

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

64

2023

Uniwersytet Szczeciński

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Arkadiusz Chrudzimski (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duchesne University, USA), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz), Josef Moural (Usti nad Labem, Czech Republic), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa), Roger Pouivet (Université de Lorraine, France), Alexander Pruss (Baylor University, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Włodek Rabinowicz (Lund University, Sweden), John Skorupski (University of St Andrews, UK), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń), Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Monika Walczak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Urszula Żeglęń (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń)

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: wnus.usz.edu.pl/aie

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Komitet redakcyjny – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński),
Adriana Schetz (Uniwersytet Szczeciński), Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński)

Sekretarz redakcji – Katarzyna Ciarcińska

Adres Redakcji – Instytut Filozofii i Kognitywistyki Uniwersytetu Szczecińskiego
71-017 Szczecin, ul. Krakowska 71, e-mail: egzystencja@usz.edu.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: wnus.usz.edu.pl/aie

Czasopismo jest indeksowane w bazach: SCOPUS, DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), CEEOL (The Central and Eastern European Online Library) oraz BazHum

Dofinansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr RCN/SP/0352/2021/1 z dnia 20.10.2022; kwota środków finansowych stanowiących pomoc przyznaną w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” 40 890,00 zł

Redaktor językowy – Joanna Sygit

Korekta – Paulina Iwan

Skład komputerowy – Iga Bańkowska

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2023

ISSN (print) 1734-9923 | ISSN (online) 2300-7621

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersytetu SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 6,0. Ark. druk. 7,1. Format A5. Nakład 34 egz.

Spis treści

Anna Dutkowska, <i>Emocje epistemiczne – czym są i czy przysługują wyłącznie ludziom?</i>	5
Andrzej Łukasik, <i>Pojęcie obiektu kwantowego z perspektywy teorii integracji pojęciowej a problem ontologii mikroświata</i>	25
Marek Szymański, <i>Rola metafor w soteriologii wczesnego buddyzmu tantrycznego</i>	47
Maciej Smolak, <i>O t'agathon, czyli o dobru. Na podstawie Etyki Nikomachejskiej I 1 1094a 1–3 w interpretacji Sebastiana Petrycego z Pilzna</i>	69
Artur Kosecki, <i>Ontologia społeczna w świetle filozofii Romana Ingardena</i>	91

Contents

Anna Dutkowska, <i>Epistemic Emotions – What Are They and Do They Belong to the Humans Only?</i>	5
Andrzej Łukasik, <i>The Concept of Quantum Object from the Perspective of the Conceptual Blending Theory and the Problem of Ontology of the Microworld</i>	25
Marek Szymański, <i>Functions of Metaphors in the Soteriology of Early Tantric Buddhism</i>	47
Maciej Smolak, <i>On t'agathon that is the Good on the Basis Nicomachean Ethics I 1 1094a 1–3 as Interpreted by Sebastian Petrycy of Pilzno</i>	69
Artur Kosecki, <i>Social Ontology in the View of Roman Ingarden's Philosophy</i>	91



„Analiza i Egzystencja” 64 (2023), 5–23
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2023.64-01

ARTYKUŁY

ANNA DUTKOWSKA

ORCID: 0000-0002-6302-3651

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

email: anna.dutkowska@kul.pl

Emocje epistemiczne – czy są i czy przysługują wyłącznie ludziom?

Słowa kluczowe: emocje epistemiczne, emocje zwierząt, międzygatunkowe badania porównawcze, umysły proste

Keywords: epistemic emotions, animal emotions, comparative interspecies research, simple minds

Epistemic Emotions – What Are They and do They Belong to the Humans Only?

Abstract

In general, epistemic emotions can be characterized as emotions that concern the subject's own states and mental processes and are associated with cognition and knowledge acquisition. They are the result of a cognitive inconsistency that may appear as a consequence of unexpected information that contradicts previous knowledge. They significantly impact the exploration and generation of knowledge about oneself and the world, as well as on conceptual changes and cognitive efficiency.

There is no interspecies comparative perspective in experimental studies on epistemic emotions. At first glance, this situation is not controversial, because the category of epistemic emotions has been defined in such a way that it seems to belong only to people. Inconsistencies arise when comparative research in the field of cognitive ethology, primatology or comparative psychology is analyzed. Researchers point to a number of behaviors of nonhuman animals that prove that they have

a wide range of emotions – including those that stand out in the catalog of epistemic emotions, i.e. surprise, curiosity or uncertainty.

The presented article is an attempt to answer the questions posed in the title and an introduction to research on an adequate model of epistemic emotions, taking into account the results of research in the above-mentioned areas.

Wprowadzenie

Donald Davidson, rozważając problem racjonalności zwierząt, zwraca uwagę na rolę zdziwienia (ang. *surprise*) jako przejawu posiadania przekonania¹. Zauważa: „Clearly enough I could not be surprised (though I could be startled) if I did not have beliefs in the first place. [...] Surprise requires that I be aware of a contrast between what I did believe and what I come to believe”. Davidson mówi o zdziwieniu, które możliwe jest jedynie, gdy dysponuje się przekonaniem i występuje element świadomości zmiany przekonania (i powstania nowego przekonania), do której doszło po konkretnym doświadczeniu. Odróżnia tym samym bycie zaskoczonym/przerażonym (ang. *startled*) od zdziwienia, które możliwe jest jedynie u ludzi (Davidson, 1982, s. 326). Sformułowane przez niego warunki poznawcze wystąpienia zdziwienia (tj. posiadanie przekonania) są charakterystyczne dla tradycji filozoficznej, według której zwierzęta nie myślą, w konsekwencji czego nie przeżywają także emocji epistemicznych związanych z myśleniem. Warunek bycia zdziwionym wyróżniony przez Davidsona wydaje się być zbyt rygorystyczny. Współcześnie prowadzone badania nad rolą zdziwienia u dzieci w okresie niemowlęcym (Kouider i in., 2015; Sim, Xu, 2018; Perez, Feigenson, 2022) czy zachowaniami zwierząt w kontekście ich zdolności do uczenia się sugerują występowanie tej emocji u istot nieposługujących się językiem (Courville, Daw, Touretzky, 2006). Wobec tego pojawia się problem teoretyczny dotyczący koncepcji emocji epistemicznych, która uwzględniałaby badania empiryczne zdolności kognitywnych i zjawisk emocjonalnych zwierząt oraz wpisywałaby się w ramy tzw. koncepcji umysłów prostych.

¹ Artykuł powstał jako część projektu finansowanego przez Ministra Edukacji i Nauki (Polska) w ramach programu pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” w latach 2019–2023 (numer projektu: 028/RID/2018/19, kwota dofinansowania: 11 742 500 zł).

Dotychczasowe badania filozoficzne dotyczące kategorii emocji epistemicznych są fragmentaryczne i brakuje pełnego opracowania ich koncepcji. W publikacjach całościowe opracowania tej kategorii emocji albo kończą się zwątpieniem w sensowność wyróżniania emocji epistemicznych (ze względu na ich niejednorodną naturę oraz wątpliwy związek z prawdą, co według autorki powinno być – a nie jest – ich cechą gatunkową, por. Meylan, 2014, s. 186–188), albo są zgrabnym podsumowaniem dotychczasowych analiz filozoficzno-psychologicznych (Arango-Muñoz, Michaelian, 2014; Arango-Muñoz, 2014). Częściej w pracach filozoficznych występują opracowania pewnych aspektów emocji epistemicznych, w tym studium przypadku (Kozak, 2018 – poprawność i niepoprawność; Hookway, 1998 – wątpienie; Candiotta, 2019 – zdumienie/ zastanawianie się), analiza jednego z aspektów ich natury (Carruthers, 2017 – metakognitywne czy nie; Silva, 2022 – rola uzasadniająca), wzmianka przy okazji analizy szerszego zagadnienia (meta-poznanie – Proust, 2014; Dunlosky, Metcalfe, 2009; ocena epistemiczna – Hookway, 2002, 2003, 2008; emocje i dylematy moralne – Przybysz, Dziarnowska, 2012; Terpe, 2016).

Prezentowany artykuł jest próbą odpowiedzi na pytania postawione w tytule. W jego pierwszej części objaśniono, czym są emocje epistemiczne, jaka jest ich natura i funkcje oraz jakie emocje wyróżnione zostały w tej klasie. Następnie przedstawiono koncepcję umysłów prostych oraz badania z zakresu dziedzin zajmujących się zachowaniami zwierząt, które dotyczą emocji występujących w zbiorze emocji epistemicznych. Ostatnia część to propozycja ram teoretycznych dla pozaludzkich emocji epistemicznych.

Emocje epistemiczne

Emocje epistemiczne to afektywne stany mentalne (a więc takie, które pozwalają odczuwać, w odróżnieniu od przekonań czy sądów, które należą do stanów nieafektywnych), odmienne od nastrojów, cech charakteru czy sentymentów. Od innych zjawisk afektywnych emocje wyróżnia to, że (1) są odczuwane w momencie przeżywania danego epizodu, (2) wiążą się ze zmianami fizjologicznymi (np. zaczerwienienie i odczucie gorąca towarzyszące wstydom), (3) wyróżniają się pozytywną lub negatywną walencją, w zależności od tego, czy odczuwane są jako przyjemne czy nieprzyjemne,

(4) mają dwojaką intencjonalność: posiadają swój przedmiot, tj. są nakierowane na konkretny obiekt, oraz posiadają właściwość oceniającą, (5) podlegają ewaluacji: mogą być poprawne lub niepoprawne, uzasadnione lub nieuzasadnione (Meylan, 2014, s. 175–179). Od pozostałych emocji emocje epistemiczne różnią się tym, że dotyczą własnych stanów czy procesów poznawczych i wpływają w mniejszym lub większym stopniu bezpośrednio na przekonania, wnioski czy strategię poznawcze (de Sousa, 2009, s. 139).

Emocje te wynikają z oceny zorientowanej na informacje na temat dopasowania lub rozbieżności między nowymi informacjami a istniejącymi przekonaniem, wiedzą lub ostatnio przetworzonymi informacjami. Powstają m.in. jako efekt niezgodności poznawczej, która może pojawić się w wyniku nieoczekiwanych informacji, sprzecznych z wcześniejszą wiedzą, informacjami czy posiadanymi przekonaniem. Na skutek tego może dojść do przerwania trwających procesów poznawczych i skierowania uwagi na nieoczekiwane informacje (Muis, Chevrier, Singh, 2018; Vogl, Pekrun, Murayama, Loderer, Schubert, 2019). W dotychczasowych teoriach dotyczących emocji epistemicznych wskazuje się, że wyróżniają się one na tle pozostałych emocji tym, że mają istotny wpływ na eksplorację i generowanie wiedzy o sobie i o świecie (Vogl, Pekrun, Murayama, Loderer, 2020) oraz na zmiany konceptualne (ang. *conceptual change*) czy wydajność poznawczą. Należy przy tym rozróżnić wąską klasę emocji epistemicznych od epistemicznych koncepcji emocji (czy kognitywnej roli emocji, która prezentowana jest w pracach Antonio Damasio), w których to każdej z emocji przypisuje się funkcję poznawczą. Warto zauważyć, że emocje nieepistemiczne mogą prowadzić do epistemicznych konsekwencji, np. gdy ich odczuwanie pozwala na zorientowanie się w sytuacji, w której znajduje się podmiot (np. strach motywujący zachowania pozwalające na ocenę, czy w danej sytuacji lepszym rozwiązaniem będzie ucieczka czy atak).

Emocje epistemiczne mają wpływ na przyswajanie przekonań, tworzenie postaw propozycjonalnych, które mogą wyrażać się w sformułowaniach „jestem ciekaw, czy *p*” czy „wątpię, że *p*” (Morton, 2010). Najogólniej – emocje epistemiczne definiowane są jako „afekty, które dotyczą własnych stanów oraz procesów umysłowych danego podmiotu” (Kozak, 2018, s. 2). Taka definicja nie budzi zastrzeżeń, gdy np. podda się szczegółowej analizie poczucie poprawności lub niepoprawności, opisując je jako subiektywne doświadczenie, że *zaszedł lub nie zaszedł błąd w realizacji*

pewnego mechanizmu umysłowego. Emocje epistemiczne mogą pojawiać się także w kontekście percepcyjnym, chociażby przy występowaniu poczucia, że dochodzi do niespójności w doświadczeniu percepcyjnym, jak w przypadku iluzji lub halucynacji (Kozak, 2018, s. 124).

W klasie emocji epistemicznych, obok zdziwienia/zaskoczenia (ang. *surprise*), wyróżnia się także ciekawość (ang. *curiosity*), zainteresowanie (ang. *interest*), niepewność (ang. *uncertainty*) (Carruthers, 2017; Scarantino, de Sousa, 2018), dezorientację (ang. *confusion*), zastanawianie się (ang. *wonder*) (Nerantzaki, Efkliides, 2019), poczucie poprawności (ang. *correctness*), uznanie/zrozumienie (ang. *appreciation*) (An, 2022), a nawet nadzieję czy lęk, gdy współtworzą one nastawienia sędzeniowe (Kozak, 2018). Niektórzy autorzy w swoich studiach nad emocjami epistemicznymi wyróżniają także uczucia epistemiczne (ang. *epistemic feelings*), w tym uczucie, że się coś wie (ang. *feeling of knowing*), uczucie zwątpienia (ang. *feeling of doubt*), pewności (ang. *feeling of certainty*), uczucie, że coś jest nam znajome (ang. *feeling of familiarity*), uczucie zapominania (ang. *feeling of forgetting*) (de Sousa, 2009; Arango-Muñoz, Michaelian, 2014) i poczucie, że ma się coś na końcu języka (ang. *tip of the tongue feeling*) (Meylan, 2014).

Mimo intuicyjnego przypisywania emocjom epistemicznym natury metakognitywnej (wszak dotyczą własnych stanów i procesów umysłowych), w dyskusjach nad ich naturą prym wiedzie podejście, zgodnie z którym należą one do grupy umiejętności poznawczych pierwszego rzędu. Nie są one zatem w jakikolwiek sposób reprezentacjami stanów poznawczych podmiotu (np. bycie zaskoczonym nie reprezentuje przekonania, które w procesie poznawczym okazało się fałszywe). Nie stoi to jednak w sprzeczności z występowaniem metakognitywnej świadomości własnych emocji epistemicznych. Osoba odczuwająca zdziwienie jak najbardziej może być świadoma tego, że odczuwa zdziwienie. Jednak świadomość własnych emocji epistemicznych nie pociąga za sobą tego, że one same mają naturę metakognitywną (Carruthers, 2017, s. 60).

Odmienne stanowiska podejmujące problem natury emocji epistemicznych określają je jako niekonceptualne, ewaluacyjne reprezentacje procesów pierwszego rzędu (ang. *nonconceptual evaluative representations of first-order processes*). Funkcją tak rozumianych emocji epistemicznych byłoby monitorowanie i kontrola, przekazywanie informacji o stanach i procesach psychicznych oraz kierowanie celowymi interwencjami,

które są charakterystyczne dla metapoznania, z jawnym reprezentowaniem tych procesów, jednak w sposób niekonceptualny (Proust, 2012, cyt. za Carruthers, 2017, s. 62). W takim podejściu pojawia się problem występowania (i zarazem wyjaśnienia) jawnej metareprezentacji (ang. *explicit metarepresentation*) oraz wskazania funkcji sygnalizacyjnych emocji epistemicznych (Carruthers, 2017, s. 66).

Emocje epistemiczne pełnią przede wszystkim funkcje heurystyczne, zwiększające szanse na przeżycie organizmu w danym otoczeniu dzięki optymalizacji szybkości podejmowania decyzji przy równoczesnym zmniejszeniu kosztów informacyjnych. Inną ich funkcją jest umożliwienie poznania poprzez odnoszenie się umysłu do świata, w tym odnoszenia się pojęć do świata, ze względu na niedyskursywne poczucie poprawności i niepoprawności, które stanowić może warunek konstytutywny poznania (Kozak, 2018, s. 126–127). Emocje epistemiczne stanowić mogą też jeden z wymiarów ogólnej umiejętności posługiwania się pojęciami i kierowania się regułą. Przy takim ich ujęciu znika problem metareprezentacji, ze względu na to, że emocje epistemiczne nie byłyby dodatkowym aktem nałożonym na operacje pojęciowe. Nie występuje tu też problem wskazania kryterium poprawności emocji epistemicznych, które – przy takim rozumieniu – same stanowią wymiar kryteriów (Kozak, 2018, s. 139). Emocje epistemiczne kierują decyzjami na poziomie personalnym i wpływają na poznanie pierwszego rzędu (np. podmiot, ze względu na niepewność i ryzyko popełnienia błędu obarczonego karą, rezygnuje z podjęcia testu; to niepewność, będąca jedną z emocji epistemicznych, jest emocją, która prowadzi do strategicznej i adaptacyjnej decyzji) (Carruthers, 2017, s. 65).

Część badań z zakresu psychologii podejmujących problem emocji epistemicznych wskazuje na wysoko wyspecjalizowaną rolę niektórych z nich w aktywnościach wyłącznie ludzkich, jak rozwiązywanie problemów matematycznych, samoregulacja uczenia się czy krytyczne myślenie w kwestiach społeczno-naukowych (Muis, Psaradellis, Lajoie, Di Leo, Chevrier, 2015; Muis i in., 2018; Muis, Chevrier, Denton, Losenno, 2021). Przytaczane badania ukazują, że w przypadku uczenia się, w którym występują złożone zadania, ciekawość i dezorientacja napędzają poznawcze i metapoznawcze strategie, aby rozwiązać konflikt poznawczy, który wystąpił podczas procesu uczenia się. Ciekawość ma znaczenie nawet w przypadku rozwiązywania problemów matematycznych, pod warunkiem, że uczniowie uznają matematykę za ważne przedsięwzięcie edukacyjne (Muis i in., 2015).

W dobie internetu i mediów społecznościowych emocje epistemiczne odgrywają istotną rolę w procesie krytycznego myślenia, tak ważnego w przypadku gorących debat społecznych wokół zmian klimatów, szczepienia niemowląt czy żywności modyfikowanej genetycznie. Badania nad korelacją między emocjami epistemicznymi a krytycznym myśleniem wykazały, że przekonanie o złożoności danego tematu wywoływało mniejsze zdziwienie i dezorientację. Dla uzasadnienia wiedzy natomiast, przekonanie, że wiedza powinna być krytycznie oceniana, związane było z pozytywną rolą ciekawości i negatywną dezorientacji i nudy (Muis i in., 2021).

Wyrafinowane emocje epistemiczne miałyby więc bezpośredni związek z postawami propozycjonalnymi, zwłaszcza z przekonaniem. Ich zmianą (Lechniak, 2011), nabywaniem wiedzy oraz funkcjonowaniem heurystyki, strategii, która ignoruje część informacji, aby szybciej, ale zarazem dokładniej podejmować osądy czy decyzje (Gigerenzer, 2015). Do postaw propozycjonalnych należą przekonania, intencje, pragnienia, chęci, nadzieje czy obawy. Postawa propozycjonalna (nastawienie sądzeniowe) definiowana jest najczęściej jako relacyjny stan umysłu określonego systemu poznawczego do jakiegoś sądu/propozycji. Tak określonej postawie propozycjonalnej przypisuje się dookreślające je cechy. Pierwsze dotyczą struktury i statusu ontologicznego postaw propozycjonalnych, które są one stanami umysłowymi zawierającymi przynajmniej dwuargumentową relację między systemami poznawczymi a sędziami i mogą różnić się między sobą w modalnościach psychologicznych. Kolejne wskazują na treści postaw propozycjonalnych, tj. treści sądów. Mogą być one argumentami relacji propozycjonalnych i wartościami semantycznymi zdań w sensie logicznym i mieć wartość logiczną oraz charakterystykę modalną i inferencyjną. Postawy propozycjonalne odgrywają ponadto kluczową rolę przy wyjaśnianiu i przewidywaniu zachowań podmiotu, który ma zdolność do ich nabywania, porzucania, modyfikowania itp. (por. Ciecierski, 2012, s. 311–314, za: Dutkowska, 2021, s. 37). Mimo że wielu filozofów unika bezpośredniego odwoływania się do postaw propozycjonalnych w wyjaśnianiu zjawisk psychicznych, a badaczom innych dyscyplin ta problematyka jest zupełnie obca, mają one znaczenie w badaniach nad pełnym modelem emocji epistemicznych jako kryterium wskazujące na wyrafinowane emocje epistemiczne przysługujące istotom posługującym się językiem.

Umysły proste a emocje epistemiczne

Zapoczątkowanie dyskusji wokół problemu umysłów prostych przypisuje się Michaelowi Tye'owi, który w artykule z 1997 roku pt. *The Problem of Simple Minds: Is There Anything It Is Like to Be a Honey Bee?* jako pierwszy użył sformułowania „problem of simple minds” (Schetz, 2011, s. 41). W rozważaniach filozoficznych dotyczących problemu umysłów prostych stanowisko zależy w głównej mierze od przyjętych założeń związanych z kategorią myślenia. W stanowiskach, które zakładają, że myślenie jest zdolnością bazującą na wysoce skomplikowanych procesach poznawczych i podkreślają wagę używanych pojęć. Kategoria ta zostaje ograniczona wyłącznie do gatunku ludzkiego. Zwolennicy takiego podejścia różnią się między sobą jedynie ze względu na umiejscowienie znaczenia pojęć w swojej argumentacji – mogą one stanowić istotny element postaw propozycjonalnych (Davidson, 1982; 2004) bądź też spontanicznego rozumienia opartego na rzeczywistości zewnętrznej ujmowanej przez umysł za pomocą pojęć właśnie (McDowell, 1994).

Podjęcia przeciwne podkreślają moc eksplanacyjną założenia o umysłach prostych. Powstające w tym nurcie koncepcje wskazują na niewystarczalność istniejących modeli wyjaśniania zachowania zwierząt, tj. behawiorystycznego i asocjacyjnego (Carruthers, 1998, 2005) lub godzą modele percepcyjne z niejęzykową wersją modelu przekonaniowego (Bermúdez, 2003b). Funkcjonując w ramach teoretycznych behawioryzmu, jak i modelu asocjacyjnego, trudno byłoby wyjaśnić różnorodność zachowań istot nieposługujących się językiem, w tym odmiennych reakcji na podobne bodźce środowiska (Schetz, 2011, s. 49). Koncepcje podejmujące problem natury umysłów prostych prowadzą do uznania, że własności umysłowe są szeroko rozpowszechnione na drzewie filogenetycznym (Bermúdez, 2003b; Andrews, Beck, 2017).

Badania nad emocjami zwierząt pozaludzkich nie są niczym nowym (Bekoff, 2007; Watanabe, Kuczaj, 2013; de Waal, 2017, 2019), jednak w badaniach tych nie podejmuje się wieloczynnikowej analizy klasy emocji epistemicznych, koncentrując się głównie na behawioralnych i neurologicznych wskaźnikach emocji jako takich. Współcześni badacze podejmujący problem występowania i natury emocji u zwierząt zwracają jednak uwagę na potrzebę uwzględniania ich wpływu na codzienne podejmowanie decyzji

w odniesieniu do potrzeb, intencji i pragnień (ang. *wants*) oraz na to, że stany te są ściśle splecione z emocjami i organizują zachowania w sposób, który okazuje się trudny do uchwycenia przez metody czysto opisowe (de Waal, 2011, s. 202–203). W pracach psychologicznych (Muis i in., 2015; Muis i in., 2018; Rosman, Mayer, 2018; Nerantzaki, Efklides, 2019) i filozoficznych (Kozak, 2018; Morton, 2010; de Sousa, 2009) problem emocji epistemicznych jest zawężony do gatunku ludzkiego. Przyjmuje się zatem, że emocje epistemiczne jako wysoce wyrafinowane są rozpowszechnione jedynie wśród ludzi i mają duże znaczenie w związku z prawidłowym przyswajaniem przekonań, które później mogą służyć konkretnym celom (Morton, 2010).

W badaniach eksperymentalnych dotyczących emocji epistemicznych (Muis i in., 2015; Muis i in., 2018; Rosman, Mayer, 2018; Nerantzaki, Efklides, 2019, Vogl i in., 2019; 2020) brak jest perspektywy porównawczej. Na pierwszy rzut oka sytuacja ta nie budzi kontrowersji, gdyż kategoria emocji epistemicznych została w taki sposób zdefiniowana, że wydaje się przysługiwać jedynie ludziom. Niespójności pojawiają się, gdy podda się analizie badania porównawcze wspomnianych wcześniej nauk. Prymatolodzy czy etolodzy poznawczy, zajmujący się zachowaniami innych gatunków, wskazują w swoich badaniach na wiele zachowań zwierząt świadczących o ich szerokim wachlarzu emocji, w tym takich, które wyróżnia się w katalogu emocji epistemicznych (mimo że sami badacze zachowań zwierząt nie posługują się tym terminem). Podejmują oni badania o roli zdziwienia (ang. *surprise*) (Courville, Daw, Touretzky, 2006; Barto, Mirolli, Baldassarre, 2013), ciekawości (ang. *curiosity*) (Byrne, 2013; Pisula, 2009) czy niepewności (ang. *uncertainty*) (Smith, Redford, Beran, Washburn, 2010; Le Pelley, 2012; Smith, Washburn, 2005; Beran, Perdue, Church, Smith, 2016) u zwierząt.

Rolę zdziwienia/zaskoczenia (ang. *surprise*) w procesie uczenia się ukazują eksperymenty związane z asocjacyjnym uczeniem się, w tym z klasycznym warunkowaniem Pawłowa czy Rescorla i Wagnera. W modelu tym zwraca się uwagę, że organizmy uczą się tylko wtedy, gdy dane wydarzenia naruszają ich oczekiwania. W modelach tych jednak nie jest konieczne skanowanie pamięci organizmu pod kątem wcześniejszych podobnych doświadczeń, gdyż doświadczenia te mogą być zapisane w pamięci roboczej, a oczekiwanie odczytywane jest w odpowiedzi na dany wzorzec

wejściowy (Barto, Mirolli, Baldassarre, 2013). Zdziwienie nie jest także bez znaczenia w modelach kondycjonowania opartych na bayesowskich ramach teoretycznych. Odnosząc się do wnioskowania bayesowskiego, „szybkość uczenia się (tj. wiarygodność przyznana nowym dowodom w stosunku do wcześniejszych przekonań) wpływa na wiarygodność (lub odwrotnie, niepewność) przyznaną każdemu z nich. Zmiana zwiększa niepewność i przyspiesza późniejsze uczenie się, czyniąc stare dowody mniej istotnymi w obecnych okolicznościach”, w związku z czym zaskakujące wydarzenia przyczyniają się u zwierząt do szybszej nauki (Courville, Daw, Touretzky, 2006, s. 294). Zaskakujące wydarzenia to wydarzenia, które nie są przewidziane przez obecne przekonania (ang. *beliefs*) zwierzęcia, będące wynikiem poprzednich doświadczeń. Zatem zaskoczenie stanowi tu miarę rozbieżności między przekonaniem przed i po danym doświadczeniu (Barto, Mirolli, Baldassarre, 2013).

Zbieranie informacji ma istotne znaczenie dla organizmów żywych, nawet jeżeli w danym momencie nie płyną z niego wyraźne korzyści. Zachowania eksploracyjne występują powszechnie i nie zawsze są związane z konkretnym celem, jak poszukiwanie pokarmu czy schronienia. Ciekawość pojawia się jako naturalny koncept, gdy rozpatruje się zachowanie zwierząt w kategoriach przetwarzania informacji (Byrne, 2013). Na płaszczyźnie neurobiologicznej, ważnym elementem regulującym zachowania eksploracyjne i poszukiwania nowości jest dopamina. Bardzo duże znaczenie ma także nagradzająca wartość nowości, która jest ściśle powiązana z uniwersalnymi mechanizmami nagradzania. Mechanizm ciekawości wiąże się z odpowiednimi strukturami mózgowymi, tj. jądrem półleżącym, hipokamperem, ciałem migdałowatym, korą grzbietową u gadów i przyśrodkową korą przedczołową u ssaków (Pisula, 2009, s. 110). Ze względu na cel, funkcję i mechanizm zachowań eksploracyjnych oraz zjawisk pokrewnych, można wyróżnić ich kilka poziomów. Najbardziej podstawowa jest taksja – reakcja pozycyjna polegająca na aktywnym przyjęciu określonej pozycji ciała względem bodźca kierunkowego. Następnie wyróżnione zostały odruchy orientacyjne, które są odpowiedzią niespecyficzną na bodźce ze środowiska i podlegają habituacji, a mechanizmem zachowania jest neuronalna kontrola zachowania. Ich rozszerzeniem jest eksploracja percepcyjna. Kolejny poziom stanowi eksploracja motoryczna, będąca podstawową formą poszukiwania informacji, której funkcją jest zdobywanie wiedzy o nowych obiektach, a mechanizmem niezbędnym do jej realizacji jest zdolność do tworzenia

reprezentacji przestrzennych obiektów. Bardziej zaawansowany poziom stanowią zachowania badawcze, które obejmują takie działania, jak interakcja z badanym obiektem, manipulacja obiektem, badanie określonego obszaru poprzez wążanie itp. Na tym poziomie znaczenia nabierają właściwości badanego obiektu. Najwyższy poziom zachowań eksploracyjnych to ciekawość poznawcza, obejmująca zachowania związane z poszukiwaniem wiedzy z uwzględnieniem jej symbolicznego charakteru, przy czym wartość informacyjna bodźca zależy od zdolności odbiorcy do nadania temu bodźcowi znaczenia. Wartość informacyjna stymulacji na tym poziomie dla danego odbiorcy będzie zatem zależała od jego zdolności do przetwarzania tych informacji, tj. będzie wyższa u odbiorcy wyposażonego w zdolności przetwarzania symbolicznego (Pisula, 2009, s. 120–122).

Badacze podejmujący zagadnienie niepewności u zwierząt zwracają uwagę na zarzut, że jednostki biorące udział w eksperymentach narażone są na przeszkolenie na płaszczyźnie radzenia sobie z konkretnymi bodźcami. W związku z tym istnieje ryzyko, że zamiast reagować na sytuacje mogące wzbudzać stan niepewności, unikają po prostu bodźców awersyjnych, stosując strategie specyficzne dla danego zadania. Aby zweryfikować stawiany problem, przeprowadzono eksperyment, w którym losowo przeplatano próby z różnych zadań monitorowania pewności, co pozwalało uniknąć wytrenowania zwierzęcia na płaszczyźnie jednej konkretnej domeny działania. Zwierzęta zostały przeszkolone w manipulowaniu joystickiem w odpowiedzi na bodźce, jakimi były grafiki komputerowe. Za prawidłową odpowiedź zwierzęta otrzymywały smakołyki. Rezultatem nieprawidłowych odpowiedzi była 20-sekundowa przerwa, podczas której zwierzęta nie mogły udzielać żadnych odpowiedzi. Osobniki biorące udział w eksperymencie mogły także użyć przycisku oznaczonego znakiem zapytania, aby odpowiedzieć „niepewny”. Użycie klawisza czyściło ekran, a następnie przedstawiana była kolejna próba. W przeprowadzonym eksperymencie zaobserwowano, że osobniki dokonały adaptacyjnych odpowiedzi wskazujących niepewność. Badania sugerują, że u niektórych zwierząt można wyróżnić zdolność monitorowania niepewności, podobną do ludzkiej, w przekraczaniu wskazówek dotyczących zadania i dotyczącą jednocześnie wielu domen (Smith, Redford, Beran, Washburn, 2010, s. 93–99). Zdolność ta ma wpływ na odrzucanie trudnych testów, przy czym to odrzucanie nie wynika z samej trudności próby, ale także z ryzyka uzyskania odpowiedzi (Beran, Perdue, Church, Smith, 2016).

Powyższe badania ukazują, że zwierzęta są wyposażone w pewne systemy poznawcze z odpowiednimi mechanizmami, procesami, zasobami kognitywnymi itd., a więc mają pewne funkcje umysłu. Stawia to badaczy przed rozstrzygnięciami teoretycznymi dotyczącymi natury umysłów zwierząt, w tym miejsca emocji epistemicznych w ich strukturze. Generalnym założeniem większości rozstrzygnięć jest idea ewolucji, według której wszystkie gatunki zwierząt mają swoją specyfikę morfologiczną, fizjologiczną, behawioralną i mentalną, dzięki czemu można je odróżniać i klasyfikować. Od strony formalnej gatunek *Homo sapiens* ma swoją specyfikę jak każdy inny gatunek biologiczny. W przyznawaniu specyfiki jakościowej ludzkiemu systemowi poznawczemu wskazuje się, że niektóre zdolności poznawcze nie występują w świecie pozaludzkim, a ich jedynym podmiotem jest człowiek. Uniwersalne własności poznawcze w świecie pozaludzkim można charakteryzować różnicami ilościowymi, jak np. stopień natężenia danej cechy, zdolności, funkcji. Niektóre własności mentalne, np. przekonania, ich atrybucja czy samoświadomość, przypisywane są wyłącznie człowiekowi i oddzielane od tej pierwszej klasy różnicą istotową. W dominującym w nauce paradygmacie ewolucjonistycznym kwestia własności mentalnych jest jednak rozwiązywana na korzyść stanowiska głoszącego ideę ciągłości ewolucyjnej. W perspektywie badań ewolucyjnych można jednak koncentrować się zarówno na tezie o ciągłości ewolucyjnej władz umysłowych, jak i na badaniach różnorodności zdolności poznawczych, która nie wyklucza ekskluzywności niektórych ewolucyjnych form poznania.

Pozaludzkie emocje epistemiczne – czy to możliwe?

Emocje epistemiczne są klasą emocji mającą bezpośredni związek z postawami propozycjonalnymi / nastawieniami sądeniowymi. Postawa propozycjonalna to stan psychiczny składający się z reprezentacji sądu i postaw wobec tego sądu. Postawy wobec sądów obejmują przekonania, przypuszczenia, pragnienia itp. Treści postaw propozycjonalnych są niezależne od kontekstu, w związku z czym ich ujęcie jest możliwe bez kontaktu ze stanem rzeczy, o którym traktuje dana treść (Gut, 2009, s. 223). Wspomniane wcześniej badania z zakresu nauk szczegółowych dotyczące zdziwienia, ciekawości czy niepewności u zwierząt pozaludzkich wskazują jednak na to, że emocje należące do klasy emocji epistemicznych występują u istot

nieposługujących się językiem, a co za tym idzie – nieformułujących postaw propozycyjalnych w klasycznym ich rozumieniu. Emocje epistemiczne nie przysługiwałyby zatem wyłącznie ludziom. Wydaje się istotne, aby do rozważań nad emocjami epistemicznymi wprowadzić paradygmat ewolucyjny, uwzględniający kategorię umysłów prostych. *Natura non facit saltus*. W podejmowaniu problemu emocji epistemicznych i w próbie ich systematyzacji należałoby uwzględnić także międzygatunkowe badania porównawcze. Takie podejście pozwoliłoby przyjąć szerszą perspektywę, która umożliwiłaby pełne zrozumienie natury emocji epistemicznych oraz zniwelowanie sprzeczności w tym zakresie, które powstają, gdy uwzględnia się wyniki badań nauk szczegółowych.

