w praktyczne determinanty. Arystoteles, nie będąc w tej kwestii odstępca od pewnej zarysowującej się w Atenach IV w. p.n.e. tendencji, dostrzegając konieczność właściwego *uloowania* retoryki, przejmując inicjatywę po swoim mistrzu, Platonie, oraz polemizując niejako z Izokratesem, odnoszącym w tamtym czasie sukcesy nauczycielem retoryki. Każdy z nich, jakkolwiek różniliby się w kwestiach zarówno ideologicznych, jak i technicznych, miał przecież na celu wychowanie obywatela zgodnie z oczekiwaniami społeczeństwa. Każdy z nich, wzywając bądź filozofię, bądź roztropność (mądrość praktyczną) do przejścia zwierzchnictwa nad retoryką, postulował jednocześnie podporządkowanie sztuki przekonywania cnotom politycznym oraz etycznym [por. McCoy, 2008, 9–10].

Trywialnym można nazwać twierdzenie, że każdą umiejętność można wykorzystać w niewłaściwy sposób, w dobrym lub złym celu, o tym także rozprawiał Platoński Sokrates w III Ks. *Politei*. Nie inaczej rzecz ma się z retoryką. Wszelako, ze względu na jej szczególny charakter związany z tworzeniem przekonywających mów sztuka ta nie mogła pozostać neutralna wobec wymogów praktycznych: etycznych i politycznych, w szczególności zaś pajdeutycznych, psychagogicznych i obywatelskich. Nic więc dziwnego, że tak wiele osobistości okresu klasycznego uznało za konieczne wzięcie sprawy w swoje ręce. Także dziś, obserwując wzrost liczby podręczników, poradników i innych publikacji oferujących efektywne kursy tzw. *retoryki*, ciężko oprzeć się wrażeniu, że dostarczają one raczej informacji o tym, jak skutecznie zmanipulować odbiorcę, niż jak przemawiać ku pożytkowi i dobru społeczeństwa. Stajemy, jak Platon pośród sofistów, przed prawdziwie

praktycznym i etycznym pytaniem: czy uczynić retorykę użytecznym i szlachetnym narzędziem sprzyjającym wychowaniu obywateli, czy też pozostawić sprawy własnemu biegowi?

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, 2008, *Etyka nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska, Warszawa: PWN.
- Arystoteles, 1984, *Metafizyka*, przeł. Kazimierz Leśniak, Warszawa: PWN.
- Arystoteles, 2008 (P), *Polityka*, przeł. Ludwik Piotrowicz, Warszawa: PWN.
- Arystoteles, 2004, *Retoryka*, przeł. Henryk Podbielski, Warszawa: PWN.
- Arystoteles, 1991, *On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*, przeł. George W. Kennedy, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Atwill, Janet, 1998, *Rhetoric Reclaimed. Aristotle and the Liberal Arts Tradition*, New York: Cornell University Press, ss. 120–161.
- Cichocka, Helena, 2012, *Z najnowszych badań nad Dionizjuszem z Halikarnasu — na pograniczu gramatyki i retoryki*, Forum Artis Rhetoricae, 1/2012, ss. 69–72.
- Chantraine, Pierre, 1977, hasło: *praxis*, dostępny 15 stycznia 2013, <<http://www.textkit.com/greek-latin-forum/viewtopic.php?f=2&t=16808>>.
- Douglass, Rodney B., 2008, *Arystotelesowska koncepcja komunikacji retorycznej*, [w:] Skwara, Marek (red.), *Retoryka*, Gdańsk: Terytoria, ss. 86–96.
- Fortenbaugh William W., 2007, *Aristotle's Art of Rhetoric*, [w:] Ian Worthington (red.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford: Blackwell Publishing, ss. 107–123.
- Jaroszyński Czesław, Jaroszyński Piotr, 2008, *Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej*, Szczecinek: Fundacja Nasza Przyszłość.
- McCoy, Marina, 2008, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Perelman, Chaim, 2004, *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przeł. Mieczysław Chomicz, Warszawa: PWN.

- Platon, 2006, *Fajdros*, przeł. Władysław Witwicki, Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum”.
- Rapp, Ch., 2002, Stanford Encyclopedia of Philosophy, hasło: *Aristotle's Rhetoric*, dostępny 25 czerwca 2013, <<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-rhetoric/>>.
- Schiappa, Edward, 2003, *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia: University of South Carolina Press, ss. 117–134.
- Tatarkiewicz, Władysław, 2009, *Historia estetyki* t. 1, Warszawa: PWN.
- Wesoły, Marian, 2002, *Natura — człowiek — sztuka w koncepcji Arystotelesa*, [w:] Krzysztof Łastowski, Paweł Zeidler (red.), *Tropami filozofii* t.2, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, ss. 121–146.
- Wesoły, Marian, 2009, *Platona Gorgiasz — kompozycja dramatyczna, zarzewie agonu i sokratejska wymowa*, [w:] Pacewicz, Artur (red.), *Kolokwia Platońskie ΓΟΡΓΙΑΣ*, Wrocław: Atut Oficyna Wydawnicza, ss. 14–25.
- Wesoły, Marian, 2012, „*Phronesis*” — *roztropność jako racjonalność praktyczna według Arystotelesa*, [w:] Piotr Orlik, Krzysztof Przybyszewski, *Filozofia a sfera publiczna*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, ss. 229–251.

ABSTRACT

RHETORICAL ETHOS: BETWEEN *TÉCHNE* RHETORIKÉ AND PRACTICAL DISCIPLINES

Inquiring Aristotelian conception of rhetoric as an art of persuasion, the author of the article aims in presenting rhetorical *ethos* and rhetoric itself in reference to practical disciplines, politics and ethics. Understanding rhetoric's autonomy as a theoretical postulate this inquiries introduce a demand of functionality and axiological awareness: to treat art of rhetoric as an *organon* for the practical disciplines and to acquire attention of normative problems concerning particular features of rhetoric and rhetorical *ethos*.

The article investigates Aristotle's original conception of rhetoric and the troubled but essential connection between *techne* and *praxis*. Proposing a solution, the author initially puts forward a project of establishing a new normative conception of rhetorical *ethos* meeting the demands of contemporary *praxis* (especially in the field of education) on the basis of a concept of uprightness.

KEYWORDS: art of rhetoric, rhetorical *ethos*, practical disciplines, persuasion, uprightness, credibility



KATARZYNA SZKARADNIK
UNIwersytet Śląski

WOBEC CYWILIZACJI HIPOTETYCZNEJ. SPAEMANN, (PO)NOWOCZESNOŚĆ, POSTSEKULARYZM

Chociaż Robert Spaemann należy do czołowych filozofów współczesnych skupiających swój namysł wokół etyki chrześcijańskiej, to dotyczący go referat – którego poszerzoną wersję stanowi niniejszy artykuł – wygłosiłam podczas IX Zlotu Filozoficznego w panelu poświęconym nie filozofii religii czy etyce, tylko filozofii kultury. Sama jego treść powinna wykazać zasadność tego przyporządkowania, wynikającą z faktu, że koncepcja Spaemanna stanowi intrygujące spojrzenie na współczesną (nie)rzeczywistość (zaznaczoną tu negacją wyjaśnię dalej), czyli to, co nazywa on cywilizacją hipotetyczną. Przedstawię jego zapatrywania na pewne kluczowe dylematy (po)nowoczesności i rozważę, czy można łączyć jego myśl z nurtem postsekularyzmu.

Najpierw wszakże wypada uprzedzić nasuwające się przypuszczenie, że bohater tego tekstu *a priori* diagnozuje społeczeństwa zachodnie przez pryzmat teologii katolickiej. Otóż, jak się wydaje, mimo głębokich związków z Kościołem rzymskim oraz niechęci do podążania przezeń za przemianami obyczajowymi (tendencjami liberalizującymi) Spaemann nie ma na celu forsowania doktryny, dzieli się raczej własnymi, unikającymi uproszczeń intuicjami. Mówi o sobie, iż charakteryzuje go bardziej krytycyzm i sceptycyzm aniżeli dogmatyzm, aczkolwiek w epoce dominacji krytycyzmu sceptycyzm winien zwracać się w pierwszej kolejności w stronę obowiązujących kryteriów krytyki [Spaemann 2009e, 278]¹. Na marginesie pozwolę sobie na osobiste zastrzeżenie, że nie będąc tej

¹ Przypisy, które nie występują bezpośrednio przy nazwiskach, również odsyłają do prac Spaemanna.

konfesji co rzeczony myśliciel, nie jestem skłonna podchodzić do jego idei bezkrytycznie, lecz właśnie pomimo to niektóre z nich uważam za cenne w filozoficznej refleksji nad kulturą i warte prześledzenia.

Wyjść poza kredowe koło subiektywności

Zasygnalizowane zostały dwa węzłowe dlań problemy tej refleksji: (nie)rzeczywistość oraz podważanie pewników aktualnie rozpowszechnionej krytyki, czyli tego, co pozostaje poza jej ambicjami demaskatorskimi. Oba splatają się w pojęciu nowoczesności, do której Spaemann [2012d, 6-7] zdaje się podchodzić niczym „mistrzowie podejrzeń” pokroju Nietzschego czy Marksa, badający ukryte determinanty myślenia i regulujące je czynniki: „Zrozumienie *nomosu* obecnego bycia, świadomości czasu na podstawie horyzontu, który nie jest zdefiniowany przez tę świadomość, jawiło mi się zawsze jako zadanie filozofii. Dlatego dzisiaj filozofia musi być *explicite* lub *implicite* **teorią nowoczesności** [podkr. K.Sz.]”. Ów *nomos* – prawo wytyczające ramy praktyk społecznych, kulturowego funkcjonowania *hic et nunc* – przypomina *epistemy* w ujęciu Foucaulta, tyle że Spaemann, jakby spoglądając sponad autora *Archeologii wiedzy*, stara się na swój sposób „zdekonstruować” również jego własny dyskurs jako jeden z aksjomatów dzisiejszej humanistyki. Występując przeciw oczywistościom kojarzonym z szeroko rozumianym postmodernizmem (acz sam nie używa tego pojęcia wytrychu, którym myśliciele chrześcijańscy niejednokrotnie obejmują wszelkie niepokojące ich zjawiska współczesnego świata), pragnie on podążać za Sokratesem w kwestionowaniu tego, co mówią wszyscy [Spaemann 2012d, 8], wszak nie każdy nad daną kwestią osobiście się zastanawiał, często przyjąwszy za dobrą monetę slogany zaakceptowane przez autorytety. Trzeba zaznaczyć, że o ile ateńczyk był swoistym burzycielem i wolnomyślicielem, o tyle wierzył w prawdę obiektywną (metaforycznie mówiąc: przez duże „p”), zastąpioną obecnie mnogością równoważnych, a zarazem równie pozbawionych metafizycznego fundamentu prawd indywidualnych. Podobnie jak Sokrates zatem – wbrew Foucaultowskiemu [2006, 63] zwątpieniu w łączność słów z rzeczami – Spaemann argumentuje, że człowiek zdolny jest przekraczać siebie ku rzeczywistości obiektywnej, a przy tym poznawalnej.

Nasze (po)nowoczesne myślenie dogłębnie naznaczyła teza Hume’a, iż nie potrafimy wydostać się z zakłętego kręgu własnych pojęć

czy wyobrażeń², a miniony wiek jeszcze zradyzalizował owo przeświadczenie – zamiast mianowicie postrzegać myślenie jako odsłanianie (się) tego, co jest (na zasadzie *adaequatio intellectus et rei*), dostrzeżono w nim funkcję władzy i samopotwierdzania. Choć Spaemann broni filozofię przed taką redukcją do światopoglądu danego autora, to jednocześnie przyklaskuje jej anarchiczności i nierozstrzygalnym kontrowersjom [2012b, 60], pod warunkiem że nie prowadzą one do niezobowiązującego bełkotu pod dewizą „*anything goes*”. Nie chodzi o drapowanie się filozofów w szaty naukowców, stosowanie hermetycznej terminologii czy elitarystyczne pojmowanie swojej działalności, przeciwnie – winni oni zajmować się nie tym, co naukowo mierzalne i powtarzalne, ale *vita brevis*. Warto zauważyć, iż mimo bankructwa nadziei niektórych filozofów na znalezienie ostatecznych rozwiązań (a tym bardziej tzw. pierwszych zasad), jak też dosyć powszechnej zgody na traktowanie własnych idei jako niewyróżnionej części uniwersum dyskursu³, filozofii w dalszym ciągu przypisuje się cele poznawcze (choćby na zasadzie negatywnej – „rozjaśniania myśli” [Wittgenstein 1970, teza 4.112]), w czym wyraźnie kontrastuje ona z odwołującą się do pozaracjonalnych przesłanek religią. W jaki sposób relację obu dziedzin postrzega Spaemann? Otóż wybiera stanowisko poniekąd podobne do tomistycznego modelu „dwóch dróg” – wedle autora *Odwiecznej pogłoski* wiara nie wyjaśnia wszystkich tajemnic, filozofia natomiast nie jest w stanie zasymilować wiary; nie powinna jednak arbitralnie się na nią zamykać, lecz również na tym polu naśladować Sokratesa, którego sam Spaemann mianuje swoim przewodnikiem na drodze ku wydobyciu się z platońskiej jaskini pozoru [2009a, 110-111]. Przecież gdybyśmy byli w sobie „uwięzieni”, *de facto* nie moglibyśmy tego wiedzieć (paradoks solipsyzmu), jeśli zaś, przykładowo, neurolog twierdzi, że prawda oznacza po prostu stan umysłu, to wszak traktuje ową tezę jako prawdziwą w sensie zgodności z faktami.

² Do renesansu tego twierdzenia oraz nieufności wobec języka postrzeganego jako neutralne medium komunikacji w znacznym stopniu przyczynił się m.in. Nietzsche [1993, 181-199].

³ Warto przywołać tu np. znaną konstatację Baumana [1998, 269-298], iż współcześnie filozofowie zmuszeni są ustąpić ze stanowiska ekspertów-„prawodawców” za sprawą wzrastającej opiniotwórczej roli autorytetów nieintelektualnych.

O niedogodności hipotetyzmu

Niemniej jednak niemiecki myśliciel zauważa, że analogicznie do filozofów także naukowcy często nie roszczą sobie prawa do stawiania „twardych”, kategorycznych tez, dystansując się wobec swych ustaleń w obawie przed ich zdyskredytowaniem przez gwałtowny postęp wiedzy. Co więcej, postawę tę przejmują zwykli ludzie w odniesieniu do własnych przekonań. Tego rodzaju asekuracja (typowa dla współczesnych mieszkańców Zachodu), mająca dzięki ujmowaniu wszystkiego w cudzysłów uchronić przed zawodem, prowadzi do sytuacji, którą moglibyśmy powiązać z tzw. ponowoczesnym nomadyzmem [Bauman 2000, 133-155]. „Nasuwa się myśl – sugeruje bowiem Spaemann [2012e, 231] – że aby uchronić się przed losem wypędzenia z domu, najlepiej będzie w ogóle się nie zadomawiać”.

Owo zjawisko uważa on za znamienne dla wspomnianej w tytule niniejszego szkicu cywilizacji hipotetycznej, za której sztandarowy slogan winno by uchodzić hasło: „wszystko mogłoby być całkiem odmienne”. Brak stanowczości sądów przydaje się w dochodzeniu do porozumienia i ma zalety, kiedy utożsamiamy go z antydogmatyzmem, lecz autor *Kroków poza siebie* nie waha się określić tego ostatniego stanowiska mianem „ostatniej formy europejskiego uniwersalizmu”, odmawiając mu głównej jego chluby, czyli tolerancji, skoro przekonania, których nie chcemy pozostawić pod osąd nieskończonemu dyskursowi, ów antydogmatyzm opatruje z góry etykietą „fundamentalizmu” [Spaemann 2009b, 192-194]. W tym przypadku wyraźnie widać, że również idee liberalne – podobnie jak inne – suponują fałszywość pozostałych, aczkolwiek otwartość na odmienne idee wydaje się konieczna (na to przystają wszyscy głosiciele dialogu jako nieodzownego medium naszego społecznego i międzykulturowego funkcjonowania w „epoce interpretacji” [Vattimo 2010, 53-66; Zabala 2010, 13]⁴), by mogły one twórczo się łączyć lub konfrontować zgodnie z własną mocą, pomimo braku gwarancji, że górę weźmie najlepsza

⁴ Vattimo podkreśla za Nietzschem, że interpretacyjność jest sposobem ludzkiego doświadczania świata, jednak nie poczytuje jej za rodzaj uniwersalnej metafizycznej struktury, lecz podkreśla jej dziejowe „usytuowanie”, a zatem związek z tradycją (przekazem) określonych wspólnot i z historią nowoczesności (por. też przypis 7).

ewentualność⁵. Wszelako zdaniem Spaemanna nie należy zdawać się wyłącznie na dyskurs czy Habermasowskie „działanie komunikacyjne”, będące dlań forum, które może testować normy, korygować, rozjaśniać czy kontaminować wnoszone przez uczestników prawdy, ale ich nie wytwarza [2009e, 279]. Wbrew opinii zwolenników trybunału, jakim miałyby być powszechna (?) racjonalna komunikacja, przekonania nie są tym, co dostosowujemy do swoich zachcianek, co leży w naszym interesie, a te istotnie wartościowe bywają osadzone głębiej aniżeli hipotezy przyjęte przez dyskutantów na danym etapie rozmowy. „Miłosierdzie Antygony, *daimonion* Sokratesa [...] czy imperatywów kategorycznych Kanta nie były rozumiane jako wynik konsensu obywateli” – przypomina niemiecki filozof [2012e, 241].

Hipotetyzacja przekonań, a w rezultacie także rzeczywistości jako niesamoistnej – trwającej w zawieszeniu i muszącej podlegać ustawicznej weryfikacji – ma konsekwencje praktyczne zarówno wobec drugich (ponieważ działania, inaczej niż dyskurs, są ostateczne, nieodwołalne), jak i dla postrzegania siebie. Jeśli bowiem świadomość (czy raczej intersubiektywny rozum komunikacyjny) wyznacza to, co „istnieje”, to sama, na zasadzie dialektycznego odwrócenia, pada ofiarą wszechobecnej przypadkowości i niesamoistności – poglądu, iż to byt ją określa, warunki zewnętrzne i kauzalizm determinują człowieka wedle zasad statystyki. W świetle owej tezy podmiot nauki można bez żadnych „strat” odtworzyć jako jej przedmiot [Spaemann 2012d, 14], skutkiem ubocznym staje się też wówczas problem tożsamości osobowej – nieobecny, póki istniało normatywne pojęcie doskonałości człowieka jako takiego, zaś kryterium opinii stanowiła poznawalna prawda [Spaemann 2009i, 155-156]⁶. Tożsamość ponowoczesną opisuje się w kategoriach płynności, fragmentaryczności, mozaikowości etc., tymczasem tożsamość *ex definitione* winna umożliwiać (samo)identyfikację, a nie rozmywać się w „być może” – brak poczucia własnej oraz cudzej spójności i ciągłości wprowadza w

⁵ Trzeba pamiętać, że często nie tyle „wewnętrzna siła” idei decyduje o ich przyjęciu przez odbiorcę, ile różne – nie zawsze uczciwe – chwytły retoryczne ich propagatorów.

⁶ Por. też np. twierdzenia Baumana, podkreślającego, że nasi przodkowie mogli odwołać się do „standardów, których nie wolno było łamać, ale które dawały bezpieczeństwo [...] – my już nie mamy stałych [...] przepisów na życie, nie wiadomo, co jest koniecznością, a co przypadkiem, to gra, w której ważne są tylko ruchy i pokerowa twarz” [Bauman 2000, 140-141].

codzienne życie niestabilność i fundamentalny lęk [Giddens 2001, 76-77, 93, 138]. W tym miejscu dostrzega Spaemann [2009d, 143-144] – niczym *gros* myślicieli chrześcijańskich – potrzebę religii, przywracającej człowiekowi godność⁷, inaczej labilnej tożsamości grozi

nieograniczone wysuwanie subiektywnych roszczeń i gotowość bezwarunkowego [...] podporządkowania się tym mechanizmom, które [...] ich zaspokojenie [...] obiecują. Religia wydaje się tym *residuum*, które stoi na drodze doskonaleniu społeczeństwa *beyond freedom and dignity* [określenie behawiorysty B. F. Skinnera – przyp. K.Sz.], tj. takiemu [...], które rezygnuje z pojęcia dobrego życia, przekształcając je w funkcję zachowania stanu rzeczy.

W „dobrym życiu” chodzi o cenność właściwego przeżywania go niezależnie od określonych celów. Spaemann [2009e, 304] nieco przewrotnie powołuje się na Sartre’a, wedle którego ateista okazałby się hipokrytą, jeśli prócz skutków czynu miałby na względzie życie piękne moralnie, podczas gdy chrześcijanin czuje się odpowiedzialny za własne życie jako zwierciadło Boga, może być więc nieegoistycznie zainteresowany samą postacią działania.

Potrzeba luki w pancerzu (po)nowoczesności

Czy autor *Odwiecznej pogłoski* nie wprowadza tutaj *deus ex machina*? Jak się wydaje – i co stanowi główną tezę tego artykułu – jego myśl można wpisać w zróżnicowany, acz coraz wyraźniej dochodzący do głosu w ostatnich dwóch dekadach nurt intelektualny określany mianem postsekularyzmu, którego istotą byłoby zakwestionowanie dychotomii „religijne” – „niereligijne”, a co za tym idzie, pogłębienie namysłu nad fenomenem religii i samej wiary oraz nad teologią z perspektywy współczesnej filozofii i aktualnych przeobrażeń

⁷ Warto przywołać tu np. Johna D. Caputo i Gianniego Vattimo, o których będzie mowa przy okazji postsekularyzmu, a którzy są też wiązani z tzw. hermeneutyką radykalną. Akcentując ontyczną niestabilność, upływ (*flux*) czy osłabienie bytu, godność człowieka dostrzegają oni właśnie w pogodzeniu się z brakiem metafizycznych pewników, przystaniu na przygodność i trwałe niedookreślenie, porzuceniu pragnienia komfortu poznawczego [Caputo 1987, 188]. Jak piszą Vattimo i Peter Engelmann w *Jenseits vom Subject*: „Taka koncepcja bytu, życiowo-upadająca, tzn. śmiertelna, [...] lepiej oddaje znaczenie doświadczenia w świecie, w którym [...] nie ma już [...] rozróżnienia pomiędzy pozorem a bytem. Nasz świat zawiera jedynie [...] grę zjawisk, istności, które pozbawione są wszelkiej substancjalności tradycyjnej metafizyki” [cyt. za: Potępa 1997, 99].

społeczno-kulturowych; próby zrozumienia procesu dziejowego, nowoczesnej emancypacji jednostki i przesłanek wspólnotowości przez pryzmat na nowo dziś podejmowanych związków historii z eschatologią, sekularyzacją z objawieniem. Za znamienne można uznać w tym kontekście propozycje z domeny teologii politycznej, czy też inspiracje mesjanizmem, wyrażane w rozmaitych koncepcjach odwołujących się do idei „Boga (jeszcze) nie-obecnego” [Bielik-Robson 2008]⁸.

Ze względu na szerokość tego nurtu z konieczności pominię część jego odnóg⁹, skupiając się na – ważnym w odniesieniu do Spaemanna – punkcie widzenia pewnej grupy jego przedstawicieli, z którego „nowoczesność okazuje się epoką, w której dominuje nie imperatyw sekularyzacji za wszelką cenę, ale właśnie subtelny model negocjacji między transcendencją a immanencją, gdzie stawką jest ocalenie ludzkiej wolności” [Bielik-Robson 2013, 12]. Niektórzy posuwają się dalej, twierdząc, iż gmach nowoczesności z pominięciem sfery religijnej sprawia wrażenie zbudowanego na piasku [Bogalecki, Mitek-Dziemba 2012, 28], albo – gdyby zastosować inne porównanie – ta pierwsza okazuje się drogą emancypacji wiodącą ostatecznie w ślepy zaułek. Mimo rozpowszechnionego współcześnie oporu wobec „wielkiej narracji emancypacyjnej” [Lyotard 1997, 174-175] sporo przesłanek nowoczesności przetrwało w jej późnej fazie, nazywanej też ponowoczesnością (stąd na potrzeby niniejszego tekstu przyjęto zapis „(po)nowoczesność”, oddający dialektykę obu epok). Jakże byłyby więc owe po dziś dzień żywe podwaliny doby nowoczesnej?

Zdaniem Spaemanna szansę zrozumienia rzeczonyj epoki zyskuje ten, kto zrozumie rolę nauki w całości bycia-w-świecie, co nie jest proste dlatego, że przewodnia idea nowoczesności powoduje

⁸ Notabene, przywołana praca ta nosi wymowny tytuł: *„Na pustyni”. Kryptoteologie późnej nowoczesności.*

⁹ Istnieje wiele prób klasyfikacji myślicieli związanych z postsekularyzmem [por. np. McLennan 2010, 4]. Nie sposób charakteryzować tu koncepcji ich wszystkich, stąd poprzestaną na odesłaniu do kilku sztandarowych, przetłumaczonych już pozycji, których same tytuły można uznać za symptomatyczne: *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa* [Žižek 2006]; *Kruchy absolut, czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo* [Žižek 2009]; *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie* [Taubes 2013]; *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian* [Agamben 2009]; *Bóg bez bycia* [Marion 1996].

paradoksalne konsekwencje. Oto osiągnięta wiedza może być zaledwie tymczasowa; bazując na sprawdzalnych hipotezach, ślizga się po powierzchni fenomenów, a odrzuca wgląd w istotę. W kontekście kluczowego tu zagadnienia religijności okazuje się, iż alternatywę dla wiary w Boga, opozycję wobec niej tworzy nie tyle sama nauka, ile jej epistemiczny punkt dojścia, czyli stwierdzenie irracjonalności świata, uwikłania jego elementów w sieć (w istocie przypadkowych) uwarunkowań, za czym idzie – jak konkluduje filozof [2009h, 280] – konstatacja ludzkiej bezradności oraz wykluczenie rozumienia rzeczywistości, co kłóci się z naszą autopercepcją jako racjonalnych i decydujących o sobie. Jak już wspomniano, nowoczesność nie stawia pytania o prawdę jako taką (innymi słowy „w stanie czystym”), lecz o polityczne, społeczne, biologiczne zaplecze przekonań; ponadto usuwa wiarygodne probierze wyborów, pozostawiając ludzi ślepyimi. Metafora ta wydaje się szczególnie trafna przy charakterystyce poglądów Spaemanna, gdyż właśnie wierzącym w byt transcendentny bywa niejednokrotnie przypisywane zaślepienie. Sam myśliciel, by zilustrować aktualne dylematy towarzyszące podejmowaniu decyzji, przywołuje przykład wyboru spomiędzy dwóch kopert, z których jedna zawiera czek na imponującą kwotę, natomiast druga – wyrok śmierci, a komentuje go następująco:

Przymus wyboru bez wiedzy o tym, co się wybiera, jest najsłabszą formą braku wolności. I odwrotnie – nie można mówić, że decyzja nie była wolna, tylko dlatego, że każdy może przewidzieć, na co padnie wybór. Gdyby wolność była równoznaczna z nieokreślonością, to należałoby powiedzieć, że wszyscy ludzie, którym dana jest wizja Boga, tracą wolność. Nie znajdują bowiem żadnego powodu, aby opowiedzieć się przeciw Bogu [Spaemann 2012c, 256].

