

# **Analiza & Egzystencja**

czasopismo filozoficzne

**AiE&V**

**43**

**2018**

Uniwersytet Szczeciński

**Rada Naukowa** – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Arkadiusz Chrudzinski (Uniwersytet Szczeciński), 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), Wlodek 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 Żegleń (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń)

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: [wnus.edu.pl](http://wnus.edu.pl)

**Redaktor naczelna** – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

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

**Sekretarz redakcji** – Katarzyna Szymańska

**Adres Redakcji** – Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego  
71-017 Szczecin, ul. Krakowska 71, e-mail: [egzystencja@whus.pl](mailto:egzystencja@whus.pl)

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: [wnus.edu.pl](http://wnus.edu.pl)

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

**Redaktor językowy** – Joanna Sygit

**Korektor** – Anna Ciciak

**Skład komputerowy** – Wiesława Mazurkiewicz

**Projekt okładki** – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2018

**ISSN 1734-9923**

**WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO**

Wydanie I. Ark. wyd. 5,0. Ark. druk. 6,4. Format A5. Nakład 66 egz.

## SPIS TREŚCI

Katarzyna de Lazari-Radek, <i>On the Notion of Well-being</i> .....	5
Ireneusz Ziemiński, <i>Bóg pokutujący: o zbędności teodycei</i> .....	23
Bartosz Pokorski, <i>Pojęcie nieśmiertelności w filozofii Johna Harrisa</i> .....	43
Mariusz Rucki, <i>Przewycięzanie strachu przed śmiercią w zenie</i> – argumentacja Daisetsu Teitaro Suzukiego i dyskusja nad nią .....	65
Krystian Bogucki, <i>Fregowska kategoria Bedeutung</i> .....	83

## CONTENTS

Katarzyna de Lazari-Radek, <i>O pojęciu dobrostanu</i> .....	5
Ireneusz Ziemiński, <i>Atoning God – on the Uselessness of Theodicy</i> .....	23
Bartosz Pokorski, <i>The Notion of Immortality in John Harris’s Philosophy</i> ..	43
Mariusz Rucki, <i>The Overcoming of the Fear of Death in Zen</i> – <i>The Argumentation of Daisetz Teitaro Suzuki and its Discussion</i> .....	65
Krystian Bogucki, <i>Frege’s Notion of Bedeutung</i> .....	83

KATARZYNA DE LAZARI-RADEK\*

## ON THE NOTION OF WELL-BEING\*\*

Keywords: well-being, good for us, good for the world, resonance requirement,

F. Feldman, P. Railton, H. Sidgwick, L.W. Sumner

Słowa kluczowe: dobrostan, dobro dla nas, dobro dla świata, warunek rezonowania,

F. Feldman, P. Railton, H. Sidgwick, L.W. Sumner

Some say that everything that can be good or valuable is good or valuable in one of two ways: for the world (or “simpliciter”) or for us. This is how T.M. Scanlon puts it when he writes: “the good’ is... notion of how it would be best for the world to go, or of what would be best for particular people” (Scanlon, 1998, s. 79). When we say that something is good for us, we want to emphasize the existence of a beneficiary of this good and a specific relationship between that beneficiary and her good. Establishing the nature of

---

\* Katarzyna de Lazari-Radek – dr, filozof i etyk, pracuje w Instytucie Filozofii UŁ, zajmuje się etyką uutilitarystyczną i konsekwencjalistyczną, zagadnieniem dobrostanu i hedonistyczną teorią wartości.

Address for correspondence: University of Lodz, Faculty of Philosophy and History, Department of Ethics, Lindleya 3/5, 90-131 Łódź, Poland. E-mail: kasialazari@gmail.com.

\*\* Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/09/B/HS1/00691.

this relationship will be the basic task of this paper. Among the things that may be good for us might be our lives, acquiring knowledge, or satisfying our desires. For our cat, dry food and petting between the ears may be good. What is good for us may be good for the world, but is not necessarily so. Cheating at a game may be good for us but bad for the world because it is contrary to justice (obviously, it will be also bad for our opponents). When we talk about the good simpliciter, we want to express the idea that some things are good or bad regardless of whether there is any beneficiary. Truth, knowledge, beauty or justice can be treated as values even when nobody cares about them and nobody even thinks about them. What is good for the world may be good for us but is not necessarily so. We say that the world sometimes needs our sacrifice, and yet it would not be a sacrifice if it was not something bad for us. We slip through the meanings and grasp this distinction intuitively – sometimes it seems reasonable and sometimes unnecessary.<sup>1</sup>

What we call good for us is our well-being. The etymology of the word in both Polish and English is similar: it is about someone's "good condition", that is, being well. When our well-being is high, we say that "we are doing well" or that "we are having a successful life." In other words, when we achieve a lot of what is good for us, we have a good life. We understand that various things affect our well-being. Some are important because of something else that is higher in importance, others are the things that are crucial for their own sake. When we ask what our well-being consists in, we want to determine what is, and what is not, good in itself. Ultimately everything we do for ourselves, we undertake in order to achieve what is good in itself for us. The value we seek for ourselves is described by English-speaking analytic philosophers as prudential value (Crisp, 2016).<sup>2</sup> My well-being is therefore what it is prudent for me to pursue for its own sake.

We understand that well-being is of great importance. It is worth seeking and promoting. To what kind of creatures does the concept of well-being apply? We say that things are good for people, for our pets and for other sentient animals. Can we also say that something is good for a plant

---

<sup>1</sup> For discussion of the distinction between "good for" and "good simpliciter" in Polish philosophical literature see Galewicz (2016), Rutkowski (2015, 2016a, 2016b).

<sup>2</sup> For a different understanding of the connection between well-being and prudential value see Taylor (2013). Taylor argues that though these two notions are related, it is better to keep them separate.

or perhaps a planet? That may seem to be the case, for we talk of rain being good for a tree, and of lowering the levels of carbon dioxide in the atmosphere as being good for our planet. But at least in the second example we seem to have in mind the beings who live on the planet and whose lives can be affected by, e.g., climate changes. It is hard to imagine what it would mean to say that something is good for the Moon. When talking of the well-being of a certain entity we may want to convey an old Aristotelian idea that this entity can flourish, reach a state which is optimal to it, or in some basic sense fulfil an intrinsic capacity to live. We may also embrace Aristotle's thought of a special function that human beings (and perhaps a few other mammals though in limited way) possess, namely the capacity to reason and to be rational. If so, in an important way the well-being of a human being can be very different from that of other living things, not only substantially but also formally. We may part company with Aristotle and go beyond a natural explanation of our choices and behaviour. We are the creatures that are able to move beyond natural forces and lead our lives according to our will. The concept of human well-being should reflect that possibility.

What in turn is good for the world or good simpliciter? This seems to be something more than, or different from, the sum of the well-being of all other beings. When we say therefore that we need to sacrifice our own good for the good of the world, we mean that there is something good which is not limited to the well-being of individuals. We may believe, for example, that there are values, like truth or justice, that it would be proper to promote or aim at even if they would not add to anyone's well-being. Sometimes in the literature good simpliciter is treated as a moral value (for example, by G.E. Moore) but it does not seem necessary to think of it in this way. For now we may assume that the "good simpliciter" is the kind of good that is distinct from "good for" a being. It will be easier to define the concept of "good for" and then understand what, in contrast, "good simpliciter" might be.

When philosophers try to define the concept of well-being they usually tend to concentrate on substantial theories that tell us what kind of things are good for us – fulfilment of desires, pleasure or a list of virtues – aiming at which is supposed to make our life go well for us. They choose between these options and suggest which one seems to be most promising. In this paper, I am interested in something different.<sup>3</sup> I would like to reach the core

---

<sup>3</sup> For a similar assertion see Campbell (2015).

of an idea of good for us as opposed to good that is not connected to any beneficiary and to find formal criteria to define what contributes to our well-being. To do this, I will first look at the philosophical discussion that has influenced thinking about well-being today. That discussion will, I claim, show how we should *not* think about what is good for us. Then I will present a positive account of the concept of well-being.

## The history of the concept of well-being

The distinction between what is good for the world and good for us has its history in analytical philosophy. As we shall see in this part, philosophers, as it happens, did not always understand their predecessors and therefore initiated discussions that did not precisely match the arguments of their adversaries. We will look briefly at their considerations to look for features that will allow us to understand better the concept of well-being. This part will allow us to determine how we should *not* understand the division into what is good for us and good for the world.

## Impartiality versus partiality

Most analytical philosophers look for the source of the distinction we are discussing in the reflections of Henry Sidgwick and his student G.E. Moore. In *The Methods of Ethics*, Sidgwick defines the concept of good in two ways, depending on whether it refers to one's own good or to the good of all. He suggests that we should interpret "ultimate good on the whole for me" to mean what I should practically desire if my desires were in harmony with reason, assuming my own existence alone to be considered. On this view, "ultimate good on the whole", unqualified by reference to a particular subject, must be taken to mean what as a rational being I should desire and seek to realise, assuming myself to have an equal concern for *all* existence (Sidgwick, 1907, p. 112).

Sidgwick makes a distinction between what is good for me and what is good on the whole, because he is convinced that from a moral, as well as a rational, point of view it is desirable to aspire both to our own good, i.e. well-being (partially) and to the good of all (impartially). In this way,



he faces the most difficult problem in ethics – what he calls the “Dualism of Practical Reason.” His reflections lead him to the conclusion that “the ‘Cosmos’ of Duty is thus really reduced to a Chaos, and the prolonged effort of the human intellect to frame a perfect ideal of rational conduct is seen to have been foredoomed to inevitable failure” (Sidgwick, 1874, p. 473). The conflict Sidgwick talks about consists in adopting different moral principles – the egoistic principle that “You should strive for your own good” and the utilitarian one that “You should strive for the good on the whole.” There is no difference at the value level – in both cases it is a value for a being that is to be maximized, for according to Sidgwick, “the ultimate good” is nothing but the sum of individual beings’ goods, i.e. the sum of their well-being, calculated in an impartial manner.

If we follow Scanlon in holding that “the good” is... a notion of how it would be best for the world to go, or of what would be best for particular people”, we do not follow Sidgwick’s division into partial and impartial action. Instead, we are looking for a difference within the theory of value, not in the theory of rational or moral choice. Only by noticing this difference can we understand how the concept of prudential value differs from the concept of value simpliciter, or of value for the world.

## Objectivism versus subjectivism

Sidgwick’s utilitarian heir G.E. Moore is most often cited as the one who criticized the division between “good” and “good for.” Like Sidgwick, he saw in this distinction the conflict between impartiality and partiality. Moore’s goal was to reject egoism, which he considered “absurd.” In his opinion, egoism was a problem for Sidgwick only because of his division into what is “good” and what is “good for me.” Sidgwick’s problem was what Moore called “the confusion involved in the conception of my own good as distinguished from the good of others” (Moore, 1922, p. 97). Moore explains that when I say that something is good for me, I argue either that the thing I aim at is good or that my possessing the thing is good. Yes, this thing is mine, because it is in my possession, but “the goodness” of the thing is not mine, nor the fact that it is good. That I will say that this thing is good for me does not add anything to this thing, it is enough to say that it is good. “The good of it” writes Moore “can in no possible sense be private

or belong to me; any more than a thing can *exist* privately or *for* one person only” (Moore, 1922, p. 99). He claims that what is good for me is not different from what is good.

The only reason I can have for aiming at my own good, is that it is *good absolutely* that what I so call should belong to me – *good absolutely* that I should *have* something, which, if I have it, others cannot have. But if it is *good absolutely* that I should have it, then everyone else has as much reason for aiming at *my* having it, as I have myself. If, therefore, it is true of *any* single man’s interest or happiness that it ought to be his sole ultimate end, this can only mean that *that* man’s interest or happiness is *the sole good, the Universal Good*, and the only thing that anybody ought to aim at (Moore, 1922, p. 99).

Sidgwick probably would not have anything against this statement. Nor would he object to Moore’s assumption that there is only one, objective good, the same for each of us. As we have already said, Sidgwick had no problem with determining what the ultimate value is; his main concern was with whether or not partial action can be considered rational at the same time. Moore apparently did not understand the problem of the dualism of practical reason, and therefore his proposal to deal with it did not succeed.

It must be admitted, then, that although Moore rejected the division into what is good for us and good simpliciter, he could not have had in mind the distinction between what contributes to our well-being and what is good for the world and therefore he could not deny the reasonableness of that distinction. Nor could it be denied by philosophers like Bernard Williams or Philippa Foot, who rejected the possibility of taking an objective perspective of what good is for us. For them, exactly the opposite of Moore, good is always relativized to a specific recipient, that is, it depends on the attitude of a particular person.

Williams claims that we are unable to take the Sidgwickian “point of view of the universe” because these are our dispositions, desires or commitments that give our lives “some meaning, and gives one some reason for living it” (Williams, 1982, p. 191). “There is simply no conceivable exercise that consists in stepping completely outside myself and from that point of view evaluating *in toto* the dispositions, projects and affections that constitute the substance of my own life” (Williams, 1982, p. 191). There is therefore no objective point of reference. Nor is there what Sidgwick called “the sober judgment of reflective persons” in a “cool hour” (Sidgwick, 1907,

p. 400). We are unable to look at ourselves, our inclinations or desires, and even our own philosophical reflection, as if from the outside. What is good, valuable, or what we should do is coupled with our desires and our own history.

Similarly, Philippa Foot criticizes the utilitarian understanding of what is good simpliciter, or what she calls – “the best state of affairs” (Foot, 1985, pp. 199–201). First, in her opinion, something can be good or bad only from someone’s own point of view. The fact that I will lose money may be bad for me, but good for the poor person who finds it. Also in the case when I evaluate a situation of others, when good or evil does not directly concern me, sentences about good or bad state of affairs that I utter are “speaker-relative.” Secondly, she contends that “good” understood by utilitarians as welfare or well-being is only a part of what we should care for morally. We can treat benevolence as one of many virtues that should be cultivated.

Moore assumed the existence of an objective good, the same for everyone. Williams and Foot denied that there can be any such objective good, because what is good for each of us depends on who we are. Although their discussion is interesting and worth further consideration, it does not directly concern the division we are interested in. When we divide good into good for us and good for the world, we do not want to imply that one is whatever an agent chooses for himself and the other is the same for everyone. The question we are dealing with here is not whether everyone can choose their own good for themselves or there is only one good for everyone.

### Realism versus antirealism – The way in which values exist

One may think that when we draw a distinction between “good for us” and “good for the world” we mean by this that there are two different views on the way values exist: they exist either in so far as there are people who favour them, have some kind of positive attitude towards them, or they exist independently of such attitudes, and would exist even if there was no one to favour them or have a positive attitude toward them. The first view is called antirealism and the second realism about values. It is important to note that an ontological question of the existence of values is not the same as the question how a value can be realised. We understand that there is a difference between pleasure and beauty such that in order to achieve a certain

amount of pleasure in the world, we need someone who will experience the feeling, while a beautiful world may exist without any sentient beings who will appreciate it.

When we say that pleasure, love or beauty are elements of our well-being, do we want to say at the same time that these values would not exist in a world without people? That's what Sidgwick seems to think when he wrote that no one "would consider it rational to aim at the production of beauty in external nature, apart from any possible contemplation of it by human beings" (Sidgwick, 1907, p. 114). In response, Moore tried to argue that, facing a choice between a beautiful world and a world full of "all trash and filthiness" it would be rational to choose this first world even if there were nobody who could admire it.

The distinction between good for the world and good for me does not say anything about the ontological nature of the existence of the good. The way values exist is a large question that concerns all kinds of values – prudential, moral, aesthetic, and any other. I will here put it aside.

## How not to understand well-being

I have suggested that looking at the short history of the division into what is good for us and good for the world will allow us to define well-being in a negative way – what it is not (see also Galewicz, 2016).

First and foremost, prudential values should not be equated with moral, aesthetic or religious values (Crisp, 2016; Heathwood, 2010, p. 646). Of course, it may happen that what we consider good for us will also be good from the moral perspective. As we have seen from Sidgwick's considerations, there is a moral theory that recognizes no moral values other than prudential ones. Utilitarianism proclaims that the only value to be maximized in the world is the well-being of individual beings; nothing can be good unless it is good for someone. At the same time, many utilitarians will call well-being simply "good" and will not make any division into what is good for someone and good for the world. Philosophers supporting other moral theories will be forced to prove that the moral values propagated by their theory will be more important than the prudential values. Which value we should choose in case of a value conflict will require separate reflection and argumentation. Some will say that we always have decisive reasons to

choose moral values over prudential values, while others recognize that we often have enough reason to strive for either of these.

Secondly, some people might think that when we are talking of what is good for some we are taking an egoistic standpoint. As we have seen, theories of well-being, as opposed to egoism, are theories of value, not theories of rightness of action – they say what is good and not what should be done. Egoism is a theory that says that we should always aim at our own good. Theories of well-being will not say anything about how we are to distribute the prudential value. They only ask what constitutes our, my or your, good life; they do not decide whether it is rational to strive for your own good or for the good of someone else. Well-being can be promoted both by an egoist and an altruist.

Last but not least, what is good for us does not have to be, by definition, the same as what is good according to us. We should not prejudice whether well-being is an objective or subjective value, that is whether it is the same for everyone or dependent on each person's choice.

## How to understand well-being

We shall now consider the positive definition of well-being. Does the concept of well-being have certain specific qualities, thanks to which we can distinguish prudential values from other types of values? It seems that the same value, for example knowledge or pleasure, can be both a prudential and a moral one. How will we know when we are dealing with one or the other? Beauty, as an aesthetic value, may be a prudential value as well, if we believe that it contributes to a good life. How can we capture the intuitions that we have presented at the beginning when giving an example of sacrifice for the good of the world?

Our well-being can be defined as what those who love us want for us. This is how Fred Feldman understood well-being when he presented the so-called “Crib test” (Feldman, 1988, 2004, pp. 9–10). Feldman encourages us to imagine that we are proud and loving parents of a newborn child. We are standing over his crib, in which he is sleeping peacefully. Our hearts are filled with love and joy, but also parental care. We wonder what kind of interests he will develop, which school he will go to, or whether he will start a happy family. We hope that everything will work out well for our

child. We think: “Let him have a good life.” When we wish that only good things happen to our child, we have in mind what is good for him, not what is good for the world. Feldman explains that what we have thought about now, this “good life” is his well-being. This “crib test” is designed to help us distinguish thinking about well-being from thinking about other types of good: moral good, aesthetic good, etc. We can, of course, want our child to be a morally good person, but we also understand that moral choices can result in a sacrifice of his own good.

Feldman sees some weaknesses in his test. What, he wonders, if this child-loving parent is a religious fanatic who instead of thinking, as he stands over the crib, about his child’s successful career as a doctor, is thinking about him becoming a martyr of the Lord? It seems that the mere fact of being a loving parent who thinks about the good life of his offspring is not enough to determine in what well-being can consist. As Feldman admits, what is good for us does not come down to what others want for us, even if they love us a lot (Feldman, 2004, p. 10).

We might say that whether Feldman’s test is credible or not depends on whether, in his own example, the child will receive a proper reward (heaven) for his martyrdom. If there was an afterlife and the best afterlife was reserved for martyrs, the wish of the father might not be irrational. That would lead, though, to a more objective theory of well-being based on what it is rational to desire for your own child.

Such a theory is presented by Stephen Darwall who uses Feldman’s intuitively convincing example of a concerned parent but significantly modifies it. Darwall goes on to say that what is good for someone is what benefits her (Darwall, 2002, p. 1). As he explains, what benefits someone differs from what a person considers to be valuable to herself, what she wants or what she prefers. The good for us is not what we choose. Darwall points out that we often consider things to be valuable that do not benefit us. We may, for example, sacrifice our own good for the benefit of someone else, recognizing that this person is more important. If the benefit to us and what we consider to be the valuable were the same, then our sacrifice would always be beneficial to us, and so not truly a sacrifice at all.

Darwall combines the concept of well-being (or what he calls welfare) with the concept of care and defines the benefit as what the one who cares for us wants for us. When someone cares for us, he explains, he wants our life to be successful. Care is a specific attitude characterized by deep

emotional involvement, respect and the conviction that the person we care for is worthy of our care. An initial objection to such a concept could be that our benefit depends on the “whim” of someone else and on the fact that someone cares for us. Darwall is aware of this objection and therefore introduces two additional elements. First of all, our well-being or benefit is not just what someone wants for us because he cares for us, but what he should “want when he cares.” Secondly, our well-being does not depend on the fact that someone actually cares for us – it is assigned to us by the very fact that we are beings worthy of care. Regardless of whether someone cares or loves us, we are a subject of well-being. In this way, Darwall presents his theoretical idea: “what is for someone’s good or welfare is what one ought to desire and promote insofar as one cares for him” (Darwall, 2002, p. 7).

To strengthen the thesis that welfare should be treated as an objective value, independent of our actual desires, Darwall relies on our intuitions about nature. In his opinion, only his definition allows us to attribute well-being to creatures who are unconscious and have no preferences, and even to “non-sentient biological species or natural places” (Darwall, 2002, p. 21). Darwall thinks we can want their well-being (for example, we want to keep them intact), because that’s good for them. Darwall’s example shows clearly his “Aristotelian” way of thinking. It also makes an argument against this type of thinking. Can we really say that anything is good for something that feels neither pain nor pleasure, and has no desires nor any other states of consciousness? Can a stone, stream or universe have their own well-being? As we suggested at the beginning, even if we do talk in ordinary language about things being good for trees or our planet, they are good in a manner that is very different from the way in which things can be good to rational beings who can reason over their own life and make it meaningful. To support a concept of well-being for human beings by reference to a concept of well-being of unconscious and non-rational nature seems a dubious strategy.

The concept of well-being defined by Darwall is objective in the following way: it is not defined by desire as such, but by rational desire, i.e. what one should desire; it is not determined from our own perspective, but from an objective perspective based on the assumption that we are beings worthy of somebody’s care. Darwall’s idea, though immune to, for example, a “fanatical father”, poses other serious problems. First of all, it will generate an allegation of paternalism (Wolf, 2006, pp. 421–422; Fletcher, 2016, p. 59). Not only are we not in any way privileged to decide what is good or

beneficial to us, but our well-being does not depend on our judgment, desire or contentment at all. To think in this way about the well-being of others is to give them the same status as little children who, knowing little about the world, must be instructed in what is good and what is not. Second, Darwall's approach requires a theory of rationality to determine which actions are rational and which are not, a theory that he does not present (Feldman, 2006).

Assume that we have learned that someone has cheated our best friend and she does not know anything about it. We've known her for years, we care for her and we want her good. We think we should tell her the truth about the whole incident. Are not truth and honesty essential to a good life? We know, however, that her knowledge of the fraud will not change anything in her situation. It will not have any positive effects; it will, on the other hand, upset her and cause her suffering. We hesitate, therefore. In conversation with her, we present an imaginary, analogous situation and we encourage her to express her opinion – would she like to know the truth in such a situation? She says that she would not want to know the truth. What should we do in a situation in which our opinion about her good differs significantly from her own desires about her good? Should we decide against her will? Would Darwall think that it would be rational to tell her truth or rather to be silent?

According to Darwall, the most distinctive feature of the concept of well-being is neutrality towards the subject's desires. Well-being understood in this way is objective and independent of the wants of the person whose well-being we are considering. Peter Railton expects exactly the opposite from a prudential value. In his influential article *Facts and Values*, he puts a condition on the values that he holds to be good for us: these values are to be such that we care about them, we like them and we want them. In order for something to be valuable in itself for someone, it "must have a connection with what he would find in some degree compelling or attractive, at least if he were rational and aware", explains Railton, who calls this our "internal resonance" (Railton, 2003, p. 47). He goes further to say that a conception of something being good for us even though that something did not involve us and was not attractive to us in any way, would an extremely alienated conception of our good. Therefore, something can be good for us only if resonates with us in some way.

Railton connects his idea of resonance with an antirealist belief that values exist only in so far as people do. He writes: "good and bad would have no place within a universe consisting only of stones, for nothing matters to



stones. Introduce some people, and you will have introduced the possibility of value as well” (Railton, 2003, p. 47). It does not, however, seem necessary to connect one statement with the other. We said above that a question of how values exist does not have to be decisive for a definition of well-being, or of “good for.” So we do not have to accept Railton’s antirealism in order to agree with him that:

an individual’s good consists in what he would want himself to want, or to pursue, were he to contemplate his present situation from a standpoint fully and vividly informed about himself and his circumstances, and entirely free of cognitive error or lapses of instrumental rationality.

(Railton, 2003, p. 54)

L.W. Sumner is in agreement with Railton when he argues that the immanent feature of the concept of well-being is its subjectivity. By “subjectivity” he understands what “pertains to, or is characteristic of, subjects”, i.e. someone who “is capable of conscious states or processes” (Sumner, 1996, p. 27). To have a state of consciousness is to have some vision of the world “from the inside”, which is different from the way in which someone else sees the world. The world appears to me to be something and that it is to me, and not to someone else, allows me to separate my consciousness from that of others. The appearance of the world depends on my mind and therefore Sumner concludes that to say that well-being is subjective is to say that it is dependent on our mind. Our mind creates our “attitude” towards the outside world. Our well-being, what is good for us, is mind-dependent (Sumner, 1996, p. 35). Whether our lives are good will depend on whether we have a positive attitude towards our lives as a whole or a part of it (Sumner, 1996, p. 36).

I have an attitude towards something when the thing matters to me, or I care about it, or it is an object of concern to me, or I mind it, or (in the more formal psychological terminology) it is valenced for me. My attitude is positive... if I favour the thing or am favourably disposed toward it, negative... if I view it unfavourably (Sumner, 1996, p. 36).

Both Railton and Sumner propose that prudential good needs to depend on our attitudes. It seems reasonable that what is good for us should be connected in a certain way to our mental states – it should fulfil the resonance condition. One way of agreeing on the usefulness of this condition is to go back to the example of sacrifice. We think of a sacrifice as something that

we decide to do against our own desires or preference. We acknowledge a conflict of values and agree to treat our own good as something less important in a certain case (perhaps from the point of view of the good for the world). In order to sacrifice our good we need to have a positive attitude towards that good. Otherwise, it would not be a sacrifice (Campbell, 2015, p. 410).

It is difficult to maintain that our well-being should be defined as what someone who loves us wants for us. Although love is usually a feeling that brings many advantages, it is not difficult to imagine a situation in which someone who loves us will want something for us that is completely outside our own interests. The condition that it will be a person who cares about us, when we understand caring as a certain objective and rational state, will help to stave off this problem, but it will bring another one. It is hard to think of our lives as good, when they are filled with things that we do not want, and do not think about in any positive way. A person who loves us or objectively cares for us may not provide us with a good life *for us*. Perhaps he is able to present the ideal of a moral or religious life. However, if we agree that we can talk about what is good in different ways and one of them is acknowledging that something can be good for us, we must also accept that one type of value really differs from the other. Well-being should be considered from the perspective of the person to whom it relates. Because we are conscious beings who can reflect on our own life, we should decide for ourselves what the good for us is. Admittedly, our knowledge may be imperfect, and a loving parent, or indeed any wise person, may be able to give us good advice. “Try reading Jane Austen,” she may say, “even if at first it seems slow and boring, give it a chance.” But for this suggestion to be a wise one, then eventually Austen’s writing will have to resonate with us. And we should conclude that what is good for us must resonate with us in some way.

### Resonance as a formal condition of well-being

We should, therefore, agree that the fulfilment of the resonance condition is necessary for a given value to be a prudential value, or to be part of our well-being. Something can be good in various ways, but if it’s good for us, we cannot be indifferent to it. What exactly does this “resonance” or

“positive attitude” mean? Most often resonance is understood simply as “wanting”, a certain volitional state. We say that our well-being consists of things or states that we desire. It does not seem, however, that such an understanding would exhaust the concept of resonance. It can manifest itself in an affective way through feelings of acceptance such as liking, loving or admiring. The feeling can be treated as a separate form of resonance, because we do not always want things that we like, and sometimes we like things we do not want. Finally, the attitude can have a cognitive dimension – we think of something as valuable or good. When we consider something good, we express our acceptance of a given value. In this way, everything that is good for us depends on some kind of attitude that we have to it.<sup>4</sup>

These three different sorts of resonance lead to a wide range of possible substantive solutions for what a prudential value may be. In fact they open up an infinite number of possible values, all united by one idea – that we are not indifferent to them. We can desire and like various things, or we may think of them as values – from such lofty goods as knowledge, truth or beauty, through friendship or love, to such primitive ones as physical pleasure. Nor does anything prevent us from wanting or thinking well of unreasonable or bizarre things – to suffer on a future Tuesday, as in Parfit’s example (Parfit, 1984, p. 124), or to count blades of grass, as in Rawls’ example (Rawls, 1971, p. 431). This may create considerable problems. The theory of well-being which requires resonance as a necessary condition of well-being can be accused of calling things good that are irrational or in the long-term harmful for the very subject of these goods. Some philosophers, like Harsanyi (1982, p. 55) or Railton (2003, p. 52), recognize this problem and argue that one should not take into account all of our desires, but only those that are rational or well-informed. But how do we determine which are rational and well-informed? This will still need to be specified.

Since we have admitted that the resonance condition allows for an infinite number of values, even those which seem irrational or harmful in a long run, we need to agree that it is only a necessary condition, not a sufficient one, for calling something a prudential value (Rutkowski, 2015, p. 8). That leaves further crucial tasks ahead of us. We may need to investigate further whether all of the above-mentioned sorts of resonance should be taken into account

---

<sup>4</sup> Fletcher enumerates affective, attitudinal and volitional states in Fletcher (2016), pp. 61–62.

by rational beings. Perhaps an attitude of desiring something should not be a feature of a formal definition of the well-being of rational beings? It may turn out that cognitive attitudes better fulfil the function of deciding what is good for us. After all a normative judgment of the form “X is good for A” may, in line with Sidgwick’s deliberations (Sidgwick, 1907, p. 112), provide a reason for action, even if only one among others. Realising that something is part of our well-being, is “good for” us, may give rational beings a reason to pursue it. So the notion of well-being may convey a normative ground for aiming at it. Moreover, cognition of something being good for us may serve as a motivational push towards that good.

In order to address the tasks just mentioned, and to decide what the correct account of prudential value is, we will need to tread the well-known path of analytical philosophers, and engage in a substantial discussion of what the good for us is. Studying different theories of well-being will make it easier to decide what we are ready to accept, and what seems to us too radical, or irrational. I hope to discuss all of these questions on another occasion.

There is one last comment left to make. Having spent most of these pages on defining formally the notion of good for us, I should say something about the concept of good for the world, or good simpliciter. I said at the beginning that it can be defined in a negative way – “good for the world” is what is left over when we mark out the realm of well-being. We can therefore say that one of the formal qualities of good simpliciter is its independence from the resonance requirement. I will postpone further discussion on what the good simpliciter might be in a substantial sense for another paper.