Formy emocji epistemicznych występujące u zwierząt pozaludzkich wiązać można z własnościami tzw. umysłów prostych, a więc istot nieposługujących się językiem, ale generujących protomyśli, rozwiązujących problemy lub wykonujących proste wnioski (Bermúdez, 2002, 2003a; 2003b). Protomyśli są niemożliwe do oddzielenia od teraźniejszej aktywności podmiotu i okoliczności, w jakich on się znajduje. Są zależne od kontekstu i możliwości do działania, jakie daje środowisko. Bermúdez zauważa, że w związku z tym, iż natura nośnika protomyśli jest pragmatyczna i związana z kontekstem, to bliżej jest im do stanów percepcyjnych niż do twierdzeń wyrażanych za pomocą języka. Protomyśli mogą być słuszne bądź błędne ze względu na to, czy dana aktywność się powiedzie, czy też nie. Trudno jest dokładnie określić ich naturę. Są wprawdzie określane jako wizualna wyobraźnia nałożona na sceny postrzegane wrokiem czy jako obrazy przestrzenne nałożone na percepcję przestrzenną, ale bez żadnych szczegółowych wskazówek, jak dokładnie wygląda ich zawartość. Według Bermúdeza minimalistyczne podejście do umysłów zwierząt związane z protomyślami opartymi na percepcji, rozumianymi przede wszystkim w kategoriach zdolności istoty do oddziaływania na swoje środowisko, jest niewystarczające do wyjaśnienia złożonych zachowań zwierząt. W związku z tym proponuje on podejście oparte na ograniczonej formie psychologii postaw propozycyjalnych, wyjaśniającej zachowanie istot niejęzykowych poprzez przypisywanie przekonań i pragnień. Przedstawia wersję semantyki sukcesu, opartą na założeniu, że treść przekonania jest jego warunkiem użyteczności, a treść pragnienia warunkiem jego zaspokojenia (Bermúdez, 2003b, s. 64). Wyróżnia w niej także podstawowe formy myślenia protologicznego, do których należą (1) wnioskowanie z alternatywy rozłącznej,

(2) *modus ponens* (protokauzacja) oraz (3) *modus tollens* (protonegacja) – zależność warunkowa, gdy drugi stan rzeczy nie zachodzi. Protowarunkowania rozumiane są tutaj jako zdolność istot niejęzykowych do śledzenia relacji przyczynowych pomiędzy stanami rzeczy (Bermúdez, 2006, s. 128–132). W związku z tym, że niejęzykowe myśli są złożone, ich zdeterminowana zawartość zależy od tego, jaką rolę odgrywają w rozumowaniach dostępnych na poziomie niejęzykowym.

Podsumowanie

Wyróżnienie form emocji epistemicznych u istot niejęzykowych wydaje się mieć uzasadnienie nie tylko ze względu na wspomniane badania nauk porównawczych nad zdziwieniem, ciekawością czy niepewnością u zwierząt, ale także w związku z koncepcjami filozoficznymi wyróżniającymi myśli niejęzykowe (ang. *protothoughts*: Dummett, 1993; ang. *success semantics with non-linguistic beliefs and desires*: Bermudez, 2003). Usystematyzowanie tej kategorii emocji wymaga dalszych badań, związanych chociażby z utworzeniem katalogu emocji epistemicznych uwzględniającego ich podstawowe i wyrafinowane formy.

Koncepcja emocji epistemicznych uwzględniająca istoty niejęzykowe miałyby duże znaczenie zarówno dla badań nad osobliwością natury ludzkiej, jak i naturą umysłów prostych. Wydaje się, że próba zniwelowania niespójności między rozważaniami teoretycznymi (w tym filozoficznymi i psychologicznymi), badaniami empirycznymi nad emocjami epistemicznymi u ludzi oraz badaniami nad umysłami zwierząt mogłaby przyczynić się do usystematyzowania tej kategorii emocji oraz rozwiązania wielu problemów związanych z określeniem ich funkcji, treści i natury. Nie pozostałoby to bez znaczenia dla rozważań dotyczących natury umysłu, zwłaszcza zależności wyższych czynności poznawczych – dynamika poznawcza drugiego rzędu – od emocji epistemicznych. Dynamika poznawcza drugiego rzędu w znacznej mierze jest nastawiona na świadome śledzenie własnych przekonań i pragnień. Świadome śledzenie to w istocie doszukiwanie się związków między jednostkami mentalnymi, poszukiwanie ich uzasadnienia i rozpatrywanie ich jako racji naszego działania. Takie procesy kognitywne związane są z przeżywaniem określonych emocji epistemicznych, np. poczuciem pewności, olśnienia, dezorientacji, nudy, oraz z intensywnością ich przeżywania,

określaną niekiedy mianem „orgazmu epistemicznego” (Gopnik, 1998), który mógłby być charakterystyczny jedynie dla wyrafinowanych emocji epistemicznych.

Bibliografia

- An, D. (2022). Appreciation as an Epistemic Emotion. *Ethical Theory and Moral Practice*, 1–16. DOI: 10.1007/s10677-021-10265-6.
- Andrews, K., Beck, J. (red.) (2017). *The Routledge Handbook of Philosophy of Animal Minds*. New York: Routledge.
- Arango-Muñoz, S. (2014). The Nature of Epistemic Feelings. *Philosophical Psychology*, 27 (2), 193–211. DOI: 10.1080/09515089.2012.732002.
- Arango-Muñoz, S., Michaelian, K. (2014). Epistemic Feelings, Epistemic Emotions: Review and Introduction to the Focus Section. *Philosophical Inquiries*, 2, 97–122.
- Barto, A., Mirolli, M., Baldassarre, G. (2013). Novelty or Surprise? *Frontiers in Psychology*, 4, 907. DOI: 10.3389/fpsyg.2013.00907.
- Bekoff, M. (2007). *The Emotional Lives of Animals: A Leading Scientist Explores Animal Joy, Sorrow, and Empathy and Why They Matter*. Novato: New World Library.
- Beran, M., Perdue, B., Church, B., Smith, J.D. (2016). Capuchin Monkeys (*Cebus apella*) Modulate Their Use of an Uncertainty Response Depending on Risk. *Journal of Experimental Psychology: Animal Learning and Cognition*, 42, 32–43. DOI: 10.1037/xan0000080.
- Bermúdez, J.L. (2002). *Rationality and Psychological Explanation without Language*. W: J.L. Bermúdez, A. Millar (red.), *Reason and Nature* (s. 233–264). Oxford: Clarendon Press.
- Bermúdez, J.L. (2003a). Nonconceptual Content: From Perceptual Experience to Subpersonal Computational States. W: Y.H. Gunther (red.), *Essays on Non-conceptual Content* (s. 333–369). Cambridge: MIT Press.
- Bermúdez, J.L. (2003b). *Thinking without Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Bermúdez, J.L. (2006). *Animal Reasoning and Proto-Logic*. W: S. Hurley, M. Nudds (red.), *Rational Animals?* (s. 127–138). New York: Oxford University Press.
- Byrne, R.W. (2013). Animal Curiosity. *Current Biology*, 23, 469–470. DOI: 10.1016/j.cub.2013.02.058.

- Candiotto, L. (2019). Epistemic Emotions: The Case of Wonder. *Journal of Philosophy Aurora*, 31, 848–863. DOI: 10.7213/1980-5934.31.054.DS11.
- Carruthers, P. (1998). Animal Subjectivity. *Psyche*, 4. Pobrano z: <http://journalpsyche.org/files/0xaa52.pdf>.
- Carruthers, P. (2005). *Consciousness: Essays from a Higher-Order Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Carruthers, P. (2017). Are Epistemic Emotions Metacognitive? *Philosophical Psychology*, 3 (1–2), 58–78. DOI: 10.1080/09515089.2016.1262536.
- Courville, A.C., Daw, N.D., Touretzky, D.S. (2006). Bayesian Theories of Conditioning in a Changing World. *Trends in Cognitive Sciences*, 10 (7), 294–300. DOI: 10.1016/j.tics.2006.05.004.
- de Sousa, R. (2009). Epistemic Feelings. *Mind and Matter*, 7 (2), 139–161.
- de Waal, F. (2011). What Is an Animal Emotion? *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1224, 191–206. DOI: 10.1111/j.1749-6632.2010.05912.x.
- de Waal, F. (2017). *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* New York: W.W. Norton & Company.
- de Waal, F. (2019). *Mama's Last Hug: Animal Emotions and What They Tell Us about Ourselves*. New York: W.W. Norton & Company.
- Davidson, D. (1982). Rational Animals. *Dialectica*, 36 (4), 317–327.
- Davidson, D. (2004). *Problems of Rationality*. Oxford: Clarendon Press.
- Dummett, M. (1993). *The Origins of Analytical Philosophy*. London: Duckworth.
- Dunlosky, J., Metcalfe, J. (2009). *Metacognition*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Dutkowska, A. (2021). Filogeneza umysłu: w poszukiwaniu wskaźników myślenia. W: Z. Wróblewski, A. Gut (red.), *Próby Kognitywistyczne* (s. 27–54). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Gigerenzer, G. (2015). *Simply Rational*. Oxford: Oxford University Press.
- Gopnik, A. (1998). Explanation as Orgasm. *Minds and Machines*, 8, 101–118. DOI: 10.1023/A:1008290415597.
- Gut, A. (2009). *O relacji między myślą a językiem*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Hookway, C. (1998). Doubt: Affective States and the Regulation of Inquiry. *Canadian Journal of Philosophy*, 24, 203–226.

- Hookway, C. (2002). Emotions and Epistemic Evaluation. W: P. Carruthers (red.), *The Cognitive Basis of Science* (s. 251–262). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hookway, C. (2003). Affective States and Epistemic Immediacy. *Metaphilosophy*, 34 (1–2), 78–96. DOI: 10.1111/1467-9973.00261.
- Hookway, C. (2008). Epistemic Immediacy, Doubt and Anxiety: On the Role of Emotions in Epistemic Evaluation. W: G. Brun, U. Doğuoğlu, D. Kuenzle (red.), *Epistemology and Emotions* (s. 51–66). New York: Routledge.
- Kouider, S., Long, B., Le Stanc, L., Charron, S., Fievet, A.-C., Barbosa, L.S., Gelskov S.V. (2015). Neural Dynamics of Prediction and Surprise in Infants. *Nature Communications*, 6, 1–8. DOI: 10.1038/ncomms9537.
- Kozak, P. (2018). Emocje epistemiczne i normatywność albo o tym, jak pokochać teorię znaczenia. *Studia Philosophiae Christianae*, 54 (1), 121–140.
- Le Pelley, M.E. (2012). Metacognitive Monkeys or Associative Animals? Simple Reinforcement Learning Explains Uncertainty in Nonhuman Animals. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 38 (3), 686–708. DOI: 10.1037/a0026478.
- Lechniak, M. (2011). *Przekonania i zmiana przekonań*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Meylan, A. (2014). Epistemic Emotions: A Natural Kind? *Philosophical Inquiries*, 2 (1), 173–190.
- Morton, A. (2010). Epistemic Emotions. W: P. Goldie (red.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion* (s. 385–400). Oxford: Oxford University Press.
- Muis, K.R., Chevrier, M., Denton, C.A., Losenno, K.M. (2021). Epistemic Emotions and Epistemic Cognition Predict Critical Thinking about Socio-Scientific Issues. *Frontiers in Education*, 6. DOI: 10.3389/educ.2021.669908.
- Muis, K.R., Chevrier, M., Singh, C.A. (2018). The Role of Epistemic Emotions in Personal Epistemology and Self-Regulated Learning. *Educational Psychologist*, 53 (3), 165–184. DOI: 10.1080/00461520.2017.1421465.
- Muis, K.R., Psaradellis, C., Lajoie, S.P., Di Leo, I., Chevrier, M. (2015). The Role of Epistemic Emotions in Mathematics Problem Solving. *Contemporary Educational Psychology*, 42, 172–185. DOI: 10.1016/j.cedpsych.2015.06.003.
- Nerantzaki, K., Efkliides, A. (2019). Epistemic Emotions: Interrelationships And Changes during Task Processing. *Hellenic Journal of Psychology*, 16, 177–199.

- Perez, J., Feigenson, L. (2022). Violations of Expectation Trigger Infants to Search for Explanations. *Cognition*, 218 (2). DOI: 10.1016/j.cognition.2021.104942.
- Pisula, W. (2009). *Curiosity and Information Seeking in Animal and Human Behavior*. Boca Raton: Brown Walker Press.
- Proust, J. (2014). *The Philosophy of Metacognition*. New York: Oxford University Press.
- Przybysz, P., Dziarnowska, W. (2012). Emocje i dylematy moralne z perspektywy neuroetyki. *Studia z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu*, 6 (1), 37–62.
- Rosman, T., Mayer, A.K. (2018). Epistemic Beliefs as Predictors of Epistemic Emotions: Extending a Theoretical Model. *British Journal of Educational Psychology*, 88, 410–427. DOI: 10.1111/bjep.12191.
- Scarantino, A., de Sousa, R. (2018). Emotions. W: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrano z: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/emotion>.
- Schetz, A. (2011). O tak zwanym problemie prostych umysłów. *Diametros*, 30, 41–60. DOI: 10.13153/diam.30.2011.455.
- Silva, L. (2022). Epistemic Emotions Justified. *Philosophies*, 7, 104. DOI: 10.3390/philosophies7050104.
- Sim, Z.L., Xu, F. (2018). Another Look at Looking Time: Surprise as Rational Statistical Inference. *Topics in Cognitive Science*, 11 (1), 154–163. DOI: 10.1111/tops.12393.
- Smith, J.D., Redford, J.S., Beran, M.J., Washburn, D.A. (2010). Rhesus Monkeys (*Macaca mulatta*) Adaptively Monitor Uncertainty While Multi-Tasking. *Animal Cognition*, 13 (1), 93–101. DOI: 10.1007/s10071-009-0249-5.
- Smith, J.D., Washburn, D.A. (2005). Uncertainty Monitoring and Metacognition by Animals. *Current Directions in Psychological Science*, 14 (1), 19–24. DOI: 10.1111/j.0963-7214.2005.00327.x.
- Terpe, S. (2016). Epistemic Feelings in Moral Experiences and Moral Dynamics of Everyday Life. *Digithum*, 18, 5–12. DOI: 10.7238/d.v0i18.2874.
- Tye, M. (1997). The Problem of Simple Minds: Is There Anything It Is like to Be a Honey Bee? *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 88 (3), 289–317. DOI: 10.1023/A:1004267709793.
- Vogl, E., Pekrun, R., Murayama, K., Loderer, K. (2020). Surprised – Curious – Confused: Epistemic Emotions and Knowledge Exploration. *Emotion*, 20 (4), 625–641. DOI: 10.1037/emo0000578.

Vogl, E., Pekrun, R., Murayama, K., Loderer, K., Schubert, S. (2019). Surprise, Curiosity, and Confusion Promote Knowledge Exploration: Evidence for Robust Effects of Epistemic Emotions. *Frontiers in Psychology, 10*. DOI: 10.3389/fpsyg.2019.02474.

Watanabe, S., Kuczaj, S. (red.) (2013). *Emotions of Animals and Humans. Comparative Perspectives*. Tokyo: Springer.

Nota o autorce

Anna Dutkowska – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Absolwentka Filozofii Przyrody Ożywionej na KUL. Jej główne pola zainteresowań naukowych oscylują wokół takich zagadnień, jak umysły istot niejęzykowych, wskaźniki myślenia, ewolucja umysłu.

Address for correspondence: Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin.

Cytowanie

Dutkowska, A. (2023). Emocje epistemiczne – czym są i czy przysługują wyłącznie ludziom? *Analiza i Egzystencja, 64* (4), 5–23. DOI: 10.18276/aie.2023.64-01.



ANDRZEJ ŁUKASIK

ORCID: 0000-0001-9939-9135

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

email: andrzej.lukasik@mail.umcs.pl

Pojęcie obiektu kwantowego z perspektywy teorii integracji pojęciowej a problem ontologii mikroświata

Słowa kluczowe: cząstki, fale, indywidua, mechanika kwantowa, metafory,
teoria amalgamatów pojęciowych

Keywords: particles, waves, individuality, quantum mechanics, metaphors,
blending theory

The Concept of Quantum Object from the Perspective of the Conceptual Blending Theory and the Problem of Ontology of the Microworld

Abstract

The article shows the inadequacy of understanding micro-objects in terms of the ontologies of substantial individual beings and the irreducible metaphorically of such concepts as „particle”, „wave” or „individual object”. An attempt was made to construct the concept of a quantum object as a conceptual blend, using the blending theory.

Wprowadzenie

Obecność metafor w nauce została dostrzeżona w latach sześćdziesiątych XX wieku (Black, 1954; Hesse, 1966). W literaturze przedmiotu dokonano klasyfikacji różnych rodzajów metafor i szczegółowo przeanalizowano ich funkcje w nauce (Czarnecka, Mazurek 2012; Zawisławska, 2011; Fojt, 2009).

Można również spotkać tezy, że całe nasze myślenie jest z natury metaforyczne (Lakoff, Johnson, 1988), a podstawową rolę pełni tworzenie amalgamatów pojęciowych (Fauconnier, Turner, 2019). Metafory są nie tylko środkiem wyrazu literackiego, ale pełnią również ważną funkcję poznawczą.

Szczególnie interesująca jest obecność metafor w języku mechaniki kwantowej (QM). QM jest uznawana za jedną z dwóch fundamentalnych teorii fizyki współczesnej obok ogólnej teorii względności Einsteina (OTW). Już to, że fizycy dysponują dwiema teoriami uznawanymi za fundamentalne, stanowi poważny problem dla ontologii świata realnego. Po pierwsze, OTW – współczesna teoria grawitacji – nie jest teorią kwantową, natomiast model standardowy fizyki cząstek elementarnych zbudowany na gruncie QM w ogóle nie uwzględnia grawitacji. Wprawdzie oddziaływanie grawitacyjne jest o wiele rzędów wielkości słabsze niż oddziaływanie elektromagnetyczne czy jądrowe (silne i słabe) i model standardowy stanowi efektywną teorię oddziaływań cząstek elementarnych, nie zmienia to jednak faktu, że QM i OTW są niewspółmierne ontologicznie, co uniemożliwia konstrukcję jednolitego ontologicznego modelu świata. Po drugie, QM jest powszechnie uważana za najdokładniejszą teorię fizyczną, jaką kiedykolwiek zbudowano – precyzja zgodności jej przewidywań teoretycznych z danymi empirycznymi i bogactwo jej zastosowań praktycznych są imponujące. Z tym już niemal 100 lat trwającym pasmem sukcesów osobliwie kontrastuje to, że istnieje współcześnie kilkanaście różnych, empirycznie równoważnych interpretacji QM, z których każda postuluje odmienną ontologię¹.

¹ Najnowsze filozoficznie interesujące analizy wybranych interpretacji QM zawierają prace Freire, 2022; Mauldin, 2019; Ney, 2021, a w języku polskim praca Łobejko, Lamża, 2019. Zauważyć jednak należy, że w przypadku QM nie istnieje jedna struktura matematyczna, którą można uznać za reprezentację struktury mikroświata, lecz są cztery różne – ujęcie w przestrzeni Hilberta (a w jego ramach trzy tzw. obrazy – Schrödingera, Heisenberga i Tomonagi–Diraca); ujęcie Feynmana całek po trajektoriach; ujęcie przy pomocy C^* -algebry; ujęcie przy pomocy macierzy gęstości. Są one empirycznie równoważne, ale matematycznie nie – to zupełnie różne struktury matematyczne, które implikują różne ontologie (Heller, 2014, s. 167–172). Niektóre interpretacje, jak np. GRW (Ghirardi–Rimini–Weber) nie są empirycznie równoważne standardowej. Gdy mamy do czynienia z modyfikacją formalizmu matematycznego, nie jest jasne, czy mamy do czynienia z interpretacją QM, czy też z konkurencyjną teorią. Również w przypadku interpretacji nazywanej kopenhaską istnieją głębokie różnice w filozoficznych poglądach reprezentujących ją fizyków, a ponadto poglądy te ulegały ewolucji w trakcie kilkudziesięciu lat dyskusji nad poznawczymi podstawami fizyki świata atomowego. Stanowisko samego

Najpowszechniej przyjmowana kopenhaska interpretacja QM ma wyraźnie antyrealistyczny charakter, co eliminuje zagadnienia o charakterze ontologicznym z pola dociekań uczonych. Niels Bohr twierdził, że w mechanice kwantowej chodzi jedynie „o ustanowienie ilościowych zależności między wynikami pomiarów” (Bohr, 1963, s. 105). Tematem jego rozważań filozoficznych była „epistemologiczna lekcja” (Bohr, 1963, s. 9), której udzielił nam rozwój fizyki atomowej, natomiast zagadnienia ontologiczne dotyczące natury rzeczywistości obiektywnej uznawał za całkowicie jałowe (Pais, 2006, s. 423). Po trzecie, QM wykazała istotne ograniczenie stosowalności pojęć naszego codziennego języka (i aparatury pojęciowej fizyki klasycznej) w odniesieniu do mikroświata. Wiele jej rezultatów (dualizm korpuskularno-falowy, superpozycja stanów, nieoznaczoność, statystyki kwantowe, kwantowe splątanie) ma wyraźnie kontrintuicyjny charakter i podważa nasze przekonania na temat „natury” rzeczywistości fizycznej. Richard Feynman określił nawet przyrodę na poziomie mikroświata mianem „absurdalnej”, chociaż absurdalność tę uznał jednocześnie za „zachwycającą” (Feynman, 2000, s. 137).

Idea istnienia elementarnych składników materii powstała w starożytnej filozofii przyrody (Leukippos, Demokryt), lecz dopiero rozwój fizyki XX wieku potwierdził ponad wszelką wątpliwość podstawowe założenia ontologii atomizmu. Oczywiście atrybuty przypisywane elementarnym składnikom materii, pierwotnie ściśle związane z naszym doświadczeniem zmysłowym (nieprzenikliwość, kształt, wielkość – Demokryt; rozciągłość, nieprzenikliwość, bezwładność i podleganie ruchowi – Newton) zostały wzbogacone o własności elektryczne i magnetyczne, a także bardziej abstrakcyjne, takie jak spin, kolor, dziwność czy powab. Niezmiernie interesujące jest to, że QM wykazała jednocześnie, iż pewne atrybuty tradycyjnie przypisywane elementarnym składnikom materii należy odrzucić jako całkowicie nieadekwatne. Kwantowomechaniczne i klasyczne pojęcie elementarnych składników materii okazują się niewspółmierne ontologicznie (Łukasik, 2009) i – przynajmniej gdy pominiemy teorię parametrów ukrytych Davida Bohma – nie jest już możliwe interpretowanie elementarnych składników

Nielsa Bohra łączono z różnymi orientacjami filozoficznymi, takimi jak empiryzm, kantyzm, pragmatyzm, darwinizm i eksperymentalizm (Faye, 2019). Można nawet spotkać się z twierdzeniami, że istnienie jednolitej kopenhaskiej interpretacji QM jest po prostu mitem (Camilleri, 2009).

materii w kategoriach ontologii indywidualnych i substancjalnych bytów jednostkowych (Teller, 1995; Łukasik, 2012). Nasze poglądowe wyobrażenia świata atomów i cząstek elementarnych okazują się całkowicie nieadekwatne do świata według pojęć QM, a pewne podstawowe pojęcia, jakimi charakteryzujemy elementarne składniki materii, muszą być rozumiane jedynie metaforycznie. Metafory okazują się niezbędne w konstruowaniu naukowego obrazu świata (Holton, 1995, s. 268).

Metaforyczny charakter języka mechaniki kwantowej dostrzegli już jej twórcy. Ścisłej rzecz ujmując, chodzi nie o metaforyczność formalizmu matematycznego QM, ale o metaforyczność języka, w którym ten formalizm interpretujemy, i w którym o QM i o wynikach eksperymentów mówimy. Heisenberg pisał na przykład, że fizycy, „mówiąc o procesach atomowych, zadowolają się często językiem niedokładnym i metaforycznym, starając się tylko, jak poeci, wywołać w umyśle słuchającego, obrazem i metaforą, pewne poruszenia kierujące się w zamierzonym kierunku, ale nie siląc się do zmuszania go przez jednoznaczne sformułowanie, aby odtwarzał precyzyjnie określony bieg myśli. Jednoznaczny staje się sposób mówienia, gdy posługują się sztucznym językiem matematycznym, o którego poprawności nie można już wobec zebranych doświadczeń powątpiewać” (Heisenberg, 1979, s. 157). Podobne uwagi formułowali również Bohr, Paul Dirac, Wolfgang Pauli czy Carl Friedrich von Weizsäcker (Mehlberg, 1967, s. 47–49).

Warto podkreślić, że nie chodzi tu jedynie o metafory wykorzystywane w funkcji dydaktycznej (np. w popularyzacji nauki) czy o metaforyczne modele teoretyczne (np. model atomu wodoru Bohra, kolorowe kwarki w strukturze hadronów Gell-Manna), ale o samą ontologię mikroświata, w której kategorii pojęciowe codziennego doświadczenia okazują się nieadekwatne. Nawet tak podstawowe pojęcia, jak „cząstka” czy „fala” nie mogą być w odniesieniu do mikroobjektów traktowane literalnie. Również pojęcia lokalizacji czasoprzestrzennej, indywidualium czy posiadania własności okazują się metaforyczne. Można zatem powiedzieć, że „próba przenoszenia niektórych kryteriów bycia obiektem z doświadczenia potocznego do świata kwantowego skazana jest na niepowodzenie” (Bigaj, 1991, s. 89).

Dualizm korpuskularno-falowy

Klasyczny obraz świata charakteryzował się pogładowością. Zawierał on, poza czasem i przestrzenią (czasoprzestrzenią), cząstki materii i fale promieniowania. Cząstki klasyczne pojmowano jako mikroskopijne, niezmiennie i niepodzielne ciała stałe, dobrze zlokalizowane w czasoprzestrzeni, posiadające określony zestaw obiektywnych własności (masa, ładunek elektryczny itd.), będące indywidualami i niezależnie od siebie istniejącym przedmiotami fizycznymi (substancjami) (Łukasik, 2012). Fale elektromagnetyczne pojmowano jako obiekty rozciągnięte przestrzennie, nieposiadające indywidualności i wykazujące zjawisko interferencji. W matematycznych idealizacjach fizyki klasycznej cząstkę reprezentował punkt materialny, falę natomiast sinusoida (lub superpozycja fal sinusoidalnych, z których można otrzymać falę o dowolnym kształcie). Klasyczny obraz świata zawierał zatem dualizm dyskretnych cząstek i ciągłych fal.

Badania Maxa Plancka nad promieniowaniem ciała doskonale czarnego doprowadziły do wniosku, że w oddziaływaniu z materią promieniowanie elektromagnetyczne jest emitowane i absorbowane w sposób skwantowany, przy czym energia kwantu wyraża się wzorem $E = hv$, gdzie v jest częstością, a h pewną stałą, zwaną dziś stałą Plancka. W teorii zjawiska fotoelektrycznego zewnętrznego Alberta Einsteina światło potraktowane zostało jako złożone z niepodzielnych cząstek, nazwanych później fotonami, z których każdy ma pęd $p = h/\lambda$, gdzie λ jest długością fali i energię $E = hv$. Louis Victor de Broglie wprowadził hipotezę, że z każdą cząstką materii związana jest „fala materii” o długości $\lambda = h/p$. Hipoteza de Broglie’a została niebawem potwierdzona w doświadczeniach Clintona Davidsona i Lestera Germera, w których zaobserwowano interferencję elektronów, a więc efekt typowy dla fal. Współcześnie korpuskularny aspekt promieniowania i falowy aspekt materii potwierdzone są empirycznie ponad wszelką wątpliwość i w związku z tym mówi się o dualizmie korpuskularno-falowym. W odróżnieniu jednak od dualizmu materii i promieniowania fizyki klasycznej w QM takie dualistyczne, korpuskularne i falowe własności wykazują pojedyncze mikroobiekty. Z punktu widzenia fizyki klasycznej (i zdrowego rozsądku) opisy te wykluczają się jednak wzajemnie – coś, co jest cząstką nie może być falą i *vice versa*. Podkreślić bowiem należy, że cząstki i fale należą do różnych kategorii ontologicznych – rzeczy i procesu odpowiednio.

Są to różne sposoby istnienia (Tambor, 2020, s. 109). Pojawia się zatem pytanie o status ontologiczny mikroobiektów.

Podstawy mechaniki kwantowej sformułowali niezależnie od siebie Werner Heisenberg i Erwin Schrödinger, wychodząc z całkowicie odmiennych ontologicznych modeli świata. Schrödinger zakładał realność fal materii de Broglie’a, formułując równanie falowe, natomiast Heisenberg w macierzowej wersji mechaniki kwantowej przyjmował realność cząstek. Podejmowano wiele prób w celu wyjaśnienia tego osobliwego dualizmu i nawet współcześnie trwają na ten temat dyskusje, w szczególności zaś dyskusje na temat realności funkcji falowej ψ , która reprezentuje stan układu kwantowomechanicznego (Łobejko, Lamża, 2019, s. 163–172).

Ponieważ celem tego artykułu nie jest analiza różnych interpretacji QM, dlatego też dalsze rozważania ograniczymy do jej standardowego formalizmu w interpretacji kopenhaskiej, zwanej również ortodoksyjną interpretacją, którą podziela większość współczesnych fizyków. Odniesienia do innych interpretacji będą uwzględniane tylko wówczas, gdy okażą się niezbędne. Równanie Schrödingera, podstawowe równanie nierelatywistycznej mechaniki kwantowej, ma postać równania falowego na funkcję falową ψ , reprezentującą stan układu kwantowego, ale funkcja falowa jest jedynie abstrakcyjną zespoloną „falą prawdopodobieństwa” i – zgodnie z interpretacją Maxa Borna – pozwala na obliczenie prawdopodobieństwa znalezienia cząstki w danym stanie kwantowym w rezultacie przeprowadzonego pomiaru. Jednak „falowy charakter” pojedynczych „cząstek” pozostaje w jakimś sensie (trudno o tym pisać bez uciekania się do metafor) ich realną własnością, ponieważ przejawiają one własność interferencji, typową dla fal.

Komplementarność pojęć „cząstka” i „fala”

Kopenhaska interpretacja QM związana jest ze sformułowaną przez Bohra zasadą komplementarności. Zgodnie z nią dwa klasycznie wykluczające się opisy rzeczywistości fizycznej, a mianowicie opis korpuskularny albo opis falowy, odnoszą się do wykluczających się wzajemnie sytuacji eksperymentalnych (Bohr, 1963, s. 15). Komplementarne opisy uzupełniają się wzajemnie i wyczerpują naszą wiedzę o zachowaniu mikroobiektów – *contraria sunt complementa*. Jeśli mianowicie chcemy mieć pełną wiedzę na temat

mikroświata, musimy uwzględnić zarówno korpuskularny, jak i falowy charakter pojedynczych mikroobektów. Zgodnie z zasadą komplementarności komplementarnych opisów sytuacji eksperymentalnych nie potrafimy jednak „zobiektywizować”, to znaczy przedstawić w modelu niezależnej od sytuacji eksperymentalnej samoistnej rzeczywistości fizycznej. Obiekty kwantowe nie są ani cząstkami, ani falami w rozumieniu pojęć fizyki klasycznej, zatem stwierdzenia „elektron jest falą”, „elektron jest cząstką” należy potraktować metaforycznie (Fojt, 2009, s. 177).

Pojęcie metafory jest tu rozumiane za Lakoffem i Johnsonem jako „rozumienie pewnego rodzaju rzeczy w kategoriach innej rzeczy” (Lakoff, Johnson, 1988, s. 27). Metafora pojęciowa o schemacie „X to Y” jest odwzorowaniem przyporządkowującym wybranym elementom *domeny źródłowej* Y elementy *domeny docelowej* X. Elementy domeny źródłowej są zwykle konkretne i bliskie bezpośredniemu doświadczeniu, natomiast elementy domeny docelowej są bardziej abstrakcyjne. Gdy mówię na przykład „czas to pieniądz”, próbuję wyrazić pewne własności abstrakcyjnego pojęcia, jakim jest czas, w kategoriach bezpośrednio postrzegalnych rzeczy, jakimi są pieniądze. Czas oczywiście to nie to samo, co pieniądze, ale użycie tej metafory uzmysławia nam, że np. można mieć dużo lub mało czasu, można zaoszczędzić czas lub go trwonić itp. W przypadku mechaniki kwantowej elementami domeny docelowej są przedmioty teoretyczne, takie jak elektron, które znajdują się całkowicie poza obszarem naszego bezpośredniego doświadczenia, natomiast elementami domeny źródłowej są pojęcia fizyki klasycznej (cząstka, fala), które są znacznie bliższe naszemu doświadczeniu. Każde stwierdzenie na temat dualizmu korpuskularno-falowego (elektron to cząstka, elektron to fala) uwypukla pewien aspekt zjawiska, ukrywając jednocześnie inny (Lakoff, Johnson, 1988).

Heisenberg źródłem tego „dualizmu” upatrywał w „istotnej niedolności” (Heisenberg, 1930, s. 7) naszego języka, ponieważ pojęć klasycznych nie potrafimy zastąpić innymi, musimy ich używać do opisu rezultatów eksperymentów, ale wiemy, że mają ograniczony zakres stosowalności (Heisenberg, 1965, s. 26). „Kiedy zachodzi konieczność ścisłego o czymś orzekania, trzeba często powracać do sztucznego języka matematycznego” (Heisenberg, 1979, s. 156).

Zaproponowane w niniejszym artykule pojęcie obiektu kwantowego jako amalgamatu klasycznych pojęć cząstki i fali jest próbą uniknięcia metafor w mówieniu o zjawiskach kwantowych.

Niedookreśloność obiektów kwantowych

W tradycyjnej ontologii przyjmuje się, że przedmioty świata realnego charakteryzują się dookreślonością charakterystyki treściowej, to znaczy dla każdej cechy C , którą można sensownie orzec o przedmiocie X , przedmiot ten ma tę cechę lub jej nie ma. Roman Ingarden w swojej estetyce wskazywał, że w odróżnieniu od przedmiotów świata realnego, przedmioty estetyczne mają „miejsca niedookreślenia” (Ingarden, 1988, s. 317).

Zwolennicy teorii parametrów ukrytych w QM argumentowali, że cząstki kwantowe mają obiektywnie określone wszystkie parametry fizyczne (np. pęd i położenie), a QM, w której fundamentalną rolę pełni zasada nieoznaczoności, uniemożliwiając przypisanie cząstce (lub zmierzenie) jednocześnie pędu i położenia czy składowych spinu, jest teorią niepełną (Einstein, 1935) lub nie odnosi się do fundamentalnego poziomu rzeczywistości fizycznej i ma status teorii wtórnej, podobnie jak klasyczna mechanika statystyczna w stosunku do mechaniki Newtona (Bohm, Hiley, 1993, s. 29–30). Jednak współcześnie, po empirycznej falsyfikacji nierówności Bella (Bell, 1964) w doświadczeniach Aspecta (Aspect, 1980) oraz wielu późniejszych i w dobie budowy komputerów kwantowych wykorzystujących superpozycję stanów, lokalną interpretację parametrów ukrytych należy już zaliczyć do historii nauki. Wraz z nią również do przeszłości należy traktowanie obiektów kwantowych jako przedmiotów pełnych charakteryzujących się dookreślonością charakterystyki treściowej. Jeżeli na przykład elektron ma określony pęd, to jego położenie w przestrzeni jest obiektywnie nieokreślone, a nie tylko nieznanie (mówiąc technicznie: operatory pędu i położenia nie komutują ze sobą, a zatem nie mają wspólnej bazy wektorów własnych i taki obiekt, jak elektron z jednocześnie określonym pędem i położeniem po prostu nie daje się w matematycznym formalizmie standardowej QM skonstruować). Zdanie „cząstka ma położenie x i cząstka ma pęd p ” w QM nie jest nawet błędne, lecz „całkowicie pozbawione sensu” (Susskind, 2016, s. 35).