Nie chodzi jedynie o religię, lecz także o normy, racje nieodzowne do działania. Uznając korzyści z cywilizacji hipotetycznej (poluźnienie gorsetu przymusu instytucjonalnego, nowe horyzonty doświadczenia), Spaemann utrzymuje, iż obdarza ona wolnością, jednak natychmiast ją odbiera, ponieważ nie oferuje kryteriów tłumaczących, czemu robić raczej to niż tamto, a tylko wyjaśnia, dlaczego robimy to, co robimy (bo tak ukształtowały nas geny, tak funkcjonuje nasz układ nerwowy, tak wpłynęło na nas wczesne dzieciństwo...). Innymi słowy: podaje **przyczyny**, lecz nie dostarcza **powodów**. Pojawia się wszakże wątpliwość, czy opowiedzenie się za wiedzą niehipotetyczną – jak czyni

Spaemann – nie przeczy ideałowi społeczeństwa otwartego [Popper 2006]. Filozof dowodzi, że również ono opiera się na nieusuwalnych przekonaniach (takich jak prawa podstawowe), a żeby na przykład narażać życie w imię walki z totalitaryzmem, trzeba upatrywać w tym sens:

Aby wzbudzić [...] motywację, nie wystarczy ćwiczenie racjonalnego rozwiązywania problemów. Potrzebny jest horyzont w postaci sensu, którego w ogóle nie można ująć, jeśli pojmie się go jako falsyfikowalne hipotezy. [...] ktoś, kto wobec swoich wszystkich przekonań zajmowałby krytyczny dystans, dla swoich bliźnich byłby istotą pozbawioną tożsamości i dziejów. Jemu samemu brakowałoby zaś pewności, bez której pewne formy krytyki nie są możliwe. Kryteria krytyki stawałyby się bowiem dla niego niepostrzeżenie czystymi hipotezami [Spaemann 2012e, 237].

Cywilizację hipotetyczną zadowala tymczasem odpowiedź na pytanie, na jakiej zasadzie coś działa i w jaki sposób da się to sfunkcjonalizować. Pod kątem wymiernych skutków oraz użyteczności patrzy się zarówno na pracę (która nie ma sensu *per se*, lecz z uwagi na oczekiwany wynik i zysk), jak i na człowieka, który musi nieustannie potwierdzać swoją przydatność, przekwalifikowywać się i zmieniać role, by nie zostać zastąpionym. Reguła „może być tak, ale równie dobrze inaczej, potraktujmy to jako wersję testową” wiedzie do desubstancjalizacji więzi międzyludzkich¹⁰ (po co ryzykować zaangażowanie, skoro jutro można rozpocząć nową kartę życia), lecz także nadwreżenia więzi o charakterze bardziej fundamentalnym. Głos Spaemanna współbrzmi tu z tym, co Tadeusz Sławek [2012, 16] pisze o postsekularyzmie jako potrzebie takiej luki w świecie, która „łączy nas z byciem tego, co istnieje; wciąga na powrót tam, skąd myśl prowadzona przez [...] »matematyczne przyrodoznawstwo« wyprowadziła człowieka”.

Zgubne skutki deteleologizacji

Wbrew pozorom niemiecki myśliciel postrzega wspomnianą alienację w pierwszej kolejności nie jako odłączenie od Boga, ale można rzec: w sposób radykalnie historyczny, jeśli odwołamy się do etymologii

¹⁰ W kwestii zastąpienia mentalności „długiego trwania” przez mentalność „krótkiego trwania” w odniesieniu do zatrudnienia i związków międzyludzkich por. też np. Bauman 2006, 227 i nn.

słowa „radykalny”, czyli ‘sięgający do korzeni’. U owych korzeni natrafimy na więź człowieka z naturą, którą (według rozmaitych koncepcji umowy społecznej itp.) ludzie zerwali, by odtąd wieść żywot we wspólnotach rządzących się określoną polityką, jak również – kalendarzem. Spaemann śledzi ewolucję pojęcia natury ze szczególnym uwzględnieniem Rousseau, w którego pismach (oraz życiu) skrytalizował się zasadniczy dylemat nowożytności: pomiędzy przynależnością *homo sapiens* do natury i do społeczeństwa. Dawniej przyrody nie rozumiano wszak „naturalistycznie” – zawierała ona w sobie, co podkreślał Arystoteles, zasadę ruchu, wewnętrzny cel, a paradygmatem takiego jej wyobrażenia był, rzecz jasna, człowiek. Niemniej stopniowo ewoluowało ono ku wizji natury jako biernego przedmiotu, podległego prawom mechanicznym, co, jak przekonuje Spaemann, okazuje się złudnym wyzwoleniem z antropomorfizmu, ponieważ o przyczynie sprawczej także mówimy, opierając się na (nie zawsze świadomej) analogii do działającego podmiotu ludzkiego.

W perspektywie natury, która pozbawiona jest teleologii, samozachowanie i samorealizacja stoją ze sobą w sprzeczności; człowiek nie może postrzegać siebie jako istoty przyrodniczej, a zarazem osoby, lecz „albo rozwijać historyczną samoświadomość w hermeneutycznej fenomenologii, albo »rekonstruować« siebie na podstawie przyrodniczych warunków swej genezy i traktować swoje samodoświadczenie jako sposób opanowywania świata w celu zachowania życia” [Spaemann 2006a, 111]. Po jednej stronie zatem podejście egzystencjalistyczne, akcentujące „projektowanie” własnego bycia, sferę wewnętrzną, introspekcję i poczucie czasowości; po drugiej sytuowałyby się scjentyzm, który przyzwala na tego typu „idealistyczne” dywagacje, gdyż one same nie pretendują do miana twierdzeń obiektywnych. Jak wspomniano, owa dychotomia uwypukla się, zdaniem niemieckiego filozofa, w czasach Rousseau – historia przestaje już być zawarta **w naturze człowieka** niczym Arystotelesowska entelechia, lecz staje się jego emancypacją z natury [Spaemann 2011a, 34], a nie dość, że „wyjście” z tej ostatniej jest przypadkowe, to jeszcze nie dysponujemy miarą ani celem postępu. Oznacza to

[albo] ciągłą rewolucję, wszelka instytucja bowiem stanowi represję tak rozumianej natury, albo konsekwentne poddanie anarchicznej natury instytucjonalnym warunkom jej przetrwania. Rousseau [...] wewnątrznie przeżył

obydwie możliwości – „lewicową” i „prawicową” [...] sta[jąc] się ojcem wszelkich nowoczesnych modernizmów i antymodernizmów: rewolucji i restauracji, liberalnego państwa prawa i populistycznej dyktatury, przeciwnej zasadzie autorytetu pedagogiki i totalitaryzmu [...] [Spaemann 2011b, 11-12].

Arystoteles [1968, ks. II, 8] nie utrzymywał, że w samej przyrodzie istnieje świadomość, natomiast uważał procesy organiczne za urzeczywistnianie wewnętrznej teleologii, form potencjalnie już zawartych w bycie. Rozwijając intuicje Stagiryty, Spaemann [2006b, 58] ironizuje: „Nagłe włączenie – wraz z człowiekiem – kategorii celu w przyrodę rozumianą wyłącznie przyczynowo stawia przed wiarą w cuda większe wymagania niż teleologiczne mówienie o procesach przyrodniczych” i podkreśla, iż bycie-skierowanym-na oraz dążenie napotykamy nie tylko w formie racjonalnej woli, lecz także instynktu czy popędów [2006a, 119], odczuwania bólu etc. W tym kręgu zagadnień – zdecydowanie bardziej aniżeli w kwestiach *stricte* religijnych – tezy autora *Kroków poza siebie* mają charakter postulatyczny. „Jeśli człowiek rozumie siebie przez odniesienie do przyrody, która [...] nie jest rozumiana przez analogię do człowieka, to wraz z przyrodą staje się przedmiotem pozbawionej podmiotu manipulacji” – przestrzega [2006b, 57]. Spojrzenie na przyrodę sugerowane przezeń osobiście nie jest ukierunkowane na praktyczne wykorzystanie, lecz takie jej **przyswojenie**, abyśmy byli w stanie realizować przynależność do niej bez wyrzeczenia się rozumienia siebie jako działających [Spaemann, Löw 2008, 17-18], odzyskali poczucie zadomowienia w świecie, a zarazem mogli czuć się istotami otwartymi na bezwarunkowe doświadczenia estetyczne tudzież poznawcze [2006a, 118-119]¹¹.

Jego poglądy są przeto zbieżne z nawoływaniami chociażby zwolenników ekologii głębokiej [Devall, Sessions 1995]¹², występujących przeciwko upatrywaniu w człowieku „pana i posiadacza przyrody” [Descartes 1970, 72]; równocześnie zaś dystansuje się on wobec idealistycznego postrzegania istoty ludzkiej jako diametralnie odmiennej od tego, co naturalne, fizyczne. Opisany wcześniej dualizm samorozumienia i nauki uważa Spaemann za nieunikniony, aczkolwiek

¹¹ Podkreśla on również, że to, co bezwarunkowe (np. coś dobrego, a nie „dobrego do”), nie może pojawić się w ramach poszukiwania uwarunkowań.

¹² Symptomatyczny jest podtytuł owej pracy: *żyć w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*.

przestrzega przed absolutyzacją „warunków powstania” życia czy świadomości, ponieważ bycie samoistne oznacza właśnie emancypację z owych warunków [2009g, 74-75]. Z drugiej strony proponuje – zamiast materialistycznego lub idealistycznego redukcjonizmu – teleologię przyrody jako jej *sui generis* hermeneutykę, która zmierza do rozumienia poprzez „stopień horyzontów”, utożsamienie się z procesami przyrodniczymi¹³. Do hermeneutyki zbliżałoby też teleologię ryzyko w interpretacji oraz niemożliwość precyzyjnego przewidywania [Spaemann 2006b, 53-54]. W samym myśleniu niemieckiego etyka można dostrzec pochylenie się nad temporalnością ludzkiego bycia, ukontekstowanym, „usytuowanym” jego doświadczeniem, nacisk na rozumienie własnego położenia, na wzmiankowane *vita brevis*, którego horyzont należy odczytywać z perspektywy istnienia „tu-oto”.

Ocalić nowoczesność

Rzecz jasna, w zarysowanym wyżej ujęciu teleologii na podobieństwo hermeneutyki – mimo wszelkich zastrzeżeń do takiej analogii – bliższy byłby Spaemann klasycznemu, Gadamerowskiemu pojmowaniu tej ostatniej niż proponowanemu na przykład przez Giannię Vattimo, który podejmuje perspektywizm Nietzschego [Potępa 1997]. Jak wspomniano, autor *Granic* nie zamierza zgodzić się z tezą, iż wszystko jest interpretacją, chociaż potrafi wykorzystać ową tezę, by obrócić ją przeciwko nowoczesności, gdy pisze:

Spod nowoczesnego światopoglądu można się wyzwolić nie przez „antymodernistyczną decyzję” [...], lecz jeśli w ogóle jest to możliwe, to przez **oświecenie** [podkr. K.Sz.], tj. [...] proste odkrycie, że sieć, w którą uwikłane jest myślenie, jest tylko siecią pomyślaną. [...] Nowoczesność [...] nie dysponuje żadnymi argumentami, opiera się na *petitio principii*. Jeśli ktoś zignoruje ten paradygmat i [...] nadal pyta o prawdę, a słów „dobry” i „zły” [...] używa bez cudzysłowu, ten nie spotyka się z kontrargumentami, lecz z banalną formą zastraszenia: tak dzisiaj nie można już mówić, myśleć ani pytać [Spaemann

¹³ Trzeba tu wnieść zastrzeżenie, że pojęcie hermeneutyki zostaje przez Spaemanna wyrwane z macierzystego kontekstu i traci związek z określoną koncepcją filozoficzną, stając się po prostu synonimem postawy empatycznej, otwartej i „rozumiejącej”. Z takim rozszerzeniem tej kategorii trudno się jednak zgodzić, choćby ze względu na zasadniczą rolę, jaką dla myślicieli hermeneutycznych odgrywa język (słowo); do tego, co Gadamer nazywa „fuzją horyzontów”, dochodzi wszak w toku rozmowy (do której zalicza się też lektura tekstu).

2012d, 8].

Nowoczesność odsłania się przeto jako konstrukcja, aczkolwiek zapomniała ona o tej swojej cesze, uznawszy wytworzone przez siebie normy za absolutne. Jak zauważa Sławek [2012, 14], choć nie możemy żyć bez jej osiągnięć, to aby „prze-żyć”, a nie tylko biologicznie przetrwać (przypomina się opozycja samozachowania i samorealizacji), potrzeba nam pewnego naddatku. Nie da się jednakże niczego do świata dodać, nie odbierając mu wcześniej uznania własnej rutyny za jedyną opcję oraz bezrefleksyjnej zgody na ów porządek. W świetle takich założeń nurt postsekularny chce przemyśleć na nowo (podskórną) obecność religii w społeczeństwach Zachodu; jak wyjaśnia Agata Bielik-Robson [2010, 70], „nie tylko [...] nie walczy z nowoczesnością, ale uważa się za jej najwierniejszą sojuszniczkę: broniąc oświecenie przed nim samym, przypomina mu o jego właściwej stawce”. Spaemann stawia sobie identyczny cel: pragnie bronić oświecenie przed jego własną dialektyką abstrakcji.

Aby ocalić nowoczesność – tłumaczy z kolei Sławek – trzeba w jej zwycięstwie rozpoznać znamiona porażki [...], sprzeciwić się „swojskiemu”, to zaś może dokonać się tylko za sprawą „obcego”. Tym „obcym” jest, najogólniej rzecz ujmując, „duch”, [...] wyparty przez instytucje ucieleśniające rzeczywistość, będącą niczym więcej jak tylko konstelacją przedmiotów do wykorzystania, [...] pozbawionych tajemnicy [Sławek 2012, 12].

Widać w tych słowach wyraźną współbieżność z myślą autora *Odwiecznej pogłoski*. Trzeba tu dodać, że nawet „obrazoburczy” Nietzsche przestrzegał przed krachem wszelkiej duchowości, w obliczu którego pojawia się „ostatni człowiek”, z braku poczucia sensu zajęty jedynie łatwymi przyjemnościami; by przeto zachować autotranscendencję, autor *Jutrzenki* stworzył ideę nadczłowieka, wedle Spaemanna [2009c, 61-62] – funkcjonalną namiastkę idei Boga. Religii jednak nie można, zdaniem omawianego myśliciela, sprowadzić do funkcji, przykładowo do recepty na przygodność, gdyż dopiero w religii przygodność się ujawnia. To, że konkretne zdarzenie nie jest ściśle zdeterminowane, nie implikuje automatycznie „możliwości” alternatywnego biegu rzeczy, chyba że w grę wchodzi wolne podmioty – przecież to odnośnie do ludzkiego działania możemy snuć hipotezy

kontrfaktyczne.

Myśl, [...] że prawa przyrody są przygodne, mogła pojawić się tylko w kontekście idei, że źródłem świata jest wolna decyzja. [...] Ateistyczne radzenie sobie z przygodnością [...] polega na [jej] likwidacji [...]. Jest jednak – może z powodów psychologicznych – niemożliwe. Ludziom trudno rozstać się z myślą, że rzeczy mogłyby być inne, niż są. To jednak może znaczyć tylko to, że ludziom trudno się rozstać z myślą o Bogu [Spaemann 2009f, 24-26].

Dostrzeganie przygodności wokół siebie zakłada więc antycypację sensu, który uzmysławia człowiekowi, że fakty to nie wszystko [tenże 2009d, 137-138].

Ortodoksja czy postsekularyzm?

Przedstawione dotąd poglądy pozwalają wiązać niemieckiego filozofa z postsekularyzmem, chociaż prąd ten kojarzy się głównie z namysłem postmetafizycznym (na przykład „teologią słabości Boga” Johna D. Caputo [2012]), podczas gdy Spaemann broni metafizyki. Niemniej, jak wspomniano, nurt postsekularny jest szeroki i obejmuje różnorodnych myślicieli, począwszy od lewicowych aktywistów typu Alain Badiou po tzw. Radykalną Ortodoksję. Otóż wypada zaznaczyć, że w znacznie większym stopniu niż w tym ostatnim ruchu – uważającym teologię za „dyskurs rządzący” filozofią, polityką etc., zaś chrześcijaństwo za jedyne rozwiązanie problemów współczesności [Oliver 2010, 43] – właśnie u Spaemanna można zauważyć „twórczy i niepozorowany dialog ze współczesnością” [Woźniak 2010, 16]. Ponieważ podobnie jak myśliciele kojarzeni z hermeneutyką (również ponowoczesną, „radykalną”) wychodzi on z założenia, że nie wolno ignorować znaków czasu [Zawadzki 2006, XIV]¹⁴, nie potępia w czambuł aktualnej epoki i przejawia ambiwalentny stosunek do „końca” (zdawałoby się, piętnowanej przez siebie) nowoczesności. Rzeczony koniec mógłby bowiem oznaczać kres jej zdobywczego – a ostatecznie wiodącego na manowce – marszu, ale też, z drugiej strony, „ocalenie [jej] ludzkiej treści [...] przez inne samorozumienie, [...] przypomnienie nie ustanowionych przez nowoczesność naturalnych i historycznych

¹⁴ Warto w kontekście *signum temporis* spojrzeć na namysł Vattimo nad fenomenem „powrotu religii” właśnie w czasach obecnych i nad sekularyzacją jako pozytywnym komponentem dziejów chrześcijaństwa [por. Vattimo 2005, 119].

treści, z których żyje [...]” [Spaemann 2012d, 16].

W związku z tym, co powiedziano o zapatrywaniach niemieckiego etyka na problematykę natury, za nieodzowne uważa on przemyślenie na nowo pojęcia władzy oraz przyznanie także innym istotom „bycia wsobnego”. Ów postulat myślenia symbiotycznego [tenże 2006b, 58], widzenia przyrody jako poniekąd podobnej do ludzi, ma głębokie konsekwencje etyczne. I chociaż zajmuje on przeciwne stanowisko niż na przykład Peter Singer, jeśli chodzi o status osoby [por. Singer 2003 i Spaemann 2001], to jego myśl żywo przypomina coraz popularniejsze współcześnie idee holistyczne czy ekofilozoficzne, kiedy zapytuje w odniesieniu do przyrody, „czy swojskość w kręgu przyjaciół [nie] jest bardziej pożądana od pewności uzyskanej dzięki stopniowemu opanowywaniu tego, co obce” [Spaemann, Löw 2008, 16], oraz kiedy, pragnąc oddać sprawiedliwość sferze pozaludzkiej, odrzuca antropocentryzm (któremu można by przypisać dewizę: „natura dla nas”) na rzecz antropomorfizmu (natura – *per analogiam* do człowieka – w pewien sposób autonomiczna). Byłby to zarazem postsekularny powrót do jedności w wielości¹⁵ i racja przemawiająca za istnieniem Stwórcy:

Jeśli Bóg jest [...], [w]ówczas wyjaśnienie „naturalne” nie jest równoznaczne z redukcjonizmem, ponieważ sama natura zawdzięcza swoje istnienie odwiecznej wolności, a wraz z pojawieniem się w niej wolnych [...] i poczytalnych istot jedynie powraca do tego, czym jest u źródła [Spaemann 2009f, 38].

Zarazem Spaemann nie twierdzi, że żyjemy na najlepszym ze światów, i pospołu z takimi myślicielami jak Vattimo akcentuje w chrześcijaństwie rolę nie tyle dogmatów, ile praktycznego wezwania do *caritas* oraz *pietas* [Vattimo 1997, 137], przesłania odpowiedzialności i współczucia – nieuwarunkowanie dobra pozwala, według niego, na wolę zaangażowania się w troskę o świat z nadzieją, iż nie jest to absurdalne z winy absurdalności rzeczywistości, z kolei miłość oznacza dlań swego rodzaju praktykowanie prawdy: stawanie się drugiego „rzeczywistym dla mnie” [Spaemann 2009h, 290]. Zgadzałoby się to z

¹⁵ Owa jedność przypomina „Ogarniające” Jaspersa, ale byłaby też tym, co np. Aldo Gargani [1999, 151-152] określa mianem *tertium*, boskości nie jako transcendencji, lecz tła codziennego życia.

taką definicją postsekularyzmu, w myśl której ów nurt nie ma na celu restytuowania dogmatów, lecz aktywne współbycie z innymi w warunkach (po)nowoczesności, powiązane z refleksją nad jej „innym wymiarem” (by odwołać się do tytułu znanej książki Louisa Dupré), albo, inaczej mówiąc, „rekonfigurowanie doświadczenia religijnego jako istotnego elementu splotu okoliczności [...], w jakich podejmujemy ważne postanowienia i będące ich konsekwencją działania” [Sławek 2012, 22].

Co prawda postsekularyzm częstokroć czerpie ze słownika postmodernistycznego, nie tylko o bliżej niedookreślonej boskości, lecz także o chrześcijańskim *sacrum* wyrażając się w metaforycznych kategoriach wydarzenia, pustyni [Vitiello 1999, 167], śladu, pragnienia etc., jednak nawet u bardziej ortodoksyjnego Spaemanna [2012a, 294] odnajdziemy podobne intuicje:

Dobra religia – to być może taka [...], w stosunku do której pragniemy, aby była prawdziwa. [...] Mamy [...] skłonność do *wishful thinking* i to prowadzi nas często do złudzeń [...], jednak tylko w wypadku [...] przypadkowych prawd. Z pragnieniami, które są konstytutywne dla człowieka, jest raczej tak, że są one silnym argumentem za prawdziwością swojej treści. Oaza na pustyni może być halucynacją, której ulega spragniony [...], [ale] coś takiego jak pragnienie nie istniałoby w ogóle bez wody. Czy wieczna pogłoska o Bogu nie może być sposobem, w jaki daje o sobie znać Bóg?

Spaemann ma świadomość, że tzw. dowody na istnienie Boga nie są „naukowe”, lecz mają charakter argumentów *ad hominem*, zakładają konkretnego człowieka jako odbiorcę oraz przyjęcie pewnych hipotez. A należą do nich również kwestie językowe. Gdy niemiecki filozof snuje rozważania nad czasem zaprzyszłym, *futurum exactum*, można w tym rozpoznać rozwinięcie solilokwium św. Augustyna [1999, ks. I (XV 27-30) i ks. II (II 2)] poświęconego wieczności prawdy. Otóż stwierdzić, że coś jest teraz, to zarazem powiedzieć, iż będzie istniało w przyszłości jako „przeszłe”, nawet jeśli zniknie świadome życie. I *vice versa*: gdyby kiedyś miało stać się prawdą, że piszącej niniejsze słowa oraz ich czytelnika tu nie było, *de facto* nie ma nas już teraz. Jaką przeto realność posiada minione? Wedle Spaemanna [2009h, 291-292; także 2001, 139-150] niezbędna okazuje się świadomość, która przyjmuje w siebie wszystko, co się wydarza:

Żadne słowo nie może być potem od-powiedziane, żaden ból od-cierpiany, żadna radość od-przeżyta. Co się wydarzyło, może być wybaczone, ale nie można sprawić, żeby się [...] od-stało. Jeśli [...] [istnieje] rzeczywistość, to *futurum exactum* jest nieuniknione, a wraz z nim postulat realności Boga.

Osobliwy to argument – z faktu, że tu-oto-jesteśmy i wbrew Szestowowi wierzymy, że nie da się tego anulować, wynikałoby istnienie Boga¹⁶. Nie podejmę się obalania tej logiki, pozostając przy konstatacji pewnej dwuznaczności: wedle Spaemanna religia zarazem wprowadza przygodność (czyli „świat mógłby być urządzony inaczej”) i sprzeciwia się przygodności postawionej na piedestale (jak w „cywilizacji hipotetycznej”), przekonując przy tym: to, że tu (i – co równie ważne w kontekście postsekularyzmu – teraz) jesteśmy, ma sens. Nawet jeśli nie wierzymy w ów sens religijny, niewątpliwie sensowny jest namysł nad kulturą i nad przygodnością, także ten proponowany przez Spaemanna, który mimo filiacji z określonym Kościołem wpisuje się we wrażliwość postsekularną, wskazującą na (po)nowoczesną potrzebę *something more*. Kleszcz nie wie o świecie zewnętrznym względem niego, „ludzie zrobili natomiast taki krok poza siebie, [...] że mogą wiedzieć o perspektywiczności swego odniesienia do świata i właśnie dlatego mogą ją przekraczać” [Spaemann 2012c, 245]. I Spaemann nie tylko jako chrześcijanin, ale też jako filozof przekonuje, że owo przekroczenie nie prowadzi w nicość.

¹⁶ Warto przypomnieć, że według Szestowa odwrotnie – Bóg jest zdolny wbrew „koniecznym prawdom” rozumu odwrócić los, zmieniając również to, co już się stało.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G., 2009, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic!
- Arystoteles, 1968, *Fizyka*, przeł. i wstęp K. Leśniak, Warszawa: PWN.
- Augustyn, 1999, *Soliloquia*, [w:] tegoż, *Dialogi filozoficzne*, przeł. A. Świderkówna (i in.), Kraków: Znak, ss. 239-305.
- Bauman, Z., 1998, *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Tanalska, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybór i oprac. R. Nycz, Kraków: Baran i Suszczyński, ss. 269-298.
- , 2000, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Sic!
- , 2006, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bielik-Robson, A., 2008, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków: Universitas.
- , 2010, *Powrót mesjańskiej obietnicy, czyli nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, [w:] M. M. Bogusławski, A. Kucner, T. Sieczkowski (red.), *Filozofia. Ogląd, namysł, krytyka?*, Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski.
- , 2013, *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, [w:] A. Bielik-Robson, M. A. Sosnowski (red.), *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, ss. 5-37.
- Bogalecki, P., Mitek-Dziemba, A., 2012, *Drzewo Poznania. Wprowadzenie do myśli postsekularnej*, [w:] P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba (red.), *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, Katowice: Wydawnictwo FA-art, ss. 25-51.
- Caputo J. D., 1987, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- , 2012, *Widmowa hermeneutyka. O słabości Boga i teologii wydarzenia*, przeł. A. Malinowska i J. Soćko, [w:] P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba (red.), *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, Katowice: Wydawnictwo FA-art, ss. 121-162.

