

# **Analiza & Egzystencja**

czasopismo filozoficzne

**AiE!V**

**34**

**2016**

**SZCZECIN 2016**

**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 (Duquesne University, USA), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Josef Moural (Usti nad Labem, Czech Republic), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Warszawa), Roger Pouivet (Universite de Lorraine, France), Alexander Pruss (Baylor University, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Włodek Rabinowicz (Lund University, Sweden), John Skorupski (University of St Andrews, UK), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Monika Walczak (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Urszula Żegleń (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń).

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: [egzystencja.whus.pl](http://egzystencja.whus.pl)

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

**Redaktorzy tematyczni**

Pragmatyzm – Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Filozofia umysłu – Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań)

Historia filozofii – Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz)

Etyka – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński)

Filozofia analityczna – Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński)

**Sekretarze redakcji** – Katarzyna Szymańska, Katarzyna Ciarcińska

**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: [egzystencja.whus.pl](http://egzystencja.whus.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 prowadzący** – Elżbieta Blicharska

**Korektor** – Aleksandra Dallig-Moroz

**Skład komputerowy** – Halina Lipiec

**Projekt okładki** – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2016

**ISSN 1734-9923**

**WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO**

Wydanie I. Ark. wyd. 7,0. Ark. druk. 8,3. Format A5. Nakład 65 egz.

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

Mariusz Grygianiec, <i>Argumenty na rzecz nieredukcyjnego ujęcia tożsamości osobowej</i> .....	5
Monika Walczak, <i>Intuition and Insight. The Analysis of their selected features with reference to Bernard Lonergan position</i> .....	29
Arkadiusz Chrudzimski, <i>Neutralność światopoglądowa</i> .....	45
Witold P. Glinkowski, <i>Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu</i>	71
Katarzyna Szkaradnik, <i>Człowiek w imperium czasu, sens w imperium znaków. Hermeneutyka a sens historii</i> .....	91
Maciej Smolak, <i>Czy przyjaźń etyczna nie jest przyjaźnią pozorną? – rozważania wokół drugiego rozdziału siódmej księgi Etyki eudemejskiej</i> .....	111

## CONTENTS

### ARTICLES

Mariusz Grygianiec, <i>Arguments for the simple view of personal identity</i> .....	5
Monika Walczak, <i>Intuition and Insight. The Analysis of their selected features with reference to Bernard Lonergan position</i> .....	29
Arkadiusz Chrudzimski, <i>Neutrality</i> .....	45
Witold P. Glinkowski, <i>The question of scene in Tischner's philosophy of drama</i> .....	71
Katarzyna Szkaradnik, <i>The human in the empire of time, the sense in the empire of signs. Hermeneutics and the sense of history</i> .....	91
Maciej Smolak, <i>Is not the ethical friendship the apparent friendship? – the interpretations of The Eudemian Ethics</i> .....	111

MARIUSZ GRYGIANIEC\*

## ARGUMENTY NA RZECZ NIEREDUKCYJNEGO UJĘCIA TOŻSAMOŚCI OSOBOWEJ\*\*

Słowa kluczowe: kryteria identyczności, tożsamość osobowa, pogląd nieredukcyjny, osoba, warunek prawdziwości, trwanie, genidentyczność  
Keywords: criteria of identity, personal identity, simple view, person, truth condition, persistence, genidentity

### Wstęp

W kilku swoich pracach (Grygianiec, 2012; 2013) zgłaszałem akces do tzw. poglądu nieredukcyjnego w odniesieniu do tożsamości osobowej (*the simple view*), w dużym skrócie, stanowisko to głosi, że nie istnieją niekolidujące i informatywne kryteria tożsamości osobowej w czasie. Przytaczałem także

---

\* Mariusz Grygianiec – dr hab., pracownik naukowy w Institut für Philosophie, Universität Augsburg oraz adiunkt w Zakładzie Filozofii Nauki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, zajmuje się współczesną metafizyką analityczną oraz filozofią umysłu. E-mail: mgrygian@uw.edu.pl.

Address for correspondence: Mariusz Grygianiec, Institut für Philosophie, Universität Augsburg; Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg. E-mail: mgrygian@uw.edu.pl.

\*\* This text has been prepared within a project that has received funding from the European Union's Horizon 2020 Research and Innovation Programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 650216 (*The Ontology of Personal Identity*). I would like to express my gratitude to my supervisor at the University of Augsburg, Prof. Uwe Meixner, for his support and valuable critical comments on this paper.

różne powody akceptacji owej koncepcji, zidentyfikowane w literaturze przedmiotu, które pozwalają, jak sądzę, na robocze wyodrębnienie dwu odmian poglądu nieredukcyjnego: odmianę motywowaną metafizycznie i odmianę motywowaną metodologicznie<sup>1</sup>. Niestety podział ten nie jest do końca operatywny, ponieważ nie jest rozłączny: w niektórych przypadkach pogląd nieredukcyjny ma wsparcie zarówno metafizyczne, jak i metodologiczne. Dodatkowo pewnym utrudnieniem jest okoliczność, że wśród myślicieli nie ma powszechnej zgody co do tego, jakie stanowiska uznać za nieredukcyjne. Przykładem takiego stanowiska są poglądy Richarda Swinburne'a (por. Swinburne, 1997, s. 145–173; 2013, s. 141–173), który – mimo że sam uważa się za przedstawiciela *simple view* – jest niekiedy kwalifikowany jako zwolennik poglądu redukcyjnego.

W niniejszym tekście nie zamierzam ani przytaczać wszystkich względów wspierających pogląd nieredukcyjny, ani też powielać wszystkich swoich wcześniejszych wywodów i zestawień. Pragnę zamiast tego przedstawić te powody – zarówno metafizyczne, jak i metodologiczne – które, moim zdaniem, rzeczywiście uzasadniają akceptację poglądu nieredukcyjnego. Zamierzam zatem, po pierwsze, dokonać kilku niezbędnych regulacji znaczeniowych terminów, których będę używał, po drugie, przedstawić najważniejsze – z mojego punktu widzenia – argumenty metafizyczne, przemawiające na rzecz wspomnianego stanowiska oraz, po trzecie – zaprezentować niektóre metodologiczne uzasadnienia rozwiązania nieredukcyjnego w kwestii tożsamości osobowej. Chciałbym jednak od razu zastrzec, że w przypadku pewnych uzasadnień nie jest możliwe precyzyjne odseparowanie wątków metafizycznych od metodologicznych – w tym sensie proponowany przeze mnie podział może wyglądać na nieco sztuczny. Mam jednak nadzieję, że nie wpłynie to znacząco ani na wymowę całości tekstu, ani na jego czytelność.

---

<sup>1</sup> W metafizycznym wydaniu poglądu nieredukcyjnego kwestionowaniu istnienia kryteriów tożsamości osobowej towarzyszy przeważnie zbiór twierdzeń na temat samej natury osób – w wypadku wersji metodologicznej takich twierdzeń zazwyczaj się nie spotyka. W tym drugim wypadku pogląd nieredukcyjny jest wspierany rozważaniami dotyczącymi najczęściej, choć nie jedynie, pojęcia identityczności jako pojęcia pierwotnego.

## Pytania metafizyczne

Trudno jest niekiedy oddzielić zagadnienia metafizyczne związane z osobami od innych zagadnień – w tym również zagadnień filozoficznych (np. moralnych – oczywiście przy generalnym założeniu, że pojęcie *osoby* w ogóle posiada znaczenie ontologiczne). Być może byłoby zatem pożyteczne wskazać – w kontekście zagadnienia kryteriów tożsamości – na te kwestie antropologiczne, które noszą wyraźne znamiona metafizyczne. Nie zamierzam automatycznie odpowiadać na przedstawione tu zagadnienia – służą one jedynie zaakcentowaniu sensów ontologicznych w obrębie szeroko pojętej antropologii oraz – pośrednio – umotywowaniu filozoficznej analizy zmierzającej w odpowiednim kierunku. Warto jednak przy okazji nadmienić, że dostarczenie wyczerpujących odpowiedzi na poniższe pytania byłoby właściwie całościowym sformułowaniem ewentualnej teorii metafizycznej dotyczącej osób.

Podstawowe zagadnienie ontologiczne zawiera się w pytaniu, czym osoby są, czyli – jakiego typu bytem jest osoba i pod jaką kategorię ontologiczną ona podpada. Bardziej szczegółowe pytanie mogłoby brzmieć: czym są osoby w najbardziej fundamentalnym sensie. Innym pytaniem z tego kręgu jest pytanie o to, co konstytuuje osoby, z czego osoby są „zrobione”. Czy osoby są czysto materialne, czy też mają jakieś składniki niematerialne? Jeżeli zaś są materialne, to jaki jest to rodzaj materii? Kolejnym pytaniem jest pytanie o to, czy osoby są bytami ontycznie złożonymi, czy niezłożonymi, jeżeli zaś są bytami złożonymi, to czym i jakiego typu ich części konstytutywne? Następnym pytaniem jest kwestia ontycznych granic osoby: czy istnieją wyraźne granice temporalne i spacialne osób, czy też osoby są bytami o nieostrych granicach.

Do podstawowych zagadnień metafizycznych należą też pytania o to, czy osoby są bytami abstrakcyjnymi, czy konkretnymi oraz czy są bytami partykularnymi, czy uniwersaliami. Z tego kręgu wywodzi się również pytanie o to, czy osoby są substancjami, czy też stanami lub aspektami substancji (ewentualnie – czy osoby są zbiorami własności, zbiorami zdarzeń lub fikcjami).

Kolejne pytanie dotyczy trwania w czasie – czy osoby trwają w czasie, a jeżeli tak, to jakie są warunki owego trwania. Czy osoby zachowują numeryczną tożsamość w czasie, czy też mamy tu do czynienia jedynie z jakąś formą czasoprzestrzennej bądź psychologicznej ciągłości.

Mamy wreszcie pytania o własności konieczne i przygodne osób: które z własności decydują, że jakiś byt jest osobą, a które są tutaj nieistotne. Czy osoba jest osobą z konieczności, czy tylko przygodnie? Jakie relacje wiążą osoby z organizmami biologicznymi lub innymi obiektami, z którymi są ontycznie powiązane? Czy istnieje ontyczna różnica między osobą, ludzkim organizmem i ciałem człowieka? Czy ludzki organizm jest identyczny z ciałem?

Z pewnością powyższe pytania – a tym bardziej odpowiedzi na nie – są ściśle związane z zagadnieniami moralnymi, religijnymi, psychologicznymi czy prawnymi. Są to jednak pytania o zupełnie innym – niż te drugie – znaczeniu i wymowie. Brak ich odróżniania prowadzi często do niepotrzebnych niejasności w obrębie rozważań antropologicznych. Zasięg zainteresowania niniejszego tekstu obejmuje przedostatnią i ostatnią grupę pytań przywołanych powyżej. Podejmując te zagadnienia ufam, że moje rozważania nie przyczynią się do pogłębienia wspomnianego zamętu.

## Ustalenia terminologiczne

Podstawowa teza poglądu nieredukcyjnego w odniesieniu do tożsamości osobowej, głosi:

(SV) Nie istnieją niekoliste i informatywne kryteria tożsamości osobowej w czasie.

Sama formalna postać kryteriów identyczności jest w literaturze wszechstronnie i drobiazgowo omówiona. Odróżnienie kryteriów identyczności od warunków identyczności, wyszczególnienie kryteriów metafizycznych i ewidencyjnych, zróżnicowanie kryteriów jedno- i dwupoziomowych legitymują się również wystarczającym omówieniem w literaturze przedmiotu (na ten temat por. np. Lowe, 1989; 1991; 2007; 2009; Williamson, 2013, s. 144–153). Nie ma chyba potrzeby przytaczania tych dobrze znanych i ugruntowanych ustaleń technicznych. W odniesieniu do samych kryteriów identyczności panuje wszakże pewnego rodzaju intelektualny impas, polegający na tym, że podczas gdy niektórzy myśliciele uczynili z kryteriów identyczności jedno z podstawowych narzędzi analizy metafizycznej, inni w ogóle nie dostrzegają w nich owej teoretycznej wartości. Co więcej, nie-



którzy uważają, że kryteria identyczności dla przedmiotów podpadających pod jakieś pojęcie *K* są w istocie warunkami koniecznymi stosowalności pojęcia *K* (por. Noonan, 2007; 2009). Gdyby tak było naprawdę, to wymóg sformułowania kryteriów identyczności dla danych przedmiotów byłby niejako wezwaniem do dostarczenia metafizycznego opisu, czym owe przedmioty są. Byłoby to dość zaskakujące odkrycie, choć z drugiej strony – pokrywałoby się ono z pewną krytyczną diagnozą dotyczącą dociekań nad kryteriami identyczności. Diagnoza ta stwierdza, że myśliciele analityczni często próbują sformułować kryteria identyczności dla przedmiotów podpadających pod pojęcie *K* bez wcześniejszego dokonania jakiejkolwiek analizy samego pojęcia *K*. Niejakim osłabieniem tej krytyki jest dostrzeżenie, że samo formułowanie wspomnianych kryteriów stanowi częściową analizę odnośnego pojęcia. Nie można jednak oprzeć się wrażeniu, że autorzy formułujący inkryminowane kryteria niejednokrotnie sami mają wątpliwości, co do ich adekwatności, a niekiedy – w innych miejscach – wyrażają na temat analizowanych przez siebie przedmiotów poglądy wchodzące w kolizję z proponowanymi wcześniej kryteriami.

Z tych wstępnych spostrzeżeń płynie lekcja, że formułowanie ewentualnych kryteriów identyczności dla przedmiotów podpadających pod dane pojęcie *K* rozsądniej jest poprzedzić analizą pojęcia *K*, tj. spróbować – nawet wstępnie i prowizorycznie – ustalić, czym przedmioty *K* są. W wypadku kryteriów tożsamości osobowej chodzi, rzecz jasna, o rekonstrukcję i analizę pojęcia *osoby*.

Analiza wspomnianego pojęcia nie jest łatwa, a jej trudność ma różne źródła. Pierwszym z nich jest okoliczność, że pojęcie *osoby* wygląda zrazu na pojęcie „otwarte”, wchłaniające rozmaite znaczenia, w zależności od kontekstu, w którym występuje. W różnych sensach używa się tego pojęcia w kontekstach prawnych, moralnych, religijnych, politycznych, psychologicznych czy artystycznych. Które z tych znaczeń powinno być uwzględnione przy analizie będącej (przynajmniej w intencji) metafizyczną? Trudno na to pytanie udzielić jednoznacznej odpowiedzi, można próbować uwzględnić wszystkie te znaczenia, można też wybrać tylko niektóre z nich, można też w końcu arbitralnie wyregulować znaczenie odnośnego terminu, starając się przypisać mu znaczenie ontologiczne. Powyższa trudność wiąże się z kolejną, drugą nierozstrzygniętą kwestią, sprowadzającą się do pytania, czy pojęcie *osoby* posiada ważność metafizyczną. W pierwszym odruchu chciałoby się odpowiedzieć twierdząco – w końcu zagadnienie tożsamości

osobowej dotyczy właśnie osób, poza tym literatura filozoficzna obfituje w rozmaite rozważania antropologiczne, oscylujące wokół tego zagadnienia. Rodzi jednak kolejne pytanie – czym metafizyczne pojęcie *osoby* miałyby się różnić od pojęcia *człowieka*. Czy pojęcie *osoby* i pojęcie *człowieka* odnoszą się, z punktu widzenia ewentualnej analizy ontologicznej, do różnych obiektów? Gdyby istniała jakakolwiek różnica, musiałaby być ona transparentna, tj. musiałaby się dawać wysławić w jakiś czytelny sposób (mogłaby to np. być okoliczność, zgodnie z którą jakiś predykat zastosowany do opisu osób nie mógłby być zastosowany w opisie ludzi). Niestety, nie udało mi się dotąd znaleźć ani jednego przekonującego przypadku, który ewidentnie świadczyłby na rzecz odróżniania obu pojęć w obrębie ontologii (w ramach proponowanej poniżej rekonstrukcji pojęcia *osoby* skłaniam się ku interpretacji, wedle której poszukiwane odróżnienie ma charakter modalny). Owszem, w przytłaczającej większości przypadków kontekst rozstrzyga, które z obu pojęć jest bardziej odpowiednie, niemniej jednak należałoby oczekiwać, że różnica ta będzie tkwiła w samych pojęciach, a nie w zewnętrznym kontekście ich użycia. Pomimo tego impasu jestem skłonny jednak oba pojęcia oddzielać, skłaniając mnie do tego trzy względy. Po pierwsze, jest logicznie możliwe, aby istniały osoby, które nie są ludźmi (być może możliwe jest również, by istnieli ludzie, którzy nie są osobami, ale ta ewentualność nie jest dla mnie istotna w tym kontekście) – odróżnianie wspomnianych pojęć jest niejako warunkiem *sine qua non* wysłowionej właśnie możliwości. Po drugie, należy dopuścić ewentualność, by pojęcie *osoby* nie miało doniosłości metafizycznej, przy zachowaniu doniosłości w innych dziedzinach – gdyby tak było faktycznie, odróżnianie obu pojęć byłoby ze wszech miar pożądane (przy założeniu, rzecz jasna, że pojęcie *człowieka* nosi znamiona doniosłości metafizycznej). Po trzecie, odróżnienie obu pojęć pozwalałoby na bezkolizyjne i arbitralne uregulowanie znaczenia pojęcia *osoby* bez ingerencji w zastane rozumienie pojęcia *człowieka*.

Dodatkowa trudność przy analizie pojęcia *osoby* tkwi w ogromnej różnorodności prezentowanych w literaturze antropologicznej koncepcji osoby. Nawet jeżeli zgodzimy się na interpretację metafizyczną wspomnianego pojęcia, musimy być przygotowani na konfrontację z szerokim wachlarzem propozycji teoretycznych, stojących nierzadko w skrajnej opozycji wobec siebie. Uwzględnienie wszystkich wątków wydaje się całkowicie niemożliwe. Jedynym rozsądnym wyborem w tej sytuacji jest próba jakiejś arbitralnej i minimalnej rekonstrukcji odnośnego pojęcia, w której brałoby się pod

uwagę jedynie wybrane i najpowszechniejsze składniki znaczeniowe. Nie można przy tym oczekiwać, że udałoby się wydobyć jakąś część wspólną wszystkich konkurencyjnych znaczeń – istnieje możliwość, że takiej części po prostu w ogóle nie ma. Istnieje wszakże nadzieja, że takie powszechne wątki udałoby się wydobyć przynajmniej z części propozycji. Pragnę od razu zaznaczyć, że arbitralnie odrzucam w tym punkcie wszystkie koncepcje subiektywistyczne, pragmatystyczne oraz tzw. dyskursywne ujęcia tożsamości osobowej i pojęcia *osoby*, jako że nie mają one nic wspólnego z analizą metafizyczną.

Jeżeli już odróżnia się oba wspomniane pojęcia, należy zwrócić uwagę na to, czy ich równoczesne używanie nie sugerowałoby przypadkiem, że w obrębie ontologicznych rozróżnień nad bytem ludzkim mamy każdorazowo do czynienia z dwoma odrębnymi obiektami – osobą i człowiekiem. Kwestia ta jest, rzecz jasna, powiązana z problemem wcześniejszym, w tym jednak wypadku chodzi o zagadnienie ewentualnej koincydencji czasoprzestrzennej osób i ludzi. Akceptacja koincydencji prowadziłaby do kontrintuicyjnego rozwiązania, według którego zawsze tam, gdzie mamy do czynienia z bytem ludzkim, mamy *de facto* do czynienia z dwoma różnymi przedmiotami. Jeżeli jednak wykluczylibyśmy koincydencję i uznalibyśmy, że się tak wyrażę, jednopredmiotową interpretację, należałoby rozstrzygnąć, które pojęcie – *osoby* czy *człowieka* – jest ontologicznie dominujące. Owa dominacja powinna przy okazji ujawnić, które z obu pojęć jest właściwym pojęciem naturalnorodzajowym, a które – pojęciem „funkcjonalnym” („fazowym”, *phase sortal*)<sup>2</sup>. W grę mogą tu wchodzić następujące możliwości: (i) zachodzi koincydencja, a zatem mamy do czynienia z różnicą bytową pomiędzy ludźmi i osobami; (ii) ludzie stanowią rodzaj podstawowy, a osoby – funkcjonalny; (iii) osoby stanowią rodzaj podstawowy, a ludzie – funkcjonalny. Istnieje również do rozważenia rozwiązanie hylemorficzne, według którego bycie osobą jest niejako nieseparowalnym składnikiem on-

---

<sup>2</sup> Pojęcie funkcjonalne należy tu rozumieć jako pojęcie klasyfikacyjne, które nie denotuje rodzaju naturalnego. Samo istnienie rodzajów naturalnych jest wysoce dyskusyjnym zagadnieniem filozoficznym; podobnie sporną kwestią jest odróżnianie pojęć naturalnorodzajowych od funkcjonalnych. Jedną z interpretacji, którą jestem skłonny roboczo zaakceptować, głosi, że typowe pojęcia naturalnorodzajowe występują wprost w prawach przyrody. W tym świetle pojęcia *elektronu*, *DNA*, *człowieka* denotują rodzaje naturalne, zaś pojęcia *krawca*, *psa pasterskiego* czy *osoby* – nie. Te ostatnie są przykładami pojęć funkcjonalnych w zamierzonym powyżej znaczeniu.

tycznym człowieka (osoba nie byłaby tu oddzielnym obiektem, lecz pewną konstytutywną – choć nie w mereologicznym sensie – częścią ludzkiego indywiduum). Rozwiązanie (i) byłoby pewną formą dualizmu, przy czym nie byłby to dualizm psychofizyczny *sensu stricto*, lecz pogląd niejako dublujący obiekty przez koincydencję (bez przesądzania kwestii tego, czy obiekty te są fizyczne, czy nie). Każde z tych rozstrzygnięć jest dyskusyjne i rodzi wiele komplikacji teoretycznych. Wydaje mi się, choć nie mam tu całkowitej pewności, że rozwiązanie (ii) jest mimo wszystko najbardziej naturalne. Trudno zaakceptować wspomniany dualizm, tj. przekonanie, że ilekroć np. jadę gdzieś pociągiem, jadą nim *de facto* dwa ontycznie różne obiekty – pewien człowiek i pewna osoba, bardziej naturalne jest uznanie, że pociągiem podróżuje jeden obiekt – pewien człowiek, który jest również osobą (ale były chwile, w których nie był osobą i być może będą takie chwile, w których osobą już nie będzie). W tym punkcie nie chodzi o deprecjonowanie ontologicznej doniosłości *bycia osobą* – taka doniosłość może być z łatwością zaakceptowana przez wskazanie, że dany człowiek ma np. szczególne cechy, czyniące go osobą, chodzi jedynie o podkreślenie, że mamy tu do czynienia z ontycznie pojedynczym obiektem, a nie – z konglomeratem lub zbiorem różnych od siebie przedmiotów.

Za opcją (ii) przemawiają dodatkowo następujące okoliczności. Po pierwsze, o ile człowiek jest przedmiotem badań rozmaitych nauk (np. biologii, medycyny, psychologii), o tyle nie istnieje jakaś dziedzina wiedzy, które miałyby za przedmiot badań osoby jako takie. Po drugie, termin „osoba” pojawił się w historii intelektualnej ludzkości stosunkowo późno i przede wszystkim w kontekstach prawnych, religijnych i moralnych (niekoniecznie zaś w naukowych czy filozoficznych). Po trzecie – użycie wspomnianego terminu nie ma zazwyczaj charakteru eksplanacyjnego czy opisowego, przeważa zaś charakter perswazyjny lub jawnie ideologiczny. Po czwarte, wydaje się, że cokolwiek daje się orzec o osobach, daje się też bezkolizyjnie orzec o ludziach. Po piąte, nie można *a priori* wykluczyć, o czym już wspominałem, że istnieją jakieś osoby, które nie są ludźmi (np. komputery, aniołowie, zwierzęta; w takich sytuacjach bycie osobą byłoby realizowane przez obiekty o różnych naturach metafizycznych)<sup>3</sup>. Po szóste, wydaje mi

---

<sup>3</sup> Powstaje tu wątpliwość, na co zwrócił mi uwagę anonimowy recenzent, czy atrybuty, które standardowo przypisuje się osobom, można bezkolizyjnie i zasadnie przypisywać komputerom (*świadomość*) lub zwierzętom (*racjonalność*). Nie jestem, niestety,

się, że, o ile termin „człowiek” posiada relatywnie ustalone znaczenie, o tyle termin „osoba” jest terminem otwartym, który gotowy jest kodować – w zależności od okoliczności użycia – zmieniające się znaczenia. Racje te wskazują łącznie, że pojęcie *osoby* jest nie tyle pojęciem naturalnorodzajowym, co raczej pojęciem funkcjonalnym we wskazanym wyżej sensie<sup>4</sup>. Nawet jednak w tych okolicznościach pojęcie *osoby* byłoby nadal pojęciem klasyfikacyjnym, a zasadność twierdzeń na temat tożsamości osób wciąż pozostawałaby w mocy (nawet gdyby nie istniały kryteria owej tożsamości), przesunąć mógłby się natomiast akcent zainteresowania teoretycznego w obrębie dociekań filozoficznych: być może bardziej podstawowym zagadnieniem jest tożsamość człowieka w czasie, a tożsamość osobowa jest pewnym specyficznym uszczegółowieniem tego pierwszego.

Co ciekawe, nawet nie akceptując powyższego uzasadnienia, można przyjąć podobną perspektywę. Dokonawszy bowiem wstępnego rozróżnienia pomiędzy pojęciem *osoby* a pojęciem *człowieka*, trzeba konsekwentnie uznać, że teoretyczne użycie tych pojęć może w efekcie przynieść różne rozstrzygnięcia w odniesieniu do kryteriów tożsamości. Taką perspektywę będę preferował w niniejszym tekście. Ostatecznie *bycie osobą* może okazać się bądź jedynie wiązką specyficznych własności, które przysługują człowiekowi, bądź formą substancjalną ciała w człowieku, jak powiadają hylemorfisci, bądź też manifestacją odrębnego od człowieka bytu, jak są skłonni przyznawać niektórzy dualiści. W każdym jednakże z tych scenariuszy *bycie osobą* jest czymś różnym od *bycia człowiekiem*. Odpowiednio też różne byłoby w konsekwencji zagadnienie kryteriów tożsamości osobowej

---

w stanie rozstrzygnąć tej kwestii. Dodam jedynie, że jest ona przedmiotem filozoficznej dyskusji, zakładam więc tu zyczliwie, że może być ona w przyszłości rozstrzygnięta na korzyść pozytywnej interpretacji w tym względzie.

<sup>4</sup> Wypada nadmienić, że nie jest to rozstrzygnięcie dominujące we współczesnej literaturze antropologicznej. Wielu autorów – np. Lowe lub Baker – wykazuje, że pojęcie osoby jest pojęciem naturalnorodzajowym. Przeciwnie stanowisko reprezentuje np. Williams (2006, s. 114). Wyraźne, ontologiczne odróżnienie pojęcia *osoby* od pojęcia *człowieka* zawdzięczamy, jak się zdaje, Locke’owi – por. Lowe (2009, s. 108; 113–114). Jednocześnie, pomimo swego metafizycznego znaczenia, dyskutowana różnica nie jest jakoś nadmiernie eksploatowana w literaturze przedmiotu. Zarówno ważność owej różnicy, jak i możliwość istnienia innych osób niż ludzkie, jest szerzej omawiana w pracach Erica T. Olsona (1997; 2007). Co ciekawe, Olson uważa, że pojęcie *bytu ludzkiego* jest nieprzydatne w metafizyce: „Despite its homely attraction, the phrase ‘human being’ is too slippery to be of much use in metaphysics.” – zob. Olson (2007, s. 10).

i zagadnienie kryteriów tożsamości człowieka. Pogląd nieredukcyjny głosi, że nie istnieją kryteria tożsamości osobowej w czasie, ujęcie to nie przekreśla jednak *a limine* sformułowania kryteriów tożsamości człowieka w czasie. Twierdziłoby się zatem zaledwie, że są to dwie odrębne kwestie.

Choć jestem daleki od jednoznacznych i radykalnie arbitralnych rekonstrukcji pojęcia *osoby*, byłbym jednak skłonny pojęcie to interpretować – zawężając je do użycia metafizycznego – jako pojęcie modalne. Chciałbym zobrazować to następującą ilustracją: o ludziach możemy bez większego kłopotu orzec, że są oni zasadniczo zdolni do przeprowadzania abstrakcyjnych rozumowań, do racjonalnych działań lub samoodniesień. Co jednak znaczy powiedzenie, że są oni do tego zdolni? Najprostsza i najlepsza, moim zdaniem, interpretacja jest taka, że mogą, choć nie muszą, rozumować, być racjonalni w działaniu czy dokonywać samoodniesień, tj. że tkwi w nich taka potencja. W odniesieniu do osób powiedziałbym tymczasem, że są one z konieczności racjonalne, z konieczności rozumne, z konieczności świadome i z konieczności mają pierwszoosobową perspektywę<sup>5</sup>. Pomiedzy osobami a ludźmi zachodziłaby zatem różnica modalna – nieco podobna do tej, która zachodzi pomiędzy materią i formą u Arystotelesa. Rozróżnienie to wspiera następująca intuicja: trudno byłoby wyobrazić sobie, by jakaś osoba nie była – w sensie metafizycznym – świadoma, nie działała intencjonalnie czy byłaby pozbawiona racjonalności<sup>6</sup>.

Jestem zatem skłonny – będąc daleki od próby oferowania jakiegokolwiek definicji w zwykłym sensie – dokonać następującej, metafizycznej rekonstrukcji odnośnego pojęcia: osoba jest to przedmiot, który z konieczności<sup>7</sup>: (i) posiada pierwszoosobową perspektywę; (ii) jest podmiotem stanów świadomych; (iii) jest samoświadomy; (iv) racjonalnie wnioskuje i działa; (v) jest podmiotem moralnych wartościowań. Do tej charakterystyki dodałbym jeszcze okoliczność, że osoba – by egzemplifikować wszystkie te atrybuty – musi być obiektem, który trwa w czasie, będąc w całości obecny w każdej chwili swojego trwania (zakładam, że konkurencyjne ustalenia

<sup>5</sup> W pewnym sensie pojęcie osoby jest więc pojęciem idealizacyjnym.

<sup>6</sup> Pomijam przy tym kwestię, na ile intuicja ta wiąże się z normatywnymi oczekiwaniami, które nakłada się na osoby.

<sup>7</sup> Wyliczenie powyższych atrybutów nie jest w żadnym wypadku oryginalne – są to własności, które standardowo przypisuje się osobom w dyskusjach filozoficznych – por. np. Meixner (2004, s. 99). Jedynym nowym elementem jest tu wyłącznie akcent modalny.

w tym względzie czyniłyby problematycznym egzemplifikowanie wymienionych atrybutów). Nawiasem mówiąc, atrybut ten wymusza potraktowanie osób jako konkretnych partykulariów (osoby zatem nie mogą być ani uniwersaliami, ani abstraktami; tego, czy są one wyłącznie materialne, czy niematerialne oraz tego, czy są one złożone, czy też niezłożone, powyższa charakterystyka natomiast nie rozstrzyga). Z kolei wspomniane trwanie – w kontekście owych atrybutów – najrozsądniej jest zinterpretować jako pociągające numeryczną identyczność. Problem tożsamości osobowej jest więc wyjściowo zagadnieniem sformułowania warunków koniecznych i wystarczających owej identyczności.

Pozostałe trudności interpretacyjne wiążę z pojęciami *trwania* i *identyczności*. Po pierwsze, pojęcia te powinny być bardzo precyzyjnie odróżniane. W dyskusjach nad tożsamością osobową pojawia się niekiedy sugestia, że formułowanie kryteriów tożsamości w czasie stanowi jednocześnie jakąś charakterystykę trwania, tymczasem są to pojęcia odmienne, choć ściśle ze sobą powiązane. Charakteryzując trwanie w czasie, możemy skorzystać z pojęcia identyczności, niemniej jednak sama relacja tożsamości nie musi automatycznie wyczerpywać trwania w czasie (przy okazji warto zauważyć, że trwanie jako takie nie jest żadną relacją, choć może być rekonstruowane przy użyciu terminologii relacji). Po drugie, literatura filozoficzna wypracowała dwie generalne strategie opisu trwania w czasie: endurantystyczną i perdurantystyczną. Według endurantyzmu przedmioty trwają w czasie, będąc zupełnie obecne (*wholly present*) w każdej chwili owego trwania. Pojęcie *bycia w całości obecnym* jest bądź pojęciem pierwotnym, bądź jest definiowane przy użyciu innych pojęć (np. pojęcia *istnienia* i pojęć mereologicznych)<sup>8</sup>. Na gruncie perdurantyzmu z kolei operuje się pojęciem *części czasowej* i głosi się, że przedmioty trwają w czasie, posiadając w różnych chwilach różne części czasowe<sup>9</sup>. Żadna z tych koncepcji *prima facie* nie rozstrzyga jeszcze, czy przedmioty trwające w czasie zachowują identyczność w czasie, czy nie. Można jednak rozsądnie domniemywać, że w obrębie teorii części czasowych żadne dwie części czasowe trwającego przedmiotu nie mogą być identyczne *sensu stricto*. Z kolei na gruncie en-

---

<sup>8</sup> W kwestii perspektywy definiowalności wspomnianego pojęcia por. Crisp, Smith (2005).