Kolejna kwestia dotyczy tego, jak rozumieć stwierdzenie, że w QM przedmiot X ma własność W . Otóż pewne własności przypisuje się mikroobiektem w takim samym sensie, jak w mechanice klasycznej – na przykład masa czy ładunek elektryczny przysługują im całkowicie niezależnie od przeprowadzanych pomiarów (i w tym znaczeniu obiektywnie). W przypadku obserwabli (reprezentowanych przez operatory hermitowskie w przestrzeni Hilberta) już jednak tak nie jest. Na przykład stwierdzenie „elektron na

rzut spinu skierowany w górę” można rozumieć jedynie jako stwierdzenie, że „w rezultacie pomiaru rzutu spinu na wybraną oś otrzymano wartość »w górę«”. Przed pomiarem na ogół składowe spinu są nieokreślone, ponieważ mamy do czynienia z superpozycją stanów (np. „w górę” i „w dół”). Określoność obserwabli (pędu, położenia, energii, spinu itd.) można rozumieć jedynie jako rezultat pomiaru, co w istotny sposób zmienia nasze rozumienie twierdzenia „przedmiot X ma własność W ”.

Mikroświat nie-indywiduów

W ontologii klasycznego atomizmu przyjmowano istnienie wielu atomów (lub klasycznych cząstek elementarnych) danego rodzaju, które nie różniły się żadnymi cechami jakościowymi, ale traktowano je jako indywidua, obiekty rozróżnialne, podobnie jak ciała makroskopowe dostępne naszemu bezpośredniemu doświadczeniu (Schrödinger, 2017, s. 105). Przyjmowano, że – przynajmniej teoretycznie rzecz biorąc – moglibyśmy prowadzić ciągłą obserwację danej cząstki i przez to stwierdzić, że mamy do czynienia z „tą samą” cząstką (Schrödinger, 2017, s. 113). Cząstki klasyczne można było rozróżnić na podstawie ich trajektorii czasoprzestrzennych. W układzie wielu cząstek danego rodzaju, cząstki klasyczne również zachowywały swoją indywidualność i zamiana miejscami (ogólniej – stanami) dwóch cząstek prowadziła do nowego stanu, co opisywała klasyczna statystyka Maxwella-Boltzmannna.

W QM również przyjmuje się, że wszystkie cząstki elementarne danego gatunku nie różnią się od siebie żadną wewnętrzną cechą. Na przykład wszystkie elektrony mają dokładnie taką samą masę spoczynkową, ładunek elektryczny czy spin, chociaż mogą mieć różne parametry dynamiczne zależne od stanu (np. pęd, energia, położenie). Fizycy na określenie cząstek danego rodzaju, których własności wewnętrzne są standaryzowane, stosują termin „cząstki identyczne”, co znaczy, że cząstki te „można zamienić wzajemnie miejscami w najogólniejszych warunkach bez spowodowania jakiegokolwiek zmiany w sytuacji fizycznej (Schiff, 1977, s. 321). Podstawowa różnica między pojęciem cząstki klasycznej a pojęciem cząstki kwantowej polega na tym, że w fizyce klasycznej są one rozróżnialne, natomiast w QM są nierozróżnialne.

W QM załamuje się postulat ciągłości opisu i nie możemy stwierdzić, czy powtórna obserwacja cząstki danego rodzaju jest obserwacją „tej samej”

cząstki, zatem cząstkom kwantowym nie możemy przypisać „indywidualności” (Schrödinger, 2017, s. 113). Relacje nieoznaczoności Heisenberga dla pędu i położenia prowadzą do odrzucenia dla cząstek kwantowych jednoznacznie określonych trajektorii czasoprzestrzennych, nie możemy zatem rozróżnić cząstek tego samego rodzaju na podstawie ich trajektorii. Obowiązuje ponadto zasada nierozróżnialności cząstek identycznych – w zespole cząstek tego samego rodzaju tracą one swoją „indywidualność” i permutacja stanów nie prowadzi do nowego stanu (mówiąc technicznie, chodzi o warunki symetryzacji funkcji falowych). Żadna wielkość obserwowalna nie pozwala na rozróżnienie między jednym stanem a drugim (być może różnym), który różni się od pierwszego jedynie permutacją cząstek (Redhead, Teller, 1992, s. 205), co wyrażają odpowiednie statystyki kwantowe, różne od klasycznej statystyki Maxwella-Boltzmana. Wyniki doświadczeń potwierdzają słuszność statystyk kwantowych Bosego-Einsteina (dla bozonów) i Fermiego-Diraca (dla fermionów) – w układzie złożonym z cząstek identycznych nie ma znaczenia, „która z cząstek” jest w jakim stanie, to znaczy że same obiekty kwantowe nie są indywiduami (French, Krause, 2008, s. 151). Na przykład atom He ma w normalnym stanie dwa elektrony, których spiny muszą być przeciwnie skierowane, jednak nie istnieje eksperymentalna metoda, pozwalająca stwierdzić, że „ten” elektron ma spin „w górę”, a „tamten” ma spin „w dół” (Redhead, Teller, 1991, s. 204).

Osobliwości statystyk kwantowych prowadzą naturalnie do pytań o status ontologiczny mikroobiektów pozbawionych indywidualności, czy też „pierwotnej tożsamości”. Interesującą propozycję przedstawił Paul Teller za pomocą porównania klasycznego i kwantowomechanicznego pojęcia elementarnych składników materii do gospodarki, w której posługujemy się tradycyjną walutą i gospodarki bezgotówkowej (Teller, 1998, s. 115). W pierwszym przypadku, gdy na przykład wpłacam do banku gotówkę, to każdy banknot i każda moneta jest indywiduum, ma swoje cechy swoiste i swoją historię, znajduje się w określonym miejscu i czasie itd. Mogę sensownie powiedzieć, że wpłaciłem na konto „ten oto” banknot. Jeżeli jednak posługuję się wyłącznie kartą kredytową i dokonałem elektronicznego przelewu środków, wówczas powiedzenie, że są „te oto” jednostki na koncie, nie ma najmniejszego sensu. Metafora ta pozwala nam zrozumieć, że cząstki kwantowe danego rodzaju powinniśmy traktować raczej podobnie jak jednostki w gospodarce bezgotówkowej niż jako tradycyjne banknoty i monety. Nie są one rozróżnialnymi indywiduami.

Teller postawił tezę, że pojęcia cząstki i fali nie są pierwotnymi pojęciami, ale zawierają pewne składowe, których analiza pozwoli zrozumieć, jakie składowe pojęcia cząstki i fali są ze sobą w konflikcie. Utrzymuje on jednocześnie, że można skonstruować nowe pojęcie, które określa po prostu mianem kwantu (*quanta*), zawierające pewien aspekt klasycznego pojęcia cząstki i pewien aspekt klasycznego pojęcia fali, które może być bez paradoksów stosowane w opisie mikroobektów (Teller, 1995, s. 16). Teller proponuje, by pojęcie cząstki zachować dla przedkwantowej koncepcji indywiduum, obiektu mającego określoną lokalizację czasoprzestrzenną, natomiast w pojęciu kwantu zachować z klasycznego pojęcia cząstki koncepcję dyskretności i lokalizowalności w przestrzeni, z klasycznego zaś pojęcia fali to, że fale nie są indywiduami, odrzucając jednocześnie ciągłość i brak lokalizowalności w przestrzeni (Teller, 1995, s. 104). Propozycję przedstawioną przez Tellera można podsumować następująco: kwanty są to obiekty o charakterze dyskretnym (podobnie jak klasyczne cząstki, a w przeciwieństwie do klasycznych fal), pozbawione jednak punktowych lokalizacji czasoprzestrzennych (w przeciwieństwie do klasycznych cząstek, podobnie jak klasyczne fale) i pozbawione indywidualności (podobnie jak klasyczne fale, a w przeciwieństwie do klasycznych cząstek).

W dalszej części artykułu zostanie rozwinięta ta idea i zostanie pokazane, że pojęcie cząstki kwantowej jest amalgamatem pojęciowym klasycznego pojęcia cząstki i klasycznego pojęcia fali.

Pojęcie obiektu kwantowego jako amalgamat pojęciowy

Zgodnie z teorią integracji pojęciowej Gillesa Fauconniera i Marka Turnera (Faunconnier, Turner, 2019), która jest rozwinięciem teorii metafor George'a Lakoffa i Marka Johnsona, nasza konceptualizacja rzeczywistości bazuje na amalgamacie, czyli procesie integracji pojęciowej (*blending*) – dobieraniu i integrowaniu wybranych elementów co najmniej dwóch różniących się od siebie „przestrzeni mentalnych” (przestrzeni wejściowych – *input*). „Przestrzenie mentalne to małe pojęciowe pakunki, zbiory konstruowane, kiedy myślimy i mówimy, abyśmy mogli zrozumieć konkretną sytuację lub w niej działać” (Faunconnier, Turner, 2019, s. 64). Dzięki procesom doboru i integracji powstaje nowa jakość, emergentna struktura nieredukowalna do przestrzeni wejściowych. W tworzeniu amalgamatów wykorzystywane są

(co najmniej) cztery przestrzenie mentalne: co najmniej dwie przestrzenie wejściowe (*input*), co najmniej jedna przestrzeń generyczna (*generic*), czyli uogólniona, schematyczna konceptualizacja skupiająca elementy wspólne dla przestrzeni wejściowych „(mogą to być np. schematy wyobrażeniowe czy kategorie nadrzędne) i wreszcie nowa przestrzeń – amalgamat (*blend*), która powstaje w wyniku scalenia wybranych elementów przestrzeni wejściowej” (Zawisławska, 2011, s. 28; Coulson, Okley, 2001, s. 176). W amalgamacie mamy do czynienia ze scaleniem wybranych elementów przestrzeni wejściowych, pojawiają się ponadto własności emergentne.

W procesie konstrukcji obiektu kwantowego obecne są wszystkie zasady konstytutywne integracji pojęciowej, a mianowicie dobór i łączenie odpowiadających sobie elementów, przestrzeń generyczna, stapianie, selektywne przenoszenie struktury wejściowej do amalgamatu oraz znaczenie wyłaniające się w amalgamacie w wyniku kompozycji, uzupełniania i rozwoju (Fraunonier, Turner, 2019, s. 64–77; Libura, 2021, s. 30).

Zastosujmy schemat integracji pojęciowej do konstrukcji pojęcia obiektu kwantowego. Ze względu na dualizm korpuskularno-falowy w naturalny sposób pojawiają się w tym przypadku dwie przestrzenie wejściowe – przestrzeń wejściowa klasycznych cząstek i przestrzeń wejściowa klasycznych fal.

Przeźrzeń wejściowa klasycznych cząstek zawiera następujące elementy:

- dyskretność,
- punktową lokalizację – cząstkom przysługują określone trajektorie w czasoprzestrzeni,
- atrybut nieprzenikliwości – jeżeli w jednym miejscu przestrzeni znajduje się jakaś cząstka, to w tym samym miejscu w tym samym czasie nie może się znajdować inna cząstka; cząstki mogą zderzać się ze sobą, lecz nie mogą interferować,
- indywidualność – (permutacja stanów dwóch takich samych cząstek prowadzi do nowego stanu rzeczy),
- przynależność do ontologicznej kategorii rzeczy: są to przedmioty istniejące w czasie i przestrzeni, jednostkowe i konkretne,
- samodzielność bytową.

Przeźrzeń wejściowa klasycznych fal zawiera natomiast następujące elementy:

- ciągłość,
- rozciągłość czasoprzestrzenną – propagacja opisana przez równanie falowe,

- własność interferencji – fale mogą się przenikać i nakładać,
- brak indywidualności – nie można ich „zaetykietować”,
- przynależność do ontologicznej kategorii procesu,
- niesamodzielność bytowa – klasyczne fale to drgania pewnego ośrodka (lub pola elektromagnetycznego).

Zauważmy, że przestrzenie wejściowe klasycznych cząstek i klasycznych fal zawierają opozycyjne własności (dyskretność – ciągłość; punktowa lokalizacja czasoprzestrzenna – rozciągłość czasoprzestrzenna; nieprzenikliwość – interferencja; indywidualność – brak indywidualności; rzecz – proces; samodzielność bytowa – niesamodzielność bytowa). Jest to zatem siatka pojęciowa dwuzakresowa (por. Libura, 2021, s. 33). Z punktu widzenia języka fizyki klasycznej nic, co jest cząstką, nie może być jednocześnie falą i *vice versa* – według Bohra są to pojęcia komplementarne, które mogą być stosowane do opisu wykluczających się wzajemnie sytuacji obserwacyjnych.

Przestrzeń generyczna zawiera elementy wspólne dla obu przestrzeni wejściowych – w tym wypadku są to takie ogólne pojęcia, jak przedmiot fizyczny, własności, dynamika. Są to najogólniejsze kategorie, ponieważ zarówno rzecz, jak i proces są w filozoficznym (ontologicznym) sensie przedmiotami; zarówno cząstki, jak i fale mają pewne własności oraz dynamikę (modelowaną matematycznie przez odpowiednie równania różniczkowe).

Pojęcie obiektu kwantowego, czyli przestrzeń amalgamatu, zawiera niektóre (lecz nie wszystkie) własności klasycznych cząstek i niektóre (również nie wszystkie) własności klasycznych fal, pojawiają się również własności emergentne, które nie stanowią prostego przeniesienia własności wchodzących w skład pojęć fali i cząstki. Kwantowy charakter zjawisk wymaga przeniesienia do struktury amalgamatu własności dyskretności (nieciągłości) i lokalizowalności czasoprzestrzennej, ponieważ w przypadku detekcji cząstki zawsze znajdujemy obiekt dobrze zlokalizowany w czasoprzestrzeni o określonej masie, ładunku i jednoznacznie określonej wartości mierzonej obserwabli (np. położenia, pędu, energii czy składowej spinu). Relacje nieoznaczoności wymagają jednak odrzucenia własności dookreśloności charakterystyki treściowej oraz klasycznych trajektorii czasoprzestrzennych. Statystyki kwantowe Bosego-Einsteina i Fermiego-Diraca prowadzą zaś do wniosku o konieczności odrzucenia indywidualności przysługującej cząstkom klasycznym. Cząstki kwantowe wykazują również samodzielność bytową. Z przestrzeni wejściowej klasycznych fal przenosimy do amalgamatu brak punktowej lokalizacji czasoprzestrzennej,

ponieważ przed przeprowadzeniem pomiaru położenia możemy przypisać kwantowej cząstce jedynie pewną „potencjalność” obecności w danym obszarze – obiekty kwantowe poza parametrami, takimi jak masa czy ładunek elektryczny, wykazują pewne „latentne” (*latent*) własności (Mehlb erg, 1967, s. 47), „potencjalności” aktualizujące się podczas pomiarów z określonym prawdopodobieństwem zgodnie z regułą Borna; przenosimy również brak indywidualności oraz możliwość interferencji.

Przestrzeń amalgamatu (obiektu kwantowego) jest całkowicie nową przestrzenią pojęciową, która nie jest prostą sumą własności przestrzeni cząstek i przestrzeni fal. „Amalgamat konstruuje zestawienie dwóch różnych, ale dobrze nam znanych jakości przez stopienie ich w nową, trzecią jakość, której wcześniej nie znaleźliśmy lub nie dostrzegaliśmy. (...) Integrując znane, choć często odmienne od siebie struktury, kreujemy nowe jakości, które możemy stosować w opisie świata i jego konceptualizacji” (Jabłońska-Hood, 2016, s. 166). Nie wszystkie własności klasycznych fal i klasycznych cząstek są stapiane w amalgamacie, wyłaniają się również emergentne własności, które nie istniały w przestrzeniach wejściowych.

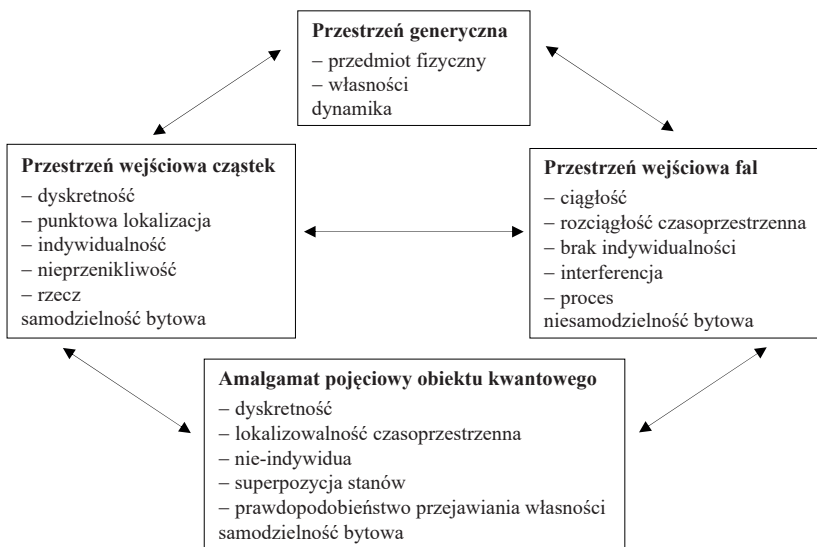
Konstrukcja pojęcia obiektu kwantowego jako amalgamatu pojęć fali i cząstki uwzględnia formalizm matematyczny standardowej mechaniki kwantowej. Oczywiście w niektórych interpretacjach zmieniających nieco jej formalizm (w szczególności w interpretacjach parametrów ukrytych) niedookreśloność charakterystyki treściowej i brak punktowej lokalizacji czasoprzestrzennej zostaje usunięta, jednak dyskusja alternatywnych interpretacji QM jest poza zakresem rozważań niniejszego artykułu.

Superpozycja stanów jest bezpośrednią konsekwencją liniowości przestrzeni Hilberta – dowolny stan układu kwantowego można traktować jako superpozycję wektorów stanu parami ortogonalnych w przestrzeni Hilberta (Heller, 2014, s. 42). Superpozycja jest nieobserwowalna, ponieważ pomiar powoduje redukcję wektora stanów do jednego ze stanów własnych obserwabli, ale musimy ją przyjąć, by wyjaśnić rezultaty eksperymentów. W odniesieniu do klasycznych fal również obowiązuje zasada superpozycji – fala wypadkowa, będąca rezultatem nałożenia się co najmniej dwóch fal, jest sumą fal składowych. Równanie Schrödingera jest liniowym równaniem różniczkowym na funkcję falową, a superpozycja jest własnością tego równania polegającą na tym, że suma dwóch (lub większej liczby) rozwiązań jest także rozwiązaniem.

Stwierdzenie, że cząstka kwantowa okazuje się obiektem wykazującym miejsca niedookreślenia, tzn. nie ma jednocześnie określonych wartości wielkości sprzężonych, jest również ściśle związane z matematyczną strukturą standardowej QM, a mianowicie z relacjami nieoznaczoności. Na przykład operatory położenia i pędu nie komutują ze sobą, czyli wektory własne operatora położenia nie są wektorami własnymi operatora pędu i nie jest możliwy jednoczesny pomiar pędu i położenia z dowolną dokładnością. Innymi słowy: na gruncie standardowej QM cząstce z określonym pędem nie przysługuje określone położenie i *vice versa*. To samo dotyczy wszystkich par wielkości kanonicznie sprzężonych.

Odrzucenie indywidualności obiektów kwantowych wynika ze statystyk kwantowych Bosego-Einsteina i Fermiego-Diraca, których zgodność z doświadczeniem nie budzi najmniejszych wątpliwości. Stany niesymetryczne oparte na założeniu rozróżnialności cząstek należy wykluczyć jako niemające interpretacji fizycznej (Teller, 1995, s. 11), chyba że przyjmiemy, że mają one interpretację fizyczną, ale QM ich nie reprezentuje (Redhead, French, 1988). Wówczas jednak wykraczamy poza standardową wersję QM.

Rezultat amalgamacji ilustruje następujący schemat:



Rycina 1. Siatka integracji pojęciowej obiektu kwantowego

Źródło: opracowanie własne.

Podsumowanie

Potraktowanie pojęcia mikroobiekta jako rezultatu amalgamacji pojęciowej jest propozycją spojrzenia na język mechaniki kwantowej i ontologię mikroświata jedynie z wybranej perspektywy – teorii integracji pojęciowej – i bynajmniej nie eliminuje osobliwości świata kwantów i jego całkowicie nieintuicyjnego charakteru. Pojęcia fizyki klasycznej, takie jak masa, siła, prędkość, przyspieszenie czy energia są w istocie wysubtelnionymi kategoriami naszego codziennego doświadczenia – intuicyjnie wiemy, co znaczy, że jedno ciało ma większą masę niż drugie, że próbując podnieść ciało, musimy zadziałać siłą, że poruszamy się z określoną prędkością itd. Nie mamy jednak żadnych doznań zmysłowych związanych z byciem w superpozycji stanów, w stanie splątany czy też w nieokreślonym położeniu w przestrzeni. Dostęp poznawczy do świata kwantów dają nam jedynie eksperymenty i matematyka, a współcześnie modelowanie zjawisk w fizyce polega na stworzeniu abstrakcyjnego modelu matematycznego, który nie musi być w pełni przekładalny na treści wyobrażeniowe.

Na zakończenie rozważmy kwestię, jakie zyski poznawcze otrzymujemy z zastosowania teorii amalgamatów pojęciowych do języka QM. Wydaje się, że można wskazać co najmniej dwa.

Po pierwsze, zastosowany schemat można potraktować jako rekonstrukcję filozoficznych poglądów fizyków podejmujących refleksję nad filozoficznymi problemami mechaniki kwantowej i osadzenie ich w określonej teorii języka. Otóż zbliżone do prezentowanego w niniejszym artykule stanowisko można odnaleźć w pracach wielu fizyków, chociaż nie wykorzystywali oni aparatury pojęciowej językoznawstwa kognitywnego (Burwell, 2018, s. 66). Heisenberg pisał: „Teoria kwantów jest więc wspaniałym przykładem tego, że można z pełną jasnością rozumieć jakąś treść i jednocześnie wiedzieć, że potrafi się ją wyrazić tylko za pomocą obrazów i przypowieści. Obrazy i przypowieści to tutaj pojęcia klasyczne, czyli także »fala« i »cząstka«. Nie pasują one dokładnie do rzeczywistego świata, wzajemnie są również w stosunku komplementarnym i przez to przeczą sobie. Mimo to, ponieważ przy opisywaniu zjawiska w przestrzeni trzeba trzymać się języka naturalnego, można tylko przybliżać się tymi obrazami do prawdziwego stanu rzeczy” (Heisenberg, 1987, s. 264). Według Bohra „nawet jeżeli zjawiska wykraczają poza ramy tłumaczenia fizyki klasycznej –

i to dowolnie daleko – to jednak opis jakiegokolwiek doświadczenia musi być wyrażony w terminach klasycznych” (Bohr, 1963, s. 64). Leon N. Cooper ujął podobne intuicje następująco: „Światło jest falą lub cząsteczką w stopniu nie większym niż ten, w jakim siła jest wektorem, a kamyki liczbami. Znajomość matematycznej struktury fal i nasze obserwacje światła nasuwają nam przekonanie, że możemy połączyć z fizyczną realnością, jaką jest światło, twór matematyczny znany nam jako fala i że struktura i relacje matematyczne fal w ich świecie są w jakiś sposób odbiciem struktury i relacji światła w świecie realnym” (Cooper, 1980, s. 270). Eyvind H. Wichmann, pisał, że „fizyczna cząstka jest nieprzywiedlnym obiektem, a jej własności falowe i korpuskularne są objawami różnych aspektów jej wewnętrznej natury” (Wichmann, 1975, s. 243). Według Arthura S. Eddingtona wszelkie pojęcia, zanim zostaną zaliczone do schematu pojęciowego fizyki, powinny zostać „oczyszczone” z wszelkich dotychczasowych, poglądowych wyobrażeń, jakie z nimi wiązaliśmy (Eddington, 1934, s. 236). Określeniem „the amalgamation of particles and waves” posługiwał się już Erwin Schrödinger (Schrödinger, 1998, s. 198–199).

Po drugie, teoria amalgamatów pojęciowych otwiera drogę do konstrukcji spójnego pojęcia mikroobektu, niekoniecznie przez powrót do mechanistycznej ontologii, w której występowały klasycznie rozumiane cząstki i fale. Może być nawet potraktowana jako kontrpropozycja w stosunku do komplementarnych opisów sytuacji obserwacyjnych, właściwych dla interpretacji kopenhaskiej, w której w istocie odrzuca się możliwość mówienia o mikroobektach niezależnie od użytych przyrządów pomiarowych (Aerts, 1998, s. 230). Ontologia fizyki nie jest wryta w kamieniu. To zbiór bytów „definiowanych lub zakładanych przez teorię” (Dennett, 2017, s. 88; Quine, 1969), a to, co dawniejsze teorie naukowe uznawały za istniejące, nie musi pokrywać się z tym, co za istniejące uznają teorie współczesne. Z naukowego obrazu świata zniknęły ciepłik, flogiston, eter, a także absolutny czas i absolutna przestrzeń. Mechanika kwantowa natomiast nie zakłada istnienia klasycznie rozumianych cząstek ani klasycznie rozumianych fal, sprowadzając te pojęcia do rangi metafor, postuluje zaś istnienie obiektów kwantowych, które wprawdzie zawierają pewne własności cząstek i fal, ale zawierają również własności emergentne, wykraczające poza ramy pojęciowe fizyki klasycznej i codziennego doświadczenia. Teoria integracji pojęciowej pozwala zrozumieć obiekty kwantowe jako obiekty *sui generis*,

a wypracowanie adekwatnego ontologicznego modelu mikroświata należy do interdyscyplinarnych zagadnień z pogranicza filozofii i fizyki, obszaru, w którym jest miejsce na dialog między fizykami a filozofami (Rovelli, 2017; 2018).

Bibliografia

- Aerts, D. (1998). The Entity and Modern Physics. The Creation-Discovery View. W: E. Castellani (red.), *Interpreting Bodies. Classical and Quantum Objects in Modern Physics* (s. 223–257). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Aspect, A., Dalibard, J., Roger, G. (1982). Experimental Test of Bell's Inequalities Using Time Varying Analyzers. *Physical Review Letters*, 49 (25), 1804–1807.
- Bell, J.S. (1964). On the Einstein Podolsky Rosen Paradox. *Physics*, 1, 195–200.
- Bigaj, T. (1991). Zarys ontologii kwantowej. W: S. Butryn (red.), *Z zagadnień filozofii nauk przyrodniczych* (s. 87–101). Warszawa: Polska Akademia Nauk. Instytut Filozofii i Socjologii.
- Black, M. (1954–1955). Metaphor. *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series*, 55, 273–294.
- Bohm, D. (1988). *Ukryty porządek*. Tłum. M. Tempczyk. Warszawa: Pusty Obłok.
- Bohm, D., Hiley, B.J. (1993). *The Undivided Universe. An Ontological Interpretation of Quantum Theory*. New York: Routledge.
- Bohr, N. (1963). *Fizyka atomowa a wiedza ludzka*. Tłum. W. Staszewski, S. Szpikowski, A. Teske. Warszawa: PWN.
- Brogie, L.V. de (1955). Czy fizyka kwantowa pozostanie indeterministyczna? Tłum. S. Rouppert. W: A. Aleksandrow, L.V. de Broglie, E. Bolman, J.P. Vigiér, *Zagadnienia filozoficzne mechaniki kwantowej i teorii względności* (s. 110–143). Warszawa: PWN.
- Burwell, J. (2018). *Quantum Language and the Migration of Scientific Concepts*. Cambridge, MA – London: The MIT Press.
- Cooper, L.N. (1980). *Istota i struktura fizyki*. Tłum. J. Kozubowski, Z. Majewski, A. Pindor, J. Prochorow. Warszawa: PWN.
- Camilleri, K. (2009). Constructing the Myth of the Copenhagen Interpretation. *Perspectives on Science*, 17 (1), 26–57.

- Coulson, S., Okley T. (2001). Blending Basics. *Cognitive Linguistic*, 11, 175–196.
- Czarnocka, M., Mazurek, M. (2012). Metafory w nauce. *Zagadnienia Naukoznawstwa*, 1 (191), 5–26.
- Dennett, D. (2017). *Od bakterii do Bacha. O ewolucji umysłów*. Tłum. K. Bielecka, M. Miłkowski. Kraków: Copernicus Center Press.
- Eddington, A.S. (1934). *Nowe oblicze natury*. Tłum. A. Wundheiler. Warszawa: Nakładem „Mathesis Polskiej”.
- Einstein, A., Podolsky B., Rosen N. (1935). Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality by Considered Complete? *Physical Review*, 47, 777–780.
- Fauconnier, G., Turner, M. (2019). *Jak myślimy. Mieszanki pojęciowe i ukryta złożoność umysłu*. Tłum. I. Michalska. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika Kronos.
- Faye, J. (2019). Copenhagen Interpretation of Quantum Mechanics. W: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition). Pobrano z: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/qm-copenhagen/>.
- Feynman, R.P. (2000). *Charakter praw fizycznych*. Tłum. P. Amsterdamski. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- French, S., Krause, D. (2008). *Identity in Physics. A Historical, Philosophical, and Formal Analysis*. Oxford: Clarendon Press.
- Fojt, T. (2009). *The Construction of Scientific Knowledge by Metaphor*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Freire, O., Jr (red.) (2022). *The History of Quantum Interpretations*. Oxford: Oxford University Press.
- French, S., Redhead, M. (1988). Quantum Physics and the Identity of Indiscernibles. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 39 (2), 233–246.
- Heisenberg, W. (1930). *Die physikalischen Principien der Quantentheorie*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Heisenberg, W. (1965). *Fizyka i filozofia*. Tłum. S. Amsterdamski. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Heisenberg, W. (1979). *Ponad granicami*. Tłum. K. Wolicki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Heller, M. (2014). *Elementy mechaniki kwantowej dla filozofów*. Kraków: Copernicus Center Press.

- Hesse, M. (1966). *Models and Analogies in Science*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Holton, G. (1995). Metaphors in Science and Education. W: Z. Radman (red.), *From a Metaphorical Point of View. A Multidisciplinary Approach to the Cognitive Content of Metaphor* (s. 259–288). Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Ingarden, R. (1988). *O dziele literackim*. Warszawa: PWN.
- Jabłońska-Hood, J. (2016). Integracja pojęciowa jako fundamentalny mechanizm kreatywności ludzkiej w języku. O wykorzystaniu teorii amalgamatów w analizie humoru angielskiego. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio FF – Philologiae*, 34 (1), 155–168.
- Lakoff, G., Johnson, M. (1988). *Metafory w naszym życiu*. Tłum T.P. Krzeszowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Libura, A. (2021). Integracja pojęciowa w memach internetowych zawierających wyobrażenia gestów. W: M. Hetmański, A. Zykubek (red.), *Metafory ucieleśnione* (s. 25–48). Lublin: Wydawnictwo Akademicon.
- Łobejko, M., Lamża, Ł (2019). *Co się dzieje w świecie kwantów?* Kraków: Copernicus Center Press.
- Łukasik, A. (2009). Atomizm dawniej i dziś. O niewspółmierności ontologicznej klasycznego i kwantowomechanicznego pojęcia elementarnych składników materii. *Studia Philosophiae Christianae*, 1, 133–162.
- Łukasik, A. (2012). Substancjalność cząstek elementarnych. W: M. Piwowarczyk (red.), *Studia Systematica 2. Substancja* (s. 145–157). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Mauldin, T. (2019). *Philosophy of Physics: Quantum Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mehlbeg, H. (1967). The Problem of Physical Reality in Contemporary Science. W: M. Bunge (red.), *Quantum Theory and Reality* (s. 45–65). Berlin–Heidelberg: Springer.
- Ney, A. (2021). *The World in the Wave Function. A Metaphysics for Quantum Physics*. Oxford: Oxford University Press.
- Pais, A. (2006). *Czas Nielsa Bohra. W fizyce, filozofii i polityce*. Tłum. P. Amsterdamski. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Petrucchioli, S. (1993). *Atoms, Metaphors and Paradoxes. Niels Bohr and the Construction of a New Physics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Quine, W.V.O. (1969). O tym, co istnieje. W: W.V.O. Quine. *Z punktu widzenia logiki*. Tłum. B. Stanosz. Warszawa: PWN.
- Redhead, M., Teller, P. (1991). Particles. Particle Labels, and Quanta: The Toll of Unacknowledged Metaphysics. *Foundation of Physics*, 21 (1), 43–62.
- Redhead, M., Teller, P. (1992). Particle Labels and Indistinguishable Particles Theory. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 43 (2), 201–218.
- Rovelli, C. (2017). Some Scientists Claim that Philosophy is Dead – In Fact We Need it More than Ever. *Prospero*, 23 (3).
- Rovelli, C. (2018). Physics Needs Philosophy. Philosophy Needs Physics. *Foundations of Physics*, 48, 481–491.
- Schiff, L. I. (1977). *Mechanika kwantowa*. Tłum. Z. i Z. Rek. Warszawa: PWN.
- Schrödinger, E. (1998). What is an Elementary Particle. W: E. Castellani (red.), *Interpreting Bodies. Classical and Quantum Objects in Modern Physics* (s. 197–210). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Schrödinger, E. (2017). *Przyroda i Grecy. Nauki przyrodnicze i humanistyczne*. Tłum. K. Napiórkowski. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Susskind, L., Friedman, A. (2016). *Mechanika kwantowa. Teoretyczne minimum*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Tambor, P. (2020). *Standardowy model kosmologiczny*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Teller, P. (1995). *An Interpretive Introduction to Quantum Field Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Teller, P. (1998). Quantum Mechanics and Haecceities. W: E. Castellani (red.), *Interpreting Bodies. Classical and Quantum Objects in Modern Physics* (s. 114–141). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wichmann, E.H. (1975). *Fizyka kwantowa*. Tłum. W. Gorzkowski, A. Szymacha. Warszawa: PWN.
- Zawisławska, M. (2011). *Metafora w języku nauki. Na przykładzie nauk przyrodniczych*. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

Nota o autorze

Andrzej Łukasik – dr hab., prof. UMCS, ukończył fizykę i filozofię na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Jest pracownikiem Katedry Ontologii i Epistemologii Instytutu Filozofii UMCS. Zajmuje się filozofią fizyki, głównie filozoficznymi zagadnieniami mechaniki kwantowej. Autor monografii naukowych: *Atom. Od greckiej filozofii przyrody do nauki współczesnej* (Lublin 2000); *Filozofia atomizmu. Atomistyczny model świata w filozofii przyrody, fizyce klasycznej i współczesnej a problem elementarności* (Lublin 2006); *Filozoficzne zagadnienia mechaniki kwantowej* (Lublin 2017).

Address for correspondence: Instytut Filozofii UMCS, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin.

Cytowanie

Łukasik, A. (2023). Pojęcie obiektu kwantowego z perspektywy teorii integracji pojęciowej a problem ontologii mikroświata. *Analiza i Egzystencja*, 64 (4), 25–46. DOI: 10.18276/aie.2023.64-02.



MAREK SZYMAŃSKI

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
ORCID: 0000-0003-3233-2678
email: marek.szymanski@mail.umcs.pl

Rola metafor w soteriologii wczesnego buddyzmu tantrycznego

Słowa kluczowe: buddyzm tantryczny, metafora, soteriologia, praktyka religijna, wizualizacja

Keywords: tantric Buddhism, metaphor, soteriology, religious practice, visualization

Functions of Metaphors in the Soteriology of Early Tantric Buddhism

Abstract

The functions of new metaphors in early tantric Buddhism are analysed in the paper. Two models of religious practice are concerned. According to both of them, the goal of tantric practice is permanent modification of the practitioner's cognitive activity. That modification can be understood as willingness to implement particular metaphors spontaneously into the process of perceptive data interpretation. Those metaphorical concepts are closely related to the conception of *buddha nature*. Religious practice of Vajrayāna can be seen as striving for experiential substantiation for the main of those metaphors (*mind is mandala*). Special act of visualization in ritual context is expected to be such substantiation. Six types of metaphors important in the soteriology of the early Vajrayāna can be distinguished. All of them are discussed in the paper.