## References

- Campbell, S.M. (2015). The Concept of Well-being. In: G. Fletcher (ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-being* (pp. 402–413). Oxford: Routledge.
- Crisp, R. (2016). Well-being. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/entries/well-being>.
- Darwall, S. (2002). *Welfare and Rational Care*. Princeton: Princeton University Press.
- Feldman, F. (1988). On the Advantages of Cooperativeness. In: P. French, T.E. Uehling, H. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XIII (pp. 308–323). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- Feldman, F. (2004). *Pleasure and the Good Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Feldman, F. (2006). What is the Rational Care Theory of Welfare? *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 3 (130), 585–601.
- Fletcher, G. (2016). *The Philosophy of Well-being*. Oxford: Routledge.
- Foot, Ph. (1985). Utilitarianism and Virtues. *Mind*, 94, 196–209.
- Galewicz, W. (2016). Dobro dla kogoś i dobro dla świata. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 1 (97), 33–44.
- Harsanyi, J. (1982). Morality and the Theory of Rational Behaviour. In: A. Sen, B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (pp. 39–62). Cambridge: Cambridge University Press.
- Heathwood, Ch. (2010). Welfare. In: J. Skorupski (ed.), *Routledge Companion to Ethics* (pp. 645–655). Oxford: Routledge.
- Moore, G.E. (1922). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Railton, P. (2003). *Facts, Values, and Norms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rutkowski, M. (2015). Wartość osobowa. *Analiza i Egzystencja*, 32, 5–48.
- Rutkowski, M. (2016a). Czy istnienie może być lepsze albo gorsze od nieistnienia? Część I: Ustalanie wartości w ramach dobrostanu. *Analiza i Egzystencja*, 35, 23–44.
- Rutkowski, M. (2016b). Czy istnienie może być lepsze albo gorsze od nieistnienia? Część II: Wartości osobowe a obiektywne racje moralne. *Analiza i Egzystencja*, 36, 25–51.
- Scanlon, T.M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Sidgwick, H. (1874). *The Methods of Ethics*. 1<sup>st</sup> ed. London: Macmillan.
- Sidgwick, H. (1907). *The Methods of Ethics*. 7<sup>th</sup> ed. London: Macmillan.
- Sumner, L.W. (1996). *Welfare, Happiness, and Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, T.E. (2013). Well-being and Prudential Value. *Philosophy & Public Policy Quarterly*, 2 (31), 10–17.

Williams, B. (1982). The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics. *The Cambridge Review*, May 7, 183–191.

Woolf, S. (2006). Deconstructing Welfare: Reflections on Stephen Darwall's. *Welfare and Rational Care. Utilitas*, 4 (18), 415–426.

## O POJĘCIU DOBROSTANU

### Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest próba formalnego zdefiniowania pojęcia dobrostanu i określenia jakości pozwalającej odróżnić wartości dla dobrostanu typowe, tj. wartości roztropnościowe od innych. Aby ten cel osiągnąć, przyjrzałam się najpierw dyskusji historycznej, dzięki której zasugerowałam, w jaki sposób nie należy rozumieć pojęcia dobrostanu, aby następnie, odwołując się do współczesnej dyskusji prowadzonej przez filozofów analitycznych, zaproponować rozwiązanie pozytywne. Określiłam także warunek konieczny (choć niewystarczający) klasyfikujący wartości roztropnościowe.

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI\*

## BÓG POKUTUJĄCY: O ZBĘDNOŚCI TEODYCEI

Słowa kluczowe: Bóg, zło, grzech, pokuta, teodycea

Keywords: God, evil, sin, atonement, theodicy

### Wstęp

Istnienie zła w świecie stworzonym przez Boga jest niepojęte, ponieważ byt wszechmocny potrafiłby je usunąć, a w pełni dobry chciałby to uczynić. Spośród wielu strategii teodycealnych, mających uwolnić Boga od winy, najbardziej radykalną jest ateizm, wykluczający możliwość pogodzenia zła z istnieniem wszechmocnego i w pełni dobrego stwórcy (Mackie,

---

\* Ireneusz Ziemiński – profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego; dwukrotny stypendysta Fundacji Na Rzecz Nauki Polskiej, odbył staż w Uniwersytecie w Oxfordzie (1997), opublikował książki: *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej* (1999); *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera* (2004, 2015); *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina* (2006); *Metafizyka śmierci* (2010); *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej* (2013), *Eschatologia filozoficzna. Wokół książki „Życie wieczne”* (2016, nagroda Znaku i Hestii im. Księdza Józefa Tischnera).

Address for correspondence: University of Szczecin, Institute of Philosophy, Krakowska 71, 71-013 Szczecin, Poland. E-mail: ireneusz.ziemiński@usz.edu.pl.

1997, s. 195); Boga usprawiedliwia tylko to, że nie istnieje. Inna strategia polega na przypisaniu Mu ograniczonej mocy i/lub dobroci, z uwagi wszak na różne ułomności świata, trudno przyjąć, że stwórca jest pod każdym względem doskonały. Podstawą tej tezy jest argument, iż niedoskonały skutek nie wymaga doskonałej przyczyny; stwórcą świata może być zatem byt ograniczony w mocy i/lub dobroci (Hume, 1962). Rozumowanie to można odwrócić i wykorzystać w obronie ograniczonej wersji teizmu: skoro stwórca nie jest doskonale dobry ani wszechmocny, to trudno oczekiwać, że usunie zło (nie musi tego ani chcieć, ani umieć); wątpliwe jednak, czy jest wówczas Bogiem. Inną wersję teodycei jest próba wykazania, że zło jest iluzją, wynikającą z ograniczoności naszego poznania; z perspektywy całości Bożego planu okazuje się wszak dobrem, przyczyniającym się do doskonałości świata (Leibniz, 2001). Trudno jednak zrozumieć, dlaczego Bóg utrzymuje stworzenia w iluzji, zgodnie z którą dobro postrzegają jako zło. Podobny kłopot rodzi idea zła jako braku dobra; uznanie, że ból jest tylko brakiem przyjemności problemu nie rozwiązuje, nie wiadomo bowiem, dlaczego Bóg skazał swe stworzenia na cierpienia, których mógł im oszczędzić. Podobne trudności wiążą się z argumentacją, że to nie Bóg jest autorem zła, lecz inne siły niszczące świat; jeśli bowiem nawet zło jest bezpośrednim skutkiem działań szatana czy ludzi, to jednak ostateczną jego przyczyną jest Bóg, który stworzył istoty zdolne do zła.

Kolejną próbą obrony Boga jest odwołanie do dóbr, które można osiągnąć tylko za cenę zła (Swinburne, 1998), takich jak wolność (lepiej, żeby człowiek czynił zło niż był pozbawiony możliwości wyboru) czy współczucie (bez cierpienia niemożliwe). Argumenty te są jednak błędne, z jednej bowiem strony Bóg mógł stworzyć istoty wolne, które zawsze wybierałyby dobro, z drugiej – korzyści wynikające ze zła są wątpliwe, często bowiem cierpienie prowadzi do kolejnych nieszczęść. Równie kłopotliwe są argumenty eschatologiczne (obecne zło zostanie wynagrodzone w życiu wiecznym), z jednej bowiem strony brak danych potwierdzających istnienie życia po śmierci, z drugiej można wątpić, czy człowiek, cierpiący na ziemi i pamiętający o tym w życiu przyszłym, będzie szczęśliwy.

Kłęska teodycei nie musi jednak obalać teizmu; można wszak bronić Boga, że chociaż czyni on zło, to jednak również za nie pokutuje. Idea ta, zainspirowana powieścią Jana Dobraczyńskiego *Wybrańcy gwiazd*, jest



tematem artykułu<sup>1</sup>. Bohaterem utworu jest Jeremiasz, dręczony myślą o niesprawiedliwości Boga; początkowo sądził, że zło zesłane przez Jahwe jest słuszną karą dla ludzi (s. 21–22), potem jednak – pod wpływem wizji Boga, który pokutuje za swój grzech – porzucił teodyceę (s. 299–300, 303). Rozwijając ten wątek, pominię problem zgodności powieści Dobraczyńskiego z życiem i nauczaniem historycznego Jeremiasza<sup>2</sup>, a także jej walory artystyczne i przesłanie polityczne<sup>3</sup>. Skupię się na filozoficznej treści tekstu, proponując zastąpienie idei doskonałego Boga, który nie czyni zła, ideą Boga świadomego swych win i dobrowolnie za nie pokutującego. Nie twierdzę, że teza ta odpowiada poglądom Dobraczyńskiego; możliwe, że autor (nazywający siebie pisarzem katolickim)<sup>4</sup> uznałby ją za błędną. Nie ma jednak wątpliwości, że słowa, które przypisał Jeremiaszowi, wskazują na zło czynione przez Boga, wymagające odkupienia (s. 242, 278–279). Twierdzenie to spróbuję uzasadnić w dwu etapach: najpierw nakreślę treść

---

<sup>1</sup> Powieść była pisana w latach 1947–1948 (Dobraczyński, 1970, s. 316). Jej roboczy tytuł brzmiał: *Esafila i Syon* (Dobraczyński, 1987, s. 117). Będę ją cytować przez podanie numeru strony.

<sup>2</sup> Zastrzeżenia historyczne miał wobec powieści Melchior Wańkowicz. Dobraczyński odpowiedział na nie w felietonie *Nohesta z kółkiem w nosie* (1987, s. 46–49).

<sup>3</sup> Utwór można odczytać jako głos w sporze o kształt powojennej Polski i rolę katolików w nowym ustroju. Chaldejczycy są obrazem komunistów, Jeremiasz zaś obrazem tych środowisk katolickich, które podjęły współpracę z władzą; należał do nich także (związany z Paxem) Dobraczyński – w latach 1952–1956 i 1985–1989 poseł na Sejm, a w latach 1982–1989 przewodniczący Patriotycznego Ruchu Odrodzenia Narodowego. Wprawdzie komunizm jest katolikom duchowo obcy (tak jak politeizm Izraelitom), jednak chroni przed wrogiem (podobnie Chaldejczycy pokonali Egipt – głównego wroga Jerozolimy). Nie należy zatem wszczynać buntu, który mógłby być zagrożeniem dla narodu; wskazana jest raczej współpraca z władzą (Jeremiasz namawia Izraelitów do sojuszu z Chaldejczykami). Jeśli zaś najeżdźcy są karzącym mieczem Jahwe, zesłanym na Izraela, to analogiczną rolę mogą odegrać komuniści, których władza jest pokutą dla katolików. Podobne aluzje Dobraczyński czynił w innych powieściach (1971; 1973; 1977a; 1978; 1983).

<sup>4</sup> Takie deklaracje są obecne w jego tekstach autobiograficznych (1977b), publicystycznych (1987) i literackich (1958a; 1958b; 1979). Dobraczyński łączył katolicyzm z przekonaniami endeckimi, co nie przeszkodziło mu działać w „Żegocie”; w roku 1993 otrzymał medal „Sprawiedliwy Wśród Narodów Świata”.

idei Boga pokutującego (I), następnie odpowiem na filozoficzne i religijne trudności z nią związane (II)<sup>5</sup>.

I. W kilku epizodach powieści Dobraczyńskiego Jeremiasz zapowiada zemstę Jahwe na Izraelitach za ich nieprawości, widząc w nim sędziego, który ma prawo użyć zła dla ukarania grzeszników (I. 1). Ogrom zniszczeń, spowodowanych przez wojsko Nabuchodonozora skłania jednak Boga do rachunku sumienia; odkrywając swe winy wobec ludzi, chce je odkupić, co objawia Jeremiaszowi (I. 2).

I. 1. Jeremiasz Dobraczyńskiego uważa, że główną przyczyną zła są działania ludzi; ponieważ jednak Bóg czuwa nad światem, to wszystkie nasze grzechy zostaną przemienione w dobro. Ludzkie zło nie niszczy zatem zbawczych planów Boga, lecz staje się narzędziem ich realizacji (s. 144, 175, 314)<sup>6</sup>. Sam Bóg jednak również świadomie czyni zło po to, aby osiągnąć zamierzone cele. Z tego powodu prorok namawia swój lud do sojuszu z Nabuchodonozorem (s. 268), który wprawdzie jest tyranem, jednak zwalcza Egipt – śmiertelnego wroga Izraelitów, realizując w ten sposób wolę Jahwe. Znaczy to, że nie Chaldejczycy, lecz Bóg zsyła klęski na Egipcjan; najeźdźcy są tylko Jego narzędziem (s. 144–146). Z perspektywy Izraela zatem zło czynione przez Boga jest dobrem, oznacza bowiem zniszczenie

---

<sup>5</sup> Sięgnięcie do prozy Dobraczyńskiego może się wydać chybione; wprawdzie pisarz podejmował ważne problemy egzystencjalne, jednak nie był oryginalnym artystą ani myślicielem. Nawet opisując postawy wątpienia (1970; 1977a; 1985; 1986) czy buntu, wynikającego z niewiary w sens męczeństwa i nawracania mieczem (1971; 1973; 1983), był bardziej apologetą niż analitykiem religii; mimo to krytykował idolatryczny charakter rytuałów oraz sakralizację instytucji religijnych (1958a; 1971; 1982). Z punktu widzenia filozofii religii sens jego prozy leży w podjęciu kwestii odpowiedzialności Boga za zło; chociaż bowiem Dobraczyński powtarzał popularne argumenty teodycealne (1977a), podjął jednak również wątek zła czynionego przez Boga (1970). Można w tym dostrzec zarówno romantyczny bunt, kulminujący w nazwaniu Boga carem (Mickiewicz, 1983, s. 163), jak też próbę wyjaśnienia zła działaniem istoty potężniejszej od ludzi. Ten ostatni motyw był obecny w powojennej prozie polskiej; podjął go Kazimierz Brandys (1974; 1991), według którego druga wojna światowa była działaniem Antychrysta, czy Melchior Wańkowicz (1982, s. 139), upatrujący w Niemcach wcielenia szatana. Witold Gombrowicz z kolei uważał diabła za jedyne wyjaśnienie zła obecnego w przyrodzie (Tischner, 2013, s. 199–208). Dobraczyński (1970) uważa, że źródłem zła jest Bóg, który jednak podejmuje za nie dobrowolną pokutę.

<sup>6</sup> Ilustruje to przysłowie: „Bóg pisze prosto na krzywych liniach ludzkich” (Dobraczyński, 1987, s. 110–111).

wroga; wprawdzie pogromcy Egiptu są świadomi tylko własnych celów (władza, łupy), jednak w rzeczywistości realizują zamysł Boga, który uczynił z nich swój miecz (s. 144, 174–175, 314).

Prorok nie wątpi, że zło czynione przez Boga jest usprawiedliwione, chroni wszak naród wybrany przed wrogiem. Jahwe ma także prawo posłużyć się Nabuchodonozorem dla ukarania Izraelitów, którzy lekceważą Prawo i oddają cześć fałszywym bogom. Wprawdzie obwiniają za swe nieszczęścia bezlitosnych najeźdźców, jednak Jeremiasz wie, iż spustoszenia Jerozolimy dokonał Jahwe<sup>7</sup>. Jeśli zatem nawet zniszczenie świątyni było złem, należy je usprawiedliwić jako słuszną karę dla grzeszników (s. 164–166, 172–173).

Wyjaśnienie to jest moralnie wątpliwe, ponieważ, posyłając wojsko Nabuchodonozora na Izraelitów, Jahwe skrzywdził także tych, którzy się Go nie zaparli. Wbrew Jeremiaszowi, który widzi w inwazji Chaldeczyków narzędzie nawrócenia narodu wybranego, jest ona zemstą zazdrosnego Boga, niezdolnego wybaczyć ludziom ich grzechu. Możliwe zresztą, że Izraelici zwątpią o dobroci Jahwe, który (wbrew swym obietnicom) przestał się nimi opiekować (s. 210)<sup>8</sup>. Problem komplikuje się dodatkowo z powodu kary zapowiadanej dla Nabuchodonozora, którego państwo zostanie zniszczone. Klęskę ponownie ześle Bóg, w odwecie za krzywdy, które Chaldeczycy wyrządzili Izraelowi; znaczy to, że nawet ludzie działający z nakazu Boga, użyci jako miecz sprawiedliwości, poniosą karę po spełnieniu misji (s. 145–146). Wprawdzie można przekonywać, że Nabuchodonozor był człowiekiem bezbożnym i obłudnym – nie wierząc w bogów, składał im ofiary (s. 147) – jednak zostanie ukarany nie za fałszywy kult, lecz za zniszczenie Jerozolimy, czyli za wykonanie woli Jahwe. Kara ta jest moralnym absurdem, zwłaszcza że państwo Nabuchodonozora przestanie istnieć dopiero po śmierci króla, godząc w jego potomków; sugeruje to, że Bóg nie jest sprawiedliwym sędzią, lecz mściwym tyranem.

---

<sup>7</sup> „Od lat powtarzał wciąż jedno i to samo: wzywał, by w najeźdźcy widzieć miecz Pański, w barbarzyńskim przybyszu – Bożego wybrańca” (s. 199).

<sup>8</sup> Osobną kwestią jest natura Jahwe. Zieliński (2001) sądził, że Bóg Izraela objawia się w mocy i okrucieństwie, podczas gdy bogowie greccy w pięknie, a Bóg chrześcijański w miłości. Obraz ten jest jednak zbyt uproszczony, ponieważ także Zeus był okrutny, a Jezus straszył gehenną (Mt 13, 36–43); z kolei Jahwe nakazywał miłować bliźnich (Kpł 19, 18) czy chronić cudzoziemców (Wj 22, 20; Kpł 19, 33–34).

Jeremiasz Dobraczyńskiego, widząc niesprawiedliwość Boga<sup>9</sup>, wątpi też w swoje prorockie wizje. Głos Boga przecież, który zapowiada zniszczenie świątyni, jest tak przerażający, że prorok chce umrzeć, aby go nie słyszeć (s. 253). Jeremiasz dostrzega, że działań Boga nie da się wytłumaczyć troską o własny naród, postanawia zatem milczeć, aby nie gorszyć Izraelitów; mówi jedynie o cierpliwości Jahwe, czekającego na nawrócenie ludzi. Woli zatem skłamać, aby ocalić wizerunek Boga jako dobrego ojca, niż – mówiąc prawdę – zrujnować wiarę ludu. Obronę Boga widać również w tym, że prorok czyni wszystko, aby okrutne przepowiednie nigdy się nie spełniły. Z jednej strony prosi Jahwe, aby nie mścił się na Izraelitach, z drugiej – przekonuje króla Chaldejczyków, aby nie podejmował inwazji na Jerozolimę (s. 172). Ponieważ Nabuchodonozor obiecał, że przez rok oszczędzi Izraelitów i słowa dotrzymał, Jeremiasz chciał wierzyć, że powodem był tajemniczy wpływ Boga na wolę tyraana. Wprawdzie obietnica króla wynika jedynie z dbania o własne interesy (s. 177), jednak prorok sądzi, że przez tyraana przemówił Jahwe; inaczej należałoby uznać, że król dążący do podboju świata jest bardziej litościwy od Boga.

Jeremiasz wie również, że kary zsyłane na ludzi potęgują zło, zamiast je usunąć. Skoro bowiem Jahwe chce ukarać Chaldejczyków, których użył jako swego miecza, to łamie wszelkie moralne zasady; jest zatem tyranem, który nie widzi potrzeby usprawiedliwienia swych działań przed poddanymi (s. 183)<sup>10</sup>. Zmiana następuje w końcowych epizodach powieści, już po zniszczeniu Jerozolimy; wtedy bowiem Jahwe udziela Jeremiaszowi mesjańskiej wizji, w świetle której udręki Izraelitów okazują się jedynie chwilowym nieszczęściem, a wszelkie pytania tracą sens. Odpowiedzią będzie pokuta Boga, spełniona w ludzkiej postaci Mesjasza.

I. 2. Kulminacją powieści Dobraczyńskiego jest mesjańska wizja Jeremiasza, puentująca jego dysputy z Nabuchodonozorem, otwierająca zarazem przed Izraelitami perspektywę odrodzenia. Ludowi, ukaranemu przez Boga splądrowaniem świątyni i utratą Arki Przymierza (s. 256–257, 304–305), Jeremiasz głosi, że klęski są niczym w porównaniu z Wcieleniem, dzięki

---

<sup>9</sup> Niesprawiedliwość Boga to częsty temat Izraelskich proroków (Frank, Leaman, 2009, s. 35).

<sup>10</sup> Przekonał się o tym Hiob, żądając od Boga poświadczenia swej niewinności. W odpowiedzi Jahwe ukazał mu piękno świata i zwrócił majątek; nie wyjaśnił jednak, dlaczego zesłał na niego okrutne klęski (Hi 38,1–42,17).

któremu upadek zostanie przemieniony w triumf, a krzywdy odkupione (s. 312–314). Mesjasz nie będzie jednak zwycięskim wodzem, który pobije wrogów Izraela, lecz Bogiem skruszonym, pokutującym za swój grzech; nie będzie surowym sędzią, lecz miłującym rodzicem, który odkrył, że nie zawsze był sprawiedliwy wobec dzieci. Będzie to zatem Bóg, który ma nie tyle władzę, ile zobowiązania wobec stworzeń, wynikające stąd, że powołał je do istnienia. Ten właśnie Bóg – świadomy nieskuteczności i niesprawiedliwości kar, które zsyłał na ludzi – przerwie łańcuch grzechu i zemsty aktem szczerej pokuty, odzyskując w ten sposób zaufanie proroka<sup>11</sup>.

Bóg zapowiadany przez Jeremiasza nie obwinia za zło ani ludzi, ani szatana, zna bowiem własne winy, polegające na tym, że stworzył istoty skłonne do grzechu. Zadaniem Wcielenia nie jest zatem naprawa ludzkiej natury, lecz pokuta Boga za zło, które sam uczynił. Inaczej mówiąc, racją mesjańskiej misji nie jest upadek człowieka, lecz upadek Stwórcy, który uległ pokusie zła. Wprawdzie na gruncie teizmu, zgodnie z którym Bóg jest istotą doskonałą, niezdolną do grzechu, teza ta jest fałszywa, wydaje się jednak spójna z ideą wszechmocy. Jeśli bowiem Bóg może uczynić wszystko, co jest logicznie możliwe, będąc zarazem w pełni wolny, to może nie tylko odczuwać pokusę zła, lecz także jej ulec (o czym świadczy zniszczenie Egiptu i Jerozolimy); nie powinno jednak dziwić, że chce również za swój grzech pokutować.

Proroctwo Jeremiasza sugeruje, że zapowiadany Mesjaszem będzie Jezus, który złoży siebie w ofierze krzyżowej (s. 300–301). Czyn ten nie jest następstwem ludzkiego upadku, lecz moralnych zobowiązań Boga wobec stworzeń. Nie jest to również kara, którą Stwórca na siebie nałożył, lecz ekspiacja za krzywdy, które wyrządził światu. W ten sposób Jeremiasz zmienia pojęcie Boga, funkcjonujące zarówno na gruncie filozoficznego teizmu, jak i religii monoteistycznych. Bóg godny ludzkiej czci to nie absolutnie doskonały byt, niezdolny do zła, lecz istota świadoma swych win i pokutującą za nie. Prorok odkrywa, że nawet Bogu nie wszystko wolno, podlega on bowiem prawu, które sam ustanowi<sup>12</sup>. Od ludzi odróżnia Go

---

<sup>11</sup> Problem zaufania do Boga jest też obecny w innych utworach Dobraczyńskiego; jeden z bohaterów powieści *Kościół w Chocholowie* mówi, że człowiek powinien wierzyć w Boga, ale niekoniecznie Bogu, inny zaś sądzi, że Bogu trzeba zaufać nawet na przekór Niemu samemu (1958b, s. 470, 496).

<sup>12</sup> Idea ta jest obecna w judaistycznych wykładniach Biblii. Przykładem może być mirdasz do historii Abrahama i Izaaka autorstwa Szlomit Harewen, która uważa, że Abraham

jednak to, że podjął pokutę dobrowolną, motywowaną świadomością winy, a nie zewnętrznym nakazem<sup>13</sup>.

Utożsamienie Mesjasza, prorokowanego przez Jeremiasza, z Jezusem prowadzi do pytania o moralny sens wydarzeń zbawczych oraz dziejów chrześcijaństwa. Wprawdzie początkowo wyznawcy Chrystusa, uważani za gorszycieli i bluźnierców, byli ofiarami prześladowań, jednak z chwilą legalizacji ich religii sami zaczęli prześladować ludzi innych wyznań<sup>14</sup>. Zbrodnie, których dokonali, potwierdzają, że Jezus nie przyniósł pokoju, lecz wojnę (Mt 10, 34–36), wobec czego można wątpić, czy był Synem Boga miłującego swe stworzenia. Wątpliwości te potęgują się w świetle ofiar, jakie ponieśli dla Jezusa inni ludzie; przykładem jest rzeź noworodków, której On sam cudownie uniknął (Mt 2, 13–18). Możliwe zatem, że Jezus chciał umrzeć, aby uwolnić się od wyrzutów sumienia (Camus, 2004, s. 85); wiedząc, że rzeź niewinnych została dokonana z Jego powodu<sup>15</sup>, nie był w stanie dłużej żyć. Zbrodnia bowiem nie zawsze oznacza zabicie kogoś; czasami polega na tym, że się nie umiera, widząc ogrom zła, któremu nie sposób zaradzić (Camus, 2004, s. 85–86).

Nazwanie krzyża Jezusa ucieczką przed ciężarem winy sugeruje, że zbawienie jest niemożliwe, mogłoby się bowiem dokonać jedynie za cenę dalszego zła. Prorocka wizja Jeremiasza ukazuje tymczasem bardziej optymistyczną interpretację ofiary Jezusa jako aktu szczerzej pokuty Boga za zło, które sam uczynił i które chce naprawić, biorąc na siebie dobrowolne cierpienie. O ile zatem bohater Camusa widzi upadek Boga, który nie potrafi pokonać zła, o tyle bohater Dobraczyńskiego dostrzega moralne odrodzenie stwórcy; Bóg Clamence'a ucieka w śmierć z powodu poczucia winy, Bóg Jeremiasza zaś podejmuje pokutę. Według Clamence'a zło, za które

---

(godząc się na zabicie syna) nie sprostał próbie; jego obowiązkiem było sprzeciwić się Jahwe przez powołanie się na zakaz składania ofiar z ludzi (Oz, 2018, s. 64). Zakaz ten jest powtórzony w prorocत्वach Jeremiasza (Jr 19, 5).

<sup>13</sup> Ślady takiej wizji Boga są także obecne w innej powieści Dobraczyńskiego, *Listy Nikodema*, której narrator widzi w Jezusie osobę zdolną wziąć na siebie każde cierpienie (1986, s. 79). Czując się winnym ludzkich nieszczęść, Jezus rozumie, że w świecie nic nie dzieje się bez zgody stwórcy.

<sup>14</sup> Od chwili uznania chrześcijaństwa za religię państwową podjęto działania mające na celu delegalizację kultów pogańskich (Daniélou, Marrou, 1984, s. 188–189).

<sup>15</sup> Józef Tischner uważał, że zrozpaczone matki mogły mieć pretensje do Jezusa o to, iż swoim narodzeniem sprowokował zbrodniarza (Gadacz, 2010, s. 36).

odpowiedzialny jest Bóg, pojawia się dopiero z chwilą przyjścia Mesjasza na świat; według Jeremiasza zaś misja Jezusa jest skutkiem wcześniejszego zła, którego dopuścił się Bóg, chociażby w postaci niesprawiedliwych kar zsyłanych na ludzi. Znaczy to, że zło powodowane przez Boga nie rodzi się z chwilą Wcielenia, lecz że Wcielenie jest motywowane chęcią pokuty za zło już istniejące. Chociaż zatem Clamence dostrzegł heroizm Jezusa, wołającego raczej umrzeć niż kontynuować swą misję za cenę cierpienia niewinnych, jednak śmierć na krzyżu uznał za klęskę; zbawiciel nie osiągnął wszak celu, dla którego przyszedł na świat<sup>16</sup>. Jeremiasz tymczasem przekonuje, że pokuta Boga nie będzie bezowocna; jest bowiem aktem skruszonego Boga, który zstąpił z niebiańskich wyżyn na ziemię, dzieląc we wszystkim ludzki los.

II. Zaproponowane rozwiązanie nie jest wolne od trudności, które dotyczą zarówno kwestii dogmatycznych, związanych z ideą Trójcy (II. 1) czy zbawczym działaniem Jezusa (II. 2), jak też moralnych, związanych z Jezusem jako wzorem postępowania (II. 3), niedoskonałością Boga czyniącego zło (II. 4) oraz nieskutecznością Jego pokuty (II. 5).

II. 1. Uznanie ofiary Jezusa za czyn Boga pokutującego podważa dogmat Trójcy, zgodnie z którym **jeden**, wieczny i niepodzielny Bóg istnieje **w trzech różnych osobach** – Ojca, Syna i Ducha. Mesjasz bowiem, który umiera za własne winy, nie jest Synem, posłusznym woli Ojca, lecz jedynym Bogiem, który przyszedł na świat, aby ponieść dobrowolną pokutę. O ile zatem, w myśl doktryny Trójcy, na krzyżu umarł tylko Syn, o tyle w myśl mesjańskiej wizji Jeremiasza pokutę czyni Bóg, w którym nie ma podziału na osoby. Ten zatem, kto stworzył świat i karał ludzi, umrze na krzyżu.

Rozwiązanie to unika niespójności teologii trynitarniej, zgodnie z którą jeden prosty i niepodzielny Bóg jest zarazem trzema różnymi osobami. Uwalnia w ten sposób religię chrześcijańską od trudności logicznych (jeden byt jest trzema różnymi osobami), metafizycznych (przedwieczny Syn Boży istnieje w postaci śmiertelnego stworzenia), a także moralnych (Ojciec skazał na śmierć niewinnego Syna, aby winnych ocalić od grzechu

---

<sup>16</sup> Klęskę krzyża potęguje to, że Jezus umarł porzucony przez Boga (Cioran, 1992, s. 137–138). Odrzucenie Syna przez Ojca jest też motywem *Pieśni o Bogu ukrytym* Wojtyły; poeta pomija ideę Baranka Bożego, dźwigającego grzechy świata, akcentując samotność człowieka (Wojtyła, 2004, s. 90). Podobne wątki poruszał Dobraczyński (1987, s. 41, 58).



i kary); skoro bowiem Bóg istnieje niepodzielnie, to może osobiście zstąpić na ziemię i odpokutować swe winy. W ten sposób znika niespójność, polegająca na tym, że jednocześnie **Bóg jako Syn** leżał umarły w grobie, a **jako Ojciec i jako Duch** żył w wiecznej postaci swego bytu. Podobnie odpada kłopot związany z niesprawiedliwością Boga, który wydał niewinnego za grzechy ludzi. Działanie takie przeczy podstawowym intuicjom moralnym, kara bowiem powinna dotknąć złooczyńcy, a nie osoby niewinnej. Nakaz sprawiedliwości musi obowiązywać także Boga, wobec czego nie wolno zbawiać świata za cenę choćby jednej łzy dziecka (Dostojewski, 2002, s. 255–260). Wprawdzie Ewangelia przekonuje, że działanie zbawcze jest efektem miłości Boga do świata (J 3, 16) i posłuszeństwa Syna, pragnącego wypełnić wolę Ojca (Łk 22, 42), jednak argumenty te nie są przekonujące. Wydanie na śmierć niewinnego, aby winnych ocalić od kary, jest raczej świadectwem okrucieństwa niż miłości, a rzekoma dobrowolność ofiary Jezusa oznaczała poddanie się władzy Ojca. Modlitwa w Ogrójcu świadczy, że Syn rzekł się swej woli, dramatyczny zaś okrzyk na krzyżu („Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?”) sugeruje zwątpienie w dobroć i miłosierdzie Ojca<sup>17</sup>; ten przecież, kto skazuje na śmierć niewinne dzieci, musi być pozbawiony litości<sup>18</sup>. Jeśli jednak pokutującym mesjaszem jest sam Bóg, cierpiący za własne grzechy i nie angażujący w swoją misję innych osób, to problem znika; wprawdzie jest odpowiedzialny za zło obecne w świecie, jednak swoją pokutą go nie pomnaża.