<sup>9</sup> Klasyczną pozycją, która oferuje wykładnię perdurantystyczną, jest Sider (2001).

durantyzmu, w opisie trwania przedmiotu w całości obecnego w chwilach czasu, specyficzne użycie kwantyfikacji niejako *implicite* sankcjonuje domniemanie identyczności trwającego przedmiotu. Już samo istnienie obu wspomnianych strategii sugeruje, że zagadnienie trwania w czasie oraz kwestia tożsamości w czasie są dwoma odrębnymi problemami. Po trzecie, istnieje podejrzenie, że gdy filozofowie rozpatrują zagadnienie tożsamości osobowej, to być może mają tu na myśli – przynajmniej niekiedy – jakąś inną relację niż identyczność numeryczna (np. specyficzną relację *bycia tą samą osobą, co*, która, co prawda, angażuje identyczność, ale nie tylko ją – por. Jubien, 1996, s. 352–355; 2006, s. 46–54)<sup>10</sup>. W formułowanych w literaturze tzw. paradoksach tożsamości osobowej oraz licznych eksperymentach myślowych pojęcie *identyczności* często występuje w różnych sensach (same paradoksy są przecież formułowane w języku potocznym). Być może jest tak, jak to ujmował Chisholm, że w owych paradoksach miesza się pojęcie *identyczności* w sensie ścisłym i filozoficznym z pojęciem potocznym (por. Chisholm, 1969). Na owo pomieszanie wskazywałby zresztą dość częsty fakt występowania przeciwstawnych intuicji, wywoływanych każdorazowo przez te eksperymenty i paradoksy. Być może zatem filozofowie zbyt pośpiesznie dokonują znaczeniowego ujednoczenia problemu trwania oraz zagadnienia identyczności w czasie. Być może trwanie w czasie, wbrew rozpowszechnionej opinii, nie musi w każdym wypadku pociągać lub zakładać identyczności. Moja sugestia – jedna z wielu możliwych w tym kontekście – byłaby następująca: nie zawsze, gdy używamy terminu „identyczność” do opisu jakiegoś zagadnienia, automatycznie zobowiązuje nas to do powiązania owego zagadnienia z identycznością lub, co bardziej problematyczne, do przeświadczenia, że identyczność stanowi część zagadnienia wyjściowego. Filozofowie, roztrząsając zagadnienie tożsamości w czasie, mają często na myśli trwanie. Samo jednak trwanie nie musi być jednorodne: w jednym wypadku może to być po prostu bycie w całości obecnym (z uwikłaną – przez kwantyfikację – relacją numerycznej identyczności), w innym zaś – posiadanie różnych części czasowych lub części składowych powiązanych identycznością i jakimiś innymi relacjami. Rozwiązanie, według którego

---

<sup>10</sup> W wypadku takiej relacji może chodzić np. o relację „osobowej genidentyczności”, tj. czasowo ciągłego egzemplifikowania określonych atrybutów bądź o sposób istnienia w czasie lub aspekt ontyczny, który decyduje o jedności osoby w czasie. W kwestii owej drugiej interpretacji, której w ogóle nie podejmuję w niniejszym tekście, por. np. Piwowarczyk (2010, s. 142–145).



trwanie w czasie jest wyłącznie kwestią zachowania numerycznej identyczności, wydaje mi się intuicyjnie błędne. Równie błędne wydaje mi się przekonanie, że tożsamość w czasie jest redukowalna do jakichś innych, bardziej podstawowych relacji. Bardziej naturalne jawi mi się rozstrzygnięcie, według którego pewne przedmioty trwają w czasie, ponieważ są w całości obecne w każdej chwili swego trwania i zachowują identyczność, a pewne inne – ponieważ są powiązane jakimiś innymi, istotnymi relacjami. W obu wypadkach nie chodziłoby zatem o kryteria tożsamości, lecz o kryteria trwania: raz warunkiem trwania byłaby sama identyczność, innym razem – wiązka pewnych relacji równoważnościowych wraz z identycznością. Nie widzę żadnego powodu *a priori*, dla którego trwanie nie mogłoby być różnorodne pod względem ontologicznym. Sformułowanie wyczerpującej, wieloaspektowej charakterystyki trwania jest zadaniem dodatkowej analizy filozoficznej, której nie zamierzam się w tej chwili podejmować. Chisholmowskie rozumienie *identyczności w sensie luźnym i potocznym* oraz jego pojęcie *bezpośredniej sukcesji* należałoby wkomponować tu w systematycznie zrekonstruowane pojęcie *trwania*<sup>11</sup>; owa rekonstrukcja musiałaby przy tym zawierać relację identyczności oraz pewne inne relacje – podobną próbę podjął już niegdyś Zdzisław Augustynek, analizując relację *genidentyczności* (por. Augustynek, 1981; Grygianiec, 2005)<sup>12</sup>. Tak czy inaczej, wyjściowe zagadnienie tożsamości osobowej w czasie jestem skłonny interpretować w nieco szerszym – niż dotychczas – kontekście

---

<sup>11</sup> N temat pojęcia *bezpośredniej sukcesji* oraz pozostałych pojęć por. Chisholm (1976, s. 98–104).

<sup>12</sup> Pojęcie *genidentyczności* można definiować aksjomatycznie przy pomocy pojęć *identyczności*, *ciągłości czasowej* i *powiązania kauzalnego*. W wypadku paradoksu statku Tezeusza statek poddany renowacji nie byłby numerycznie identyczny ze statkiem Tezeusza, lecz byłby z nim genidentyczny (pomiędzy niektórymi częściami obu statków zachodziłaby numeryczna identyczność, ponadto oba statki stanowiłyby zbiór materialnych części czasowo ciągły, a pomiędzy wieloma częściami obu statków zachodziłyby różne związki kauzalne). Na temat aplikacji pojęcia *genidentyczności* do problematyki trwania por. także Simons (2008). Według Simonsa trwające w czasie partykularia (*continuants*) są niezmiennikami (*invariants*) ukonstruowanymi jako klasy abstrakcji relacji *genidentyczności* między częściami czasowymi (*occurents*) określonych części składowych trwających przedmiotów (rzecz jasna, owe części składowe muszą być identyfikowane niezależnie od trwających w czasie przedmiotów). Na gruncie polskim pojęcie *genidentyczności* definiował aksjomatycznie – niezależnie od Augustynka – Eugeniusz Żabski – por. Żabski (2008).

trwania osób w czasie. W tym wypadku wymóg sformułowania kryteriów tożsamości przekształcałby się niemierniej w żądanie określenia warunków trwania (*persistence conditions*) osób. Wybór ten jest podyktowany bardzo prostą intuicją: ażeby mogły zarazem zachodzić trwanie i zmiana przedmiotów w czasie, musi istnieć coś, co w tych przedmiotach się zmienia oraz coś, co zachowuje identyczność, przy czym nie zawsze to, co ulega zmianie i to, co pozostaje identyczne, jest jednym i tym samym elementem. W wypadku osób warunki trwania oraz warunki identyczności mogą stanowić jedno, ale należy pamiętać po pierwsze, że *a priori* tak być nie musi oraz, po drugie, że nie musi tak być w odniesieniu do innych rodzajów przedmiotów.

Jak wysłowiono już powyżej, pogląd nieredukcyjny kwestionuje w ogóle możliwość określenia warunków tożsamości (a przy interpretacji endurantystycznej – w konsekwencji również warunków trwania) osób w czasie. Dalsza część tekstu będzie poświęcona przedstawieniu wybranych argumentów na rzecz tezy (SV).

## Argumenty metafizyczne

Jeśli przyjmuje się tezy, że rodzaje naturalne wyznaczają warunki trwania i że w wypadku osób warunki identyczności i warunki trwania stanowią jedno, ponadto akceptuje się stanowisko, że osoby nie konstytuują żadnego rodzaju naturalnego (*vide*: rozwiązanie (ii) powyżej), to naturalną konsekwencją jest uznanie, że osoby nie mogą mieć żadnych warunków tożsamości<sup>13</sup>. W tym sensie różne kryteria tożsamości osobowej proponowane w literaturze – zarówno psychologiczne, jak i cielesne – są po prostu chybione. Ich wadliwość nie polega jednak na tym, że poszczególne proponowane warunki tożsamości są nieadekwatne, chodzi raczej o to, że są one w ogóle formułowane<sup>14</sup>. Innymi

---

<sup>13</sup> Pojęcie *naturalnorodzajowych warunków trwania* (*sortal persistence-conditions*) pochodzi od Jonathana Lowe'a – por. Lowe (1996, s. 19–21; 1998, s. 55–56; 183–185). Należy dodać, że Lowe – ponieważ sam interpretuje pojęcie osoby jako naturalnorodzajowe – nie może być traktowany jako pomysłodawca powyższego argumentu. Nie jest mi znane żadne stanowisko, które kwestionowałoby istnienie kryteriów trwania na podstawie braku odpowiednich pojęć naturalnorodzajowych. W tym sensie jest to ujęcie niezapozyczone.

<sup>14</sup> Chcę przy tym wyraźnie podkreślić, że zarzut ten dotyczy wyłącznie kryteriów w sensie metafizycznym, nie zaś kryteriów w sensie probierczym.

słowy, przy uznaniu, że osoby nie konstytuują żadnego rodzaju naturalnego, nie jest możliwe określenie niekolistych, informatywnych i minimalnych kryteriów tożsamości osób. Argument ten wygląda *prima facie* na argument metodologiczny, ale jego motywacja jest metafizyczna: istnienie lub nieistnienie określonego rodzaju naturalnego przesądzałoby kwestię istnienia kryteriów, a co za tym idzie – odpowiednich warunków trwania.

Drugi argument jest bardzo podobny do przedstawionego wcześniej – jest to argument pozornie metodologiczny, ale jego podstawa jest metafizyczna. Otóż, jeżeli uznamy, że *bycie osobą* jest czymś różnym od *bycia człowiekiem*, a nadto dopuścimy ewentualność, by *bycie osobą* było realizowane poprzez obiekty o różnych naturach wewnętrznych (np. Bóg, komputery, istoty pozaziemskie), to po prostu możemy nie być w stanie określić – z racji braku odpowiedniej wiedzy – adekwatnych kryteriów tożsamości osobowej. Pomijam tu okoliczność, że aplikacja ewentualnych kryteriów trwania wobec Boga sama w sobie jest problematyczna – w końcu można przecież zastosować tu bezpieczne ograniczenia do osób ludzkich. Rzecz w tym, że takie ograniczające rozwiązanie spowodowałoby, po pierwsze, unieważnienie wielu przywoływanych w dyskusjach eksperymentów myślowych, po drugie zaś, postawiłoby pod znakiem zapytania wprowadzone wcześniej odróżnienie pojęcia *osoby* i pojęcia *człowieka*. Inna sprawa, że gdyby *bycie osobą* było własnością konieczną pewnych bytów, to oznaczałoby to, że owe byty byłyby osobami w każdym możliwym świecie, w którym by istniały. Gdyby zatem w jakimś świecie możliwym istniały dwie osoby, z których jedna byłaby osobą ludzką, a druga, dajmy na to, osobą marsjańską, to wedle nierestrykcyjnego ujęcia osoba marsjańska miałaby te same warunki tożsamości, co osoba ludzka – bez względu na metafizyczne natury obu. Pomijając wspomnianą problematyczność dysponowania wiedzą na temat owych warunków, wypada skonstatować dodatkową nieintuicyjność i dyskusyjność takiego rozstrzygnięcia. Z kolei restrykcyjne ujęcie – choć wprowadzałoby odpowiednią dystynkcję w warunkach tożsamości – musiałoby odpowiedzieć na pytanie, co sprawia, że osoby ludzkie i osoby marsjańskie są różnymi „typami” osób (a co za tym idzie – na czym właściwie polega różnica w warunkach trwania owych osób

w obliczu np. dysponowania tymi samymi atrybutami, które oba te obiekty czyniłby osobami)<sup>15</sup>.

Argument trzeci odwołuje się do natury atrybutów przypisywanych osobom, gdy przypatrzmy się owym atrybutom, dostrzeżemy, że ich identyfikacja zakłada już użycie pojęcia *osoby* (*vide*: pierwszoosobowa perspektywa). W związku z tym w ewentualnym określaniu kryteriów tożsamości osobowej nie można się odwołać do owych atrybutów – w przeciwnym wypadku kryterium byłoby koliste. Z kolei same te atrybuty mogą być ujmowane jako emergentne cechy organizmu ludzkiego. Gdyby tak było, to ani pojęcie *osoby*, ani też pojęcia owych atrybutów nie mogłyby być *ex definitione* zaopatrzone w stosowne wyjaśnienia w terminologii odwołującej się do bazy emergencji (żadne wyjaśnienia w terminologii „subosobowej” lub trzecioosobowej nie byłyby tu dopuszczalne). Efekt jest zatem taki, że ani odwołanie się do wymienionych atrybutów (których identyfikacja zakłada pojęcie *osoby*), ani posiłkowanie się ewentualną terminologią trzecioosobową lub subpersonalną (która nie respektuje emergentnego charakteru wspomnianych atrybutów) nie pozwala na sformułowanie oczekiwanych kryteriów tożsamości osobowej<sup>16</sup>.

Czwarty argument ma charakter warunkowy: jego walor zależy od rozstrzygnięcia kwestii, która nie została tutaj jak dotąd podjęta, a mianowicie tego, czy osoby są bytami ontycznie złożonymi, czy też niezłożonymi. Argument ten nie może być wykorzystany przy pierwszej opcji. Jeżeli jednak założylibyśmy, że osoba jest obiektem ontycznie prostym, niemającym właściwych części konstytutywnych, niepodzielnym i nieanalizowalnym, to nie istniałoby nic, na czym można byłoby oprzeć ewentualne kryteria trwania osób<sup>17</sup>. Można by się było wprawdzie odwołać do wymienianych

---

<sup>15</sup> Można przy okazji rozważyć następujący argument. Załóżmy, że bycie osobą determinowałoby metafizyczną naturę osób, a ponadto – że ową metafizyczną naturę osoby posiadałyby – podobnie jak Bóg, aniołowie, Marsjanie czy roboty – z konieczności (wszystkie istotne atrybuty przypisywane osobom wypływałyby z owej natury). Z faktu, że wymienione nieorganiczne osoby nie miałyby tej samej metafizycznej natury, co ludzkie organizmy, wynikałoby – przy przyjętych założeniach – że my sami, jako osoby, nie moglibyśmy być takimi organizmami! Argument tego typu krótko omawia Olson (2007, s. 9–10).

<sup>16</sup> Inspiracją tego argumentu są analizy przeprowadzone przez Lynn Ruuder Baker – por. Baker (2012).

<sup>17</sup> Argument ten rozwija m.in. Lowe (1998, s. 118–125; 2009, s. 125–140).

wcześniej atrybutów, ale jako że ich egzemplifikacja zakłada istnienie osób oraz ich trwanie w czasie, to owa egzemplifikacja również byłyby w tym wypadku bezużyteczna ze względu na groźbę błędnego koła w analizie. Bez względu na to, czy zinterpretowalibyśmy osoby jako obiekty fizyczne, czy jako obiekty niefizyczne – jeżeli byłyby one ontycznie proste, to nie miałyby kryteriów trwania ze względu na swą ontyczną niezłożoność i charakter podstawowych atrybutów<sup>18</sup>.

### Argumenty metodologiczne

Swoje wyliczenie metodologicznych motywów wspierających pogląd nieredukcyjny chciałbym rozpocząć od dość prostego argumentu, otóż odróżniwszy kryteria ewidencyjne od kryteriów metafizycznych w postaci warunków prawdziwości dla twierdzeń na temat identyczności, wypada skonstatować następującą okoliczność. Gdyby owe kryteria metafizyczne miały dotyczyć numerycznej identyczności, to ich określenie w niekolistej i informatywnej postaci byłoby z gruntu niemożliwe. Brałoby się to stąd, że warunkami prawdziwości byłoby w tym wypadku zachodzenie samej identyczności – za owym zachodzeniem nie kryłyby się żadne inne fakty (por. Salmon, 2005, s. 153–154). Można byłoby, rzecz jasna, wskazywać na zachodzenie identyczności jako na warunku odpowiednich twierdzeń, ale nie byłoby to w żadnym razie formułowanie kryteriów, które byłyby niekoliste i informatywne. Sytuacja taka nie miałaby miejsca, gdybyśmy zamiast kryteriów identyczności próbowali określić kryteria trwania (*persistence conditions*). W takim jednak wypadku zachodziłoby jedno z dwojga: albo trwanie osób stanowiłoby bycie w całości obecnym w każdej chwili trwania i pociągało zwykłą numeryczną identyczność, albo byłoby interpretowane jako bycie częściowo obecnym, co wymagałoby zaangażowania innych relacji niż identyczność. Tylko w obliczu drugiej ewentualności dostarczenie kryteriów trwania nie byłoby koliste i nieinformatywne. Jeżeli jednak kryteria trwania osób i kryteria ich identyczności stanowiłby jedno, to ich niekoliste i informatywne wysłowienie byłoby niemożliwe.

---

<sup>18</sup> Tę Leibnizjańską ideę można odkryć zarówno w rozważaniach Chisholma (1986, s. 73–77), jak i we wspomnianych analizach Lowe’a.

Wynik powyższego argumentu jest spójny z drugim wywodem. Jeżeli relacja identyczności, o której mowa w kontekście tożsamości osobowej, jest zwykłą relacją logiczną, to jest ona relacją pierwotną i nieredukowalną do żadnych innych relacji, potwierdza to zresztą praktyka aksjomatycznego definiowania identyczności na gruncie logiki. W definiowaniu tym nie wykorzystuje się żadnych innych relacji – ani logicznych, ani pozalogicznych. Jeżeli zatem tożsamość osobowa jest numeryczną identycznością, to nie sposób – wykorzystując jakiegokolwiek dostępne środki – sformułować niekoliste i informatywne kryteria owej identyczności. Nie pomagają też wskazanie, że mamy jakoby do czynienia z diachroniczną odmianą identyczności: analiza takiej identyczności w kategoriach identyczności *simpliciter* oraz istnienia w danej chwili *t*, nie zmienia sytuacji. Podobnie nie zmienia sytuacji odwołanie się do rodzajów naturalnych, gdyż analiza identyczności relatywizowanej do rodzaju naturalnego sama wymaga wcześniejszego założenia o zachodzeniu identyczności. Koniec końców określenie inkryminowanych kryteriów jest zablokowane, ponieważ kryteria tego typu – jawnie lub niejawnie – przemycają to, czego kryteriami mają dopiero być (por. Jubien 1996; Merricks 1998). Owa deflacyjna postawa nie wyklucza, co oczywiste, tego, by identyczność miała określone cechy formalne: jest ona relacją zwrotną, symetryczną i przechodnią, a zatem – równoważnościową, jest relacją minimalną w zbiorze relacji równoważnościowych<sup>19</sup>, jest relacją transcendentalną (przebiegającą wszystkie kategorie ontyczne) i jest najprawdopodobniej relacją konieczną. Jednak, jako relacja pierwotna, nie ma żadnych kryteriów – przynajmniej kryteriów niekolistych i informatywnych.

Trzeci argument ma charakter pośredni – za brakiem kryteriów tożsamości osobowej przemawia krytyczna analiza wszystkich proponowanych w literaturze redukcyjnych analiz tożsamości. Żadne z diskutowanych kryteriów tożsamości nie może się ostać w obliczu zarzutów. Kryteria te są albo w sposób niejawny koliste, albo nieinformatywne, albo okazują się – w świetle krytyki – nieadekwatne, albo wreszcie – niewystarczające. W odniesieniu do najprostszego kryterium, odwołującego się do identyczności ciał, formułuje

---

<sup>19</sup> Sama okoliczność, że identyczność jest najmniejszą relacją równoważnościową, może być podniesiona tu do rangi argumentu. Zauważmy bowiem, że w takiej sytuacji nie może być mowy o równozakresowości relacji identyczności oraz jakiejś dowolnej równoważnościowej relacji kryterialnej. Okoliczność ta podważa zasadność adekwatności kryteriów identyczności w interpretacji metafizycznej i przemawia pośrednio na rzecz poglądu nieredukcyjnego.

się zarzut, że skoro, po pierwsze, ciało osoby jest zbiorem molekuł oraz, po drugie, ciało notorycznie ulega zmianom w czasie, mamy w efekcie do czynienia z wieloma różnymi ciałami, które nie mogą służyć ugruntowaniu identyczności osobowej w czasie. Zwracając się ku bardziej skomplikowanym kryteriom, wypada stwierdzić, że ani ciągłość cielesna (ciągłość czasoprzestrzenna ciała), ani ciągłość biologiczna, ani też ciągłość mózgu nie dostarczają tożsamości osobowej warunków koniecznych i wystarczających, o czym przekonują liczne kontrprzykłady przywoływane w literaturze. W przypadku zwykłej ciągłości czasoprzestrzennej ciała o niewydolności kryterium świadczą eksperymenty myślowe dotyczące przeszczepu mózgu lub rozdzielenia mózgu i ciała. Jeśli chodzi o kryterium mózgowe, to jego słabość wykazują eksperymenty myślowe na temat podziału mózgu i jego przeszczepu. W przypadku kryterium biologicznego (ciągłości procesów życiowych) zwraca się uwagę, że kryterium to nie obejmuje takich okoliczności, jak na przykład stany wegetatywne będące skutkiem przewlekłej choroby, wywołane ciężkimi komplikacjami neurologicznymi lub uszkodzeniami mózgu, istnienie osób bezcielesnych lub osób „korzystających” z wielu ciał lub innych – niż ciała – „nośników” (na przykład twardych dysków komputerowych) czy wyobrazalna sytuacja zatrzymania, a następnie – wznowienia funkcji życiowych organizmu. Jeśli chodzi o proponowane w literaturze kryteria psychologiczne, to konstatuje się następujące ich mankamenty. Kryterium odwołujące się do pamięci zdaje się mieć charakter kolisty: dysponowanie pamięcią jest uwarunkowane przez identyczność osoby, która nią operuje, nadto kryterium to pomija oczywiste wypadki utraty pamięci (brak ciągłości pamięci), pamiętania faktów, które nie zaszły czy sytuacji, w których pamięć jest w naturalny sposób niedostępna (na przykład podczas snu). Kryteria psychologiczne, upatrujące ugruntowania tożsamości nie w samej pamięci, lecz w ciągłości psychologicznej, są również narażone na zarzuty – trzy podstawowe to: zarzut z przeszczepu, zarzut z duplikacji stanów mentalnych (na przykład w ramach teleportacji) oraz zarzut niekoherencji z fizykalizmem. Dwa pierwsze mają charakter eksperymentów myślowych, których zadaniem jest wykazanie, że ciągłość psychiczna nie jest wystarczająca dla zachowania tożsamości osobowej. Ponadto pierwszy zarzut sugeruje, że ciągłość psychiczna narusza tzw. zasadę określoności (która głosi, że jest zawsze jednoznacznie określone: (i) że w danym miejscu i czasie istnieje dokładnie jedna osoba; (ii) czy osoba w danym miejscu i czasie jest identyczna z osobą w innym miejscu i czasie) i dopuszcza tym samym

niezdeternowanie identyczności osobowej, natomiast drugi wskazuje, że w świetle scenariusza eksperymentu odrzucona musi być tzw. zasada „tylko *a* i *b*” (tj. przekonanie, że zachodzenie identyczności między przedmiotami *a* i *b* zależy wyłącznie od własności wewnętrznych tych przedmiotów, nie zależy natomiast od tego, co dzieje się z innymi przedmiotami) (na temat wspomnianych zasad por. Noonan, 2003, s. 103–105; 127–129). Trzeci zarzut jest o tyle poważniejszy, że nie odwołuje się wprost do eksperymentów myślowych, których wartość poznawcza bywa niekiedy kwestionowana. Zwraca się w nim uwagę na to, że wyznawca fizykalizmu nie może jednocześnie być zwolennikiem kryterium ciągłości psychologicznej, jako że kryterium to dopuszcza transfer stanów mentalnych (na przykład podczas teleportacji czy kopiowania). Jeżeli osoby są przedmiotami fizycznymi, to nie jest możliwe, by jedna osoba była identyczna z dwoma różnymi przedmiotami fizycznymi (co zdaje się sankcjonować kryterium psychologiczne) (por. van Inwagen, 1997). Niewydolność przywołanych kryteriów doprowadziła do sformułowania stanowisk hybrydowych, które, ogólnie mówiąc, polegają na dołączeniu do standardowych kryteriów klauzul usuwających potencjalne zarzuty. Do stanowisk takich należy zaliczyć następujące teorie: (a) kryterium psychologiczne z warunkiem braku rozgałęzienia, (b) kryterium psychologiczne z warunkiem istnienia najlepszego kandydata, (c) kryterium psychologiczne lub (d) fizyczne z dopuszczeniem niezdeternowania tożsamości osobowej. Koncepcje te muszą kwestionować bądź zasadę „tylko *a* i *b*”, bądź zasadę określoności, co jest rozstrzygnięciem kontrintuicyjnym. Wszystkie wymienione zarzuty właściwie nie dotyczą poglądu nieredukcyjnego, w związku z czym zarysowana sytuacja polemiczna przemawia na jego korzyść.

## Zakończenie

Trwanie w czasie nie jest ontologicznie jednorodne: może je stanowić bycie w całości obecnym, które implikuje identyczność numeryczną, może nim również być posiadanie różnych części czasowych lub części składowych w różnych chwilach trwania – w takim wypadku owe części są powiązane relacją genidentyczności – zespołem innych relacji (np. identyczności, czasowej ciągłości i powiązań kauzalnych). Bez względu na to, czy pojęcie *osoby* zinterpretujemy jako pojęcie naturalnorodzajowe, czy też jako zwykłe



pojęcie klasyfikacyjne, niekoliste i informatywne kryteria identyczności w sensie metafizycznym nie mogą być sformułowane, ponieważ w przypadku identyczności żadne inne fakty – poza samą identycznością – nie mogą być warunkami prawdziwości (*truth conditions*) odnośnych twierdzeń na temat identyczności. Kryteria identyczności diachronicznej muszą być zatem albo odczytane wyłącznie epistemicznie, probierczo, albo zinterpretowane jako kryteria trwania (*persistence conditions*), a zatem w konsekwencji – genidentyczności. W wypadku osób – o ile trwają one, będąc w całości obecne w różnych chwilach trwania<sup>20</sup> – metafizyczne kryteria tożsamości i kryteria trwania stanowią jedno, a jako takie nie mogą być w sposób niekolisty i nietrywialny wysłowione. Gdyby jednak osoby trwały w inny sposób, np. posiadając różne części czasowe lub jakieś inne części materialne w różnych chwilach, to kryteria identyczności i kryteria trwania musiałby być rozpatrywane osobno. W takiej sytuacji sformułowanie kryteriów tożsamości byłoby nadal niemożliwe ze względów przynajmniej metodologicznych, chociaż możliwe byłoby określenie nietrywialnych, informatywnych kryteriów trwania osób. To, jakie byłyby to kryteria, jest kwestią odrębnych dociekań. Nie istnieją natomiast żadne kryteria identyczności w sensie metafizycznym – pogląd nieredukcyjny w odniesieniu do tożsamości osobowej wydaje się uzasadniony (por. Grygianiec, 2016)<sup>21</sup>.

## Literatura

Augustynek Z. (1981), *Genidentity*, „*Dialectics and Humanism*” 8, s. 193–202.

Baker L.R. (2012), *Personal Identity: A Not-So-Simple Simple View*, [w:] *Personal Identity: Complex or Simple?*, G. Gasser, M. Stefan (red.), Cambridge: Cambridge University Press, s. 179–191.

---

<sup>20</sup> Endurantystyczna interpretacja trwania osób powinna być, moim zdaniem, preferowana w tym kontekście ze względu na pozostałe atrybuty, które przypisuje się osobom. Zdaje się bowiem, iż perdurantystyczna interpretacja wymagałaby odpowiedniej, w dużym stopniu nieintuicyjnej rewizji owych atrybutów.

<sup>21</sup> Chciałbym w tym miejscu wyrazić swą głęboką wdzięczność anonimowemu recenzentowi niniejszego tekstu, który przyczynił się do nadania mu bardziej czytelnej, klarowniejszej formy. Jego drobiazgowo, wnikliwie i zasadne uwagi krytyczne pozwoliły mi uniknąć wielu niedopowiedzeń i błędów, które były udziałem pierwotnej wersji artykułu. Chciałbym przy tym nadmienić, iż ewentualne, nieusunięte mankamenty moich analiz, obciążają wyłącznie mnie.

- Chisholm R.M. (1969), *The Loose and Popular and the Strict and Philosophical Senses of Identity*, [w:] *Perception and Identity*, N.S. Care, R.H. Grimm (red.), Cleveland: Case Western Reserve University Press, s. 82–106.
- Chisholm R.M. (1976), *Person and Object: A Metaphysical Study*, La Salle: Open Court Publishing Company.
- Chisholm R.M. (1986), *Self-Profile*, [w:] *Roderick M. Chisholm*, Radu J. Bogdan (red.), Dordrecht: Reidel, s. 3–77.
- Crisp T.M., Smith D.P. (2005), ‘Wholly Present’ Defined, „*Philosophy and Phenomenological Research*” 71(2), s. 318–344.
- Grygianiec M. (2005), *Variants and Criteria of Genidentity*, [w:] *Logic, Methodology and Philosophy of Science at Warsaw University*, t. II, A. Brożek, J.J. Jadacki, W Strawiński (red.), Warsaw: Semper, s. 161–171.
- Grygianiec M. (2012), *Substancjalność osób*, [w:] *Studia Systematica 2. Substancja*, M. Piwowarczyk (red.), Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 159–192.
- Grygianiec M. (2013), *Kryteria tożsamości osobowej a tak zwany pogląd prosty*, „*Ethos*” 1, s. 124–136.
- Grygianiec M. (2016), *Criteria of Personal Identity: Reasons Why There Might Not Be Any*, [w:] *Mysli o języku, nauce i wartościach. Seria druga*, A. Brożek, A. Chybińska, M. Grygianiec, M. Tkaczyk (red.), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper [w przygotowaniu].
- Jubien M. (1996), *The Myth of Identity Conditions*, „*Noûs*” 30, *Supplement: Philosophical Perspectives* 10, *Metaphysics*, s. 343–356.
- Jubien M. (2009), *Possibility*, Oxford: Oxford University Press.
- Lowe E.J. (1989), *What is A Criterion of Identity?*, „*Philosophical Quarterly*” 39, s. 1–29.
- Lowe E.J. (1991), *One-Level versus Two-Level Identity Criteria*, „*Analysis*” 51, s. 192–194.
- Lowe E.J. (1996), *Subjects of Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lowe E.J. (1998), *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*, Oxford: Clarendon Press.
- Lowe E.J. (2007), *Sortals and the Individuation of Objects*, „*Mind and Language*” 22, s. 514–533.

- Lowe E.J. (2009), *More Kinds of Being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Meixner U. (2004), *The Two Sides of Being. A Reassessment of Psycho-Physical Dualism*, Paderborn: mentis.
- Merricks T. (1998), *There Are No Criteria of Identity Over Time*, „*Noûs*” 32, s. 106–124.
- Noonan H.W. (2003), *Personal Identity*, London–New York: Routledge.
- Noonan H.W. (2007), *Identity Eliminated*, „*Analysis*” 67, s. 122–127.
- Noonan H.W. (2009), *What Is a One-Level Criterion of Identity?*, „*Analysis*” 69, s. 274–277.
- Olson E.T. (1997), *The Human Animal*, New York: Oxford University Press.
- Olson E.T. (2007), *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford: Oxford University Press.
- Piwowarczyk M. (2010), *Paradoks tożsamości w czasie. Uwagi metaontologiczne*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 5 (2), s. 137–152.
- Salmon N.U. (2005), *Metaphysics, Mathematics, and Meaning. Philosophical Papers I*, Oxford: Oxford University Press.
- Sider T. (2001), *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*, Oxford: Clarendon Press.
- Simons P. (2008), *The Thread of Persistence*, [w:] *Persistence*, Ch. Kanzian (red.), Frankfurt: Ontos Verlag, s. 165–183.
- Swinburne R. (1997), *The Evolution of the Soul*, Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne R. (2013), *Mind, Brain, and Free Will*, Oxford: Oxford University Press.
- van Inwagen P. (1997), *Materialism and the Psychological Continuity Account of Personal Identity*, „*Philosophical Perspectives*” 11, s. 305–319.
- Williams B. (2006), *Ethics and the Limits of Philosophy*, London–New York: Routledge.
- Williamson T. (2013), *Identity and Discrimination*, Oxford: Basil Blackwell.
- Żabski E. (2008), *Notka o paradoksie statku Tezeusza oraz identyczności genetycznej*, „*Filozofia Nauki*” 1, s. 75–82.

---

## ARGUMENTS FOR THE SIMPLE VIEW OF PERSONAL IDENTITY

### Summary

In the debate on personal identity many different criteria of identity are proposed and defended. Criteria of identity are usually taken to state necessary and sufficient conditions of identity and are viewed, in their metaphysical interpretation, as providing truth conditions of relevant identity statements. In my paper I argue that this view is misconceived and I present some arguments for the simple view of personal identity, according to which there are no noncircular and informative criteria of identity for persons. In particular, I argue that there are no other facts of the matter than identity itself which would serve as truth conditions of statements concerning numerical identity. I also try to justify the view that in most cases criteria of identity should be interpreted either epistemically as a means for finding out whether identity holds or not or metaphysically as criteria of genidentity, which provide appropriate persistence conditions for objects of a given kind.

MONIKA WALCZAK\*

INTUITION AND INSIGHT.  
THE ANALYSIS OF THEIR SELECTED FEATURES  
WITH REFERENCE TO BERNARD LONERGAN POSITION<sup>1</sup>

Keywords: intuition, insight, Bernard J.F. Lonergan, receptiveness/creativity,  
directness/indirectness, infallibility/fallibility

Słowa kluczowe: intuicja, wgląd, Bernard J.F. Lonergan, receptywność/kreatywność,  
bezpośredniość/ zapośredniczenie, nieomylność/omylność

Preliminary remarks

Insight and intuition are identified by many philosophers as the same. Insight is sometimes considered as the type of intuition, for example rational insight as a kind of intellectual (non-sensory) intuition. However, when we scrutinize the history of philosophy, we can realize multiplicity of notions of intuition as well as notions of insight, their diversity and variability. It is

---

\* Monika Walczak, dr hab., Katedra Metodologii Nauk, Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. E-mail: monika.walczak@kul.pl.

Address for correspondence: Monika Walczak, Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland. E-mail: monika.walczak@kul.pl.

<sup>1</sup> The issues of the role of insight in the process of knowing is addressed my book *Wgląd i poznanie. Epistemologia J.F. Lonergana [Insight and Knowing: Bernard J.F. Lonergan's Epistemology]* (Walczak, 2012). The book is written in Polish. This paper is prepared on the base of the book, especially chapter IX.

not easy to identify the constant set of features attributed by philosophers to insight or intuition. Moreover, the features attributed to intuition, or insight are so different as to even contradict each other. This essay illustrates of variability of notions of intuition and insight and the nature of processes of creating and changing philosophical notions. The creating and changing of notions are combined processes of defining and arguing for, or against, some theses on intuition. This essay exemplifies these processes by appealing to some notions of insight and intuition.

The first part of the paper identifies the most typical features attributed to intuition in the history of philosophy – receptiveness, passivity, immediateness, directness, self-evidence, infallibility, certainty, and/or indubitability. The second part tries initially to answer the question, Is an insight a type of intuition in the sense pointed out in the first part? In answering this question, I rely upon one of notions of insight, the one that is central to the epistemology of Bernard Lonergan, the twentieth-century philosopher located at the intersections among phenomenology, Thomism and hermeneutics. Insight is one of the most central categories of Lonergan's philosophy. The third part introduces into Lonerganian notion of insight. The fourth part considers the opposition between the receptiveness (passivity) of intuition vs. the creativity (activeness) of insight. The fifth part asks whether immediateness and directness are or can be attributes of insight. The sixth part of the paper considers self-evidence, infallibility, and indubitability, vs. fallibility and being a subject to revision, as features of insight.