Wprowadzenie

Niniejszy artykuł stanowi próbę interpretacji ważnego aspektu praktyki religijnej w buddyzmie tantrycznym. Przedmiotem badań jest wczesna wadźrajana, która rozwijała się w średniowiecznych Indiach w okresie powstawania buddyjskich tantr. Przyjęta perspektywa badawcza stanowi próbę wykorzystania wybranych dokonań językoznawstwa kognitywnego. Analizie poddano naturę i funkcje metafor wykorzystanych w soteriologii wadźrajany. Wyjaśniono, dlaczego w tej soteriologii główną rolę odgrywają określone, nowatorskie w kontekście buddyjskim, pojęcia metaforyczne i zaproponowano pewien sposób ich uporządkowania. Autorzy tantr przyjmowali, że owe metafory mogą pełnić swe religijnie istotne funkcje wyłącznie w ramach integralnej aktywności, która obejmuje wizualizację oraz aktywność rytualną. Z uwagi na ograniczenia redakcyjne, rola wizualizacji i kontekstu obrzędowego została jednak potraktowana skrótowo.

Pierwszą część tekstu stanowi zwięzła charakterystyka praktyki religijnej w indyjskim buddyzmie tantrycznym. Prezentacja uwzględnia trzy wyraziste modele praktyki, które powstały we wczesnej fazie rozwoju rozpatrywanej formacji religijnej. Z uwagi na zainteresowanie autora trwałym wpływem praktyki tantrycznej na sposób funkcjonowania umysłu, pierwszy z wyróżnionych wzorców został sprowadzony do roli punktu odniesienia, który pozwala zrozumieć naturę późniejszych modeli¹. W drugiej części artykułu omówiono pojęcia metaforyczne, które można nazwać „transformacyjnymi”. Zdaniem autorów buddyjskich tantr, implementacja tych metafor do doświadczenia ma wywołać gruntowną i trwałą modyfikację sposobu, w jaki funkcjonuje umysł. Modyfikacja ta była identyfikowana z przemianą zbawczą. W części trzeciej scharakteryzowano metafory motywujące do podjęcia rozmaitych działań, których celem ostatecznym jest osiągnięcie stanu buddy.

¹ Pierwszy z wzorców zwykle łączy się z przekonaniem, że wymagana modyfikacja aktywności umysłowej adepta ma charakter doraźny. Widziano w niej instrument umożliwiający uobecnienie bóstwa (por. dalszą część pracy). Ewentualną modyfikację trwałą umysłu (interpretowaną soteriologicznie) rozumiano w kontekście pierwszego wzorca jako efekt nadprzyrodzonego działania bóstwa, traktując ją zdawkowo i stereotypowo (w sposób uniemożliwiający jej przekonujące powiązanie z wcześniejszą aktywnością adepta).

Celem badań, których wyniki tu przedstawiono, jest zdefiniowanie paradygmatu interpretacyjnego, a nie szczegółowa rekonstrukcja sposobu jego realizacji (z uwzględnieniem ewentualnych odchyłeń od schematu) w poszczególnych tekstach tantrycznych. W artykule wykorzystano rezultaty badań nad tantryzmem intensywnie rozwijających się w ostatnich dziesięcioleciach. Autor wiele zawdzięcza pracom Sthaneshwara Timalminy na temat tantryzmu hinduskiego. Poczynione niżej ustalenia wydają się jednak uzupełniać, a w pewnych punktach korygować, dotychczasowe ustalenia. Przedstawiona typologia metafor wykorzystywanych w soteriologii wczesnej wadźrajany ma charakter autorski. Ani zestawienie typów, ani wykazy przykładów nie roszczą pretensji do bycia wyczerpującymi.

Modele praktyki religijnej we wczesnej wadźrajanie indyjskiej

Punktem odniesienia dalszych rozważań jest typologia, w której uwzględniono trzy odmienne wzorce praktyki religijnej w indyjskim buddyzmie tantrycznym. Wszystkie one znalazły wyraz w buddyjskich tantrach. Wyróżnione postaci praktyki religijnej kształtowały się i uzyskiwały dominację kolejno. Wyłaniały się na zasadzie modyfikacji modelu poprzedniego. Przedstawionej typologii nie należy rozumieć jako wykluczającej istnienie przypadków pośredniczących między wyraźnie zdefiniowanymi typami. Poniższe charakterystyki nie roszczą sobie również pretensji do bycia wyczerpującymi. Skoncentrowano się na elementach ważnych w perspektywie analizy przeprowadzonej w drugiej części tekstu².

1. *Wzorzec pierwotny*. Koichi Shinohara wykazał, że buddyzm tantryczny rozwinął się z buddyjskich praktyk magicznych opisanych w dharani-sutrach. Wzorzec pierwotny stanowi kulminację złożonego rozwoju takich obrzędów. Niżej wskazano charakterystyczne cechy tego wzorca.

1.1. Wzorzec pierwotny sprowadza się do uczestnictwa w obrzędach, których kulminację ma stanowić realna obecność określonego bóstwa albo wielu bóstw w rytualnej, specjalnie przygotowanej przestrzeni³.

² Przedstawiona typologia nawiązuje do starszych propozycji, m.in. Y. Matsunagi (1980, za: De Jong, 1980, s. 92–96, 98–99). Odstępstwa od tych propozycji są rezultatem uwzględnienia nowszych badań oraz odmiennego rozłożenia akcentów.

³ W tym kontekście słowo „bóstwo” (sansk. *deva*, *devatā*) oznacza buddę, bodhisattwę lub inną istotę nadprzyrodzoną.

Uobecnienie istot nadprzyrodzonych jest uznawane za warunek nakłonienia ich do cudownej aktywności, pożądaną przez uczestnika obrzędu. Cel rytuału najczęściej ma charakter doczesny (zdrowie, sukces itp.), a czasem soteriologiczny. Pomyślnie rezultaty tych działań obrzędowych są uznawane za bezpośredni efekt aktywności uobecnionego bóstwa.

1.2. Istotnymi elementami rytuałów są: przygotowanie przestrzeni rytualnej i uczestników obrzędu, recytacja zaklęć (*mantra*, *dhāraṇī*), wykonywanie odpowiednich gestów (*mudrā*), złożenie bóstwom ofiar, m.in. przez spalenie darów (*homa*), oraz odprawienie bóstw.

1.3. Ważnym aspektem rytuałów jest wizualizowanie (metodyczna imaginacja) bóstwa (czy grupy bóstw), jako obecnego w przestrzeni rytualnej, przez osobę kierującą obrzędem. Akty wyobraźni odpowiednio stabilne, intensywne i precyzyjnie ujmujące swój przedmiot są uznawane za spostrzeżenia (z zasady niedostępne osobom nieprzygotowanym), które potwierdzają skuteczność obrzędu.

1.4. Osoba, która odprawia obrzęd, dąży do uzyskania poczucia pełnej identyfikacji z określonym wizualizowanym bóstwem. Dzięki owej identyfikacji uczestnik rytuału przejmuje rolę rytualnego wizerunku bóstwa, w który, jak wierzą, sportretowana istota nadprzyrodzona może się wcielić. Przemianę wyznawcy w bóstwo rozumiano jako tymczasową i instrumentalną. Wydaje się ona odpowiadać rytualnemu nawiedzeniu znanemu z innych religii.

1.5. Osoba odprawiająca rytuał musi mieć specjalne kwalifikacje. Zdobyla je m.in. dzięki przejściu rytualnej inicjacji. W obrzędach inicjacyjnych uobecniany jest równocześnie cały panteon (wszystkie bóstwa). Przyjmowano, że wymaga to przydzielenia każdej z przywoływanych istot nadprzyrodzonych określonego miejsca w wydzielonej przestrzeni rytualnej (sprowadzało się to do usytuowania bóstw na gruncie). Mandala rozumiana jako diagram, który przedstawia społeczność bóstw, wywodzi się z takiego właśnie podziału przestrzeni obrzędowej⁴.

⁴ Charakterystyka wzorca pierwotnego oparta jest na ustaleniach K. Shinohary (2014, m.in. s. XIII–XVII), które poddano interpretacji, polegającej na wyizolowaniu (ze złożonego procesu rozwoju rytuałów opisanych w dharani-sutrach) określonej postaci obrzędów i na przyznaniu jej wartości taksonomicznej. Problematyczne może się wydawać to, że w definicji wzorca pierwotnego uwzględniono dążenie do identyfikacji z bóstwem (przed powstaniem wzorca osiągnięcia gnozy przez identyfikację z władcą mandali zasięgu tego dążenia wśród zwolenników buddyjskich obrzędów związanych z recytacją mantr

2. *Wzorzec osiągania gnozy za pomocą identyfikacji z władcą mandali.* Ten model praktyki religijnej powstał w VII w. po Chr. Znalazł wyraz w tantrach tak wpływowych, jak *Mahāvairocana-abhisambodhi* i *Sarvathātāgata-tattva-saṅgraha*. Stanowi rezultat reinterpretacji wzorca pierwotnego w kategoriach gnostycznych (kluczowych w tradycyjnej soteriologii buddyjskiej). Wciąż przyjmowano, że kulminacją praktyki religijnej jest stan, w którym adept traci poczucie odrębności względem wizualizowanego bóstwa. Koncentrowano się na przypisywanej takiemu stanowi zdolności wywołania zbawczej przemiany. Zbawczą transformację rozumiano przy tym jako bezpośredni rezultat aktywności uczestnika rytuału, a nie jako skutek działania bóstwa wcielonego w człowieka. Stanowi zjednoczenia z bóstwem przyznano również status aktu bezpośredniego poznania (zgodnie z buddyjskim paradygmatem, w którym soteriologicznie decydujące zdarzenie ma charakter kognitywny). Poznanie to ma ujawniać adeptowi naturę jego umysłu oraz świata. Poniżej wskazano główne składniki rozpatrywanego wzorca (Hodge, 2003, s. 35–39; Dalton, 2004, s. 6–7; Chandra, Snellgrove, 1981, s. 15–16; Kwon, 2002, s. 48–52)⁵.

2.1. Z wzorca pierwotnego przejęto podstawowy schemat rytuału (zapraszanie, goszczenie i odprawienie bóstw) oraz główne czynności obrzędowe (przygotowanie przestrzeni rytualnej i uczestników, zaklęcia, mudry i ofiary). W rozpatrywanym wzorcu praktyki aktywność rytualna stanowi jednak element metody, która jest stosowana w celu wywołania trwałych zmian w umysłach uczestników obrzędu.

2.2. Częścią praktyki pozostaje sekwencja aktów wizualizacji dokonywanych w kontekście rytualnym. Rytualna aktywność ma kulminować w zniesieniu poczucia odrębności względem wizualizowanego bóstwa. Zwolennicy rozpatrywanego wzorca wciąż przyjmują, że takiemu stanowi umysłu odpowiada rzeczywista identyfikacja z daną istotą nadprzyrodzoną. Elementem nowym jest natomiast przekonanie, że owa identyfikacja pozwala adeptowi zachować soteriologicznie istotne cechy bóstwa

był ograniczony). Takie postawienie sprawy pozwala jednak w sposób przekonujący przeciwstawić na poziomie definicyjnym buddyzm tantryczny magicznym wariantom mahajany, z których się wyłonił. Pozwala również uwypuklić zależność drugiego i trzeciego z wyróżnionych wzorców od podejścia starszego.

⁵ Szczegółowe uzasadnienie rekonstrukcji drugiego wzorca zostało przedstawione w odrębnym tekście (złożonym do druku).

po zakończeniu rytuału. Taką zmianę utożsamiano z osiągnięciem (trwałego) stanu buddy.

2.3. Mówiąc dokładniej, funkcja zbawcza jest przypisywana aktowi identyfikacji z centralnym bóstwem mandali (władcą panteonu). Identyfikacja ta dokonywać się ma w kontekście wizualizacji całej społeczności bóstw zgodnie z określonym schematem. Władca mandali jest przez adepta rozumiany jako źródło wizualizowanego panteonu i zarazem jako czynnik go przenikający. Dzięki temu adept, identyfikując się z główną postacią mandali, może równocześnie utożsamiać się z pozostałymi bóstwami. Taki stan umysłu jest rozumiany jako (dostępna nielicznym): percepcja jedności w wielości form, aktywność poznawcza charakterystyczna dla buddów, podstawowy aspekt tożsamości z wizualizowanym bóstwem oraz czynnik zbawczy.

2.4. Poszczególne elementy skomplikowanego rytuału są uznawane za symbole głównych kategorii z zakresu mahajanistycznej soteriologii. Czyni to owe kategorie tematami obecnymi w świadomości uczestnika obrzędu. Co więcej, koncentracja uwagi na kategoriach *pustki* (*śunyatā*) i cnót moralnych jest istotą specjalnie wyodrębnionych części praktyki rytualnej. Tego rodzaju odwołania pozwalają wierzyć zwolennikom rozpatrywanego wzorca, że osiągają cel dążeń wyznawców Wielkiego Wozu pomimo stosowania nowatorskiej metody.

3. *Wzorzec manipulacji emocjami*. Trzeci z wyróżnionych modeli praktyki religijnej ukształtował się w drugiej połowie VIII w. po Chr. Znalazł wyraz w tekstach zaliczonych do tzw. tantr wielkiej jogi (*mahā-yoga tantra*) oraz do tzw. tantr jogini (*yoginī tantra*). Rozpatrywany wzorzec praktyki religijnej był rezultatem wchłonięcia elementów obrzędowości niebuddyzjskiej, m.in. śiwaickiej. Poniżej wskazano jego główne cechy.

3.1. Zachowane zostały istotne składniki poprzedniego modelu, tj. schemat rytuału jako sprowokowanej wizyty bóstwa, główne fizyczne czynności rytualne, sekwencja aktów wizualizacji, dążenie do identyfikacji z głównym bóstwem mandali oraz wykorzystywanie soteriologicznych kategorii mahajany (Gray, 2007, s. 35–36; Snellgrove, 1959, s. 22–24, 32–33).

3.2. Najważniejszym elementem nowym jest rytualny stosunek płciowy adepta z partnerką. To właśnie ten stosunek ma stanowić kluczową fazę rytuału. Ekstazie mu towarzyszącej przyznano (tylko w przypadku adeptów odpowiednio przygotowanych) status świadectwa pełnego zjednoczenia z (wizualizowanym w tym czasie lub wcześniej) głównym bóstwem mandali,

naturę poznawczej aktywności charakterystycznej dla buddów oraz funkcję czynnika zbawczego (Dalton, 2004, s. 8–17, 27; Gray, 2007, s. 104–124).

3.3. Rozpatrywany model praktyki charakteryzuje się kumulacją czynników wywołujących silne emocje. Poza czynnikami o charakterze seksualnym w grę mogą wchodzić: rytualne przekraczanie podstawowych norm moralnych, wykorzystywanie miejsc i akcesoriów budzących grozę, kult agresywnych bóstw o monstualnej postaci, straszenie adeptów karami za złamanie złożonych ślubowań (w tym ślubów tajemnicy), stosowanie środków psychoaktywnych, odwoływanie się do czarnej magii (Linthorpe, 1999, s. 221–223, 225, 237–238; Sanderson, 2009, s. 148–154, 169–179; Wedemeyer, 2013, s. 118–121; Gray, 2006, s. 21–22, 24–26; Szymański, 2019).

3.4. Za część wzorca manipulacji emocjami można uznać techniki kierowania obiegiem siły życiowej (*prāṇa*) w ciele. Techniki te obejmują m.in. zaklęcia, manipulację oddechem oraz wizualizację pewnych quasi-fizjologicznych procesów. Skierowanie siły życiowej do centralnego, normalnie zamkniętego kanału oraz przemieszczanie jej ku górze, aż do położonego w głowie ośrodka (*cakra*) miało gwarantować osiągnięcie stanu buddy (Samuel, 2013, s. 37–43; Snellgrove, 2002, s. 290–294). Odwołaniu się do technik manipulowania siłą życiową nie towarzyszyło kwestionowanie potrzeby identyfikacji z bóstwem ani odrzucenie narracji soteriologicznej przejętej z Wielkiego Wozu. Wydaje się jednak, że mamy do czynienia z wtargnięciem do buddyzmu nowego paradygmatu soteriologicznego (quasi-fizjologicznego), który *de facto* pozostaje w konflikcie z podejściem tradycyjnym, czyli psychologicznym.

Przedmiotem poniższej analizy jest praktyka religijna w drugim i trzecim z wyróżnionych wariantów. W obu przypadkach praktyka jest rozumiana jako metoda zasadniczej i trwałej modyfikacji sposobu, w jaki funkcjonuje umysł adepta. Metoda ta obejmuje trzy zintegrowane ze sobą części, tj. wprowadzenie odpowiednich metafor, wizualizację oraz aktywność rytualną.

Metafory transformacyjne

W swej interpretacji tantrycznej praktyki Sthaneshwar Timalšina (2015a; 2015b; 2020) eksponuje rolę pojęciowej integracji (*conceptual blending*) oraz jej związek z praktyką wizualizacji. Ustalenia Timalšiny wydają się

w znacznej części adekwatne w odniesieniu do praktyki wczesnej wadźrajany. W niniejszym tekście wykorzystywany jest głównie aparat pojęciowy wprowadzony przez G. Lakoffa i M. Johnsona (2020). Ważną rolę odgrywa pojęcie przeniesienia struktury dziedziny źródłowej na dziedzinę docelową metafory. W ramach interpretacji metafory nazwanej *strategiczną* wykorzystano elementy koncepcji G. Fauconniera i M. Turnera (2019).

Lakoff i Johnson sądzą, że część systemu pojęciowego ma naturę metafor (2000, s. 257–262). Z pojęciem metaforycznym mamy do czynienia wtedy, gdy pewnego rodzaju rzeczy rozumiemy w terminach innej rzeczy (czas to pieniądz, argumentowanie to wojna itp.). Zwykle posłużenie się metaforą stanowi próbę interpretacji treści pewnego doświadczenia na wzór doświadczeń innych, lepiej zrozumiałych. Metafory strukturalne polegają na nadawaniu pewnym sytuacjom (domena docelowa) struktury czegoś innego (domeny źródłowej). Wymaga to wyeksponowania pewnych aspektów metaforycznie interpretowanej sytuacji oraz zignorowania innych. Przyczyną odmienności metafor względem pojęć abstrakcyjnych jest, zdaniem Lakoffa i Johnsona, konieczność modyfikacji schematu interpretacyjnego przenieszonego z dziedziny źródłowej do docelowej, który zostaje w pewien sposób dopasowany do domeny docelowej, w rezultacie czego powstaje *de facto* schemat nowy. Fauconnier i Turner (2019, s. 64–78) zidentyfikowali to zjawisko jako przypadek pojęciowej integracji (*conceptual blending*) elementów branych z różnych dziedzin, które w tej perspektywie są nazywane „przestrzeniami wejściowymi” (*input spaces*).

Lakoff i Johnson wykazali, że pojęcia metaforyczne tworzą koherentne systemy (systemy pojęciowe religii są ze swej natury metaforyczne) (s. 92) oraz wpływają na naszą percepcję i sposób działania (s. 266, 368). Zdaniem Lakoffa i Johnsona metafory są niezbędnym składnikiem rozumienia siebie jako całości koherentnej w aspekcie synchronicznym i diachronicznym (s. 370). Obok metafor konwencjonalnych (ugruntowanych w kulturze lub języku) wyróżnić należy metafory nowe, które zmieniają sposób rozumienia rzeczywistości. W przypadku metafor mających utrwalony i rozległy wpływ na nasze myślenie i działanie szybka zmiana metafory na inną nie jest możliwa (nawet gdy uzna się zalety tej nowej) (s. 247–248).

Wadźrajana znana jest z wprowadzenia do soteriologii buddyjskiej nowych metafor. Za najważniejsze z nich można uznać te, których wdrożeniu do doświadczenia przypisano funkcję koniecznego i wystarczającego warunku zbawczej przemiany. Będą one dalej nazywane „metaforami

transformacyjnymi”. Praktyka religijna wadźrajany w tych wariantach, które są rozumiane jako metody trwałej transformacji umysłu adepta, stanowi próbę przyswojenia tego rodzaju pojęć metaforycznych. W tej perspektywie pozostałym metaforom można przypisać rolę pomocniczą. Można wyróżnić trzy typy metafor transformacyjnych.

1. **Metafora strategiczna.** W drugim i trzecim z wyróżnionych wzorców praktyki religijnej decydującą rolę w procesie zbawczej przemiany odgrywa metaforyczne pojęcie *umysł to mandala*. Z uwagi na tę rolę wskazana metafora będzie dalej nazywana „metaforą strategiczną”. Rekonstrukcja treści tej metafory wymaga identyfikacji tych parametrów mandali (stanowiącej dziedzinę źródłową metafory), których układ jest projektowany na umysł (dziedzinę docelową). Wydaje się, że kluczem do rekonstrukcji treści metafory strategicznej jest, starsza od buddyjskich tantr, filozoficzna koncepcja *natury buddy* (*tathāgata-garbha*). We wczesnych tekstach wadźrajany ta koncepcja nie jest eksplikowana w sposób systematyczny. Tantry są świadectwem niechęci ich autorów do filozoficznego dyskursu. Wartość metafor, którym przypisywana jest funkcja zbawcza, powinna zostać zweryfikowana w aktach bezpośredniego poznania, a nie w ramach dyskursywnej interpretacji. Niemniej to właśnie koncepcja *natury buddy* wydaje się stanowić właściwe narzędzie eksplikacji treści metafory strategicznej i metafor z nią związanych.

Koncepcja *natury buddy* w interesującej nas wersji reprezentuje metafizykę idealistyczną i monistyczną (Brown, 1991, s. 273, 288–292). Zgodnie z tą koncepcją istnieje jedna wieczna, niepodzielna i nieosobowa świadomość, która stanowi podstawę manifestacji wszelkich zjawisk oraz egzystencjalny rdzeń każdego indywidualnego umysłu. W tej perspektywie indywidualny umysł jest tylko sekwencją odpowiednio powiązanych układów zjawisk ufundowanych w uniwersalnej *naturze buddy*. *Natura buddy* jest w tantrach nazywana *pustką* (*śunyatā*) z uwagi na jej przeciwstawność względem wszelkich manifestujących się treści (w tym psychicznych czynników tradycyjnie uważanych za przyczynę odradzenia się i związanego z tym cierpienia). Jej ujawnienie się (jako aspektu aktualnie zachodzącej poznawczej manifestacji) w obrębie umysłu adepta jest uznawane za czynnik zbawczy⁶.

⁶ W późniejszej wadźrajanie tantry bywały interpretowane w duchu filozofii Nagardżuny albo klasycznej jogačary. Wydaje się jednak, że typowy dla najważniejszych tantr sposób

Interpretacja metafory strategicznej zgodna z koncepcją integracji pojęciowej wydaje się stosunkowo prosta. Pierwszą przestrzenią wejściową jest wyobrażenie mandali, czyli hierarchicznie i koncentrycznie zorganizowanej społeczności bóstw (z władcą mandali w centrum). Drugą przestrzenią wejściową jest ludzki umysł. Tym, co łączy te dwa wkłady, tworząc tzw. przestrzeń generyczną, jest relacja między (potraktowaną kompleksowo) wielością a czynnikiem, który pełni rolę zasady integrującej. W przypadku mandali chodzi o relację między wielością bóstw a suwerennym władcą mandali, zaś w przypadku umysłu – o relację między wielością poznawanych przedmiotów oraz poznającym je podmiotem. Do pojęciowego amalgamatu wchodzi również treści obecne tylko w jednym z wkładów. Otóż władca mandali jest rozumiany jako źródło bóstw pozostałych i jako czynnik przenikający całą mandalę, który zarazem zachowuje określoną postać bóstwa centralnego. Taki (nieobecny w drugim wkładzie) sposób rozumienia zasady integrującej (jako źródła wielości, czynnika przenikającego ją i niezmiennego) jest implementowany do mieszaniny pojęciowej. Trafia do niej również (nieobecny w pierwszym wkładzie) sposób rozumienia zasady integrującej jako czynnika, którego funkcją jest manifestacja poznawcza. W rezultacie tak przebiegającej integracji otrzymujemy schemat interpretacyjny, zgodnie z którym aktywność poznawcza polega na manifestowaniu treści przez ponadindywidualną i niezmienną świadomość, która zarazem stanowi jedyne źródło wszelkich manifestowanych treści.

Określona postać mandali oraz tożsamość bóstwa centralnego to kwestie często uznawane za drugorzędne, a nawet względne. Kluczowy jest sposób rozumienia relacji między władcą mandali i jego poddanymi, a także przekonanie, że zasadne jest wykorzystanie tego stosunku do interpretacji ludzkiego umysłu. Uznanie metafory strategicznej za właściwy schemat pojęciowy łączy się nierozzerwalnie z akceptacją istnienia uniwersalnej i niezmiennej świadomości, która stanowi źródło wszelkich manifestowanych treści. Akceptacji tej towarzyszy przekonanie o nierzeczywistym charakterze indywidualnego Ja i materialnego świata. Centralna pozycja metafory strategicznej we wczesnej wadźrajanie jest świadectwem dążenia

rozumienia rzeczywistości jest zgodny z koncepcją *natury buddy* (*Hevajra Tantra*, tłum. Snellgrove, 1959, I.viii.39–46, I.x.8–12, II.iv.73–75; *Samvarodaya Tantra*, tłum. Tsuda, 1974, XXXII.3–9; Hodge, 2003, s. 30–32; De Jong, 1980, s. 98; Wallace, 2001, s. 170–172, 208; Weinberger, 2003, s. 175–177).

do reorganizacji pola świadomości adeptów. Reorganizacja ta polega na zastąpieniu schematu interpretacyjnego *realny przedmiot poznania – podmiot poznania indywidualny i zmienny* schematem opartym na zupełnie innej dystynkcji: *treści wytwarzane przez świadomość – świadomość niepodlegająca indywidualizacji i niezmienna* (*Cakrasamvara Tantra*, tłum. Gray, 2007, s. 155–157; *Hevajra Tantra*, tłum. Snellgrove, 1959, I.v.1, I.x,16, II.ii.58–61, II.iii.24–28; *Mahāvairocana-abhisambodhi Tantra*, tłum. Hodge, 2003, I.28, II.1–2, 13, 76, XIII.1–5, XXIII.12).

Rozpatrywany w aspekcie kognitywnym cel wzorca osiągnięcia gnozy za pomocą identyfikacji z władcą mandali oraz wzorca manipulacji emocjami to nic innego niż sytuacja, w której adept jest całkowicie przekonany o adekwatności metafory strategicznej i spontanicznie wykorzystuje ją do interpretacji danych w ramach aktualnie zachodzącego doświadczenia. Instrument, który umożliwia adeptowi osiągnięcie takiego stanu, widziano w wizualizacji, czyli metodycznej pracy wyobraźni (*Mahāvairocana-abhisambodhi Tantra*, IX; *Samvarodaya Tantra*, tłum. Tsuda, 1974, XIII.1, 6–8, 15–34; Dalton, 2004, s. 7–8; Gray, 2007, 54–55; Hodge, 2003, s. 37–39; Kwon, s. 86–89; Snellgrove, 1959, s. 32–33). Podejście to oparte jest na przekonaniu, że odpowiednia aktywność wyobraźni wypełnia metaforę strategiczną naocznością w taki sposób, który bezpośrednio uzasadnia tezę o poznawczej adekwatności rozpatrywanej metafory. Wizualizacja ma również wytwarzać nawyk stosowania metafory strategicznej jako schematu interpretacyjnego w odniesieniu do danych późniejszego doświadczenia. Wymagana wizualizacja polega na utrzymywaniu w świadomości obrazu mandali, który jest stabilny, precyzyjny i żywy w stopniu przewyższającym normalny sposób funkcjonowania wyobraźni. Dokonywać się to musi z jasną świadomością natury tej relacji między bóstwami, która jest wykorzystana w metaforze strategicznej. Wizualizacja ma kulminować w pełnej identyfikacji adepta z tym, co wizualizowane, czyli w utracie poczucia odrębności własnej osoby względem bóstwa przenikającego mandalę (względem dziedziny źródłowej metafory). Wydaje się, że w scharakteryzowanej aktywności wyobraźni chodzi o wywołanie w polu świadomości adepta podwójnej fuzji. Pierwsza z nich polega na zaniku poczucia różnicy między zachodzącą imaginacją a percepcją, a druga na ignorowaniu odrębności dwóch dziedzin przedmiotowych (mandali i własnego umysłu). Zwolennicy rozpatrywanego modelu praktyki oczekiwali, że rezultatem takiej fuzji będzie spostrzeganie własnego umysłu (dziedziny docelowej metafory) jako domeny organizowanej przez

strukturę mandali (strukturę dziedziny źródłowej). Stosowana metoda ma charakter złożony, wielowariantowy i wymaga treningu⁷.

Zwolennicy wzorca manipulacji emocjami przyjmowali, że rozpatrywana metoda wymaga uzupełnienia o ekstatyczne stany umysłu, w których dane poznawcze nie są poddawane żadnej strukturalizacji. Stany te wywoływano za pomocą różnorodnych technik i nadawano im status bezpośredniego poznania *pustki* jako czystego światła (*prabhasvāra*) lub najwyższej rozkoszy (*mahā-sukha*) (*Samvarodaya Tantra*, XXXI.38; Beyer, 1988, s. 129–136; Dalton, 2004, s. 9–11, 13–14; Williams, Tribe, Wynne, 2012, s. 174). Tego rodzaju incydenty, jakkolwiek wysoko cenione, miały charakter instrumentalny. Celem praktyki pozostało spontaniczne posługiwanie się metaforą strategiczną i innymi metaforami transformacyjnymi w procesie interpretacji danych poznawczych.

2. Metafory naprowadzające. Wykorzystywana jest również grupa metafor, które przygotowują adepta do właściwego posługiwania się metaforą strategiczną. Z uwagi na tę funkcję można je nazwać *metaforami naprowadzającymi*. Zestawianie takich metafor z metaforą strategiczną na poziomie pouczenia werbalnego oraz w ramach ćwiczeń wizualizacyjnych pozwala zapobiec niewłaściwej interpretacji metafory strategicznej przez adepta. Operowanie kilkoma metaforami naprowadzającymi ogranicza ryzyko wadliwej interpretacji każdej z nich. Do tej grupy można zaliczyć następujące metafory:

2.1. *Umysł to przestrzeń* (albo *niebo*). W tej metaforze na mandalę oraz na umysł adepta (w kontekście akceptacji metafory strategicznej są one strukturalnymi odpowiednikami) projektowane są relacje między przestrzenią a znajdującymi się w niej przedmiotami. Zgodnie z rozpatrywaną metaforą podmiot poznawczej manifestacji nie może być utożsamiany z żadnymi manifestującymi się treściami (choć zarazem treści i podmiotu nie można od siebie odseparować). Powinien być rozumiany na wzór przestrzeni – jako jedyny i jednorodny (niepodlegający indywidualizacji), a także jako

⁷ Zgodnie z jednym ze schematów metoda obejmuje cztery etapy: kontemplowanie pojęcia *pustki* (rozumianej jako *natura buddy*, tj. świadomość uniwersalna i wykluczająca realny charakter rzeczy materialnych); wizualizowanie słonecznego dysku i załączkowej mantry w nim (jako reprezentujących *naturę buddy* w jej roli czynnika wytwarzającego wszelkie zjawiska); wizualizowanie mandali, która powstaje z owej mantry; wizualizowanie dysku i mantry, z których wyłania się mandala, jako ułożonych we własnym sercu (Snellgrove, 1959, s. 56–57, przypis 2).

nieograniczony, całkowicie niezależny od innych czynników, niezmienny i niezniszczalny (*Guhyasamāja Tantra*, tłum. Fremantle, 1971, XV.133–134, VII.31; *Mahāvairocana-abhisambodhi Tantra*, I.7, 11, 16, 26; *Samvarodaya Tantra*, III.8,12–14, XXXII.2–7).

2.2. *Świat to sen* (albo *iluzja*). W tej metaforze rzeczy materialne są w dziedzinie docelowej odpowiednikami przedmiotów śnionych (*Guhyasamāja Tantra*, XV,133–134; *Mahāvairocana-abhisambodhi Tantra*, I.24, 29; *Samvarodaya Tantra*, XXXIII.24–26). Rzeczy te nie istnieją realnie i nie należy ich traktować jako czegoś odrębnego od umysłu. Relacja między treścią marzeń sennych a wytwarzającą je świadomością jest punktem odniesienia również w interpretacji dziedziny tego, co psychiczne. Pozwala to kwestionować zarówno rzeczywisty status indywidualnego podmiotu poznającego (sprowadzanego do jednego z przedmiotów manifestowanych przez umysł), jak i jego nietrwałych składników, a także postulować istnienie takiej (uniwersalnej) świadomości, która wytwarza wszelkie przedmioty psychiczne. Nierzeczywiste są również środki wykorzystywane w praktyce religijnej oraz doraźne rezultaty tej praktyki. W tej perspektywie za rzeczywistością uznawana jest tylko wszechobecna *natura buddy*.

2.3. *Adept to bóstwo*. W tej metaforze dokonywane jest przeniesienie struktury charakterystycznej dla doskonałego umysłu bóstwa na osobę adepta. Umysł bóstwa jest uznawany za trwale i całkowicie wolny od tzw. splamień (*kleśa*), czyli rozmaitych psychicznych czynników (błędne poznanie, żądza, awersja itp.) uniemożliwiających osiągnięcie stanu buddy. Posłużenie się rozpatrywaną metaforą oparte jest na przekonaniu, że w umyśle adepta występuje istotny komponent, na który splamienia w żaden sposób nie oddziałują. Składnikiem owym jest *natura buddy*, czyli świadomość niezmienna i niepodlegająca indywidualizacji. Proces przyswojenia metafory obejmuje kontemplację takiego czy innego bóstwa, identyfikację z nim (m.in. dzięki wykorzystaniu mantr i mudr) oraz oddawanie samemu sobie czci należnej istocie doskonałej (*Hevajra Tantra*, I.iv; *Mahāvairocana-abhisambodhi Tantra*, VII.1, IX, XVI.4; Dalton, 2004, s. 6; Williams, Tribe, Wynne, 2012, s. 173–174). Przyjmuje się, że adept jest zawsze tożsamy z bóstwem w aspekcie wspólnej im *natury buddy*, ale dokonujące się dzięki religijnej praktyce rozpoznanie obecności tego czynnika w obrębie własnego umysłu konstytuuje dodatkowy, soteriologicznie decydujący, aspekt tożsamości. Owo rozpoznanie ma prowadzić do całkowitej eliminacji splamień z umysłu adepta (*Hevajra Tantra*, II.iv.69–78).

Wydaje się, że przywołane trzy metafory eksplikują główne aspekty koncepcji *natury buddy*, razem eliminując ryzyko niewłaściwej interpretację metafory strategicznej.