Możliwa jest też inna interpretacja mesjańskiej wizji Jeremiasza, zgodnie z którą Boga-Pokutnika nie należy utożsamiać z Jezusem. Znaczyłoby to, że Jezus był tylko człowiekiem, mesjasz zaś jeszcze nie przyszedł, wobec czego zło uczynione przez Boga nie zostało odpokutowane. Sytuacja ta dopuszcza różne wyjaśnienia; można wszak sądzić, że Bóg nie istnieje, wobec czego prorocтво Jeremiasza nigdy się nie spełni. Równie zasadne jest przypuszczenie, że Bóg istnieje, chociaż zapowiadanej pokuty jeszcze nie podjął; w tej sytuacji możliwym scenariuszem jest zarówno to, że odbędzie ją w przyszłości (być może u kresu dziejów), jak też i to, że nie podejmie jej

---

<sup>17</sup> Są to słowa psalmu 22, odmawianego w obliczu śmierci i kończącego się uwielbieniem. Niezależnie jednak od takiego finału, tekst mówi o opuszczeniu człowieka przez Boga. Judycki (2014) uważa, że słowa Jezusa dowodzą Jego człowieczeństwa, którego cechą jest lęk przed śmiercią.

<sup>18</sup> Okrucieństwo Boga przejawia się też w relacji do matki, którą wybrał dla Syna i którą skazał na cierpienie w trakcie Jego męki i śmierci.



nigdy. W tym ostatnim przypadku należałoby uznać, że prorocтво Jeremiasza jest złudzeniem, a zło czynione przez Boga nie będzie odkupione. Mamy zatem do czynienia z alternatywą: albo Bóg istnieje, albo nie istnieje. Jeśli nie istnieje, to zło nie może Go obciążać. Jeśli istnieje, to albo jest świadomy czynionego przez siebie zła, które chce odpokutować, albo nie poczuwa się do odpowiedzialności za nie. W pierwszym przypadku problem zła zostaje rozwiązany dzięki Bożej pokucie; w drugim można wątpić, czy byt niezdolny do wzięcia odpowiedzialności za swe winy zasługuje na miano Boga.

II. 2. Prorokowany przez Jeremiasza akt Bożej pokuty unieważnia też dylematy chrystologiczne, związane z dwojaką naturą Jezusa. Jeśli bowiem mesjasz nie jest człowiekiem, lecz Bogiem, osobiście pokutującym za swój grzech, to jego ofiara nie powinna nikomu wyrządzić krzywdy. O ile zatem misja Syna Bożego wiązała się z cierpieniem Jezusa jako człowieka, o tyle osobista pokuta Boga może się dokonać bez cierpienia ludzi. Rozwiązanie to jest jednak okupione modyfikacją doktryny chrześcijańskiej; skoro bowiem mesjasz nie wziął na siebie ludzkiej natury, to nie zostaliśmy zbawieni. Wprawdzie zatem Bóg powstał z upadku, jednak naszego grzechu nie odkupił; podobnie jego zmartwychwstanie nie oznacza zmartwychwstania ludzi.

Trudność ta jest również obecna w ortodoksyjnych wykładniach chrześcijaństwa. Nawet bowiem jeśli zbawiciel był Bogiem i człowiekiem, to jego zmartwychwstanie nie gwarantuje zmartwychwstania innych ludzi. Nadzieja na pokonanie śmierci byłaby zasadna tylko wtedy, gdyby z grobu powstał przynajmniej jeden człowiek niebędący Bogiem; znaczyłoby to, że zmartwychwstanie należy do możliwości naszej natury. Dopóki jednak nikt, kto był tylko człowiekiem, nie zmartwychwstał, trudno taki scenariusz brać pod uwagę; stąd bowiem, że zmartwychwstał Bóg-człowiek, nie wynika, że podobnie zmartwychwstaną inni ludzie. Same zresztą opisy epifanii Jezusa są dalekie od jednoznaczności, wskazując, że uczniowie wąpili w jego zmartwychwstanie (Mt 28, 17; Mk 16, 9–14), nie potrafili go rozpoznać (Łk 24, 18–27), a nawet bali się go (Mk 16, 5–8; Łk 24, 36–38); wprawdzie Jezus kazał dotknąć Tomaszowi swoich ran (J 20, 26–29), jednak zwykle zniknął z oczu tym, którzy go rozpoznali (Łk 24, 30–32). Ich wiara opierała się zatem na chwilowej wizji, której wiarygodność trudno ocenić.

Moralnie kłopotliwa jest też nadzieja, że mesjasz wykupi nas z grzechu, zakłada bowiem dopuszczalność ofiary zastępczej i zdradza naszą pychę; jako grzesznicy wierzymy wszak, że Bóg cierpiał za nasze winy. Z tego

powodu idea mesjasza umierającego za ludzi jest nie tylko pozytywna (Bóg to dobry rodzic, umierający za zbrodnie dzieci), lecz także negatywna (zbrodniarz godzi się na śmierć osoby niewinnej, aby samemu uniknąć kary). Jeśli zatem wierzymy w ofiarę Boga, poniesioną za nasze grzechy, to uważamy się za istoty wyjątkowe, ważniejsze od stwórcy. Wprawdzie podkreślamy grzeszność własnej natury w opozycji do świętości Boga, jednak godzimy się, że to właśnie on własnym cierpieniem i śmiercią uwolnił nas od kary; zgodę tę trudno pochwalać.

W obronie idei zbawienia może pomóc teologiczna hipoteza współpracy z łaską, zgodnie z którą rola człowieka nie ogranicza się do biernego przyjęcia Bożej ofiary; ten zatem, kto świadomie i celowo sprzeciwia się woli Boga, nie będzie zbawiony. Wówczas jednak zbawienie nie jest skutkiem ofiary Chrystusa, lecz zależy od naszej woli i uczynków. Wprawdzie mesjasz przemienił ludzką naturę, stwarzając możliwość zbawienia, jednak nie przesądził o ostatecznym losie żadnego człowieka. Możliwe zatem, że jego ofiara była nieskuteczna, nikt bowiem swej szansy nie wykorzysta. Dylemat ten znika jednak wtedy, gdy krzyż nie był aktem odkupienia człowieka, lecz pokutą Boga za jego własny grzech.

II. 3. Negacja ludzkiej natury Jezusa ma też inne konsekwencje; jeśli bowiem nie był on człowiekiem, lecz Bogiem ukrytym pod ludzką postacią, to dobro, które czynił, było dziełem Boga. W takim razie Jezus nie może być dla nas wzorem postępowania, nikt bowiem, kto jest tylko człowiekiem, nie potrafi Go naśladować.

Zarzut ten jest nietrafny, ponieważ Jezus może być dla nas wzorem postępowania właśnie jako Bóg pokutujący za swe grzechy; gdyby bowiem był absolutnie niewinnym człowiekiem, wolnym od pokusy zła, to trudno oczekiwać, abyśmy byli w stanie go naśladować. Jeśli jednak był Bogiem, który pokutował za swoje winy, to może być dla nas moralnym wzorem, rozpoznanie wszak własnych grzechów oraz chęć ich odpokutowania nie przekracza zdolności ludzkiej natury. Taki Bóg nie oczekuje zresztą rzeczy niemożliwych; wprawdzie może się spodziewać, że grzesznicy – naśladowując go – podejmą pokutę, to jednak nie żąda, aby niewinni umierali za winy zbrodniarzy. O ile zatem powtórzenie mesjańskiej śmierci Jezusa przekracza możliwości naszej natury, o tyle możemy rozpoznać własne grzechy i za nie pokutować; Bóg-pokutnik jest nam zatem bliższy, niż absolutnie niewinny Bóg-człowiek.

II. 4. Z pewnością idea Boga czyniącego zło klóci się z filozoficznym pojęciem absolutu jako bytu pod każdym względem doskonałego; jest jednak zgodna z Biblią, o czym świadczy potop (Rdz 7,6–8,22) czy historia Sodom i Gomory (Rdz 19, 1–29). Podobnie Bóg kazał Abrahamowi wypędzić Ismaela i Hagar (Rdz 21, 12), wsparł oszustwo Rebeki i Jakuba, polegające na wykradzeniu błogosławieństwa Ezawowi (Rdz 27, 1–40), a także zgodził się na wymordowanie bałwochwalców przez Mojżesza (Wj 32, 26–29)<sup>19</sup>.

Obrońcy idei doskonałości Boga, nie chcąc nazywać tych czynów złem, uznają je za tajemnice lub dowodzą, że Bóg musi dostosować objawienie (także w zakresie prawd moralnych) do zdolności ludzi<sup>20</sup>. Argumenty takie prowadzą jednak do relatywizmu; to samo wszak działanie (zabicie syna), które w przypadku człowieka jest złe, w przypadku Boga okazuje się dobre. Niezależnie zatem od paradoksalności Boga, pokutującego za swój grzech, jest on doskonalszy od Boga, który za zło w świecie wini inne istoty, siebie nazywając dobrym. Stwórca ślepy na czynione przez siebie zło jest wszak równie niemoralny, jak mieszkańcy Olimpu, których zachowania trudno usprawiedliwiać. Z tego powodu należy porzucić teodyceę, która zło (czynione lub nakazane przez Boga) nazywa dobrem, ponieważ prowadzi do relatywizmu, w myśl którego dane działanie jest dobre tylko dlatego, że zostało spełnione lub nakazane przez Boga<sup>21</sup>. Gdyby wszak Abraham z własnej woli wypędził Hagar i Ismaela, uznalibyśmy jego czyn za zły; skoro jednak spełniał nakaz Boga (Rdz 21, 12), czyn ten uznajemy za dobry. Świadczy to o tym, że ludzie działający z rozkazu Boga nie muszą przestrzegać prawa moralnego. Skoro jednak żądanie Boga powoduje, że zło staje się dobrem, to nie ma żadnych obiektywnych ani uniwersalnych norm moralnych.

<sup>19</sup> Równie okrutny jest Bóg Koranu, zachęcający do tępienia niewiernych.

<sup>20</sup> Według Benedykta XVI, Boża prawda jest obecna w Biblii od początku, ludzie odczytują ją jednak stopniowo w dziejach; z tego powodu niektóre sformułowania brzmią dziś obco, ponieważ Bóg dostosował je do zdolności pierwszych odbiorców (Ratzinger, 2007). Argumentację tę można jednak odwrócić, wskazując, że to nie Bóg dostosowuje nauki moralne do poziomu ludzi, lecz że ewolucja moralna ludzi powoduje, iż porzucają najbardziej okrutne obrazy Boga.

<sup>21</sup> Dobraczyński uważał, że źródłem moralnego prawa jest Bóg: „To Bóg – i tylko Bóg – określa co jest dobrem” (1987, s. 101). Należy jednak zauważyć, że człowiek musi przynajmniej to prawo rozpoznać; znaczy to, że postępujemy według zasad, które tylko **uważamy** za pochodzące od Boga.

Przeciwko takiemu Bogu buntuje się Jeremiasz Dobraczyńskiego, uważając, że zła nie można nazwać dobrem, nawet jeśli celem jest usprawiedliwienie stwórcy. Sprzeciw proroka jest zatem próbą ocalenia języka, relatywizm zaczyna się bowiem od zmiany znaczeń słów; barbarzyńską wojnę łatwo przecież nazwać miłą Bogu krucjatą w obronie wiary. Jeśli jednak ten sam czyn spełniony przez człowieka jest złem, spełniony zaś przez Boga (lub w imię Boga) staje się dobrem (bądź tajemnicą), to etyka nie ma sensu. Postawa ta jest szczególnie kłopotliwa, gdyż oznacza próbę obrony religijnego tabu, zabraniającego przypisać Bogu skłonność do grzechu. W buncie Jeremiasza chodzi zatem o ocalenie obiektywnych kryteriów moralnych i wolnego od karykatury obrazu Boga. Jeśli bowiem unikamy nazwania złem rozmaitych okrucieństw tylko dlatego, że boimy się gniewu Boga, to nie jest on godzien naszej czci; nie jest wszak wyrozumiałym ojcem, lecz tyranem, żądającym ślepego posłuszeństwa. Wniosek ten świadczy, że oczyszczanie Boga z win, których usprawiedliwić nie można, jest szkodliwe dla religii; kto zatem traktuje swoją wiarę poważnie, powinien takiego faryzeizmu unikać.

Osobnym problemem jest to, że Bóg – jako w pełni wolny i wszechmocny – powinien mieć możliwość wyboru zła; przypisanie mu zdolności czynienia jedynie dobra ogranicza jego naturę. Jako zdolny czynić tylko dobro traci też moralne zasługi; jeśli bowiem nie jest w stanie czynić zła, to fakt, że go unika, nie świadczy o jego dobrej woli. Nie dlatego wszak czyni dobro, że uważa to za słuszne i nie dlatego unika zła, że opiera się pokusie, lecz dlatego, że inaczej postąpić nie może. Paradoksalnie zatem chęć przypisania Bogu pełni doskonałości w rzeczywistości ją neguje, pozbawiając go istotnego elementu, który tę doskonałość tworzy, a mianowicie **dobrowolnego** czynienia dobra i unikania zła. Wprawdzie taki obraz odpowiada greckiej mitologii, zgodnie z którą działania Zeusa są poddane konieczności, to jednak kłóci się z Biblią, świadcząca, że Jahwe jest gotowy zmienić swe decyzje pod wpływem ludzi<sup>22</sup>. Na większą wszak pochwałę zasługuje ten, kto – mając pokusę zła – nie zawsze jej ulega, niż ten, kto z natury może czynić tylko dobro.

---

<sup>22</sup> Przykładem jest prośba Abrahama, aby Jahwe nie burzył Sodomy i Gomory, jeśli będzie tam dziesięciu sprawiedliwych (Rdz 18, 23–32). „Człowiek powinien wierzyć, że Ten, który czuwa nad naszym życiem, jest zawsze zdolny – uproszony modlitwą i pokutą – zmienić swoje surowe wyroki i nic u Niego nie jest przesądzone nieodwołalnie” (Dobraczyński, 1987, s. 123).

Idea Boga czyniącego zło i pokutującego za nie może się nam wydać równie nieprawdopodobna, jak Grekom idea Boga, który umarł i zmartwychwstał (Dz 17, 32). Chrześcijaństwo świadczy jednak, że to, co było głupstwem dla pogan, stało się prawdą dla ludzi spragnionych zbawienia; ponizony na krzyżu Bóg był im bliższy od mitologicznego Zeusa, platońskiego demiurga czy arystotelesowskiego pierwszego poruszyciela, kontemplującego własną doskonałość. Podobnie można ocenić próbę zastąpienia idei doskonałego absolutu – ideą Boga, który pokutuje za swój grzech. Tak samo przecież, jak Chrystus odpowiadał na egzystencjalne, moralne i soteriologiczne potrzeby, których nie zaspokajali bogowie greccy, tak również Bóg upadający pod ciężarem swych win może być odpowiedzią na potrzeby, których nie zaspokaja mesjasz umierający za ludzki grzech. Chociaż Bóg chrześcijan nie jest mściwym Jahwe, bezwolnym Zeusem ani władczym Allahem, to jednak nie musi być ostatnim słowem religii. Wcielenie sugeruje, że przyjął postać sługi, przez co wywyższył naturę ludzką i otworzył przed nią szansę przebóstwienia. Wprawdzie muzułmanie uważają chrześcijan za bluźnierców i politeistów, to jednak idea wcielonego Syna Bożego jest ważna dla tych, którzy nie chcą w Bogu widzieć sędziego, lecz przyjaciela. Ten obraz Boga cierpiącego z człowiekiem i za człowieka można zaś jeszcze rozszerzyć, widząc w nim kogoś, kto pokutuje za swe grzechy.

Wizja ta jest zgodna z Biblią, o czym świadczy obietnica złożona przez Jahwe po potopie, że nigdy już nie zesle podobnego kataklizmu (Rdz 8, 21). Bóg przyznał wtedy, że stworzył istoty niedoskonałe, skłonne do zła (Rdz 8, 21), wobec czego jest odpowiedzialny za ich grzechy. Innym przykładem jest ewolucja postaw wobec niewierzących. Jahwe objawił się wszak Izraelitom jako Bóg nie tylko potężniejszy od innych bóstw (Wj 7, 1–11, 10; 20, 3), lecz także zazdrosny (Wj 34, 14) i gotowy ukarać wszystkich, którzy go zdradzą, co potwierdza rzeź czicieli Baala dokonana przez Mojżesza (Wj 32, 26–29). W Nowym Testamencie takich scen już nie ma<sup>23</sup>, Jezus bowiem woli nawracać niż prześladować. Podobnie uzdrawia nie po to, aby dowieść swej boskości, lecz przynieść ulgę cierpiącym; odrzucając wszak ideę choroby jako kary za grzech (J 9, 2–3), Jezus uważa, że obecność

---

<sup>23</sup> Wyjątkiem jest śmierć Ananiasza i Safiry, którzy – wchodząc do gminy chrześcijańskiej – nie oddali apostołom całego majątku, zachowując część pieniędzy dla siebie (Dz 5, 1–11). Wprawdzie tekst sugeruje, że śmierć była karą zesланą przez Boga, jednak jest on również obrazem obyczaju panującego w gminach chrześcijańskich.

cierpienia w świecie obciąża stwórcę, bez którego woli nic się nie dzieje. Z tego powodu krzyż symbolizuje nie tylko odkupienie ludzkich grzechów, lecz także ekspiację Boga za świat pełen zła.

Evangelia ukazuje też moralne nawrócenie Jezusa, kiedy to najpierw odmówił uleczenia córki kobiety kananejskiej (posłany jedynie do Izraela), poruszony jednak jej ripostą (nawet psy jedzą okruchy ze stołu pańskiego), prośbę spełnił (Mt 15, 22–28). Podobny sens ma uratowanie kobiety oskarżonej o cudzołóstwo; wprawdzie Jezus dopuścił możliwość jej ukamienowania przez tych, którzy są bez grzechu, jednak sam jej nie ukarał (J 8, 1–11). Może to znaczyć, że zrezygnował ze swych prerogatyw, nawet bowiem niewinny Bóg nie musi karać ludzkich grzechów; możliwe jednak, że (uważając się za Boga) miał poczucie własnych win.

Wniosek ten sugeruje, że idea Boga-pokutnika nie przeczy chrześcijaństwu; wierzący nie muszą przecież czcić Boga dlatego, że jest doskonały; mogą go też czcić pomimo jego słabości czy krzywd, które im wyrządził. Dostrzeżenie wad Boga nie musi zatem prowadzić do porzucenia religii; to, że chce on za swe grzechy pokutować, może być wręcz impulsem do jej rozwoju. Potwierdzeniem jest fakt, że ludzie uznają Jezusa za wcielonego Boga, mimo iż przejawiał cechy typowo ludzkie, jak bunt przeciw rodzicom (Łk 2, 49–50), lęk przed śmiercią (Mk 14, 33–35), gniew (Łk 19, 45–48) czy pokusę władzy (Mt 4, 1–11). Doświadczenia te, kulminujące na krzyżu zwątpieniem w dobroć Ojca (Mt 27, 46), sugerują, że Jezus nie był wolny od grzechu; dzięki temu jednak mógł zrozumieć ludzki los. Bóg przecież, który grzeszy i pokutuje, potrafi lepiej wczuć się w naszą sytuację niż istota wolna od wszelkiej winy.

Powieść Dobraczyńskiego ilustruje nie tylko dylematy teodycei, lecz także słuszny bunt przeciwko niesprawiedliwemu Bogu. Ewolucja Jeremiaśza świadczy, że dojrzała postawa religijna wymaga pokonania lęku przed bluźnierstwem. Początkowo bowiem prorok nie dowierza, że okrutne słowa pochodzą od Boga, później jednak odkrywa, że ten, kto nie pozwala pytać o racje swych działań, nie może być Bogiem. Nawet przecież ziemski władca, który szanuje poddanych, nie narzuca siłą swych poglądów ani nie zabrania krytykować swych decyzji; jedynie tyran świadomy nadużyć, których się dopuścił, chce je ukryć, a czynione przez siebie zło każe nazywać dobrem. Podobnie jest w przypadku Boga – zatroskany o ludzi powinien wysłuchać ich (nawet niesłusznych) pretensji; jak bowiem dojrzałość życiowa polega na uwolnieniu się spod władzy rodziców (o czym świadczy też zachowanie

Jezusa)<sup>24</sup>, tak dojrzałość religijna i moralna polega na obiektywnej ocenie działań Boga. Skoro zaś rodzice nie przestają wspierać zbuntowanego dziecka, to również Bóg nie powinien odtrącać tych, którzy słusznie ganią czynione przez niego zło. Przeciwnie, powinien bardziej cenić dojrzałą i niepozbanioną buntu wiarę ludzi wolnych niż uległość niewolników, którzy nazywają Go dobrym jedynie z lęku przed bluźnierstwem i karą. Niewykluczone zresztą, że – w obliczu ogromu zła w świecie – najcięższym bluźnierstwem jest uznanie Boga za absolutnie dobrego i wszechmocnego stwórcę.

II. 5. Nawet zgadzając się z ideą pokuty Boga, można wątpić, czy jest ona skuteczna; skoro bowiem nie przynosi ulgi cierpiącym, to nie ma sensu. Problem ten dotyka podstaw chrześcijaństwa: jeśli na krzyżu dokonano się zbawienie świata, to dlaczego nadal istnieje grzech i śmierć? Pytanie to dręczyło pierwszych wyznawców Chrystusa, zwłaszcza kiedy zwątpili, że Paruzja nastąpi jeszcze za ich życia (1 Tes 4, 13–5, 6). Powstał też dodatkowy problem, czy Jezus umarł jedynie za tych, którzy żyli przed lub w trakcie jego przyjścia na świat, czy również za tych, którzy urodzą się po jego śmierci. Jeśli zbawienie obejmuje wszystkich ludzi, to po Chrystusie nie powinien już istnieć grzech ani śmierć; ludzie jednak nadal grzeszą i umierają. Sugeruje to, że albo Chrystus nie odkupił nikogo, albo tylko tych, którzy żyli przed nim lub w trakcie jego przyjścia na świat; w obu jednak przypadkach trudno mówić o zbawieniu powszechnym. Podobny problem wiąże się z uznaniem ofiary Jezusa za pokutę Boga, nadal bowiem istnieje zło, za które odpowiedzialny jest stwórca; przykładem są drapieżniki mogące przetrwać tylko za cenę zjadania innych stworzeń. W świecie zbawionych tymczasem wilk z barankiem będą się paść wspólnie, a lew będzie się żywił słomą (Iz 65, 25). Bohater Dobraczyńskiego sugeruje też, że mesjasz odkupi każdy grzech, niezależnie od tego, kiedy został popełniony (s. 314–315); znaczyłoby to, że pokuta Boga jest aktem jednorazowym. W takim jednak razie wyznawca idei Boga-pokutnika, utożsamiający go z Jezusem, staje przed podobną trudnością, jak chrześcijanin, który nie rozumie, dlaczego grzech i śmierć, pokonane na krzyżu, nadal istnieją. Jeśli bowiem Bóg odpokutował zło, to

---

<sup>24</sup> Przykładem jest nie tylko porzucenie rodziców i pozostanie w świątyni celem prowadzenia dysput (Łk 2, 43–49), lecz także chwilowy bunt przeciw Maryi na weselu w Kanie (J 2, 3–4) czy nazwanie matką tych, którzy pełnią wolę Boga, nie zaś tej, która dała mu życie (Łk 8, 19–21).



nie powinno ono dłużej istnieć; skoro jednak istnieje, to idea Bożej pokuty jest równie nieskuteczna, jak teodycea, którą miała zastąpić.

W odpowiedzi należy przyznać, że nie da się rozstrzygnąć, czy Jezus był pokutującym za swe grzechy Bogiem; powodem jest to, że idea Boga-pokutnika nie ma charakteru empirycznego, lecz moralny. Nie chodzi zatem o ustalenie, czy Bóg pokutę podjął lub podejmie (ani czy w ogóle istnieje), lecz o wskazanie, że stwórca jest odpowiedzialny za zło obecne w świecie; jeśli zatem Bóg istnieje, to powinien taką pokutę podjąć. Idea Boga-pokutnika jest zatem bardziej akceptowalna od idei Boga, który każe czynione przez siebie zło nazywać dobrem<sup>25</sup>.

\*

W dziejach istnieje postęp moralny, polegający nie tylko na wzrastającej tolerancji wobec wyznawców innych religii, lecz także na przypisywaniu Bogu mniej okrutnych cech; za bardziej cywilizowane uważamy wszak te religie, w których ofiary z ludzi lub zwierząt zostały zastąpione daniną z płodów Ziemi. Podobnie Bóg, który potrafi podjąć pokutę za swe grzechy jest lepszy od tego, który łamie elementarne zasady moralne; wprawdzie trudno go uznać za istotę pod każdym względem doskonałą, jednak jest bardziej miłosierny od Boga, który złożył swego niewinnego Syna jako okup za grzechy ludzi. Idea Boga-pokutnika świadczy też, że nawet stwórca może potrzebować nawrócenia. Taki Bóg nie żąda jednak od swych wyznawców konstruowania argumentów teodycealnych, mających go usprawiedliwić; jeśli bowiem teodycea ma mieć sens, to nie powinna być ludzką spekulacją, lecz czynem Boga, który dobrowolnie i szczerze pokutuje za swój grzech.

## Bibliografia

- Brandys, K. (1974). *Miasto niepokonane*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Brandys, K. (1991). *Dżoker. Wspomnienia z teraźniejszości*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

---

<sup>25</sup> Zdaniem Petera Sloterdijka (2013, s. 170) proces cywilizowania religii zakończy się wtedy, „gdy ludzie zaczną się wstydić za pewne wypowiedzi swego Boga, nieszczęsnym trafem utrwalone na piśmie [...]”.



- Camus, A. (2004). *Upadek*. Tłum. J. Guze. Warszawa: Muza.
- Cioran, E. (1992). *Na szczytach rozpacz*. Tłum. I. Kania. Kraków: Oficyna Literacka.
- Daniélou, J., Marrou, H.I. (1984). *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*. Tłum. M. Tarnowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dobraczyński, J. (1958a). *Utwory wybrane*. T. 1. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dobraczyński, J. (1958b). *Utwory wybrane*. T. 2. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dobraczyński, J. (1970). *Wybrańcy gwiazd*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dobraczyński, J. (1971). *Niezwyłączona Armada*. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie.
- Dobraczyński, J. (1973). *Klucz mądrości*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dobraczyński, J. (1977a). *Cień ojca*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dobraczyński, J. (1977b). *Tylko w jednym życiu. Wspomnienia*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dobraczyński, J. (1978). *Bramy Lipska*. Warszawa: Iskry.
- Dobraczyński, J. (1979). *Błękitne helmy na tamie*. Warszawa: Iskry.
- Dobraczyński, J. (1982). *Najeźdźcy*. Katowice: Wydawnictwo Śląsk.
- Dobraczyński, J. (1983). *Samson i Dalila*. Warszawa: Iskry.
- Dobraczyński, J. (1985). *Grom uderza po raz trzeci*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dobraczyński, J. (1986). *Listy Nikodema*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dobraczyński, J. (1987). *O każdego człowieka*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dostojewski, F. (2002). *Bracia Karamazow*. Tłum. A. Wat. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Frank, D.H., Leaman, O. (2009). *Historia filozofii żydowskiej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Gadacz, T. (2010). Cierpienie i miłosierdzie. Pytania do ks. Józefa Tischnera i Jana Pawła II. W: D. Łukasiewicz, M.K. Siwiec, S. Warzyński (red.), *Rozumieć cierpienie? Wokół myśli Jana Pawła II i pytań o przyszłość chrześcijaństwa* (s. 33–45). Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Hume, D. (1962). *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*. Tłum. A. Hochfeldowa. Warszawa: PWN.

- Judycki, S. (2014). Kim był (jest) Jezus z Nazaretu? Antropologizm i eksternalizm. W związku z książką Mariana Grabowskiego *Pomazaniec*. W: M. Pszanowski (red.), *Pomazaniec. Kontynuacja i dyskusja o książce Mariana Grabowskiego* (s. 267–371). Poznań–Kraków: W drodze; Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”.
- Leibniz, G.W. (2001). *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*. Tłum. M. Frankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mackie, J.L. (1997). *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mickiewicz, A. (1983). *Dzieła*. T. 3: *Utwory dramatyczne*. Warszawa: Czytelnik.
- Oz, A. (2018). *Do fanatyków. Trzy refleksje*. Tłum. L. Kwiatkowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Ratzinger, J. (Benedykt XVI) (2007). *Jezus z Nazaretu. Część 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*. Tłum. W. Szymona. Kraków: Wydawnictwo M.
- Sloterdijk, P. (2013). *Gorliwość Boga*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Swinburne, R. (1998). *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press.
- Tischner, Ł. (2013). *Gombrowicza milczenie o Bogu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wańkiewicz, M. (1982). *Szkice spod Monte Cassino*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Wojtyła, K. (Jan Paweł II) (2004). *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*. Kraków: Znak.
- Zieliński, T. (2001). *Religie świata antycznego*. T. 3: *Hellenizm a judaizm*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

## ATONING GOD – ON THE USELESSNESS OF THEODICY

### Summary

The article concerns the impossibility of justifying an almighty and absolutely perfect God tolerating evil in a world He created. The primary difficulty of all theodicy arguments is that they lead to moral relativism – obvious evil is considered good for the sole reason of being perpetrated, ordered, or allowed by God. In this case, there are only two possible solutions to the problem of evil in the world: either God does not exist, or – if He does exist and did create the world – He is doing evil for which He should voluntarily atone.

BARTOSZ POKORSKI\*

## POJĘCIE NIEŚMIERTELNOŚCI W FILOZOFII JOHNA HARRISA\*\*

Słowa kluczowe: nieśmiertelność, udoskonalanie człowieka,  
ewolucja udoskonalająca, John Harris

Keywords: immortality, human enhancement, enhancing evolution, John Harris

W *Enhancing evolutions* John Harris stwierdza, że „Świętym Graalem udoskonalania jest nieśmiertelność”<sup>1</sup> (Harris, 2008, s. 59). Zdanie to wypowiada w ramach debaty bioetycznej poświęconej pojęciu *human enhancement*. Żeby zrozumieć, w jakim kontekście autor posługuje się pojęciem

---

\* Bartosz Pokorski – studiował psychologię i filozofię na Uniwersytecie Łódzkim. Tytuł magistra psychologii uzyskał w 2014 roku. Obecnie jest studentem studiów doktoranckich na Uniwersytecie Łódzkim. Pracę doktorską pisze w Katedrze Etyki Instytutu Filozofii.