- Descartes R., 1970, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa: PWN.
- Devall, B., Sessions, G., 1995, *Ekologia głęboka. Życ w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, przeł. E. Margielewicz, Warszawa: Pusty Obłok.
- Foucault, M., 2006, *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Komendant, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Gargani, A., 1999, *Doznanie religijne jako wydarzenie i interpretacja*, przeł. E. Łukaszyk, [w:] *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Giannię Vattimo* [...], Warszawa: „KR”, ss. 135-162.
- Giddens, A., 2001, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: PWN.
- Lyotard, J.-F., 1997, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Marion, J.-L., 1996, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków: Znak.
- McLennan, G., 2010, *The postsecular turn?*, „Theory, Culture, Society”, 4, ss. 3-20.
- Nietzsche, F., 1993, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] tegoż, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter-Esse, ss. 181-199.
- Oliver, S., 2010, *Krótki kurs radykalnej ortodoksji*, „Znak”, 662-663, ss. 21-43.
- Popper, K. R., 2006, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, W. Jedlicki, t. 1-2, Warszawa: PWN.
- Potępa, M., 1997, *Nihilizm i hermeneutyka w filozofii G. Vattimo* [w:] *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, red. A. Przyłębski, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, ss. 81-108.
- Singer, P., 2003, *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Sławek, T., 2012, *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu* [w:] P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba (red.), *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, Katowice: Wydawnictwo FA-art, ss. 9-24.

- Spaemann, R., 2001, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- , 2006a, *O pojęciu natury ludzkiej*, [w:] K. Michalski (red.), *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków: Znak, ss. 105-121.
- , 2006b, *Teleologia naturalna i działanie*, [w:] tegoż, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przeł. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa, ss. 44-61.
- , 2009a, *Chrześcijaństwo i filozofia nowożytna*, [w:] tegoż, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, przeł. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa, ss. 79-111.
- , 2009b, *Czy uniwersalistyczne religie powinny zrezygnować ze swojej misji*, [w:] tegoż, *Odwieczna pogłoska...*, ss. 187-205.
- , 2009c, *Dowody na istnienie Boga po Nietzschem*, [w:] tegoż, *Odwieczna pogłoska...*, ss. 41-63.
- , 2009d, *Funkcjonalne uzasadnienie religii i religia*, [w:] tegoż, *Odwieczna pogłoska...*, ss. 113-151.
- , 2009e, *O obecnym stanie chrześcijaństwa*, [w:] tegoż, *Odwieczna pogłoska...*, ss. 277-315.
- , 2009f, *Odwieczna pogłoska*, [w:] tegoż, *Odwieczna pogłoska...*, ss. 9-40.
- , 2009g, *Pochodzenie i inteligent design*, [w:] tegoż, *Odwieczna pogłoska...*, ss. 65-78.
- , 2009h, *Racjonalność a wiara w Boga*, przeł. M. Wiertelwska, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 23, ss. 277-292.
- , 2009i, *Tożsamość religijna*, [w:] tegoż, *Odwieczna pogłoska...*, ss. 153-186.
- , 2011a, *Egzystencja naturalna a egzystencja polityczna* [w:] tegoż, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, przeł. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa, ss. 13-44.
- , 2011b, *Wprowadzenie*, [w:] tegoż, *Rousseau – człowiek czy obywatel...*, ss. 3-12.
- , 2012a, *Czym jest dobra religia*, [w:] tegoż, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje*, przeł. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa, ss. 293-295.
- , 2012b, *Kontrowersyjna natura filozofii*, [w:] tegoż, *Kroki poza siebie...*, ss. 42-60.
- , 2012c, *Prawda i wolność*, [w:] tegoż, *Kroki poza siebie...*, ss. 243-259.
- , 2012d, *Próby myślenia całości*, [w:] tegoż, *Kroki poza siebie...*, ss. 3-16.

- , 2012e, *Przekonania w cywilizacji hipotetycznej*, [w:] tegoż, *Kroki poza siebie...*, ss. 223-242.
- Spaemann, R., Löw, R., 2008, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, przeł. A. Póltawski, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Taubes, J., 2013, *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, przeł. P. Graczyk (i in.), Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego.
- Vattimo, G., 1997, *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków: Baran i Suszczyński, ss. 128-144.
- , 2005, *Historia zbawienia, historia interpretacji*, przeł. A. Zawadzki, „Teksty Drugie”, 4, ss. 113-120.
- , 2010, *Wiek interpretacji*, [w:] R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, red. Santiago Zabala, przeł. Sławomir Królak, Kraków: WUJ, ss. 53-66.
- Vitiello, V., 1999, *Pustynia, ethos, opuszczenie. Przyczynek do topologii religijności*, przeł. E. Łukaszyk, [w:] *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo [...]*, Warszawa: „KR”, ss. 163-204.
- Wittgenstein, L., 1970, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN.
- Woźniak, R. J., 2010, *Radykalna Ortodoksja: próba opisu*, „Znak”, 662-663, ss. 10-20.
- Zabala, S., 2010, *Wprowadzenie. Religia poza teizmem i ateizmem*, [w:] R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, przeł. S. Królak, Kraków: WUJ, ss. 9-36.
- Zawadzki, A., 2006, *Wstęp*, [w:] G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków: Universitas, ss. V-XXI.
- Žižek, S., 2006, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz: Branta.
- , 2009, *Kruchy absolut, czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

ABSTRACT

IN THE FACE OF HYPOTHETIC CIVILIZATION. SPAEMANN, (POST)MODERNITY, POSTSECULARISM

Robert Spaemann is one of the leading contemporary philosophers whose thought is focused on Christian ethics. Despite his bonds with the Catholic Church he does not use philosophy to “prove” a doctrine but proposes individual ideas avoiding reductions. His reflections on people’s naturalness and historicity, teleology, paradoxicality of science do not lead to simple solutions but are the consequence of participation in the society of contingency. The authoress of this sketch considers if Spaemann’s thought could be inspiring for non-Catholics, as well as ponders over its connections with postsecularism, working out the modernity in respect of religiosity. This article shows what appears from his interpretations to the critical members of (post)modern society and where today is a place for heading for “the immortal rumor”. The authoress explains how Spaemann argues for the potential of anthropomorphic view and human ability to go beyond himself – which does not lead into nothingness.

KEYWORDS: Robert Spaemann, postsecularism, postmodernity, teleology, postmodern religion



ANNA SZKLARSKA
JAGIELLONIAN UNIVERSITY

NIETZSCHE AND CHRISTIANITY

Introduction

Nietzsche levelled the accusation against Christianity that, following Plato, it strengthened man's conviction of the existence of two worlds: the wretched and the perfect, the earthly and the heavenly, the temporal and the eternal, in contradiction with the truth that each time it is my life which is an eternity¹. As a result, man orients himself towards an abstract eternity, which is not the eternity of his life, forgetting about the latter. What is more, under the influence of the Protestant tradition in which God is more the harsh, just Old Testament judge rather than a God full of mercy, Nietzsche perceived Christianity in a distorted manner as a religion of guilt and punishment, judgement and accusation. Meanwhile, such a perspective runs contrary to the teachings of Jesus himself (see Luke 6, 37).

The leading theme of this article is not, however, the criticism of Christianity as a religion undertaken by Nietzsche. In analysing the relationship between the German philosopher and Christianity, I would like to focus on indicating Nietzsche's numerous links with the Christian tradition, and to briefly discuss the influence of the Protestant tradition on the very generalized view of Christianity we may observe from Nietzsche. Thus I do not want to concern myself with how Nietzsche assessed Christianity and what he thought of it, but rather: did he reason aptly, did he grasp it correctly. The task I have set for myself is a particular one, namely, it is to pin down which ideas of importance to Christianity appear in Nietzsche's work. It is not my ambition to determine whether he adopted them consciously, or whether it is only a coincidence; likely both answers are correct, that is Nietzsche drew inspiration from Christianity, if only to clearly separate himself from it in

¹ Cf. [Filek 2014, 158].

some places, but it is not always a deliberate inspiration. What is more, I feel that we may risk the theory that Nietzsche poorly knew the Roman Catholic version of Christianity; he even read the Bible in its Lutheran translation, and perhaps if he had familiarized himself with Catholicism, his judgement of the Christian religion would have been entirely different. This, however, we can never know. Piotr Graczyk proposes a theological type of dialectic of Christianity, derived from an interpretation of the sense of the Easter *Triduum*. The author emphasizes distinguishing Good Friday Christianity, concentrated on suffering and empathy for the sufferer, from Holy Saturday Christianity, when Jesus descends into hell, and the absence of God is keenly felt on Earth, finally pointing to its "Sunday" strain, which affirms the world that recovers holiness and harmony, without renouncing contradiction and pain. The first, Friday Christianity is identified by Graczyk with the religiousness of Fyodor Dostoyevsky and Simone Weil; the second, gloomy, he associates with Protestantism. Finally, an affirmative Christianity, harmonically joining sadness and joy may be identified with Catholicism [Graczyk 2006, 38-52].

It is a fact that Nietzsche fights with Christianity, which does not prevent him from internalizing some Christian themes in spite of having a very superficial and incomplete picture of it. Meanwhile, as Protestantism balks before guilt, the body and time, Catholicism affirms them within certain limits. Nietzsche is disgusted by bourgeois morality joined with the facade religiosity, with an attitude whose core is a scrupulous and earnest, but mindless and ostentatious adherence to norms, contradicting the essence of Christianity. However, I would not like to create the impression that I am trying to persistently reconcile Nietzsche with Christianity, which is why I also mention the unquestionable differences in both doctrines such as the relationship to the issues of truth, compassion, transcendence, mercy and eternity. There are, however, a large number of common elements: praise for authenticity, creativity and freedom ("I love him who is of a free spirit and a free heart" declares Zarathustra), the ethics of dignity, the postulate of self-formation, appreciation of suffering, rejection of revenge and everything that is small and false, and finally, discipline of the will craving repetition as a confirmation of self, faithfulness to self.²

² The last of these make a proper identity, understood as constituting the unity of

Two roots of European culture

It is commonly known how important the tradition of antiquity was to Nietzsche. Nietzsche is one of the most European philosophers in the sense that he is a son of European culture; he was formed not only by knowledge of Greek philosophy, history and art, the entirety of European art (particularly music), travel around Europe, but also to a significant degree by the Christian heritage.

Greeks discovered reason and its potency in discovering the world and man. One attribute of Greek philosophy is naturalism, a focus on the laws of nature. In contrast to it, supernaturalist philosophy, concerns spirituality.³ Our culture thus has two roots: Greek and Semitic.⁴ The Greek tradition based its knowledge on getting to know the world, while in the second, supernaturalist tradition, knowledge was a

the personality, possible.

³ It should be emphasized that, in the end, Christian philosophy (both patristics and scholastics) based itself on the Greek tradition, it did not disassociate itself from classic ancient philosophy; even if it was initially held to be unneeded, and even worthless, it soon began to accept it and creatively expand on it.

⁴ A similar line of thought can be found in the works of Leo Strauss, who draws attention to the juxtaposition of the traditions of Athens and Jerusalem, the two pillars of Western civilizations. These are two antagonistic paradigms of wisdom, two different conceptions of rationality, two juxtaposed codes that cannot be reconciled: reason and faith, knowledge and revelation, seeking fundamental, universal rules by way of rational inquiry and acknowledging the primacy of transcendence understood as a secret, critical of incumbent truths vs. submission to authority. These two mutually-exclusive traditions also lead to two separate ethos of life; in the first, the primacy of thought is assumed, while in the second it is of action. Supporters of the cultural code inherited from Athens devote themselves to exploring the world and its truths, placing their hope in the potential of inborn reason, while the descendants of the Jerusalem tradition opt for faith and trust in the truth of religious revelation, humbly acknowledging its inaccessibility for human mind. Fundamentally, the aim of Strauss is to draw attention to the fact that the values of the Western world are often derived in part from the biblical tradition, in part from the Greek one. The tension between these two heritages is, however, invigorating and conducive to development. Thus there is nothing strange in the fact that the Nietzschean overman brings together the best of Jerusalem and Athens. In Strauss's opinion (and Nietzsche's himself), all religion, including Christianity, is the opposite of philosophy. Strauss perceived Nietzsche as the only philosopher capable of defeating Platonism. See Leo Strauss: *Political Philosopher and Jewish Thinker*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Lanham, Maryland 1994.

consequence of faith, love for good was a condition of good, in accordance with this interpretation a good man is one who wants good, selects good, strives for good, overcomes himself. Nietzsche dislikes Greek ethic intellectualism. It is too trivial, it interjects man and his dilemmas into a simple and artificial schematism. What is more, in Semitic culture, particularly in the Roman Catholicism that grew out of it, the primary sense is that of hearing, while in the Greek culture it is sight. Zarathustra calls out repeatedly "He that has ears to hear let him hear!" [Nietzsche 1967, 294]. This is a clear reference to the Gospel of St. Matthew (Matthew 13:9).

European culture links faith with knowledge, Christianity compliments Greek culture with feeling. It does not run away from emotion and suffering as Greeks do. The first Christians, capable to love suffering, even clinging to it, were strange, alien and incomprehensible to the Romans. The Gospel of St. Matthew contains eight beatitudes, of which one of the first says "Blessed are those who mourn, for they will be comforted." (Matthew 5, 3-10). The ethical ideal of the ancient Greeks was the wise man who led a reasoned life in accordance with nature. Freedom was apprehended as the understanding of necessity, power over oneself, distance, keeping control of one's emotions. The stoics formulated the norms of resignation, dispassion, *apatheia*.

And Zarathustra? He loves his students, he is not ashamed of tears; in the parable "Pilgrim", he cries bitterly from anger and longing for his deserted friends. Not the first nor the last time. In the final parable we discover about Zarathustra that "But his heart, was loosed, and tears dropped from his eyes and fell on his hands" [Nietzsche 1967, 438]. Do we find any picture of a crying Socrates? Zarathustra dares to call the Aristotelian golden mean a mediocrity [Nietzsche 1967, 282]. He declares that guilt and pain should be sought out. Zarathustra is accurately characterized as "the advocate of life, the advocate of suffering, the advocate of the circle!" [Nietzsche 1967, 328]. Finally – he does not hesitate at one of the climaxes to shout "The world is deep, Deeper than the day had been aware. Deep is its woe. (...) Woe implores: Go!" [Nietzsche 1967, 339].

Does Christ not encourage us to learn to love suffering, to accept it and to transform it into something greater? In Christianity, suffering is not a goal in and of itself, but something of significance, which can possess deep sense.

Say "yes" to suffering

Of course, the matter is more complicated. In the parable "The Drunken Song", Zarathustra proclaims one important sentence: "joy is deeper still than grief can be" [Nietzsche 1954, 362]. An intriguing question arises: why is joy deeper than grief? Christianity emphasizes grief, thus deprecating pleasure. Defying this tradition of thinking about pain and joy as opposites, Nietzsche draws attention to the fact that they cannot be separated from each other, they are connected, without one and the other there would be no life. The nucleus of life appears through joy, life comes about in joy, and is then born in pain, which is present from the very moment of birth. As Józef Tischner wrote: „Giving birth is first of all an event of human life. It is connected to the experience of pain and at once to the experience of happiness” [Tischner 2005, 67]. Zarathustra repeatedly refers us to the postulate of giving birth to ourselves, and this must take place in pain, which is why the analogy with birth pains is unusually clear. Pain, however, is not a value *per se*, and giving birth to oneself is a long process.

According to Nietzsche he who concentrates on suffering desires to fade away. Essentially, people experiencing suffering wish to fade away, but they are inconsistent, as the choice may offer either a fading away of everything, or consent to the eternal restoration of everything; in the spirit of Nietzsche, one may not be selective in respect of life. He who focuses on joy says to the world, to life, to time "Last forever, return forever, be yourself forever". Meanwhile, everything that suffers does not want itself, renounces itself, and instead yearns to leave its descendants⁵. Joy, however, does not desire any descendants – it wants itself, it wants eternity, it is will in the form of a spring that triggers itself: "But joys all want – eternity! Want deep profound eternity!" [Nietzsche 1954, 365]. Pain, however, is breaking free to pass away, that is its nature, but if we agree to passing away then everything must pass away; if we negate pain, then we must negate everything. Joy is the other way around – it

⁵ It is again turning attention to the similarity of the theme of descendants mentioned in this parable and a fragment of the *Epistle of St. Paul to the Romans* titled "Christians are Adopted Children of God": "For all who are being led by the Spirit of God, these are sons of God ... and if children, heirs also, heirs of God" (Romans 8, 14:17). See also A. Szklarska, *Report from the ethno-anthropological seminar of 06.11.2013* (unpublished).

does not long to fade away; just the opposite, joy is something greater, all joy desires eternity. If we say “yes” to eternity, then in consequence we say “yes” to everything, which means that we also say “yes” to pain, because with Nietzsche all things are intermingled. North is south, pain is joy, night is sun, the wise man is a fool.⁶ The consolidation of opposites, saying “yes” to life, is grounded in accepting all aspects of life. The question may be asked whether higher men are called ‘failures’ by Zarathustra because they are unable to say “yes” to pain? For Nietzsche, who, after all, chooses joy, suffering as a part of life, of a greater whole, is possessed of an unquestionable sense. If we affirm everything, that includes suffering. A consequence of accepting the idea of eternal return is the observation that there is no way to cut oneself off from suffering, failure, despair. If we say “yes” to the here and now, we must accept that everything is linked by a chain of necessity, and we must therefore also say “yes” to pain. This does not change the fact that, according to Nietzsche, man’s task is to rejoice in life.

Two conceptions of time, two eternities

Here I would like to make reference to the paradigm of eternity proposed by Nietzsche in the parable “Vita Femina” (known also as “The Second Dance Song”). Zarathustra conducts a romantic dialogue with life. Life is Zarathustra’s bride. In the next parable, “The Seven Seals”, life is identified as eternity. “For I love thee, O Eternity!” [Nietzsche 1954, 257] says Zarathustra repeatedly. But it must be clearly emphasized that what is understood in Christian culture to be eternal life has nothing in common with the life of Zarathustra, who addresses the eternity: “You”. It is not a matter of the eternity of underworlds, whose teachers were derided by Zarathustra. It is my life that is eternity. Thus, it is a matter of the eternity of this life, not eternity *per se*. “Thus Spake Zarathustra” is one long love song dedicated to this world. Zarathustra does not desire in the least to reach the heavenly kingdom, which, as Christ himself preached, is within the grasp of those who are like children, but as a gallant man, he desires “the earthly kingdom” [Nietzsche 1954, 355]. At the same time, he decides to accept that nothing passes irreversibly, that everything continues and eternally returns, every decision, choice, action or neglect remains with us forever, and in this sense

⁶ See: [Szklarska 2014, 175-176].

irretrievability is a mirage. Thus, we may not consider the things we are unable to take pride in and which are hurtful to remember as merely the distant past.

The postulate of self-formation

Christianity, in spite of the capacity to wash away sins, also emphasizes responsibility for one's choices and their consequences, the importance of leading one's life consciously, self-formation, shaping oneself. In Christianity, man, who is fragile in nature, may be a hero of the spirit, conquering his own weakness, overcoming himself. The Nietzschean spirit of heaviness refers to something that happens in the lives of each of us, the existential discouragement, the letting go. The opposite of this state is the valour of being, the courage to struggle with adversaries, with temptations, with sloth, with laziness. In both philosophies we may essentially encounter the same fundamental postulate: self-improvement, continually striving to become better. John Paul II orders us to demand more of ourselves than others demand of us.

Many of Nietzsche's primary assumptions seem to be in conflict with Christianity, yet at the same time they arise out of it. In Nietzsche's opinion, everything that exists desires to retain its existence. The essence of reality is the will to live. Reason is in service to the urge to live, the irrational element. The aim of life is life itself, it has no objective sense. In Christianity, there is such a sense and it is tightly linked with transcendence. In Schopenhauer's conception, which heavily influenced Nietzsche, man experiences a continual absence, deficiency, his life is filled with suffering that results from the collision of urges. The essence of reality is will, but the will to power, that is not existence itself, but a strong, authentic existence. The will to power evolves, taking on an ever more perfect form. Nietzsche, similarly to Schopenhauer, remains under the influence of the conviction that the world is awash in tears and blood, and from this conclusion he determines that it is beautiful.⁷ Power is spiritual power, it is the capacity to live as it wishes, the rejection of subservience to all external norms, it is the absence of fear in the face of fate. In Christianity, man's task is, in a sense, to subjugate himself to commandments, but it is not true that this should come from fear of the

⁷ See [Schopenhauer 2007, 5-18].

fires of hell and because of the law itself. Man is to live decently and nobly for his own good and out of love for God. He does this to retain his dignity and majesty, held so dear by Nietzsche. This allows man to look in the mirror and into the eyes of others without fear. All limitations that a Christian places on himself are voluntary, and are to help him live with dignity and without fear. He is aware that in life he can lose something greater than life itself, and if he fears anything, it is precisely this. He is not afraid of fate or of rejection by his surroundings, but rather of the loss of himself, his dignity and his greatness as a person capable of choosing, not guided by conformism and benefit but rather by love of God and of his fellow man.

In Nietzsche's opinion, man's nature should be expressed in instinctive, passionate, non-conformist, courageous action, in conduct not designed to please others and without regard for their acceptance. Both Nietzsche and Christianity are disgusted by Pharisaic hypocrisy, by living in falsehood, by the veneer of existence.

Pity, love, hate

There is, however, one point that fundamentally distinguishes the two programmes from each other. Nietzsche was contemptuous of ethics, which viewed pity as a virtue. He felt that this was a humiliating attitude, and that pity is what keeps alive that which was headed towards death. On the other hand, the last paragraph of point 18 in the parable "Old and New Tables" points to a particular concern for a deteriorating, dying man. Zarathustra orders to keep dogs and insects away from the sick man, this attitude is in contrast to finishing off the weak. And yet Nietzsche attacked Christianity for its glorification of pity and for suppressing natural urges. He held life itself to be the highest goal. Christianity does indeed place great weight on mercy towards fellow men, and on empathy, understood as the pain of another in my own heart. Meanwhile, the character of pity is something different, it assumes comparing oneself to others, I help another out of pity because I feel I am better than he is, often humiliating him in the process. This is in no way the attitude promoted by Christianity. Zarathustra is aware that he who helps or who gives of himself must display delicateness and tact in order to avoid humiliating the beneficiary: "how much harder it is to give properly than to take properly, and that bestowing well is an *art*—the last, subtlest master-art of kindness," he declares [Nietzsche 1954, 301].

It is a fact that Nietzsche associated the crisis of 19th-century culture with bourgeoisie conformity, with a limitation of the natural, instinctive dimension of life and, as mentioned already, a mistakenly understood Christian morality. He believed in the triumph of the strength of the spirit over weakness. Weak people are afraid to be themselves, they hide behind norms, rules, crowds of people similar to themselves. When there appears on the horizon a brilliant, brave individual, he is immediately subjected to persecution and social ostracism. The fall of a man presenting a herd-like, slave morality is deep and final. Nietzsche, however, predicts the coming of an overman, more precisely – a superman, someone capable of going beyond himself, his weaknesses, constituting the personification of the will to power. This is a man capable of being authentic, of rejecting all that binds him: rejecting values that are out of sync with his hierarchy, decadent culture or religion, this is a man prepared for self-realization, even at the cost of social disapproval. A man must turn from a camel into a lion, and from a lion – into a child, for a child always does what it wants. When the spirit, whose transformations are described by Zarathustra, accepts ever greater burdens on itself with humility and obedience, it becomes a “pack spirit” – a camel. By refusing its own desires, it invites its own humiliation, and ultimately comes to perceive the entire monstrousness of its hump which it has been carrying and feeding, and which turns out to be something external, foreign, arriving in the form of a dragon of duties, with which the spirit desires to do battle. It is only at the moment of “I want” that the spirit becomes an untamed, wild, free lion who is lord of his own desert. Through the sheer force of his rapacity he is able to acquire the freedom to a new formation, to win the right to new values. Man thus has two paths before him: individualism (the choice of the strong) and conformism (undignified). Nietzsche is the eulogist of man’s authenticity.

But in no way does Christianity order us to make the choice in spite of ourselves, falsely, as long as we fulfil the commandments. Rather, it says “You can be great, you can be holy.” Not in the least does this mean that the key is a consistent and scrupulous adherence to codes. In both ideas the essential element is the postulate of self-formation, creative work on oneself. It is written in the holy book “Be renewed in the spirit of your minds, and put on the new self,” (Ephesians 4:23-27).

The overman, the superman is such an ambitious task that only a very few attempt to meet the challenge. Here we have the fundamental difference, for with his trust in man Christ says that each of us can be holy if we wish. It is enough to love God and your neighbour, regardless of what he does to us. This is, of course, a very difficult task, but it is assumed that everyone is capable of succeeding. Nietzsche demonstrates a far more sceptical approach and expresses his conviction that very few are able to fulfil the postulates of Zarathustra and to understand his teachings. The idea of equality is, for Nietzsche, one of the most false ideas.

Regarding love for one's neighbour – it is worth recalling that in Zarathustra's view, the strong one is he who can refrain from hating enemies and from the thirst for revenge. This is the theme of the final fragment of "The Tarantulas" [Nietzsche 1954, 110]. Zarathustra himself falls prey to a poisonous spider. What is of the greatest importance in that moment is to refrain from taking revenge on the tarantulas. Zarathustra defends himself from the spirit of revenge. The spirit of revenge is, however, unusually strong, which is why Zarathustra calls on his friends to restrain him. Thus it becomes visible just how important guarding oneself from the spirit of revenge is. Revenge is nothing more than the compulsion to instrumentally take advantage of others. Nietzsche is contemptuous of such an attitude, which essentially boils down to manipulation in order to exploit and dominate others.

However, Nietzsche understands hate itself in a very particular manner. Indeed, he does declare that: "Ye shall only have enemies to be hated, but not enemies to be despised. Ye must be proud of your enemies" [Nietzsche 1954, 48] but what he has in mind is the fact that one should find a worthy and equal enemy who should mobilize us to become even better. As Nietzsche states, hatred of a mediocrity is unbecoming of a philosopher, and what cannot be loved should be avoided; this is preferable to wallowing in hatred like the embittered, cynical and hypocritical buffoon of "On Passing-By", who is only capable of criticism, contempt and exuding poison, and who cannot affirm himself nor fill his life with constructive content, with sense. Vituperation teaches hate – this is Nietzsche's view. This parable evokes the fragment "Hypocrisy" from the Gospel of St. Luke, which describes the case of a man criticizing the speck of sawdust in his brother's eye

while failing to see the beam in his own (Luke 6, 41-45). Zarathustra is disgusted by envy, and says that "He whom the flame of jealousy encompasseth, turneth at last, like the scorpion, the poisoned sting against himself" [Nietzsche 1954, 36]. Christ commands us to love our enemies, and Zarathustra appeals for love of the far and the farthest, as loving our neighbours is no great thing.

In one of his letters, Nietzsche remarks that to love oneself well it is necessary to practice loving others, as one's feelings towards oneself and towards others are closely correlated. Nietzsche believes in healthy love of oneself. In "Thus Spake Zarathustra", he shares the reflection that a healthy body may be burdened with the spirit of heaviness, or may be freed to soar by its own love.