3. **Metafory posiłkowe.** Wprowadzenie takich pojęć metaforycznych wydaje się służyć wzmocnieniu gotowości adepta do interpretowania zachodzących aktów poznania zgodnie z koncepcją *natury buddy*. Przykładem jest metafora *świat to mandala*, w której struktura mandali (rozumiana w sposób podobny do metafory strategicznej) została wykorzystana do interpretacji stosunku między konkretnymi przedmiotami spostrzeganymi a umysłem. Zgodnie z tą metaforą wszelkie składniki świata należy traktować jako zjawiska wytwarzane przez *naturę buddy* (w źródłowej dziedzinie odpowiada temu relacja między podrzędnymi bóstwami a władcą mandali). Operowanie metaforą koliduje więc ze schematem *indywidualny podmiot – realny przedmiot* i ma służyć jego eliminacji. Metafory posiłkowe różnią się od omówionych wcześniej tym, że mamy w nich do czynienia z próbą wyjścia poza abstrakcyjny sposób rozumienia strukturalnego podobieństwa między dziedziną źródłową a docelową (podobieństwa sprowadzającego się do określonego stosunku między różnorodnością a zasadą). Przyporządkowują bowiem poszczególnym składnikom mandali określone części świata, tj. lokalizacje geograficzne, skupiska (*skandha*), dziedziny podlegające percepcji przez poszczególne zmysły, żywioły, kierunki, kolory lub splamienia (*Hevajra Tantra*, I.v.10, I.ix.8–18; *Samvarodaya Tantra*, III.4,7; Fremantle, 1971, s. 24–25; Gray, 2007, s. 64–65; Williams, Tribe, Wynne, 2012, s. 157–158). Przyporządkowanie to wprowadza dodatkowy aspekt arbitralności i (zważywszy na strukturalne różnice między wykorzystywanymi mandalami) względności. Pozwala to widzieć w rozpatrywanych metaforach instrument drugorzędny czy pomocniczy.

Metafory motywujące do podjęcia określonych działań

Odrębną grupę tworzą metafory służące motywowaniu adepta do rozmaitych działań, których ostatecznym celem jest osiągnięcie stanu buddy. Można wyróżnić trzy typy tego rodzaju metafor.

1. **Metafory demonstracyjno-operacyjne.** W trzecim z wyróżnionych wzorców praktyki religijnej ważną rolę odgrywają metafory, których dziedzinę źródłową stanowią ludzkie zachowania wyzwajające silne emocje

(stosunek płciowy albo transgresja), zaś domenę docelową – umysł po przemianie zbawczej, czyli w stanie buddy. Metafory demonstracyjno-motywuujące zakładają sposób rozumienia stanu buddy zgodny z koncepcją *natury buddy*. Główna funkcja tego rodzaju metafor jest spełniana w kontekście obrzędowym. Otóż rytualnie realizowana przez adepta egzemplifikacja dziedziny źródłowej jest traktowana jako metonimia domeny docelowej i zarazem jako czynnik, który tę domenę uobecnia. To uobecnienie może być rozumiane jako nietrwała, ale pogładowo i motywacyjnie ważna, antycypacja stanu buddy albo jako ostateczna przemiana o charakterze zbawczym. W specjalnie zaaranżowanym kontekście rytualnym takim działaniami, jak stosunek płciowy czy łamanie norm moralnych, towarzyszą nietypowe przeżycia (w grę wchodzi swoista mieszanka silnych emocji oraz skupienia uwagi na motywach religijnych). Dzięki nim przekonanie, że rozpatrywane działania obrzędowe uobecniają przemianę zbawczą (stan radykalnie odmienny od normalnych), zyskuje wiarygodność. Co więcej, rytualna egzemplifikacja źródłowych domen metafor demonstracyjno-motywuacyjnych została przez zwolenników wzorca manipulacji emocjami uznana za kontekst, poza którym ostateczna, zbawcza przemiana adepta nie może się dokonać.

Rozpatrywany typ jest reprezentowany przez następujące metafory:

1.1. *Stan buddy to stosunek seksualny*. W tej metaforze mamy do czynienia z projekcją struktury aktu płciowego na stan buddy. Struktura ta jest sprowadzana do integralnego połączenia dwóch radykalnie odmiennych czynników oraz towarzyszącej temu rozkoszy. Mężczyźnie odpowiada w dziedzinie docelowej poznawcza manifestacja treści, kobieta znajduje odpowiednik w rozpoznawaniu *natury buddy* (tj. w mądrości), zaś erotyczna rozkosz jest zestawiana z duchową błogością (*mahā-sukha*), która jest niezależna od zewnętrznych bodźców (*Caṅḍamahāroṣaṇa Tantra*, tłum. George, 1971, s. 62–65, 106–114; *Hevajra Tantra*, I.x.42, II.ii.33–34; Tsuda, 1974, s. 52, 70–71). Zgodnie z rozpatrywaną metaforą należy rozumieć wyobrażenia kopulującej pary bóstw. Operowanie tymi wyobrażeniami pozwalało łączyć dwa wymiary praktyki religijnej – udział w rytualnym stosunku seksualnym oraz identyfikację z wizualizowanym bóstwem (*Caṅḍamahāroṣaṇa Tantra*, s. 88, 125). Świadectwem związku rozpatrywanej metafory z metaforą strategiczną jest umieszczanie par kopulujących bóstw w mandalach (również w ich centrach), a także przyznanie uprzywilejowanego statusu w nadprzyrodzonej społeczności żeńskim istotom (dakiniom czy joginiom) definiowanym m.in. przez ich aktywność seksualną

(*Caṇḍamahāroṣaṇa Tantra*, s. 155–156, 336, 366; Gray, 2007, s. 86–87). Zgodnie z *Tantrą Hewadžry* (*Hevajra Tantra*, II.ii.29–30) rytuały seksualne uzupełniają aktywność wizualizacyjną, która jest związana z metaforą strategiczną, i są niezbędne do bezpośredniego uzasadnienia tezy o czysto zjawiskowym charakterze świata i mandali.

1.2. *Stan buddy to łamanie moralnych zasad*. W tej metaforze na stan buddy jest przenoszony taki stosunek działającego podmiotu do norm zachowania, który polega na ignorowaniu moralnych dystynkcji i prowadzi do łamania zasad (*Caṇḍamahāroṣaṇa Tantra*, s. 108, 131–133; *Guhyasamāja Tantra*, VI. 18–25; *Hevajra Tantra*, II.iii.29–49; *Samvarodaya Tantra*, XXI.7). Odpowiednikiem tego stosunku w obrębie dziedziny docelowej jest traktowanie wszelkich dystynkcji (w tym rozróżnienia między dobrem i złem) jako dotyczących zjawisk, a nie rzeczywistości (Williams, Tribe, Wynne, 2012, s. 159). Nieustrasżoność, brak obrzydzenia i wstydu, wymagane od uczestników transgresyjnych rytuałów, można zestawić z emocjonalnym dystansem buddy względem bodźców (*Hevajra Tantra*, I.VI.18; II.ii.11).

2. **Metafory ekstrapolacyjno-operacyjne**. Dziedziną źródłową tych metafor jest stan buddy albo społeczność istot, które ów stan osiągnęły, zaś domeną docelową – tak czy inaczej rozumiane ciało ludzkie. Z metaforami ekstrapolacyjno-operacyjnymi związane jest przekonanie, że odpowiednia modyfikacja składników dziedziny docelowej prowadzi do jej funkcjonalnego uzgodnienia z domeną źródłową. Tego rodzaju modyfikacja jest utożsamiana z realizacją stanu buddy. Rozpatrywane metafory pozwalają więc uwzględnić aspekt somatyczny w dążeniu do zbawczej przemiany, a nawet uczynić własne ciało głównym punktem odniesienia w praktyce religijnej.

2.1. *Ludzki organizm to mandala*. W przypadku tej metafory mamy do czynienia z przeniesieniem struktury mandali na ludzki organizm, co jest związane z przyporządkowaniem określonych postaci panteonu różnym częściom ciała (*Hevajra Tantra*, I.i.21–22; Gray, 2007, s. 56–60; Tsuda, 1974, s. 61–61). Technika religijna odwołująca się do tej metafory polega na modyfikowaniu (można je chyba nazwać „uświęceniem dzięki kontaktowi z odpowiednim bóstwem”) kolejnych części ciała w sposób, który ma prowadzić do funkcjonalnego zestrojenia organizmu z mandalą jako modelem układu doskonałego. Głównym narzędziem owej modyfikacji jest wizualizacja (Gray, 2007, 36–37, 61) lub rytualne manipulowanie obiektami (m.in. mantrami) uznawanymi za pozostające w metonimicznym związku

z poszczególnymi bóstwami (*Mahāvairocana-abhisambodhi Tantra*, I.XIX w połączeniu z I.X.19).

2.2. *Właściwy obieg siły życiowej w ciele to stan buddy*. Ta metafora odwołuje się do strukturalnej odpowiedniości między stanem buddy a optymalnym sposobem przemieszczania się siły życiowej w ludzkim ciele (rozpatrywany jako układ kanałów, którymi płynie owa siła, oraz ośrodków uaktywnianych przez przepływ) (*Hevajra Tantra*, I.i.13–31; Tsuda, 1974, s. 62–68; Snellgrove, 1959, s. 35–37). Różnym aspektem stanu buddy przyporządkowywane są części właściwie funkcjonującego ciała. Metafora jest związana z przekonaniem, że nadanie właściwej postaci obiegowi siły życiowej jest funkcjonalnie tożsame z tradycyjnie rozumianą zbawczą transformacją umysłu. Dzięki temu metafora może stanowić podstawę działań, których celem jest korygowanie obiegu energii życiowej we własnym ciele aż do osiągnięcia stanu buddy.

Metafory ekstrapolacyjno-operacyjne pozwalają wzbogacić praktykę religijną wadźrajany o kolejne wymiary oraz rozumieć zbawczą transformację jako proces holistyczny. Znacząco ułatwiają również diachroniczną interpretację praktyki, stwarzając możliwość wyraźnego odróżnienia kolejnych etapów rozwoju (modyfikacja kolejnych części ciała, kierowanie siły życiowej ku kolejnym ośrodkom). Z tym właśnie wydaje się związana ekspansja rozpatrywanych metafor w wadźrajanie. Cechą metafor ekstrapolacyjno-operacyjnych jest ich wyjściowa autonomia względem koncepcji *natury buddy*. Związek z tą koncepcją był konstytuowany w ramach wtórnej interpretacji.

3. **Metafory legitymizujące kontrowersyjne techniki**. Do tej grupy należą metafory, w których pewna struktura, rozumiana w sposób wysoce abstrakcyjny, jest przenoszona z dziedziny źródłowej na stan buddy. Przykładem jest metafora *stan buddy to synteza przeciwieństw*, która zapewne powstała w rezultacie abstrakcyjnego potraktowania dziedziny źródłowej w metaforze *stan buddy to stosunek seksualny* (dziedzinę tę sprowadzono do połączenia przeciwstawnych czynników). Przekonanie, że stan buddy stanowi syntezę przeciwieństw, uzasadnić stosunkowo łatwo, traktując ów stan jako przezwyciężenie ogólnie rozumianej binarności poznania (opartej na opozycji *indywidualny podmiot – realne przedmioty*) lub jako egzystencjalną sytuację, która nie daje się sprowadzić do tradycyjnych kategorii nirwany i sansary (*Samvarodaya Tantra*, IV.32; *Hevajra Tantra*, II.iv.32–34).

Rozpatrywana metafora była użyteczna w zakresie legitymizacji kontrowersyjnych technik soteriologicznych (często przejmowanych spoza buddyzmu). Odwołano się do prostego zabiegu – rozmaite pary składników czy aspektów owych technik traktowano jako przeciwstawne i przyporządkowano im pary takich kategorii z zakresu soteriologii mahajany, które można uznać za opozycyjne i zarazem za odnoszące się do aspektów stanu buddy. Na tej zasadzie odpowiednikiem kobiety uczestniczącej w rytualnym stosunku płciowym jest pasywna/kontemplacyjna mądrość, czyli bezpośrednie poznanie *пустки*, a mężczyzny – aktywność rozumiana jako miłosierdzie czy zaangażowanie w pomoc innym (*Hevajra Tantra*, I.x.42; Tsuda, 1974, s. 52). Przyjmowano zarazem, że tak ustanowione przyporządkowanie uzyskuje w kontekście rytualnym status metonimiczny, dzięki czemu np. seksualne połączenie kobiety i mężczyzny może wywołać (czy pomaga wywołać) stan buddy. Metafora *stan buddy to synteza przeciwieństw* na podobnej zasadzie ułatwiała integrację z tradycyjnym dyskursem soteriologicznym tych technik, które regulują obieg siły życiowej. Model syntezy przeciwstawnych czynników stanowił bowiem ważny element wyobrażeń na temat właściwego przepływu siły życiowej (*Samvarodaya Tantra*, V.1–4, 42–48, VI.16–22).

Podsumowanie

Przedmiotem badań, których rezultaty zostały wyżej przedstawione, jest praktyka religijna wadźrajany w dwóch jej wczesnych wariantach, nazwanych „wzorcem osiągnięcia gnozy przez identyfikację z władcą mandali” oraz „wzorcem manipulacji emocjami”. W obu wypadkach za cel praktyki uznawano trwałą zmianę sposobu funkcjonowania umysłu adepta, która ma charakter kognitywny. Modyfikację tę utożsamiano ze spontanicznym wykorzystywaniem określonych pojęć metaforycznych do interpretacji danych doświadczenia. Za kluczowe narzędzie, które umożliwia osiągnięcie takiego celu, uznawano wizualizację, czyli metodyczną aktywność wyobraźni (dokonującą się w trakcie rytuału).

Można wyróżnić sześć typów metafor ważnych w soteriologii wczesnej wadźrajany, tj.: metaforę strategiczną, metafory naprowadzające, metafory posiłkowe, metafory demonstracyjno-operacyjne, metafory ekstrapolacyjno-operacyjne oraz metafory legitymizujące nowatorskie techniki.

Kluczową rolę odgrywają pojęcia metaforyczne związane z koncepcją *natury buddy*. Praktykę religijną wadźrajany można rozumieć jako dążenie do wypełnienia spostrzeżeniową naocznością najważniejszego z tych pojęć, tj. metafory strategicznej (*umysł to mandala*), w trakcie specjalnego aktu wizualizacji. Do istotnych cech takiego aktu należy brak poczucia różnicy między imaginacją a percepcją oraz zanik poczucia odrębności własnej osoby względem wizualizowanej mandali. Złożona praktyka religijna ma przygotować adepta do efektywnej wizualizacji tego rodzaju. Zwolennicy wzorca manipulacji emocjami przyjmowali, że wizualizacja ta wymaga uzupełnienia o okazjonalne stany umysłu, w których nie są stosowane żadne schematy pojęciowe. Celem praktyki religijnej pozostało jednak spontaniczne operowanie metaforami transformacyjnymi w procesie interpretacji danych poznawczych.

Bibliografia

- Beyer, S. (1988). *Magic and Ritual in Tibet. The Cult of Tara*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Brown, B.E. (1991). *The Buddha Nature: A Study of Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Chandra, K., Snellgrove, D.L. (1981). *Sarva-tathāgata-tattva-saṅgraha. Facsimile Reproduction of a Tenth Century Sanskrit Manuscript from Nepal*. New Delhi: Jayyed Press.
- Dalton, J. (2004). The Development of Perfection: the Interiorization of Buddhist Ritual in the Eighth and Ninth Centuries. *Journal of Indian Philosophy*, 32, 1–30.
- Davidson, R.M. (2002). *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*. New York: Columbia University Press.
- De Jong, J.W. (1980). A New History of Tantric Literature in India. *Acta Indologica*, 6, 91–113.
- Fauconnier, G., Turner, M. (2019). *Jak myślimy. Mieszanie pojęciowe i ukryta złożoność umysłu*. Tłum. I. Michalska. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Biblioteka Kwartalnika Kronos.
- Fremantle, F. (1971). *A Critical Study of the Guhyasamāja Tantra*. Fotokopia rozprawy doktorskiej. London: University of London.

- George, Ch. S. (1971). *The Caṇḍamahāroṣaṇa Tantra: Chapters I–VIII*. Fotokopia rozprawy doktorskiej. University of Pennsylvania. Ann Arbor, MI: University Microfilms, A XEROX Company.
- Gray, D.B. (2006). Skull Imagery and Skull Magic in the Yoginī Tantras. *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 8, 21–39.
- Gray, D.B. (2007). *The Cakrasaṃvara Tantra (The Discourse of Śrī Heruka). A Study and Annotated Translation*. New York: The American Institute of Buddhist Studies, Columbia University's Center for Buddhist Studies and Tibet House US.
- Hodge, S. (2003). *Mahā-vairocana-abhisambodhi Tantra with Buddhaguhya's Commentary*. London–New York: Routledge Curzon.
- Kwon, Do-Kyun. (2002). *Sarva-tathāgata-tattva-saṃgraha. Compendium of All the Tathāgatas. A Study of Its Origin, Structure and Teaching*. Fotokopia rozprawy doktorskiej. University of London, The School of Oriental and African Studies. Ann Arbor, MI: University Microfilms, ProQuest LLC.
- Lakoff, G., Johnson, M. (2020). *Metafory w naszym życiu*. Tłum. T.P. Krzeszowski. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Linrothe, R. (1999). *Ruthless Compassion. Wrathful Deities in Early Indo-Tibetan Esoteric Buddhist Art*. Boston: Shambhala Publications.
- Samuel, G. (2013). *The Subtle Body in India and beyond*. W: G. Samuel, J. Johnston (red.), *Religion and the Subtle Body in Asia and the West. Between Mind and Body* (s. 33–47). Abingdon–New York: Routledge.
- Sanderson, A. (2009). *The Śaiva Age: The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period*. W: S. Einoo (red.), *Genesis and Development of Tantrism* (s. 41–349). Tokyo: University of Tokyo, Institute of Oriental Culture.
- Shinohara, K. (2014). *Spells, Images and Maṇḍala. Tracing the Evolution of Esoteric Buddhist Rituals*. New York: Columbia University Press.
- Snellgrove, D. (1959). *The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part I. Introduction and Translation*. London: Oxford University Press.
- Snellgrove, D. (2002). *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*. Boston: Shambhala Publications.
- Szymański, M. (2019). Rola lęku w indyjskim buddyźmie tantrycznym. *Przegląd Religioznawczy*, 273, 112–134.
- Timalsina, S. (2015a). *Language of Images. Visualisation and Language in Tantra*. New York: Peter Lang Publishing.

- Timalsina, S. (2015b). *Tantric Visual Culture: A Cognitive Approach*. Abingdon–New York: Routledge.
- Timalsina, S. (2020). *Meditation and Imagination*, W: A. Abraham (red.), *The Cambridge Handbook of the Imagination* (s. 783–795). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tsuda, S. (1974), *The Saṃvarodaya-Tantra. Selected Chapters*. Tokyo: The Hoku-seido Press.
- Wallace, V.A. (2001). *The Inner Kālacakratantra. A Buddhist View of the Individual*. Oxford: Oxford University Press.
- Wedemeyer, Ch.K. (2013). *Making Sense of Tantric Buddhism. History, Semiology & Transgression in the Indian Traditions*. New York: Columbia University Press.
- Weinberger, S.N. (2003). *The Significance of Yoga Tantra and the Compendium of Principles (Tattvasaṃgraha Tantra) within Tantric Buddhism in India and Tibet*. Fotokopia rozprawy doktorskiej. University of Virginia. Ann Arbor, MI: University Microfilms, ProQuest Information and Learning Company.
- Williams, P., Tribe, A., Wynne A. (2012). *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition*. London–New York: Routledge.

Nota o autorze

Marek Szymański – dr hab., pracownik Katedry Historii Filozofii i Filozofii Porównawczej (Wydział Filozofii i Socjologii) na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Autor m.in. monografii *Zagadnienie jedności i tożsamości świadomego indywiduum w filozofii buddyzmu indyjskiego* (Lublin 2010). Bada głównie tradycyjny buddyzm tantryczny i buddyzm współczesny.

Address for correspondence: University of Maria Curie-Skłodowska, Faculty of Philosophy and Sociology, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin.

Cytowanie

Szymański, M. (2023). Rola metafor w soteriologii wczesnego buddyzmu tantrycznego. *Analiza i Egzystencja*, 64 (4), 47–67. DOI: 10.18276/aie.2023.64-03.



„Analiza i Egzystencja” 64 (2023), 69–90
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2023.64-04

ARTYKUŁY

MACIEJ SMOLAK

ORCID: 0000-0002-4595-5068

Uniwersytet Jagielloński

email: m.smolak@iphils.uj.edu.pl

O *t'agathon*, czyli o dobru.
Na podstawie *Etyki nikomachejskiej* I 1 1094a 1–3
w interpretacji Sebastiana Petrycego z Pilzna

Słowa kluczowe: Arystoteles, dobro, *Etyka nikomachejska*, Sebastian Petrycy z Pilzna
Keywords: Aristotle, good, *Nicomachean Ethics*, Sebastian Petrycy of Pilzno

On *t'agathon* that is the Good on the Basis *Nicomachean Ethics* I 1 1094a 1–3
as Interpreted by Sebastian Petrycy of Pilzno

Abstract

Aristotle opens the first chapter of the first book of the *Nicomachean Ethics* as follows: “Every art and every inquire, and similarly every action as well as undertaking, seem to aim at some good. Hence people have right defined that the good is that at which all things aim”. The article indicates and elucidates the difficulties found in the quoted statement on the basis of translation and commentary by Sebastian Petrycy of Pilzno.

Wprowadzenie

Arystoteles otwiera pierwszy rozdział pierwszej księgi *Etyki nikomachejskiej* (dalej: *EN*) słowami: „Każda sztuka i każde badanie, ale podobnie każde zarówno działanie, jak i przedsięwzięcie, wydają się zmierzać

do jakiegoś dobra. Dlatego słusznie dobro zdefiniowali jako to, do czego wszystko zmierza”¹.

W pierwszej części tej wypowiedzi Arystoteles zdaje się odwoływać do powszechnie podzielanej opinii, zgodnie z którą każda czynność ludzka nakierowana jest na osiągnięcie jakiegoś dobra. W każdym razie wspomniane przykłady, czyli sztuka (*technē*), badanie (*methodos*), działanie (*praxis*) oraz przedsięwzięcie (*proairesis*), odsyłają do szeroko pojętej działalności ludzkiej. W drugiej zaś części rzeczony wypowiedzi Arystoteles przytacza formułę, w której dobro jest zdefiniowane jako to, „do czego wszystko zmierza”. Można zatem przyjąć, że definicja określa dobro jako cel, a to oznacza, że „być dobrem” to po prostu „być celem”².

Arystoteles zdaje się akceptować przywołaną definicję dobra, ponieważ opatruje ją słowem „słusznie” (*kalōs*), które wyraża aprobatę dla tego, co jest powiedziane. Nie jest jednak jasne, kogo Stagiryta ma na myśli, stwierdzając, że „dobro zdefiniowali (*apēphēnanto t’agathon*) jako to, do czego wszystko zmierza”. Ale nie jest też jasne, czy zdefiniowane dobro jest obiektem dążenia wszystkich ludzi, czy raczej wszystkich zwierząt lub szerzej – wszystkich istot żywych, czy wręcz wszystkich bytów i czy owo dobro (*t’agathon*) jest czymś jednym i równocześnie różnym od dobra jednostkowego (*agathou tinos*), wzmiankowanego w pierwszej części omawianej wypowiedzi.

Zasygnalizowane trudności zdaje się po części rozwiązywać Sebastian Petrycy z Pilzna, polski tłumacz i komentator Arystotelesza doby renesansu, autor między innymi wielkiego dzieła ogłoszonego drukiem w 1618 roku, które składa się z trzech części: [a] przekładu pierwszych pięciu ksiąg *EN* na język polski, z dopowiedzeniami i uzupełnieniami ujętymi w nawiasy kwadratowe; [b] tak zwanych *Przestróg*, czyli obszernego zestawu uwag komentatorskich, odnoszących się bezpośrednio do każdego rozdziału tłumaczonego dzieła, głównie o charakterze egzegetycznym;

¹ Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφῆναντο τὰγαθόν, οὐ πάντ’ ἐφίεται, *EN* I 1 1094a 1–3. O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia z *Corpus Aristotelicum* podaję w przekładzie własnym.

² Komentując wyimek 1094a 1–3, Pakaluk (2005, s. 49) podkreśla: „To, co Arystoteles chce stwierdzić, sprowadza się do tego, że »dobro« powinno być zdefiniowane jako »to, do czego się zmierza«. Być dobrem to być celem (lub »zakończeniem«)” („What Aristotle wishes to claim, in effect, is that »good« should be defined as »aimed at.« To be a good is to be a goal [or an »end«]”).

[c] tak zwanych *Przydatków*, czyli rozprawek filozoficznych z zakresu filozofii praktycznej, mających mniej lub bardziej ścisły związek z *EN*, zamieszczonych po każdej przetłumaczonej i skomentowanej księdze³.

Zanim jednak przejdę do przedstawienia tłumaczenia wyimka 1094a 1–3 oraz jego komentarza autorstwa Petrycego, zarysuję stan badań na temat tego, jak interpretuje się ów wyimek.

Wyimek 1094a 1–3 w interpretacji komentatorów

We *Wprowadzeniu* zwróciłem uwagę na niejasności związane z wyimkiem 1094a 1–3. Pierwsza dotyczyła autorstwa przywołanej definicji dobra. Druga odnosiła się do tego, jak rozumieć słowo *panta* w owej definicji, tzn. czy zdefiniowane dobro jest objektem dążenia każdego człowieka, czy raczej każdego zwierzęcia lub szerzej – każdej istoty żywej, czy wręcz każdego bytu. Trzecia wiązała się z tym, czy zdefiniowane dobro, do którego wszystko zmierza, jest czymś jednym i zarazem różnym od poszczególnych dóbr, wzmiankowanych w pierwszej części omawianego wyimka.

Gdy chodzi o pierwszą niejasność, to wydaje się, że Arystoteles mógł mieć na myśli Eudoksosa z Knidos⁴. W *EN X 2* stwierdza bowiem: „Eudoksos uważał, iż przyjemność jest dobrem, ponieważ widział, że wszystkie [zwierzęta] do niej zmierzają – nie tylko rozumne, lecz również nierozumne”⁵. Jak widać, Arystoteles posługuje się podobnym zwrotem do tego, którego używa w wierszu 1094b 3, co niewątpliwie przemawia za tym, że przywołana definicja dobra pochodzi od Eudoksosa. *Notabene* analogiczna eksplikacja dobra, co w wierszu 1094a 3, występuje zarówno w *Retoryce*⁶ jak i *Topikach*⁷, co dodatkowo może wzmocniać przekonanie,

³ Na temat przywołanego dzieła Petrycego pisał obszernie W. Wąsik (1923–1935). Zob. też *Wstęp* autorstwa D. Gromskiej w: Arystoteles, 1956, s. XLIV; LII–LIII. Należy dodać, że w przekładzie Petrycego ogłoszono drukiem również *Politykę* (1605) z *Przestrogamiami* i *Przydatkami* oraz *Ekonomikę* (1602) z *Dokładami* (odpowiednik *Przestróg* w *EN* i *Polityce*) i *Przydatkami*.

⁴ Por. np. komentarze Gauthiera i Jolifa w: Aristote, 1959, t. 2, cz. 1, s. 4.

⁵ Εὐδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τὰγαθὸν ᾤετ' εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὁρᾶν ἐπιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα (*EN X 2 1172b 9–10*).

⁶ ἔστω δὲ ἀγαθὸν [...] οὗ ἐφίεται πάντα (*Retoryka I 6 1362a 26*).

⁷ πάντα γὰρ τὰγαθοῦ ἐφίεται (*Topiki III 1 116a 17–18*). Należy podkreślić, że wielu komentatorów odwołuje się w tym kontekście do tych trzech wypowiedzi Arystotelesa.

że autorem rzeczonyj definicji dobra jest faktycznie Eudoksos⁸. Nie zmienia to jednak faktu, że Arystoteles sugeruje, iż została ona sformułowana lub głoszona przez większą grupę ludzi, na co wskazuje użyte przez niego słowo *apephēnanto*.

Gdy chodzi o drugą niejasność, to jeżeli definicja dobra pochodzi faktycznie od Eudoksosa, to są przesłanki przemawiające za tym, że *panta* w wierszu 1094a 3 odnosi się do wszystkich zwierząt⁹. *Panta* w wierszu 1172b 10 może wprawdzie wskazywać na wszystkie byty, jako że *aloga* może obejmować rzeczy nieożywione, rośliny i zwierzęta nierozumne, niemniej jednak wyimek 1172b 9–10 harmonizuje z wyimkiem 1153b 25–26, w którym *panta*, a dokładniej rzecz ujmując *hapanta*, odnosi się jedynie do zwierząt¹⁰. Arystoteles stwierdza bowiem w nim, co następuje: „Otóż to, że wszystkie [zwierzęta] – nie tylko dzikie, lecz również ludzie – dążą do przyjemności, jest jakąś oznaką, że przyjemność jest w pewnym sensie najwyższym dobrem”¹¹. Jak widać, *thēria* współgra z *aloga*, a *anthrōpoi* pasuje do *elloga*. Ale potwierdzeniem takiego rozumienia *panta* może być również uwaga Arystotelesa poczyniona w *Retoryce* w kontekście rzeczonyj definicji dobra: „Niech zatem dobro będzie tym [...], do czego zmierzają wszystkie [rzeczy] albo te wszystkie, które mają percepcję lub intelekt”¹². Wiadomo, że *aisthēsis* może korespondować z *aloga* i *theria*,

⁸ Por. przyp. 11. Należy podkreślić, że wielu komentatorów odwołuje się w tym kontekście do *EN X 2* (por. np. Broadie w: Aristotle, 2002, s. 262) lub wszystkich wymienionych wypowiedzi Arystotelesa (por. np. Dirlmeier, 1966, s. 266–267).

⁹ Por. np. Reeve, w: Aristotle, 2014, s. 196, nota 2.

¹⁰ Por. jednak Aspazjusz (1889, s. 45), który sugeruje, że *panta* w 1094a 3 oznacza nie tylko zwierzęta, zarówno nierozumne jak i rozumne, lecz również rośliny; por. przyp. 15.

¹¹ καὶ τὸ διώκειν δ’ ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημείον τι τοῦ εἶναι πῶς τὸ ἄριστον αὐτῆν (*EN VII 13 1153b 25–26*). Notabene stwierdzenie stanowi komponent kontrargumentu, przy pomocy którego Arystoteles poddaje refutacji pogląd antyhedonistyczny głoszący, że dobro najwyższe nie może być przyjemnością (por. *EN VII 13 1153b 25–32*). Ważne jest jednak to, że kontrargument harmonizuje z argumentem Eudoksosa przytoczonym przez Arystotelesa w *X 2 1172b 9–15*, co może być dodatkowym potwierdzeniem, że autorem definicji dobra przytoczonej w 1094a 3 jest faktycznie Eudoksos. Na temat paralelności kontrargumentu Arystotelesa i argumentu Eudoksosa zob. np. Rapp, 2009, s. 225–228.

¹² ἔστω δὲ ἀγαθὸν [...] οὗ ἐρίεται πάντα, ἢ πάντα τὰ αἰσθησιν ἔχοντα ἢ νοῦν (*Retoryka I 6 1362a 21–24*).

a *nous z elloga i anthrōpoi*¹³. Niemniej jednak trzeba pamiętać, że *technē, methodos, praxis* oraz *proairesis*, czyli fenomeny wymienione w wierszach 1094a 1–2, to aktywności, które są nie tyle charakterystyczne dla zwierząt, ile dla ludzi¹⁴.

Gdy chodzi o trzecią niejasność, to Aspazjusz zdaje się sugerować, że skoro dobro (*tagathon*) pojmuje się jako pierwszą i najwyższą przyczynę, to wszystkie rośliny i wszystkie zwierzęta muszą zmierzać do tak rozumianego dobra w celu upodobnienia się do niego, co może oznaczać, że takie dobro jest jedno. Aspazjusz zauważa jednak, że zmierzanie należy rozumieć jako dochodzenie wszystkich roślin i wszystkich zwierząt, w tym rozumnych, do swoistej dla nich doskonałości za sprawą ich swoistej natury, co z kolei suponuje, że każdy tego typu byt ma swój własny cel do osiągnięcia, który jest zarazem jego własnym *tagathon*¹⁵.

Są jednak komentatorzy, którzy podkreślają, że Arystoteles najwyraźniej dopuszcza się błędu logicznego w wypowiedzi zawartej w wyimku 1094a 1–3, ponieważ z tego, że jest jakieś dobro (*agathon ti*), do którego zmierza każda działalność ludzka, wyprowadza fałszywy wniosek, że jest takie jedno dobro (*t'agathon*), do którego wszystko zmierza¹⁶. Można wprawdzie zignorować ów zarzut, idąc tropem Eustratiusa¹⁷, który zwraca uwagę na to, że Arystoteles rozpoczyna wiele swoich wykładów od ogólnego stwierdzenia. I na potwierdzenie tej sugestii daje za przykład *Analityki wtóre, Fizykę* oraz *Metafizykę*, dzieła, z których każde rozpoczyna się ogólnym stwierdzeniem – w dwóch pierwszych z użyciem słowa *pasa i pantes* w trzecim¹⁸.

¹³ Por. np. *EN* I 7 1097b 33–1098a 4, czyli tę część nikomachejskiego „Argumentu z funkcji”, gdy Arystoteles posługuje się metodą eliminacyjną w celu znalezienia odpowiedzi na pytanie: „Co jest funkcją człowieka?”.

¹⁴ Por. np. Lawrence, 2006, s. 39.

¹⁵ τὰγαθὸν δὲ εἰ μὲν τὸ πρῶτον αἴτιον καὶ κυριώτατον λαμβάνει, ὁρθῶς εἴρηται, ὅτι πάντα τοῦτου ἐφίεται καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῷα ἐκείνου ὀρέγονται καὶ τῆς πρὸς ἐκεῖνο ὁμοιώσεως. οὕτως δὲ δεῖ ἀκούειν τὸ ἐφίεσθαι ὡς παρεσκευασμένου ἐκάστου ὑπὸ τῆς φύσεως εἰς τὴν τοῦ τελειοτάτου καὶ πρώτου αἰτίου ἢ δυνατὸν ἐξομοίωσιν. ἕκαστον γὰρ ἀγεται ὑπὸ τῆς ἰδίας φύσεως σπουδῇ ἐπὶ τὴν ἰδίαν τελειότητα (Aspazjusz, 1889, 4 4–9).

¹⁶ Por. np. Reeve, w: Aristotle, 2014, s. 196, nota 2.

¹⁷ Συνήθως ὁ Ἀριστοτέλης τὸ καθόλου προτάττει καὶ τῆς παρουσίας διδασκαλίας. πολλαχοῦ γὰρ τῶν οικείων ἀρχόμενος πραγματειῶν τοῦτο ποῶν εὔρηται (Eustratius 5.24–26, w: Aristotelis, 1892).

¹⁸ Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προῦπαρχούσης γίνεται γνώσεως (*Analityki wtóre* I 1 71a 1–2); Ἐπειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περι

W podobnym duchu wypowiada się również Stewart, który przytacza dodatkowo ogólne stwierdzenie rozpoczynające *Politykę*¹⁹ i sugeruje, że z wyłożonej definicji dobra na początku *EN* można wywieść całe nauczanie zawarte w tym traktacie²⁰. Niemniej jednak są komentatorzy, którzy podejmują próbę obrony Arystotelesa przed tym zarzutem.

Broadie²¹ sugeruje, że Arystoteles wysuwa jedynie hipotezę, którą w dalszej części badania dopiero dowodzi. Jeżeli bowiem jest określony cel, do którego zmierza każda działalność ludzka, to musi on być dobrem *haplōs*, czyli tym, co jest bezwzględnie i z istoty swojej dobre²². Taką zaś charakterystykę – jak się pokazuje w *EN* I 7 – posiada *eudaimonia*, czyli najwyższe dobro możliwe do osiągnięcia przez człowieka²³.