## 1. Typical epistemic features attributed to intuition in the history of philosophy

In the history of philosophy we can find two fundamental attitudes toward intuition. First, it is regarded as principal tool and the most valuable (supreme) kind of knowing. Second, it is criticized as a kind of irrational knowing/knowledge and rejected. My further considerations are related to the first understanding of intuition, and those epistemic qualities of intuition that make it the privileged type of knowing/knowledge. The most substantial features attributed to intuition as the supreme kind of knowing/knowledge are: receptiveness, passivity, immediateness, directness, infallibility, self-evidence and/or indubitability. Such features are found in the notion of

intuition as *Anschauung*. They are present in the notion of intuition of such philosophers as Plato, Aristotle, Saint Augustine, Thomas Aquinas, Descartes, Kant, Husserl.

## 2. Is Lonergan's insight a type of intuition?

Lonergan distances himself knowingly from the term "intuition" because it is, in his opinion, associated with the idea of knowing as looking, visualization of knowing, and mistaken epistemology with its concepts of objectivity and reality (being). He also cuts himself from Husserl's notion of intuition as looking (*Anschauung*, *Wessensschau*). For Lonergan, insight is not a kind of experience, as for many philosophers who consider it exactly as a kind of experience, in the sense of direct knowing. Insight is not a kind of experience (presentations) because it does not provide the knower with the data. Lonergan relates insight with understanding (intelligence) and reflection (judgment). He repudiates any association with typical acts of experiencing that have their pattern in looking (Cronin, 1999, pp. 301–303).

On the other hand, although Lonergan distances himself from the term "intuition", his category of "insight" can be acknowledged as a kind of synonym of the term "intuition", with respect to its content. The word "intuition" is ambiguous. In some of its meanings it is close to the Lonergan's notion of "insight", and in some of them it is not. Lonergan refers to the philosophy of Aquinas, and he points out his *intelligere* as the counterpart of "insight". He also attributes the inspiration for his "insight" to John Henry Newman's "illative sense". Taking into the consideration some of the meanings of both terms, their common features of insight make it possible to regard Lonergan's insight as a type of intuition. Insight and intuition both are: mental (psychical), intellectual, non-discursive, instantaneous, punctual, simple, latent, implicit, preconceptual, holistic, ordering, organizing, constructive, intentional, general (universal), direct in some aspects and in some of them indirect, *unanschauliche*, non-infallible (fallible), being the subject to revision, non-necessary, creative, non-receptive, interpreting, linguistically expressible, and in that sense conscious.

### 3. Lonergan's notion of insight

Lonergan introduces his notion of insight in the context of the description of the process of knowing. Insight is a component of the process. There are different kinds of insight, but they have some common features. Therefore all insights have a certain family likeness (Lonergan, 1992, p. 4). Insight is not an extraordinary case, available only to a few people (geniuses), but it is a common event. As *lumen naturale* of human cognitive capacities (reason), it is found in all domains of human activity, both in formal sciences, as in common sense knowing.

Insight can be conceived in two principal ways: first, as an activity, and second, as knowledge (Lonergan, 1992, p. 16). As with other mental activities, insight is constitutive of the process of knowing, and therefore has two basic features: consciousness and intentionality. As mental activity it makes up the constitutive factor in the structure of the process of knowing (ibidem, 4) identified by Lonergan with the process of learning. It is a psychical (mental) event that occurs within various patterns of other related events. As knowledge, under determinate conditions it exhibits intentionality, revealing objects assigned to a universe of being. In case of insight as an activity, Lonergan seeks the answer to the question: what is happening when we have an insight? When we call our attention to a content of insight (knowledge), he asks, what is known when that is happening? (Lonergan, 1992, pp. 16–17).

Like “intuition” in many of its meanings, in both the Scholastic and Cartesian traditions, insight is seen as simple act, instantaneous and punctual, as non-discursive grasp of an object (something). However, Lonergan does not oppose insight to discourse (reasoning). Rather he emphasizes differences between insight and such acts as experience and judgment. He characterizes them as elements of knowing, different, then, from the complete compound of knowing (Lonergan, 1972, p. 12). Insight is just an element in knowing, an elementary moment in knowing. Insight as an elementary act is not like looking, it has not *anschauliche* character such as does Husserl's account of intuition.

There are some reasons for denying the *anschauliche* character of insight. According to Lonergan, the process of knowing consists of three levels: experience (presentations), understanding (intelligence), judgment (reflection, rationality). They are qualitatively different, but they ground



each other. Insight emerges on the second and third level of the process of knowing, i.e. the level of intelligence and the level of reflection, but not the level of experience. It is constitutive for these levels, and they are qualitatively different from the level of experience.

Moreover, insight is determined as a kind (act) of understanding, not a kind (act) of experience. Lonergan fights against the idea of knowing as looking that reduces knowing to experience (looking), while experience is only one of its levels, just the initial one. The notion of insight as the act of understanding, constitutive for two levels of knowing appears as the counterweight against the notion of knowing as looking and idea of *Anschauung* as the criterion of truth. That is why Lonergan does not regard insight as a type of (direct) experience, and *ipso facto* he cuts himself from every tradition that uses the notion of intuition as looking (*Anschauung*). In Lonergan's sense, insight has nothing in common with intuition as it is understood by idealism (Kant), or intuition as it is seen by Husserl (Lonergan, 1988, p. 218).

Besides some connections between insight and Aquinas' *intelligere*, it also seems close to some aspects in the Aristotelian tradition of induction *epagogé*. Insight as activity is the act of understanding operating on experience; it is the act of organizing and constructive intelligence (Lonergan, 1992, pp. 3–4; 88). It rests on mental grasp of the general in the individual; it grasps various relations as intelligibility, identity, difference, frequency, regularities, etc.

Insight is not seen by Lonergan as a type of propositional knowledge since it is not a type of statement or judgment, i.e. intuitive, directly justified, self-evident, basic statement or judgment. Judgment arises only as the last step of the last (third) level in the process of knowing, and is the most substantial element of the level. Judging is the concluding act of the whole process of knowing, whereas insights emerge at earlier moments in the second and third level of the knowing (i.e., the levels of intelligence and reflection).

Moreover, Lonergan considers insight as preconceptual event: “insight is neither a definition nor a postulate nor an argument but a preconceptual event” (Lonergan, 1992, p. 82). If “preconceptual” means non-linguistic (what does it mean language here?), then assuming that propositional knowledge has (or should have) linguistic character, insight is not a kind of propositional knowledge.

Lonergan's primary arguments for the claim that insight is not a type of propositional knowledge comes in two steps. First, Lonergan argues in several places that insights on the level of intelligence are presupposed in order to formulate concepts and propositions (Lonergan, 2005, pp. 193–194). He argues that insights are indispensable to the “originating” meaningfulness of language, that is, to “discovering new uses for existing words, in inventing new words, and in diffusing the discoveries and inventions” (Lonergan, 1972, pp. 255–256). Second, Lonergan also explores the nature of acts of so-called “reflective insight” (insight of the level of reflection) and their relationships to judging. There is qualitative difference between reflective insight and judgment, and that is why insight comes before a judgment and is not a judgment. Insight is prior to both statements as judgments. It exists as structural element immanent and operative within cognitional process and as reflective insight links the judgment with its justification (Lonergan, 1992, pp. 307–308).

Lonergan rejects the notion that intuitive statements that are directly justified by insights. Insight admittedly takes part in the rise of every judgment, but there is not special class of judgments (or statements) justified just by insight. It is necessary to justify every judgment (or statement), but insight is not a kind of justification in itself. Insight grasps the link between the judgment and the evidence for the judgment. It allows one to see the sufficiency of the evidence for the judgment (or statement). But insight alone does not supply that evidence.

When we count insight as a kind of non-propositional knowledge, we should consider two possibilities: the knowledge by acquaintance and the knowledge-how (the procedural knowledge). According to Lonergan, insight is not a type of knowledge by acquaintance because it is not a kind of *Anschauung*, perception, sensation, or experience; these are essentially connected with the level of experience. While insight is primary an act (activity), its important attribute is recurrence grounded in the knowledge-how (habitual or procedural memory), i.e. the disposition called “the habitual texture of mind” (Lonergan, 1992, p. 28).

In parallel with the dynamic structure of knowledge and its levels, Lonergan distinguishes a few basic kinds of insight. Some of them belong to the level of understanding (intelligence), others to the level of judgment (reflection). There are two kinds of insight from the level of intelligence: direct insight and inverse insight (Lonergan, 1992, p. 43). The component

of the level of reflection is reflective insight (Lonergan, 1992, p. 304). The main criterion to distinguish between the insight of the level of intelligence and the insight of the level of reflection is a type of questions that initiates the process of achieving particular insight. For the level of intelligence, questions for intelligence initiate the process, while for the level of reflection, it is questions for reflection. The typical insight of the level of intelligence (direct insight) answers the question for intelligence, and the typical insight of the level of reflection (reflective insight) answers the question for reflection. The question for intelligence is an object/complementation question, for example: “What is it?”, “Why does it happen?”, “How often?” etc. The question for reflection has as its answer a “Yes” or “No”. The latter answers come in response to questions like: “Is it so?”, “Is it correct?”, “Is it true?”, “Is it real?”, etc. Admittedly, according to Lonergan, questions are linguistic expression (utterances or formulations), but primarily they are the attitude of the searching and critical mind, he calls “the detached, disinterested, pure, unrestricted desire to know” (Lonergan, 1992, pp. 372–375).

#### 4. Receptiveness (passivity) of intuition vs. creativity (activeness) of insight

Lonergan’s criticizes of knowing as looking and the self-evidence (intuition, *Anschauung*) as the criterion of truth. This implies that he does not understand insight as *Anschauung*. The substantial features of *Anschauung* are receptiveness (passivity), immediateness (directness) and infallibility (self-evidence, certainty, indubitability). According to Lonergan, insight has the opposite characteristics. It is creative (active), mediated (indirect) and fallible (it is a subject to revision). This is especially true of insights on the level of intelligence. The following considerations are focused on that kind of insight.

The creativity of insight originally comes from the activity of human desire to know (a cognitive curiosity) that “produces” questions for intelligence and initiates cognitive operations on the data of experience. Direct insights owe their creative character to their activity of “abstraction as enriching” the data and going beyond it (Lonergan, 1992, p. 112). Abstraction and insight are so closely connected that it is difficult to distinguish which is responsible for giving the order to the data, and for grasping the essential

in the data. The order and the organization linking the data are together the work of human mind acting in abstraction and insight. Hence, they are not receptively intercepted (mirrored) from the reality. What differentiates insight from intuition as *Anschauung* of the (sensory, or mental) data is exactly that insight does not intercept passively its content from the reality. Rather it takes the intercepted data from the level of experience and transforms them quantitatively (supervenience), and adds to those data ordering and organizing relations. Such relations do not reside on the level of experience. Receptiveness is not the feature of insight that guarantees its “contact with reality” (objectivity) and the epistemic value. The link to reality is achieved through judgments that are grounded in reflective insights.

Direct insight adds to the empirical the abstract and the general (a priori, non-empirical) (Lonergan, 1992, p. 30). Generalization belongs to active and constructive aspects of insight because it goes beyond the data of experience. What is given is the data as individual, and direct insight generalizes and turns it into a general object. Direct insight is also not receptive because it does not assume the real presence of the object grasped in insight and presented previously by data. According to Lonergan there are different kinds of data, for example sensory data, or imaginary data. The latter are not connected with the real presence of imaginary objects but are created by imagination that can relate to possible objects, as well as to non-existing objects. Furthermore, Lonergan uses the term “experience” in his very broad sense, for example utterances can be also the data (Lonergan, 1992, p. 299). This kind of data need not be connected to the presence of an object with which they deal.

## 5. Immediateness and directness of intuition vs. the mediated character and indirectness of insight

Lonergan criticizes the possibility of direct knowledge, including the notion of insight as direct knowledge. This is why he rejects the positions of the naive realism, empiricism, and idealism (including Cartesian idealism) on the point of the directness of knowledge. The central component of these positions is the thesis of the directness and self-evidence of sense perception as the pattern of valuable knowledge and the criterion of truth. The thesis is related to the claims, first, that every cognitive act (activity) is full knowledge

(it is self-contained in epistemic sense), second, that reality is “the world of immediacy”, and third, that objectivity is extroversion. By way of contrast, insight is not direct knowledge; it is mediated. Insight it is not intuition in the sense of *Anschauung*, as it is seen by empiricists and Kant (in the form of the sensory or imaginary intuition), or by idealists (in the form of the inner perception or the intuition of essences).

Insight of the level of intelligence does not guarantee direct contact with reality, allegedly in the form of the intuitive knowledge, because direct insight by itself is not yet the knowledge. It changes into knowledge on the level of reflection thanks to succeeding cognitive activities, and ultimately thanks to reflective insight and judgment. The content of insight is also not known directly because insight is not independent, direct knowledge but just the component of knowledge both as insight of the level of intelligence and as insight of the level of reflection (Lonergan, 1992, p. 457). Contrary to its name, the main kind of insight of the level of intelligence, the direct insight, does not, like *Anschauung*, have a direct character, but it is multiply mediated. As in the case the passiveness of insight, the criticism and rejection of directness of insight lie in impugning intuition as *Anschauung* and knowing as looking. In principle, Lonergan does not accept anything as direct human knowing/knowledge, and none of single cognitive acts (activities) is not knowing/knowledge because human knowing is the whole composed with many acts of three levels. Lonergan goes so far as to suggest that even the activities from the level of experience, the most often seen in the history of philosophy as direct, are not direct in an unqualified sense.

Regarding the issues of directness and mediation of insight, they can be considered in relation to insight as an act (activity) or to the content of insight. I concentrate here on the latter perspective, because the issues of directness and mediation of insight are related especially to the issues of epistemic attributes of insight. However, one should keep in mind the structure of cognitive activities and their attributes are inherited from and projected in the structure of these activities and their attributes (the principle of isomorphism). So, such mediation that is the mediation of the act of insight is also the mediation of the content of insight, when we identify the content of insight with the known (Lonergan, 1992, p. 511).

It seems paradoxical that Lonergan uses the phrase, “direct insight” when in fact it is not direct in the sense that there would be no mediation by knower (subject). In fact the knowing subject mediates the data when

he/she works them up and adds to them the subjective element in the form of generalizing, synthesizing organization. The same data can be ordered by direct insight in different ways. In addition, a direct insight is not direct in the ordinary sense because it is both active and creative.

The content of every insight of the level of intelligence is mediated by different, earlier acts and their contents, especially by the acts from the level of experience. Every insight takes over the content of acts of experience that are its base, and adds to their content the subjective and a priori (non-empirical) element. The content of that kind of insight is also mediated by the content of questions for intelligence, because they arise as the answers to those questions. It is further mediated by contents of earlier insights and judgments because they arise only in their context and through them (Lonergan, 1992, p. 349).

This raises the problem, given the ubiquitous mediation of insights, of how the first insights in human life can arise and how their contents can be mediated if they do not have the earlier context of insights and judgments. How do their contents arise? Lonergan probably would answer that they arise from the creative power of human intelligence (mind); as every insight of the level of intelligence they are based on data.

Do forgoing consideration settle the question of non-directness of insight and its mediated character unquestionably? It seems in the sense presented so far, they do. However, maybe contents of insights, both insights of the level of intelligence as insights of the level of reflection, are directly given in the sense that the knower cannot deny that he/she grasps them, because they are given. If it would be even so, it does not mean that such contents directly relate to reality and mirror it. They need not, even because they are creative and they are not receptive.

## 6. Self-evidence, infallibility, and/or indubitability of intuition vs. being the subject to revision and fallibility of insight

Infallibility and self-evidence are not by their nature attributes of direct insight. The most distinctive features of such insight are, according to Lonergan, its liability to incompleteness, inadequacy, and error (Lonergan, 1992, p. 495). The insight does not have self-evidence as the warrant of its infallibility. Self-evidence is not the criterion of truth because questions about

the correctness of insight and its content (i.e., questions for reflection) arise only after the direct insight has come in to being. Just with regard to insight of the level of reflection one can ask about its self-evidence (Lonergan, 1992, pp. 334–335). So, we reach here the issue of justification (grounding) of judgment, and the issue of possible justifying role of insight as well as to the problem of self-evidence, (obviousness) of insight. However, how we can verify the correctness of reflective insight? Does its correctness depend upon a still further insight of some kind? Is there a problem of a sequence *ad infinitum*?

Lonergan asks the question about the correctness (verification, justification) of a direct insight but not in relation to reflective insight (Lonergan, 1992, p. 308). It concerns the correctness of the content of a direct insight. The question is related to judging its content, and it precedes the judgment and conditions it. Prior to conceptual distinction between correct and incorrect (mistaken) insights is operational, on the level of the process of knowing, distinction between vulnerable and invulnerable insights. It is operational in the sense that it is operating in the process of knowing before it formulated conceptually. It is on the level of the process of knowing, and it is just secondary on the level of its knowing and conceptualization. Insight is vulnerable when there are further pertinent questions to be asked on the same issue. Further questions can lead to further insights that can complement the initial insight. They, to a greater or less extent, modify the direct insight's expression and implications. They can lead to an entirely new slant on the issue. It is only through further questions that there arise the further insights that complement, modify, or revise the initial insight. The modified series of direct insight reach the limit of being invulnerable only when there are no further pertinent questions. When insight meets the issue squarely, when it settles the matter, there are no further pertinent questions to be asked, and so there are no further insights to correct the initial insight (Lonergan, 1992, p. 309).

The absence of further pertinent questions is the criterion of invulnerability, the correctness, of insights. There are naturally questions in relation to the initial problem, but some may be questions that do not concern the problem. The knower's concentration on new questions can have different motivations, for example new other interests that draw one's attention to something different. However, these types of questions are not of concerns here. What is of interest is the situation when the knower transits to new

questions because the initial issue is exhausted, because about it there are no further questions to be asked (Lonergan, 1992, pp. 308–309). Lonergan describes rather vaguely what kinds of questions he means. Which types of questions all types, or only questions for intelligence? It seems that if we wish to answer the question for reflection – whether the direct insight is correct – we need reach the situation of the absence of further questions for intelligence related to it, and the absence of questions about correctness of other insights related to insight in question.

The absence of further pertinent questions is a necessary condition, but not a sufficient condition for invulnerability (correctness) of an insight received by the knower. That is why this needs to be supplemented and its situated in the context of different conditions that complement it and create the base for invulnerable insight. Since, just the situatedness of the insight within the self-correcting process of knowing leading by the individual knower, the accumulation of knowledge in the domain that the insight belongs to, and the specific attitude of the knower – following transcendental precepts (Be attentive!, Be intelligent! Be reasonable! Be responsible!) – they make possible to get the valuable (correct) insight, and what is its consequence, a good judgment.

The condition of the correctness of the direct insight is the absence of further pertinent questions, because their presence could effect in the reversal of the insight. For it is not possible to guarantee impossibility of arising further questions, all insights are basically subject to revision. Moreover, it is possible that there may be unknown yet relevant data, that give rise to further questions, and in consequence they would lead to further new insights (Lonergan, 1992, p. 359).

Just as the absence of further questions asked by the knower is not enough to guarantee invulnerability of insight, likewise the demand to accept the possibility of further questions in the form of the Cartesian requirement of universal doubt goes too far. The actual absence of further questions is enough, because the kind of indubitability that demands not just the fact, but the impossibility of further questions, cannot be attained (Lonergan, 1992, pp. 433–434). “If in fact there are no further questions, then in fact the insight is invulnerable; if in fact the insight is invulnerable, then in fact the judgment approving it will be correct” (Lonergan, 1992, p. 310).

In the context of the interest of the real process of knowing of the individual knower, some specifications and supplements in the point of



invulnerability of insight are needed. The absence of further pertinent questions in the mind of individual knower can have different psychological sources, as the deficiency in the intellectual inquisitiveness, the fact of concentration on something else, the desire to satisfy different needs than intellectual ones, etc. These sources do not give further questions a chance of arising. Such sources can be also personal features as the inclination to the rash judgment, or indecision (Lonergan, 1992, pp. 309–310). How can one neutralize the factors and keep balance between rashness and indecision? How is one to know when the balance is reached? If there were some simple recipe for answering such questions, then it would be easy to be a person of good judgment (Lonergan, 1992, p. 310). Although answers to foregoing questions is not simple, Lonergan gives some directions how to cultivate one's own abilities for evaluation of correctness of insight related to good judgment. These directions on the cultivation of good judgment are similar to Aristotle's directions in the context of practical knowledge. They constitute Lonergan's attitude toward philosophy as the educative program of improving of cognitive capacities of the individual knower.

The condition complementary to the condition of invulnerability of insight is "to give the further questions a chance to arise" (Lonergan, 1992, p. 310). So, behind issues of correct insights are issues of correct questions. Correct questions can be identified when the knower has relevant context of the accumulated knowledge, (correct) insights and judgments (is it possible to determine different than intuitively when the context is relevant?). The ability to identify correct questions seems to be mediated by the prior knowledge. Note, the idea of earlier preparation of correct insights (intuitions, judgments) by some kinds of processes and activities has been often found in the history of philosophy. According to Husserl, intuition also needs to be prepared, though it is direct knowledge. Similarly in the opinion of Aristotle, and the later tradition of virtue epistemology, good judgment is a matter of some human dispositions and the inclination to the truth. However, is there here a vicious circle? Correct insights assume correct questions, and correct questions assume correct insights? No, there is not, but it is specific holism of insights.

Lonergan responds to the objection of a vicious circle by characterizing the self-correcting process of knowing that he call also the process of learning. He interposes the notion of self-correcting process of learning just to avoid a vicious circle in the process of getting correct insights. His

strategy is reminiscent of a hermeneutic circle suggested by the philosophical hermeneutic (Cronin, 1999, p. 234). The process of learning overcomes the vicious circle, because it is the self-correcting process, i.e. oriented on a complementing of incomplete insights and on a replacement of them with more and more complete insights correcting earlier ones. The process is oriented to a development of knowledge, on correcting mistakes, on analyzing of different alternatives, on being directed by intellectual curiosity (Lonergan, 1992, p. 311). However, it seems the solution offered by Lonergan also contains a vicious circle and additionally is a tautology, because the immanent feature of the process of knowing is that it is self-correcting, i.e. it already assumes the possibility of correcting of mistaken insights, and getting correct insights.

The process of knowing is cumulative, too. The accumulation of insights assumes the possibility of getting a new ones, but it tends to a limit. The limit is in a familiarity with the field of inquiry. This familiarity consists of insights that were arrived at earlier by the knower, and in the processes of knowing carried out by the knower (Lonergan, 1992, pp. 311–312). The accumulation of insights effects in wholes called by Lonergan “moving viewpoints”; they are reminiscent of what B. Russell called a knowledge by acquaintance, which he considered as a kind of intuition (Russell, [1912] 1959). Here Lonergan uses the terms “familiarity” or “mastery” (Lonergan, 1992, p. 313); and familiarity rests on intimacy with something, i.e. acquaintance with something.

Only the combination of two features of the process of knowing, its self-correcting character and accumulativeness, overcomes a vicious circle. The fact that the process of knowing is, by nature, self-correcting and cumulative has two aspects, descriptive and normative. On the one hand, it is something real and actual (the descriptive aspect), on the other hand, it is something that permanently needs work – the knower must nurture oneself as the knower (the normative aspect). In argumentation for the thesis that human knower can have correct insights, Lonergan starts from the real (actual) process of knowing; the analysis of the process of knowing reveals the presence of correct insights in the process (Lonergan, 1992, pp. 311–312).

One further remark on a possible self-evidence of insights of the level of intelligence and their infallibility: Lonergan does not find self-evidence and infallibility of insights of the second level of intelligence because truth and possible infallible truth can arise only on the third level of reflection.

This means that direct insight by its nature does not guarantee either self-evidence, (obviousness), or infallibility of that it grasps (Lonergan, 1992, pp. 431–432). Nevertheless, it also means some direct insights, from the results of reflection and reflective insight, can prove to be infallible.

Lonergan gives his answer to the question of correctness of direct insight of the level of intelligence in Kantian terms of “the virtually unconditioned”. What is the virtually unconditioned is grasped by reflective insight. The reflective insight grasps (1) a conditioned, i.e. the prospective judgment that the direct insight is correct, (2) a link between the conditioned and its conditions, what means that the direct insight is correct if it is invulnerable, and it is invulnerable if there are no further pertinent questions, and (3) the fulfilment of the conditions, namely, that the direct insight puts the end to further pertinent questioning, and that occurs in a mind of knower who takes specific cognitive attitude and it is familiar with the given object, or domain (Lonergan, 1992, p. 312).

Then, finally the issue of correctness and infallibility of insight (and judgment) of the level of intelligence comes down to issues of reflective insight and its epistemic attributes. However, this is the topic for other paper.

## References

- Cronin, B. (1999). *Foundations of Philosophy: Lonergan's Cognitive Theory and Epistemology*. Nairobi: Consolata Institute of Philosophy Press.
- Lonergan, B. J. F. (1988). ‘Cognitive Structure’, In: F.E. Crowe and R.M. Doran (eds.), *Collection. Collected Works of Bernard Lonergan*. vol. 4. 205–222. Toronto: University of Toronto Press.
- Lonergan, B.J.F. (1992). *Insight: A Study of Human Understanding*. Collected Works of Bernard Lonergan. vol. 3, F.E. Crowe and R.M. Doran. Toronto: University of Toronto Press.
- Lonergan, B.J.F. (1972). *Method in Theology*. London: Darton, Longman & Tood.
- Lonergan B.J.F. (2005), *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, Collected Works of Bernard Lonergan, vol. 2, Crowe, F.E. and Doran, R.M. (eds.), Toronto: University of Toronto Press.
- Russell, B. (1912). *The Problems of Philosophy*. London: Home University Library.

---

Walczak, M. (2012). *Wgląd i poznanie. Epistemologia J.F. Lonergana*. (title in English: *Insight and Knowing: Bernard J.F. Lonergan's Epistemology*). Lublin: Wydawnictwo KUL.

INTUITION AND INSIGHT.  
THE ANALYSIS OF THEIR SELECTED FEATURES WITH REFERENCE  
TO BERNARD LONERGAN POSITION

Summary

The paper discusses notions of intuition and insight. The most typical features attributed to intuition in the history of philosophy – receptiveness, passivity, immediateness, directness, self-evidence, infallibility, and indubitability – are analyzed. A variability of the notion of intuition is shown, taking as its example the category of insight, central for the epistemology of Bernard J.F. Lonergan (1904–1984), the twentieth-century philosopher locating between phenomenology, Thomism and hermeneutics. Insight is still in some respects a kind of intuition although it is creative, active, mediated, indirect, fallible and open to revision.

ARKADIUSZ CHRUDZIMSKI\*

## NEUTRALNOŚĆ ŚWIATOPOGŁĄDOWA\*\*

Słowa kluczowe: neutralność, religia, argumentacja, uzasadnienie epistemiczne, argument pragmatyczny

Keywords: neutrality, religion, argument, epistemic justification, pragmatic argument

W artykule tym chcę się zastanowić nad pojęciem „neutralności światopoglądowej”, rozumianym tak, jak to ma miejsce w typowych dyskusjach politycznych, chodzić zatem będzie o takie rozumienie tego terminu, które występuje, gdy na przykład postulujemy (bądź zwalczamy) neutralność światopoglądową szkoły czy urzędów państwowych. Zgodzić się wypada, że mówienie o światopoglądowości w takich kontekstach nie jest zbyt precyzyjne i może być mylące, światopoglądem nazywa się bowiem bardzo różne rzeczy, bywały tak zwłaszcza nazywane wszelkie przekonania nie-

---

\* Arkadiusz Chrudzimski – prof. Uniwersytetu Szczecińskiego, zajmuje się ontologią, epistemologią, teorią intencjonalności oraz historią szeroko rozumianej tradycji brentanowskiej. Jest współwydawcą nowej edycji dzieł Brentana (Franz Brentano, *Sämtliche veröffentlichte Schriften*) oraz serii filozoficznej *Phenomenology and Mind* (obie serie w wydawnictwie De Gruyter). E-mail: arkadiusz.chrudzimski@univ.szczecin.pl.

Address for correspondence: Arkadiusz Chrudzimski, Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, ul. Krakowska 71–79, 70-004 Szczecin. E-mail: arkadiusz.chrudzimski@univ.szczecin.pl.

\*\* Praca autora nad tym artykułem była wspierana finansowo przez Narodowe Centrum Nauki (NCN) w ramach grantu 2012/07/B/HS1/01595.

naukowe czy też wartościujące. Celem artykułu nie jest jednak ani analiza tego, czym miałby być „tak naprawdę” światopogląd, ani też tego, co na przestrzeni wieków rozumiane bywało pod tą nazwą. Powtórzę jeszcze raz, że jego przedmiotem jest światopoglądowość w naszkicowanym wyżej, nie zawsze precyzyjnym i być może często niefortunnym, niemniej jednak bardzo solidnie utrwalonym użyciu.

Na początku postaram się wyjaśnić, co mamy na myśli, mówiąc o światopoglądowości w tym znaczeniu, w jakim słowa tego chcę tutaj używać. Pomocny w tym będzie paradygmatyczny przykład, w którego roli wystąpi dyskurs specyficznie religijny. Na tej podstawie spróbuję następnie podać pewne kryteria tak rozumianej światopoglądowości. Ostatecznie sformułuję trzy takie kryteria, które nazwę kryterium treściowym, kryterium epistemicznym i kryterium pragmatycznym oraz postaram się naszkicować, w jaki sposób kryteria te funkcjonują. Idea jest taka, że mają być one stosowane łącznie, jednak centralną rolę odgrywać będzie kryterium epistemiczne. Wszystkie kryteria cechuje nieostrość, okaże się jednak, że nie jest ona w tym przypadku groźna.

## 1. Co mamy na myśli, mówiąc o neutralności światopoglądowej?

Gdy postulujemy *neutralność światopoglądową* jakichś instytucji (takich, jak szkoła czy uniwersytet) albo sfer dyskursu (takich, jak debata publiczna czy rozprawa sądowa), zwykle mamy na myśli, że nie powinno się tam dopuszczać pewnych typów perswazji (pewnych tez, rodzajów dysput, argumentacji), które: (i) określamy jako zabarwione światopoglądowo oraz (ii) uważamy z jakichś powodów za groźne dla funkcjonowania owych instytucji (iii), same zaś instytucje uważamy za na tyle cenne, że chcemy je w ten sposób chronić.

Wyobraźmy sobie, że na posiedzeniu rady pewnego miasta członek władz lokalnych wstaje i przekonuje zebranych, aby nie budować stadionu piłkarskiego, gdyż on sam serdecznie nie cierpi piłki nożnej. Zapewne zgodzimy się, że poważne potraktowanie takiego „argumentu” byłoby raczej niestosowne. Całkiem inaczej sprawy by się miały, gdyby wspomniany dyskutant mówił o tym, że zamiast budować stadion, warto by pomyśleć o innych – w domyśle ważniejszych – potrzebach takich, jak przedszkole

czy kanalizacja, wówczas wniosek uznalibyśmy zapewne za wart przedyskutowania.

Co ilustruje nam ten przykład? Otóż wydaje się, że w naszych praktycznych procedurach dochodzenia do porozumienia dość często zdarza się, że pewne „argumenty” klasyfikujemy jako niedopuszczalne i, zamiast włączać je do dyskusji, niejako z góry rugujemy je z niej. Takie podejście, rozpatrywane *in abstracto*, łatwo wydać się może niesprawiedliwe, polega przecież na wykluczeniu pewnych form dyskursu „bez dyskusji”, nie na mocy argumentacji, lecz raczej pewnego rodzaju ostracyzmu społecznego, który sprawiał będzie, że zdanie radnego, apelującego do prywatnych sympatii i antypatii, z biegiem czasu będzie się liczyć coraz mniej. Jeśli jednak od rozważań abstrakcyjnych przejdziemy do społecznej praktyki, zauważymy, że tego rodzaju wykluczenia występują całkiem często i, co więcej, mają z reguły dobre skutki. Aby to zrozumieć, wystarczy spróbować wyobrazić sobie, jak mogłaby wyglądać dyskusja z wzmiankowanym przeciwnikiem futbolu, jak długo mogłaby trwać i czy przyniosłaby jakąś wymierną korzyść, czy też raczej podważyłaby zasadę działania rady miasta. Sugeruję, że możemy spodziewać się raczej tego drugiego. W tym sensie dopuszczanie argumentów „z prywatnych upodobań” byłoby groźne dla działania wzmiankowanej instytucji. Postulat wykluczenia takich argumentów jest zatem uzasadniony, o ile tylko uważamy tę instytucję za wartą obrony.

W artykule zakładam, że postulat tego rodzaju wykluczeń jest zasadniczo dobrym postulatem, że rzeczywiście są pewne typy dyskursu, które są groźne dla funkcjonowania ważnych instytucji i że wykluczenie tych typów dyskursów jest w związku z tym postulatem uzasadnionym. „Światopoglądowość” w znaczeniu, które jest istotne dla tego artykułu, to właśnie etykieta, którą przypinamy takim destrukcyjnym sposobom debatowania. W tym sensie postulat neutralności światopoglądowej jest postulatem dobrym.

Problem tkwi jednak w tym, że bardzo trudno jest zdefiniować *a priori*, czym jest owo „światopoglądowe zabarwienie”, które miałyby być kryterium wykluczenia. Jakimiś kryteriami musimy jednak dysponować, jeżeli chcemy na poważnie przekonywać oponentów o użyteczności tego rodzaju wykluczeń, w innym przypadku usłyszymy z pewnością, że powoływanie się na prywatne gusta nie jest w niczym gorsze, niż argumenty odwołujące się do poczucia sprawiedliwości społecznej czy rachunku ekonomicznego.

Zanim przejdę do konkretów proponowanego stanowiska, powiem jeszcze, jak takie kryterium z pewnością wyglądać by nie mogło. Otóż kompletnie nieprzydatne byłyby propozycje definiujące jako światopoglądowe (w powyższym znaczeniu) wszystkie twierdzenia nienaukowe bądź też wszystkie deklaracje zawierające jakiegokolwiek elementy normatywne i wartościujące. Fakty są bowiem takie, że w dysputach o sprawach społecznie najważniejszych takie elementy wartościujące są absolutnie centralne, zaś tezy i argumentacje naukowe pojawiają się niezwykle rzadko, co bynajmniej nie czyni owych dysput irracjonalnymi.

Jest to bardzo ważny aspekt omawianej sprawy, na który warto zwrócić uwagę już na samym początku. Otóż, gdy w dalszym ciągu mówić będę o *uzasadnieniu*, czy *racjonalności* pewnych form dyskursu, pamiętać należy, że nie posługuję się tutaj wąskim i dziś już zdecydowanie archaicznym pojęciem „czysto teoretycznej” racjonalności, które tu i ówdzie pokutuje jeszcze w zakurzonych salach seminaryjnych. Idea, że wszelkie elementy normatywne czy emocjonalne są w jakiś sposób irracjonalne, nęciła wielu filozofów, była ona charakterystyczna między innymi dla wczesnego Koła Wiedeńskiego oraz dużej części Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Jest to jednak idea dawno zarzucona, a wzięta dosłownie – jawnie absurdalna, oznaczałaby bowiem w szczególności całkowitą dowolność wartościowań moralnych i niemożliwość etycznej argumentacji.