Self-surpassing

The key in understanding the Nietzschean category of the will to power is the concept of self-surpassing, that is a mechanism that directs and subjugates the drives of instinct; it also refers to maturity and spiritual growth. Self-surpassing implies a continuous desire to overcome oneself. This is also the primary postulate of Christian anthropology. In "Thus Spake Zarathustra" Nietzsche writes: "And life itself confided this secret to me: 'Behold,' it said, 'I am that which must always overcome itself (...) thus my will wills it.'" [Nietzsche 1967, 227]. The will to power means something along the lines of the will to subjectivity, to become an autonomous individual capable of creating and materializing values.

In Nietzsche's opinion, it is people themselves who create morality and law, they do not receive them from anyone. Man gives value to objects. It is only when creating value that man creates a world that makes sense. This is why he bears a tremendous responsibility: he encounters material which he then turns into things, and gives them meaning. What those things will be depends solely on him. Man is the creator. Without him, "the nut of existence would be hollow" [Nietzsche 1954, 61]. In the Gospel, man is also tasked with taming the earth and giving it sense, an example of which is the naming of animals in the Book of Genesis. Without man, the world would have no sense. For Nietzsche, creativity is never a painless activity: "Always doth he destroy who hath to be a creator" [Nietzsche 1954, 61]. Zarathustra teaches that while values are relative, in the sense that different people and different nations have

different values, they are absolute in the sense that everyone must select just one system and reject all others. This is why creating new values is always the destruction of old ones. In this sense, there is no innocent creativity.

Nietzsche writes about creating oneself that between the old, existing "I" of man and that which is to be created there is a strong tension. The creating man is contemptuous of that which drags him down. He defeats the spirit of heaviness, that is, it conquers what inclines him to sloth and what evokes disdain. This undoubtedly refers to a struggle for oneself. In Christianity, this battle has an equally dramatic nature, but there is something to draw on.

Zarathustra is returning to health, which means that he is returning to himself, returning home, assuming his destiny, he is *en route* to himself. This is not easy. He speaks on behalf of life and is the teacher of eternal return and the overman. And the overman himself – who is that? For sure, Nietzsche is not thinking of someone who possesses another constitution, understood as other conditions of life on earth, particular predispositions. Going beyond means seeking one's absent essence, finding it and fortifying oneself in it. Going beyond the present man is a bridge, a transition. It is not about striking out or deprecating the existing self. Zarathustra is a teacher, perhaps the most perfect among men, but he himself is not the over-man, the super-man. Nietzsche, in turn, is the one who analyses the essence of Zarathustra.

For Nietzsche, freedom has a positive character, it is not only freedom from, but primarily freedom to. As we can conclude from the parable "The Tree on the Hill", freedom is not something given, but it must be won, taken away from the prison of necessity and obligation that is the framework of obliging morality. Freedom is the will to power, that is, the will to create. In order for a man to self-surpass, he must free himself from the values forced on him by society. A free man is one who issues orders to himself, and who surpasses himself. The weak, who are not capable of doing that, need a morality imposed on them from above. The free man, however, can create it himself. Freedom can thus be achieved only by the strong. Freedom is associated with responsibility of the creator for what he creates. Nietzsche names the free man a warrior. In "Twilight of the Idols", he writes:

"And war educates for freedom. For what is freedom? That one has

the will to assume responsibility for oneself. That one maintains the distance which separates us. That one becomes more indifferent to difficulties, hardships, privation, even to life itself. That one is prepared to sacrifice human beings for one's cause, not excluding oneself. Freedom means that the manly instincts which delight in war and victory dominate over other instincts, for example, over those of 'pleasure'. The human being who has become free — and how much more the spirit who has become free — spits on the contemptible type of well-being dreamed of by shopkeepers, Christians, cows, females, Englishmen, and other democrats. The free man is a warrior. How is freedom measured in individuals and peoples? According to the resistance which must be overcome, according to the exertion required, to remain on top" [Nietzsche 1967, 541-542].

However, Nietzsche criticizes tendencies to manipulate the external environment in order to exploit it. Personal power directed towards the task of overcoming oneself is something entirely different. Not in the least does he mean the self-surpassing experienced by religious ascetics, in whose case it is difficult to speak of self-affirmation, but rather merely of repressiveness directed towards oneself. The idea is to creatively assimilate impulses for them to undergo a creative transformation and be uplifted. Nietzsche's thought should not be identified with a primitive naturalism. The ascetic not only extinguishes his impulses, but he also destroys creative energy itself. Yet it is impulses that are to awaken us, to constitute the stuff of a creative life. In Nietzsche's opinion, the saint turns upon himself that severity that is so closely allied to the instinct of domination at any price and which inspire even in the most solitary individual the sense of power.⁸ Power (*Macht*) is something positive, it may even be said to be a type of sublimation, while the ascetic attitude expresses nothing but a conquering of oneself, which is effected through violence (*Gewalt*).⁹ The will to power is never entirely satisfied. Nietzsche feels that Christianity, which presents itself as a personal blueprint of the ascetic saint, never experiences the authentic will to power in the slightest. But Nietzsche's image of Christianity is not entirely accurate, as Christian philosophy promotes an active attitude,

⁸ See [Nietzsche 2004, 78, paragraph 142]. In his earlier letters Nietzsche paints a picture of people as motivated by instinctual drives. However, he does not perceive overcoming as the elimination of individual drives, but rather holds them to be their creative and conscious sublimation.

⁹ See more: [Golomb 2002, 19-46].

and the sacrifices that complement it have an entirely different aim and context. In Christianity, the point is not mortification, but rather a creative joy and appreciation for the riches given to us by God. For Nietzsche, the object of that love and infatuation is different, it is life itself, but the fundamental disposition is similar. Nietzsche puts life in God's place, but also treats it as a gift, which is attested to by the words of Zarathustra: "Thus wisheth the type of noble souls: they desire to have nothing *gratuitously*, least of all, life. He who is of the populace wisheth to live gratuitously; we others, however, to whom life hath given itself—we are ever considering *what we can best give in return!*" [Nietzsche 1954, 222]. There is a similarity between the Christian concept of love and the bestowing virtue of Nietzsche.

A symptom of the culture of contemporary man is that he is lazy, that he wants to do little. Let us recall the rage of Zarathustra: "Ye world-weary ones, however! Ye earth-idlers! You, shall one beat with stripes! With stripes shall one again make you sprightly limbs" [Nietzsche 1954, 231]. Meanwhile, modern man would prefer that a similar tepidity, sloth, and nihilism become something commonplace. He is afraid of the sort of attitude that is an authentic, responsible care for life and values that remain consistently strong. The ardour of others evokes a feeling of shame in him towards his passive attitude. Nietzsche, it is true, was not addressing values, but rather overcoming the spirit of heaviness, of nihilism, the attitude of the abnegator that destroys us and is expressed in the thought "everything is senseless, I desire to do nothing, I don't mind" when we are attacked by the monster of despondency. Christianity places a similar task before man, of overcoming his own laziness and weakness, to fight for himself and for the values that are important to us individually.

Nietzsche's mistake

Nietzsche's interpretation of Christianity is inadequate in many places, and also inconsistent with the spirit of Christianity. Many examples may be cited, such as Nietzsche's making reference out of context to the Gospel of St. Luke, "Woe unto those who laugh here" [Nietzsche 1967, 405] as evidence that Christianity is a dreary, majestic religion, a religion of whining and gnashing of teeth, of unreflective devotion. Meanwhile, the God of Zarathustra would have to be able to

dance. In Nietzsche's opinion, people who are ruthless, with heavy hearts and legs, are not capable of dancing. Dance is expression, an expression of oneself; alongside dance, Zarathustra praises laughter which is the laughter of joy. And while Christianity is essentially a religion in which the crucified and crucifixion constitute the central figure, we are not allowed to forget that of greatest importance in this religion is what happened next, the surpassing of death, the emergence from the twilight, the triumph of hope and the joyful Hallelujah.

In order to demonstrate that Christianity is not only a religion that affirms suffering, but is primarily a religion of joy, I shall quote a portion of Psalm 98:

"Shout for joy to the LORD, all the earth,
burst into jubilant song with music;
make music to the LORD with the harp,
with the harp and the sound of singing,
with trumpets and the blast of the ram's horn—
shout for joy before the LORD, the King."¹⁰

Nietzsche, however, levels more charges. For the German philosopher, Christianity was a ban on thinking and the freedom of choice. The Nietzschean free spirit runs up against various interdictions, but none of them are capable of provoking such trepidation in him that he would waver or withdraw. As he says himself, "and if there is anything in me that is virtue, it is that I had no fear of any forbiddance" [Nietzsche 1967, 385-386]. Christianity is perceived through the lens of prohibitions and orders.

In Karol Wojtyła's "Love and responsibility", the fundamental prohibition of Christianity is presented, namely that a human may not be exploited, may not be treated like an object to be used. The most significant value is personal dignity. Is this the prohibition that Nietzsche fought? He battled with the form itself, *id est* the commandment, the external norm, but if he were to read more into the content of the prohibition, he would surely agree with it.

Truth in the epistemic sense is the analysis of a judgement. However, as emphasized by Tadeusz Styczeń, it is always someone who declares a truth. Personalist ethics, expressed *inter alia* in K. Wojtyła's "Person and Action", is dignitative; it assumes that personal dignity is

¹⁰ Psalm 98, *Praise to the Lord, Saviour of the earth*

the right of every individual and constitutes a criterion for assessing the moral value of an act, and it is also veritative. This last term indicates that it is an ethics of the normative strength of truth. The implication is that the individual who denies a truth that he himself previously declared and which was not forced on him commits a form of moral suicide. Assertion leads to acceptance. We must remain true to the truth, for otherwise we destroy our identity when we act contrary to that which we identify as important. This is the essence of evil.

In Nietzsche's view, the good do harm through their idiocy. Evil is spawned by their conceit and self-esteem. The good are those who think of themselves in that way, who are uncritical of themselves, veritable biblical Pharisees.¹¹ Yet with a sliver of sensitivity and reflexiveness, there is no way to have a clean conscience, a type of hypnosis. The criminals, in Zarathustra's view, are those who sleep soundly. He feels that the harm done by the good is the most injurious harm.

As Tadeusz Styczeń says, one of the fundamental norms of Christianity can be encapsulated in the sentence "The truth should be affirmed for its own sake", and "What I myself have declared, I may not deny."¹² A declaration of truth is morally binding upon the one who declared it. A truth therefore is not only informational, but also normative. Wojtyła emphasizes the experience of the normative strength of truth. There may be no talk of an individual's good intentions in a case when he possesses knowledge and fails to use it to prevent evil. Action is a condition of morality. Personalist ethics appears as normative anthropology. However, it can be applied as a universal ethics, for its norms are general. I may not deny a truth I myself have declared, but if I feel that I have erred, I may of course withdraw. For Heidegger, an untruth was treated like going astray. A personalist, however, would tell us "if I don't go astray, I acknowledge truth and my task is to remain faithful to it. But how can I be sure that I really did err in the past, that this new ascertainment is correct, that it is not because I want to withdraw from an uncomfortable truth but truth nonetheless?" In this approach, man and his conscience should not be the final instance. Christian ethics proposes to go beyond subjectivity, which is why a

¹¹ Cf. [Nietzsche 1967, 324].

¹² Cf. [Styczeń 1993, 87-89].

foundation is necessary. Here we reach the primary difference between Nietzsche and Christianity, as for Nietzsche, man should not seek such clues and solutions outside himself. Nietzsche goes even further, posing curious and even more fundamental question on the value of truth, or rather – of justification for the will to truth. He provocatively asks us why we desire the truth, perhaps it is an untruth we truly desire; he also rejects the idea of truth's inherent value. Will to truth itself, for him, is the will to power in the sense that it is life, power, and not appropriateness or conformance with the thing that is the only value in differentiating the truth from false. Value for life, not whether something is or is not in agreement with the facts, turns out to be decisive.¹³ Nietzsche proposes a reconstruction of the European mythical constellation in order to expel the concept of truth, and an external, timeless Absolute which are tightly linked with the Christian attitude towards the world based on the principle of empathy.¹⁴

Meanwhile, there is no way to avoid passing judgement, this is an immanent human trait. It may be demonstrated that every judgement contains a semantic, logical, epistemic or informational element, but potentially a normative one as well. This may be demonstrated using even a trivial example. The sun rose today at 5:45. Let us assume that there are those who will tempt us by saying "I will give you a thousand dollars if you declare with conviction that this happened at 11:00." The truth, however, remains the truth; for the truth itself, nothing is changed by beginning to deny it. However, this violence turns against the individual who declares nonsense for money. Christianity says nothing more than faithfulness to the truth may constitute a norm.

In summary – we may speak sensibly about the truth in ethics. Ethical utterances may be viewed in terms of truth and false, they are sentences in a logical sense. But by no means are these truths imposed. The autonomy of the individual is of capital significance. Of the individual who ascertains the truth, which binds him until the moment when he recognizes that he has erred. The individual must discover this truth for himself, nobody will free him from this obligation, we may not

¹³ See: [Allen 1995].

¹⁴ Often a link is assumed and demonstrated between Christian empathy and fundamental metaphysical figures, such as the absolute or the immortal soul. One example is the interpretation offered by Piotr Graczyk in the article: *Nietzsche a chrześcijaństwo*, (en. *Nietzsche and Christianity*) [Graczyk 2002, 29-44].

speak here of any dictate. Even if inspiration comes from the outside, this does not change the fact that I always declare the truth myself and accept it freely; it is not imposed on me in any way. Nietzsche was mistaken in linking Christianity with slavery.

Things have value, people possess dignity. We are capable of being moral creatures, which distinguishes us from animals. In personalist phenomenology, to affirm someone means first and foremost to see the person in him. Affirmation is also care to satisfy the needs of another person (this is, of course, an entirely different understanding of affirmation than that of Nietzsche). With Nietzsche, affirmation has a different character due to the fact that it is affirmation solely of this life and this world. Another fundamental difference is that affirmation in Christianity results in duty. This does not, however, mean the unreflective acceptance of external rules, but rather that if I concur with something and feel it is important for me, this must have its consequences. Nietzsche demands of the higher man that he be capable of engaging in battle with the dragon of duty that arrives from the outside. Meanwhile, for a Christian, what is binding is not what someone imposes on him, but rather that which he accepts of his own will.

Inspirations and references

In the creative output of the German philosopher we find very many references to Christianity, some more, and some less literal. This is particularly visible in "Thus Spake Zarathustra". Let us cite some examples. Zarathustra feels that man swims about in puddles, inlets and shallows, so he should be dispatched out to the full sea. This gives us pause to think if we are not, by chance, living all the time in some monstrous restriction of our own selves. The sea is of course but a metaphor; it signifies a broadening of horizons, liberation, adventure, the sea is also time travel, it gives us a taste of eternity. As we know, Jesus was also supposed to set out on a boat with his disciples, an important motif in the Judeo-Christian tradition.

Another example. In the parable "The Convalescent", an exhausted Zarathustra needs seven days to recover; Job also requires seven days and nights after his extreme experience before he can open his mouth. In the same vein, the supper to which Zarathustra invites his comrades is a reference to the last supper of Christ. Yet Zarathustra is

not the messiah who has come to put things right, as he himself renounces, responding to similar suggestions "Three times Nay!" [Nietzsche 1954, 323]. All he does is to share his wisdom and experience, as when he says "If ye would go up high, then use your own legs! Do not get yourselves *carried* aloft; do not seat yourselves on other people's backs and heads!" [Nietzsche 1954, 325]. This is exactly what the dwarf did in jumping on Zarathustra's shoulders. Nietzsche criticizes dependence, particularly of thought. He feels that if we are to acquire proficiency in conquering summits, acquiring courage, wisdom and strength, then only by doing it ourselves, from beginning to end, rather than to be carted to the top without our feet taking a single step along the way. And if man is unsuccessful? All the more, then: get to work, begin anew, do not despair, but rather let us begin by learning to laugh at ourselves.

Finally – in the last parable, "The Sign", we find many analogies to Christianity. What is interesting, in *Nachlass* the title of this parable is given as "Symbol". It is known that the symbol of Mark the Evangelist is a lion. The appearance of a lion may lead to associations with the appearance of the Messiah, with resurrection itself. It was believed in ancient times that lion cubs are stillborn, then animated with the roar of a lion. It is precisely the roar of a lion that is heard after Zarathustra plunges his arm into the shaggy hair of the predator. In the Bible, we find a bucolic image of a child who, upon arrival of the Messiah, fearlessly thrusts his hand into a viper's den. The Messiah restores natural harmony and peace to people. In the last parable there is also an allusion, as prior to exiting the cave Zarathustra girded his loins; this is a biblical expression, a symbol that someone has finally set out on his way.

After the lion's roar, Zarathustra understands his gravest sin, empathy with the higher man. Previously he was tempted towards empathy. Zarathustra understands empathy as a state of dependence on his disciples, and vice versa – the disciples themselves on Zarathustra. In this fragment we may find many analogies with the New Testament. When Jesus' disciples fell asleep following the last supper, he alone kept watch while they slept; the same can be seen here, as only Zarathustra is conscious. Christ was crucified, to be resurrected. And Zarathustra? He tells his disciples that when all of them have denied him, that is when he will return. Empathy makes independence, determination and

renouncement impossible, which is why it must be eliminated. The Saviour of the Gospels is always available to his disciples, he promises resurrection and his continual presence. Zarathustra does the opposite – he calls a moment of doubt concerning the abandonment of his disciples his last sin. The lion's descendants were to experience an awakening, a new birth upon his roar; but after that roar the higher men flee, they run away from Zarathustra, and regain their independence.

I could cite a whole range of other references, even very direct ones, to Christianity placed by Nietzsche in "Thus Spake Zarathustra".¹⁵

¹⁵ One of the best examples is the parable "The Awakening" (ger. "Erwachen"). Interestingly, in Nietzsche's notes published as *Nachlass. Writings from 1884-1885*, the title "Resurrected" appears in relation to the tale. The action takes place after the psalms, in the evening, so it seems reasonable to ask why the title is "The Awakening"? This title is metaphorical, referring to a spiritual awakening; indeed, one can awaken from various states like lethargy, torpor, stupor. This tale is about a return to health, that is, an awakening from illness, coming to, rejuvenation, a situation in which someone suddenly rises, not necessarily from sleep. The protagonists of the parable awaken and begin to return health in the evening. When the psalms finished, a tumult arose in the cave; Zarathustra chose to leave, and returned later to speak to the animals. He remarks that the people in the cave are beginning to laugh, learning to laugh at themselves, which allows them to fight off the spirit of heaviness. This laughter precipitates their return to health. It is known that the spirit of heaviness constitutes a serious threat. The spirit of heaviness is Zarathustra's main concern. This threat hangs over man at all times. Man stands before the task of attempting to free himself from the spirit of heaviness. The spirit of heaviness is a name for something that overwhelms Europeans. Meanwhile, the point is to become playful, free, unfettered, to belong to oneself. To free the spirit from all of its prisons, from gloom, and to free oneself from unconsciousness. The ass's feast is killing with laughter, irony. Zarathustra's comrades learn to laugh at themselves. Zarathustra heals them with fortifying words, which leads to transformation of the various planes of their existence, desires and hopes. Particularly deserving of attention is the guests' prayer to the ass. While the ass is the tenth guest, he rather constitutes an object of adoration. The entire final fragment of the parable is full of biblical references, and even nearly-literal citations from the Gospel, such as the reference to the Revelation of St. John 7:12 "Praise and glory and wisdom and thanks and honor and power and strength be to our God for ever and ever." Other clear borrowings come in the phrases "bears our load", "the heart is patient", and the fragment from the Book of Wisdom "he who loves his son will not spare the rod", which Nietzsche changes to "he who loves his Lord will not spare the rod". What, however, is the sense in this parable full of allusions, sometimes with intentions reversed towards the Old and New Testament? This combination of citations gives an entirely new undertone. The symbolism of the ass himself is also of interest. One lead may be found in the interpretation by Gilles Deleuze, who draws attention to

They demonstrate that he was deeply inspired by Christianity, even though he usually distanced himself from it. These were not just meaningless references or provocations, a flourish of erudition or stylistic turns of phrase. If Plato's thought is thought from inside a metaphor, I thus dare to risk the thesis that the sensitivity and the majesty of Nietzsche, even if on many occasions he thinks in opposition to Christianity, fundamentally comes from the interior, the very depths of Christianity; but not the institutional Christianity, expressed in dogmas or external dressing, but rather from the message of man's summons to love, creativity and affirmation.

the fact that the ass, like the camel, is a pack animal intended to bear as many loads as possible. In antiquity, the ass was first perceived as holy, but then took on a humorous significance and became an object of ridicule. Christ was presented with the ears of an ass. The image of the ass contains an ambivalence: valued for its utility and even irreplaceable labour, the ass was also held in disdain. In ancient Greece and for the Phoenicians, it had quite positive connotations. Dionysus rode an ass, judges of high social status rode asses, Jesus's ceremonial entrance on an ass into Jerusalem was a harbinger of his triumph. For a long time the Romans sacrificed asses to the god of fertility, but he was suddenly associated with the spreading and strengthening Christianity. From that moment on, Jews and the first Christians were scornfully referred to as worshippers of the ass. Deleuze had similar intuitions, that the traits of the ass were precisely the traits of Jesus.

REFERENCES

- Allen, Barry, 1995, *Nietzsche or A Scandal of The Truth* [in:] *Truth in Philosophy*, Harvard University Press.
- Deleuze, Gilles, 1983, *Nietzsche & Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, Columbia University Press.
- Filek, Jacek, 2014, *Etyka. Reinterpretacja*, (en. *Ethics. Reinterpretation*) Kraków: Homini.
- Golomb, Jacob, 2002, *How to De-Nazify Nietzsche's Philosophical Anthropology?* [in:] Jacob Golomb and Robert S. Wistrich (ed.), *Nietzsche: Godfather of fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton/New Jersey: Princeton University Press, pp.19-46.
- Graczyk, Piotr, 2002, *Nietzsche a chrześcijaństwo*, (en. *Nietzsche and Christianity*), "Miesięcznik Znak", 567 (August 2002), p. 29-44.
- Graczyk, Piotr, 2006, *Przed użyciem wstrząsnąć*, "Miesięcznik Znak", 613 (June 2006).
- Nietzsche, Friedrich, 2004, *Human, all too Human*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich, 1954, *Thus Spake Zarathustra*, trans. Thomas Common, [in:] *The Philosophy of Nietzsche*, New York: Random House Inc., pp. 21-368.
- Nietzsche, Friedrich, 1967, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Walter Kaufmann, [in:] Walter Kaufmann (ed.) *The Portable Nietzsche*, New York: Viking Press, pp. 103-439.
- Nietzsche, Friedrich, 1967, *Twilight of the Idols*, trans. Walter Kaufmann, [in:] Walter Kaufmann (ed.) *The Portable Nietzsche*, New York: Viking Press, pp. 463-563.
- Schopenhauer, Arthur, 2007, *On the Sufferings of the World*, trans. Thomas Bailey Saunders, [in:] *Studies in Pessimism*, New York: Cosimo Classics, pp. 5-18.
- Strauss, Leo, 1994, *Political Philosopher and Jewish Thinker*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Styczeń, Tadeusz, 1993, *Solidarność wyzwala*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Szklarska, Anna, 2014, *Myśl przepaścista i jej konsekwencje* (en.: *The sheer thought and its consequences*) [in:] Monika Proszak [ed.]

Anna Szklarska [ed.], Anna Żymełka [ed.] *Boska radość powtórzenia. Idea wiecznego powrotu*, (en. *Divine Joy of Recurrence. The Idea of Eternal Return*), Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, pp. 163-182.

Tischner Józef, 2005, *Thinking from within a Metaphor* [in:]*Thinking in Values. The Challenge of Totalitarianism. Thinking from within a Metaphor*, Kraków: Józef Tischner Institute, pp. 55-73.

ABSTRACT

NIETZSCHE AND CHRISTIANITY

The article presents connections between philosophy of Nietzsche and the Christian tradition. Author's considerations are not restricted to how Nietzsche assessed Christianity and what he thought of it, but rather: did he reason aptly, did he grasp it correctly.

It is a fact that Nietzsche fights with Christianity, which does not prevent him from internalizing some Christian themes in spite of having a very superficial and incomplete picture of it. There are unquestionable differences in both doctrines such as the relationship to the issues of truth, compassion, transcendence, mercy and eternity. Nevertheless they share a large number of common elements: praise for authenticity, creativity and freedom, the ethics of dignity, the postulate of self-formation, appreciation of suffering, rejection of revenge and everything that is small and false, and finally, discipline of the will craving repetition as a confirmation of self, faithfulness to self.

KEYWORDS: Nietzsche, Christianity, Zarathustra, affirmation, self-surpassing



GRZEGORZ MALEC
UNIwersytet Zielonogórski

CHARLES DARWIN AND LADY HOPE — THE LEGEND STILL ALIVE

Who would dare question the word of such a woman? [...] One may confidently conclude that Lady Hope did visit Darwin shortly before his death and that during this visit she did witness Darwin's renewed faith in the Christian Gospel [Croft 1989, 114].

[...] some apologists even add the name of Darwin, about whom persistent, but demonstrably false, rumours of a deathbed conversion continually come around like a bad smell [...] [Dawkins 2006, 97–98].

INTRODUCTION

There are many anecdotes about Charles Darwin, the famous English naturalist. Among the many legends concerning his life and work, the most popular is the story spread by Lady Hope in 1915. Some claim that her story shows that Darwin not only became a Christian but even renounced his lifework — the theory of evolution by natural selection. Darwin's family, like many past or modern commentators, repeatedly rejected her testimony but still, from time to time, some new

opinions based on Lady Hope's account, that Darwin died as a Christian, appear.

1. HISTORICAL BACKGROUND

Elizabeth Reid Cotton was born on 9th December 1842 in Australia. She was the first child of Arthur T. Cotton and Elizabeth L. Learmouth. Her parents were devout Christians and the zeal of their religious feelings exerted influence on young Elizabeth. Soon after her birth they moved to Vizagapatam in Madras. Elizabeth Cotton regularly went horse riding and read the Bible with a missionary when, as Croft underlines, she was only eight years old [Croft 2012, 48–49].

In the mid-1850s, the Cotton family decided to settle in England. Soon after, young Elizabeth started frequenting Christ Church. Elizabeth Hope was a pious Christian and she was soon appreciated in evangelical circles. In the beginning of the 1870s, she, with her father's support, opened a Sunday school and this was a time when she increased her evangelical activity. Elizabeth Hope wanted to reach out to the English working class and she opened a "coffee-room" — a place where people could obtain a free meal and where they could hear the message of the Holy Bible. Elizabeth Hope was a lifelong critic of alcohol consumption. Later she wrote two books about her social activity: *Our Coffee-room* [James Nisbet, London 1876] and *More about Our Coffee-room* [James Nisbet, London 1878]. In the mid-1870s, she also visited people in their homes. During these meetings she read the Bible and encouraged common prayer.