Address for correspondence: University of Lodz, Institute of Philosophy, Lindleya 3/5, 90-131 Łódź, Poland. E-mail: bartosz.pokorski@unilodz.eu.

\*\* Publikacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2016–2019. Nr projektu: 0073/NPRH4/H2b/83/2016.

<sup>1</sup> Jak dotąd nie wydano tłumaczeń na język polski ani tej, ani innych książek Harrisa, które cytuję. Z tego względu w tekście umieszczam własne tłumaczenia.

nieśmiertelności, trzeba najpierw powiedzieć, czym jest enigmatyczne udoskonalanie człowieka.

Na początku książki autor stwierdza, że dotarliśmy do takiego momentu w historii, w którym zmiana samych siebie do tego stopnia, że przestaniemy być ludźmi, będzie konieczna do zmiany świata na lepsze. Przewiduje nową fazę w ewolucji, w której ewolucja darwinowska, wraz z doбором naturalnym, będzie musiała ustąpić doborowi celowemu i stać się ewolucją udoskonalającą – *enhancing evolution* (Harris, 2008, s. 3–4). Dodaje, że różnego rodzaju udoskonalenia nie są „zdefiniowane w odniesieniu do normalności, funkcjonowania normalnych gatunków ani typowego dla gatunków funkcjonowania; jak zobaczymy, inne uwzględnienia należy wziąć pod uwagę?” (Harris, 2008, s. 36). Jeśli chcemy mówić o nieśmiertelności, należy zrozumieć ten nowy, anormalny i anaturalny kierunek, perfekcyjnistyczną wizję *human enhancement*.

W niniejszym tekście chciałbym przedstawić pojęcie nieśmiertelności człowieka sformułowane przez Harrisa, które w polskim piśmiennictwie, o ile mi wiadomo, jest mało wyeksponowane. Najpierw omówię kwestię pojęcia udoskonalania człowieka w nawiązaniu do postępu technologicznego i zarysowanego przez Harrisa programu ewolucji udoskonalającej. Następnie pokażę, jak autor definiuje pojęcie nieśmiertelności, jakie jej typy wyróżnia oraz dlaczego uznaje, że to zagadnienie jest istotne. Wreszcie przedstawię główne zarzuty krytyków kierowane pod adresem zagadnienia nieśmiertelności i to, jak autor się im przeciwstawia.

Harris prezentuje pojęcia nieśmiertelności i udoskonalania gatunku ludzkiego tak, jakby namysł nad nimi polegał przede wszystkim na ustaleniu tego, czy są dozwolone lub opłacalne. Moim zdaniem dużo ciekawsza i ważniejsza jest próba zrozumienia tego, co te pojęcia znaczą. Zanim zaczniemy się zmieniać na lepsze przy użyciu technologii, lepiej jest zapytać, na czym postulowana przez filozofa *dobra zmiana* ma polegać i czy faktycznie nią jest. Nie interesuje mnie opowiedzenie się po którejś ze stron sporu, a raczej odpowiedź na pytanie: o co chodzi w prowadzonej debacie? Dlatego też niniejszy tekst to raczej wprowadzenie do omawianych tu kwestii<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Czy nawet wprowadzenia do wprowadzenia, bo postulowany program badań danego zagadnienia przedstawiony jest dopiero w podsumowaniu.

## Co to jest *enhancement*?

Harris podaje intuicyjną, bliską słownikowej, definicję. *Enhancement* to „ulepszenie/poprawa w stosunku do tego, co było wcześniej” („an improvement on what went before”) i dodaje, że „gdyby nie było to dla ciebie dobre, to nie byłoby to udoskonaleniem” („if it wasn't good for you, it wouldn't be enhancement”) (Harris, 2008, s. 9). Definicja zawiera dwa poziomy: obiektywnej zmiany i subiektywnej poprawy. Po pierwsze *enhancement* to tyle co, najogólniej mówiąc, pozytywna, obiektywna zmiana jakiejś cechy, np. umiejętność dokładnego zapamiętywania każdej chwili życia, wydłużenie nóg czy możliwość nieustannego pracowania bez konieczności odpoczynku. Po drugie jednak, co jest *clou* zagadnienia, nie każde ulepszenie czy poprawa cechy musi być zmianą *dobrą* dla tego, który jest jej podmiotem. Dlatego właśnie w zagadnieniu *human enhancement* chodzi o ustalenie owego *dobra dla kogoś*. Nie o każde udoskonalenie (*enhancement*), a udoskonalenie kogoś (*human enhancement*). W tym miejscu wkracza wymiar normatywny, różniący się od wymiaru zaledwie opisowego<sup>3</sup>. Na tym polega ocena zmiany, jako poprawy dla kogoś. Nie potrzeba złożonej definicji *enhancement*. Pojęcie to oznacza wszystko, co nieszkodliwie podnosi moce lub zdolności ludzi (Harris, 2008, s. 36). Program *enhancing evolutions* jest uświadamianiem sobie możliwości wprowadzania radykalnych zmian w człowieku i świecie dzięki dokonaniom współczesnej nauki: teoretycznemu opanowaniu-poznaniu świata oraz materializacji aktualnych technologicznych możliwości. To ostatnie, jeśli chodzi o człowieka, wiąże się z postępowem technologicznym w medycynie. Wizja Harrisa jest filozofią nowego *dobrego życia*, świadomie uwzględniającego wpływ postępu technologicznego.

Kością niezgody w toczącej się debacie bioetycznej są, możliwe dzięki postępowi w medycynie, właśnie wspomniane powyżej radykalne zmiany. Wiążą się m.in. ze zmianami na poziomie genetycznym, z medycyną regeneracyjną, terapiami genowymi itd. Tego typu udoskonalenia, potencjalnie dobre, są przez niektórych kwestionowane. Stanowiskiem opozycyjnym do prezentowanego przez Harrisa jest biokonserwatyzm. Biokonserwatyści

---

<sup>3</sup> Posiadanie za długich, ale *ex definitione enhanced* nóg czy zapamiętywanie każdej informacji i chwili życia mogłoby nie być dla nas dobre; raczej uciążliwe. Krótko mówiąc, nie każde udoskonalenie (danej *cechy*) jest udoskonaleniem człowieka (*kogoś*).

w dyskusji przeciwko udoskonalaniu człowieka posługują się argumentem z ochrony naturalności życia, godności i natury ludzkiej (Perlikowski, Dominiak, Płotka, 2013, s. 178) oraz odwołują się do etycznych intuicji i poczucia niesmaku towarzyszącego wyobrażeniom o technikach udoskonalania człowieka (Kaczmarek, 2015, s. 4). Genetycznie wyróżniona istota ludzka (i to taka o „czystym”, niezmiennym kodzie genetycznym) jest narażona na anihilację spowodowaną zagrożeniem zbliżającym się ze strony stale rozwijającej się biotechnologii.

W świetle takiej opozycji, Harris widzi konieczność dostarczenia pojęciu udoskonalania etyczno-praktycznego uprawomocnienia. Możliwe do zmaterializowania zastosowania technologii wyznaczają horyzont możliwych zmian-udoskonaień, które wymagają normatywnej analizy. Ostatecznie Harris stwierdza, że wszelkie udoskonalenia, o ile właśnie nimi są (jeśli czynią nas lepszymi), są godne pożądanego. Więcej nawet – ponieważ chcemy zmieniać świat i ludzi na lepsze, udoskonalenie człowieka nie dość, że jest dopuszczalne, to nawet w niektórych przypadkach jest naszym moralnym obowiązkiem (Harris, 2008, s. 3).

### Co to jest nieśmiertelność?

Jesteśmy „fabrycznie” zaprogramowani na umieranie, takie mamy uposażenie genetyczne, tak ewolucja nami pokierowała. Z drugiej strony wszyscy jesteśmy nieśmiertelni, tak jak gatunek ludzki jest nieśmiertelny dzięki przekazywanej puli genowej (Harris, 2002, s. 68). Już to jest pewnego rodzaju nieśmiertelnością, ale nie taką, której poszukujemy. Pożądana nieśmiertelność to nieśmiertelność osobista (*personal immortality*). Na czym polega? Harris mówi, że nieśmiertelność jest logicznym przedłużeniem zwiększonej długowieczności (Harris, 2002, s. 68), a współcześnie najefektywniejszym sposobem na przedłużanie życia są z pewnością terapie wydłużające życie. Chodzi głównie o medycynę regeneracyjną, ale ostatecznie także o wszelkie sposoby wydłużania życia.

„Gdy ratujemy życie, niezależnie jakimi środkami, zwyczajnie odraczamy śmierć” (Harris, 2008, s. 61). Ratowanie życia to tyle co odraczanie śmierci. Terapie wydłużające życie (odraczające śmierć) muszą być uznawane na równi z ratowaniem życia w naszych systemach wartości. Z tego dalej Harris wywodzi, że mamy obowiązek ratować życie tak długo, jak

jego jakość jest zadowalająca dla tego, którego życie ratujemy (czy to terapią ratującą, czy przedłużającą życie). Jeśli tego nie zrobimy, a mamy taką możliwość, stajemy się odpowiedzialni za śmierć osoby, której nie uratowaliśmy/przedłużyliśmy życia. Sama długość życia nie jest wyznacznikiem, celem samym w sobie. Nie o byle życie chodzi, a o *dobre życie*, niezależnie od tego, co to „dobre” miałyby znaczyć. Pytanie zostaje przeniesione na grunt dobrego życia czy też jakości życia<sup>4</sup>. Nowe *dobre życie* jest lepsze od antycznego eudajmonizmu, który, poszukując szczęścia w cnotach czy przyjemności, ograniczony jest przez ludzką zdolność do osiągnięcia szczęścia. Dobre życie udoskonalonego człowieka miałyby być pozbawione czynnika sprawiającego, że inwestycja jest niepewna. Minimalizujemy wpływ tzw. *czynnika ludzkiego* w takim zakresie, w jakim może być on źródłem błędów, niepowodzeń. Przewaga nowego dobrego życia wiąże się z technologiczną możliwością wzmacniania tych funkcji, które odpowiadają za ludzkie szczęście, a zatem ze zwiększeniem pewności odnośnie do sukcesu.

Krótko mówiąc, chodzi o postęp dokonujący się w nauce i badaniach nad metodami, które nie tylko mogą wyleczyć choroby, ale również „zasadniczo prowadzić do nieograniczonego wydłużania życia w takim stopniu, że być może zaczęlibyśmy myśleć o ludziach, którzy poddali się leczeniu wydłużającym życie jak o »nieśmiertelnych«” (Harris, 2002, s. 65). Używając słowa *nieśmiertelność* czy *nieśmiertelni*, Harrisowi chodzi o „wszystkie etapy od dość skromnych terapii wydłużających życie do prawdziwie nieograniczonego przetrwania” (Harris, 2002, s. 67). Przy takim rozumieniu także i łykanie aspiryny (o ile jest to zdrowe) może być terapią wydłużającą życie. Nieśmiertelność powtarza zatem programowe zadanie udoskonalania podane przez Harrisa. Autora zajmują bardziej zaawansowane metody wydłużania życia, jak terapie genowe, niemniej jednak także i pomniejsze sposoby wydłużające życie (np. codzienne uśmiechanie się) powinny być brane pod uwagę. Jeśli to jest dla nas dobre i wydłuża życie, to ma to dla nas znaczenie.

W wąskim sensie nieśmiertelność jest to nieskończone życie, natomiast w sensie szerokim już proces umożliwiający opóźnienie śmierci, aż

---

<sup>4</sup> Rodzi to w takim razie, jak się zdaje, szereg innych pytań, np. o to, czy można kończyć życie nieszczęśliwych ludzi, jeśli ich życie ma niską jakość lub czy ta jakość życia będzie wyznaczana przez jakieś obiektywne wskaźniki, czy na podstawie subiektywnego odczucia itd.

do nieumierania włącznie. Jeśli chcemy oddalić moment śmierci i dlatego profilaktycznie badamy się, odżywiamy się zdrowo i poddajemy się zabiegom opóźniającym śmierć komórek, bierzemy udział w procesie unieśmiertelniania. Medycznie umożliwiona długowieczność będzie dla Harrisa nieśmiertelnością. Przykładem takich terapii są m.in. zabiegi wchodzące w skład medycyny regeneracyjnej wykorzystującej wiedzę o komórkach macierzystych czy o stosowaniu czynników wzrostu, dzięki którym będzie można „wprowadzić ciało w stan ciągłej odnowy” (Harris, 2002, s. 66). Zasadność wydłużania życia zależy od jego jakości, ale samo wydłużanie jest biomedycznym zabiegiem powstrzymywania procesów starzenia się ciała. Zadanie wpisywania nieśmiertelności w geny rasy ludzkiej, czy może mówiąc lepiej, eliminowanie z nich śmiertelności, dotyczy rzecz jasna nieśmiertelności ciała.

Problem nieśmiertelności dzieli się na trzy: problem etyczny, problem społeczny oraz nieśmiertelność rozpatrywaną samą w sobie. Jeśli chodzi o tę ostatnią, autor rozróżnia dwa jej rodzaje:

- a) **osobistą** (*personal immortality*), polegającą na uczynieniu obecnie żyjących, śmiertelnych ludzi nieśmiertelnymi, np. przez naprawę na poziomie komórkowym<sup>5</sup>. Wtedy trzeba „naprawiać” każdą komórkę zdolną do regeneracji, która potencjalnie może się uszkodzić. Byłoby to możliwe, ale złożone i wyczerpujące zadanie. Tego typu nieśmiertelność jest tym, do czego jednostka dąży, czego chce; to jest obiekt jej pożądania. Harris zauważa, że idea długowieczności, czy nawet nieśmiertelności, obecna jest w tekstach kultury (np. *Iliada*, sztuki Shakespeare’a), marzeniach pacjentów z chorobą nowotworową, jak i u zdrowych ludzi. Stwierdza, że „są silne dowody na to, że ludzie chcą dodatkowych lat życia, nawet ponosząc znaczące koszty pod postacią bólu, obniżenia jakości życia i nawet wtedy, gdy wyniki są bardzo niepewne” (Harris, 2002, s. 69). Rzykujemy, wierząc w dłuższe życie, inwestujemy bieżące życie na poczet życia przyszłego. Zadaniem medycyny jest zmniejszenie tego ryzyka. Zadaniem filozofii jest: (1) dostarczenie

---

<sup>5</sup> Można „dodać do krwiobiegu różnie zaprogramowane komórki macierzyste, posiadające namierzające molekuly, dzięki którym czasowo uszkodzone komórki byłby naprawiane” (Harris, 2002, s. 66). Tego typu doraźne, przygodne unieśmiertelnianie uczyniłoby nas zależnymi od terapii wydłużających życie i wymagane byłoby powtarzanie zabiegów, ale także i dziś jesteśmy uzależnieni od wszelkich medycznych interwencji.



racji dla podejmowania tego typu prób w zakresie indywidualnego działania; (2) racjonalna analiza zagadnienia unieśmiertelniania (jego motywów i konsekwencji, jak problem tożsamości osobowej, pragnień, odpowiedzialności za dokonywanie udoskonaleń). To drugie ma uniemożliwić zabronienie tego typu terapii, zamknąć usta biokonserwatystom, którzy mogliby chcieć odbierać ludziom prawo do udoskonalania. Harris dowodzi, że unieśmiertelnianie, tak jak i udoskonalanie, są nie tylko dobre i słuszne, ale i nie ma powodów, by ich komukolwiek odmówić.

- b) **gatunkową** (*immortality of the human species*), polegającą na wbudowywaniu (*engineering*) nieśmiertelności w przyszłe pokolenia, wpisywaniu nieśmiertelności w gatunek przez zmianę genetyczną. Nieśmiertelność osobista może łączyć się z gatunkową. Różnica między nimi jest taka, że nieśmiertelność osobista jest tym, czego każdy z nas – ostatecznie wciąż śmiertelnych – może dla siebie pożądać. Nieśmiertelność gatunkowa, nieumieralność leży w interesie gatunku – zwiększa jego szanse na przeżycie. Na poziomie osobistym ktoś nieśmiertelny nie będzie chciał być nieśmiertelny, bo już taki będzie. Nieśmiertelność to marzenie śmiertelnych, stosujących techniki wydłużające życie. Jeśli taka modyfikacja dotknęłaby poziomu fundamentalnego biologicznie, ktoś, kto wpisałby nieśmiertelność w swój genom i cechę nieśmiertelności przekazał swoim dzieciom, przyczyniłby się do „wpisania nieśmiertelności w geny istot rasy ludzkiej” (Harris, 2002, s. 66). Oczywiście na dłuższą metę, powie Harris, „wyłączenie” procesu starzenia i utrzymanie programu naprawczego musiałyby wiązać się z „modyfikacją komórek wczesnego zarodka lub nawet w gametach przed poczęciem” (Harris, 2002, s. 66). Osoby, których starzenie się zostanie wyłączone i które będą mogły tę cechę przekazywać kolejnym pokoleniom, stworzą dzieci prawdziwie nieśmiertelne. Jednak droga do takiego człowieka jest jeszcze daleka, a to, czego możemy się spodziewać, to „terapię ukierunkowane na określone stany, które, ponieważ wymagają regeneracji tkanek lub komórek, spowodują wydłużenie oczekiwanej długości życia” (Harris, 2002, s. 66–67). W tym wypadku, podobnie jak poprzednio, praca lekarzy, badaczy, naukowców polega na rozwijaniu terapii i sprawianiu, by te były bezpieczne. Filozoficzna praca polega na określaniu

tego, które zabiegi lub ich konsekwencje będą sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, na orzekaniu o problemach populacyjnych, ekonomicznych i prawno-regulacyjnych oraz na problematyzowaniu nie tylko możliwości osobistego udoskonalania, ale umiejscowienia tego jednostkowego udoskonalania w kontekście społecznym, globalnym czy gatunkowym.

Każdego z nas interesuje odpowiedź na pytanie, jak długo będziemy żyć, jeśli znacznie wydłużymy biologiczne życie ciała? Harris podąża za Stevenem Austadem, który początkowo określił średnią długość życia osoby nieśmiertelnej na 1200 lat<sup>6</sup> (Harris, 2002, s. 70). Parę lat później, w prywatnej korespondencji stwierdził, że od tego czasu zdrowie w USA poprawiło się i po przeliczeniu danych okazało się, że „gdybyśmy teraz zachowali zdrowie 12-latk<sup>7</sup>, oczekiwana długość życia wyniesie 4986 lat” (Harris, 2008, s. 68–69). Nie wiadomo, na ile poważnie można traktować te szacunki. Jeśli z powodu ponownych obliczeń okazuje się, że w ciągu paru lat oczekiwana długość życia wzrasta o 3786, wydaje się, że zasadne jest pytanie, co wpływa na tak różne wyniki. Być może gdyby dziś, w 2018 roku, ponowić obliczenia, oczekiwana długość życia radykalnie spadłaby. Może wojna w Syrii, problem masowych migracji czy cokolwiek innego ma na nie wpływ.

Można powiedzieć, że pewnego rodzaju paradoksem jest, że nieśmiertelni Harrisa mają wyznaczoną datę śmierci. Nieortodoksyjna definicja autora wymaga paru słów komentarza. Przecież, jak się zdaje, ktoś nieśmiertelny nie powinien umierać. Tu jednak nie chodzi o boską wieczność trwania i niezniszczalność, a o biologicznie możliwe do wyeliminowania starzenie się komórek czy o zmniejszenie zapadalności na choroby. To nie znaczy, że ktoś *nieśmiertelny* mógłby żyć dalej np. pod odcięciu głowy. Nie rozwiązuje to jednak problemu dotyczącego tego, co w istocie jest przedmiotem argumentacji Harrisa: nieśmiertelność czy długie życie?

---

<sup>6</sup> Obliczeń tych dokonuje na podstawie założenia, że nieśmiertelni mogą umierać w tempie/z częstotliwością współczesnych 11-latków. Współcześnie 11-latkowie przestali już umierać z powodu chorób wieku dziecięcego, a jeszcze nie umierają z powodu chorób starczych.

<sup>7</sup> W tekście Austada, na który powołuje się Harris, chodzi o 11-latkę. Sam Austad pisze, że „prawdopodobieństwo zgonu zaczyna rosnąć w wieku 12 lat i od tego czasu zaczyna wzrastać z przyspieszeniem” (Austad, 1997, s. 10).

Autor mówi wprost, że nieśmiertelność jest logicznym przedłużeniem zwiększonej długowieczności, czyli posunięciem logiki ewolucyjnej do granic możliwości, ostatecznym przetrwaniem. Obejmuje zarówno skromne terapie wydłużające życie, jak i prawdziwie nieograniczone przetrwanie. Trudno jest jednoznacznie powiedzieć, czy mówiąc o nieśmiertelności Harrisowi *de facto* nie chodzi wyłącznie o zwiększanie długowieczności. Nie określa on wprost, ile taka nieśmiertelność miałaby trwać. Wiemy już, że nieśmiertelność, o której tu mowa, dotyczy ciała – zmiany jego funkcji biologicznych tak, aby organizm nie starzał się i samo-naprawiał. Nawet jeśli nasza osobista jaźń obecna w ciele nie byłaby w stanie przetrwać równie długo (aż do końca świata) co nieśmiertelne ciało (zagadnienie następujących po sobie jaźni w nieśmiertelnym ciele omawiam dalej) i mimo tego chcielibyśmy, aby to ciało wciąż żyło, możemy zapytać – po co miałyby to ciało trwać w nieskończoność? Ostatecznie Harris nie mówi, dlaczego miałyby to być racjonalne czy dobre, aby takie nieśmiertelne ciało miało w ogóle istnieć. Mówi jedynie, że nie jest to irracjonalne. Co więcej, wciąż pozostawia nam pytanie: jeśli nieśmiertelność to także wydłużone życie, to w takim razie – jak długie to życie miałyby być? Być może można określić limit dla dobrego, wydłużonego życia. Tę kwestię Harris porusza, ale jej również jednoznacznie nie rozwiązuje.

Autor zaznacza, że nieśmiertelność nie jest niewrażliwością (*immortality is not invulnerability*), nie jest odpornością na wszystko czy niezniszczalnością – nieśmiertelni mogą umrzeć. W nieśmiertelności nie chodzi o niewrażliwość na śmierć, a o zahamowanie procesów biologicznego starzenia się. Rozwój medycyny i wzmacnianie odporności na choroby nie wyeliminują samych chorób, wypadków, wojen czy przemocy domowej. Te wciąż będą przyczyniać się do śmierci. Choć możemy pokładać nadzieje w zwalczaniu istniejących chorób, nowe zagrożenia, jak pandemia HIV/AIDS, mogą z czasem raczej zwiększyć niż zmniejszyć wrażliwość ludzi. „Jeśli dodamy do tego zmniejszający się wpływ sprawdzonych terapii, takich jak antybiotyki, wynikły z powstania opornych szczepów bakterii, trudno jest przewidzieć prawdopodobny poziom »przedwczesnych« zgonów” (Harris, 2002, s. 69). Co więcej, na co Harris zwraca uwagę, biologiczne wydłużanie życia, jako proces biotechnologiczny, może wygenerować choroby nowego rodzaju.

Dlaczego zatem w ogóle warto zajmować się nieśmiertelnością? Według Harrisa: (1) ma ona wartość sama w sobie – jak dotąd określaliśmy

się podług własnej śmiertelności, widzieliśmy ją jako część naszej natury, coś konstytutywnego, a siebie nawet jako *bycia-ku-śmierci*, teraz zaistniała szansa, by ten obraz zmienić; (2) skłania nas do zadawania innych pytań, bowiem „wydłużające się życie jest dalekie od bycia nieproblematicznie korzystnym i wciąż pozostają pytania dotyczące sprawiedliwości, polityki społecznej i czystej praktyczności” (Harris, 2002, s. 67). Pytanie o nieśmiertelność, jak mi się zdaje, jest pytaniem o człowieka, o nas samych, o to, czego chcemy. Stanowi intelektualną samowiedzę ludzkości.

Po pierwsze warto badać to zagadnienie ze względu na możliwość do naszkicowania samowiedzę gatunku, na nasz obecny obraz samych siebie w dziejach. Po drugie rozwój nowych technologii sięga daleko w przyszłość, dlatego też zmusza nas do pytania o nie jeszcze przed rozwinięciem ich samych (*in advance of their development*) i przed wystąpieniem ich konsekwencji. Mamy uprawiać *horizon scanning* – analizować możliwe przyszłe scenariusze wydarzeń. Z jednej strony może on umożliwić nam wybranie upragnionej wizji przyszłości. Z drugiej pomoże walczyć, wzmocnić się przed niechcianą przyszłością, której nadejścia nie możemy prawnie lub realistycznie zapobiec. Drugą możliwość autor uważa za ważniejszą. Istotniejsze jest myślenie o konsekwencjach technologii niż lądzenie się i spekulowanie na temat tego, czy technologia stanie się osiągalna, czy też nie.

## Problemy z nieśmiertelnością

Harris wymienia pięć rodzajów zarzutów odnośnie do nieśmiertelności. Wiążą się one z pozostałymi dwoma zagadnieniami dotyczącymi nieśmiertelności – zagadnieniem etycznym i społecznym. Wydłużone życie, wedle jego krytyków, wywołuje następujące problemy:

- (i) Nieśmiertelność jest przyczyną niesprawiedliwości.

Harris analizuje kwestię finansową, w tym m.in. problem globalnej sprawiedliwości i nierówności. Pierwsze rozróżnienie dotyczy dysproporcji cenowej między unieśmiertelnianiem osobistym i gatunkowym. Drogie będą zwłaszcza zabiegi dokonywane na obecnie żyjących śmiertelnych ludziach. Nieśmiertelność gatunkowa i unieśmiertelnianie dzieci ostatecznie okażą się tańsze. Badania genetyczne i terapia genowa, choć obecnie są bardzo drogie, wraz ze swym rozpowszechnieniem uczynią nieśmiertelność

gatunkową tańszą, bardziej dostępną, powszechną (o ile będzie wszystkim dostępna). Idąc dalej, jeśli unieśmiertelnianie jest dobrem godnym pożądania, ale ze względu na dysproporcję zamożności nie każdego na nią stać, rozwiązaniem problemu nierówności jest uczynienie tych terapii tańszymi przez inwestowanie w nie.

Drugie rozróżnienie związane jest ze związkiem terapii unieśmiertelniających z wysokością dochodu krajowego. Harris spekuluje, że w kategoriach globalnych różnica bogactwa między krajami wysoko rozwiniętymi a pozostałymi zwiększy się (Harris, 2008, s. 62). Co więcej nieśmiertelność, nawet w krajach wysoko rozwiniętych technologicznie, będzie i tak dostępna tylko dla niewielu wybranych. Terapie wydłużające życie i potrzebne do nich zaplecze technologiczne będą (i już są) dla wielu zaporowo drogimi. W obliczu takiego podziału autor stawia zasadnie problem: „Jak mamy w tym miejscu rozumieć wymagania sprawiedliwości?” (Harris, 2002, s. 71). Na pytanie odpowiada niejednoznacznie.

Zwraca uwagę na konsekwencję globalnej ekonomicznej nierówności. Mówi o *równoległych populacjach* (*parallel populations*) ludzi biedniejszych żyjących krócej – śmiertelników – i bogatszych żyjących dłużej – nieśmiertelnych. W krajach bogatych dostępność terapii unieśmiertelniających będzie większa, w wyniku czego ci, których na to stać, zaczną wydłużać sobie życie. Doprowadzi to do powstania dwóch typów ludzi, różniących się przeżytyą długością życia, ale też zgromadzonym w ciągu życia kapitałem – zarówno pieniężnym, jak i kulturowym. Na pierwszym planie stoi kwestia nierówności wyrażona w różnicy nieśmiertelności między tymi postulowanymi populacjami. Z kolei z drugiego planu dobiega odgłos rosnącej dysharmonii, przewagi bogatych osób z krajów z dostępem do technologii wydłużających życie nad biednymi, pozbawionymi tego dostępu. Problem *niesprawiedliwości* społecznej związany z majątnością zostanie powtórzony na gruncie unieśmiertelniania. Mimo iż stan równoległych populacji jest niepożądany, niesprawiedliwy, „nie jest jasne, czy moglibyśmy, a nawet czy powinniśmy, zrobić coś w związku z taką perspektywą z powodu sprawiedliwości” (Harris, 2002, s. 71). Mamy „wyraźną odpowiedzialność etyczną do tego, aby maksymalizować korzyści, a w przypadkach niedoboru do tego, aby zdecydować o tym, kto spośród tych, którzy mogliby skorzystać, miałyby otrzymać leczenie, w oparciu o możliwą do obrony z punktu widzenia moralności zasadę dystrybucji” (Harris, 2008, s. 63). Harris sugeruje, że kwestia redystrybucji dóbr nie jest dla niego w sposób oczywisty pierwszoplanowa

ani priorytetowa. Uzasadnia to, stwierdzając, że „jeśli nieśmiertelność lub wydłużona oczekiwana długość życia jest dobra/dobrem, byłoby wątpliwą etyką odmawianie namacalnych dóbr niektórym ludziom, ponieważ nie możemy ich zapewnić wszystkim”. Dodaje, że „ta niesprawiedliwość nie jest po prostu przygodna, nie jest funkcją godnego ubolewania, ale w zasadzie możliwego do usunięcia braku zasobów” (Harris, 2002, s. 71–72). Tłumaczy, że „zawsze będą warunki, w których nie będziemy mogli zapobiec szkodzie lub czynić dobrze wszystkim, nikt jednak nie sądzi, że daje nam to powód, aby odmówić zapobiegania szkody komukolwiek” (Harris, 2002, s. 72). Z problemu ekonomicznej nierówności tworzącej, wraz z rozwojem technologii, już nie tylko coraz większe dysproporcje materialne, ale i genetyczne, przechodzi do uzasadnienia, dlaczego, mimo owej nierówności, w zasadzie nikomu, kogo na to stać, nie powinno się odmawiać prawa do udoskonalania. Fakt istnienia nierówności nie zobowiązuje ani też nie uprawnia nas do podjęcia działań w celu zniwelowania nierówności. Dokonuje się walka dóbr. Zarówno jednakowe warunki dla wszystkich, jak i jednostkowa pomyślność, długowieczność są pewnymi dobrami. Harris dokonuje hierarchizacji dóbr, przedkładając wartość jednostkowego dobra – wydłużanie własnego życia – ponad dobro innych – sprawiedliwe warunki dla wszystkich. Co świadczy o tym, że moje dobro jest ważniejsze od dobra innych? Harris nie daje pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, jedynie negatywną – nikomu nie wolno zabronić udoskonalania.

Na poparcie swojej tezy podaje przykład ze śmiertelnie chorymi bliźniaczkami – jeśli da się wyleczyć jedno z bliźniąt, a drugie nie, to nie znaczy, że nie powinniśmy leczyć tego pierwszego tylko dlatego, że drugiego nie wyleczymy. Nie odmawiamy także przeszczepów nerek tym, którzy mogą sobie na to pozwolić, tak długo, aż nie będą dostępne dla wszystkich. Nie można, twierdzi Harris, być ślepym na to, że procedury i techniki, które z początku są drogie, niedostępne, nawet elitarystyczne, z czasem mogą stać się powszechnie dostępne, o ile nie uniwersalne, tanie, względnie bezpieczne i powszechnie akceptowalne jak zegarki na rękę czy internet, a w przypadku towarów medycznych szczepionki, antybiotyki czy prezerwatywy. Nie ma powodu, by sądzić, że z *human enhancement* będzie inaczej.