Na to, że argumentacje moralne doskonale oceniamy pod względem ich racjonalności, wskazywano już od dawna<sup>1</sup>. W ciągu ostatnich dziesiątków lat pokazano poza tym, że również nasze emocje mogą być z powodzeniem oceniane pod względem ich racjonalności<sup>2</sup>. Czytelnika proszę zatem, by pamiętać, że słów „racjonalność” i „uzasadnienie” używam tu w takim szerokim, ale też zdecydowanie lepiej odpowiadającym naturze rzeczy, sensie.

---

<sup>1</sup> Kwestia możliwości racjonalnej argumentacji moralnej jest zresztą całkiem niezależna od kwestii tego, czy ocenom moralnym typu „A jest dobre”, „A jest złe” można przypisać prawdę lub fałsz. W najbardziej dobitny sposób wyraził to prawdopodobnie Richard Hare. Por. np. Hare, 1997. Na temat filozofii Hare’a por. Saja, 2008.

<sup>2</sup> Jako szczególnie charakterystyczny wyraz tego nurtu przywołuje się zwykle książkę Ronalda De Sousa *The Rationality of Emotion*. Por. De Sousa, 1987. Por. także Krzemkowska-Saja, 2012; Krzemkowska-Saja, 2013. Klasykiem, który na pojęciu racjonalnej emocji chciał nawet oprzeć całą etykę, jest Franz Brentano. Por. Brentano, 1889/1989. Por. także Chrudzimski, 1998; Chrudzimski, 2009.



## 2. Przykład paradygmatyczny

Myślę, że najlepszą metodą analizy pojęcia światopoglądowości będzie wyjście od pewnych paradygmatycznych przypadków, wprawdzie powyżej odwołałem się do prywatnych preferencji o charakterze *quasi*-estetycznym, jednak najwygodniej będzie skupić się na *dyskursie specyficznym religijnym*. Powodów jest kilka, przede wszystkim, w odróżnieniu od perswazji odwołujących się do osobistych smaków, argumentacje używające przesłanek religijnych spotykane są wcale nierzadko w realnej debacie publicznej. Będzie to zatem przykład autentyczny, nie zaś jeszcze jedna z owych sztucznych konstrukcji, w których zwykle lubują się filozofowie. Po drugie, duża część takich religijnych przesłanek jest stosunkowo łatwo identyfikowalna, co pozwoli w odpowiednich miejscach dać jasne i niekontrowersyjne przykłady. Po trzecie – w dyskursie specyficznym religijnym wyraźnie występują pewne ważne cechy, pozwalające zrozumieć, dlaczego kryteria „światopoglądowości”, które zaproponuję, nie będą mogły być ani szczególnie proste, ani też absolutnie ostre.

Mam nadzieję, że wśród czytelników tego artykułu panuje dość powszechna zgoda, co do tego, że obecność dyskursu specyficznego religijnego w dyskusjach publicznych powinna być co najmniej ograniczona. Dlaczego jednak tak sądzimy? Otóż intuicyjne odpowiedzi na to pytanie powołują się zwykle na trzy obserwacje:

- (A) Wśród dyskutantów używających argumentów religijnych występują zwykle bardzo radykalne różnice, co do podzielanych tez. Różnice te dotyczą najbardziej fundamentalnych spraw takich, jak natura uniwersum, cel życia czy hierarchia wartości.
- (B) W dyskusjach o zabarwieniu religijnym bardzo rzadko obserwuje się jakiegokolwiek dochodzenie do porozumienia, zwykle dyskutanci w ogóle nie odnoszą się do przytaczanych argumentów, a zamiast tego trwają twardo na swoich stanowiskach i po prostu powtarzają swoje tezy.
- (C) Decyzje związane ze sporami religijnymi mają tendencję do generowania negatywnych ocen, wykluczeń, prześladowań – jednym słowem, mają wielki potencjał czynienia zła, o czym po raz kolejny mieliśmy nieszczęście przekonać się w obecnym stuleciu.

Problem w tym, że te trzy czynniki nie są specyficzne dla żadnego konkretnego typu dyskursu. Wydaje się, że wszędzie obserwujemy od czasu

do czasu sytuacji radykalnych różnic poglądów, obstawania przy swoich stanowiskach, a także złe skutki przeróżnych rozstrzygnięć.

Mimo to twierdzić będę, że jeśli weźmiemy pod uwagę te trzy aspekty, to może nam się udać skonstruować pewne kryteria, chroniące przed światopoglądowością w debacie publicznej. Po pierwsze wydaje się, że tam, gdzie w sposób uprawniony mówimy o tym, że spór jest światopoglądowy, te trzy problemy występują nie „od czasu do czasu”, lecz permanentnie i uporczywie. Po drugie, istotnym elementem będzie odpowiednio inteligentne odniesienie się do wszystkich tych czynników wziętych łącznie. Spróbujmy zatem rozważyć trzy kryteria wykluczania pewnych typów dyskursów z debaty publicznej odnoszące się kolejno do wskazanych intuicji (A), (B) i (C).

### 3. Kryterium treściowe

Pierwsze kryterium, o którym chcę mówić, bazuje na intuicji (A) podkreślającej, że w sporach o charakterze religijnym występują bardzo radykalne różnice poglądów, dotyczące najbardziej fundamentalnych spraw, a zatem dość łatwo jest je zidentyfikować (i ewentualnie wykluczyć) na tej „zewnątrznej” zasadzie. Jeśli jest tak, że dyskurs specyficznie religijny ma rzeczywiście potężny destrukcyjny potencjał dla ważnych instytucji życia publicznego, to może należałoby przyjąć zasadę, że wykluczamy z nich wszystkie te formy dyskursu, które zawierają odniesienia do korpusów twierdzeń specyficznie religijnych? Wiele tez, które są w sposób wyraźny związane z idiosynkrycznymi obrazami świata, można wykluczyć z dyskursu publicznego na takiej „treściowej” zasadzie i często działa to całkiem dobrze. Kryterium to nazwę *kryterium treściowym*. Narzuca się ono jako pierwsze ze względu na swój jasny i bezpośredni charakter.

Prosty przykład zilustruje wystarczająco zasadę, na jakiej kryterium to mogło by być stosowane. Wyobraźmy sobie dyskusję dotyczącą praw kobiet w parlamencie jakiegoś europejskiego kraju. Rozpoczyna parlamentarzysta deklarujący się jako katolik i twierdzi, że jest całkiem oczywiste, że kobiety nie powinny mieć tych samych praw co mężczyźni, ponieważ przeczy to naukom zawartym w świętych księgach. Dodatkowo wzmacnia swą argumentację, wskazując, że również *Kościół Powszechny* podkreśla ową nierówność, wykluczając kobiety ze stanu kapłańskiego. Na to wstaje

posłanka deklarująca się jako protestantka i ripostuje, że przedmówca źle interpretuje słowa *Pisma*, a ona sama, będąc pastorem, stanowi najlepszy dowód na to, że również w zawodzie duszpasterza nie powinna mieć miejsca dyskryminacja ze względu na płeć. Po kilku minutach takiej wymiany zdań pozostali posłowie zaczynają dyskretnie ziewać i sprawdzać sms-y, aż w końcu marszałek parlamentu przerywa i napomina dyskutantów, by swoje religijne idiosynkrazje wyjaśnili sobie prywatnie w kulisach.

Czytelnik zgodzi się zapewne, że marszałek postąpił słusznie, dbając o powagę parlamentu i sprawność jego funkcjonowania, zadziałał on zaś właśnie zgodnie ze sformułowanym powyżej kryterium treściowym. Słyszając frazy należące ewidentnie do języków religii, w sposób niejako automatyczny, wykluczył je z debaty. Wydaje się zatem, że bardzo często możemy z pożytkiem zastosować to proste i niewyrafinowane kryterium. Zwłaszcza, gdy w debacie publicznej słyszymy jawną preambułę, że „oto teraz mówić będę jako wierny wyznawca tej czy innej religii”, w sposób uzasadniony podejrzewać możemy, że następujące po tym zdania naruszać będą neutralność światopoglądową rozumianą tak, jak chcemy ją tu rozumieć.

To kryterium jest – jak powiedziano – bardzo wygodne, gdyż niezwykle łatwo można je zastosować, bywa jednak niestety również bardzo zawodne. Otóż w zawikłanych kompleksach twierdzeń i reguł religijnych zawiera się wiele elementów, które z powodzeniem mogą być poruszane w debacie publicznej. Banalnym przykładem może być chociażby imperatyw: „nie zabijaj”. W ograniczonej formie „nie zabijaj, chyba że...”<sup>3</sup> jest on elementem pewnie każdego prawodawstwa, a próby jego wzmocnienia bądź osłabienia stanowią najżywiej chyba dyskutowane projekty. Próba wykluczenia kwestii kary śmierci czy eutanazji z debaty publicznej na mocy prostej konstatacji, że formuła „nie zabijaj” znalazła się w korpusie pewnej popularnej religii, mogłaby wywołać jedynie wzruszenie ramion. Jasne jest zatem, że potrzebujemy jakichś dodatkowych kryteriów.

---

<sup>3</sup> Zwykle będą to takie sformułowania, jak: „nie zabijaj, chyba że ktoś bezpośrednio zagraża życiu twojemu bądź innych”, zaś w prawodawstwie akceptującym karę śmierci również takie, jak: „nie zabijaj, chyba że ktoś popełnił odpowiednio ciężką zbrodnię”.

#### 4. Kryterium epistemiczne

Następne kryterium, które nazwę *kryterium epistemicznym*, bazuje na intuicji (B) wskazującej, że w dyskusjach o zabarwieniu religijnym bardzo rzadko obserwuje się jakiegokolwiek dochodzenie do porozumienia. Zwykle dyskutanci trwają twardo na swoich stanowiskach i bardzo trudno jest wyobrazić sobie, co mogłoby ich skłonić do zmiany zdania. Kryterium to odchodzi zatem od treści proponowanych tez i zamiast tego zwraca się ku sposobowi, w jaki tezy te są uzasadniane. Otóż wydaje się, że aby teza mogła funkcjonować w ramach jakiejś debaty, musi być dla członków tej debaty w pewien określony sposób „zrozumiała”. W szczególności muszą oni móc zrozumieć i ocenić wyjaśnienia, jakie jej proponent poda, gdy zapytamy go, *dlaczego* sądzi to a to. Takie właśnie wyjaśnienie nazywa się w filozoficznym żargonie *uzasadnieniem epistemicznym*.

Tymczasem dyskursy, które traktujemy jako „światopoglądowe” – w szczególności dyskursy religijne – zawierają z reguły pewne „prywatne” sposoby uzasadnień, emfaticznie odrzucane przez osoby spoza danego kręgu. Najbardziej charakterystycznym przykładem jest powołanie się na zawartość świętych ksiąg, zeznania mistyków czy też nauczanie zwierzchników danego kościoła. Dla osób spoza określonego kręgu wyznawców uzasadnienia takie nie mają z reguły żadnej mocy.

Kryterium epistemiczne wydaje się najbardziej obiecujące – nie ma ono wady poprzedniego kryterium, które po prostu markowało pewne tezy jako należące do korpusu określonej religii, nie kłopotząc się o nic więcej. Obecne kryterium traktuje tę sprawę jako drugorzędną i przede wszystkim pyta o to, czy da się na rzecz danej tezy *rozsądnie argumentować*. Pozwala ono od ręki zrehabilitować takie maksymy, jak „nie zabijaj” czy „nie kradnij” – które są zrozumiałe i racjonalnie dyskutowane dla każdego zdrowego na umyśle człowieka – i odfiltrować je od przykazań w rodzaju „pamiętaj, abyś dzień święty święcił”, które na poważnie rozważyć może tylko ktoś identyfikujący się z daną religią.

Przy okazji tego kryterium pokazać też można wyraźniej pewien ważny aspekt, na który zwracałem uwagę już na początku. Otóż niepoparte żadną analizą użycie przymiotnika „światopoglądowy” bywa niezwykle nieprecyzyjne, w konsekwencji kwestiami światopoglądowymi nazywane bywają często po prostu te pytania, o których akurat z tych czy innych powodów nie mamy ochoty dyskutować. Zobaczmy teraz na podstawie dwóch klasycz-

nych przykładów, w jaki sposób użycie kryterium epistemicznego pozwala nam uporządkować takie sytuacje. Chodzić będzie o dwie tezy: głoszącą, że aborcja powinna być prawnie zakazana oraz głoszącą, że jest coś moralnie złego w byciu aktywnym homoseksualistą. Obie te tezy opatruje się zwykle etykietą „sporów światopoglądowych”, tymczasem w świetle obecnie rozważanego kryterium okazuje się, że ich status jest całkiem odmienny.

Zacznijmy od tezy pierwszej. Otóż zwolennicy absolutnego zakazu aborcji przedstawiają się chętnie jako ludzie motywowani religijnie, zaś przeciwnicy takiego zakazu twierdzą często wprost, że postawa taka musi mieć religijne podstawy. Nic bardziej błędnego. Banalna analiza pokazuje, że argumentacja za lub przeciw dopuszczalności aborcji jest w swoim rdzeniu całkowicie pozbawiona przesłanek specyficznie religijnych. Mówiąc ogólnie, aby być przeciwnikiem aborcji, wystarczy zaakceptować dwie przesłanki:

- (1) Przesłankę głoszącą, że ludzki płód należy z etycznego punktu widzenia traktować tak, jak dorosłego, przytomnego człowieka.
- (2) Przesłankę głoszącą, że u dorosłego, przytomnego człowieka nie wolno doprowadzać do zatrzymania funkcji życiowych<sup>4</sup>.

Aby być z kolei zwolennikiem dopuszczalności aborcji, trzeba jedynie zanegować którąś z tych przesłanek, zwykle będzie to przesłanka pierwsza. Zwolennicy dopuszczalności aborcji twierdzą na ogół, że nie ma wystarczających powodów, aby płód ludzki w początkowym okresie rozwoju miał być traktowany tak, jak dorosły, przytomny człowiek.

Powyższe uproszczone dywagacje nie miały być naturalnie próbą jakiegokolwiek filozoficznie interesującej analizy złożonego zagadnienia aborcji<sup>5</sup>. Miały zwrócić uwagę na jedną sprawę – otóż ani zwolennik, ani przeciwnik dopuszczalności aborcji nie używa w swych argumentacjach przesłanek specyficznie religijnych. Doskonale wyobraźalny jest zarówno ateista, który akceptuje obie przesłanki i głosi niedopuszczalność aborcji, jak i człowiek religijny, który neguje przesłankę pierwszą bądź drugą (jak

---

<sup>4</sup> Ta druga przesłanka jest oczywiście opatrzona zwykłymi zastrzeżeniami takimi, jak to, że człowiek ów nie mierzy do nas z karabinu, że nie zamierza detonować bomby jądrowej itp. Filozofowie wyrażają to często krótką, choć dość problematyczną klauzulą *ceteris paribus*.

<sup>5</sup> Zainteresowany czytelnik analizy takie znaleźć może w Rutkowski, 2013.

powiedziano, zwykle będzie to przesłanka pierwsza)<sup>6</sup>. Jak się to ma do naszego kryterium epistemicznego? W jego świetle spór o dopuszczalność aborcji nie jest bynajmniej sporem światopoglądowym, można go prowadzić w całkowitej abstrakcji od zawartości świętych ksiąg i nauczania głów kościołów nawet, jeśli strony sporu rzadko chcą to przyznać, a już tylko całkiem wyjątkowo potrafią narzucić sobie konieczną dyscyplinę.

Zupełnie inaczej sprawa ma się w przypadku tezy, że bycie aktywnym homoseksualistą jest czymś moralnie złym. Jedynym znanym mi sposobem argumentacji za tą tezę jest uwikłanie w argumentację przesłanek, których legitymacją jest wyłącznie to, że są akceptowane w kręgu tej czy innej religii. Wszelkie „świeckie” uzasadnienia moralne, opierające się z reguły na rozważaniu, czy zachowania odbywające się wedle pewnych reguł są, czy nie są przyczyną cierpienia innych ludzi, w tym przypadku zawodzą.

Widzimy jasno, że kryterium epistemiczne dostarcza nam dużo lepszych narzędzi dla urzeczywistnienia celu neutralności światopoglądowej, w przywołanych przypadkach pokazuje ono jednoznacznie, że spory dotyczące aborcji mają rację bytu w debacie publicznej, podczas gdy tezy homofobiczne powinny być z niej wykluczone. Jednakowe traktowanie tych spraw jest rażącym błędem.

Moim zdaniem kryterium epistemiczne jest najbardziej obiecujące ze wszystkich trzech, które tu omówię. Okaże się też, że jest ono *de facto* najważniejsze<sup>7</sup>. Na pewno jednak nie będzie niezawodne w próbach uporządkowania debaty publicznej. Głównym powodem tego stanu rzeczy jest notoryczna nieostrość pojęcia dopuszczalnej procedury uzasadnienia, na które chcemy się tu powoływać. Był czas, gdy filozofowie mieli nadzieję na ostateczne sformułowanie ścisłych reguł racjonalnego uzasadniania. Ostatnie sto lat dyskusji w ramach filozofii nauki pokazało jednak wyraźnie, że nawet procedury uzasadnienia rozważane dla wyidealizowanego języka nauki nie są

---

<sup>6</sup> Takim wierzącym człowiekiem, który zanegowałby przesłankę pierwszą, był zresztą zapewne Tomasz z Akwinu. Jak wiadomo wyznawał on pogląd, że o duszy ludzkiej mówić można dopiero po pewnym czasie od zapłodnienia, gdy embriom ma już określoną organizację biologiczną. Jako że Tomasz rozumiał duszę – czyli to, co decyduje o byciu człowiekiem – po arystotelesowsku, jako formę ciała, teza ta nie jest bynajmniej zaskakująca. Dla nas istotne jest jednak to, że akceptuje on najwyraźniej standardową argumentację współczesnych zwolenników dopuszczalności aborcji.

<sup>7</sup> Powody, dla których uważam, że kryterium epistemiczne jest najważniejsze, podaję w części 7.

bynajmniej sprawą niekontrowersyjną<sup>8</sup>. Okazało się, że nawet tam wskazanie zestawu jasnych reguł, które byłyby „dopuszczalne”, jest czystą mrzonką. W jeszcze większym stopniu dotyczy to naturalnie uzasadnień, które obecne są w naszych codziennych dysputach, a które dodatkowo obejmują nie tylko obszar wiedzy „potocznej” czy „zdroworozsądkowej”<sup>9</sup>, ale również uzasadnienia etyczne i emocjonalne. Moim zdaniem jest wprawdzie tak, że pomimo tej nieprecyzyjności pojęcia uzasadnienia, potrafimy jednak wystarczająco jasno odróżnić te sposoby argumentacji, które w sposób jawnie nieuprawniony stosują uzasadnienia idiosynkratycznie religijne od tych, które trzymają się w dopuszczalnych ramach<sup>10</sup>, chodzi jednak o to, że jeśli ktoś naprawdę będzie chciał się upierać przy używaniu dyskursu religijnego, to kryterium epistemiczne może go nie przekonać.

## 5. Kryterium pragmatyczne

Takich upartych przekonać może czasem *kryterium pragmatyczne*, odwołujące się do intuicji (C) wskazującej, że decyzje związane ze sporami religijnymi mają wielki potencjał generowania zła. Kryterium to można by nazwać *zasadą „po owocach ich poznacie”*. Polega ono, mówiąc najogólniej, na tym, że porównuje się społeczeństwo, wykluczające dany rodzaj dyskursu z takim, które tego nie czyni, i próbuje się rozstrzygnąć, który sposób na życie generuje więcej dobra, a który więcej zła. Czasem wystarczy po prostu zadać pytanie: gdzie wolałbyś żyć: w Holandii, czy w Iranie? Muszę powiedzieć, że nie spotkałem jeszcze człowieka, który szczerze powiedziałby, że woli to drugie. Pod wpływem takiego rozważania nawet osoba kontestująca poprzednie kryteria będzie czasem skłonna zgodzić się na wykluczenie określonych elementów światopoglądowych.

Pozwolę sobie zilustrować tę kwestię pewną analogią. Otóż wielu wrażliwych na sprawy społeczne ludzi jest skłonnych sądzić, że „w teorii”

---

<sup>8</sup> Chodzi tu naturalnie o analizy takich filozofów jak Popper, Kuhn, Lakatos. Zainteresowany czytelnik znajdzie wiele szczegółów w Grobler, 2008.

<sup>9</sup> To, co w filozofii analitycznej uprawia się pod nazwą *teorii poznania* dotyczy głównie tego poziomu przednaukowej wiedzy. Dobrym wprowadzeniem, znakomicie ilustrującym złożoność problemu i wielość teorii, jest Pollock, 1987.

<sup>10</sup> Dlaczego tak uważam, wyjaśniam w ostatniej części artykułu, gdzie omawiam problem nieostrości.

rozwiązania proponowane przez różne doktryny komunistyczne wyglądają całkiem dobrze. Postulat, aby zlikwidować różnice, które dziś sytuują prezesa banku i zamiatacza ulic na dwóch biegunach uniwersum, tak aby doprowadzić do sytuacji, w której obaj mogliby mieć równy dostęp do wyjazdu na wakacje, opieki zdrowotnej czy kursów języków obcych, wydaje się z moralnego punktu widzenia niemal oczywisty. Z drugiej strony, ci z nas, którzy mieli okazję obejrzeć na żywo realizację owych idei, wiedzą, że w praktyce wizje te prowadzą do oplakanych skutków i że ich porażka występuje zbyt systematycznie, aby mogła być rozsądnie uznana za dzieło przypadku. Winne są prawdopodobnie pewne – z etycznego punktu widzenia dziwaczne, choć ewolucyjnie pożądane – cechy naszej natury. Jakkolwiek by jednak nie było, sądzę, że nawet najradykałniejszy zwolennik idei równości, wzbogacony takim doświadczeniem, powinien dojść do wniosku, że w państwie o rozsądnie utemperowanym ustroju kapitalistycznym żyje się jednak zdecydowanie lepiej niż w Korei Północnej lub na Kubie. Jeśli chciałby zatem poprawiać świat uprawiając politykę, powinien – właśnie ze względu na te pragmatyczne rozważania – zrezygnować z prób urzeczywistniania idei komunistycznych.

Podobna sytuacja może występować – i często występuje – w przypadku konfliktu idei religijnych z ideą państwa świeckiego. Żarliwy chrześcijanin będzie zwykle przekonany, że autentyczna realizacja „Państwa Bożego” byłaby czymś absolutnie wspaniałym. Znając jednak z doświadczenia próby jego urzeczywistnienia, może być w sposób uzasadniony przekonany, że dotychczas skutki takich przedsięwzięć były katastrofalne i że katastrofy te występują zbyt systematycznie, aby można je było zrzucić na karb przypadku czy też „błędów i wypaczeń”. Ze względu na takie pragmatyczne rozważania nawet on może zatem optować za państwem świeckim, jako takim, gdzie w ostatecznym rachunku wszystkim – w tym także chrześcijanom – żyje się lepiej.

## 6. Schemat argumentacji

Jak zatem wyglądałby schemat argumentacji, prowadzącej w intencjach do wykluczenia pewnego typu dyskursu jako w inkryminowanym sensie światopoglądowego? Przedstawiam tu oczywiście pewną wyidealizowaną sytuację, w której będziemy mieć dwa podmioty: *atakującego* (A), czyli



tego, kto postuluje wykluczenie pewnego elementu dyskursu (E) (pewnej tezy czy sposobu argumentacji) jako światopoglądowo zabarwionego oraz *broniącego* (B), czyli tego, który przy owej tezie czy sposobie argumentacji obstaje, próbując perswadować, że nie ma w nich niczego zdrożnego. Jak powiedziałem, będzie to model w wielu aspektach wyidealizowany. Jeden z tych aspektów warto szczególnie podkreślić. Otóż zakładam tu, że obaj dyskutanci mają dobre intencje, że atakujący chce wykluczyć dane elementy z dyskursu publicznego, gdyż rzeczywiście uważa je za mające nań destrukcyjny wpływ. Broniący chce zaś zachować te elementy dlatego, że faktycznie uważa je za nieszkodliwe. W rzeczywistych dyskusjach ten warunek bardzo często bywa niespełniony, w wielu przypadkach dyskutantom chodzi po prostu o osobistą korzyść, o interes partyjny, o zdyskredytowanie przeciwnika czy po prostu o to, aby pozornie „wygrać dyskusję”, co z niejasnych powodów nawet podstarzałym adeptom filozofii daje wciąż dziecienną satysfakcję. W każdym razie w wyidealizowanym modelu argumentacja na rzecz wykluczenia pewnego elementu z debaty publicznej zawierałaby następujące kroki:

**I krok:** Atakujący usiłuje wykluczyć element E w oparciu o *kryterium treściowe*.

W kroku tym A twierdzi, że E należy do korpusu pewnej religii i jako taki powinien być wykluczony. Broniący ma tu początkowo dwie możliwości:

- (I.1) B może zaprzeczyć, że E ma taki charakter lub
- (I.2) zgodzić się w tym względzie z A.

Druga droga rozwidła się z kolei na dwie ścieżki:

- (I.2a) B zgadza się, że E ma charakter religijny i w związku z tym zgadza się również na wykluczenie E.
- (I.2b) B zgadza się, że E ma charakter religijny, ale mimo to nie zgadza się na wykluczenie E.

Jedynie w przypadku (I.2a) A osiąga sukces już w pierwszym kroku, jeśli zaś zachodzi (I.1) lub (I.2b), wówczas dla wykluczenia elementu E konieczny jest krok następny.

Jak widzimy, do zastosowania kryterium epistemicznego możemy przejść zarówno w przypadku (I.2b), które zasadniczo odpowiada ripociście w rodzaju: „Zgoda, E należy do korpusu pewnej religii, ale ma ono charakter podobny raczej do ‘nie zabijaj’ niż do ‘pamiętaj, abyś dzień święty święcił’”, jak i do przypadku (I.1), gdzie B twierdzi po prostu, że A myli się

i E nie ma charakteru religijnego. Pokazuje to, że powyższa analiza, wychodząca od dyskursu specyficznego religijnego, jako wygodnego przypadku paradygmatycznego, ma w istocie charakter ogólny. To, że B przekona A, że R nie ma charakteru specyficznego religijnego, nie kończy bowiem sprawy, gdyż „światopoglądowe” bywają także inne elementy, jak chociażby *quasi*-estetyczne argumenty, w rodzaju tego z dyskusji o budowie stadionu. Łatwo zauważyć, że kryterium epistemiczne będzie miało dla nich tak samo zabójczy charakter.

Odpowiednio do tego również kryterium treściowe będzie można stosownie rozszerzać i na przykład dołączyć do niego, obok przynależności do korpusu twierdzeń religijnych, alternatywnie także takie cechy, jak posiadanie ewidentnego charakteru osobistej preferencji estetycznej. To, czy takie rozszerzanie będzie w praktyce owocne, zależy od tego, czy dana grupa twierdzeń da się wyodrębnić w sposób naturalny. Jest tak w przypadku twierdzeń religijnych i był to jeden z powodów, dla którego wygodnie mi było posługiwać się nimi jako przykładem.

**II krok:** Atakujący usiłuje wykluczyć element E, odwołując się do *kryterium epistemicznego*.

Niezależnie zatem od tego, czy B obierze drogę (I.2b), czy też (I.1), A może próbować pokazać, że E nie spełnia warunków dopuszczalnej procedury uzasadniania. Schemat odpowiedzi broniącego będzie tu bardzo podobny. Na początku mamy dwie możliwości:

(II.1) B może zaprzeczyć, że E nie spełnia kryterium epistemicznego lub

(II.2) zgodzić się w tym względzie z A.

Ta ostatnia odpowiedź rozwidła się znowu na dwie ścieżki:

(II.2a) B zgadza się, że E nie spełnia kryterium epistemicznego i w związku z tym zgadza się również na wykluczenie E.

(II.2b) B zgadza się, że E nie spełnia kryterium epistemicznego, ale mimo to nie zgadza się na wykluczenie E.

I tutaj w przypadku (II.2a) A osiąga sukces w drugim kroku, jeśli zaś zachodzi (II.1) lub (II.2b), to dla wykluczenia elementu E konieczny jest krok następny.

Jeśli B ripostuje na sposób (II.1), twierdząc, że jego E spełnia kryterium epistemiczne, wówczas może się tak zdarzyć, że przekona on A, że jest tak w istocie. Jeśli A zaakceptuje odpowiedź (II.1), wówczas cała dyskusja

kończy się zwycięstwem B. Udało mu się przekonać A, że element E, który wydawał mu się „światopoglądowy”, w istocie takim nie jest. Czytelnik z pewnością zauważył, jest to właśnie przypadek przywołanych wcześniej sporów o dopuszczalność aborcji, które często występują w zewnętrznej sferze religijnej, które jednak po analizie okazują się bez problemów spełniać kryterium epistemiczne.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w pewnych szczególnych wypadkach oponenti mogą uznać, że nawet takie, z epistemicznego punktu widzenia dopuszczalne twierdzenie, należy jednak wykluczyć z dyskursu publicznego, ze względu na kryterium pragmatyczne. Za przykład niech posłuży teza o nieistnieniu nazistowskich obozów zagłady, której głoszenie w krajach takich, jak Niemcy czy Austria zagrożone jest wręcz karą więzienia. Teza ta jest w zasadzie – dość wariacką, to fakt – hipotezą historyczną i jej dyskutowalność byłaby do obronienia w świetle dwóch pierwszych kryteriów. Gdyby dopuścić dyskusję nad nią, to została by zapewne błyskawicznie sfalsyfikowana i sprawa byłaby, można sądzić, zakończona, mimo to społeczeństwa wymienionych krajów uznały jednak – nie bez pewnego historycznego uzasadnienia – że jej dopuszczenie w debacie publicznej mogłoby mieć tak destrukcyjne skutki, że wołały raczej zawnoczyć ją wykluczyć. Jest to być może najbardziej spektakularny przypadek sytuacji, w której kryterium pragmatyczne przeważa wszystkie inne kryteria.

Wróćmy jednak do naszego schematu, jeśli B nie uda się przekonać A, a mimo to obstatek przy (II.1), wówczas lekarstwa można szukać w kryterium pragmatycznym. Do niego prowadzi również odpowiedź (II.2b), gdzie B zgadza się wprawdzie, że E nie spełnia kryterium epistemicznego, ale dodaje, że z tych czy innych względów nie widzi powodów, aby uważać to kryterium za wiążące.

### **III krok:** Atakujący usiłuje wykluczyć element E na podstawie *kryterium pragmatycznego*.

A usiłuje tu pokazać, że dopuszczenie E jako równoprawnego elementu debaty publicznej ma tak złe skutki, że lepiej jest tego nie czynić, niezależnie od odpowiedzi, jakie padały w poprzednich krokach. Czytelnika nie zdziwi zapewne fakt, że schemat odpowiedzi broniącego jest tu znowu bliźniaczo podobny do struktury dwu pierwszych kroków. Na początek mamy dwie możliwości:

(III.1) B może zaprzeczyć, że E nie spełnia kryterium pragmatycznego lub

(III.2) zgodzić się w tym względzie z A.

To z kolei rozgałęzia się znowu na dwie możliwości:

(III.2a) B zgadza się, że E nie spełnia kryterium pragmatycznego i w związku z tym zgadza się również na wykluczenie E;

(III.2b) B zgadza się, że E nie spełnia kryterium pragmatycznego, ale mimo to nie zgadza się na wykluczenie E.

Również przy zastosowaniu kryterium pragmatycznego jedynie w przypadku (III.2a) A osiąga sukces.

Co zatem dzieje się w innych przypadkach? Jeśli B odpowiada w sposób (III.1), twierdząc, że dopuszczenie E do dyskursu publicznego wcale nie ma tak katastrofalnych skutków, jakie widzi czy przewiduje A, to tak, jak w przypadku kroku drugiego, jest możliwe, że uda mu się A w tym względzie przekonać. Tego typu dyskusje nie są wcale rzadkie i często bywają rzetelne – co więcej, mogą być rzetelne nawet wtedy, gdy ostatecznie nie prowadzą do żadnej konkluzji i obaj dyskutanci wstają od stołu nieprzekonani. Rzeczywistości społeczne są tworamami na tyle skomplikowanymi i wielowymiarowymi, że często ich relatywna ocena zależy będzie od subtelnych kwestii rozłożenia akcentów i osobistych preferencji. Argumenty pragmatyczne mają największą siłę tam, gdzie kontrast jest rzeczywiście wielki tak, jak to miało miejsce w przywołanym wyżej przypadku Holandii i Iranu.

Przypadek (III.2b) jest za to dość problematyczny. Broniący twierdzi tu, że wprawdzie uznaje, że dopuszczenie E do dyskursu publicznego będzie *summa summarum* owocowało złymi skutkami, jednak mimo to postuluje takie dopuszczenie. Oznaczałoby to, że dla B ważniejsze są pewne inne wartości niż wartości etyczne. Najłatwiej wyobrazić sobie tego typu podejście w przypadkach, w których E przechodzi dwa poprzednie kryteria, a mimo to usiłujemy je wykluczyć z powodów czysto pragmatycznych, wówczas łatwo wyobrazić sobie kogoś, kto broniłby E w imię „wolności debaty”. Trzeba jednak powiedzieć, że przypadek ten nie jest bynajmniej jasny. Zwykle argumentacjom takim towarzyszy milczące założenie, że choć dopuszczenie E do dyskusji może wydawać się niepożądane, to jednak ograniczanie z tego powodu wolności debaty będzie miało na dłuższą metę skutki nieporównanie gorsze. W tej interpretacji odpowiedź (III.2b) sprowadzałaby się do (III.1), a zatem do twierdzenia, że tak naprawdę „w ostatecznym rachunku” dopuszczenie E będzie miało skutki lepsze, niż jego wykluczenie. Wiele zdaje

się wskazywać, że autentyczna postawa typu (III.2b), która sprowadzałaby się do powiedzenia „wiem, że dopuszczenie E będzie miało złe skutki, ale gwizdź sobie na to”, jest psychologicznie niemożliwa<sup>11</sup>.

Opisany schemat rozumowania zilustrować możemy prostym diagramem, w którym zapisy symboliczne należy czytać w następujący sposób:

$E \in R$  element E należy do korpusu tez religijnych

$E \notin U$  element E narusza kryterium dopuszczalnego uzasadnienia

$E \in Z$  dopuszczenie elementu E ma złe skutki.

Diagram należy czytać z góry na dół. Jego początek to teza atakującego (A) chcącego wykluczyć pewien element E z dyskursu publicznego, odwołująca się do kryterium treściowego. Atakujący twierdzi, że element E powinien zostać wykluczony, ponieważ wzięty został z korpusu tez charakterystycznych dla pewnej określonej religii (symbolicznie: „ $E \in R$ ”).