Irwin²⁴ wprawdzie zgadza się, że Arystoteles odwołuje się do definicji Eudoksosa, ale ma wątpliwości, jak ową definicję rozumie. Przyjmuje, że w grę wchodzi sześć możliwości jej rozumienia. Może bowiem chodzić o to, że: [a] jest jeden cel, do którego wszystko zmierza i że ten cel jest dobrem najwyższym; [b] „dobre” definiuje się jako „to, do czego wszystko zmierza”; [c] „dobre” definiuje się jako „to, do czego coś zmierza”; [d] jeśli coś zmierza do x-a, to x musi być dobrem; [e] jeśli wszystko zmierza do x-a, to x jest dobrem; [f] jeśli A zmierza do x-a, to A zmierza do niego dlatego,

πάσας τὰς μεθόδους ὧν εἰσὶν ἀρχαὶ ἢ αἴτια ἢ στοιχεῖα, ἐκ τῶν ταῦτα γνωρίζειν (*Fizyka* I 1 184a 10–13); Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (*Metafizyka* I 1 980a 1).

¹⁹ Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὀρώμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), ὁῦλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας (*Polityka* I 1 1252a 1–6).

²⁰ Por. Stewart, 1892, t. 1, s. 6.

²¹ Por. Broadie, 1991, s. 9; por. także Broadie, w: Aristotle, 2002, s. 262.

²² Por. przypis 55.

²³ Gdy w *EN* I 7 1097a 24–1097b 21 Arystoteles przedstawia formalne kryteria najwyższego dobra, które spełnia *eudaimonia* i gdy charakteryzuje pierwsze z nich, czyli kryterium „z ostatecznego celu”, to stwierdza, co następuje: „A zatem to dobro-cel jest absolutnie ostateczne, które jest zawsze warte wyboru ze względu na nie samo i nigdy z powodu innego dobra-celu. A wydaje się, że takim dobrem-celem jest przede wszystkim *eudaimonia*, ponieważ *eudaimonię* wybieramy zawsze z jej powodu i nigdy z powodu innego dobra-celu (ἀπλῶς δὲ τέλειον τὸ καθ' αὐτὸ αἰρετὸν αἰεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο. τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστα εἶναι δοκεῖ. [1097b 1] ταύτην γὰρ αἰρούμεθα αἰεὶ δι' αὐτήν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο [EN I 7 1097a 33–1097b 1]).

²⁴ Por. Irwin, w: Aristotle, 1999, s. 172.

że *x* jest dobre lub wydaje się dobre. Zdaniem Irwina, Eudoksos akceptuje możliwości [a] oraz [e], natomiast Arystoteles generalnie godzi się na możliwość [e], ale w wierszu 1094a 3 opowiada się za możliwością [f].

Pakaluk²⁵ podkreśla, że skoro Arystoteles chce, aby dobro było rozumiane jako cel²⁶, to nie ma potrzeby przyjmowania, że w definicji dobra jest mowa o jednym określonym dobru, do którego zmierzają wszystkie rzeczy. W istocie Pakaluk uważa, że Arystoteles nie chciał, otwierając *EN*, dowieść istnienia jednego określonego dobra, do którego wszystko zmierza, lecz jedynie substytuować rozmyślanie o dobrach rozmyślaniem o celach²⁷.

Lawrence²⁸, ponieważ przyjmuje, że *panta* w definicji dobra dotyczy jedynie działalności ludzkiej, dochodzi do wniosku, że każda postać takiej działalności dąży do osiągnięcia swego dla niej celu i że w związku z tym *tagathon* należy rozumieć jako to, do czego zmierza wszystko to, co należy do zakresu każdej z nich²⁹.

Reeve³⁰ zauważa, że Arystoteles broni wnioskowania zawartego w wyimku 1094a 1–3 w dalszej części swoich rozważań, czyli w I 2 1094a18–b7. Każde bowiem dobro jest wybierane albo z powodu samego siebie, albo z powodu czegoś innego. Łańcuch powodów nie może się jednak ciągnąć w nieskończoność, musi kończyć się na takim celu-dobru, który jest wybierany wyłącznie z powodu samego siebie. Ale jeżeli wszystkie takie łańcuchy kończą się na tym samym celu-dobru, jak to sugeruje polityka, czyli nauka architektoniczna, której przedmiotem zainteresowania jest ostateczny cel ludzkich dążeń, to taki cel będzie jedynym dobrem, do którego zmierzają wszyscy ludzie, gdy dążą do jakiegokolwiek innego dobra.

²⁵ Por. Pakaluk, 2005, s. 49.

²⁶ Por. przypis 2.

²⁷ Skowroński (2014, s. 179) poddaje krytyce interpretację Pakaluka, podkreślając, że jej przyjęcie implikowałoby odwrócenie kolejności zdań w wyimku 1094a 1–3: „[T]rafnie określono (zdefiniowano) dobro jako cel wszelkiego dążenia i dlatego wszelka sztuka itd. zdają się zdążać do jakiegoś dobra”. Notabene Skowroński porusza problem fałszywej implikacji w wyimku 1094a 1–3 i przedstawia trzy interpretacje mające uchronić Arystotelesa przed tym zarzutem, mianowicie interpretację Broadie, Lawrence’a oraz Pakaluka (Skowroński, 2014, s. 178–182).

²⁸ Por. Lawrence, 2006, s. 39.

²⁹ Można zatem przyjąć, że interpretacja Lawrence’a jest zbliżona do interpretacji Aspasjusza z tą różnicą, że pierwszy ogranicza zakres *panta* do różnych typów aktywności ludzkiej, natomiast drugi odnosi *panta* do wszystkich zwierząt i roślin.

³⁰ Por. Reeve, w: Aristotle, 2014, s. 196, nota 2.

Na koniec można wspomnieć o komentarzu Brown³¹, która sugeruje, że w gruncie rzeczy żaden myśliciel, a więc również Arystoteles, nie mógłby zgodzić się na zdefiniowanie dobra jako tego, do czego wszystko zmierza. Jej zdaniem Arystoteles przystaje jedynie na to, że dobro, niekoniecznie jedno określone dobro, jest po prostu obiektem dążeń wszystkich rzeczy.

Wyimek 1094a 1–3 w tłumaczeniu Sebastiana Petrycego z Pilzna

Przyjmuje się, że Sebastian Petrycy z Pilzna oparł swoje tłumaczenie *EN* na łacińskiej edycji Jana Bernarda Felicjanusa³². Z tego jednak nie musi wynikać, że Petrycy nie posiłkował się *EN* w oryginale. Jak bowiem podkreśla w *Przydatkach* do *Polityki*, „do objaśnienia [...] prawd nauk rozmaitych nie możemy być przez języków rozmaitych. [...] Filozofia opisana jest greckim językiem, [...]. Tedyć filozofem potrzeba umieć grecki”³³.

Petrycy przekłada wyimek 1094a 1–3 w następujący sposób:

Wszelki wymysł, wszelki zamysłu postępek, wszelka sprawa i przedsięwzięcie zda się pragnąć jakiego dobra i końca. Przeto oni starzy filozofi, [widząc, iż wszystkie rzeczy zmierzają do jakiego dobra i końca], tak wykładali dobro: [Dobro nic inszego nie jest, jedno to], którego wszystkie rzeczy na świecie pragną³⁴.

(Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 27)

³¹ Por. Brown, w: Aristotle, 2009, s. 204.

³² Por. Wąsik, 1923–1935, s. 252–255.

³³ Sebastian Petrycy z Pilzna, 1956, t. 2, s. 450. W tym miejscu *Przydatków* Petrycy zaznacza również, że skoro medycyna opisana jest w języku greckim i arabskim, więc ten, kto chce być biegły w medycynie, musi znać oba języki. Warto dodać, że Petrycy studiował w Padwie nie tylko filozofię, lecz również medycynę. Zdał również egzaminy doktorskie z wyróżnieniem, a po powrocie do Polski prowadził praktykę lekarską we Lwowie i Krakowie, tłumacząc w tym czasie *Ekonomikę* oraz *Politykę* Arystotelesa.

³⁴ Dla porządku, przytaczam wyimek 1094a 1–3 w tłumaczeniu Jana Bernarda Felicjanusa: *Omnis ars omnisiq; doctrina, omnis item actio ataque delectus aliquod petere bonum videtur. Itaque recte censuerit id esse bonu, quod omnia cocupiscunt* (Jan Bernard Felicjanus, w: Arystoteles, 1549, s. 1).

Jak zatem widać, Petrycy oddaje *panta* przez „wszystkie rzeczy na świecie”. A zatem bierze pod uwagę najszersze rozumienie definicji dobra, czyli przyznające dążenie do dobra wszystkim bytom. Choć kwestią otwartą pozostaje, czy mówiąc o wszystkich rzeczach na świecie ma na myśli wszystkie byty należące do zmiennej w swej całości rzeczywistości materialnej, obejmującej światy nadksiężycowy oraz podksiężycowy w rozumieniu Arystotelesa, czy też chodzi mu głównie o ten obszar zmiennej rzeczywistości materialnej, który ogranicza się tylko do świata podksiężycowego.

W tłumaczeniu rzeczzonego wyimka Petrycy uwzględnia również to, że Arystoteles posługuje się słowem *apephēnanto*, które sugeruje, że przywołana definicja dobra została sformułowana lub była głoszona przez wielu ludzi: „Przeto oni starzy filozofi, [...] tak wykładali dobro”. Należy jednak dodać, że ani w *Przestrogach*, ani w *Przydatkach* Petrycy nie wyjaśnia, kogo ma na myśli mówiąc „starzy filozofi”.

Komentarz Sebastiana Petrycego z Pilzna do wyimka 1094a 1–3

Należy też dodać, że inspiracją do napisania *Przydatków* były, jak się wydaje, dzieła Franciszka Piccolominiego i Jana Casusa z Oxfordu, o czym jest mowa w *Przedmowie* literackiego wydawcy *Przydatków* do *Etyki Arystotelesowej*³⁵. Ale jak podkreśla Żarnowski, była to epoka, w której własność intelektualna była „własnością wspólną, zarządzaną przez grono kompetentnych znawców, którzy podtrzymywali pogląd o ontycznym prymacie przedmiotu wobec podmiotu poznającego i mimetycznym charakterze samego poznania. Istniał przywilej parafrazy i »miejsc wspólnych« (*loci communes*), wypełniających subtelną przestrzeń między powtórzeniem i interpretacją” (Żarnowski, 2010, s. 116). Jak zatem tę subtelną przestrzeń wypełnia Petrycy przy rozwiązywaniu trudności zasygnalizowanych we *Wprowadzeniu* niniejszego artykułu?

Dla Petrycego nie stanowi problemu, czy *t'agathon* w definicji dobra odsyła do czegoś jednego i równocześnie różnego od dóbr jednostkowych (*agatha tina*), czy nie. Nie jest zatem dla niego niejasne, czy dążenie wszystkich rzeczy na świecie jest zogniskowane na *t'agathon* rozumianym jako jedno oraz wspólne dobro najwyższe dla wszystkich bytów, czy nie.

³⁵ Por. Sebastian Petrycy z Pilzna, 1956, t. 1, s. 5.

Przystępując do komentarza *ENI* 1 Petrycy wprawdzie podkreśla, że przedmiotem zainteresowania Arystotelesa jest najwyższe dobro będące najwłaściwszym celem ludzkiego życia³⁶, niemniej jednak w dalszej części egzegezy wychodzi poza to, co ludzkie, i bierze pod uwagę to, na co wskazał w tłumaczeniu definicji dobra, używając wyrażenia „wszystkie rzeczy na świecie”. Daje bowiem wyraźnie do zrozumienia, że *t'agathon* oznacza nie tyle konkretne, jedno dobro, do którego wszystkie byty zmierzają, ile raczej dobro, które jest celem, czy raczej celem ostatecznym, ale różnym dla różnych bytów. Stwierdza bowiem, co następuje:

[...] nie tylko ludzie, ale i wszystkie rzeczy mają pewne dobro, pewny cel i koniec, do którego się mają. Bo jako każdego stworzenia różna jest istność, różna postać i każdej przyrodzenie, od inszych własnością swą jaką wydzielone jest, tak też każdego stworzenia różny jest własny koniec, insza powinność, inne dobro, do jego natury przywłaszczone.

(Żarnowski, 2010, s. 30)

W przytoczonym komentarzu Petrycy wykazuje, że *t'agathon* dlatego nie może oznaczać konkretnego, jednego dobra, do którego wszystkie byty zmierzają, ponieważ te różnią się pod względem natury, a z każdą naturą skorelowane jest jej właściwe dobro. A zatem każda natura z osobna zmierza nie tyle do tego samego dobra, ile do dobra, które jest dla niej odpowiednie. W konsekwencji każdy byt, z natury swej, kieruje się ku sobie właściwemu dobru, które jest równoznaczne z celem ostatecznym, czyli, krótko mówiąc, z samorealizacją polegającą na spełnianiu przez ten byt swoistej dla niego funkcji³⁷. Niemniej jednak, mówiąc o naturze każdego bytu w kontekście funkcji i celu – „każdego stworzenia różny jest własny koniec, insza powinność, inne dobro, do jego natury przynależne” – Petrycy ma na myśli nie tyle naturę lub ten jej moment, który czyni każdy byt czymś indywidualnym

³⁶ „A iż przedsięwziął Arystoteles o celu ludzkim nawłaśniejszym, o dobru najwyższym, o doskonałości i szczęściu uczyc, pierwej było potrzeba tego nauczyć, jeśli jest taki cel ludzki, jeśli jeden jest, jeśli wiele, jeśli jeden nad drugi lepszy. Pierwej bowiem wywiedzieć się potrzeba, jeśli to, czego chcemy, na świecie jest, a potym, co zasz jest. Tak tedy uczy Arystoteles, iż jest takie ludzkie dobro” (Żarnowski, 2010, s. 29–30).

³⁷ Należy podkreślić, że w cytowanym fragmencie komentarza Petrycy używa słowa „powinność” na oznaczenie funkcji (*ergon*) w rozumieniu Arystotelesa. Por. np. komentarz Petrycego do nikomachejskiego „Argumentu z funkcji” (Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 78).

i niepowtarzalnym, lecz raczej naturę lub ten jej moment, który sprawia, że każdy byt należy do tego właśnie, a nie innego rodzaju rzeczy i ma taką właśnie, a nie inną naturalną skłonność do osiągnięcia najlepszego stanu i bycia w nim jak najdłużej.

Petrycy daje wyraz tej idei, gdy zaznacza, że „drzewa korzeniem w ziemię się ryją, aby stamtąd żywność i wzrost pewny swój brały, pniami i gałęziami na słońcu się rozciągają, aby owoce sobie godne mogły rodić; ten ich koniec, ta przyrodzona powinność i dobro od natury naznaczone, do tego zawždy zmierzają”³⁸. Ale w tym samym tonie wypowiada się o pozostałych istotach żywych, czyli o zwierzętach i ludziach³⁹, choć dotyczy to również bytów nieożywionych, na przykład ciał stałych czy żywiołów⁴⁰. W podsumowaniu zaś tej części egzegezy ponownie wskazuje, że każda natura pragnie i zmierza nie tyle do tego samego dobra, ile do „dobra pewnego”⁴¹ dodając, że słowa „pewny” używa rozmyślnie, aby podkreślić, że wszystkie rzeczy nie pragną „jednego i jednakiego dobra, ale iż każda rzecz pragnie inszego według przyrodzenia swego”⁴².

Można zatem zasugerować, że Petrycy próbuje zabezpieczyć Arystotelesa przed postawieniem mu zarzutu, iż wypowiedź w wymyku 1094a 1–3 zawiera błędne wynikanie. To zabezpieczenie dotyczy poziomu najbardziej ogólnego, a więc uwzględniającego najszerze rozumienie definicji dobra, czyli przynajmniej dążenie do dobra wszystkim bytom – w zgodzie z interpretacją słowa *panta*, oddanego w wierszu 1094a 3 przez „wszystkie rzeczy na świecie”.

W rzeczy samej, z jednej strony Petrycy odwołuje się do celowościowej koncepcji dobra, na którą Arystoteles wskazuje już w pierwszej części zdania otwierającego *EN*, czyli w wierszach 1094a 1–2, z drugiej zaś przypisuje każdemu bytowi właściwą dla niego funkcję, w ramach jego przynależności do określonego typu bytów. To zaś sugeruje, że według

³⁸ Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 30.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ „A nie trzeba się dziwować, gdy mówię, że też rzeczy nieme i bezduszne pragną dobra i do swego końca się mają. Bo gdy pragnienie wspominam, nic inszego przez nie nie rozumiem, jeno niejaki pochop i skłonność do tego, co jest komu abo z uznania własnego, abo z natury ukazanego za dobro i koniec” (Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 31).

⁴¹ Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 31.

⁴² Tamże.

Petrycego *t'agathon* w wierszu 1094a 3 wskazuje nie tyle na jedno dobro, do którego wszystko zmierza, ile na przynależny do każdego typu bytu własny cel do osiągnięcia.

Wyimek 1094a 1–3 w interpretacji Sebastiana Petrycego z Pilzna z perspektywy *t'agathon* rozumianego jako najwyższe dobro ludzkie

Powstaje jednak problem, czy Petrycemu udaje się ochronić Arystotelesa przed postawieniem mu zarzutu popełnienia analogicznego błędu na poziomie bardziej szczegółowym, czyli w ramach głównego przedmiotu zainteresowania Stagiryty na gruncie filozofii praktycznej, a więc z perspektywy *t'agathon* rozumianego jako najwyższe dobro ludzkie.

Przypomnijmy, że przykłady przywołane w 1094a 1–2 odsyłają do różnych aktywności ludzkich, z których każda ma wyznaczony cel i określony poziom powodzenia⁴³. Doświadczenie uczy ponadto, że ludzie mają różne preferencje i dokonują różnych wyborów w związku z ukonkretnianiem własnej wizji tego, co uważają za „dobre życie”. Ale jeśli własna wizja „dobrego życia” jest ostatecznym celem, który jest punktem odniesienia i ideą regulatywną dla podejmowanych i kontynuowanych działań, to czy można zasadnie twierdzić, że każde działanie ludzkie zmierza do jednego i tego samego dobra? A to zdaje się twierdzić Petrycy, gdy podkreśla w pierwszej części komentarza do *EN I 1*, że „uczy Arystoteles, iż jest takie ludzkie dobro [...] ponieważ [...] ludzie też i sprawy ich muszą mieć jakie dobro, jaki cel, jaki koniec, do którego powinni zmierzać”⁴⁴. Ale gdyby tak twierdził, to byłoby to tak, jak byśmy ze zdania „dla każdej osoby X istnieje osoba Y, taka, że osoba Y jest matką osoby X” wyprowadzali zdanie „jest taka osoba Y, że dla każdej osoby X, osoba Y jest matką osoby X”. Pierwsze zdanie nie budzi kontrowersji, drugie zaś jest nieprawdopodobne, ale co istotne, nie wynika z pierwszego. Podobny błąd zdaje się zawierać

⁴³ Na przykład w medycynie tym celem jest zdrowie. Lekarz podejmuje różne działania i przedsięwzięcie różne środki, w ramach dopuszczalnych procedur medycznych, po to, aby przywrócić zdrowie choremu. A to oznacza, że każde leczenie, może z wyjątkiem leczenia paliatywnego, ma ostateczny cel, który jest jego właściwym dobrem. Zatem jeśli ktoś już został lekarzem, to namyśla się nad tym, jak przywracać zdrowie chorym, a nie nad tym, czy je przywracać.

⁴⁴ Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 30. Por. także przypis 37.

wyimek 1094a 1–3, ponieważ ze zdania „dla każdego działania ludzkiego X istnieje dobro Y, takie, że działanie X zmierza do dobra Y” nie wynika zdanie „jest takie dobro Y, że dla każdego działania ludzkiego X, dobro Y jest tym, do czego zmierza działanie X”.

Nie ulega wątpliwości, że człowiek jest w ciągłym ruchu, do czegoś zmierza i bezustannie dokonuje aktów preferencyjnych, przedkładając coś nad coś. Jest również faktem, że różni ludzie mają różne plany życiowe oraz różne koncepcje „dobrego życia”. O ile więc można się zgodzić, że to, co robi konkretny człowiek, jest ostatecznie zogniskowane na realizacji przyjętej przez niego koncepcji „dobrego życia”, o tyle trudno uznać, że każdy człowiek zmierza do urzeczywistnienia tej samej koncepcji „dobrego życia”⁴⁵.

O ile więc w odniesieniu do bytów alogicznych, ale należących do określonego typu rzeczy, można założyć, że mają ten sam cel ostateczny, który jest ich właściwym dobrem, a to dlatego, że w ich przypadku nie wchodzi w grę akty preferencyjne, lecz jedynie naturalny popęd do zmiany (*hormē metabolēs emphuton*), o tyle analogiczne przypuszczenie w odniesieniu do ludzi wydaje się kontrowersyjne, a przynajmniej niezgodne z faktami. Notabene w *Fizyce* II 1 Arystoteles wprost stwierdza, że tym, co odróżnia byty istniejące z natury, czyli istoty naturalne, od artefaktów, czyli istot sztucznych, jest zawarta w tych pierwszych wewnętrzna zasada ruchu i spoczynku (*archē kinēseōs kai staseōs*)⁴⁶, na oznaczenie której używa również wyrażenia *hormē metabolēs emphuton*⁴⁷. Znamienne jest jednak to, że mówiąc o bytach istniejących z natury, wymienia tylko te, które należą

⁴⁵ Por. np. *EE* I 4 1215b 34–1215b 1, gdzie Arystoteles wyróżnia trzy największe dobra ludzkie – doskonałość (*aretē*), mądrość (*phronēsis*), przyjemność (*hēdonē*) – i łączy każde z nich z odpowiadającym mu typem życia, czyli odpowiednio, z życiem politycznym (*bios politikos*), filozoficznym (*bios theōretikos*) oraz hedonicznym (*bios apolaustikos*). Dodaje przy tym, że każdy człowiek, jeżeli ma tylko możliwość, przedsięwzięzie którąś z tych form życia.

⁴⁶ Por. *Fizyka* II 192b 8–14.

⁴⁷ Por. tamże 18–19. Por. też *Metafizyka* V 23, gdzie Arystoteles, zajmując się wielorakością orzekania wyrażenia to *echein*, stwierdza, co następuje: „Posiadanie orzeka się wielorako, na jeden sposób: sprawiać podług własnej natury lub podług własnego popędu (Τὸ ἔχειν λέγεται πολλαχῶς, ἓνα μὲν τρόπον τὸ ἄγειν κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἢ κατὰ τὴν αὐτοῦ ὁρμήν, *Metafizyka* V 1023a 8–9).

do dziedziny bytów alogicznych: „istniejące z natury to zwierzęta⁴⁸ i ich części, również rośliny i ciała proste, jak ziemia, ogień, powietrze i woda”⁴⁹.

Jak zatem widać, Arystoteles nie wyszczególnia ludzi (*anthrōpoi*) wśród przywołanych bytów istniejących z natury, a przynajmniej nie robi tego wprost, co może się wiązać z tym, że w przypadku człowieka zasadą ruchu i spoczynku jest raczej⁵⁰ *proairesis* w sensie myślenia określonego przez pragnienie lub pragnienia określonego przez namysł⁵¹. Można to rozumieć w ten sposób, że choć człowiek należy do dziedziny bytów istniejących z natury, to jednak wyróżnia go spośród innych bytów tego typu to, że w jego przypadku „naturalny popęd do zmiany” nie sprowadza się do instynktu,

⁴⁸ Rzecz jasna *dzōion* może oznaczać zarówno zwierzęta alogiczne, czyli zwierzęta *par excellence*, jak i zwierzęta rozumne, czyli ludzi, jak to ma miejsce np. w *Kategoriach*, gdy Arystoteles przedstawia definicję synonimów: „Synonimami zaś określa się [rzeczy], których i nazwa [jest] wspólna, i definicja substancji podług tej nazwy [jest] ta sama – na przykład zwierzę to zarówno człowiek, jak i wół, ponieważ każdą z tych [rzeczy] mianuje się wspólną nazwą »zwierzę«, a i definicja [tych] substancji jest ta sama. Gdyby bowiem ktoś podał definicję jednego i drugiego, czym jest bycie zwierzęciem dla każdego z nich, to podałby tę samą definicję (συνώνυμα δὲ λέγεται ὅν τό τε ὄνομα κοινόν και ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος και ὁ βοῦς· τούτων γὰρ ἐκάτερον κοινῶ ὀνόματι προσαγορεύεται ζῶον, και ὁ λόγος δὲ [10] τῆς οὐσίας ὁ αὐτός· ἐὰν γὰρ ἀποδιῶ τις τὸν ἐκατέρου λόγον τί ἐστὶν αὐτῶν ἐκατέρῳ τὸ ζῶον εἶναι, τὸν αὐτὸν λόγον ἀποδώσει [Kategorie 1a 6–12]).

⁴⁹ φύσει μὲν τὰ τε ζῶα και τὰ μέρη αὐτῶν και τὰ φυτὰ και τὰ ἀπλᾶ τῶν σωμάτων, οἷον γῆ και πῦρ και ἀῆρ και ὕδωρ (*Fizyka* II 1 192b 9–11).

⁵⁰ O tyle „raczej”, gdyż mówiąc o człowieku, że jest on zasadą w rozumieniu *proairesis*, Arystotelesowi chodzi głównie o to, że *proairesis* jest zasadą działania praktycznego – por. *EN* VI 2 1139b 1–5. Ale *proairesis* może być również zasadą spoczynku, a to w tym sensie, że w grę wchodzi też zaniechanie działania na podstawie *proairesis*.

⁵¹ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὀρεξις διανοητική, και ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος (*EN* VI 2 1139b 4–5). Należy dodać, że na Arystotelesową *proairesis* w pełnej postaci składają się następujące elementy: [a] wyznaczenie celu; [b] przemyślane przedsięwzięcie lub preferencyjny wybór, gdzie oba elementy zakładają namysł nad tym, jak osiągnąć wyznaczony cel, z tą jednak różnicą, że drugi zakłada namysł nad alternatywnymi kierunkami działań; [c] podjęcie decyzji o przystąpieniu do przemyślanego przedsięwzięcia lub preferencyjnie wybranego kierunku działania; [d] przystąpienie do urzeczywistniania określonego kierunku działania, czyli zabrania się do tego, co zostało określone przez namysł jako chronologicznie pierwsze w sekwencji kroków prowadzących do osiągnięcia wyznaczonego celu; [e] kontynuacja działania prowadzącego do osiągnięcia wyznaczonego celu. Gdy chodzi o taką charakterystykę Arystotelesowej *proairesis*, zob. Smolak, 2018a, s. 90–109. Gdy zaś chodzi o Arystotelesową *proairesis* w interpretacji Petrycego, zob. Smolak, 2018b, s. 327–348.

jak u wyższych zwierząt nierozumnych, ani do tropizmów, jak u niższych zwierząt i roślin, ani do reakcji zgodnych z prawami fizyki, jak w przypadku ciała nieżywionych, na przykład ognia, który z natury porusza się ku górze⁵², lecz raczej do przemyślanych wyborów, które rządzą ludzkimi praktykami.

Niemniej jednak również i w tym kontekście, czyli w ramach badania zawężonego do dobra, na które nakierowane są aktywności ludzkie, Petrycy próbuje obronić Arystotelesa przed postawieniem mu zarzutu, że wypowiedź w wierszach 1094a 1–3 zawiera błędne wynikanie. Jak bowiem podkreśla:

Nie mówię też: zgoła pragną, ale zdadzą się pragnąć. Bo nie zawsze pragniemy własnego dobra, ale podczas tego, co się zda być dobrym, choć właśnie nie jest. Najduje się taki przemysł ludzki, który truciznę ludziom zadaje, ten nie pragnie własnego i prawdziwego dobra, ale tego, co się zda być dobrym, jako biedny zysk.

(Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 31)

W przytoczonym fragmencie komentarza Petrycy nawiązuje do stosowanej przez Arystotelesa dystynkcji pomiędzy tym, co dobre (*to agathon*) a tym, co jawi się jako dobre (*to phainomenon agathon*)⁵³ lub w innej terminologii⁵⁴, pomiędzy *rzeczywistym/prawdziwym* dobrem (*t'agathon*) lub dobrem *po prostu* (*haplōs agathon*) a dobrem dla kogoś (*tini agathon* lub *hautōi agathon*)⁵⁵. Jak jednak widać, Petrycy zestawia wyróżnione typy

⁵² Por. np. *Fizyka* II 1 192a 36–193a 1, gdzie Arystoteles podkreśla, że ogień porusza się zgodnie z naturą (*kata phusin*) ku górze. Warto dodać, że Petrycy odwołuje się także do podobnego przykładu w *Przestrożach* do *EN* I 1: „insze żywiola wyższe jako wiatr, para, płomień i ogień w górę się mają. Na tym miejscu, jako na własnym swym dobru, lubią i wcale naturę swą zachowują” (Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 30).

⁵³ Por. np. *Etyka eudemejska* [EE] VII 2 1235b 26.

⁵⁴ Por. np. *EE* VII 2 1235b 31.

⁵⁵ Na temat rozumienia wyrażen *haplōs agathon* oraz *tini agathon* zob. Smolak, 2021, s. 129–144. Arystoteles korzysta głównie z dwóch znaczeń przysłowka *haplōs* w ramach pary *haplōs agathon* oraz *tini agathon*: [a] ponieważ Stagiryta wyjaśnia, że przez *haplōs* rozumie *to kath'hautō* ([...] ἀπλῶς δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὐτό, *EN* VII 9 1151b 2–3), a wyrażenie *to kath'hautō* dotyczy predykcji i definiowania istotnościowego (por. np. Wesoły, 2016, s. 96), to byt, który jest *haplōs agathon*, jest dobry sam z siebie, czyli z istoty swojej – rozumienie esencjalistyczne przysłowka *haplōs*; [b] ponieważ *haplōs* może oznaczać, że coś jest bezwzględnie „takie a takie”, to byt, który jest *haplōs agathon*, jest bezwzględnie dobry, czyli dobry w każdym przypadku – rozumienie absolutystyczne przysłowka *haplōs*.

dóbr w różnej konfiguracji. Z jednej strony *t'agathon*, czyli „prawdziwe dobro” w terminologii Petrycego, jest równoważne *hautōi agathon*, czyli w jego w terminologii „dobru własnemu”. Z drugiej zaś *t'agathon* jest przeciwstawione temu, co jawi się jako dobre, czyli temu, co „się zda być dobrym” w terminologii Petrycego.

W *Przydatkach* do *ENI*, w punkcie „Co to jest dobro” Petrycy wyjaśnia, czym jest dobro własne, natomiast w punkcie „Rozdział dóbr” przedstawia różne klasyfikacje dóbr, z których jedna umożliwia doprecyzowanie dystynkcji zamieszczonych w cytowanym powyżej fragmencie *Przestróg*.

Gdy idzie o dobro własne, można w nim wyróżnić dwa aspekty. Pierwszy aspekt dotyczy istnienia każdego bytu i zakotwiczonego w nim naturalnego popędu do zmiany. Źródłem tego aspektu jest Bóg, który z racji swojej mocy stwórczej oraz doskonałości jest przyczyną zaistnienia i dobroci wszystkich bytów, a także tkwiącej w nich naturalnej tendencji do rozwinięcia się do pełnej postaci. Jak bowiem zauważa Petrycy, ten aspekt dobra własnego „przynależy do bycia; tak każda rzecz według swego rodzaju jest dobra, jako wąż, jaszczurka, żaba, gadzina, bo każdą Pan Bóg stworzył, aby była prawie⁵⁶ dobra”⁵⁷.

Drugi aspekt dobra własnego wiąże się z dobrym byciem każdego bytu i wskazuje na urzeczywistnienie tkwiących w nim możliwości, w zgodzie z jego naturą. Osiągnięcie tego wymiaru dobra własnego oznacza, że byt jest „prawie” dobrym bytem. Nie chodzi bowiem o to, aby być, lecz o to, aby być dobrze, co w przypadku człowieka oznacza dobrze żyć. Jak bowiem podkreśla Petrycy, „nie dosyć jest człowiekowi, aby na świecie był, ale aby dobrze był i żył”⁵⁸.

Można zatem zasugerować, że oba aspekty dobra własnego pozostają w ścisłym związku z dwojakim wymiarem natury człowieka. W istocie naturę człowieka można rozpatrywać z dwóch punktów widzenia i rozumieć ją jako: [a] początkową konstytucję człowieka – rezultat zapłodnienia; [b] finalną konstytucję człowieka, czyli tę jej postać, która jest celem samorozwoju człowieka – rezultat troski o samego siebie i działań formatywnych. Innymi słowy, natura człowieka ma dwa wymiary – statyczny oraz dynamiczny. Pierwszy aspekt dobra własnego łączy się przede wszystkim

⁵⁶ „Prawie” oznacza w tym kontekście „prawdziwie”.

⁵⁷ Sebastian Petrycy z Pilzna, 1956, t. 1, s. 25.

⁵⁸ Tamże.

ze statycznym wymiarem natury człowieka, czyli z jego początkową konstytucją, natomiast drugi aspekt dobra własnego łączy się z dynamicznym wymiarem natury człowieka, czyli z jego formowaniem siebie, którego ostatecznym celem jest prowadzenie jak najlepszego życia możliwego do osiągnięcia przez człowieka⁵⁹.

Gdy idzie o klasyfikację dóbr, która daje możliwość zrozumienia tego, co Petrycy ma na myśli w związku z wyimkiem 1094a 1–3 rozpatrywanym z perspektywy człowieka, w grę wchodzi podział dobra ludzkiego na to, co jest dobrem prawdziwym oraz to, co jawi się jako dobro⁶⁰. Należy przy tym dodać, że w ramach charakterystyki prawdziwego dobra ludzkiego Petrycy wyróżnia dwa jego podtypy. Nawiązuje w ten sposób do hierarchii dóbr-celów, zarysowanej przez Arystotelesa przy okazji eksplikacji kryterium „z ostatecznego celu”, w kontekście badania, w którym określa formalne warunki, jakie musi spełniać dobro mające być celem wszystkich ludzkich dążeń i działań⁶¹.

Otóż w ramach omawiania kryterium „z ostatecznego celu” Arystoteles wyodrębnia trzy klasy dóbr-celów: [a] dobra-cele, które są zawsze warte wyboru same z siebie i nigdy z powodu czegoś innego – takim dobrem-celem jest na przykład *eudaimonia*⁶²; [b] dobra-cele, które są warte wyboru

⁵⁹ „Jeden tedy jest spraw ludzkich koniec: dobre życie” (Sebastian Petrycy z Pilzna, 1956, t. 1, s. 36).

⁶⁰ „Dobro ludzkie dwojakie jest: jedno prawdziwe dobro; drugie, co się zda, a nie jest właśnie dobrem” (Sebastian Petrycy z Pilzna, 1956, t. 1, s. 25). Należy dodać, że Arystoteles dopuszcza, iż to, co jawi się jako dobro, nie jest pozornym dobrem. Tak jest na przykład w przypadku człowieka najwyższej próby (*spoudaios*), który jest według Arystotelesa miarą w dziedzinie spraw ludzkich (por. np. *EN IX 4 1166a 12–13*). Innymi słowy to, co jawi się człowiekowi najwyższej próby jako dobre, jest takie faktycznie, o ile rzecz jasna nie znajduje się w złym stanie fizycznym, którego paradygmatycznym przypadkiem jest choroba, czyli jakaś postać zaburzenia stanu równowagi organizmu (por. np. *EE VII 2 1235b 30–1236a 1*).