In 1877 she married the much older admiral James Hope — he died in 1881. Soon after she got married, she became known as Lady Hope. She continued her evangelical and social activity. In the mid-1870s, she belonged to the main evangelical circles in England. She knew J.W.C Fegan who enjoyed Darwin's sympathy for his fight against drunkenness and helping orphans. When Fegan fell ill and had to leave his village mission, she became his deputy. This was in autumn 1881 and she later claimed that at that time she visited Darwin in Down House.

In 1893 she decided to marry again with the wealthy merchant Thomas A. Denny. In 1911, two years after her second husband died, she became bankrupt. Lady Hope claimed that she was defrauded by

Gerald Fry — “probably the most notorious conman of the time” as Croft claims [Croft 2012, 70]. A different and more reliable reason for her bankruptcy was presented by James Moore. He underlines that Elizabeth Hope obtained £75,000 from T.A Denny as a marriage settlement. From that time she started to live beyond her means and made many unsuccessful investments (for example, opened cheap hostels for servants). Denny, shortly before he died, feared about his future salvation and decided to squander his property. Lady Hope got another £75,000, which she soon lost and had £14,000 in liabilities [Moore 1994, 89–90]. With a lack of prospects Lady Hope decided to move to the USA. Many years earlier she had met Dwight L. Moody, an American evangelist — Moody died in 1899. In 1915 she decided to visit Moody’s family in Massachusetts. Then, during the annual Northfield Seminary, she spoke about Darwin’s alleged conversion at his death-bed. Her story was published in the American Baptist journal the *Watchman-Examiner* under the pseudonym Lady Hope:

It was on one of those glorious autumn afternoons, that we sometimes enjoy in England, when I was asked to go in and sit with the well known Professor, Charles Darwin. He was almost bedridden for some months before he died. I used to feel when I saw him that his fine presence would make a grand picture for our Royal Academy; but never did I think so more strongly that on this particular occasion.

He was sitting up in bed, wearing a soft embroidered dressing gown, of rather a rich purple shade. Propped up by pillows, he was gazing out on a far-stretching scene of woods and cornfields, which glowed in the light of one of those marvelous sunsets which are the beauty of Kent and Surrey. His noble forehead and fine features seemed to be lit up with pleasure as I entered the room.

He waved his hand toward the window as he pointed out the scene beyond, while in the other hand he held an open Bible, which he was always studying.

“What are you reading now?” I asked, as I seated myself by his bedside.

“Hebrews!” he answered — “still Hebrews. ‘The Royal Book,’ I call it. Isn’t it grand?”

Then, placing his finger on certain passages, he commented on them.

I made some allusion to the strong opinions expressed by many persons on the history of Creation, its grandeur, and then their treatment of the earlier chapters of the Book of Genesis.

He seemed greatly distressed, his fingers twitched nervously, and a look of agony came over his face as he said:

“I was a young man with unformed ideas. I threw out queries, suggestions, wondering all the time over everything; and to my astonishment the ideas took wildfire. People made a religion of them.”

Then he paused, and after a few more sentences on “the holiness of God” and “the grandeur of this Book,” looking at the Bible which he was holding tenderly all the time, he suddenly said:

“I have a summer house in the garden, which holds about thirty people. It is over there,” pointing through the open window. “I want you very much to speak there. I know you read the Bible in the villages. To-morrow afternoon I should like the servants on the place, some tenants and a few of the neighbors to gather there. Will you speak to them?”

„What shall I speak about?” I asked.

“CHRIST JESUS!” he replied in a clear, emphatic voice, adding in a lower tone, “and his salvation. Is not that the best theme? And then I want you to sing some hymns with them. You lead on your small instrument, do you not?”

The wonderful look of brightness and animation on his face as he said this I shall never forget, for he added:

“If you take the meeting at three o’clock this window will be open, and you will know that I am joining in with the singing.”

How I wished that I could have made a picture of the fine old man and his beautiful surroundings on that memorable day! [Lady Hope 1915, 1071]

For the rest of her life Elizabeth Hope sustained that she had visited and spoken with Darwin. She died in 1922.

Her article was written under the pseudonym “Lady Hope”. For a long time no one was able to identify who the person under this pseudonym was. Some authors even think that Lady Hope never existed. In 1974, a short note about Darwin was published in *The New International Dictionary of the Christian Church*. The author writes that: “Some credence is given to his nurse’s record [...] that the Epistle to the Hebrews brought him final consolation” [Victor Pearce 1974, 283]. It seems that Lady Hope was for the first time correctly recognized three years later in Richard B. Freeman’s book [Freeman 1977, 19].

2. DID DARWIN REALLY DIE AS A CHRISTIAN AND RENOUNCE HIS THEORY OF EVOLUTION?

Lady Hope claimed that Darwin’s “ideas took wildfire”. The same can be said about her story [Moore 1994, 137–42]. James Moore in his excellent book shows that stories about Darwin’s conversion appeared soon after his death [Moore 1994, 113–15]. Nevertheless the authoress of the most well-known myth about the English naturalist was Elizabeth Hope. Her story was widely commented on by Darwin’s family:

Francis Darwin:

Neither I nor any member of my family have any knowledge of her (Lady Hope) or of her supposed visits to Down which is quite obviously a work of imagination. He could not have become openly and enthusiastically Christian without the knowledge of his family, and no such change occurred. [Moore 1994, 144]

Lady Hope's account of her interview with my father is a fabrication, as I have already publicly pointed out. [Moore 1994, 145]

Lady Hope's account of my father's views on religion is quite untrue. I have publicly accused her of falsehood, but I have not seen any reply. [Moore 1994, 145]

Henrietta Darwin:

I was present at his deathbed. Lady Hope was not present during his last illness, or any illness. I believe he never even saw her, but in any case she had no influence over him in any department of thought or belief. He never recanted any of his scientific views, either then or earlier. We think the story of his conversion was fabricated in [the] U.S.A. In most of the versions hymn-singing comes in, and a summer-house where the servants and villagers sang hymns to him. There is no such summer-house, and no servants or villagers ever sang hymns to him. The whole story has no foundation whatever. His last words may be found in my book: "Emma Darwin: A Century of Family Letters." (John Murray). [Moore 1994, 146]

Leonard Darwin:

[...] Lady Hope's account of what took place at Down is entirely devoid of truth, being a pure invention or hallucination [...]. [Moore 1994, 149]

As I grow older my faith in the veracity of mankind gets steadily less and less, and now in my eighty-fifth year it is small indeed. Nothing has added more to this decay than the anecdotes which I have heard from time to time about my father, Charles Darwin. For example [...] a certain lady sent to the Press a long and purely fictitious account of the scene at his death-bed. [Moore 1994, 149–50]

Even James William Condell Fegan, who personally knew Darwin and Elizabeth Hope, rejected her testimony:

I have been appealed to several times about this story by those who knew my connection with the village of Downe, and have always said what I am sure everybody else would say who was living in Downe during Mr. Darwin's lifetime — that the interview as described by Lady Hope, and the service she said she was asked to hold in the summer-house, never took place. As a matter of fact, there never was a summer-house, in which a service could be held, in the grounds! [Moore 1994, 155–56]

Darwin's family at every opportunity denied Lady Hope's story. They knew that if Charles Darwin really became a Christian then there would be some evidence to support this thesis, but he did not leave even the smallest clue about his conversion. Nevertheless, as Tim M. Berra underlines:

Her apocryphal story was retold and embellished by Christian fundamentalists until it evolved into the "Darwin's deathbed-conversion myth." [Berra 2013, 79]

Darwin, before his marriage, was advised by his father not to speak about his religious doubts to his wife. He did not listen [Keynes 2002, 54–56. See also: Heiligman 2009]. Emma Darwin was a devout Christian (she attended Anglican church but her religious feelings were closer to Unitarian) and she was afraid that her husband would not attain salvation and they would not meet in Heaven. After their beloved daughter Annie died she wrote to him:

I am sure you know I love you well enough to believe that I mind your sufferings, nearly as much as I should my own, and I find the only relief to my own mind is to take it as from God's hand, and to try to believe that all suffering and illness is meant to help us to exalt our minds and to look forward with hope to a future state. [Litchfield 1915, 175]

Charles Darwin well knew about her anxieties. In 1839 she wrote to him: "Every thing that concerns you concerns me and I should be most unhappy if I thought we did not belong to each other forever". Darwin under her letter added: "When I am dead, know that many times, I have kissed and cried over this" (letter from E. Darwin to Ch. Darwin (February 1839), [Burkhardt, Smith 1986, 172]. However, he did not believe in an afterlife. He wrote in his autobiography that the

Christian view that the afterlife is a consequence of acts on Earth was a “damnable doctrine” [Clark 1984, 58]. If Darwin really changed his religious views in the last months of his life, his wife would certainly know about this. Henrietta Darwin published many letters written by her mother. There is not even the smallest clue in those letters to support Lady Hope’s story. The English naturalist died on 19th April 1882, and, as Janet Browne underlines, “There was no deathbed conversion, no famous last words” [Browne 2002, 495. See also: Pleins 2013, 104; Malec 2012, 79].

Some claim that Lady Hope’s story indicates not only that Darwin became a Christian but also that he renounced his lifework — the theory of evolution by natural selection. Elizabeth Hope delayed publishing her testimony for many years. Thomas D. Midgette claims that she finally decided to publish it because the number of people who believed in the theory of evolution had increased and Darwin’s views of the origin of life became dangerous to the Book of Genesis and whole Bible [Midgette 2007, 134–135].

The first question is: even if Darwin did renounce his theory, does that mean that this theory is wrong? The answer is: NO. Charles Darwin solved the “mystery of mysteries” — as he called the mystery of the origin of new species [Darwin 1972, 326]. Modern science provides much evidence in aid of the theory of evolution. The fact of evolution does not depend on Darwin’s “last words”. As Jesse Bering writes:

Whether Darwin died embracing the Christian Lord or slid off into death still the wary old agnostic he had been known as in life, it’s quite a stretch to claim that a verbal “taking back” of the theory of evolution has any repercussions for the central tents of evolutionary theory itself. Fortunately, the truth of natural selection doesn’t depend on the firmness of any one man’s convictions, even if that man is Charles Darwin. [Bering 2011, 199]

Robert T. Pennock expresses himself in a similar way:

[...] whether or not Darwin disavowed his theory on his deathbed is beside the point. Biologists do not accept the truth of evolution on the basis of Darwin’s authority but on the basis of the evidence. [...] Scientific knowledge is not “owned” by any individual so no individual, even the discoverer, can “take back” a theory. Even if Darwin had disavowed evolution on his deathbed it would have made no difference to its truth. [Pennock 1999, 71. See also: Isaak 2007, 201; Treharne 2012, 61]

The second question is: did Darwin really renounce his theory? The answer is: NO. Niles Eldredge in one of his book writes that “there is absolutely no documentation of such renunciation [...]” [Eldredge 2005, 12]. Historical evidence shows that Darwin believed in the theory of evolution in 1882 — after his alleged conversation with Elizabeth Hope — no less than he did in 1859 — when the *Origin of Species* was published. On 8th February 1882 Darwin wrote a letter to William Horsfall where he indicates clearly that shortly before his death he still believed in the theory of evolution:

In the succession of the older Formations the species and genera of trilobites do change, and then they all die out. To any one who believes that geologists know the dawn of life (i.e., formations contemporaneous with the first appearance of living creatures on the earth) no doubt the sudden appearance of perfect trilobites and other organisms in the oldest known life-bearing strata would be fatal to evolution. But I for one, and many others, utterly reject any such belief. (letter from Ch. Darwin to W. Horsfall (8 February 1882). [F. Darwin 1903, 398])

Darwin did not hide that he was an evolutionist:

Literally I cannot name a \single\ \youngish worker\ who is not as deeply convinced of the truth of Evolution as I am [...]. (letter from Ch. Darwin to J. Murray (21 January 1882). Murray Archive)

Darwin, in another letter written to Daniel Mackintosh, showed his conviction that naturalistic evolution would be ultimately proved in the future:

Though no evidence worth anything has as yet, in my opinion, been advanced in favour of a living being, being developed from inorganic matter, yet I cannot avoid believing the possibility of this will be proved some day in accordance with the law of continuity. (letter from Ch. Darwin to D. Mackintosh (28 February 1882). [F. Darwin 1903, 171])

It is worth mentioning that many years earlier Darwin rejected Asa Gray’s proposition of a theistic interpretation of his theory. In March 1862 Gray wrote to Darwin that he wanted to “baptize” Darwin’s theory which would provide its “salvation” (letter from A. Gray to Ch.

Darwin (31 March 1862). Burkhardt, Harvey, Porter, Topham 1997, 140). Nevertheless, Darwin's response in the *The Variation of Animals and Plants Under Domestication* shows that he could not agree with his friend:

However much we may wish it, we can hardly follow Professor Asa Gray in his belief "that variation has been led along certain beneficial lines," like a stream "along definite and useful lines of irrigation." [Darwin 1868, 516. See also: Numbers 1993, 4]

Darwin, in the year that the *Origin of Species* was published, wrote in one of his letters to Charles Lyell that the theory of evolution by natural selection was purely naturalistic:

If I were convinced that I required such additions to the theory of natural selection, I would reject it as rubbish [...] I would give absolutely nothing for theory of nat. selection, if it require miraculous additions at any one stage of descent. (letter from Ch. Darwin to Ch. Lyell (11 October 1859). [Burkhardt, Smith 1991, 345])

There are many points which are incompatible with the content of "Darwin and Christianity". It is easy to understand Hector Hawton, who wrote in 1958: "I rubbed my eyes when I read in the *The Scotsman* that Darwin was converted to Christianity in his old age" [Hawton 1958, 4]. Nevertheless, Lady Hope's opinion was still popular in some Christian circles. John MacAlister, some years after Hawton's article, wrote in his book:

What a challenge to every "evolutionist," today! ... What a rebuke to ALL who neglect the Life-saving Information in the scientifically provable Bible! Fortunate, indeed, in these last days of Choice-Making, are we to have this account of Darwin's closing hours, with which to counteract the Life-losing brainwash by the atheist- "evolutionists," who never TELL us that their hero died a repentant Bible-believer and a believer in his Creator. Darwin died exalting the Word of God and the Lord Jesus — after nearly a whole lifetime in error. [MacAlister 1985, 35]

The most comprehensive research on Lady Hope's story was presented by James Moore in 1994 [Moore 1994, also Moore 1999, 220–233; Moore 2009, 142–151]. He underlined that Elizabeth Hope could have visited Charles Darwin, probably between 28th September

1881 and 2nd October 1881. Lady Hope knew some details about Darwin and Down House but many of her statements are nonsensical. Darwin in her story was an “almost bedridden” man, who ceaselessly read the Bible, who was enormously affected by Hebrews and the salvation of Jesus Christ, and who, by the open window in his bedroom, wanted to join in with the singing of gospel hymns in his summer house. Those statements are “certainly fictitious” [Moore 1994, s. 94]. Moore writes that even if she had visited and spoken with Darwin, their conversation did not look as she claimed in “Darwin and Christianity”:

This amazing account bears all the hallmarks of Lady Hope’s anecdotal imagination. Years of tract and novel writing had made her a skilled raconteur, able to summon up poignant scenes and conversations, and embroider them with sentimental spirituality. The distinction between fact and fancy in her writings was never well defined. [Moore 1994, 93–94]

Elizabeth Hope’s story was very improbable from the beginning. Although Darwin’s family and historians have denied her testimony the view that Darwin returned to Christianity “continued to flourish” [Clements 2009, 142] and is maintained even today.

3. WHY THE DARWIN-LADY HOPE LEGEND IS STILL ALIVE?

Deathbed conversion stories often appear after the death of a famed agnostic or atheist. Such stories are frequently sustained not by historians but some conservative religious circles. There is a long list of freethinkers who allegedly changed their religious views before their last hours came. James Moore writes about Baruch Spinoza, François-Marie Arouet (Voltaire), Thomas Paine, Pierre Laplace, Emma Martin, Emile Littré, Thomas Huxley, Luther Burbank and Bertrand Russell [Moore 1994, 22]. Trevor Treharne extends this list with the names of Christopher Hitchens and W.C. Fields [Treharne 2012, 59–60. See also: McCarthy 2006, 186–89]. We can also add to this list the names of David Hume, Jean-Paul Sartre, Carl Sagan and Steve Irwin. Of course conversion sometimes really happens. One of the most repeated examples is Anthony Flew, who converted from atheism to a deistic conception of God.

Some devout Christians really want to believe that Charles Darwin returned to his early faith and was saved after his death. But aside from Elizabeth Hope's story, there are no historically reliable testimonies that Darwin really believed in God:

[...] in no contemporary account of Darwin's death, in no obituary, in no local paper, nor even in the funeral sermon in Westminster Abbey, is there the slightest hint that Darwin, towards the end, altered his views of religion or of evolution. [Sloan 1960, 72]

If her story was widely renounced, the question is: why is this legend often repeated? It seems that some authors have their own reasons to believe that Lady Hope's story is true. These reasons are not supported by facts, but they are built on the basis of an ardent desire to believe in her account. Kazimierz Jodkowski underlines that "Darwin gained remarkable authority during his lifetime. It is no wonder that the believers attempted to acknowledge him as being one of "them" [Jodkowski 1998, 329; Jodkowski 1999, 29]. If there is no historical evidence, the only thing that remains for Lady Hope's adherents is hope:

A Christian can only hope that the seeds planted earlier took root at the end, and that he did place his faith in Christ before he died. [...] There is no joy for a Christian if anyone, even a lifelong opponent of the cross, slips into a Christless eternity. [Morris 2006 (emphasis mine)]

David Rosevear and Hannington Enoch express themselves in a similar way:

Whether or not we accept that Charles Darwin came to faith does not alter the fact that his earlier studies of origins by natural selection had turned him away from belief in the Scriptures [...] But if at the end of his life he came to faith in Christ, that agrees with what we know of the riches of God's grace. [Rosevear 1996, 4]

We thank God for the above confession from the Father of Evolution himself. It serves as a good warning to every youngster not to become vain in his or her imagination and blind to spiritual things. [Enoch 1967, 167]

Lady Hope's story was rejected by historians, evolutionists and many creationists. Tommy Mitchell writes that Christians should not

use this argument. (Mitchell) It is hard to disagree with Tim M. Berra who ascertains that Lady Hope's story represents "wishful thinking" [Berra 2009, 85]. A good example of this is Ivan Panin's opinion. Panin, who converted to Christianity himself, wrote in 1928:

[...] when a man spent a life which he owes to GOD in the companionship of winding worms on the one hand and frolicking monkeys on the other, and has had his full share in turning many a God-lover into a God-hater — even such a sinner of sinners the Great God for His Christ's sake does condescend to recall on his very death-bed from a madness which even literary courtesy, apart from God's grace, finds it difficult to name less mildly. [Panin 1928, 11]

This "wishful thinking" that was presented in Panin's article can also be found in books written many years later. L.R. Croft was convinced that Darwin's conversion story was true. Croft claims that he examined Lady Hope's story for many years. In 2012 he published a book which as a whole approves of Elizabeth Hope and her testimony. Croft proposes six reasons to support Darwin's conversion, but his arguments are inconclusive [Malec 2014, 261–63]. He claims that Elizabeth Hope was a reliable witness of Darwin's conversion because as an "evangelical Christian of the highest integrity" she could not lie [Croft 2012, 88]. Croft even writes that: "There is no doubt that the integrity of this lady is so outstandingly clear that it would be equivalent to blasphemy to call into question her word" [Croft 1989, 113].

One of the basic arguments for most of Lady Hope's adherents, including Croft, is the summer-house at Darwin's estate. Elizabeth Hope claims that she was asked to speak about Jesus Christ, his salvation and sing some gospel hymns. Croft writes about the "[...] silly mistake Henrietta Litchfield made when she denied that there was a summer-house at the end of the Sandwalk at Down House" [Croft 2012, 97]. It is worth carefully reading what H. Litchfield wrote: "there is n o s u c h summer-house" (emphasis mine). Lady Hope wrote about a place for thirty people. S u c h a summer-house did not exist, just as Darwin's daughter wrote. David Herbert is right when he writes:

It would be a spectacular revelation if the "father of evolutionism", in his last days, had indeed become a follower of Jesus Christ and rejected his belief system — a system that has become foundational to all modern learning. [...]

the evidence of either of these being a reality is highly questionable. [Herbert 2009, 153–154]

From the one side it is true that Lady Hope’s story is “highly questionable”, from the other it is impossible to prove definitely that her story is false. On that account, as Edward Caudill underlines, there will be always an open door for Elizabeth Hope’s adherents:

Also strengthening the myth is the fact that there is no way to prove that the story is absolutely wrong. The available evidence merely shows that it is highly improbable, not that it is absolutely impossible. This provides an opening for those who are content to rest their cases on the weaker evidence for the validity of her story. [Caudill 1997, 59]

However, if someone wants to base his statement on the historical facts, it is easy to notice many doubts concerning her story. If “Darwin and Christianity” represents true events, why did she delay publishing her testimony for so many years? If she was absolutely sure that Darwin really returned to Christianity, why did she never answer to Francis Darwin? If she really spoke with Charles Darwin would she be able to remember their conversation for over thirty years? Perhaps she had a good memory, but if so, why did she add some more details to her later testimony, and omit these details in 1915? Finally, why do even most creationists presently refuse her testimony?

If someone really wanted to prove Darwin’s conversion, then reliable historical evidence for this needs to be found. However, it seems that such evidence does not exist. Certainly, Elizabeth Hope’s testimony is not such evidence.

4. LADY HOPE’S STORY IN MODERN PERSPECTIVE*

* This section has arisen through opinions kindly sent by: Francisco J. Ayala, Jerry Bergman, Andrew Berry, John H. Brooke, Peter J. Bowler, Richard W. Burkhardt, Piotr Bylica, James T. Costa, Jerry Coyne, Daniel C. Dennett, Douglas J. Futuyma, John F. Haught, Randal Keynes, Ulrich Kutschera, Bernard V. Lightman, Kenneth R. Miller, J. David Pleins, William B. Provine, David Quammen, Robert J. Richards, Michael Ruse, Vassiliki Betty Smocovitis, Ian Tattersall, John van Wyhe, Momme von Sydow, Benjamin Wiker, Edward O. Wilson. I would like to express my great gratitude to these authors.

Lady Hope's story is widely rejected by modern scholars. The lack of reliable historical sources is often underlined:

Francisco J. Ayala (biologist and philosopher):

All reliable historical sources known to me indicate that Lady Hope's story is untrue.

John H. Brooke (historian of science):

There is no substantive evidence to support the story, which has been spread by ultra-conservative Christians to help support their anti-evolution position [...] it [is] inconceivable that he had a death-bed renunciation of his life's work.

Robert J. Richards (historian of science):

I believe there is no evidence that Darwin converted to Christianity and renounced evolution on his death bed. The story is a blatant fabrication. James Moore completely refutes this story in his book *The Darwin Legend*.

Piotr Bylica (philosopher of science):

I think that it is likely that L.H. visited Darwin's house, but there is rather no convincing argument for her story on Darwin's comeback to Christianity and his alleged refutation of the theory of evolution. In fact, it is irrelevant for the issue of truthiness of the theory of evolution itself, whether Darwin refuted it or not. If we take classical, correspondence theory of truth, a theory is true or false independently of somebody's opinion. All that matters is its adequacy with how things really are. If so, then even if L.H. wasn't at the dying Darwin's bedside, it could still be true that he came back to Christianity and refuted his own theory. In this story by L.H. there is also an issue of relation between Christianity and theory of evolution. Do they really contradict themselves completely? If Darwin had wanted to reconcile him with God, maybe he could have only changed his mind on some parts or interpretations of his theory. There are in fact many more options for the last moments of Darwin's life. The oversimplifying disjunction between Christianity and evolution assumed in L.H. story seems to be rather an argument against truthiness of her story.

John van Wyhe (historian of science):

I do not know of any historian who takes this myth at all seriously. The evidence against it is utterly overwhelming.

Randal Keynes (great-great-grandson of Charles Darwin):

[...] Professor James Moore, one of the top Darwin scholars in the world, has written the definitive study of Lady Hope and Darwin in his book *The Darwin*

legend, 1994. He researched all the facts he could find, weighed them very carefully [...] and his conclusions are accepted by every other Darwin scholar I know!

Momme von Sydow (philosopher and psychologist):

At the end of his life Darwin may have met Lady Hope in reality and figuratively. Perhaps even the last changes in his biological theory may have allowed him to think that his own theory is at least incomplete. However, a deathbed conversion story seems implausible to me and it seems not even implied by Lady Hope's story. Darwin had continuously lost his faith in the Bible and in Paley's natural theology, partly based on own biological theory (which paradoxically was influenced by some ideas of Paley as well). Instead of a sudden conversion, it seems more likely that Darwin all the time remained the mannered and polite Gentleman who studied theology at Cambridge and likewise the sympathetic husband of his pious wife Emma. Darwin, despite his loss of faith, may even have honestly liked the firm religious belief of Lady Hope, reminding him of his own former belief and the remaining faint hope that one perhaps might harmonise biology and theology in future.

No reliable evidence exists that Lady Hope's story is true. Instead of this we have Darwin's autobiography, hundreds of his letters and the testimony of his family. On the basis of this we have a picture of Darwin as a scientist who always respected the religious views of every man. He thought that belief or disbelief in God was the personal matter. Elizabeth Hope's touching story is undoubtedly incompatible with information we have about this great naturalist:

Ulrich Kutschera (plant physiologist and evolutionary biologist):

The story is definitively not true. All available documents show that Charles Darwin (1809–1882), who was raised as a Christian, lost his faith when he came back to England from his 5-year-trip on the HMS Beagle [...] He remained an "Agnostic", a term coined by Huxley, until the end of his life, and there is no evidence that he re-gained his belief in miracles and supernatural explanations until his death.

Edward O. Wilson (biologist):

The story is false. Darwin's family never recorded such an event.

Kenneth R. Miller (biologist):

The "Lady Hope" story was first related in public in 1915 more than 30 years after Darwin's death. If the story were true, it seems to me that at least three

things would have confirmed it. The first would have been an immediate public announcement by Elizabeth Cotton (who is usually identified as “Lady Hope”). That never happened. The second would have been confirmation from those present, including Darwin’s son Francis, when Darwin died that Ms. Cotton was present. In fact, Francis publicly called the story a lie. The third would have been an expression of relief from Emma Darwin, Charles’ wife, that her husband had finally accepted Christianity. Since this was always Emma’s hope, she would have immediately confirmed the story had it been true. Obviously, it was not.

Vassiliki Betty Smocovitis (historian of science):

All the evidence points to Darwin being an agnostic by the end of his life, and there is more than a bit that suggests that the untimely death of Annie, his beloved daughter, had a great deal to do with it. He never really came to terms with why a benevolent God would take the life of his sweetest child. It is a complete falsehood that he recanted or even denounced his theory at the end of his life as he lay dying. That is just nonsense. [...] this recantation myth is a complete fabrication.