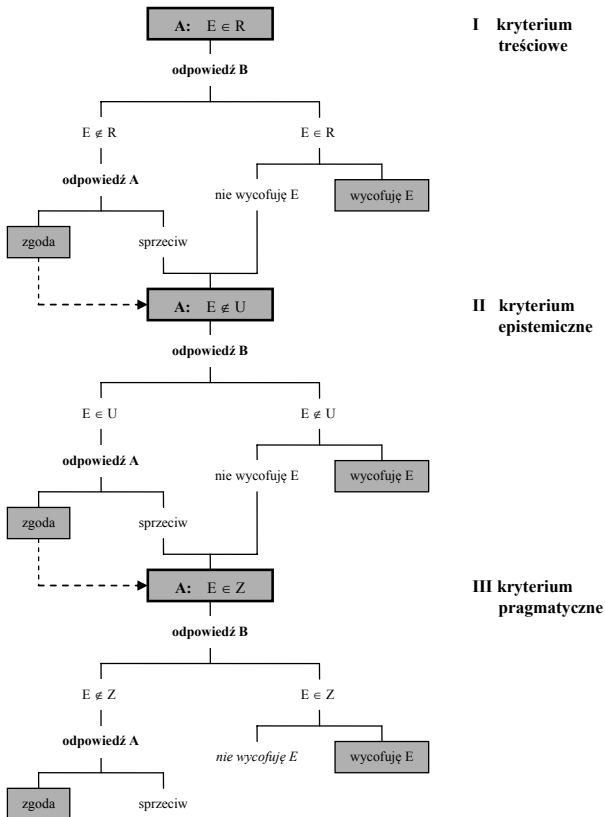
Rozgałęziające się odpowiedzi broniącego (B) odpowiadają temu, co opisałem powyżej. Po lewej stronie będziemy mieli odpowiedzi zaprzeczające zarzutom A, po prawej zaś zgadzające się z tym zarzutem, przy czym te ostatnie rozgałęziają się z kolei na takie, które oznaczają poddanie tezy E przez broniącego oraz takie, gdzie mimo uznania argumentu, broniący jednak przy tezie E obstaje. Po lewej stronie mamy także odpowiedzi A na kontrargumenty B, które mogą doprowadzić również do sytuacji, w której A zaakceptuje obronę B i zrezygnuje z postulatu wyrzucenia elementu E.

Na dwóch kolejnych piętrach mamy identyczne struktury odpowiadające zastosowaniu kryterium epistemicznego, gdzie A twierdzi, że element E narusza kryterium dopuszczalnego uzasadnienia (symbolicznie:  $E \notin U$ ) oraz kryterium pragmatycznego, w którym tezą atakującego jest to, że dopuszczenie elementu E ma zasadniczo złe skutki (symbolicznie:  $E \in Z$ ).

Szarym kolorem zaznaczono pola potencjalnego sukcesu atakującego (strona prawa) oraz broniącego (strona lewa), a także kolejne zarzuty odpowiadające zastosowaniu trzech kryteriów. Jak widzimy, otrzymaliśmy też pozycje końcowe, w których żaden z dyskutantów nie może ogłosić

<sup>11</sup> Wiąże się to jednak z trudnymi pytaniami dotyczącymi tego, czy kwalifikacje moralne zawierają immanentny element motywacyjny, czy też nie, a zatem czy można „rozumieć”, że coś jest dobre bądź złe, jednocześnie nie będąc przez to motywowanym do odpowiedniego działania. Jeśli byłoby to możliwe, wówczas możliwa byłaby również autentyczna postawa typu (III.2b). Niektórzy sądzą, że taki właśnie jest stan umysłu psychopaty, sprawa jest jednak bardzo kontrowersyjna. Por. na ten temat Janikowski, 2008.

zwycięstwa – są to dwie środkowe pozycje na samym dole. Pierwsza to ta, gdzie broniący nie zgadza się, że element  $E$  ma złe konsekwencje, jednak nie udaje się mu przekonać w tej kwestii atakującego, druga zaś to taka, w której broniący zgadza się wprawdzie, że dopuszczenie  $E$  jest z pragmatycznego punktu widzenia złe, a jednak mimo to obstaje przy postulacie jego dopuszczenia. Jak wskazałem wyżej, psychologiczna wiarygodność takiej postawy jest mocno problematyczna.



Przerywane strzałki, które od potencjalnie stabilnych pozycji, w których broniący wygrywa jedną rundę, prowadzą do następnych kryteriów, ilustrują fakt, że nawet obronione na danym etapie elementy mogą mimo to zostać zaatakowane ze względu na inne kryteria. I tak twierdzenia od-

noszące się do prywatnych gustów estetycznych obronią się na pierwszym poziomie, jeśli jako kryterium treściowe potraktujemy przynależność do korpusu określonej religii, jednak z powodzeniem będą mogły być zaatakowane na poziomie drugim jako niespełniające kryterium epistemicznego, zaś twierdzenia przywołanego wyżej szalonego historyka będą mogły być wykluczone na mocy kryterium pragmatycznego, mimo że spełniają bez kłopotów dwa poprzednie kryteria.

## 7. Centralna rola kryterium epistemicznego

Kończąc część opisującą funkcjonowanie proponowanych reguł neutralności światopoglądowej, winien jestem jeszcze wyjaśnienie, dlaczego uważam kryterium epistemiczne za najważniejsze. Powodem jest, że *de facto* to ono generować będzie obszary, których będą dotyczyły kryteria treściowe i pragmatyczne. Co przez to rozumiem? Otóż w kryterium epistemicznym tak naprawdę chodzi o zagwarantowanie przestrzeni wolnej dyskusji, która byłaby *fair* dla jak największej liczby uczestników. Wykluczenie idiosynkratycznych sposobów uzasadniania ma przede wszystkim taki skutek. Wspomniałem już, że kryterium to jest o wiele precyzyjniejsze niż kryterium treściowe. Tamto jest tylko czymś w rodzaju „reguły kciuka”, która daje nam przybliżony sposób oceny sytuacji i która zresztą często funkcjonuje zadowalająco, jednak w sytuacji wątpliwości należy ją koniecznie uzupełnić czymś doskonalszym, czym w naszym przypadku jest właśnie kryterium epistemiczne.

Widzieliśmy też, że zastosowanie kryterium epistemicznego często modyfikuje zbyt pośpieszne wnioski, jakie wyciągnąć możemy, stosując kryterium treściowe. Maksyma „nie zabijaj” może i powinna być elementem debaty publicznej, pomimo przynależności do korpusu określonej religii. Z tym wiąże się bardzo ważny punkt, na który chcę teraz zwrócić uwagę – otóż można by sobie wyobrazić religię, której doktryna zawierałaby jedynie lub w znakomitej większości twierdzenia tego rodzaju. Zastosowanie do takiej religii kryterium treściowego mówiącego, że *ceteris paribus* należy być podejrzliwym wobec prób wprowadzania do debaty publicznej też *explicite* religijnych, nie tylko nie byłoby pomocne, ale wręcz wprowadzałoby nas systematycznie w błąd. To zatem, że w naszym realnym świecie kryterium treściowe o takiej zawartości jest kryterium rozsądnym i pomocnym, wy-

nika jedynie z przygodnego faktu, że religie, z jakimi mamy faktycznie do czynienia, rzeczywiście opierają się w sposób istotny na idiosynkratycznych sposobach uzasadniania, wykluczających z przestrzeni dyskusji wszystkich, którzy nie należą do danego kościoła. W naszym świecie to, że dany element należy do korpusu tej pewnej religii, jest po prostu bardzo wiarygodnym (choć jak widzieliśmy zawodnym) wskaźnikiem tego, że nie będzie on spełniał kryterium epistemicznego.

Czy dla danych obszarów sensowne jest postulować odpowiednie kryteria treściowe, zależy zatem od tego, czy mamy powody sądzić, że idiosynkratyczne sposoby uzasadniania pełnią tam wystarczająco centralną rolę. W przypadku dyskursu religijnego oraz dyskursu odwołującego się do osobistych preferencji estetycznych, jest tak niewątpliwie i dlatego pełniły one tutaj rolę wygodnych i niekontrowersyjnych przykładów. Na przeciwnym biegunie znajduje się dyskurs naukowy, gdzie idiosynkrazje takie nie występują niemal nigdy. Postulowanie kryteriów treściowych w jego przypadku byłoby zatem zdecydowanie nierozsądne. Jeśli chodzi z kolei o dyskurs etyczny, to idiosynkratyczne uzasadnienia wprawdzie się zdarzają, jednak są na tyle rzadkie, że wprowadzenie kryterium treściowego dla tego typu dyskursu byłoby, delikatnie mówiąc, sporą ekstrawagancją.

Co z kolei powiedzieć możemy o kryterium pragmatycznym? Powiązanie z kryterium epistemicznym nie będzie może w tym wypadku tak niekontrowersyjne, niemniej jednak wydaje się, że to właśnie zapewnienie jak najszerszej przestrzeni do dyskusji, w której możliwie największa liczba uczestników życia społecznego ma sposobność spierać się, przekonywać, dochodzić do porozumienia i godzić na kompromisy, ma największe szanse wygenerować takie społeczności, w których większość członków będzie mogła szczerze powiedzieć, że żyje się im znośnie. Zapewnieniu tej przestrzeni służy zaś właśnie kryterium epistemiczne<sup>12</sup>. Jeśli zatem mam rację, to okazuje się, że również obszary potencjalnie wykluczane przez kryterium pragmatyczne generowane są w istocie przez spełnianie bądź niespełnianie kryterium epistemicznego.

Nie chcę jednak twierdzić, że zachodzi tu pełen automatyzm. Przykład wspomnianego wyżej wykluczenia też historycznych dotyczących nazistowskich obozów koncentracyjnych pokazuje, że można stać na

---

<sup>12</sup> Filozofem, który szczególnie podkreśla rolę takiej normowanej regulami przestrzeni komunikacji społecznej, jest Jürgen Habermas. Por. Habermas, 2015.



stanowisku, że wolność dyskusji powinna czasem ustąpić przed kryterium pragmatycznym, Jeśli rzeczywiście by tak było, to pole rażenia kryterium pragmatycznego nie byłoby w sposób jednoznaczny wyznaczane przez kryterium epistemiczne.

## 8. Nieostrość

Na koniec odniosę się jeszcze krótko do pewnego zarzutu podnoszonego nierzadko w stosunku do różnego rodzaju kryteriów, a głoszącego, że kryteria te są nieostre. Rzeczywiście trudno wyobrazić sobie, że uda się wyznaczyć ostrą granicę między (a) twierdzeniami „treściowo” religijnymi i pozareligijnymi lub też między (b) uzasadnieniami dopuszczalnymi i niedopuszczalnymi czy wreszcie między (c) społeczeństwami, w których „żyje się dobrze” i takimi, gdzie to nie zachodzi. Z obserwacji tej nieostrość wyciągany bywa nieraz wniosek, że oto zwolennik neutralności światopoglądowej pozbawiony został wszelkich narzędzi, za pomocą których mógłby się o nią dopominać. Jeśli nie jest w stanie wyznaczyć ostro granicy między tym, co dopuszczalne i tym, co powinno być odrzucone, to nie wolno mu w ogóle żadnych odrzuceń proponować. Tezy religijne, *quasi*-estetyczne i naukowe mają zatem wyjściowo dokładnie ten sam status. Wszystkie mogą być elementami debaty publicznej i niechże debata ta rozstrzygnie, które z nich się ostaną.

Podsumowując najkrócej to rozumowanie, można powiedzieć, że obserwacja jest prawidłowa, jednak wniosek błędny. Nieostrość, na jaką zwracają uwagę krytycy, rzeczywiście ma miejsce, jednak nie jest czymś, co powinno nas jakoś szczególnie niepokoić. Przede wszystkim nieostrość ta nie jest jakąś szczególną cechą proponowanych kryteriów, lecz dotyczy wielkich fragmentów naszego języka. Nie należy zatem podchodzić do niej, jak do pojawiającej się sporadycznie *wady* języka, lecz raczej, jak do jego powszechnie występującej *cechy*. Co więcej, wbrew pozorom i długiej filozoficznej tradycji, forsującej ideał językowej precyzji, jest to cecha generalnie *pożądana*.

W naszym języku znaleźć możemy nieliczne słowa, co do których da się twierdzić, że są ostre, z reguły będą to terminy techniczne wprowadzone przez wyraźną definicję. Takim ostrym wyrażeniem jest na przykład predykat „jest liczbą pierwszą”, a jego ostrość polega na tym, że świat dzieli się

w sposób absolutnie jednoznaczny na liczby pierwsze i „wszystko inne”. Liczby 1 i 3 są liczbami pierwszymi, podczas gdy nie są nimi liczby 4 i 20 (a poza tym także Warszawa, własność bycia czerwonym, pani Angela Merkel i wiele innych przedmiotów). Jakikolwiek przedmiot wybierzemy sobie z uniwersum, będzie jednoznacznie określone, czy jest on liczbą pierwszą, czy też nie.

Jest jednak wiele innych słów, które nie są ostre w opisanym sensie. Najczęściej przywoływanym od czasów starożytnych przykładem jest oczywiście predykat „jest łysy”. W świecie znajdujemy wprawdzie ewidentnych łysych, takich jak Telly Savalas, a także ewidentnych nie-łysych, takich jak Violetta Villas, znajdziemy jednak również takich, co do których pytanie o łysość dość trudno nam będzie rozstrzygnąć.

Ostatnie intensywne badania nad nieostrością pokazały, że wbrew powierzchownemu wrażeniu nie jest to łatwo eliminowana cecha języka, dotycząca jedynie egzotycznych przypadków eksploatowanych przez starożytnych sceptyków, lecz zagadkowy i doniosły fenomen, którego uchwycenie jest centralne dla zrozumienia funkcjonowania naszego języka. Nieostrość okazuje się fenomenem filozoficznie głębokim, w tym sensie, że nie ma żadnego prostego (a najprawdopodobniej w ogóle żadnego) sposobu pozbycia się go z języka oraz fenomenem bardzo szerokim, przenikającym wedle wszelkiego prawdopodobieństwa wszystkie nasze pojęcia empiryczne<sup>13</sup>.

Dlaczego nieostrości takiej nie powinniśmy się obawiać? Otóż Friedrich Waismann zwrócił uwagę, że typowe pojęcia empiryczne (czyli te, które „uzyskujemy z doświadczenia”, takie jak „pies”, w odróżnieniu od tych, które „konstruujemy”, takie jak „liczba pierwsza”) nie zawierają ostrego kryterium zastosowania do wszystkich wyobraźalnych przypadków. Wynika to ze sposobu, w jaki pojęcia te tworzymy. Pojęcie *psa* budujemy na podstawie paradygmatycznych psów i paradygmatycznych nie-psów, ustalając, do czego ma się ono z pewnością stosować, a do czego z pewnością nie stosować. Nie jest jednak wykluczone, że w dalszym badaniu spotkamy jakieś zwierzę, które nie będzie nam łatwo zaklasyfikować jako psa bądź nie-psa, nie określamy bowiem reguł stosowania pojęcia *psa* dla wszystkich możliwych przypadków. W tym sensie pojęcia empiryczne posiadać mają *otwartą teksturę*<sup>14</sup>. Co więcej, taka otwarta tekstura jest *zaletą* naszego je-

<sup>13</sup> Najlepsze wprowadzenie do problematyki nieostrości to Williamson, 1994.

<sup>14</sup> Por. Waismann, 1945.

zyka, a nie jego *wada*. Gdybyśmy byli zmuszeni tworzyć ostre kryteria dla wszystkich wyobrażalnych przypadków, żadne pojęcie empiryczne zapewne nigdy by nie powstało, a nawet gdyby jakimś cudem powstało, musiałoby być wciąż modyfikowane pod naporem nowego doświadczenia. Okazuje się zatem, że – paradoksalnie – tylko taki nieostry język może być efektywnym wehikułem konceptualizacji świata.

Wydaje się, że analogiczna sytuacja ma miejsce w przypadku naszych kryteriów światopoglądowości. Nawet jeśli nie da się przeprowadzić ostrej granicy ani pomiędzy (1) twierdzeniami „treściowo” religijnymi i pozareligijnymi, ani pomiędzy (2) uzasadnieniami dopuszczalnymi i niedopuszczalnymi, ani też pomiędzy (3) społeczeństwami, w których „żyje się dobrze”, i takimi, gdzie to nie zachodzi, *dla wszystkich wyobrażonych przypadków*, to jednak *w realnych okolicznościach* będziemy mieć zwykle do czynienia z ewidentnym podpadaniem bądź niepodpadaniem pod dane kryterium.

Morał z tych rozważań jest taki, że pojęcie *światopoglądowości* pewnych typów dyskursu w interesującym nas znaczeniu traktować powinniśmy raczej jak pojęcie *hyskości*, a nie jak pojęcie *liczby pierwszej*. Zbudowane ono zostało, podobnie jak wszystkie inne pojęcia empiryczne, w oparciu o paradygmatyczne przypadki ewidentnie naruszające i ewidentnie spełniające nasze kryteria. Nie zostało zaś w żaden sposób przykrojone do rozstrzygnięcia kwestii granic światopoglądowości. Co więcej, dla naszych praktycznych celów sprawa owych granic jest kompletnie irrelevantna. Zupełnie wystarczające jest, gdy potrafimy zidentyfikować *ewidentne przypadki* światopoglądowości. Nie potrzebujemy kłopotać się o to, gdzie światopoglądowość się zaczyna i gdzie kończy, to bowiem, co jest rzeczywiście groźne dla naszych instytucji życia publicznego, to nie jakieś finezyjne balansowanie na granicy dopuszczalności, lecz sytuacje, w których elementy światopoglądowe wkraczają w sposób jawny i zmasowany. Wylimitowanie takich skrajności, to jedyne, czego można rozsądnie wymagać od zaproponowanych kryteriów.

## Literatura

- Brentano F. (1889/1989), *O źródle poznania moralnego*, Warszawa: PWN 1989.  
Chrudzinski A. (1998), *Brentanowska filozofia moralności*, „Etyka”, 31, 109–124.

- Chrudzinski A. (2009), *Brentano, Marty, and Meinong on Emotions and Values*, [w:] *Values and Ontology*, B. Centi, W. Huemer (red.), Berlin: De Gruyter, 171–189.
- De Sousa R. (1987), *The Rationality of Emotion*, Cambridge Mass.: The MIT Press.
- Grobler A. (2008), *Metodologia Nauk*, Kraków: Aureus.
- Habermas J. (2015), *Teoria działania komunikacyjnego*, tom 1/2, Warszawa: PWN.
- Hare R.M. (1997), *Sorting Out Ethics*, Oxford: Clarendon Press.
- Janikowski W. (2008), *Amoralizm i psychopatia*, „Analiza i Egzystencja”, 8, 35–47.
- Krzemkowska-Saja J. (2012), *Namiętności duszy a współczesny spór o naturę emocji*, „Filo-Sofija”, 17 (2012), 137–146.
- Krzemkowska-Saja J. (2013), *Czy potrzebujemy pojęcia prawdy emocjonalnej?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 1/2014 (85), 47–61.
- Pollock J.L. (1987), *Contemporary Theories of Knowledge*, London: Hutchinson.
- Rutkowski M. (2013), *Kiedy powstaje istota ludzka? Aborcja i doświadczenia na zarodkach*, Kraków: Universitas.
- Saja K. (2008), *Język etyki a utylityzm. Filozofia moralna Richarda M. Hare'a*, Kraków: Aureus.
- Waismann F. (1945), *Verifiability*, „Aristotelian Society”, suppl. 19: 119–150.
- Williamson T. (1994), *Vagueness*, London and New York: Routledge.

## NEUTRALITY

### Summary

In this paper I focus on the concept of neutrality taken in the meaning typical for political discussions concerning e.g. the religious neutrality of the state. I take it for granted that the huge majority of educated people belonging to the so called “western culture” would agree that the most important institutions of our social life – such as schools, courts, and parliaments – should be neutral in this sense. But on the other hand it is extremely difficult to formulate a set of precise and reliable criteria allowing

us to exclude particular statements, arguments or kinds of discourse as violating this principle of neutrality. The sad truth is that the term “neutrality”, even if restricted to the meaning that is relevant to this paper, is rather vague. Nevertheless I want to propose three types of criteria that can be helpful in attaining this goal. They will be termed: (i) content criterion, (ii) epistemic criterion, and (iii) pragmatic criterion. It seems that if we apply all these criteria together, we will be able to secure a reasonable degree of neutrality in our public debates.



WITOLD P. GLINKOWSKI\*

## PROBLEM SCENY W TISCHNEROWSKIEJ FILOZOFII DRAMATU

Słowa kluczowe: Tischner, scena, filozofia dramatu, filozofia dialogu  
Keywords: Tischner, scene, philosophy of drama, philosophy of dialogue

### Wprowadzenie

Celem artykułu jest ukazanie swoistości kategorii „sceny” i jej funkcji w obrębie koncepcji filozofii człowieka zaproponowanej przez Józefa Tischnera i znanej jako filozofia dramatu. Analizowane pojęcie nabiera u Tischnera nowego znaczenia, staje się kategorią techniczną i pełni ważną rolę w konkretnym projekcie filozoficznym, toteż nie może być eksplikowane w abstrakcji od niego. W szczególności nieuprawnione jest utożsamianie sceny z uniwersum bytu, z przyrodą lub kulturą. Antropologiczno-filozoficzna refleksja Tischnera jest wyraźnie budowana wokół koncepcji człowieka jako

---

\* Witold P. Glinkowski – dr hab., prof. nadzw. UŁ (Katedra Filozofii Współczesnej IF). Absolwent historii i filozofii. Zajmuje się filozofią dialogu, antropologią filozoficzną i filozofią hermeneutyczną. Wydał m.in.: *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera; Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu; Transcendencje codzienności; Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej* i kilkadziesiąt artykułów, gł. poświęconych myśli M. Bubera, J. Tischnera i M. Heideggera. E-mail: witoldpiotrporczycki@o2.pl.

Address for correspondence: Witold Glinkowski, ul. Banachiewicza 36; 91-162 Łódź.  
E-mail: witoldpiotrporczycki@o2.pl.

istoty etycznej – człowiek staje się podmiotem dramatu i pozostaje nim ze względu na zdolność rezonowania ze sferą wartości, dokonywania etycznych wyborów, zaświadczenia o tym, że wartości są dlań ważne, a dzieje się to w obszarze określanym przez Tischnera jako „scena”. Ta kategoria, należąca do podstawowych pojęć w „filozofii dramatu” Tischnera, nie jest zarazem sprowadzalna do przestrzeni przyrodniczej ani do wymiaru teatralno-kulturowych artefaktów (choć niewątpliwie przyroda, podobnie jak cały obszar kultury, są jej materialnym substratem). Zapominanie o tym prowadzi do opacznych interpretacji antropologicznej propozycji Tischnera. Człowiek bowiem interesuje Tischnera nie jako *grający* w dramacie, jak aktor na scenie, lecz *będący* istotą dramatyczną. Również powodem ludzkiego zanurzenia w dramacie nie jest kontekst przyrodniczy, lecz aktualność sytuacji dialogicznej – bycie wobec innych, nieuchronność uczestniczenia w interpersonalnych spotkaniach, konieczność reagowania na czyjeś „zagadnięcie” i udzielania odpowiedzi, będącej czymś innym niż realizacją roli kulturowej (uczestnictwem w grze), gdyż angażującej całą ludzką podmiotowość.

Tischnerowska koncepcja sceny nie została precyzyjnie dopracowana przez jej autora, jednak funkcje pełnione przez nią w ramach filozofii dramatu zostały przez krakowskiego filozofa zasygnalizowane w sposób czytelny. Bez adekwatnego ich rozpoznania niemożliwe jest zatem zrozumienie Tischnerowskiego projektu filozoficznego, a tym bardziej docenienie jego wartości i oryginalności.

### Wstępna eksplikacja kategorii sceny

Tytułowa kategoria należy do podstawowych w Tischnerowskiej refleksji antropologicznej, która, jako „filozofia dramatu”, przedstawia interesujące rozwinięcie założeń patronujących dwudziestowiecznej filozofii dialogu. Książkę będącą najpełniejszym wyrazem filozoficznych intuicji Tischnera, postrzegającego kondycję ludzką jako nieuchronnie uwikłaną w dramat istnienia (Tischner, 1989; zob. też: Tischner, 1990), zapowiadały i poprzedziły dużo wcześniejsze teksty (Tischner, 1977; Tischner, 1978; Tischner, 1981; zob. też: Tischner, 1975; Tischner, 1982). Jak wiadomo, Tischner nie zawęził dramatu do kategorii literackiej, nie zamykał go w przestrzeni kultury, bowiem pragnął nadać temu pojęciu rangę pozwalającą na wykorzystanie go w planie filozofii człowieka. Podmiot dramatu, a jest nim każdy czło-



wiek, nie tyle „gra”, ile uczestniczy w nim – dramat dotyka całego spektrum ludzkiego istnienia, wszystkich warstw ludzkiego „bycia w świecie”. Jednak Tischner nie zamyka swej myśli w nurcie współczesnej dialogiki, sięga do egzystencjalizmu, fenomenologii, a także do tradycji filozofii klasycznej. W konsekwencji jego myśl, otwierając się na różne perspektywy filozoficznego dyskursu o człowieku, napotyka na trudności, zwłaszcza metodologiczne, czego przejawem jest np. wieloznaczność pojęcia sceny. Jest ona przede wszystkim miejscem, w którym przebiega dramat ludzkiej egzystencji i jako taka dostarcza przestrzeni, jednak nie uczestniczy aktywnie w dramacie, nie przesądza o jego kierunku, a tym bardziej o tym, czy jego finałem będzie „ocalenie” czy „potępienie”, które w Tischnerowskim „myśleniu według wartości” niosą sens daleko wykraczający poza konotacje eschatologiczne. Scena jest niewątpliwie ontyczną obiektywnością, co przejawia się choćby w jej materialności. Jednak realność sceny, jej status, jest pochodną jej funkcji – wynika z tego, jak jest doświadczana i jaką rolę spełnia w dramacie ludzkiego istnienia. Z jednej strony scena wyrasta z kulturowego i przyrodniczego uniwersum, z drugiej jednak strony, powodem do posługiwania się tą kategorią nie są raczej kulturowe lub przyrodnicze, lecz „dramatyczne”<sup>1</sup>.

### Aksjologiczny wymiar sceny

Dla Tischnera warunkiem ludzkiego uczestnictwa w świecie osobowym jest horyzont aksjologiczny, zwaloryzowany kontradycją źródłowych kategorii dobra i zła (Tischner, 2006, s. 363). Ów horyzont zakreśla obszar sceny, będącej czymś więcej niż fizykalna lub kulturowa przestrzeń zagospodarowywana przez byty czy artefakty. Scena jest przestrzenią, w której ujawnia się dobro i zło, wyznaczające aksjologiczny horyzont ludzkiego istnienia, przy czym dobro jest rozumiane inaczej niż jako określenie bytu. Tischner w swych analizach ludzkiego bytu nie wychodzi od ontycznej struktury, która stanowiłaby jego szkielet i wyznaczała ramy istnieniu. Zaczyna od wartości

---

<sup>1</sup> Spośród obszernej literatury dotyczącej filozoficzno-antropologicznej koncepcji Tischnera, znanej jako filozofia dramatu, przytoczmy (w kolejności ich powstawania) teksty, których autorzy koncentrują się na problematyce sceny: Kozłowski, 2000; Trocha, 2000; Tarnowski, 2001; Glinkowski, 2003; Baczyński, 2004; Gadacz, 2005; Kot, 2005.

– to one są „pierwsze”, ich fundamentem jest dobro, zarazem transcendentne, bo mające źródło poza ludzką skończonością, ale także ujawniające się w immanencji ludzkiego życia. Ludzkie rozpoznawanie dobra odbywa się na scenie świata oraz ze względu na wartości – odsyłające do transcendencji, ale też zapewniające człowiekowi orientację w doczesnej, skończonej sferze istnienia. Realność dobra (oraz wartości, które są w nim zakorzenione) nie wynika z jego ontycznego statusu, lecz z jego ważności<sup>2</sup> – uniwersalnej i wciąż aktualnej, choć przybierającej na scenie świata zróżnicowane historycznie formy i niejednakową empiryczną treść. To właśnie ważność dobra, nieustannie i wielorako doświadczana przez człowieka na scenie świata, otwiera go na nieskończoność i na płynące od dobra absolutne roszczenie etyczne, co dzieje się w realiach czasoprzestrzennej skończoności.

Podobnie jak sens dobra, również sens zła daleko wykracza poza jakiegokolwiek odniesienia ontyczne, nie unieważnia ich, ale czyni wtórnymi, nieautonomicznymi. Oczywiście jest jednak, że bez sceny, poza nią, dramat byłby niemożliwy. Nasuwa się więc pytanie o udział sceny w kształtowaniu dramatu, o jej wpływ na podejmowane przez człowieka decyzje, dokonywane wybory, czy akty autoidentyfikacji. Scena kryje w sobie zatem dwuznaczność, kłopotliwą, ale też skłaniającą do odkrywania nowych realiów myślenia o człowieku.

Dobro i zło pojawiają się w horyzoncie międzyosobowego dialogu, a nie w „monologicznej” relacji podmiotu do przedmiotu, czytamy:

Dobro jest tym, co chcę mieć i czemu chcę się oddać. Zło jest tym, czego chcę się wyrzec i od czego chcę się uwolnić. Doświadczenie dobra i zła zawiera w sobie szczególnie moment doświadczenia łaski [...] Dobro jest łaskawe, zło nie zna łaski (Tischner, 1998, s. 220).

Dramat ludzkiego istnienia rozgrywa się w obrębie aksjologicznego horyzontu wyznaczonego przez dobro i zło, których doświadczanie nadaje sens zarówno czasowi dramatu, jak i scenie, czyli miejscu, w którym się on rozgrywa.

---

<sup>2</sup> Tischner prowokacyjnie stwierdza: „Nawet jeżeli jest ono iluzją, to i tak nie wynika z tego, że nie powinienem dawać chleba głodnemu – a zatem istnienie czy nieistnienie takiego bytu jak Dobro nie wpływa w żaden sposób na moje zachowanie wobec drugiego człowieka”. (Tischner, 1996, s. 261).

## Od tradycyjnego do dialogicznego rozumienia sceny

Kategoria sceny jest nie tylko kluczowa dla projektu filozofii dramatu, ale zarazem wpisuje się w polemikę, jaką Tischner podjął z filozoficzną tradycją. Powyższa okoliczność jest zapewne kluczem do wyjaśnienia powodów licznych nieporozumień pojawiających się, zarówno bezpośrednio, podczas prób eksplikacji tej kategorii, jak i pośrednio, w trakcie krytycznych analiz antropologicznej propozycji Tischnera. Niektóre z tych nieporozumień wynikają z niedostrzegania lub ignorowania intencji autora filozofii dramatu. Inne, trzeba to przyznać, są zawinione przez samego Tischnera, nie zawsze dokładającego należytych starań, by posługiwać się tym terminem w sposób precyzyjny, z uszanowaniem nowego pola znaczeniowego, które miał na względzie rozwijając swoją koncepcję człowieka jako podmiotu dramatycznego. Radykalne zerwanie z „literacko-teatralnymi” konotacjami, a także z bagażem obciążającym pojęcie sceny za sprawą filozoficznej tradycji, było niewątpliwie trudne i kłopotliwe. Nie dziwi to nikogo orientującego się, choćby tylko ogólnie, w dziejach filiacji, transformacji i metamorfoz filozoficznych pojęć. Jednak w tym przypadku semantyczne kłopoty i nieporozumienia, niezależnie od zamętu jaki wywołują w przestrzeni popularnej recepcji dzieła krakowskiego myśliciela, okazują się instruktywne. Prowokują bowiem do podjęcia, jeśli próby współmyślenia z Tischnerem, to przynajmniej do uważniejszego zagłębienia się w jego filozoficzno-antropologiczną koncepcję. A jest ona niewątpliwie propozycją inspirującą i nadal aktualną dla współczesnej filozoficznej dyskusji o człowieku<sup>3</sup>.

U Tischnera, inspirowanego filozofią dialogu, scena pojawia się w korespondencji z akcją dramatyczną – to tu, na scenie, rozgrywa się dramat ludzkiego życia. Dramat pojawia się i trwa jako funkcja dialogu – zwracania się do siebie osób – a dzieje się to nie w przestrzeni wirtualnej, lecz właśnie w realiach sceny. Tak rozumiana scena ma swój „namacalny”, choć zarazem pasywny udział w owym dramacie. Nie jest to wszelako, powtórzmy, scena, którą dałoby się utożsamiać z ontycznym spektrum, z przyrodniczo-kulturową rzeczywistością, stanowiącą naturalne środowisko ludzkiego życia,

---

<sup>3</sup> Na uwagę zasługują prace, w których filozoficzna refleksja nad człowiekiem otwiera się na horyzonty praktyczne takie, jak pedagogika, etyka, polityka, aksjologia. (Bobko, 2007; Legięć, 2012; Marszałek, 2014; Szary, 2005; Wadowski, 1999; Bobko, Karolczak, 2013).

a tym bardziej rozciągnąć ją na całe uniwersum zwane światem. Gdyby było inaczej, wówczas pojęcie sceny traciłoby swój dramatyczny aspekt, stając się po prostu synonimem zbioru bytów, które człowiek odnajduje wokół siebie i do których również siebie musi zaliczyć. Tego rodzaju „sceniczne” myślenie o człowieku nie różniłoby się od większości propozycji i standardów znanych filozoficznej tradycji i dzielnie jej sekundujących „od Wysp Jońskich po Jenę” – oczywiście zarówno w geograficznym, jak i w temporalnym sensie tej metafory.

Deklaracja, że „Świat człowieka jest sceną jego dramatu” (Tischner, 1990, s. 179), mogłaby usprawiedliwiać utożsamianie świata ze sceną, ale tylko pod warunkiem zignorowania szerszego kontekstu myśli Tischnera. Okazuje się jednak, że świat jest sceną tylko o tyle, o ile jawi się jako przestrzeń międzyludzkich *spotkań* – traktowanych nie metaforycznie (jak np. w „inkontrologii” Nowickiego, gdzie „spotkania” są zapośredniczone kulturowymi artefaktami)<sup>4</sup>, ale realnie, jako spotkania osób. Dokonują się one bez pośrednictwa tego, co przez ludzi wytworzone; zaświadczenia o ich wzajemnej obecności. Oczywiście, każde ludzkie doświadczenie świata zawiera komponent kulturowy, zakładający jakąś formę utylitarnie rozumianej „współobecności”, rozpoznawanej i weryfikowanej w kontekście utensyliów<sup>5</sup>. Jednak w Tischnerowskiej wizji człowieka, jako uczestnika dramatu, sytuacja ulega odwróceniu: to nie świat jest medium zapośredniczającym ludzki dramat, lecz odwrotnie, doświadczenia świata (najczęściej, choć nie zawsze) okazują się zapośredniczone dialogicznie i, tym samym, dramatycznie. „Doświadczenie ziemi jako sceny nie jest [...] bezpośrednie, lecz zapośredniczone przez dialog. Właśnie dialog uczynił z ziemi *ziemię obiecaną*” (Tischner, 1990, s. 180). Stawianie znaku równości między

---

<sup>4</sup> Fundamentem „inkontrologii” tego autora, czyli teorii spotkań, jest „ergantropia”, rozumiana jako „realna obecność cząstek osobowości ludzkiej w wytworze psychofizycznym”. (Nowicki, 1991, s. 271). Przypomnijmy, że już roku wydania Filozofii dramatu ukazała się ciekawa i odważna próba konfrontacji koncepcji Tischnera i Nowickiego: (Wieczorek, 1990).