⁶¹ Por. *EN I 7 1097a 24–1097b 21*.

⁶² W *EN I 4 1095a 17–20* Arystoteles zaznacza, że wielu ludzi utożsamia *eudaimonion* z *eu prattein*. Tymczasem *eu prattein* w idiomatycznym sensie oznacza „dobrze się mieć” i pasuje do *eudaimonii* rozumianej przez pryzmat etymologii słowa. Dosłownie *eudaimonia* oznacza „być obdarzonym przez bóstwo” (*eu-daimōn*), zaś w powszechnej opinii Greków *eudaimonia* była łączona z powodzeniem lub pomyślnością, a więc z określonym stanem, przypadającym w udziale niezależnie od osobistego wkładu lub wysiłku. Trzeba jednak dodać, że w filozofii greckiej, zwłaszcza w czasach Arystotelesa, sens etymologiczny traci na znaczeniu i *eudaimonia* zaczyna być łączona z dobrym

same z siebie i z powodu dóbr-celów wymienionych w punkcie [a] – takim dobrem-celem jest na przykład cnota charakteru (*ēthikē aretē*); [c] dobra-cele, które są warte wyboru jedynie z powodu innych dóbr-celów – takim dobrem-celem jest na przykład bogactwo. Mówiąc o dwóch podtypach prawdziwego dobra ludzkiego, Petrycemu chodzi o te dobra, które należą do klas [a] oraz [b] w ujęciu Arystotelesa, a dokładniej rzecz ujmując, o dobro najwyższe, czyli *eudaimonię* oraz o cnotę, którą zdaje się traktować instrumentalnie i utożsamiać ze środkiem służącym osiągnięciu *eudaimonii*⁶³.

Jeśli zaś chodzi o to, co jawi się jako dobro, czyli to, „co się zda, a nie jest właśnie dobrem”, Petrycy ma przede wszystkim na myśli te rzeczy, które są obiektem dążeń ludzi o spaczonym charakterze – na przykład morderców. Z niniejszego dookreślenia dobra ludzkiego niedwuznacznie wynika, że według Petrycego to, co jawi się jako dobro, w istocie dobrem nie jest. Nie oznacza to oczywiście, że to, co jawi się mordercy jako dobro, jest nierealnym dobrem. Oznacza tylko tyle, że to, co jawi się jemu jako dobro, jest pozornym dobrem z perspektywy *eudaimonii*, czyli kanonu, według którego należy określać, co jest dobre dla człowieka. Nie jest dlatego bezzasadne, że dobro, do którego dąży morderca, obiektywnie jest złe, ale subiektywnie – jest dobre dla niego. Wynika to z konstytucji jego osobowości i przyjętej przez niego koncepcji „dobrego życia”. Niemniej jednak w jego przypadku to, co dobre dla niego, nie harmonizuje ani z *t'agathon*, czyli prawdziwym dobrem ludzkim, ani z *hautōi agathon*, czyli dobrem własnym, ale rozpatrywanym głównie z perspektywy drugiego aspektu. Oba bowiem dobra, czyli *t'agathon* oraz *hautōi agathon*, są tym

postępowaniem człowieka. W istocie *eu prattein* oznacza dosłownie „dobrze czynić” i kładzie nacisk na aktywność, pasując bardziej do Arystotelesowej koncepcji *eudaimonii*. Z tego punktu widzenia oddawanie *eudaimonii* przez „szczęście” zniekształca sens greckiego słowa. Na temat różnych tłumaczeń *eudaimonii* oraz nieadekwatności jej przekładu przez „szczęście” zob. np. Skowroński, 2014, s. 152–167. Należy zaznaczyć, że Petrycy oddaje *eudaimonię* przez „szczęście”, „najwyższe szczęście” lub „błogosławieństwo”.

⁶³ „Dobro prawdziwe jedno jest samo przez się, a to dwojako: jedno jako śródek do nawyższego i nalepszego, która jest cnota; drugie jako koniec, a to jest szczęście i błogosławieństwo”, Sebastian Petrycy z Pilzna, 1956, t. 1, s. 32. Należy dodać, że Petrycy ma pełną świadomość różnicy pomiędzy instrumentalną rolą dóbr-celów należących do klasy [c] oraz cnotą, czyli dobrem-celem należącym do klasy [b] w ujęciu Arystotelesa. Niemniej jednak wyjaśnienie tej różnicy wymagałoby dokładnego zbadania różnych wypowiedzi Petrycego, zarówno w *Przestrogach*, jak i *Przydatkach*, a to wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

samym w interpretacji Petrycego. I możemy się domyślać, dlaczego tak jest, ponieważ dobro ludzkie w sensie *t'agathon* oznacza ostateczny cel człowieka, czyli *eudaimonię*, natomiast w sensie *hautōi agathon* oznacza doskonale spełnianie powinności ludzkiej, czyli przynależnej człowiekowi funkcji. Tymczasem doskonale spełnianie funkcji ludzkiej to tyle, co prowadzenie życia najbardziej udanego dla człowieka⁶⁴. Czyli morderca i każdy, kto nie spełnia powinności ludzkiej jak należy, nie prowadzi ani nie może prowadzić życia najbardziej udanego dla człowieka.

Widać zatem, w jaki sposób, w ramach badania zawężonego do dobra, na które nakierowane są aktywności ludzkie, Petrycy próbuje obronić Arystotelesa przed postawieniem mu zarzutu, że wypowiedź w wierszach 1094a 1–3 zawiera błędne wynikanie. Okazuje się bowiem, że nie wszyscy ludzie zmierzają do własnego dobra, ponieważ nie wszyscy wypracowali lub dochodzą do wypracowania takiego poziomu wewnętrznej integracji, który dowodziłby osiągnięcie lub zbliżanie się do osiągnięcia celu samorealizacji. Są bowiem ludzie, którzy nie troszczą się o siebie i zamiast formować siebie, deformują swoją naturę. Na tej też podstawie Petrycy daje do zrozumienia, że nie wszyscy ludzie zmierzają do dobra, choć wszyscy ludzie zdają się do niego zmierzać, ponieważ „nie zawsze pragniemy własnego dobra, ale podczas tego, co się zda być dobrym, choć właśnie nie jest”⁶⁵.

Podsumowanie

We *Wprowadzeniu* zwróciłem uwagę, że wyimek 1094a 1–3, od którego zaczyna się *EN* i w którym przywołana zostaje definicja dobra, prawdopodobnie autorstwa Eudoksosa z Knidos, zawiera miejsca niedookreślone. Nie jest bowiem jasne, co oznacza „wszystko” (*panta*) w definicji dobra, które zostało określone jako „to, do czego wszystko zmierza”, a także, czy tak zdefiniowane dobro jest czymś jednym i zarazem różnym od każdego z dóbr jednostkowych. Te trudności zostają po części rozwiązane przez Petrycego w jego przekładzie *EN* oraz *Przestrobach* i *Przydatkach*.

⁶⁴ Por. przyp. 59.

⁶⁵ Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 31.

Tak więc Petrycy oddaje *panta* przez „wszystkie rzeczy na świecie”, co sugeruje, że zdefiniowane dobro, czyli *t'agathon*, jest obiektem dążenia nie tylko ludzi, ale również zwierząt, roślin i ciał nieożywionych, czyli – krótko mówiąc – wszystkich bytów należących do świata stworzonego. Z kolei w komentarzu do *EN I 1* Petrycy daje wyraźnie do zrozumienia, że zdefiniowane dobro oznacza ostateczny cel dążenia, który jest jednak różny dla różnych typów bytu. Tym celem jest bowiem spełnianie właściwej funkcji, która jest ta sama, ale tylko dla bytów należących do określonego typu rzeczy.

Ponieważ jednak w pierwszej części wyimka 1094a 1–3 Arystoteles wymienia, jako przykłady „różnych typów bytów”, jedynie różne aktywności ludzkie i ponieważ na gruncie filozofii praktycznej głównym przedmiotem jego zainteresowania jest najwyższe dobro ludzkie oraz możliwość jego osiągnięcia, to powstaje trudność, czy *panta* może odnosić się do każdego bytu ludzkiego.

Ale i ta trudność zostaje rozwiązana przez Petrycego. Okazuje się bowiem, że również człowiek „sam musi mieć jakie dobro swe, jaki cel, do którego by zmierzał, jaką powinność, którą by odprawował”⁶⁶. A zatem Petrycy rozwiązuje problem *panta* w perspektywie antropologicznej w podobny sposób, ponieważ również w tym wypadku odwołuje się do pojęcia funkcji, choć robi to, na podstawie ekstrapolacji wniosków, do jakich Arystoteles dochodzi w nikomachejskim „Argument z funkcji”.

Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że „Argument z funkcji” zostanie sformułowany dopiero w *EN I 7*. Tymczasem ani w wyimku 1094a 1–3, ani w pozostałej części *EN I 1* nie ma najmniejszej wzmianki o funkcji, i to nie tylko człowieka, lecz również jakiegokolwiek innego bytu.

Bibliografia

- Aristote (1959). *L'Éthique à Nicomaque*. Komentarz R.A. Gauthier, J.Y. Jolif. T. 2, cz. 1. Louvain: Publications Universitaires.
- Aristoteles (1549). *Aristotelis Stagiritae Moralium Nicomachiorum libri decem ab Iacobo Lodoico Strebaio et Io. Bernardo Feliciano a graeco in latinum conuersi. Eiusdem Strebaei in tres priores Aristotelis libros Ethicon Nikomacheion*

⁶⁶ Sebastian Petrycy z Pilzna, w: Arystoteles, 2011, s. 32.

- Commentaria*. Tłum. z greki na łacinę Jan Bernard Felicianus. Komentarz do ksiąg I–III Jacobus Lodoicus Strebæus. Paris: Michel de Vascosan.
- Aristoteles (1892). *Commentaria in Aristotelem Graeca, Eustratii et Michaelis et anonyma i Ethica Nicomachea commentaria*. T. XX. Berlin: Gustav Heylbut.
- Aristoteles (1960). *Nicomachische Ethik*. Tłum i komentarz F. Dirlmeier. Berlin: Akademie-Verlag.
- Aristotle (1999). *The Nicomachean Ethics*. Wprowadzenie, tłum. I komentarz T.H. Irwin. Wyd. 2. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Aristotle (2002). *Nicomachean Ethics*. Tłum. i wprowadzenie historyczne Ch. Rowe. Wprowadzenie filozoficzne i komentarz S. Broadie. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle (2009). *The Nicomachean Ethics*. Tłum. D. Ross. Wprowadzenie i przypisy L. Brown. New York: Oxford University Press.
- Aristotle (2014). *Nicomachean Ethics. Wprowadzenie, tłum. i komentarz C.D.C. Reeve*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Arystoteles (1956). *Etyka nikomachejska*. Tłum. wstęp i komentarz D. Gromska. Warszawa: PWN.
- Arystoteles (2011). *Etyka nikomachejska*. Tłum. i komentarz Sebastian Petrycy z Pilzna. Warszawa: Hachette.
- Aspazjusz (1889). *Commentaria in Aristotelem Graeca*. T. XIX, cz. 1: *Aspasius in Ethica Nicomachea*. Berlin: Gustav Heylbut.
- Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Lawrence, G. (2006). Human Good and Human Function. W: R. Kraut (red.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Ethics* (s. 37–75). Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishing.
- Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rapp, Ch. (2009). Nicomachean Ethics VII. 13–14 (1154a 21): Pleasure and Eudaimonia. W: C. Natali (red.), *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*. New York: Oxford University Press.
- Sebastian Petrycy z Pilzna (1956). *Pisma wybrane*. T. 1. Warszawa: PWN
- Skowroński, L. (2014). *Arystoteles o celu życia. Ku nowej interpretacji Etyki nikomachejskiej*. Lubicz: Wydawnictwo Rolewski.

- Smolak, M. (2018a). Etymology and Meaning of *προαίρεσις* in Aristotle's Ethics. *Aither*, 20, 90–109.
- Smolak, M. (2018b). O *proairesis* u Arystotelesa w interpretacji Sebastiana Petrycego z Pilzna. W 400-setną rocznicę wydania *Etyki nikomachejskiej* w tłumaczeniu i z komentarzem Sebastiana Petrycego z Pilzna. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 63, 327–348.
- Smolak, M. (2021). *Peri hēdonēs*, czyli o przyjemności w *Etyce nikomachejskiej* (VII 11–14) Arystotelesa. *Studium egzegetyczne*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wąsik, W. (1923–1935). Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka (*Ze studiów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcją Arystotelesa*). Zeszyty I–III. Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego.
- Wesoły, M. (2016). Księga Δ Metafizyki Arystotelesa *ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΡΟΣΑΧΩΣ ΑΕΓΟΜΕΝΩΝ Η ΚΑΤΑ ΠΡΟΣΘΕΣΙΝ*. O wyrażeniach wielorako orzekanych, czyli podług przydawki. *Peitho – Examina Antiqua*, 1 (7), 87–121.
- Żarnowski, M. (2010). Sebastiana Petrycego z Pilzna przestrogi i przydatki do filozofii przystojności ludzkiej. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, 5 (3), 115–136.

Nota o autorze

Maciej Smolak – dr hab. filozofii, pracuje w Pracowni Etyki Instytutu Filozofii UJ, obecnie zajmuje się filozofią Arystotelesa, a także dydaktyką filozofii. Książki: *Filozofia człowieka u Romana Ingardena* (2003); *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa* (2013); *Peri hēdonēs, czyli o przyjemności w Etyce nikomachejskiej (VII 11–14) Arystotelesa. Studium egzegetyczne* (2021).

Cytowanie

Smolak, M. (2023). O *t'agathon*, czyli o dobru. Na podstawie *Etyki nikomachejskiej* I 1 1094a 1–3 w interpretacji Sebastiana Petrycego z Pilzna. *Analiza i Egzystencja*, 64 (4), 69–90. DOI: 10.18276/aie.2023.64-04.



ARTUR KOSECKI

Uniwersytet Szczeciński
Orcid: 0000-0002-3486-9404
email: artur.kosecki@usz.edu.pl

Ontologia społeczna w świetle filozofii Romana Ingardena

Słowa kluczowe: Ingarden, fenomenologia, ontologia społeczna, społeczeństwo

Keywords: Ingarden, phenomenology, social ontology, society

Social Ontology in the View of Roman Ingarden's Philosophy

Abstract

In social ontology we are conducting investigations into how social and institutional facts exist, what is a social group or collective intentionality. Phenomenology is one of the 20th-century philosophical movements whose contributions of its representatives over the aforementioned topics are significant (including von Hildebrandt, Reinach, Scheler, Stein). The purpose of this article is to consider Ingarden's potential contribution to social ontology. The article is divided into two parts: an overview and an interpretation. In the first, I point out why phenomenology is misguidedly considered "asocial". In the second, I reconstruct Ingarden's metaontological views from his magnum opus: *Controversy over the Existence of the World*. According to his declaration in this book, socio-legal objects are entities with heteronomous and purely intentional elements. In the article I will show that Ingarden *explicitly* did not formulate a theory of social being, but on the basis of his ontology a sketch of such a theory can be trying to be presented. In order to achieve this, I thought it was relevant to attempt to outline the difference between the objects of fiction and socio-legal objects within its ontology.

Wprowadzenie

Autor chciałby podziękować drowi Maciejowi Sendłakowi za uwagi do pierwszej wersji artykułu.

W ostatnim czasie w filozofii popularnością cieszą się rozważania na temat faktów społecznych i instytucjonalnych, grup społecznych czy intencjonalności kolektywnej. Fenomenologia jest jednym z XX-wiecznych prądów myślowych, których wkład jej przedstawiciele w dyskusję nad wspomnianymi zagadnieniami należy uznać za znaczący (Salice, Schmid, 2016b; Szanto, Moran, 2016b). To, jak należy rozumieć ontologię społeczną w ramach tej tradycji, opisał Alessandro Salice w pracy *Social Ontology as Embedded in the Tradition of Phenomenological Realism* (2013). Wskazał w niej, że badacze tego nurtu uznają, że pod względem etymologicznym termin „ontologia społeczna” pojawił się po raz pierwszy w filozofii za sprawą Edmunda Husserla w jego rękopisie (*Nachlassmanuskript*) z 1910 roku: *Die Gegebenheit konkreter sozialer Gegenständlichkeiten und Gebilde und die Klärung auf sie bezüglicher Begriffe. Soziale Ontologie und deskriptive Soziologie* [O stanie rzeczy konkretnych obiektów i struktur społecznych oraz wyjaśnienie pojęć z nimi związanych. Ontologia społeczna i socjologia opisowa] (Husserl, 1973 [1910], s. 102; zob. Di Lucia, 2003). Salice zauważył jednak, że Husserl nie zajmował się nią w sposób *in extenso* (2013, s. 222), ale przedstawił model uprawiania ontologii społecznej opracowany w nawiązaniu do fenomenologów realistycznych.

W takim modelu rozważania nad rzeczywistością społeczną prowadzone są w sposób esencjalny i antyredukcyjny. Salice zauważył, że w modelu tym powstaje problem z opisaniem statusu ontologicznego takich bytów, jak m.in., prawo jazdy czy kanclerz Niemiec (2013, s. 227). Wymienione byty charakteryzują się tym, że nie posiadają istotnych własności. Innymi słowy, nie można uznać, że Olaf Scholz posiadał istotną własność, która czyni go kanclerzem Niemiec. Funkcja, którą pełni on w swoim kraju, jest rezultatem przypisania mu jej przez daną grupę społeczną. Salice po dociekaniach historyczno-rekonstrukcyjnych zaproponował dlatego w swojej pracy rozszerzenie podejścia fenomenologicznego do sfery społecznej o tak zwane artefakty społeczne (*social artefacts*).

W niniejszym artykule zauważę, że Salice nie uwzględnił w swoich rozważaniach nad ontologią społeczną w tradycji fenomenologicznej

Romana Ingardena, którego uznaje się za fenomenologa realistycznego oraz zalicza do prominentnych członków kręgu monachijsko-getyngeskiego (Salice, 2020). Ingarden zajmował się przede wszystkim sporem między realizmem a idealizmem oraz estetyką. W literaturze głównie odbiera się jego filozofię przez pryzmat wspomnianych zagadnień. Podkreślę jednak, że Ingarden żywo interesował się rzeczywistością społeczną. Warto wspomnieć o jego *Wykładach z etyki* (1989), w których przedstawił szkic fenomenologicznej teorii solidarności¹. Inną znaczącą jego pracą o tematyce społecznej jest *Książeczka o człowieku* (1987 [1972]), w której omówił swoją antropologię (człowiek jako system względnie izolowany) oraz wyłożył swój pogląd na ontyczne podstawy odpowiedzialności. Między innymi do niej nawiązał w swoim artykule Edward M. Świderski (2016). Wskazał w nim, że o wkładzie Ingardena do ontologii społecznej świadczą jego rozważania aksjologiczne, na które składają się: ontologia dzieła sztuki, ontyczne podstawy odpowiedzialności oraz jego refleksja na temat statusu bytów kultury. Świderski zaznaczył, że przy udziale bytów czysto intencjonalnych mogą być realizowane wartości, które mogą przyczynić się do uściślenia więzi w danej grupie społecznej. Do ontologii bytów czysto intencjonalnych odniosła się również Amie Thomasson (2005), która zaproponowała ona wprowadzenie takich bytów do debat toczących się w ramach ontologii społecznej i uzasadniła to tym, że takie byty charakteryzują się „względnością” ontologiczną, co pozwala na uniknięcie problemów, w które wikła się materialista lub projektywista w mówieniu o tym, jak istnieje rzeczywistość społeczna.

W niniejszym artykule podejmę próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy na gruncie ontologii Ingardena wyodrębnimy taką teorię bytu społecznego, w odniesieniu do której odróżnimy kanclerza Niemiec od Saurona czy konstytucję państwa od Przysięgi Nocnej Straży. Wspomniane byty w ontologii Ingardena stanowią przedmioty czysto intencjonalne. Występuje jednak znaczna różnica ontologiczna między wspomnianymi bytami. O doniosłości tej różnicy świadczy to, że powołanie do istnienia bytów społeczno-prawnych wymaga zbiorowości. Sprawia również, że zaangażowane w nie podmioty obowiązywać zaczynają normy, na podstawie których podmioty te funkcjonują i działają, co nie ma miejsca w odniesieniu do postaci literackich oraz bytów opisanych w fabule.

¹ Opracowanie teorii solidarności Ingardena w Płotka (2018).

Artykuł składa się z dwóch części – przeglądowej i interpretacyjnej. W pierwszej, w ramach wstępu, postaram się wykazać, dlaczego fenomenologię w filozofii uznano za „społeczną” oraz wskażę błędność takiej interpretacji (paragraf 1). W kolejnym kroku przedstawię opracowany przez Salice’a model uprawiania ontologii społecznej w ramach tradycji fenomenologicznej oraz – za jego autorem – omówię jego zalety i wady (paragraf 2). Ta część pozwoli mi umiejscowić rozważania na temat ontologii Ingardena w kontekście tradycji fenomenologicznego podejścia do bytu społecznego.

W części drugiej zrekonstruuje poglądy metaontologiczne Ingardena w odniesieniu do jego opus magnum – *Sporu o istnienie świata*² (paragraf 3). Zgodnie z deklaracją z tego dzieła przedmioty społeczno-prawne stanowią dziedzinę bytów o elementach heteronomicznych i czysto intencjonalnych (1987 [1948]), t. 2, cz. 2, s. 91–92). Ingarden nie podejmuje jednak tego wątku w swoich pracach. Jednym ze zbadanych tropów w literaturze jest to, że bytom społecznym w ramach ontologii Ingardena bliżej statusem ontologicznym do języka niż dzieł sztuki (zob. Piaszczyński, 2004). Zauważono również, że przedmioty społeczno-prawne w ontologii Ingardena mogą stanowić przypadek graniczny. Przykładowo, konstytucja RP jako „dzieło literackie” składa się ze zdań, które wyrażają rozkazy, a nie sądy, pytania czy życzenia (zob. Gniazdowski, 2020).

W artykule zauważę, że Ingarden *explicite* nie formułuje teorii bytu społecznego, w kontekście którego postaram się wykazać różnicę między przedmiotami fikcyjnymi a przedmiotami społeczno-prawnymi. Jednak na podstawie rozważań fenomenologa nad dziedzinami bytów o elementach heteronomicznych i czysto intencjonalnych szkic takiej teorii można spróbować zarysować.

1. Tradycja fenomenologiczna a współczesna ontologia społeczna

Alessandro Salice i Hans Bernhard Schmid w artykule *Social Reality – The Phenomenological Approach* zwracają uwagę na to, że tradycja fenomenologiczna nie cieszyła się zbyt dużą popularnością wśród filozofów zajmujących się tematyką społeczną (Salice, Schmid, 2016a, s. 1). Warto zauważyć,

² W artykule użyto skróconej formy *Sporu...* Przedstawione analizy także podparte są odniesieniami do jego książki *O dziele literackim* (Ingarden, 1988 [1931]).

że na taki stan rzeczy wpływ ma to, że Husserl – zgodnie ze swoim manifestem w pracy *Filozofia jako nauka ścisła* (1992 [1911]) – z fenomenologii chciał uczynić filozofię pierwszą. W myśl takiej koncepcji fenomenologia ma stanowić podstawę dla nauk przyrodniczych i nauk humanistycznych. W *Ideach* (1967 [1913]) zaproponował zawieszenie naturalnego nastawienia (*epoché*) oraz redukcję transcendentálną w celu zbadania struktury świadomości i intencjonalności. Także sam Husserl określił swoją filozofię w *Medytacjach kartezjańskich* jako odmianę „neokartezjanizmu” (1982 [1931]). W tym dziele zaprezentował kolejną metodę fenomenologii – redukcję prymordialną – zgodnie z którą wyłącza się wszystko, co nie jest „moje”, poza nawias wiedzy pewnej. Z wymienionych względów utarło się interpretować fenomenologię Husserla przez pryzmat solipsyzmu metodologicznego. Według współczesnych badaczy fenomenologii uznać należy to za interpretację błędną, ponieważ w jego filozofii również jest mowa o złożonej teorii intersubiektywności – Husserl przedstawił argumentację za tym, że nie ma subiektywności bez obiektywności (Chelstrom 2013; Płotka 2015). Do tego, że zapomniano o tradycji fenomenologicznej w filozofii społecznej, mogło przyczynić się również to, że w powszechnym przekonaniu uważano, iż dociekania na temat sfery społecznej oprócz należy na pragmatyce komunikacyjnej (Salice, Schmid, 2016a, s. 2).

1.1. Restytucja rozważań fenomenologicznych nad tematyką społeczną

Renesans dociekań fenomenologicznych nad strukturą i istotą rzeczywistości społecznej nastąpił wraz z zainteresowaniem intencjonalnością kolektywną w rozważaniach na tym, jak powstaje świat społeczny (zob. Salice, Schmid, 2016a). W literaturze zwrócono uwagę, że prowadząc egzegetyczne badania nad filozofią Husserla, można sformułować model intencjonalności kolektywnej konkurencyjny wobec współczesnych. Zgodnie z tym modelem twierdzi się, że to akt empatii funduje inne, bardziej złożone formy i poziomy konstytucji aktów społecznych (Szanto, 2016, s. 150). Do empatii nawiązuje Edyta Stein, rozważając kwestię, jak poznajemy innego człowieka (2014 [1917]). W jej przekonaniu wśród poznawanych fenomenów są również fenomeny dotyczące cudzego przeżywania, które uchwytyje się za pomocą aktów nazwanych przez nią wczuciem (*Einfühlung*).

Z kolei Max Scheler w swoich rozważaniach nad antropologią poświęcił uwagę różnym formom sympatii i miłości (1986 [1913]). Interesował się także formami zbiorowości społecznych i wartościami, które są w nich realizowane. Wyróżnił następujące ich formy: masę, wspólnotę życiową, społeczeństwo oraz osobę zbiorową (*Gesamtperson*) (1954 [1913]).

Thomas Szanto i Dermot Moran w artykule *Introduction Phenomenological Discoveries Concerning the „We”*. *Mapping the Terrain* (2016b) podkreślili natomiast, że ujmowanie rdzennej fenomenologii przez pryzmat wspomnianego solipsyzmu czy metodologicznego indywidualizmu było błędne:

W rzeczywistości – i wbrew wciąż rozpowszechnionym uprzedzeniom – całkowicie błędnym jest pojmowanie fenomenologii jako praktykowanej formy metodologicznego indywidualizmu, nie mówiąc już o solipsyzmie. Raczej na gruncie fenomenologii zawsze uznawano, że ludzie rozwijają swoją intencjonalność, znaczenie i nadają sens życiu w ramach danego kontekstu społeczno-historycznego, wspólnego tła oraz zbioru nawyków, osadzonego w świecie, w którym uczestniczą i który mogą indywidualnie lub kolektywnie zmieniać.

(Szanto, Moran, 2016a, s. 2–3)

Po wykazaniu, że nurt fenomenologiczny błędnie był interpretowany w filozofii jako „aspoleczny” oraz po omówieniu wkładu przedstawicieli fenomenologii realistycznej we współczesne debaty z ontologii społecznej, opiszę model uprawiania ontologii społecznej w ramach tradycji fenomenologicznej opracowany przez Alessandro Salice’a.

2. Model uprawiania ontologii społecznej w ramach tradycji fenomenologicznej

Przed rozpoczęciem rozważań nad zaletami i wadami tego modelu warto podjąć próbę przedstawienia tego, jak należy rozumieć termin „ontologia społeczna” na gruncie filozofii Husserla. Pionier fenomenologii pisze o konstytucji tworców kultury i instytucji społecznych w *Ideach*. Na tej podstawie twierdzi się, że ontologię społeczną, zgodnie z jego filozofią, należy traktować jako ontologię materialną (regionalną).

Ważne dla tego wyjaśnienia jest, że Husserl wprowadził rozróżnienie na ontologię formalną i materialną. Terminu „ontologia formalna” użył w *Ideach* na określenie eidetycznej nauki o przedmiocie w ogóle, w której rozważa się takie kategorie, jak własności, stany rzeczy, relacje, identyczność, mnogość, całość i części, rodzaj i gatunek (1967 [1913], s. 42). Rezultaty otrzymane w ontologii formalnej mają mieć zastosowanie w ontologii materialnej. Terminem „ontologia materialna” posłużył się w *Ideach* na oznaczenie badań nad esencjami regionalnymi, które są wspólne dla wszystkich przedmiotów należących do poszczególnych regionów świata: Natury, Świadomości i Ducha. Dociekania na temat tworców Ducha dotyczą istoty przedmiotów kultury i instytucji społecznych.

Z tego też względu Salice w swojej rekonstrukcji tego, jak należy interpretować termin „ontologia społeczna” w filozofii Husserla, wskazał, że termin ten oznacza ontologię o charakterze materialnym (regionalnym), której zadaniem jest zbadanie *species* bytów społecznych i ich esencjalnych własności (Salice, 2013, s. 222).

Jak podkreślił we wprowadzeniu, Salice uznaje, że w pismach Husserla znajdziemy raczej poszczególne wątki dotyczące rozważań nad rzeczywistością społeczną niż zwartą koncepcję:

Z historycznego punktu widzenia powinniśmy podkreślić, że Husserl nie rozwinął ontologii społecznej *in extenso*. Głównymi prekursorami tej dyscypliny byli filozofowie należący do kręgu monachijsko-getyngeskiego, przede wszystkim (w porządku alfabetycznym) Dietrich von Hildebrand, Adolf Reinach, Wilhelm Schapp, Edith Stein, Gerda Walther i inni.

(Salice, 2013, s. 222)

Z tego względu w celu sformułowania modelu uprawiania ontologii społecznej w ramach fenomenologii odwołał się on do wymienionych wyżej fenomenologów zaliczanych do kręgu monachijsko-getyngeskiego oraz do fenomenologów realistycznych.

Wspomniani filozofowie interesowali się w swoich pracach obiektami, które przynależą do regionu świata społecznego, takimi jak (i) akty społeczne (m.in. Reinach), (ii) relacje społeczne (m.in. Hildebrand, Reinach) czy (iii) grupy społeczne (m.in. Hildebrand, Scheler, Stein). Jeżeli ich podejście do ontologii społecznej określi się jako esencjalistyczne i anty-redukcyjne, to zgodnie z nim dany przedmiot zostanie zaliczony do danego

typu obiektu społecznego (i)–(iii) na podstawie koniecznych własności, jakimi się charakteryzuje:

Innymi słowy, fenomenolodzy przyjmują ideę, że istnieje klasa koniecznych własności $\{p, q, \dots\}$ określający typ A tak, że jeśli obiekt x egzemplifikuje $\{p, q, \dots\}$, to x jest obiektem społecznym typu A.

(Salice, 2013, s. 222)

Jako zaletę powyższego modelu Salice wskaże to, że w jego ramach „ontologia społeczna” ma autonomiczny status. Oznacza to, że na gruncie tego modelu obiekty zaliczane do (i)–(iii) mają status istniejących niezależnie od historii i konwencji panujących w danej wspólnocie. Pracując w takim modelu ontologii społecznej, należy przyjąć wobec nich stanowisko naiwnego realizmu (Salice, 2013, s. 227).

Salice zauważy jednak, że to, co stanowi zaletę tego modelu, jest również jego wadą. Od badań ontologicznych oczekuje się między innymi podania pełnego inwentarza istniejących bytów składających się na świat. W odniesieniu do tego modelu nie uwzględnia się rozważań nad bytami składającymi się na sferę społeczną nie mającymi istotnych własności, na podstawie których można byłoby je zaliczyć do typów obiektów omawianych przez fenomenologów realistycznych (i)–(iii). Jak wspomniano we wprowadzeniu, to, że Scholz jest kanclerzem Niemiec, nie wynika z tego, że posiada on konieczne własności, które go takim czynią. Objął on taką funkcję, ponieważ nałożyła ją na niego dana zbiorowość. Bez grup społecznych nie byłoby funkcji społecznych, a bez funkcji społecznych nie byłoby innych bytów, których jednak nie zaliczymy do (i)–(iii) (Salice, 2013, s. 228). Ich istnienie ma być kwestią przygodną i zależną od uwarunkowań historycznych oraz społecznych. Taki rodzaj bytu stanowi wówczas przedmiot badań kulturoznawczych, a nie fenomenologicznej ontologii społecznej.

2.1. Artefakty społeczne: materialne i abstrakcyjne

Salice proponuje pozytywne rozwiązanie tej kwestii, mianowicie chce on rozszerzyć podejście fenomenologiczne do bytów społecznych tak, aby uwzględnić w badaniach z fenomenologicznej ontologii społecznej problematyczne obiekty, m.in. prawo jazdy czy kanclerza Niemiec. Proponuje on podział *species* obiektów społecznych na dwa odrębne *subspecies*:

(A) obiekty społeczne we właściwym sensie, tj. obiekty, którym przypisuje się wspólną esencję; (B) obiekty społeczne, którym nie przypisuje się istoty, a które są konstytuowane przez ich funkcje. Obiekty (B) nazwał on artefaktami społecznymi. Podzielił je na konkretne (*concrete*) i abstrakcyjne (*abstract*).

Ten podział obiektów społecznych na (A) i (B) w intencji Salice'a stanowi również krytykę założeń ontologicznych płynących z teorii faktów instytucjonalnych Johna Searle'a (1995; 2010). Przypomnieć należy, że zgodnie z poglądami, Searle'a trzeba ukazać w ontologii społecznej to, jak takie byty, jak pieniądze, własność prywatna, małżeństwo, rząd czy koktajl party stanowią część rzeczywistości fizycznej. Na gruncie tego modelu dana zbiorowość przypisuje funkcję danemu obiektowi lub osobie. Odbywa się to za pomocą reguły konstytutywnej: „X uchodzi za Y w kontekście C”. W literaturze ukazano, że jeżeli Searle chce być konsekwentny w swoim naturalistycznym podejściu do rzeczywistości społecznej, musi uznać, że „X” i „Y” w regule „X uchodzi za Y” przebiegają po dziedzinie fizycznej (Smith, 2003; Smith, Searle, 2003).

Wobec takiej deflacyjnej ontologii społecznej Salice proponuje, w nawiązaniu do prac Lynne Ruder Baker (2004; 2007, s. 49–66) termin „artefakty konkretne” oraz – w odniesieniu do pracy Thomasson (1998) – „artefakty abstrakcyjne”. Pierwszy rodzaj artefaktów opisał jako posiadające części materialne, które je konstytuują, choć do tych części się nie redukuje. Określił je jako obiekty wyższego rzędu (*higher-order objects*). Salice posłużył się tu przykładem samochodu volkswagen polo, którego poszczególne części fizyczne mogą istnieć bez grupy społecznej, ale sam artefakt istnieje tak długo, dopóki dana grupa społeczna narzuca na niego funkcję bycia samochodem. Drugi rodzaj artefaktu użyty został przez niego na określenie takiego problematycznego pod względem ontologicznym bytu, jak prawo jazdy. Przecież kartka papieru stanowiąca dokument posiada kolory czy rozmiar, ale samo „prawo jazdy” jako byt społeczny nie posiada takich własności.

Skoro artefakty pełnią określone funkcje społeczne, Salice zaproponował fenomenologiczne wyjaśnienie tego, na czym polega istota funkcji i doszedł do następujących konkluzji:

Artefakty społeczne istnieją, póki dana grupa wie, jak z nich korzystać, więc ich istnienie jest związane z intencjonalnością (kolektywną) grupy.