Richard W. Burkhardt (historian of science):

I have heard of the Lady Hope story, but I never thought there was any reason to believe it, because it is wholly inconsistent with the direction of Darwin’s thinking [...] the story of Darwin’s conversion is false. The additional idea that he also renounced his theory of evolution is simply preposterous.

Finally, if we have no reliable evidence that Darwin rejected his theory and returned to Christianity but we have a lot of information about Darwin’s personal life, his scientific and religious views, what can be said about Lady Hope’s story? Nothing more than that this is a baseless folklore, nonsense, falsehood, false, clumsy hoax or total fiction:

Daniel C. Dennett (philosopher and cognitive scientist):

This utterly baseless folklore has been spread for more than a century, and has been debunked many times. There is no evidence at all that Darwin had a conversion late in his life.

William B. Provine (historian of science and evolutionary biologist):

Lady Hope was full of nonsense. All Darwin’s sons were atheists. They protected him from folks like Lady Hope, but Darwin himself wanted to see

her. I am sure he remained an atheist; everything says this is true. Darwin had many religious friends. Only the best got to see Darwin after the Origin.

Douglas J. Futuyma (evolutionary biologist):

The Lady Hope story is one of countless falsehoods or misunderstandings that are perpetuated or promulgated by opponents of evolutionary science [...] he [Darwin] did profess to be agnostic, and wrote in his Autobiography about his slow loss of religious belief, as he became more and more a scientist who became increasingly convinced that belief in anything should be based on evidence.

Peter Bowler (historian of science):

[...] her belief he had renounced his theory is false.

John F. Haught (theologian):

The story is almost certainly false. No respectable biographer accepts it as far as I know. This is not to say, however, that Darwin was irreligious.

David Quammen (science writer and explorer):

Her story is a clumsy hoax, a mendacious insult to the intellectual integrity and courage of Darwin in his final days. It exists for people who wish to delude themselves. [...] It is baloney. The reliable historical commentary we have from those around him in his final days — his son Francis, his wife Emma — gives the lie to her dimwitted piety. “Lady Hope.” Phaagh. Darwin struggled courageously over these questions, and he knew what he believed. And did not believe. He was an agnostic. He was, as he said at the end, “not the least afraid to die,” in his absence of belief. She was a contemptible falsifier. And there is no evidence whatsoever to support her concocted claims.

Jerry Coyne (evolutionary biologist):

This story is completely bogus: a fabrication. [...] The telling thing is that even the young-earth creationists have rejected this story, and tell their adherents not to use it.

Michael Ruse (philosopher of biology and historian of science):

It is a total fiction — Darwin did not convert to Christianity and he did not repudiate his theory.

Ian Tattersall (paleoanthropologist):

[...] she is certainly wrong that Darwin ever renounced evolution [...].

James T. Costa (biologist):

[...] it is one of those myths that has taken on a life of its own in some quarters. I suggest that even had Darwin expressed any kind of religious sentiments on his deathbed — and I doubt very much that he did — it is extremely unlikely that such sentiments would have been expressed in terms of personal salvation through Jesus Christ, etc. as claimed in the Lady Hope story. To the extent that Darwin had a spiritual sense — and whether he had any religious sensibility later in life, and if so what kind and to what extent, has been much discussed and debated by historians — he certainly did not believe in a personal god and personal salvation. So, if he had expressed any sort of religiosity on his deathbed it would have been in more deistic terms.

One thing I have always found odd about such “conversion,” “retraction,” or “change-of-mind” stories [...] is that they are attractive to those opposed to the ideas being purportedly retracted, yet those who embrace and repeat such stories do not seem to reflect on the fact that with respect to the topic of discussion any such “conversion” or change-of-mind is irrelevant to the question of veracity or validity. So, even if Darwin had somehow retracted his theory and said he accepted Jesus Christ as his personal savior, that would be fine for him but it tells us nothing about the truth or veracity of his theory itself. It would be a bit like saying that if a figure such as Martin Luther King Jr. said, on his deathbed, that he changed his mind about civil rights and equality for people of color (however implausible that scenario!), then the whole question of civil rights and equality is undermined. That is complete nonsense of course — the message and the messenger are completely different. The message, idea, or discovery is an altogether separate issue from what its originator ends up thinking about it. To give a more scientific scenario, if Newton changed his mind about universal gravitation, his work and gravitational theory is not in any way negated. Scientific theories and hypotheses stand or fall on the basis of repeated testing and following out predictions, etc. So, a discoverer’s opinion is irrelevant really. That point seems to be lost on those who perpetuate the Lady Hope myth — the ultimate response to them should be “And so? What if he did?”

Andrew J. Berry (evolutionary biologist and historian of science):

I was fully convinced by James Moore’s book on the subject, *The Darwin Legend*. Moore concludes that the meeting did take place but that the conversion tale is a later (untrue) gloss.

J. David Pleins (religion scholar):

I think that James Moore’s treatment of this topic (*The Darwin Legend*) does a very good job in dispelling her claims as to Darwin’s so-called deathbed conversion. While it seems that Moore leaves room for the possibility that she met Darwin in connection with James Fegan’s evangelical work at Downe, I personally have my doubts on that score as well. Certainly Fegan had a real and profound connection with Darwin, but Lady Hope’s story surfaces so much later that one would think that Fegan would have shed some light on

such a connection if she was being truthful about her visit. [...] these sorts of things have tended to obscure a more important aspect of Darwin's work on the evolution of religion, namely that despite his skepticism toward traditional Christianity he nonetheless held a lifelong interest in understanding religion as a human and natural phenomenon. He also continued to read in theology till late in his life. This, of course, is very different than speaking of a "conversion," but it does reveal a side to Darwin that is often downplayed or ignored in many discussions of his life and his view of religion.

Bernard V. Lightman (historian):

In my opinion, James Moore's book, *The Darwin Legend*, exploded the myth of Darwin's deathbed conversion. The evidence he presented in this definitive study persuaded me that Darwin never renounced his theory and never returned to the Christian faith.

Lady Hope's testimony is rejected even by critics of naturalistic evolution. In Jerry Bergman's and Benjamin Wiker's opinion, there exist strong reasons to believe that Lady Hope's Darwin's conversion story is false.

Croft, in the preface to *Darwin and Lady Hope*, writes that he is "not an advocate of conspiracy theories" [Croft 2012, vii]. However, it seems that Darwin's conversion story is only one big conspiracy theory.

CONCLUSIONS

It is extremely improbable that Lady Hope's story is true. However, even if we agree with her testimony, it does not indicate Darwin's conversion, because what did Darwin really say? In reality he only read Hebrews and declared that this book was "grand". If Elizabeth Hope had really visited and spoken with Darwin she perhaps wanted to believe that Darwin returned to Christianity so much, that she convinced herself about this. Whether or not this is what happened, her article from 1915 is the main basis on which arose, and still exists, the legend of Darwin's conversion.

REFERENCES

- Bering, Jesse. 2011. *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*, New York, NY: W.W. Norton & Company.
- Berra, Tim M. 2009. *Charles Darwin: The Concise Story of an Extraordinary Man*, Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Berra, Tim M. 2013. *Darwin and His Children: His Other Legacy*. New York, NY: Oxford University Press.
- Browne, Janet. 2002. *Charles Darwin: The Power of Place*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Caudill, Edward. 1997. *Darwinian Myths: The Legends and Misuses of a Theory*, Knoxville, TN: The University of Tennessee Press.
- Clark, Ronald W. 1984. *The Survival of Charles Darwin: A Biography of a Man and an Idea*. New York, NY: Random House.
- Clements, Jonathan. 2009. *Darwin's Notebook: The Life, Times and Discoveries of Charles Robert Darwin*. Stroud, UK: The History Press.
- Croft, L.R. 2012. *Darwin and Lady Hope: The Untold Story*. Preston, UK: Elmwood Books.
- Croft, L.R. 1989. *The Life and Death of Charles Darwin*. Chorley, UK: Elmwood Books.
- Darwin, Charles. 1868. *The Variation of Animals and Plants Under Domestication*, vol. II, New York, NY: Orange Judd & Company.
- Darwin, Charles. 1972. *The Voyage of the Beagle*, New York, NY: Penguin Books.
- Enoch, H. 1967. *Evolution or Creation*. London, UK: Evangelical Press.
- Dawkins, Richard. 2006. *The God Delusion*. London, UK: Bantam Press.
- Eldredge, Niles. 2005. *Darwin: Discovering the Tree of Life*. New York, NY: W.W. Norton & Company.
- Freeman, R.B. 1977. *The Works of Charles Darwin: an Annotated Bibliographical Handlist*. Folkestone, UK: Wm Dawson & Sons.
- Hawton, Hector. 1958. "The Myth of Darwin's Conversion." *The Humanist* (London, UK), 73:4–5.
- Heiligman, Deborah. 2009. *Charles and Emma: The Darwin's Leap of Faith*. New York, Henry Holt and Company.

- Herbert, David. 2009. *Charles Darwin's Religious Views: From Creationist to Evolutionist*. Guelph, ON: Joshua Press.
- Isaak, Mark. 2007. *The Counter-Creationism Handbook*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Jodkowski, Kazimierz. 1999. „Naturalizm ewolucjonizmu a wiara religijna. Przypadek Darwina,” *Przegląd Religioznawczy*, 1:17–34.
- Jodkowski, Kazimierz. 1998. *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm — kreacjonizm*, Lublin, Poland: Wydawnictwo UMCS.
- Keynes, Randal. 2002. *Darwin, His Daughter and Human Evolution*, New York, NY: Riverhead Books.
- Lady Hope (Elizabeth Reid Cotton). 1915 (Aug. 19). “Darwin and Christianity.” *Watchman-Examiner* (Boston, MA): 1071. Reprint in Moore 1994, 92–93.
- Letter from Asa Gray to Charles Darwin (31 March 1862). 1997. In *The Correspondence of Charles Darwin: 1862*, vol. 10, eds. Frederick Burkhardt, Joy Harvey, Duncan M. Porter, Jonathan R. Topham, 140, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Letter from Charles Darwin to Charles Lyell (11 October 1859). 1991. In *The Correspondence of Charles Darwin: 1858–1859*, vol. 7, eds. Frederick Burkhardt, Sydney Smith, 343–47. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Letter from Charles Darwin to Daniel Mackintosh (28 February 1882). 1903. In *More Letters of Charles Darwin: A Record of His Work in a Series of Hitherto Unpublished Letters*, vol. II, ed. Francis Darwin, 170–171, London, UK: John Murray.
- Letter from Charles Darwin to John Murray (21 January 1882). Murray Archive Ms.42153 ff.51–52 (National Library of Scotland). Unpublished material kindly sent by the Editors of the Darwin Correspondence Project with William Huxley Darwin's permission (this material is from the prepublication stage and the Project cannot be held responsible for any errors of transcription).
- Letter from Charles Darwin to William Horsfall (8 February 1882). 1903. In *More Letters of Charles Darwin: A Record of His Work in a Series of Hitherto Unpublished Letters*, vol. I, ed. Francis Darwin, 398. London, UK: John Murray.

- Letter from Emma Darwin to Charles Darwin (February 1839). 1986. In *The Correspondence of Charles Darwin: 1837–1843*, vol. 2, eds. Frederick Burkhardt, Sydney Smith, 171–73. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Litchfield (ed.), Henrietta. 1915. *Emma Darwin: A Century of Family Letters*. vol. II, New York, NY: D. Appleton and Company.
- MacAlister, John. 1985. *The Scientific Proof of Origins by Creation*, Midland, TX: Servants for the Coming New Order (quotation from: McIver, Tom. 1986. “Ancient Tales and Space-Age Myths of Creationist Evangelism.” *Skeptical Inquirer* (Amherst, NY) 10:267 [258–276]).
- Malec, Grzegorz. 2014. “Darwin and Lady Hope: The Untold Story (book review).” *Zygon: Journal of Religion and Science*, 49(1):261–263.
- Malec, Grzegorz. 2012. „Teologiczne dylematy Karola Darwina”. *Roczniki Filozoficzne*, LX(1):67–85.
- McCarthy, Tony. 2006. *The Facts of Death*. Cork, Ireland: Belgrave Publications.
- Midgette, Thomas D. 2007. *National Morality. Thinking Outside the Box: A Call to Action*. vol. I, Mustang, OK: Tate Publishing & Enterprises.
- Mitchell, Tommy. “Darwin’s Deathbed Conversion — a Legend? Arguments Christians Shouldn’t Use.” Answer in Genesis. <http://www.answersingenesis.org/articles/2009/03/31/darwins-deathbed-conversion-legend>.
- Moore, James. 1994. *The Darwin Legend*. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Moore, James. 1999. “Telling Tales: Evangelicals and the Darwin Legend.” In *Evangelicals and Science in Historical Perspective*, eds. David N. Livingstone, D.G. Hart, Mark A. Noll, 220–233. New York, NY: Oxford University Press.
- Moore, James. 2009. “That Evolution Destroyed Darwin’s Faith in Christianity — Until He Reconverted on His Deathbed.” In *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*, ed. Ronald L. Numbers, 142–151. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Morris, John D. 2006. “Did Darwin Renounce Evolution on His Deathbed?” *Acts & Facts* (August) 35(8). <http://www.icr.org/article/2834/>.

- Numbers, Ronald L. 1993. *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism*. Los Angeles and Berkeley, CA: University of California Press.
- Panin, Ivan. 1928 (May–June). “Darwin on his Deathbed Again.” *Bible Numerics* (Aldershot, ON): 3–32.
- Pennock, Robert T. 1999. *Tower of Babel: The Evidence against the New Creationism*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Pleins, J. David (2013). *The Evolving God: Charles Darwin on the Naturalness of Religion*. New York: Bloomsbury.
- Rosevear, David. 1996. “Darwin’s Change of Heart?”, Pamphlet published by Creation Science Movement 309:1–4.
- Sloan, Pat. 1960. “The Myth of Darwin’s Conversion.” *The Humanist* (London, UK) 75:70–72.
- Treharne, Trevor. 2012. *How to Prove God Doesn’t Exist: The Complete Guide to Validating Atheism*. Boca Raton, FL: Universal-Publishers.
- Victor Pearce, E.K. 1974. “Darwin, Charles Robert (1809–1882).” In *The New International Dictionary of the Christian Church*, ed. J.D. Douglas, 283. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.

ABSTRACT

CHARLES DARWIN AND LADY HOPE – THE LEGEND STILL ALIVE

The theme of the present paper is the story of Darwin's conversion as spread by Elizabeth Hope. Her article was published in August 1915. She wrote under the pseudonym "Lady Hope", and her paper was titled "Darwin and Christianity". Elizabeth Hope claimed that she visited Charles Darwin in autumn 1881, a couple of months before his death. Darwin during her visit was supposedly bedfast and reading Hebrews. During their conversation Darwin allegedly asked her to speak about Jesus Christ and sing some hymns in his summer house. I claim that (1) strong arguments exist that Lady Hope's story is only the fruit of her imagination, and (2) all her adherents can only have hope that Darwin, renouncing his theory, returned to Christianity. Finally, I show some unpublished opinions of modern scholars which indicate that Darwin's conversion never took place, and he never rejected his theory of evolution by natural selection.

KEYWORDS: Lady Hope, Charles Darwin, James Moore, deathbed conversion, Christianity



MAŁGORZATA GLINICKA
UNIwersytet Warszawski

THE FATE OF MISGUIDED SOULS: KUNDAKUNDA'S AND AMRTACHANDRA-SŪRI'S PERSPECTIVE

*"Spreading and intensifying, the power of my karma rules me,
And I am sinking in an ocean of saṃsāric suffering.
My mind burns with the fires of explosive anger.
My wisdom is hidden by the enveloping darkness of ignorance.
My consciousness is drowning in an ocean of lust.
I am propelled by a mountain of fierce arrogance into bad rebirths.
I am blown through saṃsāra by gales of the red winds of envy.
I am bound by the tight knots of belief in a self.
I have fallen into a fire pit filled with burning coals of desire.
[...] The very face of compassion I was looking at but
Could not see with my water-bubble eyes.
[...] I am falling into an abyss of errors"¹.*

This article aims to show in juxtaposition the concepts related to the status of living beings mired with delusion of two Jaina² thinkers — Kundakunda (2nd c. CE)³ and Amṛtachandra-sūri (10th c. CE)⁴, the commentator of Kundakunda's works and independent author. Their

¹ *The Subjugation of Rudra* from: *The Great Compendium of the Intentions of All The Buddhas Sutra*, Chapter 28: "The Last Inferior of Longings", in: Jacob P. Dalton, *The Taming of the Demons. Violence and Liberation in Tibetan Buddhism*, Appendix A, Yale University Press, 2011, pp. 191–193.

² The term "Jaina" refers to Jainism, the oldest non-brahmanic Indian religion and system of Indian philosophical thought, which has its origin in the teaching of Mahāvīra Vardhamana (6th-5th c. BCE). Umāsvāti (2nd c. BCE) in *Treatise on Reality (Tattvārtha-sūtra)*, I. 4., states that "The soul, the non-soul, influx, bondage, stoppage, gradual disjunction and liberation establish reality".

³ Detailed information concerning Kundakunda in: W. J. Johnson, *Harmless Souls: Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special Reference to Umāsvāti and Kundakunda*, Motilal Banarsidass Publ. 1995.

⁴ Dating after Vijay K. Jain in: PASU xiii.

perspective will be presented in accordance to *Samaya-sāra* [The Essence of the Absolute Consciousness] of the former and *Puruṣārtha-siddhy-upāya* [The Means of Complete Attainment of Human Aims] of the latter.

According to the Jaina philosophy an individual soul (*jīva*)⁵ attains respective stages of spiritual development (*guṇa-sthānas*)⁶ — understood as situation and saturation of merit and demerit components — traversing the whole scope spread between *mithyātva* (“falsity”, “unreality”, “perversion”, “illusion”) and *samyaktva* (“completeness”, “perfection”) tiers [Jain 2010, 50]. Each state is strictly connected with the level of immersion in *saṃsāra*⁷, the entanglement in recurrence and repetitiveness of rebirths, treated as peculiar *plerosis* of regeneration⁸. These levels of spiritual development result from deluding *karmas* (*mohanīya karma*)⁹, defined by Swami S. P. Dasji as these *karmas*¹⁰, which “obstruct the soul’s efforts to acquire right faith and perfection in right conduct and also delude the personality and

⁵ The distinction between living being (*jīva*) and non-living being (*ajīva*) is characteristic to the Jaina philosophy and broadly discussed in philosophical literature.

⁶ Term *guṇa-sthāna* is a compositum of *guṇa* (“quality”, “peculiarity”; “attribute”, “property”, “characteristic”; “good quality”; “merit”, “virtue”, “excellence”) and *sthāna* (“abiding”, “position”; “state”, “condition”, “continued existence”; “abode”, “dwelling”). More in: Tatia 2006.

⁷ Ibidem. 4.16.160, p. 77. Mahendra Kulasrestha writes: “A fool, doing cruel acts, comes thereby ignorantly to grief. «Through delusion he is born, dies, etc.». Being conversant with the deliberation about this delusion, one is conversant with the Samsara; being not conversant with that deliberation, one is not conversant with the Samsara”. Mahendra Kulasrestha, *The Golden Book of Jainism*, Lotus Press 2006, p. 58.:

⁸ Term *plerosis* was used in: F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, transl. W. Galewicz, PWN, Warszawa 1999.

⁹ SSār 2.30.68, p. 34.

¹⁰ According to Jeffery D. Long, “karma is understood in Jainism to be a material substance which produces the universal law of cause and effect, which produces experiences in our souls according to certain regular patterns — an understanding unique to the Jain tradition. As we have seen, Jainism shares with all the other Indic traditions (except for the Cārvāka or Lokāyata materialists) a belief in *karma*, *saṃsāra*, and *nirvāṇa* or *mokṣa*. So, like the Hindus and Buddhists, Jains believe that we wander from lifetime to lifetime (the literal meaning of *saṃsāra* being «wandering about»), impelled by the law of cause and effect — *karma* — to be reborn until we attain liberation — *mokṣa* — from this process”. Jeffery D. Long, *Jainism: An Introduction*, I.B.Tauris 2013.

character"¹¹. The factor which joins the cycle of births and concrete living entity is the *karmic* matter of subtle conformation gluing itself and cohering to the being¹². Only a pure soul, ie. a right believer¹³, has no delusion (*moha*)¹⁴. Delusion can be destructed¹⁵, conquered (*jidmoha*)¹⁶ and destroyed (*kṣīṇmoha*)¹⁷.

Two Dimensions of Reality

Both visions are coherent and complex — based on clear argumentation. Each one of them appeals to the crucial difference between the empirical point of view (i.e. skr. *vyavahāra naya*, pkr.

¹¹ Swami S. P. Dasji, *Indian Philosophy*, Swaminarayan Temple, Bhuj 2010, p. 45.

¹² Ibidem, s. 45: "This doctrine is a direct corollary of the Jaina conception of matter which is described as being amenable to multifarious modifications". Further, Jain suggests that the role of karmic matter is similar to that of the Buddhists' *māyā* ("illusion", "unreality", "deception", "fraud", "trick", "sorcery", "witchcraft magic", "an unreal or illusory image", "phantom", "apparition") or Vedānta's *avidyā* ("ignorance", "spiritual ignorance", "illusion, personified as *Māyā*", "ignorance together with non-existence"), but the difference is essential. These two are theoretical concepts and the doctrine of karmic bondage represents a concrete idea of a subtle matter, which — according to Jain's words — "flows into the soul when the latter has become receptive for it, under the influence of attachment (*rāga*) and aversion (*dveṣa*), the two modes of spiritual delusion (*moha*). The *samsārin* (unliberated, mundane and embodied) soul has continued to be held in the bondage of karman since beginningless time, and being associated with this karmic matter it has never been without a concrete embodiment". The concept of karmic matter is discussed in many works, such as: N. Appleton, *Narrating Karma and Rebirth: Buddhist and Jain Multi-Life Stories*, Cambridge University Press 2014, A. K. Jain, *Faith & Philosophy of Jainism*, Gyan Publishing House 2009, J. P. Jain, *op. cit.*, P. S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Motilal Banarsidass Publ. 1998, P. S. Jaini, *Collected Papers on Jaina Studies*, Motilal Banarsidass Publ. 2000, W. J. Johnson, *op. cit.*, K. V. Mardia, *The Scientific Foundations of Jainism*, Motilal Banarsidass Publ. 1990, D. Muni, *A Source-book in Jaina Philosophy: An Exhaustive and Authoritative Book in Jaina Philosophy*, Sri Tarak Guru Jain Granthalaya 1983, Y. J. Padmarajiah, *A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge*, Motilal Banarsidass Publ. 1963, J. S. Sanghvi, *A Treatise On Jainism*, Netlancers Inc 2014, I. Ch. Shastri, *Jaina Epistemology*, P. V. Research Inst. 1990, K. L. Wiley, "The Significance of *Adhyavasāya* in Jain Karma Theory", *International Journal of Jaina Studies*, Vol. 7, No. 3 (2011) 1–26.

¹³ SSār 5.13.176, p. 84–85. Right believer is a non-perpetrator of bondages.

¹⁴ SSār 2.15.53–2.17.55, p. 28–29. "O deluded person", SSār 2.26.64, p. 32–33.

¹⁵ PASU 37, p. 30.

¹⁶ SSār 1.32, p. 19.

¹⁷ SSār 1.33, p. 19.

vavahāra desidā, vavahāraṇae¹⁸) and the transcendental point of view (i.e. skr. *niścaya naya*, pkr. *ṇiścayadā*¹⁹, *ṇiścayassa*²⁰, *ṇiścīdā*²¹, *ṇiścayaṇayassa*²²). About this distinction quite much has been written already in the Jain literature²³.

Kundakunda underlines the equality of a soul and a body from the empirical point of view, but the transcendental point of view requires a different scope of understanding²⁴. Amṛtachandra-sūri incorporates this idea in the following way:

Anything that really exists (*prāyaḥ sarvo'pi*) in this world (*iha*) turns away from the true understanding (*bhūtārtha-bodha-vimukhaḥ*) revealed by the transcendental point of view (*niścayam [...] bhūtārtham*) [...]²⁵.

Further he gives a more precise description of what kind of instrument is needed to make some things available to a nescient:

In order to make the ignorant (*abudhasya*)²⁶ understand (*bodhanārtham*), the saints (*muniśvarā*)²⁷ teach (*deśayanti*) them through the prism of the empirical point of view (*vyavahāra naya*) [...]. There is no instruction (*deśanā nāsti*) to that [person] whose whole (*kevalam*) knowledge concerns only (*eva*) the empirical point of view (*vyavahāram*)²⁸.

Expressing it metaphorically and figuratively²⁹, the author of *Puruṣārtha-siddhy-upāya* phrases it as follows:

¹⁸ SSār 1.27.27.

¹⁹ SSār 1.16.16.

²⁰ SSār 1.27.27.

²¹ SSār 1.31.31.

²² SSār 2.18.56.

²³ Bhattacharya 1966, Jain 1999, Jain 2003, Kanal, Mittal 1976, Pruthi, Sharma 1995, Shaha 1987, Simha 1990, Sogani 1967, *Studies in Jaina History and Culture: Disputes and Dialogues*, 2006, Tatia, Talib 1975 etc.

²⁴ SSār 1.27, p. 16.

²⁵ PASU 5, p. 6.

²⁶ Term "ignorant" has been used to indicate a soul.

²⁷ Āchārya — a spiritual guide or teacher.

²⁸ PASU 6, p. 7. Por. SS 1.16.16, p. 12. All quotations are based on Vijay K. Jain's edition including modifications due to own translation of PASU.

²⁹ SSār 3.38.106, p. 53.

Just like for [a man,] who has not known a lion (*anavagīta-simhasya*), a cat (*māṇavaka*) is like the lion (*siṃho yathā bhavati*), in the same way (*tathā*), a man, who does not have a knowledge of the transcendental point of view (*aniścaya-jñasya*), wields only (*eva [...] yāti*) the empirical point of view (*vyavahāra*) as the ascertainment (*niścayatām*)³⁰.

The animal parallel resembles the Platonic Allegory of the Cave — the discernment between doxastic, non-reflective level of apprehending the reality, based on sensory perception, and *episteme*, the only true knowledge and an accomplishment of cognitive process. The main issue is that a cat is a disanalogy to a lion, although both of them belong to the same family of *Felidae*. There is also a striking resemblance to the Buddhist approach — the contradistinction between the conventional truth and the ultimate truth propounded by Vasubandhu (4th c. CE)³¹. In the case of Plato's philosophical construction, as well as in the Vasubandhu's dyad, the lack of knowledge directs towards equation of these two very tiers, a transfer of meaning and erroneous satisfaction of malformed image and incomplete understanding. There are other conceptions of approximate tenets. Worth mentioning is for example a metaphysical pyramid of Vyomaśiva (10th c. CE), representative of vaiśeṣika school, according to whom a pyramid structure is located on the domain of partials and mounting classes of abstraction towards the highest pitch of existence (*sattā*) [Ganeri 2011, 171].