<sup>5</sup> Przykładem takiego uczestnictwa w świecie, które zawsze jest zarazem „byciem wśród ludzi”, mogłyby być Heideggerowskie kategorie *Mitsein*, *Mitdasein*, *Miteinandersein*. Wszystkie jednak (abstrahując od semantycznych i ontologicznych niuansów) wskazują na utylitarnie zapośredniczenie, tzn. wszelkie „spotkania” przebiegają tu w kontekście wielorakiego użytkowania sensów, a zatem nie wyrażają bezpośredniej obecności osób. (Heidegger, 1994; zob. też: Glinkowski, 2004).

światem i sceną jest zatem niedopuszczalnym uproszczeniem. Tischner pisze wprawdzie, że „nie można oddzielić sposobów doświadczania świata od sposobów doświadczania ludzi, a przede wszystkim od sposobów przeżywania dramatu człowieka z człowiekiem” (Tischner, 1990, s. 180), jednak intencją tego spostrzeżenia nie jest rozciągnięcie sfery dramatu na całe ontyczne uniwersum. Chodzi raczej o zaakcentowanie rangi dramatu, będącego warunkiem ucłowieczenia i z tego powodu rzutującego na ludzkie doświadczanie rzeczywistości, które zawsze dokonuje się w spektrum „myślenia według wartości”, toteż zakłada kontekst aksjologiczny, społeczny oraz ujawnia swą dramatyczną proveniencję. Sugestia, jakoby świat był tożsamy ze sceną – i odpowiednio, jakoby czas dramatyczny wyrażał wszelki czas ludzkiego życia – wydaje się jednak nieuprawniona. Wszak Tischner nie po to wyraźnie odróżnia dwa ludzkie sposoby otwierania się na świat – intencjonalne i dialogiczne – by zamazać ich odrębność i sugerować możliwość dokonania subsumpcji albo sugerować, że otwarcie dialogiczne (i dramatyczne) jest zaledwie jedną z odmian otwarcia intencjonalnego<sup>6</sup>.

„Józek by zapewne powiedział, że aż do pojawienia się człowieka była tylko scena” (Heller, 2015). To przypuszczenie współczesnego autora pozostawia pewne wątpliwości. Pojęcie sceny funkcjonuje przecież u Tischnera jako termin techniczny, organizujący jego filozofię dramatu, nie jest zatem synonimem kosmosu. Co więcej, scena, zgodnie ze swą dramatyczną i bezprecedensową jakością, ujawnia się dopiero w momencie zainicjowania dialogu, postawienia pytania „Gdzie jesteś?”, będącego reakcją na ludzkie sprzeniewierzenie się Boskiemu zakazowi. Ponadto moment pojawienia się człowieka nie przynosi radykalnej jakościowej zmiany, bowiem ta dokonała się dopiero z chwilą, gdy człowiek uczynił szczególny użytek ze swojej wolności – taki, który wszedł w kolizję z Boską przestrogą. Dopiero od tego momentu środowisko, w którym człowiek przebywał – jeszcze pozaczasowo i w sposób niezwaloryzowany aksjologicznie (i agatologicznie), gdyż zdystansowany od doświadczenia zła (Tischner, 1990, s. 250; Tischner, 1993a, s. 515) – zostaje rozpoznane jako scena, na której rozgrywa się ludzki dramat. Oczywiście, scena o tyle bytowo poprzedza bytowość człowieka,

---

<sup>6</sup> Fundamentalną pracą podejmującą problem zasadności wyodrębniania i dystansowania perspektywy dialogicznej względem monologicznej (fenomenologicznej) pozostaje: Theunissen, 1981.

o ile „od początku” była wpisana w perspektywę ludzkiego dramatu – z taką wykładnią Tischner zapewne by się zgodził, ale, zważywszy na specyfikę jego myślenia, wbrew powyższej sugestii, nie jest ona pierwszoplanowa.

W innym tekście cytowany autor stwierdza: „Tischner chętnie wprowadzał rozróżnienie sceny i dramatu (lub filozofii sceny i filozofii dramatu)” (Heller, 2001, s. 72). Można by stąd wnioskować, że Tischner uprawiał filozofię dramatu, zdystansowaną od filozofii sceny. Dalszy wywód pozwala lepiej uchwycić intencję autora: „Dramat rozgrywa się na scenie, ale scena nie bierze w nim bezpośredniego udziału. Scenę tworzą nauki przyrodnicze, ale nie uczestniczą one w dramacie” (Heller, 2001, s. 72). Rzeczywiście. Warunkiem uczestniczenia w dramacie jest przecież – zgodnie z założeniem Tischnera – dysponowanie wolnością, realizowaną w kontekście interpersonalnym i rozumianą subiektywnie, a nie obiektywnie, jak w przypadku kontekstu przyrodniczego bądź kulturowego, które stanowią przedmiot zainteresowania nauk.

Trudno też zgodzić się z diagnozą: „Charakterystyczne jest również umieszczenie przez Tischnera na jednej płaszczyźnie, jako nauk scenicznych, takich nauk jak: fizyka, biologia, polityka i... metafizyka” (Heller, 2001, s. 74). Otóż Tischner nie dokonuje sugerowanej tu homogenizacji, przeciwnie, wyraźnie odróżnia poziom uprawiania nauk od poziomu metafizyki: „Cała nauka zajmuje się w zasadzie bytami [...] Metafizyka zajmuje się tym, dzięki czemu te »byty« są wydobyte na jaw” (Tischner, 2012, s. 146). Dodajmy, że Tischner w wielu miejscach wypowiada się w sposób niepozostawiający wątpliwości, co do tego, jak rozumie metafizykę, np. gdy, nawiązując do Lévinasa, metafizyczną perspektywę drogi Abrahama sytuuje w kontradycji do „psychologiczno-fizycznej” drogi Odysa. Ten ostatni „nie szedł »gdzie indziej«, ale wiedział, dokąd idzie. To, co Odys miał w duszy, nie było metafizyką, ale było ontologią, było kosmologią, było teorią świata” [wyróżnienie autora] (Tischner, 2012, s. 231).

Sięgnijmy do innego autora: „W teatralnym pojęciu sceny mieści się tzw. świat jako przestrzeń dramatu” (Kozłowski, 2003, s. 266). To stwierdzenie również budzi wątpliwości. Określanie Tischnerowskiej sceny w kategoriach teatralnych nie wydaje się trafne, gdyż u Tischnera podmiot dramatu nie jest aktorem, zaś sceny niepodobna przyporządkowywać sferze kulturowych artefaktów. Wypada natomiast zgodzić się ze spostrzeżeniem autora, że „sceną tą rządzą prawa dramatu ludzkiego, a nie prawa samej sceny” (Kozłowski, 2003, s. 266–267).

## Scena jako przestrzeń

Scena jest niewątpliwie przestrzenią. Jako taka występuje zarówno w planie „transcendentalnym”, bo można w niej widzieć formalny warunek i tło dramatu, jak i w planie ludzkiego doświadczenia, dostarczając mu niezbędnych elementów. Jednak ta ostatnia funkcja sceny ujawnia jej ekskluzywny charakter – scena nie poddaje się obiektywizacji bądź uniwersalizacji. Nie określa jej bowiem przestrzeń fizykalna (to samo można powiedzieć o czasie dramatycznym); niepodobna też wyrazić jej w terminach kulturowych, ująć jako miejsce dla artefaktów, z których zarazem sama by się składała<sup>7</sup>. Scena dramatu jest porządkowana przez człowieka, będącego uczestnikiem dramatu, wedle miejsc, które swe znaczenie zyskują za sprawą roli pełnionej w przestrzeni dramatycznej, a nie ontycznej. To nie znaczy, by ta ostatnia nie liczyła się lub była „wzięta w nawias”. Przeciwnie, oba wymiary przestrzeni i oba charaktery miejsc – ontyczny i dramatyczny – wpływają na siebie, choć Tischner nie wyjaśnia precyzyjnie, w jaki sposób to się dzieje, a nawet nie zawsze deklaratywnie określa ich genetyczną wzajemną zależność (do tej ostatniej kwestii jeszcze powrócę). A zatem, „sam fakt, że ziemia jest tylko sceną dramatu, rodzi pytanie o jej ontologiczny status. Skąd się wzięła? Czym jest? Po co jest?” (Tischner, 1993a, s. 373). Bóg, o którego pyta „myślenie sceniczne”, czyli przedmiotowo-intencjonalne, nie poszukuje „wewnętrznego nauczyciela” ani „Ojca ukrytego w świadectwie wiarygodnego świadka”, lecz postrzega w nim „Artystę sceny”, „Rozum sceny” oraz „Twórcę tego, co człowiek ma pod stopami, w dłoniach, na co patrzy i co słyszy, skąd czerpie swój chleb powszedni” (Tischner, 1993a, s. 373). Taki stan rzeczy nie jest przez Tischnera ignorowany, lecz ma być przekroczony – służy za trampolinę dla myślenia dramatycznego.

## Zewnętrzny i wewnętrzny zasięg sceny

Scena to przede wszystkim przestrzeń zewnętrzna, można jednak postawić pytanie o zasadność użycia tej kategorii również w odniesieniu do przestrzeni wewnętrznej. Ta ostatnia, reprezentowana przez ludzkie ciało, ma przecież

---

<sup>7</sup> Ciekawe wydaje się skonfrontowanie „antropologicznie”, a zarazem dramatycznie rozumianej przestrzeni z innymi eksplikacjami. Por.: Bollnow, 1963.

istotny udział w egzystencjalnym dramacie. Tischner sporo miejsca poświęca procesowi „solidaryzacji egotycznej”, polegającemu na aksjologicznej interioryzacji<sup>8</sup>. Proces ten zachodzi nie tylko na scenie, rozumianej jako przestrzeń, w obrębie której pojawiają się inni, gdyż bezpośrednio dotyczy ludzkiego Ja, w tym zwłaszcza jego cielesności<sup>9</sup>. Granica między „mną” a moim ciałem nie przebiega paralelnie do podziału na sferę psychiczno-duchową i cielesną. Akceptacja poszczególnych rejonów cielesności, uznanie ich za „moje” jest warunkiem traktowania ich jako współkonstituujących moje Ja i niezakłócających jego integralności. „Moja ręka”, „moje włosy” nie są „moimi” na mocy obiektywnego ontycznego *status quo*. O ich przynależności do mnie, jako autonomicznego osobowego podmiotu, decyduje osobisty akt ich akceptacji, u którego podłoża leży doświadczenie wartości (Tischner, 1994, s. 120–123).

Ludzkie Ja, będąc Ja aksjologicznym, konstituuje się w obrębie przestrzeni scenicznej nie w drodze obiektywnego (obiektywizującego) poznania, lecz w procesie egotycznych solidaryzacji – jak również desolidaryzacji, które stanowią dlań kontrydykcję i są zarazem prywatną granicą tego procesu (Tischner, 1978a).

Pewną paralełą w stosunku do solidaryzacji egotycznej są podejmowane przez człowieka akty wybierania, skierowane na obiekty z przestrzeni zewnętrznej (w tym przypadku Tischner nie używa terminu „solidaryzacja egotyczna”, choć zapewne można dostrzec analogię). Również tu – w obszarze uzyskującym swe znaczenie i ważność za sprawą podstawowych miejsc-archetypów – dokonywane są wybory, będące wyrazem czyjegoś „myślenia według wartości”. Owe wybory sprawiają, że dom staje się przestrzenią wzajemności, świątynia – miejscem spotkania z Bogiem, warsztat pracy – polem zakorzenienia, współdziałania i solidarności, i wreszcie cmentarz – może być postrzegany w kontekście spotkania ze zmarłymi i eschatologicznej obietnicy. Powyższe wybory, które z uwagi na organizujący je komponent interioryzacji są zawsze zarazem „wybieraniem siebie”, przebiegają w warunkach wolności; to ona umożliwia rozumienie (zarówno miejsc, jak i siebie w ich kontekście). Zupełnie inny sens będą miały miejsca, pozornie

---

<sup>8</sup> Ten problem pojawia się już w habilitacji Tischnera z 1971 (Tischner, 2006, s. 131–417).

<sup>9</sup> Skondensowaną, reprezentatywną dla powyższej problematyki wykładnię poglądów Tischnera znajdziemy w: (Tischner, 1971, s. 69–79).



„te same”, gdy kluczem do ich rozpoznawania i przeżywania stanie się przemoc – chęć zawładnięcia nimi lub próba uchronienia się przed zagrożeniem, które z sobą noszą. Wówczas otwarta i przyjazna przestrzeń międzyludzkich obcowañ, przebiegających zawsze na jakiejś scenie świata, przeobraża się w przestrzeń zamkniętą, tworzącą system kryjówek. Dotychczasowy dom staje się twierdzą, świątynia – azylem dla resentymentu, warsztat pracy daje okazję do konfrontacji i staje się polem walki, a cmentarz staje się namacalnym symbolem ostatecznego klęski wszystkich wartości i nadziei (Tischner, 1993a, s. 440–447; Tischner, 1990, s. 179–221).

### Koneksje dialogiczne

Mogłoby się wydawać, że antropologiczna propozycja Tischnera, w której dialogiczny sposób otwierania się człowieka na świat jest odróżniony i skontrastowany z otwieraniem się intencjonalnym – jest jakimś echem dialogicznej koncepcji Martina Bubera. U Bubera fundamentalne słowo Ja-Ty, wyrażające postawę, która daje dostęp do świata dialogicznych międzyosobowych relacji, jest różne od fundamentalnego słowa Ja-To, otwierającego świat obiektów. O ile postawa monologiczna, symbolizowana słowem Ja-To, otwiera horyzont poznawania, projektowania i przekształcania rzeczywistości, o tyle postawa dialogiczna, personalizująca, reprezentowana słowem Ja-Ty, takich możliwości nie daje. Ta ostatnia daje natomiast szansę uczestniczenia w świecie – nie tyle „bycia w nim” na podobieństwo przedmiotów, ile „bycia obecnym”. „Światem-To” jest świat obiektów; „światem-Ty” jest świat relacji, w którym nie ma „systemu współrzędnych” i dlatego namysł nad nim nie może dostarczyć uprzedmiotowionej wiedzy.

Powtórzmy, otwarcie intencjonalne, przeciwstawiane przez Tischnera otwarciu dialogiczno-dramatycznemu, ujawnia nie tyle scenę, ile tradycyjnie, tzn. „monologicznie” rozumiane uniwersum. I nawet jeśli Tischner czasem nie dość rygorystycznie akcentuje sens sceny jako kategorii ściśle należącej do filozofii dramatu, to jego intencje nie pozostawiają w tej kwestii wątpliwości. Bo chociaż człowiek w każdym momencie swego życia znajduje się w obszarze jakiejś ontycznej rzeczywistości, to jednak nie zawsze i nie każda z nich pełni funkcję sceny w rozumieniu filozofii dramatu. Tak jak w dialogice Bubera człowiek bywa podmiotem spotkania albo pod-

miotem poznawania, użytkowania itp.<sup>10</sup> – w pierwszym przypadku jest on Ja z fundamentalnego słowa Ja-Ty, a drugim jest on Ja z fundamentalnego słowa Ja-To – podobnie u Tischnera człowiek bywa podmiotem dramatu (i to jest właściwy dlań sposób istnienia), ale bywa też użytkownikiem, podmiotem pełniącym poszczególne funkcje zawodowe, polityczne, społeczne, aktywizującym się poznawczo, przekształcającym rzeczywistość bądź w inny, uprzedmiotawiający sposób odnoszącym się do niej. Jako podmiot dramatu znajduje się na scenie, lecz jako podmiot otwarcia intencjonalnego (monologicznego), pozostaje w indyferentnym świecie, który sceną dopiero może się stać .

Analogia między dystynkcją Tischnera (dialogiczne otwarcie na drugiego człowieka *versus* intencjonalne otwarcie na świat) a dystynkcją Bubera (uczestniczące otwarcie dialogiczne, w perspektywie Ja-Ty *versus* teoretyczno-utilitytarne otwarcie monologiczne, w perspektywie Ja-To), wymaga krytycznego komentarza. Ograniczmy się do jednego zastrzeżenia. U Bubera świata Ja-Ty nie można utożsamiać z ludźmi. Ci ostatni mogą, ale nie muszą do niego należeć, a zarazem należeć do niego mogą nie tylko ludzie. Z kolei Tischner, mówiąc o otwarciu dramatycznym, wyraźnie i konsekwentnie sytuuje je w sferze międzyosobowej – jednym z partnerów takiego otwarcia jest zawsze człowiek, drugim może być człowiek lub Bóg.

Powróćmy do Tischnera. Czy pojawiająca się w jego projekcie dystynkcja, przeciwstawiająca otwarcie intencjonalne otwarciu dialogicznemu, ma sens analogiczny do zarysowanej przez Bubera alternatywy: Ja-To – Ja-Ty? I czy w ogóle można mówić o „intencjonalnym otwarciu na scenę” oraz odróżniać je od „dialogicznego otwarcia na człowieka” (Kot, 2005, s. 125), skoro scena nie jest kategorią dającą się wykorzystać w optyce fenomenologicznej intencjonalności. Bo, jak słusznie stwierdza sam cytowany wyżej autor współczesny badacz myśli : „Scena jest dana poprzez dialog, a nie przez ontologię czy epistemologię” (Kot, 2005, s. 125). Scena u Tischnera jest zatem: „przede wszystkim płaszczyzną spotkań i rozstań, jest przestrzenią wolności, w której człowiek szuka sobie domu, chleba, Boga, i w której znajduje cmentarz” (Tischner, 1990, s. 12). Skoro jednak sam Tischner pisze, skądinąd arcynieźręcznie, o „intencjonalnym otwarciu na scenę” (Tischner, 1990, s. 13), to można mieć wątpliwości, jaką scenę

---

<sup>10</sup> Z uwagi na obszerność literatury podmiotowej i przedmiotowej, ograniczę się do dwóch pozycji: Buber, 1973 (zob. też: Buber, 1992); *Przegląd Filozoficzny* (2015).

ma tu na myśli. Tę właściwą – stanowiącą osnowę dramatu, czy może tę, która zawsze pozostaje gdzieś w tle i, nie będąc aktualnie przestrzenią dramatu, może się nią stać dopiero potencjalnie – wówczas, gdy człowiek, nie opuszczając świata rzeczy, otworzy się zarazem na świat osób.

### Scena jako miejsce aksjologicznej inicjacji

Czy zatem stosunek człowieka do „sceny”, nazywany przez Tischnera „stosunkiem intencjonalnej obiektywizacji”, ujawnia tę samą przestrzeń, która nosi miano sceny w realiach dramatu? To pytanie zmusza do postawienia kolejnych. Z iloma scenami mamy tu do czynienia? Czy Tischner, pisząc o scenie, ma na względzie całe ontyczne zaplecze, które sceną w ścisłym sensie staje się dopiero wtórnie – o tyle i w takiej mierze, w jakiej ma ono swój udział w ludzkim dramacie? Jeśliby jednak przyjąć taką wykładnię, to pojawia się problem źródłowości ludzkiego doświadczenia. Tischner zakłada przecież, że pierwszym z ludzkich doświadczeń jest doświadczenie zła („jest coś, czego być nie powinno”) (Tischner, 1993a, s. 516). Z kolei zło, będąc „zjawą”, ujawnia się tylko na scenie dramatu, a nie w indyferentnym aksjologicznie ontycznym uniwersum. Wynika stąd, że doświadczenie sceny, rozumianej w sensie dramatycznym, poprzedza i zapośrednicza ontyczne jej rozumienie. Byłoby to zresztą zgodne z powyższą Tischnerowską kadencją: Pierwsze jest doświadczenie zła, zaś doświadczenie cierpienia jest wtórne, wywiedzione z niego i będące jego okrojona, prywatywną postacią (Tischner, 1990, s. 149–155). Bez dramatycznego doświadczenia zła nie byłoby pozadramatycznego doświadczenia cierpienia. Jak widać, narracja dramatyczna wymaga uprzedniego wprowadzenia kategorii sceny dramatycznej, jest ona wcześniejsza od przestrzeni ontycznej i pojawia się już w momencie, gdy Adam „wyjadł sobie”<sup>11</sup> swój, skromny jeszcze, udział w rozumieniu dobra i zła.

Za taką kolejnością przemawia też mitologen biblijny, będący przecież dla Tischnera bezprecedensowym modelem dramatu. Pierwszymi są takie doświadczenia, jak: zdrada (Adam), zabójstwo (Kain), bałwochwalstwo (Aaron), przekupstwo i kłamstwo (Ezaw i Jakub). Są to wydarzenia dialogiczne i dlatego mogą stać się zarazem są dramatyczne, przebiegać na

<sup>11</sup> Określenie wprowadzone przez Martina Bubera (Buber, 1962, s. 616).

scenie dramatu. Z kolei zdarzenia „naturalne”, jak choroba (Hiob), Potop (Noe), podobnie jak te, które dotyczą człowieka, pochodząc z obszaru cywilizacyjno-kulturowego, nie są w ścisłym sensie dramatyczne, gdyż takimi dopiero mogą się stać – pod warunkiem ich rozpoznania i zredefiniowania jako dziejących się na scenie dramatu.

Pierwsze doświadczenie sceny dramatu wiąże się z koniecznością uprzedniego doświadczenia czasu dramatycznego, co obrazuje mitologien biblijny. Dramatyczność sceny jest w znacznym stopniu funkcją dramatyczności czynu, który dzieje się w czasie o tyle, o ile „uruchamia” czas i określa go jako linearny; podobnie linearna (a nie „kolista”) będzie przestrzeń – scena dramatu<sup>12</sup>. W koncepcji Tischnera związek człowieka ze sceną jest ściśle zapośredniczony czasem, i to podwójnie: czas najpierw wiąże ze sobą uczestników dramatu, a dopiero wówczas otwiera ich na scenę, czyniąc ją im dostępną (Tischner, 1990, s. 12).

Scena umożliwia postawienie dramatycznego pytania o miejsce, o „gdzie”, podobne jak czas pozwalał postawić pytanie o „kiedy”. Oba pojawiają się na początku ludzkiego mówienia, nie będącego wszak mową „o czymś”, lecz będącego od początku „roz-mową”, dialogiem. Pretekstem do jego podjęcia jest pytanie o miejsce („Gdzie jesteś?”), przy czym pytającym jest Bóg, a odpowiadającym – i przez to, *eo ipso* odpowiedzialnym – staje się człowiek. Dramatyczny wymiar sceny konstituuje się ze względu na czas, rozpoznawany jako linearny i dlatego nieodwracalny. To za sprawą takiego doświadczenia czasu dramatyczną głębię zyskują także miejsca sceny – otwierającej swój bezprecedensowy sens jako przestrzeń tułaczki, wygnania, ale też jako droga, która może i powinna być poddana osobistej aksjologicznej waloryzacji.

## Scena w perspektywie sacrum

Tischnerowska kategoria sceny nie może być rozpatrywana w abstrakcji od deklarowanego przez jej autora „myślenia religijnego” (Tischner, 1993a,

---

<sup>12</sup> Przestrzeń i czas nie pojawiają się tu w kontekście poznania, jak Kantowskie „formy naoczności”, lecz wyznaczają ramy dramatu. Przestrzeń nie rozpościera się jako miejsce niezbędne do konstytucji sensu fenomenów, a czas nie rozciąga się między retencją i protencją, lecz trwa pomiędzy pytaniem i odpowiedzią, formułowanymi przez uczestników dramatu.

s. 357–379). To ostatnie, w intencji Tischnera, nie przestaje być myśleniem filozoficznym, ponieważ nie rezygnuje z autonomii i krytycyzmu. Zostaje ono jednak wyraźnie przeciwstawione myśleniu absolutyzującemu rzeczywistość, uznawanemu za przejaw „terryzmu” (Tischner, 1993a, s. 377). Realność sceny nie jest bowiem wedle autora gwarantowana ontycznie, pojęcie to jest i musi pozostać metaforą, pełniącą funkcję „znaku nadziei” (Tischner, 1990, s. 192; Tischner 1993a, s. 490–505). Scena jest przestrzenią, w której dokonują się wydarzenia wskazujące na „dar”, a więc będące czymś różnym od pozaosobowych zjawisk. Podmiotami wydarzeń są ci, którzy się spotykają, a nie ci, którzy coś „napotyka” w bytowym uniwersum. Swojego sensu scena nie uzyskuje na drodze abstrakcyjnego myślenia, lecz w wyniku interpersonalnych odniesień, spotkań i rozstań, wzajemności i odpowiedzialności, ale także kłamstwa i zdrady. Kategoria prawdy i kryterium prawdziwości, organizujące ludzką aktywność podejmowaną w obszarze sceny, nie zostają zawieszane, ale pojawiają się w kontekście zaufania i nadziei, które wykraczają poza zobiektywizowane kryteria pewności lub wiedzy.

Komentując średniowieczną instrumentalizację roli filozofii względem teologii, Tischner dostrzegał powszechne ówczesnie założenie faworyzujące refleksję ontologiczną i czyniącą z niej nie tylko fundament filozoficznych spekulacji, ale też warunek stawiania pytań o Boga, zarówno w obrębie teologii, jak i filozofii. Miało to również wymiar szerszy, ideologiczny i propagandowy: „Aby ocalić myślenie religijne, wzywano do pomocy te nurty filozoficzne, w których teoria sceny była szczególnie szeroko rozbudowana” (Tischner, 1993a, s. 373–374). To właśnie badanie sceny miało przybliżyć do Absolutu jako bytu doskonałego czy dostarczyć argumentów za rozpoznaniem w świecie Boskiego ładu. Tischner pyta jednak, „czy sam projekt metafory sceny wystarczy, by popchnąć myślenie do ruchu wzwyż?” (Tischner, 1993a, s. 375). Pytanie jest retoryczne, gdyż jak wiemy racją i usprawiedliwieniem Tischnerowskiego myślenia nie jest ani podziw wobec świata, jak u Arystotelesa, ani zwątpienie, jak u Kartezjusza, lecz „jakość bólu ludzkiego, który chce filozofia wyrażać i któremu chce zaradzać” (Tischner, 1993a, s. 13). Innymi słowy, „scena”, zasymilowana w obrębie dawnej filozoficznej spekulacji, miała wymiar horyzontalny; Tischner, wpisując tę kategorię w swą filozofię dramatu, przenosi akcent na wymiar wertykalny – otwierający na transcendencję, będącą nie tyle „samoistnym bytem”, ile Nieskończonym, dostrzeżonym przez Lévinasa (Lévinas, 1998, s. 227–261). Dopiero na gruncie sceny, a zatem w realiach

dramatu, możliwe jest doświadczenie *sacrum*, a właściwie *sanctum*, bo tego określenia Tischner woli używać w odniesieniu do świętości – rozumianej nie ontycznie, lecz interpersonalnie, a więc takiej, do której dostęp nie jest funkcją operacji poznawczych, gdyż wymaga on pełnego uczestnictwa spotykających się z sobą osób<sup>13</sup>.

## Zakończenie

Staralem się pokazać, że problem sceny jest soczewką w której koncentruje się Tischnerowska koncepcja człowieka, będąc jednocześnie punktem wyjścia do refleksji nad nią. Scena nie tylko wyznacza przestrzeń dramatu i jest jego tłem. Dostarcza również człowiekowi okazji, a czasem „pokusy”, by podejmował próby – skądinąd daremne – porzucenia swej dramatycznej kondycji, co byłoby jakąś formą „ucieczki od wolności”. Biblijny Adam próbuje ukryć się pośród sceny, zapewne powodowany naiwną intuicją, że dostarczy mu ona schronienia – bezpiecznego i niewymagającego ponoszenia kosztów takiej „ucieczki od siebie”. Zdarza się też, że scena (wewnętrzna) traktowana jest jako **zasłona** (która kamufluje i używana jest „z powodu innego”) lub **maska** (która kłamie i przywdziewana jest „z winy innego”) (Tischner, 1990, s. 58–67), obiecujące ratunek w sytuacji oskarżenia, „istnienia w sposób nieusprawiedliwiony” (Tischner, 1990, s. 251–256). I wreszcie, scena pozwala uprzedmiotowić Innego, pozbawić go statusu dialogicznego partnera i zdegradować do jednego z obiektów. Ale ta sytuacja jest odwracalna i na scenie może zajść proces przeciwny – na co zwrócił uwagę komentator tekstów Tischnera: „Kiedy Inny pojawia się w moim życiu poprzez roszczenie w doświadczeniu spotkania, przestaje być elementem sceny. Nie jest już uprzedmiotowiony przez intencjonalną świadomość” (Kot, 2014, s. 55). Wówczas Inny przestaje być anonimowym „To”, a staje się dialogicznym, a zarazem dramatycznym „Ty”. Ten przykład wydaje się dobrze oddawać klimat Tischnerowskiej propozycji, której patronuje nadzieja na ocalenie, a nie potępienie, oczywiście rozumiane w sensie szerszym niż eschatologiczny czy soteriologiczny. Dramat, który rozgrywa

---

<sup>13</sup> Na temat dystynkcji *sacrum versus sanctum*, por.: Tischner, 1999, s. 180–189; Tischner, 1993, s. 52, 116, *passim*; Tischner, 1998a, s. 241–248. Zob. też: Kłoczowski, 2006.

się na scenie świata, będącej czymś innym niżli przyroda lub kultura, choć materialnie niewątpliwie z nich się wywodzącej, nie jest wyrazem opresji, lecz dobitnym argumentem za wyjątkowością ludzkiego istnienia.

## Literatura

- Baczyński W. (2004), *Człowiek jako istota dramatyczna w ujęciu księdza Józefa Tischnera*, Wrocław: Papięski Wydział Teologiczny.
- Bobko A. (2007), *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków–Rzeszów: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Bobko A., Karolczak, M. (red.) (2013), *Wobec Dobra i Prawdy w dialogu z Tischnerem*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Bollnow O.-F. (1963), *Mensch und Raum*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Buber M. (1962), *Bilder von Gut und Böse*. W: Buber, M. *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie* (s. 605–650), München–Heidelberg: Kösel-Verlag.
- Buber M. (1973), *Ich und Du*. W: Buber, M., *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Buber M. (1992), *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych* (J. Doktor tłum.), Warszawa: PAX.
- Gadacz T. (2005), *Problem zła w filozofii Józefa Tischnera*, „Horyzonty Wychowania”, nr 4 (7), s. 21–40.
- Glinkowski W.P. (2004), *Pytanie o dialogiczny status „współ” – w świetle Heideggerowskiego Dasein*, „Edukacja Filozoficzna”, nr 38, s. 257–276.
- Glinkowski W.P. (2003), *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Łódź: Wyd. UŁ 2003.
- Heidegger M. (1994), *Bycie i czas*, (B. Baran tłum.), Warszawa: Wyd. PWN.
- Heller M. (2015), *Człowiek sceny, człowiek dramatu*, <http://www.niedziela.pl/artyl;http://gosc.pl/doc/2449559.Heller-polemizuje-z-Tischnerem>.
- Heller M. (2001), *Dyskusji z Tischnerem ciąg dalszy*, [w:] W. Zuziak (red.), *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, W. Zuziak (red.), Kraków: Wyd. Znak, s. 67–76.
- Kłoczowski J.A. (2006), *Mówić o Bogu: Sacrum czy Dobro?* [w:] *Człowiek wobec wartości*, J. Jagiełło, W. Zuziak (red.), Kraków: Wyd. Znak s. 91–109.

- Kot D. (2014), *Między dramatyką a dialogiką*, „Logos i Ethos”, nr 20 (1), s. 53–72.
- Kot D. (2005), *Tischnerowska filozofia sceny*, „Colloquia Communia”, nr 78–79 (1–2), s. 123–132.
- Kozłowski R. (2000), *Człowiek jako „egzystencja dramatyczna”*, „Kwartalnik Filozoficzny”, nr 28 (3), s. 4–25.
- Kozłowski R. (2003), *Idea dialogiczności w koncepcji „człowieka dramatycznego” Józefa Tischnera*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, nr 14, s. 261–274.
- Legięć J. (2012), *Człowiek w filozofii pracy Józefa Tischnera*, Kraków: Wyd. Dehon.
- Lévinas E. (1998), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, (M. Kowalska tłum.), Warszawa: Wyd. PWN.
- Marszałek I. (2014), *Józef Tischner i filozoficzne koncepcje zła*, Kraków: Wyd. WAM.
- Nowicki A. (1991), *Spotkania w rzeczach*, Warszawa: Wyd. PWN.
- „Przegląd Filozoficzny” (2015), nr 24 (4) [nr w całości poświęcony M. Buberowi].
- Szary S. (2005), *Człowiek – podmiot dramatu: antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty: Wyd. Antyk.
- Tarnowski K. (2001), *Ziemia obiecana, ziemia odmówiona*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera* W. Zuziak (red.), Kraków: Wyd. Znak, s. 137–159.
- Theunissen M. (1981), *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Tischner J. (1971), *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, [w:] *W: Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne* K. Klószak (red.), Kraków: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Teologicznego, s. 33–82.
- Tischner J. (1980), *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensia”, nr 12, s. 137–172.
- Tischner J. (1989), *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Tischner J. (1978), *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia”, nr 10, s. 73–98.



- Tischner J. (2006), *Fenomenologia świadomości egotycznej*, [w:] J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości* (A. Węgrzecki red.), Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, s. 129–417.
- Tischner J. (1990), *Filozofia dramatu*, Paryż: Éditions du Dialogue.
- Tischner J. (2006), *Ja osobowe*, [w:] J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości* (A. Węgrzecki red.), Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, s. 351–390.
- Tischner J. (1999), *Książka na manowcach*, Kraków: Wyd. Znak.
- Tischner J. (1993), *Miłość niemiłowana*, Kraków: Wyd. S. Grotomirskiego.
- Tischner J. (1993a), *Myślenie według wartości*, Kraków: Wyd. Znak. [I wyd. 1982].
- Tischner J. (1977), *Przestrzeń obcowania z drugim*, „*Analecta Cracoviensia*”, nr 9, s. 67–86.
- Tischner J. (1978a), *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, [w:] *Studia z teorii poznania i filozofii wartości* W. Stróżewski (red.). Wrocław: Zakł. Nar. im. Ossolińskich, s. 91–102.
- Tischner J. (1981), *Spotkanie w horyzoncie zła*. „*Analecta Cracoviensia*”, nr 13, s. 85–103.
- Tischner J. (1998), *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Wyd. Znak.
- Tischner J. (1994), *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków: Wyd. Znak. [I wyd. 1975].
- Tischner J. (1996). *Uprawiam filozofię dobra*, [w:] *Rozmowy o filozofii* A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak (red.), Lublin: Wyd. KUL, s. 249–267.
- Tischner J. (1998a), *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków: Wyd. Znak.
- Tischner J. (2012), *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*. (D. Kot, A. Węgrzecki red.), Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Trocha B. (2000), *Przestrzeń dramatu jako kategoria filozoficzna. Studium teorii przestrzeni Józefa Tischnera*, Zielona Góra: Wyd. Gest.
- Wadowski J. (1999), *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Wrocław: Wyd. PFT.
- Wieczorek K. (1990). *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*, Katowice: Wyd. UŚ.