- (ii) Nieśmiertelność jest przyczyną bezcelowego i ostatecznie niechcianego życia; nieograniczone trwanie wiąże się z nieuchronną nudą.

Obiekcję tę Harris komentuje krótko: „Ci, którzy się nudzą, mogą, dzięki swojej słabości, zrezygnować w dowolnym momencie”. Po czym: „Ale ci z nas, którzy nie cierpią na śmiertelny brak wyobraźni, powinni być pozostawieni sobie, aby móc tworzyć nowe sposoby cieszenia się życiem i czynienia dobra” (Harris, 2008, s. 64). Walczy o wolność wyboru i swobodę udoskonalania. Kwestię wolności i ograniczenia omówiono już w poprzednim punkcie.

(iii) Nieśmiertelność jest przyczyną pozbawionego znaczenia, samobójczego życia; tożsamość osobista nie mogłaby przetrwać długich okresów przedłużającego się istnienia – choć mógłbym chcieć żyć wiecznie, po paru tysiącach lat to już nie „ja” żyłbym.

Można powiedzieć, że tym miejscu autor analizuje tzw. *mind-body problem*. Przedstawia zarzut odnośnie do nieśmiertelności, w świetle którego, mimo nieśmiertelności ciała, różna od niego jaźń względnie szybko przestaje istnieć. Można argumentować, że przecież ostatecznie także i człowiek – jako mózg – jest ciałem albo że w argumencie zwalczanym przez Harrisa kryje się błąd – pomieszanie tożsamości psychologicznej z tożsamością ontologiczną. Wszakże można powiedzieć, że pamięć i tożsamość nie są tym samym. Te kwestie, choć filozoficznie kluczowe, nie będą w tym miejscu, ze względu na objętość pracy, szerzej omawiane.

Harris analizuje ten argument, powołując się na badania Glanona (2002) i Jonasa (1992). Stwierdza, że dożywając matuzalemowego wieku, nasza tożsamość osobowa nie utrzyma się, ustąpi jaźniom następczym. Krótko mówiąc, chodzi o to, że jeśli udałoby się radykalnie wydłużyć życie ciała, np. mojego, nadejdzie taki moment, w którym ciało pozostanie to samo, a jaźń już nie będzie moja. Zachowana będzie tożsamość tego konkretnego ciała, natomiast tożsamość osobowa nie. Innymi słowy, ta jaźń to już nie będę „ja”, a ktoś „inny”. Dla Harrisa to jednak nie problem. Twierdzi on, że „tożsamość osobowa nie jest wymagana, aby spójnie pragnąć nieograniczonego przetrwania” (Harris, 2008, s. 65). Przedefiniowuje i uzasadnia cały problem w inny sposób.

Problem dotyczy zagadnienia pamięci. Harris zauważa, że główną mocą argumentu jest to, że bez ciągłości pamięci nie ma ciągłości osobowości, a zatem tożsamości osobowej. W takim razie, mówi, po pierwsze założmy, że nie mam wspomnień sprzed 5. roku życia. Czy oznacza to, że moje ciało jest o 5 lat starsze niż ja? Gdy myślimy o sobie, zwracamy uwagę



na chwilę urodzenia ciała. Pierwszych parę lat jest dla nas niedostępnych, ale czy to znaczy, że *my* rodzimy się z chwilą początku tożsamości? Choć Harris nie analizuje tego problemu głębiej, wydaje się, że właśnie problematyczność ustalenia punktu początkowego *mnie*, momentu, w którym *ja* się zaczyna, skłania nas do ignorowania ważności subiektywnej tożsamości osobowej, której pochodzenie, początek, trwanie czy ciągłość są niepewne. Mówiąc o nieśmiertelności osobistej, pytamy o to, kto ma być podmiotem tej nieśmiertelności. Jednak, widząc argumenty Harrisa, zauważamy, że w takim razie to, czemu zwykliśmy przypisywać podmiotowość – osobowość, ciągłość osobowości, tożsamość osobową itd. – w kontekście nieśmiertelności upada, pozostawiając problem: *co z podmiotem?* Stąd koncentracja Harrisa na pojęciu nieśmiertelności cielesnej – jej początek, koniec i trwanie łatwiej jest określić i kontrolować.

Po drugie, stwierdza Harris, nawet jeśli prawdą jest, że mózg nie może całkowicie integrować wspomnień oraz ma potrzebę wypierania tych trywialnych – czyli że i tak pewna ich część, która miałaby stanowić o naszej tożsamości, jest na poziomie neuronalnym usuwana jako zbędna – nie oznacza to, że matuzalemowe indywiduum nie mogłoby wspomagać fizjologicznej pamięci dodatkowymi informacjami różnego typu, takim *backup memory*. Video-historie, zdjęcia, nagrania, mogłyby pomóc matuzalemowi przypomnieć sobie wcześniejsze życia i budować poczucie tożsamości, nawet jeśli jego psychologiczna pamięć szwankuje (Harris, 2002, s. 82–83).

Dalej autor rozważa problem następujących po sobie jaźni i racjonalnej roztropności (*successive selves and rational prudence*). W trakcie długiego życia matuzalema jego tożsamość osobowa ustąpi miejsca następującym po sobie jaźniom. Zgodnie z argumentem przeciwko nieśmiertelności, roztropna lub zainteresowana-sobą jaźń (*self-interested*) zmotywowana do kontynuacji istnienia musi ustąpić. Załóżmy, że matuzalem ma trzy kolejne, następujące po sobie tożsamości: A, B i C. Tożsamość C nie pamięta nic z życia tożsamości A. Załóżmy, że również prawdą jest, że A chciałaby być B, która będzie pamiętała A; B będzie chciała stać się C, która to pamiętała, że była B, ale prawdopodobnie nie będzie pamiętała A (Harris, 2002, s. 83).

Harris twierdzi, że nie jest irracjonalne dla A, by chciała być B i nie jest irracjonalne dla A, by była B częściowo dlatego, że on lub ona wie, że B będzie chciała być C, chociaż gdy już się stanie C, to nie będzie pamiętała, że była A. Zatem nawet jeśli tożsamość osobowa w pewnym ograniczonym sensie upada po pewnym czasie, to wcale nie musi być tak, że motywacja



do tego, by fizycznie długo żyć – cielesna nieśmiertelność – musi upaść razem z osobową tożsamością. Byłoby to prawdą, niezależnie od tego, jak dużo jaźni miałby matuzalem.

Harris podaje inny przykład: „mogę mieć silny, osobisty interes, aby moje dzieci i wnuki przetrwały, mimo iż ich tożsamości są różne od mojej” (Harris, 2002, s. 84). Są to następujące po sobie i różne jaźnie, ale ich egzystencja i dobrostan są dla mnie znaczące. Pragnienie matuzalema nie jest *irracjonalne*, nawet jeśli matuzalem jest ciągiem następujących po sobie jaźni połączonych jednym długowiecznym ciałem, a nie jedną osobową tożsamością. „To oczywiście pokazałoby, że w tym wypadku nie chodzi o osobiste przetrwanie, ale nie może pokazać irracjonalności nawet bardzo silnego i żarliwego interesu w tym, aby te przyszłe istoty istniały” (Harris, 2002, s. 84).

Argumentacja Harrisa wydaje się być zasadna. Chęć, żeby cielesna nieśmiertelność, w której uczestniczę i dzięki której moja jaźń trwa dłużej, trwała dalej, nie jest irracjonalna, nawet jeśli za jakiś czas w nieśmiertelnym ciele zjawi się inna jaźń, niemająca ze mną nic wspólnego. Podobnie jest z pragnieniem, aby moje dzieci, wnuki i prawnuki równie dobrze żyły. W zasadzie, zarówno co do prawnuków, jak i następujących po sobie jaźni, mam podobny stosunek. Jednym i drugim życzę wszystkiego co najlepsze. W obu przypadkach te jaźnie nie są mną. Oczywiście moje przyszłe jaźnie łączyłoby ze mną nasze nieśmiertelne ciało, którego nie dzielimy z prawnukami, ale i tak zarówno prawnuki, jak i przyszłe jaźnie, to w równej mierze nie-ja.

Życie ciała może być wydłużone nawet do 4986 lat. Ale czy tu chodzi o to, że to ja mam być nieśmiertelny, czy moje ciało? Przecież Harris sam mówi, że ta „pogoń odbywa się za osobistą nieśmiertelnością” (Harris, 2002, s. 68). Co miałyby mnie obchodzić, czy moje ciało będzie żyło wiecznie, czy nie? Przecież nie o ciało chodzi, ale o dobre życie, które zdrowe ciało umożliwiałoby i ułatwiałoby.

Wieczność ciała dla mojego interesu, dla długiego i dobrego życia, jest czymś instrumentalnym. Jest ono wartościowe dla tych wszystkich możliwych osobowości, które przyjdą po mnie. W tym jednak sensie osobowości posiadające moje ciało jako jego nowi lokatorzy nie różnią się od lokatorów innych ciał. Nie ma różnicy między moją jaźnią następczą a jakąś inną jaźnią, np. kimś nowonarodzonym. W tym sensie nie ma dla mnie różnicy, czy moje ciało będzie zdrowe i długowieczne, czy jakies inne. Przecież nie chodzi nam o zdrowe ciało – środek do osiągnięcia zadowolenia – a o zadowoloną

jaźń. Nie ma też różnicy między moimi jaźniami następczymi a możliwymi dziećmi, których będę ojcem i którym zapewnię dobre życie. Różnica jest taka, że w przypadku dzieci łatwiej jest manipulować ich liczbą niż w przypadku jaźni następczych. Taką jaźń można mieć tylko jedną naraz, natomiast dzieci można mieć więcej jednocześnie.

Wciąż pozostaje pytanie o *mnie*, o nieśmiertelność mojego *ja*. Postawione przez Harrisa rozwiązanie problemu (choć samo w sobie dla mnie jest problematyczne) obnaża coś więcej – kruchość tego, co znaczy *ja*. Demaskuje niepewność odnośnie do podmiotu działania i tego, dla kogo jest to działanie. Jeśli unieśmiertelniam się dla siebie, to kto to jest ten *dla siebie*? Być może nie ma różnicy, czy robię to dla siebie, czy dla kogoś innego, bo nawet to *ja* ostatecznie rozplywa się w jakiejś jaźni następczej, w kimś innym. Problem i jego rozwiązanie pokazują, że troszczenie się o siebie (w konsekwencji o jaźnie następcze) nie jest bardziej racjonalne niż troszczenie się o wnuki. Jedynie irracjonalne jest myślenie, że coś, co teraz nazwalibyśmy swoją jaźnią, jest w stanie trwać w nieskończoność. Nie jest irracjonalne, by mieć interes w tworzeniu kolejnych jaźni. Co więcej, autor nie zadaje innego ciekawego pytania: *czy w ogóle można racjonalnie nie chcieć żyć (w znaczeniu życia tożsamości, a nie ciała) wiecznie?* To już jest osobna kwestia.

(iv) Nieśmiertelność jest przyczyną przeludnienia i być może końca reprodukcji.

Harris zastanawia się nad polityką populacyjną oraz obawami związanymi ze zbyt dużą liczbą ludności na świecie. Jednak, jak twierdzi, jest to mało prawdopodobne. Przewaga pozytywnych skutków długowieczności względem potencjalnego problemu przeludnienia jest dla autora jasna. Poza tym wpływ długowieczności na przeludnienie będzie „funkcją licznych czynników, których wyniki są trudne do przewidzenia” (Harris, 2008, s. 68). Wśród nich autor wymienia m.in. stopień absorpcji, który sam w sobie będzie silnie zależny od kosztów i dostępności terapii (przez bardzo długi czas liczba osób z nich korzystająca będzie niewielką częścią światowej populacji) czy zwiększającą się podatność na nowe choroby zakaźne lub odporne na antybiotyki szczepki bakterii.

Porusza również problem reprodukcji, tego, czy mielibyśmy maksymalizować liczbę lat życia czy liczbę żyjących indywidualów. Pyta o to, czy w ogóle powinniśmy zakładać konieczność lub pragnienie tworzenia

przyszłych pokoleń. Czy jest jakaś moralna różnica między tym, że w przyszłości będzie żyło x milionów ludzi – potomków x milionów ludzi żyjących dziś, a tym, że w przyszłości będzie żyło x milionów nieśmiertelnych ludzi żyjących od dziś? Inna kwestia jest jednak istotniejsza, mianowicie, „czy ma znaczenie w sensie moralnym to, że istnieją lata życia o rozsądnej jakości, czy też to, że istnieją różni ludzie żyjący życiem o rozsądnej jakości” (Harris, 2008, s. 69), czyli: „czy powinniśmy maksymalizować liczbę lata życia czy życia indywidualów?” (Harris, 2008, s. 69). Z punktu widzenia lat życia nie jest istotne, ilu ludzi będzie żyć, a to, ile będzie lat akceptowalnego życia. Ten pogląd Harris uważa za niezadowolającą. Uznaje jedynie względnie akceptowalną wersję, że „można konsekwentnie utrzymywać, że liczą się indywidualne życia już istniejących ludzi, a nie to, jak wiele będzie nowych indywidualnych żyć”. Z kolei perspektywa odrębnych żyć, z którą Harris się zgadza, „ma związek z zaletami nowych ludzi, świeżych pomysłów i możliwością ciągłego rozwoju człowieka” (Harris, 2008, s. 69). Zwraca tym samym uwagę na pewien problem. Jeśli wymiany międzypokoleniowe okażą się zbyt wolne dla regeneracji idei i dla zaspokojenia potrzeb rodzicielskich, „moglibyśmy stanąć w obliczu przyszłości, w której najuczciwszym i najbardziej etycznym może wydać się rozważenie swego rodzaju »pokoleniowego oczyszczenia«”<sup>8</sup>. Generowałyby to być może trochę paradoksalną sytuację – wydłużamy życie po to, by nadać mu kres.

W takim wypadku powstaje kolejny problem, wiążący się z racjonalnym wyznaczaniem momentu śmierci, które musiałyby uwzględniać czas, po jakim rozsądnie byłoby, aby ludzie przestawali żyć w danym pokoleniu. W tym miejscu Harris mówi o *należnym zasobie* (*fair innings*) lat życia, czyli o obowiązku, nakazie umierania „we właściwym czasie, aby ustąpić miejsca przyszłym pokoleniom” (Harris, 2002, s. 77). „Osiągnięcie tego wyniku za pomocą dobrowolnych lub etycznych środków może być trudne; stosunek do samobójstw i eutanazji może się zmienić, ale prawdopodobnie nie nastąpi to z dnia na dzień” (Harris, 2002, s. 77). Rodzi to kolejny problem – jaki powinien być ten należyty okres, taka odpowiednia, sprawiedliwa tura wyznaczona dla każdego, po której człowiek miałby odejść? Harris

---

<sup>8</sup> Autor używa tu zwrotu *generational cleansing*, co można przetłumaczyć jako *oczyszczenie pokoleniowe* albo *czystka pokoleniowa*. To drugie może kojarzyć się negatywnie z *czystką rasową* czy *czystką etniczną*. Skoro Harrisowi chodzi o możliwie najlepsze rozwiązanie, bardziej neutralny zwrot *oczyszczenie pokoleniowe* będzie odpowiedniejszy.

mówi o dwóch rozwiązaniach, wersjach argumentu należnego zasobu (załóżmy, że sprawiedliwa tura trwa 70 lat<sup>9</sup>). Pierwsze z nich można nazwać *ilościowym* – jest jakiś czas życia poszczególnego człowieka, który stanowi sprawiedliwy udział w możliwym życiu w ogóle (*fair share of life*). 70 lat to sprawiedliwy przydział życia i ludzie powinni być wspierani w swoich próbach czy pragnieniach, by żyć właśnie tyle. Należnie, sprawiedliwie jest żyć właśnie tyle. Drugi z nich można nazwać *jakościowym* – jest jakiś czas życia poszczególnego człowieka wystarczający do przeżycia pełnego życia (*complete life*). Pewien okres egzystowania jest wymagany do tego, aby żyć pełnym życiem, aby doświadczyć „siedmiu wieków dramatu życia” człowieka<sup>10</sup>. W życiu chodzi o pełnię, o kompletność (Harris, 2002, s. 78).

Niezależnie od argumentacji problem pozostaje – co ma się dziać po czasie przydzielonym sprawiedliwie? Jest to kwestia złożona i Harris nie daje jednoznacznej odpowiedzi. Stwierdza nawet, że skoro liczba nieśmiertelnych w przewidywalnej przyszłości (*foreseeable future*) będzie nie aż tak wielka, nie będzie to również problemem (Harris, 2008, s. 70). Krótko mówiąc, nie daje odpowiedzi na pytanie o sprawiedliwą metodę dystrybucji wartościowego życia.

(v) Nieśmiertelność byłaby zbyt droga do utrzymania pod względem zwiększonych kosztów opieki zdrowotnej.

Za Sørenem Holmem Harris stwierdza, że nieśmiertelność nie dość, że nie zwiększy kosztów, ale nawet drastycznie je zmniejszy. Przypomina nam, że nieśmiertelność, ale i długowieczność, spowodują wyeliminowanie wielu chorób okresu późnej dorosłości (Harris, 2008, s. 70), ale nie samej starości. Ta w wizji Harrisa występuje, tylko później. Proponuje nawet eksperyment. Stwierdza, że ekonomicznie dużo bardziej opłacalne jest zainwestowanie pieniędzy, które wydalibyśmy na leczenie mając 70 lat. Procent z pieniędzy odłożonych na niemal 1000 lat sprawi, że koszty, jakie będziemy musieli

---

<sup>9</sup> Zaskakujące jest, że podaje tak mały limit (nawet jako przykład), skoro spekuluje na temat niemal pięciu tysięcy lat życia.

<sup>10</sup> Harris nawiązuje do fragmentu komedii W. Shakespeare’a *Jak wam się podoba*, w której Jakub wypowiada sławne słowa „Świat jest teatrem, aktorami ludzie”, po czym wymienia „siedem wieków dramatu życia”. Są to: stan niemowlęcy, bycie uczniem, kochankiem, żołnierzem, sędzią, staruszką i wreszcie, wracając do stanu bezradności, drugim niemowlęciem.

ponieść w przypadku odroczonej starości, zmaleją (przy jednoczesnym założeniu realnego wzrostu gospodarczego).

## Podsumowanie

Wydaje się, że Harris przyjmuje założenie, że wydłużające się w nieskończoność życie ma wartość i to taką, której dodatkowo nie trzeba udowadniać. W każdym razie autor nie mówi wprost, dlaczego nieśmiertelność jest wartościowa sama w sobie. Odpiera zarzuty problematyzujące nieśmiertelność jako zagadnienie filozoficzne czy społeczne. Ostatecznie jednak nie wiemy, czemu mielibyśmy przedłużać życie. Filozoficznie ciekawsze jest, jak mi się zdaje, nie to, *czy* to robimy, ale to, *dlaczego* to robimy. Autor nie daje pozytywnej odpowiedzi, jedynie negatywną – nie wolno zabraniać wydłużania życia, jeśli ktoś tego chce. Gryzie się to jednak z myślą o udoskonalaniu ludzi, które – według autora – jest w niektórych przypadkach naszym moralnym obowiązkiem. Czy nieśmiertelność, przedłużanie życia także jest? Trudno powiedzieć.

Nawet jeśli Harris promuje idee bycia lepszym, zdrowszym, długowiecznym, to nie daje nam odpowiedzi na pytanie: dlaczego? Jedyne zauważa to, co i tak robimy (i tak leczymy się, a zatem wydłużamy życie), przedstawia więc logiczne konsekwencje naszych działań. Udoskonalanie i uniesmiertelnianie jest nazwą tego, w co inwestujemy naszą pracę, pieniądze i wysiłki dzięki postępowi technologicznemu. Jak się zdaje, próby udoskonalające człowieka nie odbędą się bez dalszych kosztów (finansowych, społecznych itp.). Pytanie o zasadność tego typu zabiegów zatem nie jest jedynie pytaniem egzystencjalnym – po co ja to chcę robić, czemu ja tego potrzebuję? Wciąż wymaga gruntownego przemyślenia, uprawomocnienia i określenia, w imię czego ma być dokonywane.

Program Harrisa wskazuje na możliwe problemy, z którymi będziemy się musieli zmierzyć w nadchodzącej przyszłości. Nie rozstrzyga jednoznacznie kwestii globalnej sprawiedliwości, problemu tożsamości czy należnego zasobu. Przeprowadza *horizon scanning*, bada możliwe zagrożenia procesu, który już trwa. Zagadnienie nieśmiertelności nie jest tylko futurystyczną spekulacją. W tym futuryzmie trzeba rozpoznać naszą codzienność i jej problemy jako problemy obecnej nieśmiertelności: starość, przeludnienie, dostępność do leczenia, nowe zagrożenia ze strony technik medycznych,

czas wolny, bezrobocie, samobójstwa, kontrola urodzeń itd. Na tym, jak sądzę, polega ten problem bioetyczny – jak opisać i zrozumieć fakt, będący konsekwencją rozwoju cywilizacyjnego, że stajemy się nieśmiertelni. To nie jest debata dotycząca tego, czy przedłużać życie, ale *co* zrobić z wydłużającym się życiem niektórych ludzi. Nie można rozważać nieśmiertelności z punktu widzenia *czy warto*.

Nieśmiertelność jest naszym problemem podwójnie: nieśmiertelność w szerokim sensie, jako terapia wydłużająca życie, już nas dotyczy; nieśmiertelność w węższym sensie, jako nieograniczone życie, jest raczej futurologicznym obiektem pożądania. Pierwszy z problemów musi być rozważany społecznie i tu wkracza, jak mi się zdaje, również problem poglądów społeczno-politycznych. Potrzebny jest namysł nad pojęciem człowieka, wolności, teorią podmiotu, teorią sprawiedliwości i redystrybucji dóbr, teorią pragnień. Stanowiska biokonserwatywne, próbujące odmówić racji udoskonalaniu człowieka, są naiwne. Z drugiej strony pełen bioliberalizm, zgoda na wszelkie zmiany dla tych, których na nie stać, wydaje się niebezpieczny, ze względu na sprawiedliwość czy bezpieczeństwo pewnych grup społecznych. Jeśli podział na stanowiska polityczne ma być w jakiejś mierze powtórzony przy okazji problematyki „naturalnej”, to brakuje, żartobliwie mówiąc, trzeciej alternatywy – biosocjalizmu. Czym w takim razie będzie biosocjalizm?

Drugi z problemów, ponieważ w dużej mierze stanowi futurystyczny, spekulatywny obraz na temat przyszłości, powinien być poddany krytyce ideologii. Myśl Harrisa o „skanowaniu horyzontu” jest właśnie, jako myślenie spekulatywne i projekt, projekcją wyobrażeń na temat tego, czym jest dobro, czego byśmy chcieli i wyśnionej przyszłości. Jest terenem doskonałym do uprawiania krytyki ideologii. Oczywiście nie dlatego, żeby zdyskredytować dokonania współczesnej nauki. W żadnym razie! Raczej chodziłoby o analizowanie jeszcze nieuświadomionych poglądów na temat nowej technologicznej paruzji. W takiej sytuacji, jak sądzę, można zrobić to, co Slavoj Žižek robi, mówiąc żartobliwie, za Donaldem Rumsfeldem, o rodzajach wiedzy. Mówi o *known knowns*, *known unknowns*, *unknown unknowns* i o *unknown knowns*. Bez zbędnego opisywania każdego z nich chciałbym wskazać na ostatnie pojęcie, które, powiedziałaby Žižek, pokazuje

nam, że mamy do czynienia z ideologią<sup>11</sup> – z tym, o czym nie wiem, że wiem, z nieświadomymi przekonaniem i uprzedzeniami na temat świata, z niejawnymi tezami, ukrytymi założeniami dotyczącymi idealnego stanu przyszłości. To jest miejsce naszych nieświadomych przekonań, uprzedzeń, determinujących nasze wybory. Właśnie te „nieznane znane” udoskonalania i nieśmiertelności ciekawie jest wziąć pod lupę.

## Bibliografia

- Austad, S.N. (1997). *Why We Age: What Science Is Discovering About the Body's Journey Through Life*. New York: John Wiley & Sons.
- Glannon, W. (2002). Identity, Prudential Concern and Extended Lives. *Bioethics*, 16, 266–283.
- Harris, J. (2002). Intimations of Immortality: The Ethics and Justice of Life Extending Therapies. W: M. Freeman (red.), *Current Legal Problems* (s. 65–95). Oxford: Oxford University Press.
- Harris, J. (2008). *Enhancing Evolution*. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Jonas, H. (1992). The Burden and Blessing of Mortality. *The Hastings Center Report*, 22, 34–40.
- Kaczmarek, E. (2015). Autentyczność emocji w bioetycznym sporze o ulepszanie człowieka. Czy „pigulka szczęścia” może dać prawdziwe szczęście? *Etyka*, 51, 3–17.
- Perlikowski, Ł. Dominiak, Ł. Płotka, B. (2013). Współczesne podziały biopolityczne w świetle sporu wokół doskonalenia człowieka. *Studia Polityczne*, 31, 175–189.
- Shakespeare, W. (1980). Jak wam się podoba. W: *William Shakespeare. Dzieła dramatyczne* (s. 217–341). T. 2. Tłum. S. Koźmian, J. Paszkowski, L. Ulrich. Warszawa: PIW.
- Žižek, S. (2008). *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

---

<sup>11</sup> Nie rozwijam i nie omawiam tego motywu szerzej. Powtarza się on w twórczości Žižka. Omawia go m.in. w Žižek (2008) czy w artykule *Rumsfeld and the Bees*, zamieszczonym w *The Guardian* z 28.06.2008 r., dostępnym na: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2008/jun/28/wildlife.conservation> (20.05.2018).

---

## THE NOTION OF IMMORTALITY IN JOHN HARRIS'S PHILOSOPHY

### Summary

The main goal of this article is to introduce an analysis of the notion of immortality and to place it in the context of bioethical debate surrounding the concept of human enhancement. I would like to present problems related to these issues. In my text, I briefly discuss human enhancement in reference to the technological progress and Harris's program of enhancing evolution. Afterwards I try to show: what immortality is for Harris, what types of immortality he distinguishes, why is this topic worth dealing with and how to deal with it. Finally, I present the main allegations against immortality and the way Harris opposes them. At the very end I present my vision of further research on the issue of immortality and in the field of human enhancement.



MARIUSZ RUCKI\*

## PRZEZWYCIĘŻANIE STRACHU PRZED ŚMIERCIĄ W ZENIE – ARGUMENTACJA DAISETZA TEITARO SUZUKIEGO I Dyskusja nad nią

Słowa kluczowe: Daisetz Suzuki, zen, kendo, strach przed śmiercią, Brian Victoria, rozróżnianie

Keywords: Daisetz Suzuki, zen, kendō, the fear of death, Brian Victoria, differentiation

Japoński religioznawca i filozof religii, Daisetz Teitaro Suzuki (1870–1966), poświęcił swoje życie badaniu buddyźmu mahajana, w szczególności dwóch szkół: zenu i prawdziwej nauki o Czystej Ziemi. W historii badań nad religiami ten japoński uczonego przedstawiany jest zwykle jako wybitny ekspozent zenu w świecie zachodnim. W swoich pracach na temat zenu Suzuki

---

\* Mariusz Rucki – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii fundamentalnej (KUL 2009). Zainteresowania naukowe: religioznawstwo, tzw. studia chrześcijańsko-buddyjskie, religioznawstwo i filozoficzno-religijne studium zenu. Publikacje książkowe: *Mertona dramat tożsamości* (2000) i *Kto ma satori, ma wszystko. Daisetz Teitaro Suzuki (1870–1966) i jego anglojęzyczna prezentacja zenu* (2012). Obecnie prowadzi wykłady na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego oraz w Wyższej Szkole Biznesu i Przedsiębiorczości w Ostrowcu Świętokrzyskim.

Address for correspondence: E-mail: mariuszrucki@gmail.com.

mocno podkreślał związek tej buddyjskiej szkoły z kulturą Japonii. Jedną z najbardziej znanych jego książek nosi tytuł *Zen and Japanese Culture*. W publikacji tej Suzuki starał się wykazać, że buddyzm zen jest fundamentalnym filozoficznym komponentem kultury japońskiej i że w kulturze tej można wskazać obszary, w których wpływ zenu jest szczególnie wyraźny. Są to: sztuka walki na miecze (jap. *kendō*, dosłownie: „droga miecza”), ceremonia herbaty (jap. *chanoyu*), malowanie tuszem (jap. *sumie*) i poezja siedemnastosylabowych wierszy (jap. *haiku*). Suzuki najobszerniej omówił temat związku zenu z kendo.

Zaproszony do udziału w konferencji zatytułowanej „Problemy definicyjne i strategie argumentacyjne w filozoficznych i bioetycznych debatach nad początkiem i końcem życia” zdecydowałem, że moim wkładem w przedsięwzięcie (gromadzące głównie bioetyków) będzie wydobicie z refleksji Suzukiego i omówienie tych miejsc, w których twierdzi on, że buddyzm zen jest szczególnie pomocny w przezwyciężaniu strachu przed śmiercią, a dzieje się to w kontekście związku zenu ze sztuką walki na miecze (a szerzej: z etosem samurajskim; jap. *bushidō*).

Argumentacja Suzukiego, choć zastanawiająca, przez wiele lat nie była poruszana przez komentatorów jego dzieła. Dopiero głośna książka Briana Victorii *Zen at War* z 1997 roku przywołała ją i poddała ocenie. Swoją publikacją Victoria wzbudził szeroką i żywą dyskusję nad militarną stroną japońskiego buddyzmu, w tym szczególnie zenu, a także nad rolą jaką w procesie wspierania przez zen japońskiej wojskowości odegrał sam Suzuki.

Fakt, że myśl Suzukiego dotycząca problemu śmierci rozpatrywanego w perspektywie zenu stanowi dziś przedmiot sporego zainteresowania, sprawia, że warto tę część jego refleksji dokładnie omówić. Właśnie temu poświęcony jest niniejszy artykuł. Składa się on z trzech części. W pierwszej części pokazuję, gdzie w zenie Suzuki upatrywał siłę ułatwiającą wojownikowi pokonanie strachu przed śmiercią. W części drugiej referuję krytyczne odniesienie się do jego argumentacji przez Briana Victorię. Z opinią Victorii polemizuję, odwołując się do poglądów Kemmyō Taira Satō. W trzeciej części artykułu dyskusję poszerzam o myśli inspirowane tekstem Agnieszki Kozyry, która do rozważań nad argumentacją Suzukiego i jej krytyką wprowadza istotną perspektywę buddyjskiej filozofii, a także wypowiada kilka trafnych uwag znacznie ułatwiających właściwe rozumienie dzieł Suzukiego.