Karmic Thrall

The unknowledgeable living being stays — perpetually and unceasingly — under influence of passions as their creator and enjoyer, and in consequence flounders in falsification of reality³².

Amṛtachandra enumerates different kinds of falsehood³³: “a statement that wards off the existence of an object” (*sad api hi yasmin*

³⁰ PASU 7, p. 8. Por. PASU 50, p. 39.

³¹ Vasubandhu's distinction between the conventional truth and the ultimate truth was undertaken in: Buescher 2005, The Cowherds 2010, Newland 1999, Tsering 2008.

³² PASU 99-100, p. 66. Compare SSār 7.5.197, p. 95-96, psychic states of the Self 5.14.177-5.15.178, p. 85-86, Dwells in the impure nature of the soul, 6.6.186, p. 90, psychic imperfections 6.12.192, p. 92.

naśiddhyate vastu)³⁴, „a statement that affirms the existence of an object” (*asad api hi vastu-rūpam*)³⁵, „a statement that pronounces the existence of an object as another object” (*vastu sad api svarūpāt pararūpeṇābhidhīyate yasmin*)³⁶, „speech (*gāditam*) which is deviating from rules (*utsūtram*) and condemnable (*garhitam*)”³⁷, „wrong belief raised in as a lack of confidence according to substance (*tattvārthāśraddhāne niryuktaṃ [...] mithyātvam*)”³⁸, “wrong conduct” (*duḥpraṇidhānam*)³⁹, “sorrow of disorder” (*vyādhi-duḥkham*)⁴⁰, “having partially pleased the Three Jewels” (*asamagraṃ bhāvayato ratnatrayam*)⁴¹, “guilt” (*puṇyam*)⁴², “associating bondage with oneness” (*bandhakatvā ekatve, bandhakahā eyatte*)⁴³.

Rise of passions, caused by pursuits of pleasure-generating objects and various acts of evading unpleasant ones, elicits movement in the matter, which — according to Jaina perspective — is atomic [Jaini 1998, 101]. Each activity leads to transformation of the physical matter into *karmic* one and to bondage of different subtlety.

The Jaina thinker ascertains:

Undergoing (*prapadya*) a change (*pariṇāmam*) — the mere efficient cause (*nimitta-mātram*) — performed by the living being (*jīva-kṛtam*), different material objects (*anye pudgalāḥ*) again (*punar*) transform themselves (*svayam eva parṇamante*) in the

³³ Gambling as a seat of falsehood, destroyer of contentment, abode of deceitfulness, and seat of theft. PASU 146, p. 93.

³⁴ PASU 92, p. 62.

³⁵ PASU 93, p. 62-63.

³⁶ PASU 94, p. 63.

³⁷ PASU 95, p. 64.

³⁸ PASU 124, p. 81.

³⁹ PASU 191-195, p. 131-137.

⁴⁰ PASU 206-208, p. 155-156. “The following twenty-two hardships should ever be endured, without anguish, by the ascetics who wish to get rid of all tribulations: hunger, thirst, cold, heat, nakedness, determination not to beg for favours, absence of pleasures, lack of gain, insect-bites, abuse or insult, illness, uncleanness of the body, pain inflicted by blades of grass, despair or uneasiness arising from ignorance, lack of faith, non-appreciation of learning, reverence and honour (good as well as bad reception), sleeping on hard ground, pain arising from roaming, ill treatment or assault, discomfort of posture, and femininen attractiveness”.

⁴¹ PASU 211, p. 165. Three Jewels are: right faith, right knowledge, right conduct.

⁴² PASU 220, p. 174.

⁴³ SSār 1.3.3, p. 4.

soul (*atra*) into karmic matter (*karma-bhāvena*). [...] In such a manner (*evam*), the soul (*ayam*), although distinct (*asamāhita*) from its affections (*bhāvair*) due to the influence of the karmic matter (*karma-kṛtair*)⁴⁴, [...] appears (*pratibhāti*) to be one with them (*yukta iva*) to the ignorant (*bālīśānām*). This illusion (*pratibhāsaḥ*) is truly (*khalu*) the seed (*bhava-bija*) of the cycle of rebirths (*saṃsāra*)⁴⁵⁴⁶.

The core of misunderstanding is in identifying the variable and erratic with the soul. Strict translation from passions into conduct and way of behaving is the reason of cyclical recurrence and reversion of lives. The ignorant — as Kundakunda states — remains attached to all alien substances like iron in the midst of mire⁴⁷ being subject to the *karma* which is tantamount to suffering⁴⁸. It is conspicuously close to Rene Descartes' statement in his *Comments on a Certain Broadsheet*, that one ought to discern between something which is *a natura rei* variable and unstable and other thing which can *never* change — due to its inner essence⁴⁹.

Deluded Mind versus Three Pillars of Jainism

Consequences of coming into contact with karmic matter are threefold: cognitive, spiritual and moral. Amṛtachandra-sūri underlines the consequences of delusion on three pillars on Jainism. All kinds of misguidance have an impact upon the ability of fulfilling *ahiṃsā* (“non-violence”), *anekānta* (“manifold points of view”) and *aparigraha* (“non-possession”) postulates⁵⁰.

The ideal way of behaving in the universe consisting of living entities staying in relation to one another is *ahiṃsā*, an avoidance of any violent act towards oneself and other living beings. This can be

⁴⁴ There are different types of karmic matter in Jain philosophy: quasi-karmic matter (*nokarma*), psycho-physical karmic matter (*bhāv karma*) and subtle karmic matter. PASU 1.19.19, 3.30.98, 3.34.102.

⁴⁵ Italics in quotations are my innovation.

⁴⁶ PASU 12, 14, p. 10-12.

⁴⁷ SSār 7.27.219, p. 106.

⁴⁸ SSār 2.7.45, p. 23.

⁴⁹ Rene Descartes, *Comments on a Certain Broadsheet*, DV1 CCB ap. 347, p. 297.

⁵⁰ The problem of *ahiṃsā*, *anekānta* and *aparigraha* is undertaken in: *Ahiṃsā, Anekānta, and Jainism* 2004, Balcerowicz 2003, Johnson 1995, Mahapragya 2010, Padmarajiah 1963 etc.

achieved only by a person with clear, stolid mind, free from passions and emotions. Delusion immediately leads to development of aggressive and invasive deeds which may be superficial or lethal, but each abusive act, contravention and infringement has negative moral — verbal, mental or actual — connotations and implications. Amṛtachandra-sūri explains:

Infatuated by passions (*vaśa-pravṛttāyām*) like attachment (*rāgādīnām*), when a person remain in the condition of swerving from the right course (*vyatthānāvasthāyām*), he or she constantly (*dhruvam*) commits *himsā* (*dhāvaty agre himsā*), whether a living being is killed (*jīvo mriyatām*) or not (*mā vā*). It is due to the fact (*yastmāt*) that being dominated by passion (*sakaśāyaḥ san*), the soul (*ātmā*) first (*prathamam*) injures himself (*ātmanātmānam*), but last (*paścāj [...] tu*), he or she may or may not cause injury (*jāyeta na vā himsā*) to other living beings (*prāṇyantarāṇām*)⁵¹.

The author of *Puruṣārtha-siddhy-upāya* expresses the problem of *anekānta* (avoidance of one-sidedness) in the face of delusion:

Lord Jina's (*jina-varasya*) excessively (*atyanta*) sharp-edged (*niśīta-dhāram*) chakra of manifold points of view (*naya-cakram*) — dangerous to be approached (*durāsadam*) — when used by misguided intellects (*durvidgdhānām*), is difficult to be warded off (*dhāryamāṇam*) and cuts off (*khaṇḍayati*) their heads (*murdhānam*) in no time at once (*jhaṭīti*)⁵².

This vivid and dynamic vision — savage and exquisitely sharp — includes the motif of the wheel of existence which is a remorseless immurement in corporeal state. The *Jina* [cf. George 2008, 317-410], renowned typified spiritual, is someone, who has created a ford in the flux of life and who has attained the moral and intellectual peak of comprehending the reality and immeasurable depths of purification and fruition, extraordinary but without contrivance and any subjugation, fully cognisant (*kevalin*) and free from the metempsychotic process. Proliferated points of view, subsets of the set of all meanings, are converged on single pivot wielded by this vigilant soul, who possesses a tool of generating points of view, controlling the

⁵¹ PASU 46-47, p. 36-37.

⁵² PASU 59, p. 43.

significance of all of them and provides with means of avoidance. Injudicious and deluded individuals are metaphorically dismembered and ravaged by it. An erring and sinning person makes his or her soul's structure quake and falter. However, it is quite easy to lose control over one's mind, words and deeds, because multiplicity of view-points often leads to misunderstanding, falsifying and deterring from proper reasoning and behaving.

Amṛtachandra uses the figure of a lost traveler for describing a misled person. He marks that remedy is cognizance and proper usage of partial standpoints, and this is to be achieved with the help of trained and knowledgeable teachers (*āchāryas*):

Thus (*iti*), to those who have lost their way (*mārga-mūḍha-dṛṣṭinām*) in the difficult wood (*gahane sudustare*) of multiple view-points (*vividha-bhaṅga*) only the teachers (*guravo*), guiding [in the application] of recognised partial standpoints (*prabuddha-naya-cakra-sañcārāḥ*), are refuge (*bhavanti śaraṇam*)⁵³.

Self-Contradiction

The main error consists in an association of the self with bondage or any other thing. It is — according to Kundakunda — “self-contradictory” (skr. *viśaṃvādinī*, pkt. *viśaṃvādinī*) procedure:

Karmic matter (*karmaṇi*, *kamme*) and non-karmic body-matter (*nokarmaṇi*, *ṇokammamhi*) constitute the I (*aham-iti*, *aham-idi*) and I am (*ca ahakam*, *ca ahayam*) identical with karmic matter and non-karmic matter (*karma nokarma*, *kamma-ṇokammam*). So long as (*yāvad*, *jā*) this belief (*eṣā buddhir*, *eṣā buddhī*) [persists in the Self], it is said (*bhavati tāvat*, *havadi tāva*) to be *apṛati-budha* (*apṛati-buddho*, *appaḍi-buddho*), [i.e.] lacking in discriminative knowledge⁵⁴.

⁵³ PASU 58, p. 42-43. Por. PASU 19, p. 15-16. Educational process is very important — an improper master-disciple relation leads to tantalising with distorted image of reality: “This way, because of the inappropriate instructions of the lax preacher, the disciple, notwithstanding his high aspirations, gets hooked to a low spiritual position, and thus gets deluded”.

⁵⁴ SSār 1.19.19, p. 13. All quotations of SSār after A. Chakravarti with infinitesimal corrections, complemented by sanskrit and prakrit phrases, in the order “skr. ..., pkt. ...”.

When a soul identifies itself with any animate entity, inanimate object or composite of these constituents, or with possession of them, the element of error appears. Kundakunda distinguishes here between an artificial consciousness and innate one:

«I am other substance (skr. *aham etad [...] paradravyam*, pkt. *ahamedam [...] paradavvam*), animate, inanimate, or mixed (*sacittâcitta-miśraṃ vā, sachittachittamissaṃ vā*); it is myself (*etadaham, edamaham*); I am its (*aham etasya, ahamedassahi*) and it is mine (*asti mamaîtat, atthi mama edam*); it was mine in past time (*âsîn mama pûrvam etad, âsi mama puvvamedam*) and I was its (*aham etat câpi pûrvam, êdassa ahampî âsipuvvamhî*); even again it shall be mine (*bhaviṣyati punar api mama, hosâi puṇo mam edam*) and I shall be its (*aham etat câpi bhaviṣyâmi, edassa ahaṃ pi hassâmi*).» Such erroneous notions about the Self (*asadbhûtam âtma-vikalpam, asaṃbhûdam âdaviyappam*) only the deluded one (*saṃmûḍhaḥ, saṃmuḍho*) entertains (*karoti, karedi*). But one who knows the real nature of the Self (*bhûtârtham jânan, bhûdatthaṃ jâṇamto*), non deluded (*asamûḍhaḥ, asammuḍho*), never entertains (*na karoti, na karedi*) [them]⁵⁵.

This passage raises several crucial philosophical matters — problem of substance [cf. Kulasrestha 2006, Long 2013] and its temporal continuity, identity, ownership and belongingness to some other entity. It shows that identifying a soul with other object or conviction of owning or belonging is erroneous. If we are not able to say anything about presence, we will not be able to say anything about past or future. Concurrently to the division between the empirical point of view and transcendental point of view, there is also a division between superficial awareness, equivalent of external perception, and intimate, inner knowledge.

In the case of the soul (*jîve, jîvo*) that is characterised by various emotions (*bahu-bhâva-saṃyukte, bahubhâvasaṃjutto*), [such as desire, etc.], there are physical objects (*pudgala-dravyam, poggalaṃ davvam*), some [of which are] intimately bound to it [like the body] and some not so intimately bound (*baddham-abaddham, baddhamabaddham*), [such as wealth]. «These material objects are mine» (*mamêdam, majjgaminam*) — so

⁵⁵ SSâr 1.20-22, p. 14.

declares one whose intellect is deluded by wrong knowledge
(*ajñāna mohitamātir [...] bhaṇati, aṅṅāṅamohidamādī [...] bhaṇadi*)⁵⁶.

Ignorant people identify self with non-self⁵⁷ which can be written in a form of an equation: “ $x = -x$ ”. “Believing non-self to be self, and self to be non-self, the ignorant soul becomes the causal agent of various *karmas*”⁵⁸.

The author of *Samaya-sāra* negates the possibility of identifying the individual self with substance and attributes it to individuals misled by the tendency of appropriating — they are not able to realise *aparigraha* postulate and are oblivious to the fact that nothing is assigned to us exclusively. Sometimes an individual soul identifies itself with principal category, like *dharma*⁵⁹, or emotion like anger⁶⁰. This *ipso facto* becomes the causal agent of corresponding psychic imperfections⁶¹.

One's conviction of being the one who gives misery or happiness⁶², or sends down merit or demerit, or kills others and gets killed⁶³, or causes other beings to live⁶⁴, is futile, erroneous and fraught with delusion⁶⁵.

The self that identifies with various states of existence — human and subhuman, infernal and celestial, bondages involving merit and demerit, medium of motion, medium of rest, soul and non-soul, the universe and beyond⁶⁶ — is incapable of attaining liberation (*abhavya*)⁶⁷, devoid of interests in a prerequisite tool for dissociation of *karmas*, ie. in *dharma*⁶⁸.

⁵⁶ SSār 1.23-24, p. 15.

⁵⁷ SSār 2.1.39-2.5.43, p. 23, 3.28.96, p. 48, 7.10.202, p. 98.

⁵⁸ SSār 3.24.92, p. 46.

⁵⁹ SSār 3.27.95, p. 48.

⁶⁰ SSār 3.26.94, p. 47.

⁶¹ SSār 3.22.90, p. 45.

⁶² SSār 8.23.259-8.25.261, p. 124-125, 8.17.253, p. 253.

⁶³ SSār 8.11.247, p. 118.

⁶⁴ SSār 8.14.250, p. 120.

⁶⁵ SSār 8.30.226, p. 127.

⁶⁶ SSār 8.32.268-8.33.269, p. 128-129.

⁶⁷ SSār 8.37.273-8.38.274, p. 130-131.

⁶⁸ SSār 8.39.275, p. 131-132.

Three Stages of Delusion: Erroneous Faith, Nescience, Non-Abstinence

Consciousness experiences delusion which undergoes permanent changes such as: wrong faith (skr. *mithyātvam*, pkt. *michchattam*), nescience (skr. *ajñānam*, pkt. *aṇṇaṇam*) and non-abstinence (*avirati-bhāvaś*, *aviradi bhavo*). These, together with actions of the body, the organ of speech and the mind, are of two kinds: belonging to *jīva* (“living beings”) and *ajīva* (“non-living beings”). The same thing happens to the *karmic* matter⁶⁹:

The self of the nature of *upayoga* (*upayogasya*, *uvavogassa*) associated with delusion (*mohayuktasya*, *mohajuttassa*) from beginningless eternity (*anādayaḥ*, *aṇai*) undergoes three different kinds of modifications (*pariṇāmās trayo*, *pariṇama tiṇṇi*). Let it be understood (*jñātavyaḥ*, *ṇādavoo*) that these three are wrong faith (*mithyātvam*, *michchattam*), wrong knowledge (*ajñānam*, *aṇṇaṇam*), and wrong conduct (*avirati-bhāvaś ca*, *aviradi bhavo ya*)⁷⁰.

Misbeliever (*mithyādrṣṭi*)⁷¹, therefore, is someone who is nonconscious (*achetana*)⁷².

Kundakunda lists four primary conditions of *karma*'s emergence and influx: wrong belief (*mithyātvā*), non-abstinence (*avirati*), gross passions (*kaṣāya*) and actions of the body, the organ of speech and the mind (*yoga*). He underlines that an ignorant soul — whose dispositions are of wrong knowledge⁷³ — manifests itself into a disposition of unawareness⁷⁴.

The Jain scholar explains:

Know, that if there is in the Self knowledge of things that are not real (*jīvāṇām atattvôpalabdhiḥ*, *jivaṇam atachchauvaladdhi*), it is due to the operation of nescience (*ajñānasya [...] udayo*, *aṇṇassa [...] udayo*); absence of belief in the reals (*jīvasyâtavaṃ śraddha-dhānatva*, *jivassa asaddahaṇattam*) is due to the operation of

⁶⁹ SSār 3.19.87-20.88, p. 44.

⁷⁰ SSār 3.21.89, p. 45.

⁷¹ SSār 3.41.109-3.42.110, p. 54-55.

⁷² SSār 3.43.111-3.44.112, p. 45.

⁷³ SSār 3.59.127, p. 62, 3.61.129, p. 62.

⁷⁴ SSār 3.58.126, p. 61.

mithyātva karma (*mithyātva [...] udayo, michchattassa [...] udayo*); impure cognitive activity (*kaluṣōpayogo, kabusouvavogo*) in the Self (*jīvānāṃ, jivaṇam*) is due to the rise of *kaṣāya* (soul-soiling karmas) (*kaṣāyōdayaḥ, kasavudavo*), non-discipline (*aviramaṇam, aviramaṇam*) in the Self is due to the rise of conduct perverting karma (*asaṃyamaśya [...] udayo, udavo asanjamassa*); the tendency to act (*kartavyo, kayavvo*) through thought, word, and deed is due to the rise of yoga (*yogōdayam, yogavudayam*)⁷⁵.

The reason of entanglement in *karmic* concatenation is immature attitude to vows and religious duties, leading to destruction of innate bliss⁷⁶. It happens to “those who are outside the presence of *paramārtha*”⁷⁷. He uses a phrase “childish austerities” (skr. *bāla-tapa*, pkt. *bāltapa*) and “childish observance of vows” (skr. *bāla-vrata*, pkt. *bālvrata*)⁷⁸.

To express it briefly: right faith gets obstructed by wrong belief, right knowledge gets obstructed by nescience, and right conduct gets obstructed by passions⁷⁹. Wrong belief, non-abstinence and passions are psychical (*chetana*) and material (*achetana*)⁸⁰.

The Metaphor of a King

Both thinkers use numerous metaphors and appearances to explain their quintessential intuition concerning human fallibility, its antecedent causes and consequences. Such verbal and multidimensional embodiment of crucial ideas tends to be very useful in approaching the problem of cognitive, spiritual and moral misguidance and distil figurative meaning helpful in retrieval of the meaning from empirical and transcendental points of view.

⁷⁵ SSār 3.64.132-3.66-134, p. 64. Confer “As a consequence of the rise of wrong belief (*mithyātva*) etc., the material substance that comes in the form of primary karmic matter gets modified into eight kinds of karmic matter like the knowledge-obscuring karma. The time when the primary karmic matter gets attached to the soul, during that period, the Self is the causal agent of his own ignorant dispositions”, SSār 3.67.135-3.68-136, p. 65.

⁷⁶ SSār 4.3.147, p. 71.

⁷⁷ SSār 4.10.154, p. 74-75.

⁷⁸ SSār 4.8.152, p. 73-74.

⁷⁹ SSār 4.17.161-4.19.163, p. 78.

⁸⁰ SSār 5.1.164-5.2.165, p. 79.

Kundakunda uses the metaphor of king-soul, who is surrounded by city walls and takes parts in situations such as war, just like the soul is surrounded by its body and takes part in external interactions. If one tries to formulate the description of the city⁸¹, they do not describe the king himself. Similarly a description of the body does not emphasize inner attributes of an omniscient soul.

King with his entourage may symbolize the self with its passions:

At the sight of the military procession (*bala-samudayasya, valasamudayassa*), one may exclaim: «The king has started.» This statement is made from the *vyavahāra* point of view (*vyavahāreṇa, vavahāreṇa*), because only one person is the king (*tatraīko nirgataḥ rājā, tathekko ṇiggado rāyā*) in the whole procession⁸².

During the state of war, king is treated as the prime mover of warfare, but in reality violent operations are undertaken by army⁸³. In the same way the soul is treated as *karmic* bondage initiator, though the whole process of involvement in *karmic* matter is held under influence of passions.

Just as in the case of subjects who serve the king providing him with various kinds of pleasure-giving objects, the self serves the *karmic* matters and *karmas* do the same⁸⁴.

Poison Pot and Other Parallels

There are many metaphorical appearances in Kundakunda's work. One of them concerns wrong conviction that *karma* may be brought on only through negative emotions. In reality a *karma* of each kind — even this one which seems to be positive — bonds itself to the self:

A shackle made of gold (*sauvarṇikam [...] nigalam, sovaṇṇiyam [...] niyalam*) is as good as one made of iron (*kālāyasam, kalayasam*) for the purpose of chaining a man (*badhnāti [...] puruṣam, vandhadi [...] purisam*). Similarly *karma* whether good or bad

⁸¹ SSār 1.30.30, p. 18.

⁸² SSār 2.9.47-2.10.48, p. 26.

⁸³ SSār 3.38.106, p. 53.

⁸⁴ SSār 7.32.224-7.35.227, p. 108.

(śubham-aśubham, sumbhamasubham) equally binds the *jīva* (badhnāty [...] *jīvam*, vandhadi [...] *jīvam*)⁸⁵.

He also shows in figurative way how three stages of delusion are generated:

As the whiteness of cloth (*vastrasya śveta-bhāvo, vatthassa sedabhāvo*) is destroyed by its being covert with dirt (*malavimelanācchannaḥ, malavimelaṇāchchaṇṇo*), so let it be known that right faith (*samyaktvam, saṃṃattam*) is blurred by wrong belief (*mithyātva-malāvachannam, michchattamalochchaṇṇam*)⁸⁶.

The same phrase is repeated according to nescience and passions⁸⁷.

The reasons of infraction of right belief can be mental or material. It is interesting that even liberation of the soul from *karmic* bondage does not liberate it from the remnants of physical entanglement. These remnants generate the opportunity of other entanglements. The soul, previously in abysmal condition, experiences enhancement:

In the Self with right knowledge (*jñāninaḥ, ṇaṇissa*), the old *karmas* (*pūrva-nibaddhās, puvvaṇibaddhā*) remain incorporated (*baddhāḥ, baddha*) only with the *karmic* body (*kārma-sarīreṇa, kamma-sarīreṇa*), like a clod of earth (*pṛthvī-piṇḍa-samānāḥ, puḍavipiṇḍa samānā*) without any effect on the Self (*pratyayās tasya, pachchaya tassa*)⁸⁸.

And another meaningful passage:

Just as food eaten by a person (*yathā puruṣeṇāhāro grhītaḥ, jaha puriseṇāhāro gahido*) in association with gastric heat (*udarāgni-saṃyuktaḥ, udaraggisanjutto*) is transformed into various kinds (*pariṇamati so'nekavidham, pariṇamadi so aṇajaviham*), such as flesh, fat, blood, etc. (*māṃsa-vasā-rudhirādīn bhāvān, māmsavasaruhrādi bhāve*), so also in the case of the Self (*tathā*

⁸⁵ SSār 4.2.146, p. 70-71.

⁸⁶ SSār 4.13.157-4.15-159, p. 76-77.

⁸⁷ SSār 4.13.157-4.15-159, p. 76-77.

⁸⁸ SSār 5.6.169, p. 81.

jñāninas, taha ṇāṇissa), the previously bound karmic conditions (*pūvvaṃ ye baddhāḥ pratyaṃyā, puvvaṃ je baddhā pachchayā*) transformed into various karmic modifications at the time of bondage (*bahu-vikalpam badhnanti karma, bahuviyappam vijjhante kammam*). This is true in the case of Self devoid of the pure point of view (*naya-parihīnās [...] jīvāḥ, ṇayaparihīṇa jīva*)⁸⁹.

Other metaphor — of gold which does not lose its inherent quality even if heated, tends to show that one deprived of knowledge is “blinded”⁹⁰.

Kundakunda presents a very interesting parallel of toxicology expert, who knows everything that is detrimental, has knowledge how to avoid it and does not expose himself to poisoning. Such a professional enjoys the fruits of the rise of *karmas* but does not attract bondages⁹¹.

The knower is linked to the shell of a conch and its ability of transforming its color:

The conch-fish may assimilate (*bhuñjānasyāpi, bhunjjatassavi*) various things, animate, inanimate, and mixed (*vividhāni sacittācitta-miśritāni dravyāṇi, vivihe sachittachitta missiye davve*), and yet the white colour of its shell (*śaṃkhasya śvetabhāvo, sankassa sedabhāvo*) cannot be changed into black by the things assimilated (*nāpi śakyate kṛṣṇakaḥ kartum, ṇavi sakkadi kiṇhago kayum*); in the same way, nature of knowledge (*jñānam, ṇāṇam*) [...] cannot be converted into nescience (*na śakyam-ajñānatāṃ netum, ṇa sakkamaṇṇaṇadam ṇedum*). The very same conch, may intrinsically undergo a change of colour, when the white-shell will be changed into black one (*gacchet kṛṣṇabhāvaṃ [...] śuklatvam prajahyāt, gachchejja kinhabhāvam [...] sukkattaṇam pajahe*). Similarly, the enlightened knower may undergo deterioration in himself by which he may lose his nature of knowledge and assume one of nescience (*ajñānena pariṇatas [...] ajñānatāṃ gacchet, aṇṇāṇena pariṇado [...] aṇṇāṇa dam gachche*)⁹².

Explaining the issue of *karmic* matter's remnants we can say that:

⁸⁹ SSār 5.16.179-5.17.180, p. 86-87.

⁹⁰ SSār 6.4.184-6.5.185, p. 89.

⁹¹ SSār 7.3.195, p. 93. The same is with alcoholic SSār 7.4.196, p. 94-95.

⁹² SSār 7.28.220-7.31.223, p. 106-108.