---

## THE QUESTION OF SCENE IN TISCHNER'S PHILOSOPHY OF DRAMA

### Summary

The paper aims to pinpoint one of the main interpretational problems of Józef Tischner's philosophy – the dispute around the notion of scene, which is the basic concept in Tischner's 'philosophy of drama'. It is as well strongly connected with theatre studies. That is why it is common to regard Tischner's philosophy in a theatrical context. On the other hand, Tischner's scene is also referred to world of entities, which in traditional philosophy was a field of ontological investigates. Both above-mentioned tendencies are a result of misunderstanding Tischner's thought and they lead to the wrong interpretation of his philosophy of man. Yet according to Tischner man does not **play** in a drama as an actor on the scene, but rather he **is** a dramatical being. Proper understanding of Tischner's notion of scene is essential to understand his philosophical project and to recognize its value and novelty.

KATARZYNA SZKARADNIK\*

CZŁOWIEK W IMPERIUM CZASU,  
SENS W IMPERIUM ZNAKÓW.  
HERMENEUTYKA A TEKST HISTORII\*\*

Słowa kluczowe: hermeneutyka, sens historii, narratywizm, tradycja, tekst historii, dziejowość

Keywords: hermeneutics, the sense of history, narrativism, tradition, the text of history, historicity

---

\* Katarzyna Szkaradnik – absolwentka filologii polskiej i kulturoznawstwa, doktorantka na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Publikowała m.in. w czasopismach „Hybris”, „Anthropos?”, „FA-art”, „Kultura i Historia”. Recenzentka w dwutygodniku kulturalnym „artPAPIER”, współredaktorka *Dzienników z lat 1935–1945* Jana Szczepańskiego, uhonorowanych Nagrodą Historyczną „Polityki” w 2010 r. Do jej zainteresowań należą m.in. antropologia literatury, problematyka tożsamości, historia idei, filozofia hermeneutyczna i egzystencjalna. E-mail: [kasiorek1987@tlen.pl](mailto:kasiorek1987@tlen.pl).

Address for correspondence: E-mail: [kasiorek1987@tlen.pl](mailto:kasiorek1987@tlen.pl).

\*\* Artykuł powstał w ramach projektu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2012/07/N/HS2/00966.

## Wprowadzenie, czyli o zasadzkach narracji

Pogłębienie namysłu nad rolą medium językowego w różnych dziedzinach nauki<sup>1</sup> – od etapu definiowania przedmiotu badań, przez ich przebieg i określenie wyniku, po prezentację wniosków – przyniosło przełom również w teorii historiografii. Ową reorientację uważa się zazwyczaj za pokłosie tzw. *linguistic turn* (por. Rorty, 1967), aczkolwiek wychodzące z podobnych przesłanek krytyczne podejście do pracy dziejopisów można znaleźć już choćby u Nietzschego. Krótko mówiąc, chodzi o odsłonięcie nieprzezroczystości dyskursu historycznego, zakwestionowanie jego pretensji do bezstronności i do odkrywania „jak było naprawdę”, skoro prawda stanowi raczej **historyczny** – a więc zmienny – konstrukt, „ruchomą armię metafor, metonimii i antropomorfizmów” (Nietzsche, 1993, s. 189).

O ile *gros* historyków nadal zapatruje się na tego rodzaju tezy sceptycznie, broniąc tradycyjnie pojętej naukowości dyscypliny, o tyle można chyba zaryzykować twierdzenie, że literaturoznawcy dość zgodnie zaaprobowali uznanie tekstowego aspektu historii za doniosły, lub nawet prymarny. W takim ujęciu historia jawi się jako *sui generis* opowieść, tj. poniekąd jako materiał do analiz literaturoznawczych<sup>2</sup>. Za sprawą zwrotu lingwistycznego, szczególnie zaś narratywistycznego (por. np. Domańska, 2012, s. 25–47), wyeksponowane zostały fabularność dzieła historiograficznego oraz jego struktura retoryczna, odsyłająca zarówno do reguł kompozycyjnych i tropów danego języka, jak i do niewyartykułowanych przekonania dziejopisa. Niemniej, jeśli oparte na takich założeniach rozbiory zamieszczone w *Metahistory* (1973) Haydena White’a sprawiają wrażenie typologii stylów historiograficznych na modłę strukturalizmu (por. Domańska, 2010, s. 12–15), to obecnie w teoriach badań nad przeszłością dominuje inspirowany przez antropologię kulturową zwrot m.in. ku rzeczom i afektom (por. np.

---

<sup>1</sup> W interesującym mnie kontekście hermeneutyki por. np.: „Myślenie o języku nie jest nigdy w stanie wyprzedzić języka. [...] We wszelkiej naszej wiedzy o nas samych i o świecie jesteśmy już raczej ogarnięci [...] przez nasz własny język” (Gadamer, 1979b, s. 50).

<sup>2</sup> Warto przywołać tu np. nurt zwany nowym historyzmem, por.: „*Historyczność tekstów i tekstualność historii*: jeśli takie chiazmatyczne sformułowania są teraz w modzie, [...] to może jest tak dlatego, że tworzą one z wnętrza samego dyskursu model dynamicznych [...] relacji między sferą dyskursywną a materialną” (Montrose, 1996, s. 132).

Budrewicz, Sendyka, Nycz, 2014; Olsen, 2013), a wraz z nimi ku kategorii pamięci. Wymienione sfery winny bardziej adekwatnie niż generalizujący ogląd historyka oddawać czy (re)konstruować doświadczenie jednostki, którego nie sposób wypreparować z cielesności i które niekiedy – tak jak makabra Holocaustu – oscyluje na granicy możliwości wysłowienia.

## Sens pytania o sens

Gwoli jasności wypada przywołać elementarne rozróżnienie terminologiczne między dziejami jako ciągiem zdarzeń w świecie ludzkim (*res gestae*) a historią jako narracyjnym przekazem wiedzy o przeszłości zgodnej z ustaleniami badacza (*rerum gestarum*). Prócz tego pod pojęciem historii rozumie się opowieść o pewnym zdarzeniu albo coś reprezentującego przeszłość. Jeśli abstrahujemy od dziejów, w których tu i teraz uczestniczymy, to z innymi ich wycinkami obcujemy jako z historią – przekazami materialnymi bądź werbalnymi, przy czym te pierwsze także są już oplecione siatką opisów i interpretacji. Czy jednak dostrzegając w historii zasadniczo przekaz-tekst (lub raczej nieskończoną wielość tekstów), decydujemy się *eo ipso* na demaskowanie jego wzorców stylistycznych i uwikłań ideologicznych, do czego skłania akceptacja założeń konstruktywizmu? Czy na gruncie tekstowego rozumienia historii można doszukiwać się w niej miejsca dla ludzkiej (po)szczegółności, a tym bardziej – dla sensu? Ten ostatni wydaje się przecież nieodwołalnie być na usługach władzy jako narzędzie jej legitymizacji, w dodatku chęć przypisania sensu procesowi historycznemu budzi skojarzenia z wiarą w rzekomą konieczność dziejową, historię uniwersalną i cele ostateczne. Obronę przed takim unifikującym „monomitem” Odo Marquard (wyraziciel dość powszechnej opinii, ale związany z kluczową tutaj hermeneutyką) upatruje w naukach humanistycznych, które – dzięki opowiadaniu równorzędnych i wielorako interpretowalnych historii (*Geschichten*) – naruszają hegemonię wizji jednotorowego biegu dziejów (por. Marquard, 2001, s. 109).

Niemniej, o ile zgubne konsekwencje utopijnych „metanarracji” każą przedstawicielom współczesnej myśli zachodniej najczęściej traktować kategorię sensu podejrzliwie, o tyle mnogość mikrohistorii heterogenicznych grup, spośród których można by wybierać niczym na wolnym rynku (por. np. Bauman, 2009, s. 119–123), wydaje się skorelowana z deficytem „mocnego”

ontologicznie sensu. Sensu, czyli tego, dzięki czemu coś – w tym wypadku ludzka egzystencja w „imperium czasu” – staje się zrozumiałe, zdadne do zaakceptowania i/lub godne realizacji (por. Hartman, 2004, s. 203). Nie mamy tu do czynienia wyłącznie z obawą konserwatystów i duchownych, negujących nowoczesne przemiany obyczajów, lecz z diagnozą myślicieli i badaczy o różnych orientacjach, którzy konstatują trudności ze wskazaniem punktu odniesienia dla trajektorii jednostkowego losu, potęgowane napięciem między indywidualizacją a globalizacją stylów życia. Krach stabilnych ram tożsamości – narracji podsuwających na nią „przepis” – przeistacza członków tzw. społeczeństw ponowoczesnych w poszukiwaczy sensu pośród metakultury nowości (por. Burszta, Kuligowski, 2005, s. 226).

Rzecz jasna, w nakreślonej tutaj optyce „sens” jest być może rozumiany nazbyt emfaticznie, przed czym przestrzega Marquard (1994b, s. 40), zauważając, że problem bierze się z maksymalizmu, tzn. wygórowanego żądania sensu. Owszem, oczekiwanie na jego bezpośrednie „objawienie się” umniejsza wartość codziennej krzątania (por. rozdział *Krzątactwo* w: Brach-Czaina, 1999, s. 55–80), a wiara w tzw. inny świat – prawdziwszy, gdyż sensowny sam z siebie<sup>3</sup> – nadaje „temu światu” status sensownego zaledwie akcydentalnie, pochodnie. Dla kultury zachodniej prototypem owej *par excellence* sensownej rzeczywistości stały się chrześcijańskie zaświaty, przeto zgodnie z argumentacją Karla Löwitha (2002) również nowoczesną teleologiczną filozofię dziejów należałoby rozpatrywać jako ich ześwieczoną teologię. Wszakże tacy współcześni myśliciele hermeneutyczni jak John Caputo czy Gianni Vattimo podkreślają (wraz z szeregiem innych teoretyków), że właśnie na skutek podważenia providencjalizmu **utraciło sens** odwoływanie się do historii, aby umotywować zbiorowe losy (por. Vattimo, 1998, s. 131), jednostka zaś staje w obliczu „permanentnego załamywania się znaczeń i sensu” (Leśniewski, 1998, s. 161).

Taki sąd brzmi intrygująco, ponieważ kwestia sensu jawi się jako absolutnie centralna dla hermeneutyki. Kontrastując tę orientację z nurtami (post)strukturalistycznymi, Paweł Dybel (2012, s. 44) zwraca uwagę, że sens nie podlega zredukowaniu do *signifié*, które da się wyznaczyć po

---

<sup>3</sup> Por.: „[...] przypuśćmy, że nie ma innego świata, świata metafizycznego, i że wszelkie objaśnienia świata jedynie nam znanego zaczerpnięte z metafizyki są dla nas do niczego; jakim wzrokiem patrzylibyśmy wtedy na ludzi i rzeczy?” (Nietzsche, 1908, s. 39–40).

rozpoznaniu *signifiants* powołujących je do istnienia (co zachodzi nawet wówczas, gdy owe „znaczące”, jak wykazuje dekonstrukcja, multiplikują się). Sens bywa mianowicie napotykanym jako fenomen samoistny o pewnym *residuum* tożsamości (czyli rozpoznawalnej swoistości), a zarazem jako pytanie, wyzwanie, coś żywo dotykającego, poruszającego. Przewrotnie można by stwierdzić, że wobec tego najsensowniejszymi trzeba nazwać nie tylko toczące się wokół nas i z nami dzieje, w które jesteśmy zaangażowani od urodzenia, lecz również absurdalne cierpienie niewinnych ofiar – ono przecież najbardziej daje do myślenia. Tymczasem często ono właśnie stanowi ostateczny argument za niemożnością usprawiedliwienia biegu dziejów, co z kolei pociąga za sobą brak uzasadnień dla niezbywalnego znaczenia każdego indywiduum w rzeczonym procesie.

Chciałabym jednak zastanowić się, czy na pytanie o sens historii nie warto spojrzeć pod innym kątem, skłaniam się bowiem ku stanowisku, że *linguistic turn* i płynące z niego tezy otwały hermeneutyczne pole do odzyskiwania wspomnianego wyżej podmiotowego sensu. Spróbuję zatem przez pryzmat hermeneutyki rozważyć, czy w namyśle nad historią można wyostać się poza „imperium znaków” tak, aby nie było to wyjście ku Heideggerowsko pojmowanej nicości. Wszak nawet propagujący „osłabienie” roszczeń metafizyki Vattimo (1998) zastrzega: „Uznanie końca »metaopowieści« nie oznacza, jak w reaktywnym i mściwym nihilizmie opisanym przez Nietzschego, że pozostaje się bez żadnego kryterium wyboru, bez żadnej nici przewodniej” (s. 144).

## Wobec głosów z przeszłości

Paradoks zdeterminowania i (do)wolności w odniesieniu do dziejów i historii można zobrazować w obrębie klasycznej myśli hermeneutycznej stwierdzeniem Paula Ricoeura (2008, s. 321–322), że nim jeszcze człowiek zacznie zadawać przeszłości pytania i zgłaszać wobec niej wątpliwości – ona czyni to z nim samym. Pojawiająca się w tym zdaniu hipostaza nabiera konkretnej treści, kiedy w charakterystyce owej przeszłości uwzględni się fundamentalne rozpoznanie Hansa-Georga Gadamera (2007, s. 381), że nie tyle dzieje należą do nas, ile my – ich wytwór – należymy do nich. Dzieje przenikają nasze myślenie, rzutując na specyfikę rozumienia, nieusuwalnie zmediatyzowanego i usytuowanego. Marquard (1994a, s. 81) mówi tutaj o „rodowodzie”,

czyli tym, co człowiek poznaje jako *datum* i czym nie rozporządza, a także tym, czym już definitywnie się stał. Z powodu bezustannego przybywania zdarzeń usytuowanie jest jednak poddane translokacjom, rodowód zaś okazuje się **ruchem** stawania się, ciągłej aktualizacji. Z jednej strony zatem „dowolność” wyboru historii sprawia wrażenie problematycznej, z drugiej natomiast – z określonego punktu w dziejach historię każdorazowo ujmuje się inaczej. Jak zaznacza Gadamer (2003):

[...] ideał obiektywności badań historycznych stanowi [...] drugorzędną stronę problemu, albowiem wyodrębnienie samego doświadczenia historycznego sprawia, że tkwimy wewnątrz pewnego działania się, nie wiedząc, co nam się przytrafia, a to, co się wydarzyło, chwytamy dopiero, patrząc wstecz. Zgodnie z tym każda terażniejszość musi napisać historię na nowo (s. 102).

W przytoczonym wywodzie słycać echa Hegłowskiej idei „wylatującej o zmierzchu sowy Minerwy”, ale nie chodzi w nim przecież o banalne spostrzeżenie ilościowego przyrostu dzieł historyków i weryfikowania wiedzy na temat wydarzeń w świetle odkrywanych dokumentów. Sednem wydaje się konstatacja naszej niezdolności do przyjęcia postawy zewnętrznej, chłodnego obserwatora – dotyczy to tyleż dziejów, co historii, czyli przekazów o nich, które można identyfikować z tradycją. Ponieważ przeciw Gadamerowi (również ze strony hermeneutyki radykalnej) padają oskarżenia o apologię tradycji (por. Caputo, 2000, s. 41–55)<sup>4</sup>, warto powtórzyć, że jednostka ludzka „wrzucona-w-świat” (usytuowana) jest wrzucona w płynną konfigurację bieżących okoliczności (w liczbie mnogiej). Warto też zauważyć, że nie wyrasta ona z jakiejś jednej tradycji, lecz z wielu, jeśli za Ricoeurem (2008, s. 320) definiować tradycje jako rzeczy już powiedziane, przekazywane w łańcuchu interpretacji i reinterpretacji<sup>5</sup>. Z punktu

<sup>4</sup> Wydaje się jednak, że tradycja w rozumieniu Gadamera odległa jest od tej będącej przedmiotem krytyki Heideggera (1994): „Przejmująca władanie tradycja czyni [...] to, co »przekazuje«, tak bardzo niedostępnym, że wręcz to zakrywa. [...] W rezultacie jestestwo, przy całym swym zainteresowaniu historią [...], przestaje rozumieć [...] elementarne warunki umożliwiające pozytywny zwrot ku przeszłości w sensie produktywnego przyswojenia jej sobie” (s. 30–31).

<sup>5</sup> Vattimo (2011) jeszcze „osłabia” owo pojęcie, wskazując, że tradycja „jest nie tylko prawdą biblioteki Babel rozumianą jako niemożliwa do zredukowania polifoniczność, [...] [ale również] bycie jawi się tu jako rozbita obecność” (s. 107).



widzenia socjologii można by rzec, że przynależymy do rozmaitych grup, z których wszystkie mają swoje tradycje – historię przykładowych realizacji (wcieleń) danej tożsamości i ich ocen. Ktoś może być chociażby Polakiem, protestantem, Ślązakiem, chłopem, bibliofilem, hutnikiem, socjalistą, pisarzem, ludowcem itd.<sup>6</sup>, aczkolwiek wymienione role nieraz wchodzą ze sobą w kolizję. Każda istotna decyzja człowieka zależy od tradycyjnych znaczeń i wartości **przypisanych** danym tożsamościom, niemniej – podlegając trzem wymiarom czasowości – jest on formowany zarówno przez ciągłość, jak i modyfikacje znaczeń: te już zastane (włączone w tradycję) oraz własne.

Tradycje w takim razie stanowiłyby pewne propozycje sensu sytuujące się w porządku **możliwej** prawdy (por. Ricoeur, 2008, s. 323), której nie należy postrzegać jako transcendentnej i obiektywnej instancji, lecz która właśnie w dziejach się wyłania. Z tej wydarzeniowej perspektywy tradycja nie przypomina zniewalającego schematu myślenia, ale okazuje się obszarem potencjalnych wyborów i argumentów, a więc formalnym horyzontem przemian i wolności (por. Feliksiak, 2014, s. 29). Powtarzalność niektórych wyborów i długie trwanie wartości – co oddaje „zasada dziejów efektywnych” (*Wirkungsgeschichte*), akcentowana przez Gadamera (2007, s. 412–421) – opiera się tutaj na podmiotowym świadectwie, czyli każdorazowym potwierdzaniu owych wartości w życiu. Potwierdzaniu poprzedzonym aktualizującą interpretacją mnogości głosów, które dobiegają z głębi dziejów.

Głosy te docierają do nas głównie w postaci zapisów, przeto w ich analizie nie należy postponować wymiaru językowego, a nawet literackiego, jest on bowiem czymś więcej niż naddatkiem. Jak powiada Ricoeur (2008):

częściowa równoważność zachodząca między hermeneutyką tekstową a hermeneutyką historycznej przeszłości znajduje wsparcie w tym, że historiografia – jako wiedza zdobywana poprzez ślady – w dużym stopniu zależy od tekstów, które nadają przeszłości status dokumentu. W ten sposób rozumienie tekstów odziedziczonych z przeszłości może zostać podniesione [...] do rangi doświadczenia będącego świadectwem względem każdego odniesienia do przeszłości. Literacki aspekt tego dziedzictwa [...] równa się wycięciu „okna” dającego widok na ogromny pejzaż przeszłościowości jako takiej (s. 321).

---

<sup>6</sup> Pierwowzorem tego „kogoś” jest wuj przywoływanego w dalszej części szkicu socjologa Jana Szczepańskiego (por. jego szkic *Przykład Jana Wantuły*, 1973).

Godne podkreślenia jest tu, po pierwsze, przenikanie się przekazów historycznych z aktualnym byciem jednostki, zawarte w kategorii świadectwa. Po drugie, podobnie jak dzieło literackie otwiera przed czytelnikiem nowe światy tudzież **poszerzone** możliwości istnienia (por. Ricoeur, 1989, s. 287), tak w historiografii medium języka pozwala na **głębsze** uczestnictwo w dziejach i łączność z przeszłością, do której nie ma bezpośredniego dostępu; dzięki temu metafora „rozmowy z przeszłością” nie wydaje się nadużyciem. Trzeba wszakże pamiętać, że autor *Czasu i opowieści* (2008) wypukła uprzedniość pytania stawianego przez przeszłość, a zarazem – obustronną aktywność w toku owej specyficznej komunikacji: „W tej walce o *rozpoznanie sensu* tekst i czytelnik kolejno się do siebie zbliżają i od siebie oddalają” (s. 321–322)<sup>7</sup>. Zacytowane słowa dotyczą historiografii, nie fikcji, podczas gdy zdaniem Hansa Roberta Jaussa (1999, s. 204) w „otwartej relacji **sensu**, pytania i odpowiedzi” zapośredniczone historycznie pytanie pojawia się dopiero, kiedy tekst z przeszłości zdaje się podsuwać żywotną odpowiedź w dokonanej przez nas współcześnie konkretyzacji – i tym różni się dzieło literackie od zapisów będących wyłącznie „świadectwami epoki”. Niemniej w obydwu wypadkach odniesienie do ludzkiego bycia sugeruje, że pojęcie sensu nie oznacza nieistotnego egzystencjalnie „rozszyfrowania” treści wypowiedzi pisemnej. Ponadto obaj autorzy, mówiąc o „rozpoznaniu” i „podsuwaniu”, wyrażają przeświadczenie, że sens sygnalizowany jest przez przekaz, ale jego przyswojenie następuje w dynamicznej konfrontacji. Można tę ambiwalencję rozumieć jako obronę przed zarzutem imputowania odbiorcy gotowej, „jedynie poprawnej” interpretacji, równocześnie zaś jako uwydatnienie faktu, że wchodząc w świat języka (*ergo* przekazów z przeszłości), człowiek nieodłącznie wchodzi w świat możliwych oraz już zrealizowanych sensów (sposobów bycia).

## Sens historii historyków

Należy jednak wziąć poprawkę na okoliczność, że czytelnik doszukujący się sensu w przekazach nieliterackich – „świadectwach epoki” – korzysta przeważnie z pośrednictwa systematyzującego je historyka. W tym kontekście

---

<sup>7</sup> Wszystkie podkreślenia kursywą pochodzą od autora cytowanego tekstu, pogrubienia – od autorki artykułu.

trafne i ważne zdają się obserwacje Jana Szczepańskiego, który o funkcjach dziejopisów pisze z pozycji socjologa, ale także zmagają się z czasem w swojej twórczości eseistycznej i diarystycznej. W książce *Historia mistrzynią życia?* przekonuje:

Taka całość jest konstruowana przez historyka zgodnie z jej **immanentnym sensem**, który historyk albo wyczuwa i mu się poddaje, albo odkrywa w szczegółowych analizach poszczególnych grup zdarzeń. [...] z takiej sensownej konstrukcji czy syntezy historycznej inteligentny i filozoficznie wrażliwy czytelnik może odczytać, na czym polegał **sens życia poszczególnych ludzi** w tej epoce. [...] historyk odpowiada [więc] także na pytania: po co żyli ludzie w tej epoce? Do czego dążyli? [...] Jaki nadawali swojemu życiu subiektywny sens? A jeżeli historyk nie stawia sobie wprost zadania, by odpowiadać na takie pytania, wtedy [...] odpowiada na nie niejako **w uwikłaniu**. I czytelnik jego dzieła wydedukuje je ze sposobu opisywania zachowań ludzi (Szczepański, 1990, s. 225–226).

Zarówno (re)konstrukcja, jak i recepcja sensów **przypisywanych** (nadawanych) egzystencji poprzednich pokoleń następują zatem mniej lub bardziej intencjonalnie, wnikliwie i otwarcie. Wzmiankowane uwikłanie historyka oznaczałoby, z jednej strony, konstelację niewyrażonych jawnie przekonań, z drugiej, spuściznę tego, co już o danym wycinku dziejów napisano. W chwili, gdy ów badacz czy popularyzator przystępuje do pracy, włącza się w dwojaką dialektykę. Po pierwsze, człowiek będący „produktem” dziejów wytwarza historię, której interpretacja nie pozostaje bez wpływu na dalsze ludzkie działania, kształtujące z kolei dzieje. Po wtóre, dialektyka rozgrywa się między wektorami czasu, gdyż to, co Ricoeur (2008, s. 301) za Reinhartem Koselleckiem zwie horyzontem oczekiwania, dotyczy również spraw przeszłych – dziejopis **projektuje** wszak historyczny horyzont. Nie może jednak postępować całkiem arbitralnie, ponieważ natrafia na aktywność przeszłości i podlega jej oddziaływaniu:

[...] praca historii oraz praca historyka wzajemnie się wspierają. [...] czasowy dystans oddzielający nas od przeszłości jest nie martwą przestrzenią, lecz *twórczym przekazem sensu*. Zanim stanie się bezwładnym osadem, tradycja jest działaniem, które może być pojęte jedynie dialektycznie w wymianie zachodzącej między interpretowaną przeszłością a interpretującą teraźniejszością (tamże, s. 320).

Autor *Pamięci, historii, zapomnienia* potwierdza zatem wskazane już w niniejszym szkicu rozpoznanie tradycji jako sfery niezastygłego sensu, aktywowanego przez wcielanie go we własne życie. Niemniej pozostaje kwestia pewnej instrumentalizacji, jaką niesie ze sobą „horyzont oczekiwań”. Po pierwsze, oczekiwań odbiorców historii, dla których interpretacje przeszłości są czymś, co służy próbom – nie zawsze świadomym – uporania się z własną skończonością (por. Gadamer, 1979c, s. 24–25). Jak zauważa Szczepański (1990, s. 103–104), potoczne filozofie dziejów budowane na potrzeby codzienności przez tzw. zwyczajnych ludzi dostarczają sił do radzenia sobie z przemijaniem oraz wiary w to, że życie w swojej znikomości, niedoskonałości, a nierzadko trywialności stanowi przeszło procesu dziejowego, którego sens ujawnią kiedyś historycy – lecz nie studiujący dokumenty archiwiści, ale ci zdolni do wykreowania „wizji porywającej pokolenia”.

Z diagnozy tej wyłania się trwała inklinacja człowieka do hołdowania totalizującym „metanarracjom”, fundamentalizmom, które nadają godność i wzniosłość jego egzystencji przez doniosły sens zbiorowej „tradycji wynalezionej”. W obliczu takiego zagrożenia rację zdaje się mieć Marquard z postulatem „dietetyki oczekiwania na sens”, a ze stanowiska hermeneutyki radykalnej – Vattimo i Caputo zalecający zerwanie z oszukiwaniem się oraz przyzwolenie na „brak gruntu” i „upływ” bycia<sup>8</sup>, czyli (mimo „osłabiania” przez obydwu metafizycznego patosu) pewien heroizm w obliczu skończoności. Kłopot w tym, że to drugie wezwanie *de facto* skierowane jest raczej do jednostek o profilu duchowym nadczołowieka lub Kierkegaardowskiego „rycerza wiary” i trudne do zastosowania w powszedniej praktyce większości ludzi. Tymczasem, jak poucza Szczepański (1990):

Pytanie o [...] sens własnego działania [...] w takiej czy innej postaci stawia sobie każdy człowiek. A jeżeli nie może się doszukać sensu w zakresie swoich spraw, wtedy zwraca się do historii, by z niej odczytać wykrystalizowany już sens procesu. Historyk bowiem [...] musi przyjąć jakieś założenia ontologiczne dotyczące natury bytu społecznego, który bada. [Szuka on] [...] wewnętrznej spójności i sensowności łańcucha zdarzeń, gdyż nie może przyjąć, że dzieje są po prostu chaosem przypadków, bez jakiegoś wątku przewodniego (s. 223–224).

---

<sup>8</sup> Pojęcie upływu (*flux*) jest kluczowe dla myśli Caputo (1987); we wskazanej pozycji mowa też o Heideggerowskim pojęciu *Abgrund* (s. 190, 268).

Tak powracamy do „horyzontu oczekiwań” jako – po drugie – projekcji historyka. Czy stanowi ona zjawisko nieuniknione? I czy nieuczony, tzw. naiwny odbiorca jego prac nie jest w efekcie obiektem manipulacji? Trzeba tu rozważyć, jaką rolę odgrywają teksty dziejopisów z perspektywy hermeneutycznej. Przecież hermeneutyka (a właściwie również historia) interpretuje nie tyle „nagi” bieg zdarzeń, ile ich świadomościową obróbkę<sup>9</sup>, tzn. dzieje myśli. Ich logika zaś polega „na konsekwentnej realizacji pewnych sposobów ujmowania rzeczywistości, które sumują się w postaci sieci teorii, będących [...] mapą dziejow[y]ch [...] odsłonięć bytu, tj. **realizacją jego sensu**, a zarazem jego doświadczeniem” (Torzewski, 2012, s. 213). Znowu spotyka się więc porządek egzystencjalny z tekstualnym – tym razem w życiu i pracy historyków. W takim kontekście nawet ich stronnicze wizje można by uznać za świadectwo czasu oraz ważnych dla nich przesłanek, lecz hermeneutyka bynajmniej nie przyzwala im na dowolność, a tym bardziej mistyfikacje. Ricoeur (2008, s. 217) z jednej strony wydaje się zakładać, że aktywność przeszłości niejako sama (?) stopniowo koryguje zniekształcenia; z drugiej akcentuje zobowiązanie historyka, który winien w swoich (re)konstrukcjach oddać sprawiedliwość minionym dziejom, ponieważ reprezentuje wobec nich siebie i czytelników jako nosicielei niespłaconego długu.

## Projektowanie sensu

Rzeczonym długiem byłoby kształtowanie przez dzieje i tradycję naszej przestrzeni doświadczenia, a jednocześnie otwieranie przyszłościowego horyzontu oczekiwań, pomiędzy którymi dokonuje ustawicznego zapośredniczenia projektująca inicjatywa. Jej realizacja z kolei wymaga odsłaniania sensu historii, rozumienia tego, od czego się wychodzi, swego rodzaju warunków początkowych. Tak pojęte projekty snuje młody Szczepański (2009) w 1938 roku, upatrując szansę rozprawy z czasem w twórczości, która czerpałaby z sensów, jakie przeblaskują w przekazach przeszłości i pracach dziejopisów. Jak odnotowuje w dzienniku: „Mówiliśmy [z żoną] o tym,

---

<sup>9</sup> Por. też: „Historyka może nie interesować mentalność sama w sobie, ale znajomość [...] nawyków świadomości, które były właściwe kulturze danej epoki [...] i występowały jako składniki przy tworzeniu [...] zabytku historycznego, tak czy owak w nim się ucieleśniły – jest nieodzownym warunkiem adekwatnego odczytania tkwiącego w nim **przesłania**” (Guriewicz, 1997, s. 13).

że chcielibyśmy czytać historię filozofii, geografii i podręczniki historii. [...] Tęskni się po prostu do tych odwiecznych marzeń twórczych, marzeń ludzkich. Mamy potrzebę czytania. Sięgania do ich natchnień poetyckich, żebyśmy i my mogli pisać” (s. 58).

Spowinowacenie dzieł historycznych z wena i liryzmem zapewne nie oznacza tu romantycznego przeświadczenia o pierwotnym, źródłowym charakterze mowy poetyckiej ani też uwypuklenia metaforyczności owych dzieł. Przywodzi raczej na myśl Arystotelesowskie (1988, 1451b, s. 330) kryterium rozróżnienia historii i poezji; stąd „poetyzacja” tej pierwszej zbliża ją do utworów mówiących o tym, co **może** się wydarzyć. Ponadto „mowa wiązana” odzwierciedla ponadczasowe pragnienie ładu – stanowi projekt nadawania rzeczywistości sensu przez rytm (por. heksametr). Równocześnie Szczepański przypomina znaną prawdę, że pisanie zanurzone jest w już napisanym, czerpie ze zrealizowanych prób odpowiedzi na pytanie przeszłości i samo staje się taką próbą, włącza się w ów polilog. Dotyczy to także innych aktywności twórczych jako inicjatywy, która dzięki wpisaniu w systemy symboliczne może nasycać czas sensem. Jak konkluduje autor *Zapytaj samego siebie*:

W relacji „jednostka ludzka – czas” [...] twórczość zmieniająca „czas pusty” na „pełny” gra zasadniczą rolę. Twórczość przekształca neutralną, obojętną rzekę czasu w czynnik niezbędny dla zorganizowania życia w proces przeciwdziałający niszczącym siłom bytu [...]. Jeszcze ważniejsza jest zdolność człowieka do tworzenia własnego „czasu osobistego” [...] [który] wiąże się z czasem wewnętrznym jednostki, co daje zrozumienie jego przebiegu, łączy także czas obiektywny z odczuciem subiektywnym jego natury i doświadczeniami codzienności. [...] Jednostka nie może zmieniać czasu astronomicznego, ale może kształtować i zmieniać treść czasu [...] (Szczepański, 1999, s. 71–72).

Szczepański zapewne podpisałby się pod koncepcją Wilhelma Diltheya, że sednem dziejowości indywiduum jest twórcza energia, dzięki której człowiek buduje świat historyczny, jak również potrafi rozpoznawać siebie w cudzych dziełach, ponieważ każdy stanowi „moment” tego samego życia (por. Paczkowska-Łagowska, 2000, s. 72). Trzeba jednak dodać, że o ile wspólna przynależność do kreatywnego życia (*vel* bycia) pozwala do-

strzec w wytworach innych przejawy pokrewnej potrzeby ekspresji, o tyle z powodu różnorodności „odgałęzień” owego życia – tj. wielorakich historii – nieraz trudno zrozumieć czy chociażby zaakceptować odmienne tradycje. Cytowany socjolog przywołuje w dzienniku tezę Eduarda Sprangera: „Sens życia jednostki jest określany przez sens obiektywnej kultury historycznej, a kultura historyczna ciągle na nowo jest ożywiana i przekształcana przez żywe dusze, które są jej nosicielami i których nosicielem jest ona” (Szczępański, 2009, s. 80, tłum. własne)<sup>10</sup>. „Kultura historyczna” nazywa tutaj raczej partykularną tradycję i jej przekazy (teksty), ale równocześnie *passus* ten zdaje się wskazywać na ontologiczny rys egzystencji – omawiane już zanurzenie w dziejach.