## Przewycięzanie strachu przed śmiercią w zenie – ujęcie Suzukiego

W publikacjach Suzukiego często pojawia się teza o związku zenu z życiem i rzemiosłem samurajów. Jest ona obecna już w jego pierwszym anglojęzycznym artykule na temat zenu: *The Zen Sect of Buddhism* z 1906 roku (Suzuki, 1955, s. 34–36). Przez wiele lat rozwijana była w ramach większego tematu, jakim zajmował się Suzuki, to znaczy wpływu buddyzmu na życie i myśl Japończyków. Końcowy swój kształt przyjęła w rozdziałach o samurajach i o sztuce walki na miecze w książce *Zen and Japanese Culture* wydanej w 1958 roku.

Poglądy Suzukiego na temat związku zenu z etosem samurajów można streścić następująco: Suzuki nie tylko twierdzi, że istnieje bliski związek między zenem i kendo, ale wskazuje też główny punkt, w którym te tradycje się zbiegają. Jego zdaniem jest nim problem śmierci. Zen jest bardzo bliski sztuce walki na miecze, gdyż stanowi dla adeptów tej sztuki wyjątkową pomoc w przewycięzaniu strachu przed śmiercią. Zen umożliwia pokonanie strachu przed śmiercią, gdyż najistotniejsze doświadczenie zenu, czyli oświecenie (jap. *satori*), oznacza przekroczenie wszelkich przeciwności, w tym przeciwności życia i śmierci. Suzuki nie ma wątpliwości, że zeniczne przekroczenie przeciwności życia i śmierci jest równoznaczne z pokonaniem strachu przed tą drugą<sup>1</sup>.

Przedstawione powyżej rozumowanie japoński autor wyrażał wielokrotnie, ale zazwyczaj w sposób ogólny. Można zauważyć dużą dysproporcję między liczbą miejsc, w których wypowiedział tezę o tym, że zen pomaga wojownikowi przewycięzać strach przed śmiercią, a sumaryczną wielkością tekstu, w którym wyjaśniałby, na jakiej zasadzie to się dzieje. Z różnych uwag Suzukiego wypowiedzianych w kontekście twierdzenia o szczególnej zdolności zenu do przewycięzania strachu przed śmiercią można odtworzyć jego raczej ubogą argumentację. Należy dodać, że analizę myśli Suzukiego na temat zenu i kendo utrudnia fakt, że własną refleksję mieszał on z treściami obszernie cytowanych przez siebie pism: listu mistrza zenu Takuana Sōhō (1573–1645) i traktatu szermierza Yagyū Tajimy no kami Munenoriego (1571–1646).

---

<sup>1</sup> Suzuki mówi, że pokonanie dualizmu w doświadczeniu *satori*, obok gotowości na śmierć, przynosi wojownikowi kolejne dwie cenne dyspozycje: nadzwyczajną sprawność w walce oraz przyjęcie postawy ekstremalnie ofensywnej (Rucki, 2012, s. 186–187).

Po pierwsze, Suzuki zauważa, że śmierć – choć jest wielkim wyzwaniem dla każdego człowieka – w sposób szczególny dotyczy wojownika. Dla władającego mieczem nie stanowi ona jedynie zagadnienia filozoficznego, nie jest punktem do teoretycznego rozważenia, ale pojawia się jako realna i bezpośrednia ewentualność. Walka zwykle zapowiada śmierć jednego z walczących (Suzuki, 1993b, s. 71, 194). Według Suzukiego właśnie ta bezpośrednia i ciągła konfrontacja wojowników ze śmiercią była przyczyną tego, że adepci kendo stali się wielkimi sprzymierzeńcami zenu. Autor *Zen and Japanese Culture* pisze: „Tym, co sprawia, że sztuka walki na miecze jest bliższa zenowi niż jakakolwiek inna gałąź japońskiej sztuki, jest fakt, że dotyka ona problemu śmierci najbardziej bezpośrednio i w najbardziej niebezpieczny sposób” (Suzuki, 1993b, s. 182, zob. też: s. 186). Zmuszeni do nieustannego konfrontowania się ze śmiercią wojownicy odnajdywali w prostej nauce zenu cenne narzędzie uzdalniające ich do nowego podejścia do ich zasadniczego problemu.

Argumentacja Suzukiego zawiera ważną prawdę, że przekroczenie przeciwieństwa życia i śmierci (którego efektem ma być przewyciężenie strachu przed śmiercią) jest częścią głębszego procesu umysłowego. Przeszkodą dla wojownika nie jest jedynie myśl o śmierci czy lęk przed nią, ale w ogóle jakakolwiek myśl, która by odwracała jego uwagę od samej walki. Szermierz w czasie walki znajduje się w sytuacji, która nie dopuszcza błędu, a nawet nie pozwala na chwilę namysłu. Jego doskonałość leży nie tylko w wyeliminowaniu przez niego nawet najdrobniejszej kalkulacji, ale w ogóle w zniesieniu w jego świadomości wszelkiego rozróżniania. Chodzi również o przekroczenie najbardziej podstawowych podziałów, jak na przykład dychotomii na osadzone w pamięci „to, co było” i przedstawione przez wyobraźnię „to, co będzie”, a także odróżniania siebie, jako działającego podmiotu, od swego działania (Suzuki, 1993b, s. 117, 182).

Zdaniem Suzukiego, tym, co zapewnia walczącemu zniesienie wszelkiego rozróżniania, jest pozbawiona intelektualnych zawiłości nauka zenu. Doświadczenie oświecenia, będące istotą i celem zenu, klasycznie nazywane jest „wejrzeniem we własną naturę” (*The Platform Scripture*, 1963, s. 37, 75; zob. też: Rucki, 2012, s. 99–100; Suzuki, 1961, s. 233–235). Jest ono swoistą transformacją poznawczą człowieka i z dużym powodzeniem może być definiowane epistemologicznie jako przekroczenie poznania rozróżniającego. Suzuki wprost twierdzi, że satori to „absolutny stan umysłu, w którym nie ma miejsca na tak zwane rozróżnianie” (1961, s. 125; zob. też: Rucki,

2012, s. 101). Zeniczna nauka uznaje, że człowiek oświecony słusznie rości sobie prawo do przekraczania wszelkiego dualizmu. Prawda o tym aspekcie oświecenia towarzyszyła Suzukiemu przede wszystkim wtedy, gdy argumentował, że zen może pomóc w przezwyciężaniu strachu przed śmiercią.

Nie znajdziemy w tekstach japońskiego autora dokładnej odpowiedzi na pytanie, jak przekroczenie przeciwieństwa życia i śmierci przekłada się na pokonanie strachu przed utratą życia. Japończyk podaje jednak informacje, które w pewnym stopniu rozświetlają tę kwestię. Podkreśla, że charakterystyczny jest sposób, w jaki w zenie pokonywane jest rozróżnianie. W konkretnym odniesieniu do życia i śmierci metoda zenu nie polega jedynie na snuciu rozważań nad znikomością życia i nieuchronnością śmierci (Suzuki, 1993b, s. 122). Nie jest więc wschodnim odpowiednikiem filozofii pojmowanej jako *meditatio mortis* czy nurtu chrześcijańskiej duchowości oznaczonego zawołaniem *memento mori*. Nie można metody zenu również sprowadzić do realizacji dokonywanej jedynie na poziomie intelektualnym, nie jest ona teoretyczną próbą zrównania pojęć życia i śmierci (Suzuki, 1993b, s. 182). Tego rodzaju wysiłki nie przyniosłyby, zdaniem Suzukiego, oczekiwanego skutku w postaci przezwyciężenia strachu przed śmiercią. Autentyczne przekroczenie przeciwieństw, skutkujące pokonaniem lęku przed śmiercią, dokonuje się według reguł zenu, czyli pozaintelektualnie, niemal instynktownie, praktycznie. Jak pisze japoński autor, zen jest „najbardziej praktycznym wejściem do królestwa nierelatywności” (Suzuki, 1993b, s. 122).

Książka *Zen and Japanese Culture* zawiera wypowiedź, która pokazuje, co Suzuki rozumie, gdy mówi o praktycznym przekraczaniu przeciwieństw w zenie. Wypowiedź ta jest zarazem jego najdalej idącą próbą rozświetlenia kwestii przezwyciężania strachu przed śmiercią w zenie. Przekroczenie wszelkich przeciwieństw (a więc także rozróżniania życia i śmierci) rodzi się z rzeczywistego przełamania w oświeceniu zwyczajnego poziomu świadomości i uwolnienia niezwykłych sił leżących pod ludzką świadomością. Jest to specyficznym i wyłącznym dziełem zenu. Tak interpretując oświecenie, Suzuki pisze: „Kiedy nieświadomość jest przebudzona, przekracza wszelkie indywidualne ograniczenia. Śmierć traci całkowicie swoją moc i właśnie w tym miejscu trening samuraja łączy się z zenem” (1993b, s. 70). Tak więc strach przed śmiercią zostaje przezwyciężony dzięki uruchomieniu poprzez oświecenie nieświadomego podłoża ludzkiego umysłu. To ono jest zdolne przekroczyć indywidualne ograniczenia, a pośród nich jedno z najbardziej dokuczliwych, jakim jest lęk przed śmiercią.

„Nieświadome podłoże ludzkiego umysłu” – tak można zdefiniować kluczową w filozofii Suzukiego koncepcję „wielkiej nieświadomości”<sup>2</sup>. Wielka nieświadomość to utworzony przez Suzukiego współczesny pojęciowy odpowiednik japońskich określeń *mushin* (niejaźń) i *munen* (niemyślenie), charakteryzujących w tradycji zenu stan umysłu człowieka, który osiągnął oświecenie. Właściwe zrozumienie wielkiej nieświadomości pozwala unikać niejasności w odczytywaniu tekstów Suzukiego i stanowi drogę do uchwycenia wewnętrznego spoiwa jego filozofii. W filozoficznej perspektywie autora *Zen and Japanese Culture* koncepcja ta ma charakter czegoś najważniejszego, można by powiedzieć, Absolutu (sam Suzuki zapewne broniłby się przed takim jej określaniem, nie chciał bowiem zaliczać wielkiej nieświadomości do jakiegokolwiek kategorii; 1993a, s. 71). Lektura tekstów japońskiego badacza każe traktować wielką nieświadomość jako rzeczywistość na wpół psychologiczną, na wpół metafizyczną (Rucki, 2012, s. 175–177). W przeżyciu satori (oświecenia) wielka nieświadomość zostaje przebudzona i poprzez wszystkie warstwy ludzkiej psychiki i ludzkie ciało zaczyna wykonywać swoją własną, spontaniczną i kreatywną pracę.

Spoglądając poza obszar kendo, Suzuki twierdzi, że zeniczny, a potem samurajski, sposób traktowania śmierci, czyli przyjmowanie jej z gotowością i bez lęku, wniknął w powszechną kulturę Japończyków. Wyrazem tego jest szczególne nastawienie mieszkańców Japonii do śmierci, nazywane po japońsku *isagi-yoku*. To określenie wskazuje na umieranie z pełną świadomością, bez ociągania się i żalu (Suzuki, 1993b, s. 84–85). O wyjątkowym podejściu Japończyków do śmierci świadczy także japoński zwyczaj pisania w chwilach umierania krótkiego pożegnalnego wiersza (Suzuki, 1993b, s. 81–82). Innym kulturowym przykładem przewycięzania lęku przed śmiercią przez Japończyków jest dla Suzukiego postawa japońskich żołnierzy, zdolnych do ofiarnego oddawania życia w walce za ojczyznę (1955, s. 36; 1993b, s. 85). Pisząc *Zen and Japanese Culture*, Suzuki był świadomy, że temat etosu samurajów, i zarazem wpływu zenu na ten etos, był na nowo poruszany w kontekście wojen prowadzonych przez współczesną Japonię (1993b, s. 70).

---

<sup>2</sup> Omawiam tę koncepcję w: Rucki (2012), s. 174–180.

## Polemika z opinią Briana Victorii wyrażoną w książce *Zen at War*

Argumentacja Suzukiego zmierzająca do ukazania, jak zen pomaga wojownikowi w przezwyciężaniu strachu przed śmiercią, choć intrygująca, przez długi czas nie stanowiła przedmiotu jakiegoś krytycznego studium. Nawiązał do niej dopiero Brian Victoria w 1997 roku w monografii *Zen at War*. Książka Victorii stała się głośnym oskarżeniem zenu (i w ogóle japońskiego buddyzmu) o jego zaangażowanie w militarystykę Cesarstwa Wielkiej Japonii. Autor sporo uwagi poświęcił Daisetzowi Suzukiemu, umieszczając go w grupie buddyjskich liderów odpowiedzialnych za wprzęgnięcie buddyzmu w japońską wojskowość. Negatywna ocena, jaką Victoria wydał Suzukiemu, w wielu punktach nie opierała się jednak na obiektywnych podstawach. Starał się to wykazać przede wszystkim Kemmyō Taira Satō (2008; 2010) i dlatego można go uważać za jednego z ważniejszych krytyków Victorii i głównego obrońcę Suzukiego.

Nie zamierzając komentować wszystkich uwag Victorii o Suzukim zawartych w *Zen at War* (na przykład dotyczących kontrowersyjnej kwestii usprawiedliwiania zabójstwa w zenie), a ograniczając się jedynie do problemu dyskutowanego w tym artykule, stwierdzam, że Victoria w zasadzie nie przeprowadził głębszej filozoficznej krytyki argumentacji Suzukiego w odniesieniu do wsparcia, jakie zen zapewnia wojownikowi w przezwyciężaniu strachu przed śmiercią. Victoria jedynie zarzuca Suzukiemu (i jest przy tym bezwzględny), że – przez swoje prace na temat łączności zenu i kendo, i wielokrotnie wyrażane przekonanie o możliwości przekroczenia dualizmu życia i śmierci za pomocą filozofii zenu – świadomie wspierał militarnie zaangażowanych buddyjskich liderów oraz inspirował rzesze żołnierzy japońskich i prowadził ich do lekceważenia własnego życia i zbyt łatwego szafowania nim w służbie japońskiemu imperium w pierwszej połowie XX wieku (Victoria, 2006, s. 25, 105–108).

Najczęściej przywoływanym przez Victorię tekstem Suzukiego jest fragment jego pierwszej książki *Shin Shūkyō Ron* (Nowa teoria religii) wydanej w języku japońskim w 1896 roku. We fragmencie tym, rozważając relację religii do państwa i społeczne funkcje religii w czasach pokoju i wojny, Suzuki wprost wyraził pochwałę śmierci poniesionej wspaniałomyślnie w obronie zagrożonego w czasie wojny państwa. Śmierć taką Suzuki uznał za akt religijny. Nawiązując do starożytnej chińskiej metafory „o piórze gęsi i górze Tai” (mówiącej o kontekstowej wartości śmierci), napisał, że

w czasach rzeczywistego zagrożenia państwa szlachetnie walczący „żołnierze uważają swoje własne życie za tak lekkie, jak pióra gęsi, podczas gdy ich oddanie obowiązkowi ma taką wagę, jak góra Tai. Jeśli przyjdzie im zginąć na polu bitwy, nie będą żałować” (*Suzuki Daisetsu Zenshū*, za: Victoria, 2006, s. 25; zob. też: s. 237, przypis 44). Dla Victorii słowa te stały się pierwszorzędnym wsparciem tezy o promowaniu przez Suzukiego lekkomyślnej śmierci.

Satō, polemizujący z Victorią, jest zdania, że autor *Zen at War* nie zwrócił uwagi na kontekst, w jakim Suzuki wypowiedział pochwałę śmierci (a jest nim rozważanie kwestii wojny sprawiedliwej) i na przesłanie całej książki, i że niesłuszny jest wniosek Victorii, iż niepokąznym fragmentem książki *Shin Shūkyō Ron*, cytowanym przez niego w *Zen at War*, Suzuki położył teoretyczny fundament rozumienia religii i jej podrzędności względem państwa na całe dziesięciolecie (Satō, 2010, s. 150–151). Dodać można, że swoje myśli na temat teorii religii i szlachetnej śmierci spisał Suzuki w wieku 26 lat. Biorąc pod uwagę całą jego twórczość, którą zakończył mając 96 lat, trzeba uznać, że cytowane i mocno podkreślane przez Victorię fragmenty *Shin Shūkyō Ron* są zupełnie niereprezentatywne dla autentycznych poglądów Suzukiego. Takiego zdania jest Satō, który stara się zaprezentować prawdziwe, to jest krytyczne spojrzenie Suzukiego na kwestię wojny, a jego słowa o chwalebnej śmierci z 1896 roku równoważy innym jego wyjaśnieniem z 1943 roku: „Uważać, że zen promuje nieroztropne i bezsensowne poświęcanie własnego życia, to błędna idea. Zen absolutnie nigdy nikogo nie uczy rozstawiania się z życiem” (*Suzuki Daisetsu Zenshū*, za: Satō, 2008, s. 101–102).

Celem uzasadnienia zarzutu, że Suzuki świadomie wspierał militarnie zaangażowanych buddyjskich liderów oraz inspirował rzesze żołnierzy japońskich, autor *Zen at War* odnosi się do kilku kolejnych fragmentów z publikacji Japończyka. Nie są one jednak wystarczającym poparciem dla jego tezy. Są dobrane tendencyjnie i zinterpretowane subiektywnie (zdarza się nawet, że Victoria poszerza znaczenie słów Suzukiego o swoje ich rozumienie; 2006, s. 105–108). Fragmenty przywołane przez Victorię dowodzą jedynie tego, iż Suzuki był świadomy, że temat bushido i zenu odżył w dyskursie publicznym w kontekście wojen prowadzonych przez Japonię nowożytną. Nie widać jednak żadnego przejścia od tej świadomości Suzukiego do jego rzekomego zamiaru militarnego kształtowania społeczeństwa japońskiego (podobnego zdania jest Satō, 2008, s. 91). Czym innym jest świadomość



jakiegoś zjawiska, a czym innym świadomy w nim udział. Victoria zdaje się tego nie rozróżniać. Daltego też Satō uznaje, że dyskredytowanie Suzukiego przez Victorię odbywa się na zasadzie odpowiedzialności zbiorowej (*guilt by association*; Satō, 2008, s. 76). Nie można dowieść, że publikując teksty o związku zenu ze sztuką walki na miecze, Suzuki chciał wpływać na morale członków japońskiej armii. Można jedynie wykazać, że władze imperialistycznej Japonii wykorzystały jego refleksje do własnych celów (Victoria, 2006, s. 111–112).

Jeszcze dwie uwagi obrońcy Suzukiego, Satō, są warte zapamiętania. Pierwsza mówi o tym, że jeśli Suzuki ma być za coś negatywnie oceniany, to tylko za to, że nie był wystarczająco świadomy, iż podkreślanie przez niego historycznego ideału japońskiego wojownika może być współcześnie źle wykorzystane (Satō, 2008, s. 101). Druga brzmi następująco: „Jak dalece pisanie o bushido przez Suzukiego jest powiązane ze sprawami wojskowymi, tak oczywiście łatwo wiązać je z nowożytnymi wojnami Japonii. Z tego właśnie powodu ważne jest badanie tych wybranych pism w kontekście całościowych poglądów Suzukiego na wojnę, militarystykę i ideologię polityczną” (Satō, 2008, s. 91)<sup>3</sup>.

## Poszerzenie dyskusji

Na temat książki Briana Victorii *Zen at War*, a szczególnie krytyki wymierzonej w niej przeciw Daisetzowi Suzukiemu, wypowiedziała się także polska znawczyni zenu, Agnieszka Kozyra. Autorka doceniła wkład Victorii w nakreślenie pełnego obrazu współczesnego japońskiego buddyzmu poprzez opisanie jego niechlubnej i mało znanej, imperialistyczno-militarnej strony. Zauważyła jednak, że negatywnie oceniając Suzukiego, Victoria nie uwzględnił wielu istotnych aspektów doktryny buddyjskiej (Kozyra, 2014, s. 14). Z tekstu Kozyry przywołam te myśli, które pomogą w głębszym zrozumieniu kwestii dyskutowanej w tym artykule.

---

<sup>3</sup> Zdaniem Satō pełne zbadanie poglądów Suzukiego na kwestię wojny dowodzi, że: (a) zdając sobie sprawę z międzynarodowych realiów, Suzuki w określonych warunkach dopuszczał „wojnę sprawiedliwą”; (b) Suzuki był negatywnie ustosunkowany do instytucji wojskowych Japonii nowożytnej i uważał, że jej działania nie spełniają warunków wojny sprawiedliwej (Satō, 2008, s. 91).

Rozpocząć należy od bardzo ważnej, metodologicznej wskazówki Kozyry (2014, s. 26): „Czytając teksty Suzukiego, należy pamiętać o jego definicjach kluczowych pojęć zen, aby rozpoznać, kiedy pisze jedynie o pewnych aspektach z nimi związanych”. Uważam, że to zdanie jest niezwykle pomocne we właściwym studiowaniu i rozumieniu Suzukiego. Japoński autor często skupia się na omawianiu jakiegoś wybranego aspektu większego zagadnienia, nie przypominając o poczynionych gdzie indziej podstawowych rozstrzygnięciach w danej kwestii. Dodatkowo czasem wypowiada słowa o charakterze prowokacyjnym<sup>4</sup>. Obniża to naukowy poziom jego publikacji i powoduje, że łatwo można je błędnie odczytać, jeśli zapomni się o „definicjach kluczowych pojęć” jego filozofii. Wydaje się, że w krytykowaniu Suzukiego Victoria poszedł właśnie tą drogą.

Przezwyciężanie strachu przed śmiercią w zenie (a nawet całą problematykę związków zenu ze sztuką walki na miecze) Kozyra proponuje rozważać w kontekście buddyjskiej nauki o tzw. odpowiednich sposobach (sanskryt. *upāya*, japoń. *hōben*; Kozyra, 2014, s. 29–32, 41). Autorka jest zdania, że sam problem śmierci nigdy nie był zagadnieniem centralnym dla mistrzów zenu związanych z kendo, a jedynie środkiem, odpowiednim sposobem przekazywania właściwej nauki buddyjskiej, czyli metody prowadzącej do oświecenia (Kozyra, 2014, s. 32). Mnisi zenu nauczający samurajów w sposób naturalny nawiązywali do różnych aspektów ich wojennego rzemiosła, także do towarzyszącego im często lęku przed śmiercią. Tą drogą powstały tzw. koany wojowników, a pośród nich koany mówiące o zachowaniu spokoju w obliczu śmierci (Kozyra, 2014, s. 31, 33–37). Z kolei samuraj na początku treningu u mistrza zenu zainteresowany był przede wszystkim swoim osobistym problemem, czyli przezwyciężeniem strachu przed utratą życia (to oznaczało nadzwyczajną poprawę jego skuteczności w walce), dopiero w miarę doskonalenia się w zenie zaczynał myśleć o przekroczeniu wszystkich przeciwności, tzn. o oświeceniu. Satori z wolna stawało się jego prawdziwym celem (Kozyra, 2014, s. 38). Kiedy weźmie się pod uwagę ten ostateczny cel, wtedy trzeba przyznać – i tak czyni Kozyra – że

---

<sup>4</sup> Jedną z najbardziej znanych prowokacyjnych wypowiedzi Suzukiego są słowa o Jezusie Chrystusie: „Ukrzyżowany Chrystus przedstawia straszny widok; nieodparcie kojarzy mi się to z sadystycznym impulsem chorego psychicznie mózgu” (1971, s. 136). Słowa te stały się swego rodzaju negatywną wizytówką Suzukiego wśród chrześcijan. Niesłusznie, bo refleksja japońskiego autora nad chrześcijaństwem jest szeroka i złożona, i zawiera również afirmatywne odniesienia do dziedzictwa religii chrześcijańskiej.

na drodze zenicznie uformowanego samuraja „niejako skutkiem ubocznym było ustąpienie wszystkich lęków, w tym także lęku przed śmiercią” (Kozyra, 2014, s. 38).

Kozyra pokazuje więc, że zagadnienie życia i śmierci było postrzegane w dwóch perspektywach. Pierwszą stanowiło spojrzenie mistrzów zenu, którzy myśleli przede wszystkim o satori i tylko z dydaktycznego względu poruszali w swoich naukach problem śmierci. Odmienna perspektywa towarzyszyła adeptom „drogi miecza”, którzy najpierw dążyli jedynie do pokonania lęku przed śmiercią, a potem odkrywali dużo głębszą rzeczywistość buddyjskiego oświecenia. Myślę, że skoro istniały te dwie perspektywy, to można wyciągnąć wniosek, że zagadnienie życia i śmierci wcale nie tak bezwzględnie łączyło zen i kendo, jak to utrzymywał Suzuki.

Samemu Suzukiemu bliższa była perspektywa mistrzów zenu. Wiedział, że obcowanie wojowników z niebezpieczeństwem śmierci pociągało za sobą ich permanentny kontakt z myślą o śmierci, a to było całkowicie naturalną i doskonałą sposobnością do wprowadzania ich na drogę zenu, czyli rozpoczęcia praktyki zmierzającej do satori. Stała konfrontacja z myślą o śmierci mogła pełnić tę rolę, dla której w tradycji zenu wynaleziono koany, czyli powodować określony proces psychologiczny prowadzący do oświecenia. Sporą część swoich publikacji Suzuki poświęcił dokładnej charakterystyce tego właśnie procesu (Rucki, 2012, s. 127–135). Zmaganie się wojowników z myślą o śmierci bardzo przypomina metodę „wpatrywanie się w koan”, promowaną przez Dahui’a Zonggao (1089–1163), jednego z bardziej cenionych przez Suzukiego mistrzów zenu (Rucki, 2012, s. 131–132).

Dodać można, że problem życia i śmierci w ogóle należy do najważniejszych kwestii człowieka i dlatego może być skutecznym i uniwersalnym punktem wyjścia w prowadzeniu do oświecenia. Jak podaje fundamentalny tekst zenu, *Sutra wygłoszona z podwyższenia*, kiedy Piąty Patriarcha zenu, Hongren (601–674), chciał z grona uczniów wyłonić swego następcę, rozpoczął przemowę od nawiązania do tego właśnie problemu: „Pozwólcie, że coś wam powiem. Życie i śmierć to poważne kwestie. Wy, uczniowie, cały długi dzień składacie ofiary, uganiając się za błogosławieństwami, a nie podejmujecie żadnego wysiłku, by uwolnić się z gorzkiego morza życia i śmierci” (*The Platform Scripture*, 1963, s. 31). „Uwolnienie się z gorzkiego morza życia i śmierci” oczywiście można rozumieć religijnie, jako szukanie innej, w pełni szczęśliwej, wiecznej rzeczywistości, ale w kontekście

buddyjskim nie będzie niewłaściwe, by to „uwolnienie” zinterpretować jako przekroczenie rozróżnienia życia i śmierci.

Wracając do tekstu Kozyry, myślę, że duże znaczenie ma drobna uwaga autorki dotycząca sposobu, w jaki według Suzukiego pokonywane jest przeciwieństwo życia i śmierci. Suzuki mówi, że potrzebne jest właściwe buddyzmowi transcendowanie tych dwóch przeciwności, a nie osiągnięcie jakiegoś rodzaju neutralności czy obojętności względem nich (1993b, s. 142). Kozyra (2014, s. 38) komentuje: „transcendowanie przeciwieństwa życia i śmierci [...] oznacza ich niepojętą jedność zgodnie z buddyjską logiką jednoczesnej negacji i afirmacji”. Moim zdaniem należy ten punkt podkreślić. Spełnia on dwie funkcje. Po pierwsze, stanowi dodatkową odpowiedź na zarzut Victorii względem Suzukiego, że promował on postawę lekceważenia życia. Po drugie, zawiera w sobie prawdę pozwalającą poddać właściwej krytyce kwestię przezwyciężania strachu przed śmiercią w zenie.

Czym jest osiągnana w satori „niepojęta jedność” życia i śmierci, zgodna z „logiką jednoczesnej negacji i afirmacji”? Logika ta najdobitniej wyrażona została w mahajanistycznych sutrach o wyjątkowej mądrości, czyli pradźni (sansk. *prajñā*). Otóż osiągnana w buddyzmie „niepojęta jedność” życia i śmierci ma dwa aspekty. Z jednej strony faktycznie jest jednością, ponieważ oświecenie jest transcendowaniem poznania rozróżniającego, czyli zanegowaniem wszystkiego i przekroczeniem wszelkich przeciwieństw (również dualizmu życia i śmierci). Z drugiej jednak strony rozróżnienie „życie–śmierć” pozostaje aktualne, bo w buddyzmie przekroczenie przeciwieństw paradoksalnie nie oznacza ich zniesienia, lecz pełną afirmację. Transcendowanie w zenie przeciwieństwa życia i śmierci zgodne z logiką jednoczesnej negacji i afirmacji prowadzi do uznania, że nie ma żadnej różnicy między życiem i śmiercią, i jednocześnie, że życie i śmierć nie mają ze sobą nic wspólnego<sup>5</sup>. Osiągnięty w oświeceniu stan umysłu nazwany jest absolutnym również w buddyjskim sensie, co znaczy, że umysł widzi rzeczywistość zarazem w jej jedności i różnorodności.

Jak słusznie zauważa Kozyra, Suzuki wyjaśniając, czym jest oświecenie, zwykle koncentrował się w swoich pracach jedynie na aspekcie nierozróżniania (Kozyra, 2014, s. 26). Mylnie można by więc sądzić, że

---

<sup>5</sup> W filozofii Kitarō Nishidy ta trudna do zaakceptowania dla klasycznej logiki prawda o paradoksalnym związku wszystkich fenomenów wyrażana jest za pomocą sformułowania „absolutnie sprzeczna samotożsamość”.

przedstawia on oświecenie jako całkowite zniesienie przeciwieństw. Byłoby to niezgodne z filozofią buddyjską. Dopiero pełniejsza znajomość myśli japońskiego autora (a ta jest konieczna dla właściwego zrozumienia poszczególnych wypowiedzi Suzukiego) pozwala zobaczyć, że tak nie jest. Znajdziemy w jego publikacjach miejsca, w których podkreśla on, iż transcendowanie przeciwnych terminów nie jest równoznaczne z tym, że przestają one obowiązywać. Najdobitniej o buddyjskim rozumieniu przez Suzukiego oświecenia – jako przekroczenia poznania rozróżniającego z jednoczesnym zachowaniem rozróżniania – świadczy utworzone przez niego oryginalne wyrażenie „nierozróżniające rozróżnianie” (jap. *mufunbetsu no funbetsu*). Pojawiło się ono w jego książce o japońskiej duchowości *Nihon-teki reisei* z 1944 roku (w wersji anglojęzycznej: Suzuki, 1972, s. 99, 202). „Nierozróżniającym rozróżnianiem” Suzuki nazywał działanie wielkiej nieświadomości, wyzwalone poprzez doświadczenie oświecenia (Kozyra, 2004, s. 60, 62; 2014, s. 17, 26).

Kozyra utrzymuje, że Suzuki swoim wyrażeniem „nierozróżniające rozróżnianie” nawiązywał do definicji oświecenia jako stanu niemyślenia (*munen*), podanej przez Szósteego Patriarchę zenu, Huinenga (638–713), który stwierdził, że „nie-myślenie» oznacza oddzielenie od myślenia nawet wtedy, gdy jest się pogrążonym w myślach” (Kozyra, 2004, s. 60; 2014, s. 17–18). Uważam, że wyrażenie „nierozróżniające rozróżnianie” można także łączyć z cytowanym przez Suzukiego powiedzeniem ucznia Huinenga, Heze Shenhui’a (686–760): „Tathāgata rozróżnia wszystkie rzeczy nierozróżniającą pradžnią” (Suzuki, 1993a, s. 51). Warto wspomnieć, że ze sformułowania Suzukiego „nierozróżniające rozróżnianie” korzystał jego przyjaciel i zarazem wybitny filozof japoński, Kitarō Nishida (Nishida, 1987, s. 85–86; zob. też: Kozyra, 2004, s. 60).