A man, smeared with oil standing in a place full of dust (*puruṣaḥ snehābhyaktastu reṇubahule sthāne sthatvā, puriso ṇehabhattodu reṇuvahulammi tḥaṇammi tḥāyiduṇaya*), performs exercises with a sword (*śastrair vyāyāmam, satlhimvāyāmam*), cuts or breaks (*chinatti bhinatti, chchindadi bhiṇdadī*) trees such as palm, *tamala*, plantain, bamboo, and *ashoka* (*tālī-tala-kadalī-vaṃśa-piṇḍīḥ, talītala kayalivamsa pindivo*) and thus causes destruction to objects (*karoti dravyāṇām-upaghātam, kareyi davvaṇamuvaghāyam*), animate and inanimate (*sacittācittānām, sachittācittāṇam*) [...]. Certainly it is the oil smeared on his body (*sneha-bhāvas, ṇehabhavo*) that must be considered to be the real cause of the dust-deposit (*rajo-bandhaḥ [...] vijñeyam, rayavandho [...] viñṇeyam*) and certainly (*niścayato, nichchhayado*) not his various bodily activities (*na kāya-ceṣṭābhiḥ śeṣābhiḥ, ṇa kāyacheṭṭahim sesāhim*). In the same way a wrong believer (*mithyā-dṛṣṭi, michchhādīṭṭhi*) even while he is engaged in various activities (*varttamāno bahuvidhāsu ceṣṭāsu, vatṭanto vahuvihāsu cheṭṭhasu*), only if he performs those activities with feeling of attachment (*rāgādīnupayoga, rāyayi uvavōge*) then certainly he gets covered with karmic dust (*kurvāṇo lipyate rajasā, kuvvanto lippayi rayeṇa*)⁹³.

The author of *Samaya-sāra* correlates different ways of the soul's behaving in what he calls "pot of poison" (*viṣa-kumbhaḥ, visakumbho*) and "pot of nectar" (*amṛta-kumbhaḥ, amayakumbho*)⁹⁴. Poison pot consists of repentance of past misdeeds (*pratikramaṇam, paḍhikamaṇam*), pursuit of goodness (*pratisaraṇam, paḍhisaraṇam*), disrespect of evil (*parihāra, pariharo*), concentration (*dhāraṇā, dhāraṇā*), ceasing from wordly acts (*nivṛtti, ṇiyattī*), censure (*nindā, ṇiṇḍā*), disgust concerning own behaviour exhibited in speech (*garhā, garuchā*) and purification (*śuddhi, sohī*). Nectar pot consists of: non-repentance (*apratikramaṇam, apaḍhikamaṇam*), non-pursuit (*apratīsaraṇam, apaḍhisaraṇam*), interests in evil (*aparihāra, appariharo*), non-concentration (*adhāraṇā, adhāraṇā*), non-ceasing (*anivṛtti, aṇiyattī*), non-censure (*anindā, aṇiṇḍā*), non-disgust (*agarhā, agaruchā*) and non-purification (*aśuddhi, asohī*). The former asks the soul to be a doer. The latter forbids any kind of activity.

⁹³ SSār 8.1.237-8.5.241, p. 115-116.

⁹⁴ SSār 9.19.306-307, p. 146-147.

Above appearances of *king, shackla, whiteness of linen, lump of earth, food, gold, iron, camouflage, expert of toxicology, shell of conch, a man living in a place of dust, poison pot* and *nectar pot* are meaningful and they present in a precise image the important Jain conceptualization of delusion and an its impact upon soul.

Conclusion

Both authors, though from different periods, present very complex and compatible view of the soul misguided by miscellaneous factors.

According to their works the soul owns its immutable modes: attachment, delusion, aversion, guilt⁹⁵ etc. Knowledge alone concerning the real nature of components of reality, processes, states, impressions etc., does not provide an ignorant person — who “gets tainted by such impure emotions of attachment”⁹⁶ — with relief⁹⁷. To liberate themselves from *karmic* dirt one should take a concrete action, but not merely by feeling worried and annoyed⁹⁸. The *karmic* ties⁹⁹, though they do not appear by themselves¹⁰⁰, seem to be very tight and stiff:

Knowing them (*jñātvā, nāduṇa*), bound as they are to the soul (*jīvani-baddhā, jīvaṇibaddhā*), to be impermanent (*adhruvā, adhuva*), evanescent (*anityās, aṇichchā*), unprotected (*aśaraṇās ca, asara ṇāya*) and misery in their nature (*duḥkhāni, dukkā*) and also to be misery as their fruit (*duḥkha-phalāni, dukkaphaltti*) in future (the self) abstains from them (*nivarttate tebhyaḥ, ṇiyattade tehim*)¹⁰¹.

Association with various spaces of *karmas*¹⁰² — through the enjoyment of objects¹⁰³, identifying the self with other entities¹⁰⁴ and

⁹⁵ SSār 9.16.303, p. 144-145, 10.64.371, p. 175.

⁹⁶ SSār 8.42.278-8.43.279, p. 133.

⁹⁷ SSār 10.75.382, p. 180, “Scripture, spoken world, visual for, color, smell, taste, touch, karma, medium of motion, medium of rest, time, space, thought-activity are not knowledge”, SSār 10.83.390-10.95.402, p. 184-190.

⁹⁸ SSār 9.4.291, p. 139.

⁹⁹ SSār 5.7.170, p. 82, 8.45.281-8.46.282, p. 134-135, 8.47.283-8.48.284, p. 135-136.

¹⁰⁰ SSār 10.34.341, p. 162-163.

¹⁰¹ SSār 3.6.74, p. 37.

¹⁰² SSār 10.7.314-10.10.317, p. 150-152, 10.5.312-10.6.313, p. 149-150.

¹⁰³ SSār 7.1.193, p. 93, 7.2.194, p. 93-94.

fruits of *karmas*¹⁰⁵, adopting external insignia of monks and householders¹⁰⁶ — leads the soul to behave like a snake that “by drinking sweetened milk does not become non-poisonous”¹⁰⁷, that is to jettisoning *karmas* (*nirjarā*)¹⁰⁸. *Karma* lulls the human being and wakes them up¹⁰⁹, filling with anxiety and constant balancing between the state of sleep and vigilance.

Kundakunda and Amṛtachandra-sūri clearly underline that to get out of this state and the *karmic* thrall one needs to undergo respective stages of spiritual and mental purification.

¹⁰⁴ SSār 10.17.324, p. 155, 10.18.325-10.20.327, p. 156-157.

¹⁰⁵ SSār 10.80.387-10.82.389, p. 183-184.

¹⁰⁶ SSār 10.101.408-10.108.415, p. 192-195.

¹⁰⁷ SSār 10.10.317, p. 151-152.

¹⁰⁸ SSār 7.1.193, p. 93, 7.2.194, p. 93-94.

¹⁰⁹ SSār 10.25.332-10.28.335, p. 158-159.

REFERENCES

- Ahimsā, Anekānta, and Jainism*, 2004, ed. Tara Sethia, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
- Balcerowicz, Piotr, 2003, *Dżinizm. Starożytna religia Indii*, Warszawa: Dialog.
- Buescher, John B., 2005, *Echoes from an Empty Sky: The Origins of the Buddhist Doctrine of the Two Truths*, New York: Snow Lion Publications.
- The Cowherds (Georges Dreyfus, Bronwyn Finnigan, Jay L. Garfield, Guy Martin Newland, Graham Priest, Mark Siderits, Koji Tanaka, Sonam Thakchoe, Tom Tillemans, and Jan Westerhoff), 2010, *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Descartes, Rene, 1985, *Comments on a Certain Broadsheet*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dasji, Swami S. P., 2010, *Indian Philosophy*, Bhuj: Swaminarayan Temple.
- Ganeri, Jonardon, 2011, *The Lost Age of Reason. Philosophy in Early Modern India 1450-1700*, Oxford: Oxford University Press.
- George, Vensus A., 2008, *Paths to the Divine: Ancient and Indian*, Washington: CRVP.
- Jain, Jyotish Prasad, 2010, *Religion and Culture of the Jains*, New Delhi: Bharatiya Jnanpith.
- Jaini, Padmanabh S., 1998, *The Jaina Path of Purification*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
- Kulasrestha, Mahendra, 2006, *The Golden Book of Jainism*, Delhi: Lotus Press.
- Long, Jeffery D., *Jainism: An Introduction*, London: I. B.Tauris 2013.
- Mahapragya, 2010, *Anekanta: Philosophy of Co-existence*, Ladnun: Jain Vishva Bharati, 2010.
- Newland, Guy, 1999, *Appearance and Reality: The Two Truths in the Four Buddhist Tenet Systems*, New York: Snow Lion Publications.
- Padmarajiah, Y. J., 1963, *A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.

Tatia, Nathmal, 2006, *Studies in Jaina Philosophy*, Fremont: Jain Publishing Company.

Tsering, Tashi, 2008, *Relative Truth, Ultimate Truth: The Foundation of Buddhist Thought*, ed. Gordon McDougall, Somerville: Wisdom Publications Inc.

Sources:

PASU = Shri Amritachandra Suri: *Puruṣārtha-siddhy-upāya*. Realisation of the Pure Self. With Hindi and English Translation. English Translation and Edited by Vijay K. Jain. 2012, Dehradun: Vikalp Printers.

SSār = Āchārya Kundakund: *Samaya-sāra*. English Translation and Commentary by A. Chakravarti, 1950, Banaras: Bharatiya Jnanapitha, Kashi Durgakund Road.

TV = Umāsvāti/Umāsvāmi: *Tattvārtha-sūtra*. With commentaries of Umasvati/Umasvami, Pujiyapada and Siddhasenagani; translated with an introduction by Nathmal Tatia, 1994, San Francisco : HarperCollinsPublishers.

ABSTRACT

THE FATE OF MISGUIDED SOULS: KUNDAKUNDA'S AND AMRTACHANDRA-SŪRI'S PERSPECTIVE

The article is aimed at juxtaposition of two Jaina thinkers' concepts related to the status of living beings mired with delusion, i.e. Kundakunda's (2nd c. CE)¹¹⁰ and Amṛtachandra-sūri's (10th c. CE)¹¹¹ perspective according to *Samaya-sāra* of the former and *Puruṣārtha-siddhy-upāya* of the latter. According to the Jaina philosophy an individual soul (*jīva*) attains respective stages of spiritual development traversing the whole scope spread between *mithyātvā* ("falsity") and *samyaktva* ("perfection") tiers. Each state is strictly connected with the level of immersion in *saṃsāra*. These levels of spiritual development are a result of deluding karmas (*mohanīya karma*). The factor joining a cycle of births and concrete living entity is a karmic matter of subtle conformation glueing itself and cohering to a being. The article is focused on presenting types of delusion and its causing factors on the basis of two temporarily distant but contentwise compatible works.

KEYWORDS: Jainism, Kundakunda, Amṛtachandra-sūri, *saṃsāra*, karma, bondage, delusion, *ahiṃsā*, *anekānta*, *aparigraha*.

¹¹⁰ Detailed information concerning Kundakunda in: W. J. Johnson, *Harmless Souls: Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special Reference to Umāsvāti and Kundakunda*, Motilal Banarsidass Publ. 1995.

¹¹¹ Dating after Vijay K. Jain in: PASU xiii.



MAŁGORZATA GLINICKA
UNIwersytet Warszawski

SOME REMARKS ON LAGHU-TATTVA-SPHOṬA XXI.9-24

A philosophical poem *Laghu-tattva-sphoṭa* (LTS), i.e. *A Light Bursting of the Reality*, authored by Amṛtachandra-sūri (10th c. A.D.)¹, the Jain thinker, is a collection of twenty five independent chapters comprising “an anthem to *tirthaṃkaras*”² [Balcerowicz 2003a, 255]. Amṛtachandra bears witness of himself, emphasizing that his pure consciousness (*Amṛtacandra-cid-eka*) is filled (*pīṭām*) with row of Jinās³, names (*jīnānāṃ nāmāvalīm*) and provided with entire meaning (*avikalārtha-vatīm*)⁴. In his works this Digambara⁵ teacher refers to the philosophy of Kundakunda (2nd/4th c. A.D.), a pre-eminent Jain scholar,

¹ Author of *Ātma-khyāti-ṭīkā* [Commentary on «The Lightening of the Soul»], *Tattva-dīpikā* [The Illustration of the Reality] and *Samaya-dīpikā* [The Illustration of the Doctrine], which are commentaries on Kundakunda’s *Samaya-sāra* [The Essence of the Doctrine], *Pravacana-sāra* [The Essence of the Scripture] and *Pañcāstīkāya-sāra* [The Essence of Five Ontological Categories] respectively; *Tattvārtha-sāra* [The Essence of Reality] and *Puruṣārtha-siddhy-upāya* [The Means of Complete Attainment of Human Aims]. References to Amṛtachandra-sūri are to be found in: Balcerowicz 2001, 2003, Jaini 2000, Johnson 1995, Potter 2003, Tobias 1991, Williams 1991, Winternitz 1993 and joint publications, such as: *Collected Papers on Buddhist Studies* (2001), *A Historical-developmental Study of Classical Indian Philosophy of Morals* (2009) etc.

² *Tirthaṃkara* (“one, who has found a ford in a river of rebirths”) — according to Jainism a person who has overpassed corporeal determinants and the cycle of rebirths, known as Jina. Such a person has achieved the omniscience (*kevala-jñāna*).

³ Jina, *vide* footnote 2.

⁴ LTS I. 25.

⁵ Digambara (“sky-clad”) — one of the two Jaina sects, besides Śvētāmbara (“white cloths clad”), rejecting a survival of the canonical Jaina texts, such as: *Pūrvas* and *Angās*.

to the monism of vedānta [Balcerowicz 2003a, 255-256]⁶ and to the Buddhist doctrine⁷.

Chapter XXI is dedicated to the problem of universals and particulars, meaningful and influential subject of Indian, as well as Western philosophy⁸. An outstanding work on this subject *The Problem of Universals in Indian Philosophy* has been written by Raja Ram Dravid, who elaborates on the Buddhist approach⁹ - universals as a feature of individual or natural illusion, ideal structures of the human mind [Dravid 2001, 100-101] and thought-constructions [Dravid 2001, 265]; advaita's¹⁰ rejection of realism - universals as "categories of Existence, generated by primordial nescience, lending unity to our knowledge of particulars" [Dravid 2001, 183]; grammarians' identification of the word and the universal [Dravid 2001, 214-219]; and different ancient, medieval and modern Western theories [Dravid 2001, 349-457].

When it comes to Jaina view¹¹ Dravid states:

The Jaina approaches the problem of universals from his non-absolutistic stand-point. He agrees that concepts and words have basis in outside reality, but this basis, he holds, does not consist in absolute universals. In reality there are neither absolute universals nor absolute particulars. The universal and the particular are not two realities but related aspects of one and the same complex reality [...] relatively identical and relatively different [Dravid 2001, 6].

⁶ Vedānta ("the end of Veda") — one of the orthodox Brahmanic schools, besides ānvīkṣikī (a current of analysis and methodology), nyāya (a school of epistemology and logic), vaiśeṣika (a school of nature-philosophy), sāmkhya (a school of dualism and evolution), yoga (a school of mysticism and self-discipline) and mīmāṃsā (a school of ritual exegesis). Terminology after Balcerowicz 2003b.

⁷ *Collected Papers on Buddhist Studies* (2001).

⁸ Deep analysis of the universal and the particular issue on the Indian ground is to be found in Dravis 2001, Chakrabarti, Siderits 2013, Murti 1996, Phillips 1997, Staal 1988.

⁹ Especially on theories of Dignāga (5th/6th c. A.D.), Dharmakīrti (7th c. A.D.), Jñāna-śrī Mitra (11th c. A.D.) and Ratnakīrti (11th c. A.D.).

¹⁰ Advaita ("non-duality") — school of vedānta identifying Brahman with Ātman.

¹¹ Dravid discusses conceptions of the following Jains undertaking the problem of universals and particulars: Malliṣeṇa, Samantabhadra, Vidyānanda, Prabhācandra, Vālideva, Abhayadeva-sūri and Vimaladāsa.

Unity and difference are in “intimate relationship” [Dravid 2001, 132] and both have the same content of reality [Dravid 2001, 133]. The Jainas distinguish two kinds of universals: “general feature possessed by things serving as the basis of general conceptions” and “the substantial identity running through the successive modifications of a thing” [Dravid 2001, 135].

Worth mentioning here is the passage of Sarvepalli Radhakrishnan who encompasses briefly the main distinctions between view-points:

Sāṃkhya and Advaita Vedānta deny *viśeṣas* [particulars], while Buddhism denies *sāmānya* [universal]. Nyāya-vaiśeṣika accepts both, and looks upon the concrete thing as a complex make up (made up) of the universal and the particular. But Jainism considers the distinction to be a relative one, while Nyāya-vaiśeṣika looks upon it as absolute¹² [Radhakrishnan 1929, 300].

Amṛtachandra-sūri’s vision is built on the basis of this philosophy. What are universals and particulars in his thought? What are interrelations between them? Does the dynamic between substance and modes depend on relation between existence and non-existence? Is it connected somehow with the process of overcoming the stages of spiritual development?

According to LTS XXI.9 the real being (*sat*) is changeable — proceeding (*udīyamāna*) and decaying (*vyayamāna*) — and remains under influence of time (*kāla-saham*). The state of being the object (*vastutā*) must never (*na jātu*) be connected with voidance of alteration (*vivartta-śūnyasya*), constantly aimed at novelty (*navatām*)¹³. It is a general statement. Following stanzas XXI.10-24 are focused on the omniscient Jina, a conqueror of passions and accomplisher of perfection, free of alteration (*avārito*)¹⁴.

The momentary destruction (*kṣaṇa-kṣayas*) initiates the Jina’s differentiation (*tvāṃ kurute pṛthak pṛthak*), but on the substantial level he obtains perpetual identity (*aīkyaṃ [...]* *nirantaram*) and permanence

¹² This very quotation has been included into Arvind Sharma’s discourse in his *A Jaina Perspective on the Philosophy of Religion* (2001) [Sharma 2001, 119].

¹³ LTS XXI. 9.

¹⁴ LTS XXI. 19.

(*dhruvatvam*)¹⁵. The Jina's existence (*bhavas tava*) is twofold: temporal human condition — fading and recurring, and achieved mode of perfection (*siddha-paryayaḥ*). Both are real at the moment of lasting¹⁶.

Here we have an interesting concept of the Jina, who is the universal (*sāmānya*) as well as the particular (*viśeṣa*). Amṛtachandra-sūri states:

You do not illuminate because of being furnished with the universal and the particulars. You emit light intensively rather because you are these two. As no real thing become the object of consideration apart from the universal and the particulars¹⁷.

His definition of the universal is as follows: “that which itself «becomes by way of similarity»¹⁸ (*svayaṃ samānair [...] bhūyate hi yat*) with special accent laid upon “this world” (*iha*). We read: “[...] you are universal insofar as your particularities [belong to] the same [substance]”¹⁹. This results in a constatation that universality concerns the substance. Furthermore, “Insofar as you come to oneness, you possess universality; and insofar as there is a resorting to the particulars, you possess particularity”²⁰.

An important ascertainment is that the Jina's particulars own universality (*samā [...] bhavanti*), as they are altogether (*samānatām*) furnished with existence (*bhāva-mukhāt*). However, perpetual dissimilarity in the form of particulars (*viśeṣa-rūpeṇa sadā 'samānatā*) is their crucial attribute.

We can find the concept of the “universal interrelated to the entire [set of substances]” (*samagra-sāmānyam*) in LTS, that means the universal found in all entities. Isolation from the totality of substances (*dravya-bharāt*) forecloses its appearance and existence. Such universal

¹⁵ LTS XXI. 10.

¹⁶ LTS XXI. 11.

¹⁷ LTS XXI.12. *na bhāsi sāmānya-viśeṣavattayā/ vibhāsy asau tvaṃ svayam eva tad dvayam / na vastu sāmānya-viśeṣa-mātrataḥ/ paraṃ kim apy eti vimarśa-gocaram //* Own translation on the basis of Padmanath S. Jaini's translation.

¹⁸ On the basis of Padmanath S. Jaini's translation.

¹⁹ LTS XXI.13. *samā viśeṣās tava deva yāvatā/ bhavanti sāmānyam ihāsi tāvatā //* Translation after Padmanath S. Jaini.

²⁰ LTS XXI.14. *yathāikatām yāsi tathā samānatā/ tathā viśeṣāśrayatā viśiṣyase //* Translation after Padmanath S. Jaini.

exists under strict conditions: it is established in the totality of substances and it is related to separateness understood as the inner, individual characteristic of each particular (*vibhāgatas* [...] *līyate*)²¹. A concrete universal (*sāmānyam idaṃ*), connected with an adequate substance, cannot be separated from its modes (*sva-paryayebhyaḥ* [...] *bhāsate*). It becomes manifest (*tad ihāvabhāsate*) by “being a garment of its own modes” (*sva-paryayāṇāṃ draḍhayad*) and by occurring without difference from the particulars (*viśeṣatām abhāga-vṛttam*)²².

Knowledge is filled with understanding of the real existent (*sat-pratyaya-pītam*), keeping a record of it and adopting it²³. The entity is an abode (*tad-āśrayo*) of existence (*bhāvo*) — which cannot be anywhere (*vibhāti* [...] *na* [...] *kvacit*) — because it is filled with it (*bhāvavān*). Non-existence (*abhāvo*) also needs its own dwelling, as the author of *Laghu-tattva-sphoṭa* underlines: “non-existence cannot show (*na* [...] *sphured*) itself without an abode (*nirāśrayaḥ*)”²⁴. Such an abode is then furnished with non-existence (*abhāvavān*)²⁵.

The real thing as something deprived of destructing opposition (*nirvirodham*) includes concurrent components of existence and non-existence, whose contradistinction has been rendered (*tayoḥ sahaivāpatator viruddhayor na nivirodham tava vastu s(ś)īryate*). The Jina’s soul verily becomes the other (*bhavat kilātmā para eva cābhavat*).

Non-existence never (*na jātu*) comes to light (*vibhāti*) as emptiness (*tutsa(-ccha)tā*)²⁶, because from a certain point of view (*nayāt*) non-existence is in relation of dependence to the real object (*svayaṃ hi vastvāśrayatōrjitam*). Such as the existence encloses the whole thing (*yathā ’sti bhāvaḥ sakalārtha-maṇḍalī*), the same thing happens with non-existence (*tathā ’sty abhāvo ’pī*) as a result of the alternate differentiation (*mitho viśeṣanāt*)²⁷.

Universal non-existence — extremely rough (*dāruṇaḥ*) — resides in every existent due to the mutual dependence

²¹ LTS XXI.16.

²² LTS XXI.17.

²³ LTS XXI.18.

²⁴ LTS XXI.19.

²⁵ LTS XXI.20.

²⁶ After According to MW *tucchatva*, emptiness, vanity. *taucchya* emptiness, meanness, worthlessness. *Tuccha* empty, vain, small, little, trifling.

²⁷ LTS XXI.22.

(*parasparâśrayāt*), binding the Jina to voidness (*īśa śūnyatām*)²⁸. From existential perspective the Jina should be treated as an embodiment of unified pure consciousness (*sphuṭaika-saṃvid*)²⁹ and object of knowledge (*bodha-vastutā*), bereft of distinction (*aviśeṣato*). He equally joins existence and non-existence, destroying everything (*ubhau samaṃ tau nihato bhṛtābhṛtau*) with the flame of knowledge (*saha saṃvid-arsciṣā*)³⁰.

Amṛtachandra presents a very interesting image resulting from considerations concerning universals and particulars, ontological diversification and the contradictory silhouette of the Jina in terms of existence and non-existence with a special stress laid upon non-existence as a consequence of division, not emptiness. He derives his view from Jaina thinking rooted in “the theory of identity-in-difference” [Padmarajah 1963, 274] but adds a new element of correlation between “intimate relationship” of unity and difference and the Jina’s figure.

However, such an outlook implies several difficulties, i.e.: What are moral consequences of the fact that the Jina, obliged to teach and give instructions to others who stay at lower stages of development, wields existence and non-existence? What is his knowledge based on? These issues require additional reflection. Notwithstanding these questions, the chapter XXI offers a precise draft of the author’s ontology, which may be treated as a starting point of reconstructing the multidimensional presentation of Amṛtachandra’s, as well as the Jaina metaphysical perspective.

²⁸ LTS XXI.23.

²⁹ LTS XXI.23.

³⁰ LTS XXI.24.

REFERENCES

Sources:

LTS = Amṛtachandra-sūri, 1978, *Laghu-tattva-sphoṭa*, Ahmedabad: L. D. Institute of Indology.

Literature on the Subject:

Balcerowicz, Piotr, 2001, *Jaina Epistemology in Historical and Comparative Perspective*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Balcerowicz, Piotr, 2003a, *Dżinizm. Starożytna religia Indii*, Warszawa: Dialog.

Balcerowicz, Piotr, 2003b, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Warszawa: Dialog.

Chakrabarti, Arindam, Siderits, Mark, 2013, "Introduction" in: *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*, ed. Mark Siderits, Tom J. F. Tillemans, Arindam Chakrabarti, New York, Columbia University Press.

Collected Papers on Buddhist Studies, 2001, ed. Padmanabh S. Jaini, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.

Dravid, Raja Ram, 2001, *The Problem of Universals in Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.

A Historical-developmental Study of Classical Indian Philosophy of Morals, 2009, ed. Rajendra Prasad, Delhi: Concept Publishing Company.

Jaini, Padmanabh S., 2000, *Collected Papers on Jaina Studies*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.

Johnson, W. J., 1995, *Harmless Souls: Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special Reference to Umāsvāti and Kundakunda*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.

Murti, T. R. V., 1996, *The Universal and the Particular. Studies in Indian Thought: Collected Papers of Prof. T. R. V. Murti*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ. pp. 44–48.

Potter, Karl H., 2003, *Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D.*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.

- Padmarajjah, Y. J., 1963, *A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge*, Bombay: Jain Sahitya Vikas Mandal.
- Phillips Stephen H., 1997, *Classical Indian Metaphysics: Refutations of Realism and the Emergence of New Logic*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
- Radhakrishnan, Sarvepalli, 1929, *Indian Philosophy*, Vol. 1, New York: The Macmillan Company.
- Sharma, Arvind, 2001, *A Jaina Perspective on the Philosophy of Religion*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
- Staal, Frits, 1988, *Universals: Studies in Indian Logic and Linguistics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Tobias Michael, 1991, *Life Force: The World of Jainism*, Fremont: Jain Publishing Company.
- Williams, Robert, 1991, *Jaina Yoga: A Survey of the Mediaeval Śrāvakācāras*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
- Winternitz, Moniz, 1993, *A History of Indian Literature: Buddhist literature and Jaina literature*, Delhi: Motilal Banarsidass Publ.

ABSTRACT

SOME REMARKS ON *LAGHU-TATTVA-SPHOTA* XXI.9-24

The article is aimed at analysis of 9–24 stanzas of XXI chapter of philosophical poem *Laghu-tattva-sphoṭa*, i.e. *A Light Bursting of the Reality*, authored by Amṛtachandra-sūri (10th c. A.D.), the Jain thinker. Chapter XXI is dedicated to the problem of universals and particulars, meaningful and influential subject of Indian, as well as Western philosophy.

KEYWORDS: Jainism, Jaina, universals, particulars, substance, modes