W tym sensie artefakty nie mają właściwej istoty, ponieważ określone funkcjonalne własności mogą być dowolnie kształtowane, modyfikowane i zakazywane przez zbiorowość.

(Salice, 2013, s. 230)

Jak wspomniano, Salice w swojej ontologii artefaktów społecznych odnosi się do koncepcji artefaktów abstrakcyjnych Thomasson. Autorka opisała tę koncepcję w książce *Fiction and Metaphysics* (1998). Jak sama podkreśla, nawiązuje w niej do ontologii Ingardena. Przedstawia w niej stanowisko, które określić można mianem *artefaktyzmu*. Opisana w *Fiction...* koncepcja artefaktów różni się od abstraktów materialnych tym, że do budowy krzesła czy samochodu potrzebne są pewne materiały, które stanowią ich część. Trudno doszukać się potrzeby użycia takich materiałów przy tworzeniu artefaktów abstrakcyjnych. W swojej książce Thomasson uważa postacie fikcyjne za takie artefakty. Wobec tego pod względem statusu ontologicznego przypominają one takie byty, jak teorie, prawo, rządy i dzieła sztuki – wspomniane przedmioty powstają dzięki odpowiednim aktom twórczym (Thomasson, 1998, s. xi). Tak jak prezydent, podpisując dokument, powołuje do życia nowy byt abstrakcyjny, jakim jest ustawa, autor, pisząc opowiadanie fantasy stwarza bohatera oraz uniwersum, w którym ten przeżywa swoje przygody.

W późniejszym artykule *Artifacts and Human Concepts* (2007) Thomasson zaznacza jednak, że artefakty powstają dzięki indywidualnym intencjom i działaniom podmiotów, dlatego artefakty różnią się od przedmiotów społecznych i instytucjonalnych, ich powstanie i istnienie nie zależy wyłącznie od kolektywnej intencjonalności:

W przeciwieństwie do obiektów społecznych i instytucjonalnych istnienie artefaktów nie wydaje się zakładać jakichkolwiek intencji zbiorowych – jest całkiem sensownie przypuszczać, że samotny człowiek mógłby stworzyć nóż, ale nie rząd czy pieniądze.

(Thomasson, 2007, s. 52)

O wspomnianej różnicy pisze ona jeszcze w artykule *Public Artifacts, Intentions, and Norms* (2014), aczkolwiek przedmiotem jej rozważań w nim są „artefakty publiczne”, takie jak samochody, komputery czy ubrania, których powstanie i istnienie jest zależne od norm. Niemniej jednak omawia ona w nim przypadki, w których samotny człowiek na bezludnej wyspie może wytworzyć artefakty – przedmioty, które będą dla niego użyteczne.

Wobec tego można poczynić zarzut wobec koncepcji opracowanej przez Salice, że nie uwzględnił w niej nowszych rozważań i rozróżnień, które stara się wprowadzić Thomasson, rozwijając swoją teorię artefaktów.

W następnej części artykułu zrekonstruowano poglądy Ingardena na ontologię. Opisano także przedmioty społeczno-prawne jako przykład dziedziny bytów o elementach heteronomicznych i czysto intencjonalnych. Wykazano, że zaproponowany model ontologii społecznej rozszerzyć można o przedmioty czysto intencjonalne, a nie o ontologię artefaktów abstrakcyjnych, tak jak proponuje Salice. Zastąpienie jest na tyle zasadne, że Ingardena zalicza się do fenomenologów realistycznych.

3. Metaontologia Ingardena a fenomenologiczna ontologia społeczna

W *Sporze o istnienie świata* Ingarden przedstawił ontologię jako dyscyplinę aprioryczną, w której w intuicyjnej analizie zawartości idei odkrywa się i ustala związki konieczne zachodzące między czystymi jakościami oraz wyznaczone przez te związki czyste możliwości (1987 [1947], t. 1, s. 45). Na podstawie jego filozofii „ideę” nie należy rozumieć w sposób psychologiczny (empiryczny), lecz w szeroko rozumiany sposób platoński. Celem takich analiz fenomenologicznych jest dotarcie do danego fenomenu oraz wskazanie występujących tam związków koniecznych, na podstawie których formułuje się prawa aprioryczne. Badając w ten sposób zawartość idei, dociera się do koniecznych struktur każdego przedmiotu i ujawnia się jego istotę. W zakresie jego egzystencjalnych rozważań mowa jest tu o analizie zawartości idei dotyczących np. realnego sposobu istnienia czy intencjonalnego sposobu istnienia.

Można przyjąć, że w jego zamyśle takie rozważania stanowią filozofię pierwszą i realizują fenomenologiczny postulat *epoché*. W tak rozumianym podejściu nie zakłada się istnienia żadnych faktów. Faktami bowiem interesują się nauki przyrodnicze i nauki humanistyczne. Takie badania ontologiczne mają przygotować grunt pod dociekania metafizyczne. Innymi słowy, zapewniają one ramy pojęciowe dotyczące przedmiotów indywidualnych, ich ogólnej i indywidualnej istoty, oraz zbiorów praw apriorycznych dotyczących możliwych związków i relacji między przedmiotami indywidualnymi.

Przedmioty pod względem ontologicznym rozważa się na trzy sposoby: formalny, materialny i egzystencjalny (Ingarden, 1987 [1947], s. 68–72).

W formalnej ontologii analizuje się, klasyczne w filozofii, rozróżnienie na przedmiot, własności i relacje. W materialnej ontologii docieka się materialnych własności przedmiotów. Bez materialnego określenia dana forma jest jedynie sztucznie wytworzonym *abstractum*.

W ontologii egzystencjalnej bada się momenty bytowe oraz sposoby istnienia bytów. Jak zauważono, rozważane przez Ingardena momenty bytowe dotyczą relacji „zależności” (Chrudzimski, 2015)³, dlatego też niektórzy autorzy uznali, że ontologia egzystencjalna *de facto* stanowi część ontologii formalnej Ingardenowskiej filozofii (Simons, 2005; Póltawski, 2005; Chrudzimski, 2015). Opracowane przez filozofa rozróżnienia dotyczące relacji „zależności”, jak się okazało, są użyteczne także w mówieniu o tym, jak byt społeczny jest wytworzony i ujmowany przez umysł człowieka (Thomasson, 2005, s. 123). *Spór...*, który w intencji autora miał stanowić krytykę idealizmu transcendentnego Husserla, należy jednak uznać za dzieło niedokończone. Ingarden przedstawił w nim jedynie swoje badania egzystencjalno-formalne (t. 1–2) oraz analizy dotyczące przyczynowej struktury świata (t. 3). Zabrakło w nim rozważań z obszaru ontologii materialnej, mimo że początkowo w tomie trzecim, w którym miały zostać opisane rozważania dotyczące świata Ducha, chciał on takie zawrzeć.

W takim razie Ingarden nie rozwija tak, jak wspomniani przedstawiciele, realistycznej fenomenologii badań nad społecznymi regionami świata. W tym upatruję, że Salice mógł nie uwzględnić w swoich rozważaniach ontologicznych filozofii Ingardena. Warto podkreślić, że ontologia w rozumieniu Ingardena, jak u innych przedstawicieli fenomenologii realistycznej, jest ejdetyczna. Można ją również uznać za antyredukcyjną, skoro w swoich badaniach proponował on stanowisko pluralizmu egzystencjalnego (zob. Mordka, 2002). W odniesieniu do jego filozofii wyróżnić można takie sposoby istnienia bytów, jak: realne, idealne czy czysto intencjonalne. Na te sposoby istnienia składają się spójne kombinacje momentów egzystencjalnych. Ingarden opracował następujące pary przeciwstawnych momentów⁴:

³ Z tym zastrzeżeniem, że chodzi tu ogólnie o relację „zależności”, nie w technicznym sensie, jak w parze momentów egzystencjalnych w (4) (zob. s. 102).

⁴ Szczegółowe opracowanie par (1)–(4) w Simons (2005) i Chrudzimski (2015). Należy podkreślić, że w ostatnich rozważaniach nad ontologią formalną Ingardena zwrócono uwagę na rozróżnienie między niesamodzielnnością i zależnością, które nie występuje zazwyczaj w ontologii uprawianej przez filozofów analitycznych (Piwowarczyk, 2021).

- (1) samoistość – niesamoistość;
- (2) pierwotność – pochodność;
- (3) samodzielność – niesamodzielność;
- (4) niezależność – zależność.

Jeżeli przy ejdetycznych badaniach ontologicznych należy kierować się pytaniem: „Jakiego rodzaju jest sposób istnienia przedmiotu X, wyznaczony przez jego istotę »jako zasadniczo dopuszczalny« bez względu na to, czy faktycznie istnieje, czy nie?» (Ingarden, 1987 [1947], t. 1, s. 69), to w kontekście pluralizmu egzystencjalnego odpowiednie kombinacje momentów bytowych świadczą o danym sposobie istnienia. W przypadku bytów czysto intencjonalnych filozof wyróżnia dwa takie zestawy (Ingarden, 1987 [1947], t. 1, s. 249):

- I. niesamoistne + pochodne + nieaktualność⁵ + samodzielne + zależne;
- II. niesamoistne + pochodne + nieaktualność + niesamodzielne.

Innymi słowy, te zestawy momentów bytowych na gruncie ejdetycznych rozważań wskazują na to, że mamy w istocie do czynienia z bytem czysto intencjonalnym.

3.1. O dziele literackim: wielowarstwowość i dwustronność budowy

Ontologię przedmiotów czysto intencjonalnych Ingarden zbadał po raz pierwszy w pracy *O dziele literackim* (1988 [1931]). Wskazał w niej, że dzieło literackie jako przedmiot czysto intencjonalny ma specyficzną formę i składa się z czterech warstw: (1) brzmień słów i jednostek fonetycznych wyższego rzędu, (2) jednostek znaczeniowych, (3) aspektów schematycznych, (4) przedmiotów przedstawionych (np. z postaci). Ingarden rozwija w kolejnych pracach poświęconych estetyce ideę wielowarstwowego dzieła sztuki jako przedmiotu czysto intencjonalnego.

We wspomnianej książce, także jako przedmiot intencjonalny, został opisany fragment dzieła literackiego – postać literacka. Jej charakterystyka formalna polega na tym, że ma ona dwustronną budowę oraz schematyczność (miejsca niedookreślenia). Dwustronność budowy przedmiotu czysto intencjonalnego polega na tym, że posiada on dwie strony: strukturę intencjonalną

⁵ Ingarden analizuje czas w rozdziale 5 w tomie 1 *Sporu...* (Ingarden, 1987 [1947], t. 1, s. 187–232).

oraz zawartość. Zgodnie z pierwszą – mowa o przedmiocie intencjonalnym jako takim. Natomiast jeśli chodzi o zawartość, to przykładowo Geralt z Rivii jako postać fikcyjna ma te i tylko te określenia, które przypisze mu Andrzej Sapkowski w swoich opowiadaniach o wiedźminie.

Kwestię schematyczności najprościej wyjaśnić za pomocą pytania: Czy Geralt z Rivii jadł kiedyś pizzę hawajską, czy też nigdy nie miał takiej okazji? Innymi słowy, postać ta ma własności, które przypisze mu autor, oraz to, co czytelnik książki musi o nim domniemywać. Schematyczność zatem to tzw. miejsca niedookreślenia. Tak postać fikcyjną pod względem formalnym opisać można jako przedmiot schematyczny o budowie dwustronnej.

Ingarden w *Sporze...* nie podejmuje kwestii wielowarstwowości dzieła literackiego. W pracy tej w charakterystyce formalnej przedmiotu czysto intencjonalnego opisał dwustronność jego budowy oraz schematyczność.

3.2. Przedmiot społeczno-prawny jako byt czysto intencjonalny

Należy przypomnieć, że w fenomenologii mowa jest o różnych typach poznawczych i odpowiadających im przedmiotach. W *Sporze...* Ingarden wskazuje na następujące typy przedmiotów intencjonalnych: nieutrwalone „przedmioty fantazji”, dzieła sztuki różnego rodzaju, plany narzędzi, maszyn, różnego rodzaju budowli (mosty, kanały, drogi i budynki), intencjonalne przedmioty spostrzeżeniowe (Ingarden, 1987 [1948], t. 2, cz. 1, s. 187–191).

We wspomnianych typach przedmiotów intencjonalnych nie wymienił przedmiotów społeczno-prawnych. W *Sporze...* znaleźć można jednak następujący fragment:

Wydaje się, że mamy bardzo rozmaite dziedziny przedmiotowe o elementach bytowo heteronomicznych, a w szczególności czysto intencjonalnych. Mogą się one składać zarówno ze skończonej, jak i nieskończonej ilości elementów i być bardzo dziwne. Za przykłady mogą nam posłużyć następujące mnogości przedmiotów (bez rozstrzygnięcia na razie, że są to dziedziny przedmiotowe): 1) gra w szachy (albo jakakolwiek inna „gra”, np. w karty), 2) mnogość dzieł różnych sztuk, 3) twory językowe, a mianowicie z jednej strony języki, z drugiej np. teorie naukowe, 4) przedmioty społeczno-prawne, jak z jednej strony prawo pozytywne, z drugiej strony – różne instytucje społeczne, jak np. pewien uniwersytet, akademia nauk, ale również gmina jako jednostka administracyjna,

także państwo itd., 5) mnogość wartości, np. wartości estetycznych, wartości moralnych, wartości ekonomicznych itp.

(Ingarden, 1987 [1948], t. 2, cz. 2, s. 91–92)

I dalej:

Ale rozważanie dwóch ostatnich przykładów, choćby tylko przygotowawcze – wymagałoby tak obszernych wywodów, że musimy tutaj z niego zrezygnować, bez względu na to, jak ważne przy zagadnieniu przeplatania się różnych dziedzin byłoby wciągnięcie w krąg rozważań właśnie tych przedmiotów.

(Ingarden, 1987 [1948], t. 2, cz. 2, s. 92)

Zgodnie z powyższą deklaracją Ingardena uznać można, że w jego ontologii przedmioty społeczno-prawne należą do dziedziny przedmiotowej o elementach bytowo heteronomicznych (niesamoistnych), a w szczególności czysto intencjonalnych. Wspomniana *heteronomiczność* jest kluczowa w rozumieniu projektu ontologii egzystencjalnej Ingardena.

3.2.1. Heteronomiczność: przedmioty pierwotnie i pochodnie intencjonalne

Fenomenolog w *Sporze...* pisze o niesamoistności następująco:

Niesamoistne są przede wszystkim przedmioty czysto intencjonalne. Są to przedmioty, które czerpią swe istnienie i swe całkowite uposażenie ze spełnienia pewnego intencyjnego przeżycia świadomości („aktu”), obarczonego pewną określoną, jednolicie zbudowaną treścią.

(Ingarden, 1987 [1947], t. 1, s. 87–88)

Innymi słowy, przedmiot czysto intencjonalny nie posiada żadnego bytowego fundamentu w sobie samym: „bytowy jego fundament leży w akcie świadomości, który go intencjonalnie wytwarza” (Ingarden, 1987 [1947], t. 1, s. 90). Taki przedmiot w przeciwieństwie do przedmiotu samoistnego nie jest immanentnie określony: „w zawartości przedmiotów czysto intencjonalnych [...] ich zawartości występują, są przedmiotowi czysto intencjonalnemu w jakiś sposób jedynie przypisane, »domniemane«” (Ingarden, 1987 [1947], t. 1, s. 89). Jeśli weźmiemy pod uwagę postać literacką, to posiada ona te i tylko te cechy, które są przypisane jej przez autora.

Ze wspomnianym fundamentem bytowym wiąże się istotny podział na przedmioty pierwotne i pochodnie intencjonalne⁶. W dalszej części artykułu, pisząc o przedmiocie czysto intencjonalnym, będę miał na myśli przedmiot pochodnie intencjonalny, czyli taki, który jest *intersubiektywny* – dostępny pod względem poznawczym różnym podmiotom. W dziele literackim o tej intersubiektywności świadczy język – intersubiektywność znaczeń wyrażen językowych. Przedmiot pierwotnie intencjonalny jest natomiast tworem subiektywnym, który jest dany tylko podmiotowi, który go wytworzył – jest *monosubiektywnym* przedmiotem czysto intencjonalnym.

Istotne jest pytanie, czy w odwołaniu do ontologii Ingardena można wyróżnić teorię bytu społecznego, na podstawie której odróżnimy przedmioty fikcyjne, takie jak Geralt z Rivii, od bytów społeczno-prawnych. Pozytywna odpowiedź na to pytanie świadczyć będzie o tym, że zasadne stanie się rozszerzenie modelu Salice'a o przedmioty czysto intencjonalne, a nie o artefakty abstrakcyjne.

3.3. Szkic teorii bytu społeczno-prawnego opartej na ontologii Ingardena

W literaturze podjęto próbę rozwinięcia obszaru rozważań wskazanego przez Ingardena w 4) (zob. cytat, s. 104 w niniejszym art.), czyli przedmiotów społeczno-prawnych. Użyto do opisu sposobu istnienia pieniądza egzystencjalnego zestawu I (zob. Piaszczyński, 2004). Takiego samego zestawu użyjemy w ontologii Ingardena do opisu bytów fikcyjnych i dzieł sztuki, dlatego zasadne jest ustalenie kryterium, w ramach którego rozróżnimy przedmioty społeczno-prawne od przedmiotu fikcji czy dzieła literackiego. Jednym z tropów zbadanych w literaturze jest to, że pieniąż jako przedmiot społeczno-prawny przypomina pod względem statusu ontologicznego bardziej „język” niż dzieło sztuki (Piaszczyński, 2004, s. 121), ponieważ istnieje on dzięki temu, że został wytworzony przez akty i działania danej społeczności:

Pieniąż należy do grupy społecznych przedmiotów intencjonalnych. Znaczy to, że jest wytworem zbiorowości, a nie jednostki, i jest utrzymywany w bycie przez akty świadome i działania tej zbiorowości.

⁶ Warto zauważyć, że Ingarden w *Dziele literackim* pisze nie o przedmiocie pochodnie intencjonalnym, lecz wtórnie intencjonalnym.

Charakter społeczny wyraża się również w tym, że akty świadome i działania jednostek są jednoczesne i zgodne. Stanowi to zasadniczą różnicę w porównaniu z takimi przedmiotami intencjonalnymi jak dzieła sztuki. W tym względzie pieniądz jest podobny do języka, który jest też tworzony przez zbiorowość.

(Piaszczyński, 2004, s. 121)

Nie ma w tym spostrzeżeniu Piaszczyńskiego nic oryginalnego, ponieważ sam język stanowi dla Ingardena intersubiektywny twór czysto intencjonalny. Niemniej jednak kryje się w tej myśli intuicja, że warunkiem zaistnienia przedmiotu społeczno-prawnego jest stworzenie go przez zbiorowość.

Tak w ramach ontologii Ingardena pieniądz jest ontologicznie *pochodny*. Ingarden opisuje pochodność jako taką, że przedmiot „istnieć może tylko z wytworzenia przez inny przedmiot” (Ingarden, 1987 [1947], t. 1, s. 92). W odniesieniu do przedmiotu społeczno-prawnego oznacza to, że źródło jego istnienia jest w odpowiednich aktach świadomości zbiorowej, taki przedmiot zaczyna istnieć dzięki danej społeczności. W porównaniu przedmiotów społeczno-prawnych do języka kryje się też intuicja, że mają one – jak język – charakter historyczny.

Odnosnie do *samodzielności*, to przedmiot czysto intencjonalny nie musi współistnieć „w obrębie jednej całości z jakimś innym przedmiotem” (Ingarden, 1987 [1947], t. 1, s. 116). Postać fikcyjna – Geralt z Rivii – stanowi odrębny przedmiot, a zatem nie jest częścią przeżyć Sapkowskiego czy czytelnika jego opowiadań. Nie jest on również częścią książki traktowanej jako fizyczny przedmiot. Podobnie też pieniądz – jest pochodny od aktów świadomości, ale jest samodzielny. Stanowi odrębny od nich przedmiot, nie jest częścią życia mentalnego jego użytkowników ani nie jest tożsamy ze swoim fizycznym nośnikiem, np. kartką papieru.

W odniesieniu do *zależności* twierdzi się zaś, że przedmiot intencjonalny jest samodzielną całością wymagającą „dla swego istnienia istnienia jakiegoś innego przedmiotu bytowo samodzielnego” (Ingarden, 1987 [1947], t. 1, s. 121–122). Wobec tego o ile pieniądz jest pochodny, jak również nie stanowi części realnych bytów ani przeżyć jego użytkowników, tak do jego istnienia wymagane są inne przedmioty, aby jego istnienie było podtrzymywane. Tak jak dzieło literackie powstaje w aktach twórczych pisarza, jego dalsze istnienie jest możliwe, ponieważ książka stanowi jego podstawę bytową, która pozwala temu dziełu trwać. Wracając do przykładu pieniądza – w historii

miał on różne podstawy bytowe: kruszcową, papierową czy elektroniczną, i to dzięki nim jest dostępny dla jego użytkowników w danej społeczności.

W kwestii *nieaktualności* – skoro przedmiot czysto intencjonalny nie znajduje się w czasie rzeczywistym, lecz jest on jedynie „zaprojektowany”, to nie zachodzi związek przyczynowy między nim a przedmiotami realnymi. Warto jednak zauważyć, że użyto tu do opisu określonego pojęcia czasu i zmiany, które w ramach ontologii Ingardena zostały opracowane dla przedmiotu realnego⁷. Trudno zaprzeczyć temu, że w jakimś stopniu przedmioty intencjonalne zmieniają się, np. język w historii (zob. Błaszczuk, 2007, s. 170). Przedmioty społeczno-prawne, jako przedmioty czysto intencjonalne, jak zostało ukazane na przykładzie pieniądza, cechują się również historycznością.

Innym tropem znanym z literatury jest uwaga, że konstytucja państwa jako przedmiot społeczno-prawny jest dziełem politycznym podobnym do dzieła naukowego (zob. Gniazdowski, 2020, s. 115). Ma stanowić „bardzo ważny wypadek graniczny dzieła literackiego” (Ingarden, 1988 [1931], s. 406). Ta uwaga została uzupełniona przez spostrzeżenie, że w dziele literackim zdaniom orzekającym przysługuje charakter quasi-sądów, natomiast w dziele naukowym zdania są rzetelnymi sądami w sensie logicznym. Poszczególne artykuły w konstytucji kraju mają natomiast zazwyczaj charakter normatywny. Tak jak zaznacza się, że według Ingardena w dziele literackim występują następujące typy sądów – pytania, życzenia, stwierdzenia i rozkazy, tak niektóre artykuły konstytucji tworzą te ostatnie (zob. Gniazdowski, 2020, s. 116). W podziale fenomenologa przykładami takich sądów są artykuły 32 z rozdziału II Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej:

1. Wszyscy są wobec prawa równi. Wszyscy mają prawo do równego traktowania przez władze publiczne.
2. Nikt nie może być dyskryminowany w życiu politycznym, społecznym lub gospodarczym z jakiegokolwiek przyczyny.

Zdaje się także, że konstytucja może mieć strukturę, w której znajdują się miejsca wymagające dookreślenia, czyli wyróżnia się ona schematyczną budową⁸. Poszczególne jej artykuły mogą być różnorodnie interpretowane.

⁷ Zwraca na to uwagę Błaszczuk (2007, s. 169).

⁸ Intuicje jedynie zostały zasygnalizowane, dokładna ontologiczna analiza konstytucji jako dzieła politycznego posiadającego warstwę wymaga osobnego artykułu.

Wątpliwe jest natomiast wskazanie, że pieniądź miałby cechować się schematycznością, czyli że ma on miejsca niedookreślenia⁹.

Warto zauważyć, że w literaturze podjęto próbę analizy dzieła matematycznego jako mającego wielowarstwową strukturę. Mowa tu o rozprawie matematyka Richarda Dedekinda *Stetigkeit und irrationale Zahlen* (Błaszczuk, 2007). Autor tej analizy dokonuje modyfikacji ontologii Ingardena tak, żeby fragment analizowanego dzieła matematycznego, czyli liczby rzeczywiste, móc uznać za przedmioty czysto intencjonalne. Błaszczuk uważa, że taka modyfikacja pozwala mówić o miejscach niedookreślenia w przedmiocie matematycznym (Błaszczuk, 2007, s. 12).

Zasygnalizowane różnice między dziełem literackim, przedmiotami fikcji, dziełem matematycznym a przedmiotem społeczno-prawnym (np. pieniądź) i dziełem politycznym (np. konstytucja) przedstawiono w formie tabeli:

Przedmiot czysto intencjonalny	Dzieło literackie	Postać fikcyjna	Dzieło matematyczne	Przedmiot społeczno-prawny	Dzieło polityczne
Niesamoistość	tak	tak	tak	tak	tak
Pochodność	tak	tak	tak	tak	tak
Samodzielność	tak	tak	tak	tak	tak
Zależność	tak	tak	tak	tak	tak
Rodzaj sądu	quasi-sądy	quasi-sądy	sądy w sensie logicznym	rozkazy	rozkazy
Nieaktualność	tak	tak	tak	tak	tak
Zbiorowość	nie	nie	tak	tak	tak
Historyczność	nie	nie	nie	tak	tak
Graniczność	tak	tak	tak	tak	tak
Wielowarstwowość	tak	nie	tak	nie	tak
Dwustronność i schematyczność	tak	tak	tak	nie	nie

⁹ Różnica jedynie została zasygnalizowana. Analiza tych dwóch przedmiotów społeczno-prawnych w odniesieniu do ontologii Ingardena wymagałaby odrębnego artykułu. Świadczyć to może jednak o tym, że ontologia Ingardena wymagałaby modyfikacji.

Podsumowując, w powyższej próbie naszkicowania teorii przedmiotów społeczno-prawnych jako bytów czysto intencjonalnych zauważyłem, że w ich wypadku mowa o tym, że powstały one zbiorczo i mają wymiar historyczny. Ich istnienie jest przygodne i stanowi konsekwencję uwarunkowań społeczno-kulturowych. Świadczy to o tym, że taka koncepcja przedmiotów społeczno-prawnych jest bliska temu, co Salice, rozszerzając swój model, określił mianem artefaktów społecznych. Stąd zasadna zdaje się próba uzupełnienia jego rozważań nad fenomenologicznym podejściem do ontologii społecznej o przedmioty czysto intencjonalne, zwłaszcza że Thomasson w późniejszych pracach dokonała rozróżnienia na artefakty i przedmioty społeczno-prawne, ponieważ koniecznym warunkiem do zaistnienia tych drugich jest zbiorowość.

Podsumowanie

Celem niniejszego artykułu było rozważenie możliwego wkładu Ingardena w ontologię społeczną uprawianą w ramach tradycji fenomenologicznej. Zgodnie z intencją fenomenologa przedmioty społeczno-prawne stanowią dziedzinę przedmiotów czysto intencjonalnych. Uznałem, że pierwszym krokiem w stronę sformułowania teorii bytu społecznego na podstawie ontologii Ingardena, jest próba nakreślenia w jej ramach różnicy między przedmiotami fikcji a przedmiotami społeczno-prawnymi. O ile *explicite* Ingarden nie zakładał takiego kryterium w swojej filozofii, to taką próbę można podjąć.

Powyższa krótka analiza ukazała, że w ramach przedmiotów społeczno-prawnych, które stanowią kategorię przedmiotów czysto intencjonalnych, również mogą występować różnice ontologiczne. Tak jak zostało zasygnalizowane, konstytucja może posiadać miejsca niedookreślenia, natomiast problematyczne jest to stwierdzenie w stosunku do pieniądza.

Warto też zauważyć, że Ingarden nie uprawiał ontologii materialnej w odniesieniu do świata Ducha w *Sporze...*, stąd jego rozważania ontologiczne nie mogły być brane pod uwagę w opracowanym modelu uprawiania ontologii społecznej przez Salice. Zauważyłem jednak, że ontologia, którą Ingarden uprawiał, jest dyscypliną ejdetyczną oraz antyredukcyjną – przedstawił on stanowisko pluralizmu egzystencjalnego. Mimo że nie badał

społecznego regionu świata, jak inni fenomenologowie realistyczni, jednak ukazane w artykule analizy wskazują na to, że Salice mógł pokusić się o próbę rozszerzenia swoich rozważań nad modelem ontologii społecznej uprawianej w ramach fenomenologii o koncepcję bytów czysto intencjonalnych Ingardena. Taka koncepcja zdaje się być o wiele trafniejsza niż powołanie się na koncepcję artefaktów abstrakcyjnych Thomasson, zwłaszcza że badacze fenomenologii zaliczają Ingardena do przedstawicieli fenomenologii realistycznej oraz uważają go za członka kręgu monachijsko-getyngńskiego.

Bibliografia

- Baker, L.R. (2004). The Ontology of Artifacts. *Philosophical Explorations*, 7, 99–112.
- Baker, L.R. (2007). *The Metaphysics of Everyday Life. An Essay in Practical Realism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Błaszczyk, P. (2007). *Analiza filozoficzna rozprawy Richarda Dedekinda „Stetigkeit und irrationale Zahlen”*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej
- Chelstrom, E. (2013). *Social Phenomenology. Husserl, Intersubjectivity, and Collective Intentionality*. Plymouth: Lexington Books.
- Chrudzimski, A. (2015). Ingarden on Modes of Being. W: B. Leclercq, S. Richard, D. Seron (red.), *Objects and Pseudo-Objects: Ontological Deserts and Jungles from Brentano to Carnap* (s. 199–222). Berlin: De Gruyter.
- Di Lucia, P. (2003). Tre modelli dell'ontologia sociale. W: P. Di Luca (red.), *Ontologia sociale. Potere deontico a regole costitutive* (s. 9–24). Macerato: Quodlibert.
- Gniazdowski, A. (2020). Państwo jak przedmiot intencjonalny. W: T. Maślanka (red.), *Doświadczenie świata. Eseje o myśli Romana Ingardena* (s. 103–118). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Husserl, E. (1973) (1910/1973). Die Gegebenheit konkreter sozialer Gegenständlichkeiten und Gebilde und die Klärung auf sie bezüglicher Begriffe. Soziale Ontologie und deskriptive Soziologie. W: I. Kern, M. Nijhoff (red.), *Husserliana XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905–1920* (s. 98–104). Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Husserl, E. (1967 [1913]). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN.
- Husserl, E. (1982 [1931]). *Medytacje kartezjańskie*. Tum. A. Wajs. Warszawa: PWN.
- Husserl, E. (1992 [1911]). *Filozofia jako ścisła nauka*. Tłum. W. Galewicz. Warszawa: Aletheia.
- Ingarden, R. (1981). *Spór o istnienie świata*, t. 3. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa: PWN.
- Ingarden, R. (1987 [1947]). *Spór o istnienie świata*, t. 1. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa: PWN.
- Ingarden, R. (1987 [1948]). *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 1, 2. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa: PWN.
- Ingarden, R. (1987 [1972]). *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ingarden, R. (1988 [1931]). *O dziele literackim*. Tłum. M. Turowicz. Warszawa: PWN.
- Ingarden, R. (1989). *Wykłady z etyki*. Warszawa: PWN.
- Mordka, A. (2002). *Przedmiot i sposób istnienia*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Piaszczyński, W. (2004). *Anatomia pieniądza*. Warszawa: Script.
- Piwowarczyk, M. (2021). *Arystotelesowski substancjalizm w ontologii Romana Ingardena*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Płotka, W. (2015). *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Płotka, W. (2018). Zarys fenomenologii solidarności: o genezie konstytuowania się grup. *Studia Philosophiae Christianae*, 54 (4), 27–50.
- Póltawski, A. (2005). Roman Ingardens Ontologie und die Welt. W: A. Chrudzimski (red.), *Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden* (s. 191–220). Frankfurt: Ontos.
- Salice, A. (2013). Social Ontology as Embedded in the Tradition of Phenomenological Realism. W: M. Schmitz, B. Kobow, H.B. Schmid (red.), *The Background of Social Reality: Selected Contributions from the Inaugural Meeting of ENSO* (s. 217–232). Switzerland: Springer.

- Salice, A. (2020). The Phenomenology of the Munich and Göttingen Circles. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrano z: <https://plato.stanford.edu/entries/phenomenology-mg> (11.08.2022).
- Salice, A., Schmid, H.B. (2016a). Social Reality – The Phenomenological Approach. W: Salice A., Schmid H.B. (red.), *The Phenomenological Approach to Social Reality. History, Concepts, Problems* (s. 1–14). Switzerland: Springer.
- Salice, A., Schmid, H.B. (red.) (2016b). *The Phenomenological Approach to Social Reality. History, Concepts, Problems*. Switzerland: Springer.
- Scheler, M. (1954 [1913]). *Formalismus in der Ethik und die materiale Ethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Bern: Francke.
- Scheler, M. (1986 [1913]). *Istota i formy sympatii*. Tłum. A. Węgrzecki. Warszawa: PWN.
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.
- Searle, J. (2010). *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press.
- Simons, P.M. (2005). Ingarden and the Ontology of Dependence. W: A. Chrudzimski (red.), *Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden* (s. 39–54). Frankfurt: Ontos.
- Smith, B. (2003). John Searle: From Speech Acts to Social Reality. W: B. Smith (red.), *John Searle* (s. 1–30). Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, B., Searle, J. (2003). The Construction of Social Reality: An Exchange. *American Journal of Economics and Sociology*, 62 (2), 285–309.
- Stein, E. (2014 [1917]). *O zagadnieniu wczucia*. Tłum. J. Gierula, D. Gierulanka, J. Machnac. Kraków: Karmelitów Bosych.
- Szanto, T. (2016). Husserl on Collective Intentionality. W: A. Salice, H.B. Schmid (red.), *The Phenomenological Approach to Social Reality* (s. 145–166). Switzerland: Springer.
- Szanto, T., Moran, D. (2016a). Introduction: Phenomenological Discoveries Concerning the „We”: Mapping the Terrain. W: T. Szanto, D. Moran (red.), *Phenomenology of Sociality. Discovering the „We”* (s. 1–28). New York: Routledge.
- Szanto, T., Moran, D. (red.) (2016b). *Phenomenology of Sociality. Discovering the „We”*. New York: Routledge.
- Świdorski, E.M. (2016). Ingarden’s Material-Value Conception of Socio-Cultural Reality. W: A. Salice, H.B. Schmid (red.), *The Phenomenological Approach to Social Reality*, (s. 259–278). Switzerland: Springer.

- Thomasson, A. (1998). *Fiction and Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomasson, A. (2005). Ingarden and the Ontology of Cultural Objects. W: A. Chru-dzimski (red.), *Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden* (s. 115–136). Frankfurt: Ontos.
- Thomasson, A. (2007). Artifacts and Human Concepts. W: E. Margolis, S. Laurence (red.), *Creations of the Mind. Theories of Artifacts and Their Representation* (s. 52–73). Oxford: Oxford University Press.
- Thomasson, A. (2014). Public Artifacts, Intentions, and Norms. W: M. Franssen, P. Kroes, T.A.C. Reydon, P.E. Vermaas (red.), *Artefacts Kinds. Ontology and the Human-Made World* (s. 45–63). Switzerland: Springer.

Nota o autorze

Artur Kosecki – dr, adiunkt i wicedyrektor w Instytucie Filozofii i Kognitywistyki Uniwersytetu Szczecińskiego.

Address for correspondence: Instytut Filozofii i Kognitywistyki, Uniwersytet Szczeciński, ul. Krakowska 71-79, 71-017 Szczecin.

Cytowanie

Kosecki, A. (2023). Ontologia społeczna w świetle filozofii Romana Ingardena. *Analiza i Egzystencja*, 64 (4), 91–114. DOI: 10.18276/aie.2023.64-05.