Dwuaspektowa, sprzeczna natura oświecenia skutkuje nauką mistrzów zenu o tożsamości jaźni zwyczajnej i oświecenia. Jaźń zwyczajna to świadomość konkretnego człowieka, który myśli, czuje, wartościuje. To świadomość, która dokonuje rozróżnień i zarazem potwierdza swą odrębność w każdym akcie poznania (Kozyra, 2004, s. 54). Teoria tożsamości jaźni zwyczajnej i oświecenia mówi, że błędem byłoby uznanie, że w satori jaźń zwyczajna zostaje zanegowana lub przemieniona w jaźń oświeconą. W satori zyskuje się nową perspektywę poznawania rzeczywistości, ale nie następuje oderwanie od opartego na rozróżnianiu poznania codziennego, nie zostaje złamana – by użyć słów Kitarō Nishidy – „zwyczajna perspektywa”

ludzkiego bytowania, wręcz przeciwnie, zostaje ona ostatecznie zgłębniona i potwierdzona (Kozyra, 2004, s. 55–56). W satori jaźń zwyczajna jest ostatecznie afirmowana.

Biorąc pod uwagę powyższą charakterystykę buddyjskiego oświecenia (a więc prawdę, że w doświadczeniu satori przeciwności zostają transcendowane, ale nie anulowane, czego znaczącą konsekwencją jest afirmacja jaźni zwyczajnej), uważam, że wykorzystywanie filozofii zenu do praktycznego psychologicznego przygotowywania wojownika do przyjęcia śmierci jest odstępniem od autentycznej nauki zenu. Uwzględnianie tylko jednego z dwóch aspektów oświecenia, czy to będzie próba porzucenia poznania rozróżniającego, czy też pozostawanie tylko na jego obszarze, jest błędem. Jedna strona musi być uzupełniona przez drugą, ponieważ pełna prawda o oświeceniu zawiera w sobie przekroczenie przeciwieństw i jednoczesną ich afirmację.

Pamiętając o złożoności relacji zenu i kendo, można wnioskować, że przeakcentowanie nierozróżniania albo było błędem towarzyszącym mistrzom zenu zaangażowanym w kendo, albo było błędnym odczytaniem ich nauk przez samych szermierzy. Niemniej utworzyło to pewną tradycję, którą w nowożytności teoretycznie odświeżył w swoich publikacjach Suzuki, a która praktycznie i zgubnie została wykorzystana przez władze Cesarstwa Wielkiej Japonii do ideologicznego wpływania na japońskich żołnierzy.

Suzuki w pewnej mierze łagodził swoją opinię o ścisłym związku zenu i kendo. Mówił, że zen jedynie pasywnie wspiera walczących na miecze oraz że odnosi się przede wszystkim do umysłu, a nie do techniki walki (1993b, s. 61, 160). Na pierwszy plan wybija się jednak teza, którą powtarzał i mocno podkreślał, że zen udziela samurajom wsparcia w przezwyciężaniu strachu przed śmiercią i że jest to punkt istotnie łączący zen i kendo. Można powiedzieć, że skupiając uwagę czytelników jedynie na faworyzowanych przez siebie zagadnieniach, japoński autor w pewnym sensie zastawiał na nich pułapki. Uważna i pełna lektura jego tekstów na szczęście pokazuje, że w innych miejscach sam te pułapki zdejmował. Dotyczy to również kwestii omawianej w niniejszym artykule. Z jednej strony Suzuki wielokrotnie mówił o praktycznej realizacji nauk zenu w przezwyciężaniu przez wojowników strachu przed śmiercią, z drugiej – znajdziemy w *Zen and Japanese Culture* miejsce, gdzie wyjaśnia, że buddyzm różni się od kendo właśnie tym, że buddyjski dramat rozgrywa się na polu idei i pojęć, a nie w świecie rzeczy (Suzuki, 1993b, s. 141). Chcę podkreślić tę wypowiedź.

Buddyzm w swej istocie oznacza drogę w umyśle, a nie w świecie fizycznym. Buddysta jako buddysta ma do wykonania zadanie przeobrażenia własnej świadomości, a nie pokonanie przeciwnika w pojedynku na miecze czy wygranie żołnierskiej bitwy.

\*

Daisetz Teitaro Suzuki poparł raczej skromną argumentacją propagowaną przez siebie tezę o przewyciężaniu strachu przed śmiercią za pomocą zenu. Główną siłą tej argumentacji stanowi prawda, że nierozróżnianie jest ważnym aspektem buddyjskiego oświecenia i że doświadczenie oświecenia, jako pokonania wszelkich rozróżnień, obejmuje również przekroczenie przeciwieństwa życia i śmierci. Pokonanie przeciwieństwa życia i śmierci, według Suzukiego, sprawia, że myśl o śmierci tajemniczo traci swoją psychologiczną negatywną moc.

Głośny krytyk Suzukiego, Brian Victoria, nie przeprowadził głębszej filozoficznej analizy argumentacji zaprezentowanej przez Japończyka. Odnotowując jedynie, że Suzuki często powtarzał zdanie o bliskości zenu i kendo oraz o wsparciu, jakie zen zapewnia wojownikowi w pokonaniu lęku przed śmiercią, zaliczył Suzukiego na zasadzie odpowiedzialności zbiorowej do grupy buddyjskich militarystów ideologicznie wykorzystujących naukę zenu.

Filozoficzną krytykę argumentacji Suzukiego pozwala przeprowadzić odniesienie do pełnego, dwuaspektowego spojrzenia na oświecenie. Pełna prawda o oświeceniu mówi, że jest ono przekroczeniem przeciwieństw, ale zarazem ich zachowaniem, dlatego skutkuje afirmacją jaźni zwyczajnej. Nauka o dwuaspektowej, sprzecznej naturze oświecenia jest obecna w publikacjach Suzukiego, choć zazwyczaj omawia on tylko jeden aspekt oświecenia: nierozróżnianie. W perspektywie pełnej wiedzy o oświeceniu wykorzystanie filozofii zenu do pokonywania strachu przed śmiercią trzeba uznać za tylko częściowe, jednostronne przedstawienie nauki zenu. Brak w nim uwzględnienia ważnego aspektu oświecenia, którym, obok nierozróżniania, jest na nowo afirmowane rozróżnianie. Można więc powiedzieć, że w aplikowaniu doktryny oświecenia do przewyciężania strachu przed śmiercią jest co najwyżej połowa ducha zenu.

Brian Victoria (2006, s. 231) w obliczu konfrontacji z osobliwymi nowożytnymi, kulturowo-społecznymi formami zenu, jakimi były zjawiska zenu cesarskiego i zenu żołnierskiego, odwoływał się do etycznych podstaw

buddyzmu i w zakończeniu *Zen at War* postulował odnowę zenu i ponowne połączenie go z jego buddyjskimi korzeniami. Myślę, że w przeprowadzeniu sugerowanej przez Victorię odnowy może pomóc także uwzględnienie nakreślonych w tym artykule pryncypiów filozoficznych.

## Bibliografia

- Kozyra, A. (2004). *Filozofia zen*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kozyra, A. (2014). Związki buddyzmu zen i sztuk walki w kontekście dyskusji na temat książki Briana Victorii *Zen na wojnie*. W: A. Kozyra (red.), *Zen a sztuki walki* (s. 12–42). Warszawa: Japonica.
- Nishida, K. (1987). *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*. Tłum. D.A. Dilworth. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Rucki, M. (2012). *Kto ma satori, ma wszystko. Daisetz Teitaro Suzuki (1870–1966) i jego anglojęzyczna prezentacja zenu*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Satō, K.T. (2008). D.T. Suzuki and the Question of War. *The Eastern Buddhist*, 1 (39), 61–120.
- Satō, K.T. (2010). Brian Victoria and the Question of Scholarship. *The Eastern Buddhist*, 2 (41), 139–166.
- Suzuki, D.T. (1955). *Studies in Zen*. New York: A Delta Book.
- Suzuki, D.T. (1961). *Essays in Zen Buddhism. First Series*. New York: Grove Press.
- Suzuki, D.T. (1971). *Mysticism Christian and Buddhist*. London: George Allen & Unwin.
- Suzuki, D.T. (1972). *Japanese Spirituality*. Tłum. N. Waddell. Japan: Ministry of Education.
- Suzuki, D.T. (1993a). *The Zen Doctrine of No-mind*. York Beach: Samuel Weiser.
- Suzuki, D.T. (1993b). *Zen and Japanese Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- The Platform Scripture* (1963). Tłum. W.T. Chan. New York: St. John's University Press.
- Victoria, B.D. (2006). *Zen at War*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.



THE OVERCOMING OF THE FEAR OF DEATH IN ZEN  
– THE ARGUMENTATION OF DAISETZ TEITARO SUZUKI  
AND ITS DISCUSSION

Summary

Studying the relationship between zen and *kendō*, Daisetz Teitaro Suzuki very often expressed the assertion that zen helps the swordsman to overcome the fear of death. The article, in its first part, presents the arguments which were used by Suzuki to justify his conviction. Suzuki's argumentation says first of all that the Buddhist enlightenment (*satori*), as the transgression of all differentiations, can help to overcome the fear of death, because it naturally eliminates the difference between life and death. Second part of the article shows how Brian Victoria, in his famous book *Zen at War*, refers to Suzuki's argumentation. As Victoria's opinion is not based on the philosophical ground, therefore the remaining part of the article tries to critically examine Suzuki's argumentation, taking to account the full epistemological doctrine of enlightenment, which beside the transgression of differentiation aspect has also an affirmation of differentiation character.



KRYSTIAN BOGUCKI\*

## FREGOWSKA KATEGORIA *BEDEUTUNG*

Słowa kluczowe: Frege, potencjał wartości logicznej, znaczenie, nazwy  
Keywords: Frege, truth-value potential, meaning, names

### Wstęp

Bogusław Wolniewicz – polski tłumacz *Pism semantycznych* Gottloba Fregego – przełożył termin *Bedeutung* na język polski jako „znaczenie”, zauważając w przypisie, że wątpliwości, jakie może budzić w tym przypadku użycie tego słowa, budzi również użycie w języku niemieckim przez Fregego słowa *Bedeutung*. Jednocześnie Wolniewicz, w tym samym przypisie, twierdzi, że „to, co Frege nazywa *znaczeniem* znaku, pokrywa się z tym, co w dzisiejszej terminologii semantycznej zwykło się nazywać »denotacją« albo »denotatem«” (Frege, 2014a, s. 62, przypis 27). W niniejszym artykule postaram się przedstawić rozumienie Fregowskiej kategorii znaczenia (*Bedeutung*), które oddawałoby sposób, w jaki posługiwał się nim

---

\* Krystian Bogucki – mgr, doktorant w Zakładzie Filozofii Analitycznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Członek Ośrodka Badań Filozoficznych. Zajmuje się historią filozofii analitycznej oraz filozofią języka.

Address for correspondence: University of Warsaw, Institute of Philosophy, Krakowskie Przedmieście 26/28, Warsaw, Poland. E-mail: kbogucki12@gmail.com.

niemiecki filozof, tj. zarówno w odniesieniu do nazw, zdań, jak i predykatów. W części pierwszej przedstawię pokrótce wzajemny stosunek podziałów na przedmioty i funkcje oraz na sens i znaczenie wyrażeń. W drugiej zarysuję sposób, w jaki Frege podchodził do problemów językowych i filozoficznych. W części trzeciej dokonam szczegółowej interpretacji kategorii znaczenia dla nazw, zdań pojedynczych i złożonych, a także predykatów. Część ostatnia dotyczy kwestii Fregowskiego realizmu, która jest kluczowa z punktu widzenia późniejszych krytyk forsowanej przeze mnie interpretacji *Bedeutung*.

## Relacja podziału na przedmioty i funkcje do kategorii sensu i znaczenia wyrażeń

Semantyka Fregego opiera się na dwóch fundamentalnych podziałach. Pierwszy z nich to podział na przedmioty i funkcje, a drugi na sens oraz znaczenie. Możemy zapytać, w jakim wzajemnym stosunku pozostają one do siebie? W artykule opublikowanym po śmierci Fregego – zatytułowanym *Z uwag o sensie i znaczeniu* – możemy przeczytać:

W swym artykule o sensie i znaczeniu odróżniłem sens od znaczenia tylko dla imion własnych (albo, jak kto woli, tylko dla nazw jednostkowych). To samo rozróżnienie można przeprowadzić dla predykatów (*Begriffswörter*). Łatwo wtedy jednak o niejasność, jeżeli rozróżnienia pojęcia i przedmiotu oraz sensu i znaczenia tak się pomieszają, iż sens stopi się z pojęciem, a znaczenie – z przedmiotem. [...] Znaczeniem nazwy jest przedmiot przez nią oznaczany czy nazywany. Predykat oznacza pojęcie, jeżeli „pojęcie” rozumiemy w sensie logicznym.

(Frege, 2014h, s. 131)

W tym fragmencie Frege uczyła nas, aby nie utożsamiać i nie mieszać fundamentalnych podziałów dokonanych przez autora *Sensu i znaczenia*. Nie każdy typ wyrażeń ma jako swoje znaczenie pewien przedmiot, mianowicie znaczeniem predykatów są pojęcia – a więc szczególnego rodzaju funkcje – a nie przedmioty. Takie ujęcie sprawy stawia pod znakiem zapytania różnorakie próby traktowania niemieckiego terminu *Bedeutung* jako prostego odpowiednika polskiego słowa „denotacja”, „nominat” bądź angielskiego *reference*, *denotation*. Gdyby te odpowiedniki były dobre, powinniśmy oczekiwać, że znaczeniem predykatu będzie zakres pojęcia,

czyli zbiór jego desygnatów, natomiast jego sensem pojęcie. Tak jednak nie jest. Znaczeniem wyrażenia nie zawsze jest pewien przedmiot – Frege zaprzecza temu zdecydowanie: „Łatwo wziąć zakres pojęcia za znaczenie predykatu, jeżeli nie pamiętamy, że zakresy pojęć nie są pojęciami, lecz przedmiotami [...]” (2014h, s. 131). Z tego względu za prototyp pojęcia znaczenia (*Bedeutung*) nie możemy uznać relacji nazwa–nośnik czy też nazwa–przedmiot (Tugendhat, 1999, s. 245)<sup>1</sup>. Zauważmy jednak dwie rzeczy, zanim przejdziemy do bardziej szczegółowych rozważań. Po pierwsze Frege w artykule *Sens i znaczenie* (2014e, s. 62), wprowadzając kategorię nazw, zaznacza, że słowo „przedmiot” rozumie w najszerszym jego znaczeniu<sup>2</sup>. Z dalszej części artykułu dowiadujemy się, że sens słowa „przedmiot” obejmuje nawet przypadki, w których znaczeniem zdania w mowie niezależnej jest po prostu zdanie, a w mowie zależnej myśl! (Frege, 2014e, s. 73). Po drugie, w przywołanym już artykule *Funkcja i pojęcie* niemiecki filozof kategorię przedmiotu (tj. znaczenia pewnych wyrażen) charakteryzuje bardzo oszczędnie i ostrożnie jako wszystko to, co nie jest funkcją i w swym wyrazie nie zawiera wobec tego miejsc pustych.

## Fregowska metoda badania problemów filozoficznych

Frege – podsumowując drogę myślową, którą przebył – pisze następująco:

Swoistość mojego ujęcia logiki polega głównie na tym, że na czoło wysuwam treść słowa „prawda”, a dalej na tym, że tuż obok stawiam myśl jako to, wobec czego może w ogóle pojawić się kwestia prawdziwości. Nie wychodzę zatem od pojęć, składając z nich myśli czy sądy, lecz na odwrót: rozszczepiając myśl dochodzę do jej składników.

(Frege, 2014f, s. 133)

W powyższym fragmencie możemy dostrzec coś, co warto nazwać ogólną strategią filozofii Fregego. Autor *Funkcji i pojęcia* wychodzi od całości sądu jako tego, do czego stosuje się pytanie o prawdziwość lub fałszywość. Z punktu widzenia możliwej prawdziwości myśli, Frege dokonuje

---

<sup>1</sup> Stanowisko przeciwne wyraża M. Dummett w dziele zatytułowanym *Frege: Philosophy of Language* (Dummett, 1993). Do kwestii tej powrócę w ostatniej części artykułu.

<sup>2</sup> Nazwa oznacza więc tak rozumiany przedmiot.

podziału sądu na część nasyconą i nienasyconą, na nazwy i predykaty (zob. Ricketts, 2003). Prawdziwość jest szczególnym obiektem zainteresowania logiki. Słowo „prawda” – jak mówi Frege – wskazuje kierunek dociekań logice, a prawa logiki są prawami prawdziwości (Frege, 2014c, s. 101; zob. też: Burge, 2005b, s. 313). Autor *Sensu i znaczenia* postrzegał siebie przede wszystkim jako logika. To właśnie z punktu widzenia nauki o prawdzie Frege rozpatrywał różnorakie problemy. Momentem kulminacyjnym jego twórczości miało być dostarczenie ideografii logicznej, czyli sztucznego i sformalizowanego języka, w którym w sposób wyraźny widać kategorie logiczne zapisywanych zdań oraz wszystko to, co jest potrzebne do prawidłowego wnioskowania (przesłanki i wnioski) (Frege, 2014g, s. 5). Podział na przedmioty i funkcje wydaje się być wynikiem zainteresowań logiki jako nauki o „prawdzie” i „prawach prawdziwości”, a nie podziałem ontologicznym (Reck, 2005, s. 13). W jednym z artykułów, wydanych już po jego śmierci, Frege pisał: „Traktuję to jako jasną oznakę błędu, gdy logika potrzebuje metafizyki i psychologii, czyli nauk, które same wymagają logicznych podstaw. Gdzie znajduje się w takim razie właściwe podłoże, na którym wszystko spoczywa?”<sup>3</sup> (Frege, 1893, s. 22).

Każda nauka opiera się na logice, dlatego żadna z nauk nie może dostarczyć jej podstaw (Weiner, 1995a, s. 593)<sup>4</sup>. Logika jest nauką najbardziej ogólną, a odkrywane przez nią prawa stosują się do wszystkich dziedzin przedmiotowych. Prawa prawdziwości (z których wynikają „przepisy dotyczące przekonań, myślenia, sądzenia, wnioskowania”), czyli podstawowe zasady logiczne, są najbardziej ogólnymi prawdami. Próba ich uzasadnienia musiałaby odwoływać się do pojęcia prawdy i zasad jej dotyczących, stąd byłaby nieuchronnie obciążona błędnym kołem (Ricketts, 1996, s. 126). Jednakże po tych wyjaśnieniach nadal możemy mieć wątpliwości, co to znaczy, że coś jest istotne z punktu widzenia możliwej prawdziwości myśli? Co to znaczy rozpatrywać sądy z punktu widzenia logiki? Aby to wyjaśnić, odwołajmy się do przykładu.

Frege utożsamiał własności przedmiotu z pojęciami, pod które podpada dany przedmiot (Frege, 2014d, s. 56). Takie ujęcie sprawy może wywołać sprzeciw krytyka, bowiem *posiadanie serca* oraz *posiadanie nerki* zostałyby uznane przez niemieckiego filozofa jako jedno i to samo pojęcie, jednakże

<sup>3</sup> Za przekład z języka niemieckiego dziękuję Robertowi Krasie.

<sup>4</sup> Frege o metafizyce (jak i w ogóle o filozofii) pisał zazwyczaj jako o jednej z nauk.

te dwa predykaty wydają się wyrażać inne własności, ponieważ zbieżność ich ekstensji wydaje się przypadkowa. Tak więc – zdaniem krytyka – nie powinniśmy akceptować Fregowskiego utożsamienia pojęć i własności w eksplikacji terminu „własność”. Jednakże Frege – nazywając pojęcie, pod które podpada dany przedmiot, jego własnościami – nie usiłował dokonać eksplikacji ontologicznego terminu własności. Najbardziej istotne nie jest tu filozoficznie właściwe oddanie pojęcia własności, ale te cechy pojęcia własności, które są istotne z punktu widzenia logiki. Z tego względu Frege ignoruje to, co należy do naszego potocznego pojęcia własności i wybiera użycie ściśle logiczne. Ściśle logiczne użycie pomija wszystko to, co nie ma wpływu na prawdziwość wyrażanej myśli, a co wiąże się np. z jej wyrazem. Jeśli Donald Tusk i Jarosław Kaczyński podpadają pod wszystkie te same Fregowskie pojęcia, wtedy z punktu widzenia logiki są jednym i tym samym przedmiotem. Zamieńmy wyraz „Donald Tusk” w każdym zdaniu, w którym pojawia się wyraz „Jarosław Kaczyński”; jeśli wartość logiczna żadnego zdania się nie zmieni, to – z punktu widzenia prawdziwości wyrażanych sądów – są oni jednym i tym samym przedmiotem. Własności, w tym względzie, nie są lepsze (ani gorsze) niż Donald Tusk i Jarosław Kaczyński. Jeśli są wzajemnie zamienialne *salva veritate*<sup>5</sup>, to logika je utożsamia. Fregowski termin „pojęcie” odzwierciedla dokładnie to, co jest istotne z punktu widzenia prawdziwości w ontologicznym i potocznym pojęciu własności (Diamond, 1984, s. 345–346)<sup>6</sup>.

## Analiza znaczenia nazw, zdań i predykatów

Przejdźmy do dokładniejszego zbadania Fregowskiej kategorii *Bedeutung*. Jak już wspomniałem, rozumienie znaczenia (*Bedeutung*) jako prostego odpowiednika kategorii semantycznej referencji nie wydaje się całkiem poprawne. Takie rozumienie sugeruje bowiem, że Frege przez znaczenie wyrażenia rozumiał oznaczony przez nie przedmiot. To jednak nie może być poprawne, ponieważ niemiecki filozof mówi o znaczeniach nie tylko

<sup>5</sup> Z zachowaniem prawdziwości (zdania).

<sup>6</sup> T. Burge (2005a, s. 288) również wskazuje na wymienialność predykatów *salva veritate* jako wystarczający warunek ich identyczności. Jego zdaniem Frege przejął ekstensjonalne rozumienie funkcji i pojęć z tradycji matematycznej, którą w tamtym czasie reprezentował m.in. G. Cantor.

w przypadku nazw, lecz także predykatów, a jak wiadomo, predykaty nie oznaczają przedmiotów, lecz funkcje. Słowo „nazwa pospolita” – mówi Frege w jednym z pism wydanych pośmiertnie – sugeruje, że nazwa pospolita w istocie tak samo odnosi się do przedmiotów jak nazwa własna, ale nie jest to prawdą, i dlatego zamiast „nazwa pospolita” używa wyrażenia „predykat”. Możemy stąd wywnioskować, że chociaż u Fregego w przypadku nazw własnych znaczeniem wyrażenia jest oznaczony przez nie przedmiot, to relacja nazwowa nie jest już implikowana przez znaczenie słowa „znaczenie” (*Bedeutung*) (Tugendhat, 1999, s. 225).

Jak wskazano w części pierwszej, Frege mówi zarówno o znaczeniu zdań, jak i nazw. Możemy więc zadać teraz pytanie, na czym polega to, co wspólne w znaczeniu nazw, zdań i predykatów, co usprawiedliwiłoby użycie tej samej kategorii semantycznej. Czy da się wyszukać jednolitą definicję „znaczenia”, która nie przesądzałaby niczego o relacji nazywania? W tym celu odwołajmy się do sposobu, w jaki Frege wprowadza wyrażenie „znaczenie” (*Bedeutung*) dla zdań w artykule *Sens i znaczenie*:

Zdanie „Odyseusz został wysadzony w głębokim śnie na ląd Itaki” ma oczywiście sens. Jest jednak wątpliwe, czy występująca w nim nazwa „Odyseusz” ma znaczenie, a tym samym jest też wątpliwe, czy ma je całe zdanie. Pewne jest tyle, że kto zdanie to uznaje serio za prawdę lub za fałsz, ten przyznaje nazwie „Odyseusz” nie tylko sens, lecz również znaczenie. [...] Fakt, że troszczymy się o znaczenie jakiejś części zdania, wskazuje jednak, że uznajemy i postulujemy znaczenie dla zdania jako całości. [...] Czemu jednak żądamy, by każda nazwa miała nie tylko sens, lecz także znaczenie? Czemu nie wystarcza nam sama myśl? [...] Ponieważ chodzi nam o jej wartość logiczną. Tak więc tym, co pcha nas wszędzie, by od sensu sięgać do znaczenia, jest dążenie do prawdy.

(Frege, 2014e, s. 68–69)

W cytowanym fragmencie Frege wskazuje, że znaczenie jakiejś części zdania interesuje nas o tyle, o ile zależy nam na wartości logicznej zdania. Niemiecki filozof wychodzi tu od całości zdania „Odyseusz został wysadzony w głębokim śnie na ląd Itaki” i pyta o wkład poszczególnych części zdania do tej całości. Wnioskując z tego, że całość zdania jest pozbawiona znaczenia, odmawia go też jej poszczególnym częściom, w szczególności nazwie „Odyseusz”. Sugeruje to, że znaczenie części zdania, w tym także nazw, polega na wkładzie, jaki wnoszą one do wartości logicznej zdań, których są częściami. Znaczenie zdania jest tu pierwotne, bowiem „tylko



w kontekście zdania słowa coś oznaczają” (Frege, 2014a, s. 16). Znaczeniem tym jest wartość logiczna. Frege przenosi stosunek całości do części ze zdania na jego znaczenie i uznaje, że znaczenie słowa jest składnikiem znaczenia zdania, jeżeli słowo jest składnikiem tego zdania (Frege, 2014e, s. 72).

Nasuwa się więc następujący wniosek: powinniśmy zdefiniować znaczenie nazwy, odwołując się do wartości logicznej jako znaczenia zdania. To znaczenie zdania jest tu pierwotne; stanowi ono bazę dla rozumienia znaczenia części składowych zdania. W ten sposób wychodzimy od prawdziwości lub fałszywości zdania i ze względu na nie przypisujemy znaczenie wyrażeniom składowym. To sugeruje, że za Fregowskie znaczenie należy uznać „potencjał wartości logicznej”<sup>7</sup>, czyli wkład wyrażenia do wartości logicznej zdania. Tak pojęte znaczenie możemy zdefiniować dla nazw w sposób następujący:

Dwie nazwy „a” i „b” mają ten sam potencjał wartości logicznej wtedy i tylko wtedy, gdy jeżeli każda z nich zostanie uzupełniona przez to samo wyrażenie do całego zdania, to obydwa te zdania będą miały tę samą wartość logiczną.

Definicja ta opiera się na leibnizjańskiej zasadzie identyczności tego, co nieodróżnialne ( $a = b = \text{def. } (P) Pa \equiv Pb$ ), którą Frege przywołuje w łacińskim sformułowaniu (Frege, 2014e, s. 72). Możemy ją przekształcić w ogólną definicję potencjału wartości logicznej wyrażenia – nazwy, zdania czy predykatu:

Dwa wyrażenia  $\Phi$  i  $\Psi$  mają ten sam potencjał wartości logicznej wtedy i tylko wtedy, gdy jeżeli każde z nich zostanie uzupełnione przez to samo wyrażenie do postaci zdania, to obydwa te zdania będą miały tę samą wartość logiczną.

Prawdą jest teraz, co następuje: jeżeli pod  $\Phi$  i  $\Psi$  podstawimy nazwy, to ta definicja pokrywa się z naszą pierwszą definicją. Stosując natomiast powyższą definicję do zdań, możemy powiedzieć: dwa zdania „p” i „q” mają ten sam potencjał wartości logicznej wtedy i tylko wtedy, gdy mają tę samą

---

<sup>7</sup> *Truth-value potential* – tak nazywa kategorię *Bedeutung* u Fregego E. Tugendhat w tekście *The Meaning of 'Bedeutung' in Frege*. Stosuję polski przekład za J. Sidorkiem: Tugendhat (1999). Potencjał wartości logicznej używam zamiennie z wkładem do prawdziwości (zdania).

wartość logiczną. Jest tak dlatego, że zdania nie potrzebują uzupełnienia, aby posiadać wartość logiczną (Tugendhat, 1999, s. 230)<sup>8</sup>.

Powodem, dla którego Frege nazywa zarówno przedmiot oznaczany przez nazwę własną, jak i wartość logiczną zdania „znaczeniem” (*Bedeutung*), wydaje się być tzw. zasada zastępowalności: gdy w zdaniu zastąpimy jakąś jego część inną o tym samym znaczeniu, ale odmiennym sensie, to wprawdzie może ulec zmianie sens, ale nie znaczenie zdania. Funkcja zasady zastępowalności polega na wprowadzeniu znaczenia nazw, a nie zdań, bowiem wartość logiczna (prawda) jest już danym punktem wyjściowym logiki. Frege wychodzi od wartości logicznej zdań, nazywa ją ich znaczeniem i postuluje, aby tę własność nazw, która pozostaje niezmienną, gdy zamieniamy je w zdaniach, poza tym jednakowych, nazywać znaczeniem nazw, oczywiście przy założeniu, że wartość logiczna tych zdań nie ulega zmianie. Okazuje się wtedy, że za znaczenie nazwy należy uznać jej potencjał wartości logicznej. Co istotne, dwie nazwy, które oznaczają ten sam przedmiot, mają ten sam potencjał wartości logicznej (Tugendhat, 1999, s. 232).

Powyżej zdefiniowaliśmy znaczenie wyrażań dla nazw i zdań, zaznaczając, że podobne ustalenia odnoszą się również do predykatów. Rozważmy teraz tę kwestię. Otóż w artykułach opublikowanych za życia Frege nigdy nie zajmował się rozróżnieniem między sensem i znaczeniem w odniesieniu do predykatów. Część komentatorów przyjmowała ze zdziwieniem, że niemiecki filozof w artykule *Pojęcie i przedmiot* mówi, iż pojęcie jest znaczeniem predykatu. Co w takim przypadku należy uznać za sens predykatu? Czy nie powinniśmy się spodziewać, że sensem predykatu jest pojęcie, a jego znaczeniem zakres pojęcia? Jak już wspominałem, Frege w opublikowanym pośmiertnie artykule *Z uwag o sensie i znaczeniu* za znaczenie predykatu uznaje pojęcie (czyli funkcję, której wartością jest zawsze prawda lub fałsz) i zaznacza: „jeżeli »pojęcie« rozumiemy w sensie logicznym”. Jako „usprawiedliwienie” niemiecki filozof przytacza następującą okoliczność:

Chodzi o to, że w każdym zdaniu predykaty mogą bez uszczerbku dla prawdziwości wzajemnie się zastępować, jeżeli tylko odpowiada im ten

---

<sup>8</sup> Oczywiście wtedy, gdy wyrażają pełną Myśl (w sensie Fregego), a nie tylko jej część. Myśl jest sensem zdania, tym, co ono wyraża, a także stanowi Fregeowski odpowiednik sądu w sensie logicznym. To o niej orzekamy prawdziwość lub fałszywość.

sam zakres; i że tym samym także z punktu widzenia wnioskowania i praw logiki pojęcia różnią się tylko o tyle, o ile różnią się ich zakresy.

(Frege, 2014h, s. 130–131)

Z punktu widzenia prawdziwości zdania (która jest szczególnym przedmiotem logiki) dwa predykaty nie różnią się, jeśli wnoszą taki sam wkład do wartości logicznej zdań, w których występują. Jeszcze w tym samym akapicie Frege odwołuje się do wcześniej przez nas przytaczanego kryterium tożsamości nazw:

A więc tak, jak nazwy tego samego przedmiotu mogą się zastępować wzajemnie bez uszczerbku dla prawdy, tak też mogą wzajemnie zastępować się predykaty o tym samym zakresie. Takie zastępowanie zmienia wprawdzie myśl, ale myśl jest sensem zdania, nie jego znaczeniem. Znaczenie – czyli wartość logiczna – pozostaje bez zmiany. Łatwo wziąć zakres pojęcia za znaczenie predykatu, jeżeli nie pamiętamy, że zakresy pojęć nie są pojęciami, lecz przedmiotami.

(Frege, 2014h, s. 131)

Frege zaznacza więc, że z jednej strony nie jest prawdą, że znaczenie predykatu jest zakresem pojęcia, lecz z drugiej strony to, co znaczą dwa predykaty, jest tym samym wtedy i tylko wtedy, gdy odnośne zakresy pojęć pokrywają się. Autor *Sensu i znaczenia* odrzuca zatem pogląd, że znaczenie jest w tym wypadku swego rodzaju przedmiotem i podaje warunek posiadania przez dwa predykaty tego samego znaczenia. Warunek ten nie jest niczym więcej niż posiadaniem przez dwa predykaty takiego samego potencjału wartości logicznej (Tugendhat, 1999, s. 237).

W dziele *Grundgesetze der Arithmetik* Frege mówi, że predykat wtedy ma znaczenie, jeżeli w połączeniu z nazwą własną, która posiada znaczenie, daje zdanie również je posiadające. Natomiast w artykule *Z uwag o sensie i znaczeniu* określa, co to znaczy, że predykat nie ma znaczenia:

Gdy komuś zależy na prawdzie [...], to musi też pytać o znaczenia, musi odrzucać predykaty, [...] w których granice zakresu są płynne. Musi być określone dla każdego przedmiotu, czy podpada on pod pojęcie, czy nie; predykat, który nie spełnia tego wymogu wobec swego znaczenia, jest pozbawiony znaczenia.

(za: Tugendhat, 1999, s. 238)

Frege ukazuje tu szczególny rodzaj potencjału wartości logicznej predykatów, który istotnie różni się od takiegoż potencjału nazw. Można powiedzieć, że predykat tak odnosi się do pojęcia, jak nazwa do przedmiotu, jednakże dla predykatu znaczy to, że wyznacza on granice zakresu pozwalające rozróżnić przedmioty<sup>9</sup>. Możemy więc powiedzieć, że z punktu widzenia logiki (możliwej prawdziwości lub fałszywości Myśli): zdania są istotne („mają znaczenie”) o tyle, o ile są prawdziwe lub fałszywe; predykaty są istotne („mają znaczenie”) o tyle, o ile są prawdziwe o pewnych przedmiotach i fałszywe o innych; nazwy są istotne („mają znaczenie”) o ile odnoszą się do czegoś, o czym możemy orzekać (pewne) predykaty prawdziwie lub fałszywie (Tugendhat, 1999, s. 238).

Jak ma się do naszych ustaleń Fregowska koncepcja znaczenia obocznego i – ogólnie – zdań złożonych? Niemiecki filozof swą analizę sensu i znaczenia dla zdań złożonych ponownie rozpoczyna od odwołania się do zasady zastępowalności (Frege, 2014e, s. 73). W przypadku zdań prostych uzasadnienie dla takiego postępowania polegało na tym, że znaczenie składników zdania jest definiowane za pomocą tej zasady. Znaczenie części zdania upatrywaliśmy we wkładzie, jaki wnosi ona do znaczenia całego zdania. Tak jednak nie może być, gdy część także jest całym zdaniem. Nie możemy zdefiniować znaczenia zdania jako wkładu wnoszonego przez nie do zdania złożonego, ponieważ jego znaczenie jest już zdefiniowane, mianowicie jako wartość logiczna. Z tego względu zasada zastępowalności może obowiązywać w tym drugim wypadku tylko z przeciwnego powodu: podczas gdy znaczenie części zdania prostego polega na jej wkładzie do znaczenia całego zdania, to znaczenie zdania złożonego musiałoby zależeć od znaczenia jego części. I rzeczywiście tak jest: zdania złożone są funkcjami prawdziwościowymi zdań składowych (Tugendhat, 1999, s. 239).

Wydaje się jednak, że istnieją sytuacje, w których znaczenie całego zdania (prawda lub fałsz) zależy od sensu, a nie od znaczenia części. To właśnie takim przypadkiem Frege poświęcił większą część artykułu *Sens i znaczenie*.

---

<sup>9</sup> Frege w cytowanym artykule *Z uwag o sensie i znaczeniu* wskazuje, że kryterium pozwalającym przypisać predykatowi znaczenie (*Bedeutung*) jest to, czy w sposób jednoznaczny predykat ten rozstrzyga dla każdego przedmiotu, czy należy on do jego zakresu, czy też nie należy. Ścisła definicja predykatu jest wystarczająca, aby zagwarantować mu znaczenie. Nie jest do tego wymagane, aby jakiś przedmiot należał do jego zakresu, bowiem pojęcia są odkrywane poprzez precyzyjne definicje (Frege, 2014h, s. 131; Weiner, 1995b, s. 367).

Porównajmy np. zdania „Kopernik sądził, że tory planet są kołami” i „Kopernik sądził, że pozorny ruch Słońca jest wynikiem rzeczywistego ruchu Ziemi”. Niemiecki filozof o tego typu zdaniach mówi co następuje:

W takim wypadku nie wolno w zdaniu pobocznym zastępować jednego wyrażenia innym o tym samym zwykłym znaczeniu, lecz jedynie takim, które ma to samo znaczenie oboczne, czyli ten sam zwykły sens. Wnosząc stąd, że znaczeniem zdania nie jest wobec tego jego wartość logiczna („bo wtedy można by je wszędzie zastąpić innym o tej samej wartości logicznej”), twierdzilibyśmy zbyt wiele.

(Frege, 2014e, s. 75)

Zdaniem Fregego znaczenie zdania złożonego w jednym przypadku zależy od zwykłego znaczenia zdań składowych, a w innym od ich znaczenia obocznego – zatem w obydwu od ich znaczenia. W mowie zależnej znaczeniem zdania pobocznego jest sens tego zdania, w mowie niezależnej – zdanie. Jeżeli zdania złożone nie są funkcjami prawdziwościowymi swych zdań składowych, to znaczenie tych ostatnich nie jest ich zwykłym znaczeniem, ich wartością logiczną, lecz znaczeniem obocznym, sensem. W takich wypadkach zdanie zostaje znominalizowane i pełni funkcję nazwy tego, co w zwykłych okolicznościach jest jego sensem (Tugendhat, 1999, s. 239). To sens ma tu odpowiedni wkład do możliwej prawdziwości myśli. Znaczeniem (*Bedeutung*) dla Fregego może być wszystko, co da się potraktować jako potencjał wartości logicznej jakiegokolwiek rodzaju. Jeśli zdanie zostaje znominalizowane i przydany jest mu predykat, albo jeśli zostanie ono uzupełnione przez predykat drugiego rzędu i inną nazwę, to zdanie wyraża tylko część myśli i tylko wraz z predykatem może wyrażać pełną myśl. Potencjał wartości logicznej takiego zdania, które nie tworzy samodzielnie pełnej Myśli, nie może polegać na wartości logicznej. Może on polegać tylko na wkładzie do wartości logicznej zdań, do których włącza się ono jako część. Stosując do tego przypadku naszą ogólną definicję potencjału wartości logicznej, możemy powiedzieć, że dwa znominalizowane zdania mają ten sam potencjał wartości logicznej wtedy i tylko wtedy, gdy jeżeli każde z nich zostanie uzupełnione o to samo wyrażenie do postaci zdania, to obydwa zdania będą miały tę samą wartość logiczną. Jest tak tylko wtedy, gdy znominalizowane zdania mają ten sam sens. Z tego względu Fregowska teza, że tak zwane znaczenie oboczne jest identyczne z sensem zdania, który ma ono wtedy, gdy występuje niezależnie, wydaje się wynikać z jego

koncepcji znaczenia jako potencjału wartości logicznej. W jakikolwiek sposób zdanie byłoby zbudowane gramatycznie, przyjmuje ono rolę nazwy, gdy używane jest tak, że jego potencjał wartości logicznej wymaga uzupełnienia przez predykat, by w wyniku dać wartość logiczną. Nominalizacja okazuje się nie być zatem tylko przypadkową cechą gramatyczną, lecz wynikiem rozkładu myśli ze względu na jej możliwą prawdziwość (Tugendhat, 1999, s. 240).

### Relacja nazwa–nośnik a kwestia realizmu

Dotychczas argumentowałem za tym, że we Fregowską koncepcję znaczenia (*Bedeutung*) nie powinna być wpisywana relacja odnoszenia się do przedmiotów, ponieważ znaczeniem predykatów są funkcje (pewnego typu pojęcia), do których zakresu nie muszą należeć żadne przedmioty. Ponadto znaczeniem pewnych części syntaktycznych zdania mogą być same te słowa (w mowie niezależnej) bądź Myśli, czyli zwykły sens zdania (w mowie zależnej). Rodzi to pytania o status ontologiczny funkcji, koncepcję przedmiotu u Fregego oraz obiektywność przywoływanych kategorii. Zdaniem Michaela Dummetta relacja nazwa–przedmiot jest kluczowa dla wspomnianych w poprzednim zdaniu pojęć, ponieważ stanowi ona u Fregego prototyp rozumienia *Bedeutung* i w analogii do niej możemy przypisać znaczenie innym typom wyrażeń (predykatom, zdaniom). Angielski filozof uważa, że dla Fregowskiej koncepcji znaczenia były istotne dwie idee przewodnie. Pierwszą z nich było wspomniane zastosowanie relacji nazwy–nośnik jako prototypu relacji wyrażenia do jego przedmiotu referencji, a drugą ujęcie *Bedeutung* wyrażenia jako jego roli semantycznej, czyli wkładu wnoszonego przez nie do określenia wartości logicznej zdania (Dummett, 1993, s. 190–191). Ta druga idea jest oczywiście tożsama z ujęciem znaczenia jako potencjału wartości logicznej, co przyznaje sam Dummett (1993, s. 199, 401–402). Jednakże – w ujęciu angielskiego filozofa – koncepcja znaczenia jako roli semantycznej jest niewystarczająca, ponieważ jest czysto programowa, przez co może być pogodzona z różnymi koncepcjami tego, czym jest odniesienie różnych typów wyrażeń, oraz nie spełnia intuicyjnych pojęć zakładanych przez Fregego podczas konstrukcji semantyki języka naturalnego (Dummett,

1993, s. 191, 405)<sup>10</sup>. Głównym zarzutem wobec koncepcji znaczenia jako potencjału wartości logicznej jest ta okoliczność, że (rzekomo) nie jest ona w stanie oddać intuicji realistycznych przyświecających Fregemu, w szczególności idei, że nasze wyrażenia odnoszą się do składników obiektywnego świata, które są niezależne od naszych zdolności poznawczych (Dummett, 1993, s. 190, 198, 200, 404, 408). Natomiast podejście, zgodnie z którym relacja nazwa–przedmiot stanowi prototyp dla relacji referencji, czyni za-dość realistycznemu wątkowi filozofii Fregego. Denotacją wyrażen są ich pozajęzykowe korelaty w świecie, dzięki czemu jesteśmy w stanie mówić o rzeczywistości pozajęzykowej, która istnieje niezależnie od nas (a nie jedynie o naszych wyobrażeniach bądź „zjawiskach”). Sądy wyrażane przez nas są prawdziwe lub fałszywe w sposób obiektywny, niezależnie od tego, czy jesteśmy w stanie zweryfikować ich wartość logiczną. Idea relacji nazwa–nośnik odnosi się w równym stopniu do wyrażen niekompletnych (funkcji oraz pojęć), co do wyrażen kompletnych (nazw i zdań): pojęcia i relacje są w równym stopniu korelatami obiektywnego świata, co przedmioty i mogą być o nich obiektywnie orzekane (Dummett, 1993, s. 198, 404–405)<sup>11</sup>. Czy wspomniane realistyczne ujęcie znaczenia wyrażen kompletnych oraz niekompletnych jest możliwe do utrzymania?<sup>12</sup>

Zacznijmy od znaczenia wyrażen niekompletnych, czyli funkcji i pojęć. Według odczytania, które nazwę tu standardowym, Frege miał uznawać, że funkcje i pojęcia są niepostrzegalne, pozaczasowe, pozaprzestrzenne

---

<sup>10</sup> Takich jak możliwość wskazania przedmiotu odniesienia za pomocą definicji ostensywnej oraz obiektywność posiadania własności przez przedmioty.

<sup>11</sup> Drugim koronnym argumentem Dummetta przeciw koncepcji znaczenia jako roli semantycznej jest to, że nie pozwala ona na odróżnienie kontekstów intensionalnych od kontekstów ekstensionalnych. Jednakże na takie kryterium wskazuje sam angielski filozof. W tym celu możemy odwołać się do sądów o identyczności: jeśli sąd „ $b = c$ ” jest prawdziwy i „ $b$ ” występuje w zdaniu „ $Z$ ”, lecz zamiana wyrażenia „ $b$ ” przez nazwę „ $c$ ” daje zdanie o innej wartości logicznej niż „ $Z$ ”, to „ $b$ ” występowało wewnątrz kontekstu intensionalnego w „ $Z$ ” (Dummett, 1993, s. 201). To, że jest to kryterium syntaktyczne, nie ma tu nic do rzeczy (por. Ishiguro, 1969, s. 29–33).

<sup>12</sup> Realizm jest tu rozumiany dwojako, bowiem tak występuje w toczącej się w ostatnich latach dyskusjach na temat stanowiska Fregego. Z jednej strony – jako realizm dotyczący istnienia przedmiotów abstrakcyjnych, czyli platonizm. Z drugiej – jako realizm ontologiczny odnoszący się do istnienia świata materialnego niezależnie od umysłu ludzkiego, którego przeciwieństwem byłby idealizm subiektywny bądź idealizm transcendentálny Kanta (Sluga, 1977; Weiner, 1995a; Weiner, 1995b; Burge 2005b).

oraz niepowiązane przyczynowo ze światem materialnym (Burge, 2005b, s. 300)<sup>13</sup>. Jako takie należą do tzw. trzeciego królestwa, w którym egzystują niezależnie od ludzkich praktyk i zdolności konceptualnych. Możemy je odkrywać i uchwycić, jednakże nie mamy wpływu na sposób ich istnienia, co gwarantuje ich obiektywność i niezależność od ludzkiego poznania (Burge, 2005b, s. 305). Twierdzi się ponadto, że jest to dosłowna interpretacja Fregego, który swoją doktrynę metafizyczną wyrażał wprost i nie obwarowywał żadnymi zastrzeżeniami (Burge, 2005b, s. 309). Czy takie ujęcie jest słuszne? Frege niewątpliwie zaznaczał, że funkcje i pojęcia nie są ani obiektami mentalnymi, ani obiektami wyabstrahowanymi z empirycznych stosunków między przedmiotami (Frege, 2014a, s. 14; zob. także Geach, 1981, s. 193). Jednakże wielokrotnie zastrzegał, że tezy, w których pojawiają się wyrażenia niekompletne w miejscu podmiotu, muszą być traktowane w specjalny sposób i „brane dosłownie rozmiągają się ze swą intencją” (Frege, 2014d, s. 57). Po pierwsze, Frege wskazywał, że to, co może być powiedziane o przedmiotach, nie może być orzekane o funkcjach i *vice versa*. Pojęcia i przedmioty pełnią różne funkcje logiczne, niektóre mogą być pełnione tylko przez przedmioty, inne wyłącznie przez pojęcia (Weiner, 1995a, s. 589). W artykule *Pojęcie i przedmiot* znajdujemy następujący fragment:

Nigdy więc nie można orzekać o przedmiocie, co się orzekło o pojęciu. Nazwa nie może być nigdy orzeczeniem, choć może stanowić jego składnik. Nie chcę przez to powiedzieć, jakoby fałszem było orzekać o przedmiocie, co orzekło się o pojęciu, chcę natomiast powiedzieć, że jest to niemożliwe, bezsensowne.

(Frege, 2014d, s. 55)

Następnie jako przykład Frege podaje zdanie: „Istnieje Juliusz Cezar” i stwierdza, że nie jest ono ani prawdą, ani fałszem, lecz nonsensem. Wynika z tego, że jeśli możemy powiedzieć o przedmiocie<sup>14</sup>, że jest obiektywny, ale

<sup>13</sup> Dla zobrazowania platońskiego ujęcia filozofii Fregego wybieram wskazany powyżej artykuł Burge’a, ponieważ był on bardzo żywo komentowany w ostatnich latach zarówno przez przeciwników, jak i zwolenników takiego ujęcia. Ujęcie Dummetta jest bardziej wyważone i synkretyczne (por. Dummett, 1991a, s. 79–96; 1991b, s. 249–262). Szczegółowe różnice między ich stanowiskami nie mają wpływu na dalszy tok wyводу.

<sup>14</sup> Na przykład o liczbie lub Myśli.



pozaprzestrzenny i pozaczasowy, to nie możemy stwierdzić tego o pojęciu (lub funkcji) (Weiner, 1995a, s. 589).

Po drugie, wypowiedziom takim jak na przykład „pojęcia są niepostrzegalne, pozaczasowe i pozaprzestrzenne” staje na przeszkodzie predykatywna natura wyrażen nienasyconych. Wyrażenia nienasycone nie mogą pojawić się jako podmiot w zdaniu, ponieważ pojęcia (i funkcje) zachowują swoją naturę także wtedy, gdy coś o nich orzekamy, stąd „można je wtedy zastępować tylko pojęciem, nie zaś przedmiotem”. Innymi słowy, na gruncie poglądu Fregego na funkcje nie można uzupełnić orzecznika „... jest funkcją/pojęciem” podmiotem w taki sposób, aby utworzyć poprawnie zbudowane i prawdziwe zdanie. Nie możemy powiedzieć: „ $2 \times 3^2 + 3$  jest funkcją” lub „ $2 \times x^2 + x$  jest funkcją”, ponieważ  $2 \times 3^2 + 3$  to po prostu liczba 21, a niezależnie, jaką liczbą jest  $x$ ,  $2 \times x^2 + x$  też jest liczbą, nie zaś funkcją (Geach, 1981, s. 175). Z tego względu, gdy używamy takich wyrażen, jak „... jest funkcją/pojęciem”, próbujemy odnieść się do funkcji/pojęcia, ale w naszym ostatecznym sposobie wyrazu nie ma żadnego śladu nienasyconości. Zostaje nam coś, co nie ma predykatywnej natury, a zatem nie udaje nam się odnieść do funkcji/pojęcia. Próba powiedzenia czegoś o nienasyconych wyrażeniach kończy się stwierdzeniem nonsensu, dlatego Frege takie wypowiedzi traktuje jako zwodnicze oraz wadliwe i stwierdza, że należy w ogóle ich unikać (Conant, 2009, s. 224; Frege, 2014f, s. 137).

Powyższe rozważania prowadzą nas do bardziej ogólnej charakterystyki koncepcji przedmiotów oraz pojęć zawartej w pismach Fregego. Mówiąc najkrócej, kategorie przedmiotu i pojęcia nie są częścią ontologicznej teorii, nie stanowią twierzeń faktualnych, lecz opisują role logiczne pełnione przez pewne wyrażenia w sądach, które to role odkrywamy poprzez analizę logiczną sądów i wnioskowań. Są to pojęcia logiczne, stanowiące fundamenty budowy Fregowskiego języka idealnego, w związku z czym są ogólniejsze oraz mają odmienne podstawy niż w klasycznych ujęciach metafizycznych<sup>15</sup>.

Jak wspominałem, jednym z głównych celów, jakie Frege stawiał sobie w swojej działalności intelektualnej, było skonstruowanie adekwatnego i jasnego symbolizmu, służącego wyrażaniu zdań i rozumowań matematycznych (Geach, 1981, s. 159). Niemiecki filozof uznawał w odniesieniu do sądów matematycznych, że próby interpretacji ich w sposób formalistyczny, empirystyczny lub psychologizyczny mogą prowadzić tylko do licznych

<sup>15</sup> Zob. s. 85 oraz s. 93 niniejszego artykułu.

nieporozumień. Sąd „ $2 + 2 = 4$ ” nie dotyczy własności napisów ani praw psychologicznych, które kierują naszym myśleniem. Treść sądów matematycznych, podobnie jak relacje między pojęciami zawartymi w tychże sądach, jest obiektywna. Jest to punkt wyjścia Fregego. Bardziej drobnoziarnista analiza sądów arytmetycznych doprowadziła autora *Grundlagen der Arithmetik* do następujących wniosków. Po pierwsze, sądy arytmetyczne nie mówią tylko o pojęciach, lecz kluczową sprawą jest relacja jedno-jednoznacznego odwzorowania między zakresami odpowiednich pojęć. Po drugie, twierdzenia o tożsamości numerycznej mogą być zawsze zanalizowane tak, aby zawierały liczebniki odgrywające rolę nazw własnych, np. sąd „Jowisz ma cztery księżycy” może być zanalizowany jako „liczba księżycy Jowisza = 4”. Oznacza to, że liczebniki odgrywają pewną rolę logiczną, mianowicie przedmiotów. Frege, konstruując swój symbolizm logiczny, odrzucił tradycyjne rozróżnienie między podmiotem i orzecznikiem i oparł budowę języka idealnego na rozróżnieniu między funkcją i argumentem. Bazując na tym, wyróżnił z jednej strony predykaty i funkcje (a w szczególnym przypadku pojęcia), a z drugiej strony nazwy i przedmioty. Fregowskie rozróżnienie miało dostarczyć właściwego sposobu analizy logicznej całego systemu sądów i rozumowań występujących w nauce. Jeśli zastosujemy *Begriffsschrift* do zdań i wnioskowań dotyczących obiektów fizycznych, to dostrzeżemy, że wyrażenia takie jak „wieża Eiffla” czy „Arystoteles” funkcjonują w nich jako nazwy przedmiotów. Naiwne ontologiczne pojęcie przedmiotu zostaje zastąpione przez użycie ściśle logiczne, choć momentami zakresy obu się pokrywają. Jak wspominałem, stosując swoją analizę, Frege doszedł do wniosku, że w sądach arytmetycznych wyrażenia takie jak „liczba 4” odgrywają logiczną rolę nazw przedmiotów, a nie np. funkcji lub pojęć, co często zakładano wcześniej (Reck, 2005, s. 11/12). Fregowska analiza ról logicznych wyrażen prowadzi czasem do wniosków sprzecznych z poglądami zdroworoządkowymi, jak w przypadku tzw. paradoksu konia, w którym okazuje się, że sąd „pojęcie konia jest pojęciem łatwo przyswajalnym” mówi o pewnym przedmiocie, mianowicie „pojęciu konia”, a nie o pojęciu. Frege zaznacza jednak, że tego typu paradoksy nie dają się wyrazić w poprawnie zbudowanym symbolizmie, gdy więc posługujemy się w języku potocznym pozornie paradoksalnymi sformułowaniami wyżej wymienionego rodzaju, „nie sposób uniknąć pewnej niestosowności wyrazu”, można „ją sobie tylko uświadomić i stale się z nią liczyć”, ponieważ leży ona „w samej naturze rzeczy i naszego języka” (Frege, 2014d, s. 59).

Podsumowując, Frege posługuje się logicznym pojęciem przedmiotu (a nie naiwnym ontologicznym), które stosuje się zarówno do przedmiotów fizycznych w zwykłym sensie, jak i do przedmiotów pozaczasowych i pozaprzestrzennych w zwykłym sensie. Coś jest przedmiotem, jeśli w sądach i wnioskowaniach pełni logiczną rolę nazwy, o której orzekamy pewne predykaty (mówiąc językiem Fregego – pojęcia pierwszego rzędu). Autor *Grundlagen der Arithmetik* w punkcie wyjścia zakładał, że poprawna analiza systemów matematycznych i teorii naukowych wymaga ujęcia ich treści jako obiektywnych i wykraczających poza subiektywne doznania podmiotu. Jednakże niesłuszne jest wiązanie kwestii obiektywności treści Myśli z naiwnym ujęciem, że to, co jest niezależne od naszego poznania, składa się ze składników obiektywnego świata – pojętych na sposób platoński w przypadku funkcji i pojęć, a w przypadku przedmiotów fizycznych jako ontologicznych atomów – do których odnoszą się nasze wyrażenia. W rzeczywistości ujęcie Fregego daje się pogodzić zarówno z realistyczną, jak i idealistyczną/deflacyjną interpretacją przedmiotów i funkcji<sup>16</sup>.

## Podsumowanie

Utożsamianie Fregowskiego oznaczania z odnoszeniem się znaku do przedmiotu nie wydaje się poprawne, gdyż znaczeniem predykatów są funkcje, a nie przedmioty. Niemiecki filozof posługuje się pojęciami przedmiotu i funkcji w użyciu ściśle logicznym, stąd nie stosuje się do nich większość naszych potocznych intuicji. Z tego względu, niejako wtórnice, również relacja oznaczania przedmiotu przez znak zyskuje szczególny sposób rozumienia u Fregego. Staralem się pokazać, że najlepszym sposobem interpretacji znaczenia (*Bedeutung*) jest uznanie je za wkład do wartości logicznej zdania, potencjału wartości logicznej. Tego typu rozumienie nie uprzywilejowuje relacji nazwa–nośnik (nazwa–przedmiot) względem innych relacji, takich jak relacja sensu zdania do prawdy czy też predykatu do funkcji, a jednocześnie zachowuje standardowy pogląd na nazwy własne – ich znaczeniem są

---

<sup>16</sup> H. Sluga w swoim dziele *Gottlob Frege* (1980) oraz m.in. we wspomnianym przeze mnie artykule *Frege's Alleged Realism* (1977) argumentuje, że Fregego należy umieszczać w tradycji kantowskiego idealizmu transcendentznego, a nie realizmu. Weiner i Reck opowiadają się za interpretacją deflacionistyczną i antyteoretyczną (Weiner, 1995a; Weiner, 1995b; Reck, 2005).

przedmioty. Chociaż pogląd ten nie jest powszechny, jego zalety powodują, że przynajmniej warto brać go pod uwagę przy interpretacji filozofii Fregego.

## Bibliografia

- Burge, T. (2005a). Frege on Extensions of Concepts, from 1884 to 1903. W: T. Burge, *Truth, Thought, Reason: Essays on Frege* (s. 273–298). New York: Oxford University Press.
- Burge, T. (2005b). Frege on Knowing the Third Realm. W: T. Burge, *Truth, Thought, Reason: Essays on Frege* (s. 299–316). New York: Oxford University Press.
- Conant, J. (2009). Rozjaśnianie i nonsens u Fregego i wczesnego Wittgensteina. W: A. Crary, R. Rupert (red.), *Wittgenstein – nowe spojrzenie* (s. 21–256). Tłum. T. Zarębski. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Diamond, C. (1984). What Does a Concept Script Do. *The Philosophical Quarterly*, 136, 343–368.
- Dummett, M. (1991a). Frege as a Realist. W: M. Dummett, *Frege and Other Philosophers* (s. 79–96). New York: Clarendon Press.
- Dummett, M. (1991b). Frege’s Myth of the Third Realm. W: M. Dummett, *Frege and Other Philosophers* (s. 249–262). New York: Clarendon Press.
- Dummett, M. (1993). *Frege: Philosophy of Language*. Cambridge: Harvard University Press.
- Frege, G. (1893). *Grundgesetze der Arithmetik*. T. 1. Jena: H. Pohle.
- Frege, G. (2014a). Fragmenty z „Grundlagen der Arithmetik”. W: G. Frege, *Pisma semantyczne* (s. 10–17). Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Frege, G. (2014b). Funkcja i pojęcie. W: G. Frege, *Pisma semantyczne* (s. 18–44). Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Frege, G. (2014c). Myśl. Studium logiczne. W: G. Frege, *Pisma semantyczne* (s. 101–129). Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Frege, G. (2014d). Pojęcie i przedmiot. W: G. Frege, *Pisma semantyczne* (s. 45–59). Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Frege, G. (2014e). Sens i znaczenie. W: G. Frege, *Pisma semantyczne* (s. 60–88). Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Frege, G. (2014f). Szkic dla Darmstaedtera. W: G. Frege, *Pisma semantyczne* (s. 133–139). Tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Frege, G. (2014g). Z pierwszego rozdziału „Begriffsschrift”. W: G. Frege, *Pisma semantyczne* (s. 3–9). Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Frege, G. (2014h). Z uwag o sensie i znaczeniu. W: G. Frege, *Pisma semantyczne* (s. 130–132). Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Geach, P. (1981). Frege. W: E. Anscombe, P. Geach, *Trzej filozofowie* (s. 155–194). Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Ishiguro, H. (1969). Use and Reference of Names. W: P. Winch (red.), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein* (s. 20–51). London: Routledge.
- Reck, E.H. (2005). Frege on Numbers: Beyond the Platonist Picture. *The Harvard Review of Philosophy*, 2 (13), 25–40. Pobrano z: <http://faculty.ucr.edu/~reck/Reck-%22F.onNumbers%22.pdf> (20.08.2018).
- Ricketts, T. (1996). Logic and Truth in Frege. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 1 (70), 121–140.
- Ricketts, T. (2003). Quantification, Sentences, and Truth-values. *Manuscrito – Revista Internacional de Filosofia*, 3 (26), 389–424.
- Sluga, H. (1977). Frege’s Alleged Realism. *Inquiry*, 1–4 (20), 227–242.
- Sluga, H. (1980). *Gottlob Frege*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Tugendhat, E. (1999). Znaczenie wyrazu „znaczenie” u Fregego. W: E. Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne* (s. 224–229). Tłum. J. Sidorek, Warszawa: Terminus.
- Weiner, J. (1995a). Burge’s Literal Interpretation of Frege. *Mind*, 2 (104), 585–597.
- Weiner, J. (1995b). Realism bei Frege: Reply to Burge. *Synthese*, 3 (102), 363–382.

FREGE'S NOTION OF *BEDEUTUNG*

## Summary

The paper concerns Frege's notion of *Bedeutung*. My main thesis is that Frege notion of meaning should be understood as a truth-value potential of an expression rather than reference/denotation. This interpretation allow us to treat homogenously *Bedeutung* of names, sentences and predicates. It should be obvious in the case of predicates, because *Bedeutungen* of predicates aren't some objects, but some functions (something 'unsaturated'). Therefore, the name-relation (the relation name-referent) cannot be implied in the very meaning of the word *Bedeutung*.