Znaczenie świadomego traktowania tego drugiego, szerszego wymiaru dobrze oddaje Marek Szulakiewicz (2011), charakteryzując myśl hermeneutyczną: „Właśnie dlatego, że człowiek jest uwikłany w czas, może rozumieć i mieć nadzieję na prawdę. Proces rozumienia okazuje się sposobem bycia prawdy, to w nim prawda się »wydarza«. [...] I mimo że nikt z nas nie obejmuje całej prawdy, to »cała prawda« obejmuje nas” (s. 128). W owej dialektyce opartej na ludzkiej dziejowości chodzi o coś więcej niż „poznanie samego siebie” przez rozpoznawanie się w dziełach i tekstach przeszłości; mianowicie o przekonanie, że w skończonym istnieniu jednostki nie tyle urzeczywistnia się idea, z której perspektywy przestaje ono być zbyt czyste, ile że właśnie w tym istnieniu rozbłyśkuje sens<sup>11</sup>. Nie mamy tutaj do czynienia z polemicznym wobec Marquarda preferowaniem biernego oczekiwania na epifanię sensu ani też ze stanowiskiem, że towarzyszy on człowiekowi samoczynnie i nieprzerwanie. Wspomniana dialektyka jest przecież dialektyką bycia wytworem oraz tworzenia, kultury historycznej oraz jej „ożywiania i przekształcania”.

---

<sup>10</sup> Gdzie indziej socjolog deklaruje utopijne stanowisko, wedle którego czas ludzki winno się mierzyć trwaniem życia jednostek oraz ich zobiektywizowanych wytworów: „Z tego punktu widzenia osobnik, który nic nie wniósł do dziedzictwa kulturowego grupy, prawie by nie istniał” (Szczępański, 1995, s. 4).

<sup>11</sup> Por. też koncepcje prawdy jako wydarzenia, otwarcia oraz zamieszkiwania, rozwijane przez Vattima (2011, s. 92–98) za Gadamerem i Heideggerem.

## Zakończenie, czyli sploty sensu

Jak utrzymuje Szczepański, człowiek może postrzegać sens życia jako nadany przez siłę transcendentną albo wypromieniowywać go ze swojej autonomii, indywidualnej mocy twórczej; hermeneutyka zaś dopowiada, że może on być twórczy o tyle, o ile uczestniczy w twórczym, dziejowym wydarzeniu się prawdy. Lecz na czym owo mgliste „wydarzenie się” konkretnie polega? Nie chodzi wszak o fatalistyczne albo cyniczne powtarzanie implikacji: „jeśli tak się stało, to widocznie tak musiało być”. Najjaśniej i najdobitniej tłumaczy tę rudymenarną ideę Gadamer (1979c): „Prawda historyczna [...] to nie przeświecanie pewnej idei, lecz **zobowiązanie** narzucone przez **niepowtarzalną decyzję**” (s. 29). Powracamy więc do kluczowych tu pojęć: jednostkowego wyboru oraz imperatywu świadectwa.

W świetle powyższego za cel (nie w znaczeniu finalizmu, ale indywidualnego zadania) można by uznać roztropne (por. istotną dla Gadamera kategorię *phronesis*) działanie wywodzące się z namysłu nad dziejami poznawanymi za pośrednictwem tekstów historycznych *sensu largo*. Namysł ten służyłby rozpoznawaniu wartości, uprzedzeń i nadziei, które świadomie lub mimowiednie wkładali w nie historycy i inni poprzedzający nas interpretatorzy, a w rezultacie – zrozumieniu, w jaki sposób owa zapośredniczona przeszłość wpływa na nasze postępowanie i jakie otwiera dla niego alternatywy. Taka refleksja pozwalałaby na inicjatywę zdolną zwrotnie oddziaływać na sens minionego i na sens tradycji (por. projektowanie historycznego horyzontu), gdyż twórczość w życiu społecznym i kulturze prowadzi do zmiany znaczenia wchłanianych przez współczesność momentów przeszłości.

Zasadne wydaje się wyeksponowanie potencjału zawartego w kole hermeneutycznym, które w tym wypadku można pojmować tak, że jesteśmy dziedzicami przekazów przeszłości (co wiąże się z kategoriami informacji i komunikacji, również w znaczeniu etymologicznym *informatio* i *communitas*, czyli z formowaniem oraz wspólnotą). Niemniej dopiero dzięki takiemu rozpoznaniu i ciągłemu rozświetlaniu owego uformowania możemy działać, aby nadawać nowy sens historii. W niniejszym ujęciu nie tylko wytwory dziejopisów, ale też sama dziejowość odsłania swe tekstowe oblicze w nawiązaniu do źródłosłowa tego wyrazu (*textura* – tkanina, splot):

Dziejowość okazuje się [...] „splotem oddziaływań”. Nie jest on określony jedynie [...] linearnie. Uczestniczymy w nim jako punkt



przecięcia, w którym spotykają się głosy pochodzące z tradycji oraz nasze własne projekty przyszłości, [...] pragnienia i oczekiwania, nasza postawa teoretyczna i praktyczna, dążenie do indywidualności z dążeniem do komunikacji (Torzewski, 2012, s. 128).

Należy jeszcze przypomnieć, że wobec tekstów historii nigdy nie stajemy sami, lecz jako członkowie określonych grup czy wspólnot, wraz z którymi je interpretujemy i w ramach których negocjujemy ich znaczenia – co może prowadzić do poszerzania lub przesuwania owych ram.

\* \* \*

Na koniec warto wrócić do kwestii pytań stawianych przeszłości przez człowieka i *vice versa*, o czym Ricoeur (2008) pisze dalej: „Przeszłość zapytuje nas w tej mierze, w jakiej my ją zapytujemy. Odpowiada nam w tej mierze, w jakiej my jej odpowiadamy” (s. 321–322). Można stąd wnioskować, że nie tyle „przemawia” ona sama z siebie, ile zwraca się z wezwaniem, odbijając nasze rozterki niczym lustro. Owo pytanie, które ludzie zadają przeszłości, w ostatecznym rozrachunku brzmi najczęściej: „Po co tutaj jestem?”. Przeniesienie akcentu z „po co” na „jestem” charakteryzowałoby epikurejską postawę *carpe diem*, natomiast położenie go na „tutaj” – postawę hermeneutyczną, która koreluje ze stanowiskiem Marquarda, porzucającego pytanie o absolutny sens na rzecz badania, jak codzienne sensy naszego życia wytyczane są przez czas i miejsce, w których się znajdujemy.

Z kolei treść „pytania przeszłości” podpowiada Szczepański, gdy roztrząsa, dlaczego potocznie mówimy, że rozumiemy czas lub dobrze go wykorzystaliśmy, skoro nie potrafimy go uchwycić (nawet pojęciowo) ani bezspornie zdefiniować. Zauważa, że zwykle naukowcy, myśliciele itp. deliberują nad rolą czasu w życiu abstrakcyjnego Człowieka i wtedy rola ta wydaje się identyczna. Dlatego właśnie – choćby ryzykując niechęć rozmówców – powinniśmy dopytywać innych, czym dla **każdego z nich** jest czas (por. Szczepański, 1996, s. 12). Byłoby to poniekąd echo metody Sokratesa, który wszak przyrównywał się do gza niepozwalającego atenczykom na zgnuśnienie i inercyjne tkwienie w nurcie czasu. Taką pracę wykonuje też pytanie zadawane przez przeszłość, które stanowi zwierciadlane odbicie pytania człowieka i które może stać się bodźcem do porzucenia spetryfi-

kowanego *modusu* bycia-w-świecie<sup>12</sup>. A brzmi ono po prostu: „Co zrobisz z tym, że **tutaj** jesteś?”

### Bibliografia:

- Arystoteles (1988), *Poetyka*, [w:] tegoż, *Retoryka; Poetyka*, wstęp i komentarz H. Podbielski. Warszawa: PWN.
- Bauman Z. (2009), *Konsumowanie życia*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Brach-Czaina J. (1999), *Szczeliny istnienia*, Kraków: eFKa.
- Budrewicz Z., Sendyka R., Nycz R. (red.), (2014). *Pamięć i afekty*, Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- Burszta W.J., Kuligowski W. (2005), *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawa: Muza.
- Caputo J.D. (1987), *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indianapolis: Indiana University Press.
- Caputo J.D. (2000), *More Radical Hermeneutics. On Not Knowing Who We Are*, Indianapolis: Indiana University Press.
- Domańska E. (2010), *Wokół „Metahistorii”* [w:] H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński. Kraków: Universitas, s. 7–30.
- Domańska E. (2012), *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dybel P. (2012), *Oblicza hermeneutyki*, Kraków: Universitas.
- Feliksiak E. (2014), *Przestrzeń antropologiczna jako domena etosu*, [w:] tejże, *Antropologia literatury. Interpretacje i studia*. Kraków: Universitas, s. 15–35.
- Gadamer H.-G. (1979a), *Cóż to jest prawda?*, tłum. M. Łukasiewicz. [w:] tegoż, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybór i wstęp K. Michalski. Warszawa: PIW, s. 32–46.
- Gadamer H.-G. (1979b), *Człowiek i język*, tłum. K. Michalski. [w:] tegoż, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybór i wstęp K. Michalski. Warszawa: PIW, s. 47–56.

---

<sup>12</sup> Por.: „Dostrzegać pytania to znaczy uczynić wyłom w zwartym murze presupozycji, który dominuje nad naszym myśleniem i poznawaniem” (Gadamer, 1979a, s. 42).

- Gadamer H.-G. (1979c), *Problem dziejów w nowszej filozofii niemieckiej*, tłum. K. Michalski. [w:] tegoż, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybór i wstęp K. Michalski. Warszawa: PIW, s. 20–31.
- Gadamer H.-G. (2003), *Tekst i interpretacja*, tłum. P. Dehnel. [w:] tegoż, *Język i rozumienie*, wybór P. Dehnel, B. Sierocka. Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 99–141.
- Gadamer H.-G. (2007), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. i wstęp B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Guriewicz A. (1997), *Historia i antropologia historyczna*, tłum. B. Żyłko, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, t. 51, nr 1/2, s. 13–20.
- Hartman J. (red.), (2004), *Słownik filozofii*. Kraków: Zielona Sowa.
- Heidegger M. (1994), *Bycie i czas*, tłum. i przypisy B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jauss H.R. (1999), *Dzieje sztuki i historia*, [w:] tegoż, *Historia literatury jako prowokacja*, tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo IBL, s. 181–217.
- Leśniewski N. (1998), *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Löwith K. (2002), *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki. Kęty: Antyk.
- Marquard O. (1994a), *Koniec mocy przeznaczenia*, [w:] tegoż, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 68–92.
- Marquard O. (1994b), *W sprawie dietytyki oczekiwania na sens*, [w:] tegoż, *Apoloogia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 31–53.
- Marquard O. (2001), *Opóźniona moralistyka. Uwagi o nieodzowności humanistyki*, [w:] tegoż, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 108–115.
- Montrose L. (1996), *Badania nad renesansem. Poetyka i polityka kultury*, tłum. M.P. Markowski. [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 4, cz. 2, H. Markiewicz (red.), Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 116–147.
- Nietzsche F. (1908), *Ludzkie, arcyłudzkie*, t. 1, tłum. K. Drzewiecki. Warszawa: Oficyna Jakub Mortkowicza.

- Nietzsche F. (1993), *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* [w:] tegoż, *Pisma pozostałe 1862–1875* tłum. B. Baran. Kraków: Inter-Esse, s. 181–199.
- Olsen B. (2013), *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, tłum. B. Shallcross. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- Paczkowska-Łagowska E. (2000), *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Ricoeur P., (1989), *Przyswojenie*, [w:] tegoż, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, wybór i wstęp K. Rosner, tłum. P. Graff, K. Rosner. Warszawa: PIW, s. 272–289.
- Ricoeur P., (2008), *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rorty R. (red.), (1967), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago–London.
- Szczepański J. (1973), *Przykład Jana Wantuły*, [w:] tegoż, *Odmiany czasu teraźniejszego*. Warszawa: Książka i Wiedza, s. 218–225.
- Szczepański J. (1990), *Historia mistrzynią życia?*, Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Szczepański J. (1995), *Czas i kultura*, „Przegląd Humanistyczny”, nr 5, s. 1–6.
- Szczepański J. (1996), *Czas*, „Regiony”, nr 4, s. 12–13.
- Szczepański J. (1999), *Fantazje na temat czasu*, Lublin: TN KUL.
- Szczepański J. (2009), *Dzienniki z lat 1935–1945*, red. D. Kadłubiec. Ustroń: Galeria na Gojach.
- Szulakiewicz M. (2011), *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Torzewski W. (2012), *Hermeneutyka jako filozofia dziejowości. Studium myśli Diltheya, Yorcka, Heideggera, Gadamera i Vattima*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Vattimo G. (1998), *Postnowoczesność i kres historii*. Tłum. B. Stelmaszczyk. [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, R. Nycz (red.), Kraków: Baran i Suszczyński, s. 128–144.
- Vattimo G. (2011), *Prawda hermeneutyki*. [w:] tegoż, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, Tłum. K. Kasia. Kraków: Universitas, s. 91–111.

THE HUMAN IN THE EMPIRE OF TIME,  
THE SENSE IN THE EMPIRE OF SIGNS.  
HERMENEUTICS AND THE SENSE OF HISTORY

Summary

The linguistic turn has emphasized the linguistic aspect of history as a kind of a tale, unveiling its ideological foundations and rhetorical structure. This article's aim is, however, to prove how seeing history as a collection of texts enables us to regain its subjective sense. The authoress considers the fears of historians' manipulations as well as the validity of »the sense of history«'s question and shows that hermeneutics restores that validity in the epoch after metanarratives' defeat. Referring to Ricoeur, Gadamer, Marquard, Vattimo and also a sociologist Jan Szczepański, this paper displays that we could be perceived as a product of history, but the interpretation of historical texts, sources and traditions, deepens our "being-in-the-world". History appears to be the dialectics of being a product and creating, it relies on decision and obligation. Having understood, how the past mediated by texts – historical interpretations – influences our conduct, we could give it new senses.



MACIEJ SMOLAK\*

## CZY PRZYJAŹŃ ETYCZNA NIE JEST PRZYJAŹNIĄ POZORNĄ? – ROZWAŻANIA WOKÓŁ DRUGIEGO ROZDZIAŁU SIÓDMEJ KSIĘGI ETYKI EUDEMEJSKIEJ

Słowa kluczowe: przyjaźń etyczna, prawdziwy przyjaciel, szlachetny człowiek, dobry człowiek

Keywords: ethical friendship, true friend, noble man, good man

### Wstęp

W drugim rozdziale siódmej księgi *Etyki eudemejskiej* (EE) pojawia się wypowiedź, która wprawia w zakłopotanie w kontekście rozważań na temat przyjaźni etycznej, czyli przyjaźni z powodu cnoty/doskonałości (δι' ἀρετήν)<sup>1</sup>. Arystoteles zdaje się bowiem sugerować, że jeśli w przyjaźni etycznej jakiś przykry akcydens, na przykład smród wydzielany przez

---

\* Maciej Smolak – dr, pracuje w Zakładzie Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii UJ, obecnie zajmuje się teorią przyjaźni i teorią przyjemności u Arystotelesa, a także dydaktyką filozofii i interaktywnymi metodami nauczania w filozofii. E-mail: m.smolak@iphils.uj.edu.pl.

Address for correspondence: E-mail: m.smolak@iphils.uj.edu.pl.

<sup>1</sup> Określenie „przyjaźń etyczna” (ἠθικὴ φιλία) występuje w dziesiątym rozdziale siódmej księgi EE w kontekście rozważań na temat przyjaźni obywatelskiej. Wprawdzie w 1242b32–33 Arystoteles używa predykatu „etyczna” na określenie jednego z typów przyjaźni użytecznej, ale w 1243a31–36 wyraźnie daje już do zrozumienia, że przyjaźń etyczna jest przyjaźnią z powodu cnoty/doskonałości, a tworzący ją przyjaciele są przyjacielami etycznymi (ἠθικοὶ φίλοι; 1243a36).

przyjaciela, zaczyna przeszkadzać do tego stopnia, że przebywanie w jego towarzystwie przestaje sprawiać radość, to przyjaciel zostaje opuszczony przez swojego przyjaciela (*EE*, 1237b5–7). Ale cóż to za przyjaciel etyczny, można by zapytać, który opuszcza swojego przyjaciela w biedzie? I cóż to za przyjaźń etyczna, która nie wytrzymuje próby czasu? Pytania tym bardziej skłaniają do namysłu, gdyż Arystoteles podziela powszechnie głoszoną opinię, że czas pokazuje, kto jest przyjacielem i to bardziej w niepowodzeniu, niż wtedy, gdy się wiedzie (1238a14–16). Akceptuje ponadto powiedzenie, że „chcąc poznać przyjaciela, trzeba zjeść z nim beczkę soli” (1238a2–3).

Artykuł składa się z trzech punktów. W pierwszym prezentuję charakterystykę prawdziwego przyjaciela. W drugim, wyróżniam i opisuję dwa typy przyjaźni etycznej. W trzecim, przedstawiam trzy interpretacje, które łagodzą niepożądany wydzźwięk rzeczowej wypowiedzi.

## 1. Charakterystyka prawdziwego przyjaciela

Arystoteles zauważa, że prawdziwy przyjaciel to przyjaciel prymarny (ὁ ἀληθινὸς φίλος [...] ὁ πρῶτος ἐστίν; *EE*, 1236b28–29). Określenie „prymarny” wskazuje, że chodzi o przyjaciela tworzącego przyjaźń prymarną, czyli przyjaźń, której stronami relacji są ludzie dobrzy (ἡ πρώτη φιλία ἢ τῶν ἀγαθῶν; 1236b2). W pewnym sensie zgadza się to z powszechnie akceptowaną opinią (ἔνδοξον), ponieważ w pierwszym rozdziale siódmej księgi *EE* Arystoteles dwukrotnie przytacza poglądy tych, którzy uważają, że przyjacielem może być jedynie człowiek dobry<sup>2</sup>. W pewnym sensie, ponieważ Arystoteles traktuje opinie (ἔνδοξα) jako wyjściowy materiał, od którego zaczyna budowanie teorii, ale który w toku prowadzonego badania poddaje zazwyczaj reinterpretacji<sup>3</sup>. Jest tak również w tym

<sup>2</sup> Arystoteles stwierdza: „wydaje się, że ten sam mężczyzna jest nie tylko dobry, lecz również jest przyjacielem” (*EE*, 1234b24–25); „jednym wydaje się, że ci, którzy są podli, nie mogą być przyjaciółmi, lecz jedynie ci, którzy są dobrzy” (1235a32–33).

<sup>3</sup> Jest to efekt stosowanej przez Arystotelesa metody, którą w *Fizyce* [*Fiz*], 184a16 określa „naturalną drogą badania”. Metoda służy poznaniu tego, co znane z natury (τὰ γνώριμα τῆ φύσει; *Fiz*, 184a17), ale wychodzi od tego, co lepiej znane dla nas (ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν; 184a16). Tym, co lepiej znane dla nas są dane (τὰ φαινόμενα), na które składają się fakty empiryczne i powszechnie akceptowane opinie lub opinie ludzi wykształconych, zwłaszcza wybitnych i szanowanych (*Topiki*,



przypadku, ponieważ ci, którzy tworzą prymarną przyjaźń, są całkowicie dobrzy (ἀπλῶς ἀγαθοί). Co to jednak znaczy, że prymarny przyjaciel jest całkowicie dobry?

Gdy Arystoteles przeprowadza charakterystykę człowieka całkowicie dobrego z punktu widzenia prymarnej przyjaźni, podkreśla, że jest on wart wyboru z powodu niego samego (ὁ δ' αὐτὸν αὐτὸς αἰρετός; *EE*, 1236b29) i jest lubiany jako przyjaciel (ἢ φίλος; 1237b2), a nie dlatego, że jest inny (οὐχ ὅτι ἄλλος; 1237b4). Wyrażenie lubić przyjaciela „jako przyjaciela” podkreśla, że naszą uwagę przykuwa sama osoba przyjaciela, czyli jej istotne cechy, natomiast wyrażenie lubić przyjaciela „dlatego, że jest inny” nie tyle sugeruje, że lubimy kogoś, ponieważ jest kimś innym niż się nam wydaje, lecz głównie to, że skupiamy się na jego cechach akcydentalnych. Konstytucja prymarnego przyjaciela sprawia, że jest on obiektem troski w trybie ἐκείνου ἕνεκα, czyli „ze względu na osobę przyjaciela”<sup>4</sup>, a nie jedynie z ukrytych powodów, które świadczyłyby wyłącznie o instrumentalnym traktowaniu przyjaciela. Przyjaźń zakłada wzajemność, więc prymarny przyjaciel jest nie tylko obiektem troski w trybie „ze względu na osobę przyjaciela”, lecz jest równocześnie zdolny do jej przejawiania. Czyli troska w trybie „ze względu na osobę przyjaciela” jest możliwa nie tylko dlatego, że obiekt troski jest odpowiednio ukonstytuowany, lecz również dlatego, że taki wymóg spełnia troszczący się<sup>5</sup>.

---

100b21–23). Ponieważ takie opinie są często ze sobą niezgodne, więc to generuje pojawienie się trudności do rozwiązania (ἀπορία). Wystąpienie trudności i jej rozpoznanie przez badacza jest jednak czymś korzystnym, ponieważ dopiero wtedy badacz staje się w pełni świadomy problemu, który zamierza rozwiązać (*Metafizyka* [*Met*], 995a24–995b2). Na temat metody badawczej Arystotelesa, por. np.: Irwin, 1990; Broadie, 1991, s. 17–24; Bostock, 2000, s. 214–235; Pakaluk, 2005, s. 25–37.

<sup>4</sup> Arystoteles wyraża to w następujący sposób: „ten, dla kogo ktoś chce dobrych rzeczy z powodu niego samego, musi być również wart wyboru z powodu niego samego” (ὦ γὰρ βούλεται τις δι' αὐτὸν εἶναι τὰγαθὰ, ἀνάγκη καὶ <δι' > αὐτὸν αἰρετὸν εἶναι; *EE*, 1236b30–31: przyimek ujęty w nawias jest dodatkiem Spengeliusa).

<sup>5</sup> Zwraca na to uwagę na przykład Stern-Gillet (1995, s. 64–77), podkreślając, że wyrażenie ἐκείνου ἕνεκα ma wydźwięk normatywny i deskryptywny. Warto wspomnieć przy tej okazji, że ktoś może spełniać wymogi prymarnego przyjaciela i nie być traktowanym jako prymarny przyjaciel. Mówi o tym Arystoteles, gdy wskazuje na możliwość zachodzenia przyjaźni pomiędzy człowiekiem najwyższej próby (σπουδαῖος) i człowiekiem podłym lub akratykiem (*EE*, 1238b3–5). W takim wypadku żadna ze stron nie traktuje swojego przyjaciela jako cel i obiekt bezinteresownej troski. Człowiek podły lub akratyk dlatego, że nie są do tego zdolni – nie są odpowiednio ukonstytuowani i nie

Na ową konstytucję Arystoteles zdaje się wskazywać, gdy, opracowując typologię przyjaźni w oparciu o powody lubienia, stwierdza, że „jednego lubimy dlatego, że jest taki oto (τῷ τοιούδε)” (1236a12). Wyrażenie τῷ τοιούδε może sygnalizować, że ktoś jest przyjacielem nie dlatego, że jest dobry pod pewnym względem – na przykład dlatego, że jest mężny lub użyteczny – lecz raczej dlatego, że jest *spełniony* (τέλειος; 1237a30), czyli osiągnął cel, którym jest samorozwój (ὅτι καὶ τελειωθέντι; 1237a29)<sup>6</sup>. Potwierdzać to może skrótowa charakterystyka przyjaźni tego typu przyjaźniół, ponieważ w stosunku do poprzedzającego ją opisu przyjaźni utylitarnej i hedonicznej pojawia się istotna modyfikacja. O ile w przypadku przyjaźni utylitarnej i hedonicznej zostaje użyty przysłówek διὰ, o tyle przyjaźń prymarna scharakteryzowana jest za pomocą przysłówka κατὰ (1237b1). Wprawdzie w siódmej księdze *EE* (por. np. 1241a4–5) Arystoteles używa również przysłówka κατὰ w kontekście wypowiedzi traktujących o przyjaźni hedonicznej i przyjaźni utylitarnej, ale miejsce to jest szczególne – po ustaleniu powodów lubienia i wyróżnieniu na tej podstawie trzech typów przyjaźni, Arystoteles wykazuje, kto takie przyjaźnie tworzy. Z przedstawionego opisu wynika, że co prawda przyjaźń hedoniczna i przyjaźń utylitarne różnią się między sobą powodem, ale łączy je to, że przyjaciele traktują się instrumentalnie. Przyjaźń etyczną odróżnia natomiast od pozostałych typów nie tylko powód, lecz również sposób wzajemnego traktowania się

---

spełniają wymogów nałożonych na prymarnego przyjaciela. Człowiek najwyższej próby dlatego, że obiekt troski nie spełnia takiego wymogu. Zatem nawet człowiek najwyższej próby, mimo że jest odpowiednio ukonstytuowany, żeby dążyć do celów swojego przyjaciela jako do niezależnych dóbr, a nie tylko jako do części swojego własnego dobra, nie może troszczyć się o swojego przyjaciela „ze względu na niego samego”, o ile nie jest on prymarnym przyjacielem. Jak zauważa Vlastos (1973, s. 33, przyp. 100), realizowanie dobrych rzeczy dla przyjaciela w trybie „ze względu na niego” jest wbudowane w lubienie w jego najlepszej formie, ale pod warunkiem, że to nie wyklucza oceny cnót przyjaciela. Realizowanie dobrych rzeczy dla przyjaciela w trybie „ze względu na niego” zakłada więc uprzednie rozpoznanie, że przyjaciel jest wart wyboru z powodu niego samego.

<sup>6</sup> Przed przystąpieniem do wyróżnienia powodów lubienia Arystoteles zauważa, że dobro orzekamy na wiele sposobów i że o pewnej rzeczy orzekamy, że jest dobra dlatego, że jest taka oto (τῷ τοιούδε), o innej dlatego, że jest korzystna i użyteczna, jeszcze o innej dlatego, że jest przyjemna (*EE*, 1236a7–10). Wyrażenie τῷ τοιούδε może być odpowiednikiem wyrażenia ἔστιν ὅσπερ ἔστιν (*jest tym właśnie, którym jest; EN*, 1156a18), przy pomocy którego w *EN* Arystoteles identyfikuje przyjaciela tworzącego pełną przyjaźń (τελεία), czyli przyjaźń będącą odpowiednikiem przyjaźni prymarnej.

przyjaciół etycznych. Sądzę więc, że zmiana przysłowka w tym właśnie miejscu jest zamierzona.

Arystoteles stwierdza, że „przyjaźń według cnoty/doskonałości jest przyjaźnią ludzi najlepszych” (ἡ δὲ κατ’ἀρετὴν τῶν βελτίστων; 1236b1)<sup>7</sup>. Zmiana przysłowka jest uzasadniona, ponieważ Arystotelesowi zależy nie tylko na tym, żeby osłabić celowościowy wydźwięk powodu lubienia i przenieść punkt ciężkości z celu lubienia na rację lubienia, lecz również na tym, by zwrócić uwagę na ukonstytuowanie przyjaciela w przyjaźni tego rodzaju. Naturalnie termin ἀρετή może odsyłać do konkretnej cnoty, ale ponieważ Arystoteles ma w tym kontekście na myśli ludzi najlepszych, więc chodzi mu raczej o tych, którzy są nie tyle najlepsi w konkretnej dziedzinie praktycznych działań, lecz o tych, którzy są najlepsi, ponieważ prowadzą życie najwyższej próby. Stąd termin ἀρετή w 1236b1 wskazuje raczej na doskonałe ustrukturyzowanie człowieka<sup>8</sup>, które sprawia, że potrafi on zogni-

<sup>7</sup> Wywód Arystotelesa z wyróżnionym miejscem ma następującą postać: „[...] jest wiele typów przyjaźni, ponieważ to była jedna z tych rzeczy, o których już mówiliśmy, skoro rozróżniliśmy trojaki orzekanie przyjaźni. Rozróżniliśmy bowiem przyjaźń z powodu cnoty/doskonałości, z powodu tego, co użyteczne i z powodu tego, co przyjemne. Z nich przyjaźń z powodu tego, co użyteczne jest przyjaźnią większości ludzi (ponieważ lubią się z powodu wzajemnej użyteczności i dopóki są użyteczni, jak mówią przysłowia: Glauku, pomocnik jest twoim przyjacielem do momentu, gdy walczy i Ateńczycy nie znają już Megarejczyków), przyjaźń z powodu przyjemności jest przyjaźnią młodych (ponieważ kierują się postrzeżeniem tego, co przyjemne; dlatego przyjaźń młodych łatwo się zmienia; kiedy bowiem zmieniają się cechy charakteru wraz z dojrzewaniem, zmienia się również to, co przyjemne), natomiast przyjaźń według cnoty/doskonałości jest przyjaźnią ludzi najlepszych. Jest zatem jasne, na podstawie tego, co zostało powiedziane, że prymarna przyjaźń, przyjaźń ludzi dobrych, jest odwzajemnionym przyjaznym uczuciem i odwzajemnioną decyzją między nimi” (EE, 1236a30–1236b3). Warto podkreślić, że w wielu przekładach zmiana przysłowka nie jest w ogóle odnotowana przez translatorów. Por. Dirlmeier, (Arystoteles, 1962); Wróblewski, (Arystoteles, 1977). Są jednak również przekłady, które taką zmianę uwzględniają. Por. Rackham, (Aristotle, 1962); Zanata, (Aristotele, 2012).

<sup>8</sup> W *Kategoriach*, 10b5–9 Arystoteles zauważa, że są przypadki, w których określa się człowieka za pomocą danej nazwy, ale nie przez derywację od ἀρετή. Taka sytuacja zachodzi przy nazwie σπουδαῖος. Jak podkreśla Arystoteles, nazwę σπουδαῖος tworzymy od ἀρετή, jednak nie na mocy derywacji, lecz dlatego, że dany człowiek posiada ἀρετή. W rezultacie ἀρετή nie odsyła w tym przypadku do konkretnej cnoty, lecz raczej do zespołu cnót fundujących całościową strukturę. Dopiero wystąpienie takiej holistycznej struktury upoważnia do nazwania kogoś σπουδαῖος, czyli określenia go człowiekiem najwyższej próby. W gruncie rzeczy człowiek najwyższej próby jest miarą (μέτρον)

skować swoje myślenie praktyczne, pragnienia oraz decyzje na najwyższym możliwym do osiągnięcia przez człowieka dobru, czyli na *eudaimonii*, ale właściwie pojętej. W przypadku takiego człowieka dochodzi bowiem do zespolenia doskonale rozwiniętego charakteru i doskonale rozwiniętego rozumu praktycznego, a w konsekwencji do wytworzenia praktycznego centrum decyzyjnego<sup>9</sup>, które świadczy o osiągnięciu przez niego pełnej harmonii duchowej. Potwierdza to między innymi teza o nierozdzielności cnoty etycznej i roztropności oraz ściśle z nią związana teza o nierozdzielności cnot etycznych (*EE*, 5.13 = *EN*, 6.13)<sup>10</sup>.

Można więc przyjąć, że prymarny przyjaciel to taki, który jest całkowicie dobry ze względu na konstytucję duchową. Ale czy prymarny przyjaciel musi być też całkowicie dobry z punktu widzenia konstytucji cielesnej? Czy prymarny przyjaciel, prócz tego, że jest zdrowy etycznie, musi być również zdrowy fizycznie?

Arystoteles podkreśla, że to, co całkowicie dobre i to, co całkowicie przyjemne jest tym samym i w tym samym czasie (*EE*, 1236b27), zatem prawdziwy przyjaciel jest nie tylko całkowicie dobry, lecz również całkowicie przyjemny, a przyjemności dostarcza jego konstytucja duchowa. Przyjaźń prymarna jest dlatego przyjaźnią nie tylko według cnoty/doskonałości, lecz również dla przyjemności jakiej ona dostarcza (δι' ἡδονῆν τὴν ἀρετῆς; 1238a31). Jednak koincydencja całkowitego dobra i całkowitej przyjemności nie jest bezwarunkowa, lecz warunkowa. Arystoteles nie twierdzi, że to, co całkowicie dobre i to, co całkowicie przyjemne jest z a w s z e tym samym i w tym samym czasie, ponieważ dodaje, że taka koincydencja zachodzi, „o ile coś nie stanie na przeszkodzie” (1236b28). Niemniej w przytaczanej już kontrowersyjnej wypowiedzi Arystoteles wskazuje na nieprzewidzianą komplikację, mianowicie przypadłość cielesną w postaci smrodu wydzielanego przez przyjaciela, która może nie tylko utrudnić, ale

---

w sprawach ludzkich, ponieważ potrafi ocenić, co jest dobre dla człowieka, niezależnie od tego, w jakiej relacji pozostaje do ocenianego dobra.

<sup>9</sup> Charakterystykę praktycznego centrum decyzyjnego przeprowadzam w wielu miejscach w *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa* (Smolak, 2013).

<sup>10</sup> W *EE* i *EN* występują trzy wspólne księgi: *O sprawiedliwości* (4 *EE* = 5 *EN*), *O cnotach intelektualnych* (5 *EE* = 6 *EN*) i *O przyjemności* (6 *EE* = 7 *EN*). Kenny (1978) dowodzi, że wspólne księgi były pierwotnie częściami składowymi *EE* i ten pogląd jest obecnie akceptowany. W dalszej części artykułu, gdy odnoszę się do treści zawartych w księgach wspólnych, posługuję się paginacją występującą w *EN*.

wręcz uniemożliwić czerpanie radości z jego konstytucji duchowej oraz przebywanie w jego towarzystwie. Tymczasem, jeśli przyjaciel nie będzie sprawiał radości jako dobry (1237b4–5) lub jeśli przyjaźni nie będzie towarzyszyć przyjemność pochodząca z wzajemnej znajomości (1237a31), to nie ma prymarnej przyjaźni. Sugerowałoby to, że nawet jeśli przyjaciel jest całkowicie dobry pod względem duchowym, to może się zdarzyć, że nie jest on całkowicie dobry pod względem cielesnym i przyjemność, jakiej dostarcza jego doskonałość duchowa, może być wyparta przez przykrość, jakiej dostarcza chorobowy stan jego ciała. I o takiej sytuacji Arystoteles zdaje się mówić w kłopotliwej wypowiedzi.

## 2. Dwa typy przyjaźni etycznej

W trzecim rozdziale ósmej księgi *EE* Arystoteles odróżnia tego, kto jest dobrym człowiekiem od tego, kto jest człowiekiem szlachetnym<sup>11</sup>. Pierwszego określa używając terminu ἀγαθός, natomiast drugiego terminem καλός καγαθός, a także σπουδαῖος, co daje podstawy, aby oba ostatnie traktować synonimicznie i przez człowieka szlachetnego rozumieć człowieka najwyższej próby. Różnica między człowiekiem dobrym a człowiekiem szlachetnym, ergo najwyższej próby, dotyczy przede wszystkim poziomu rozwoju rozumu w funkcji praktycznej i poziomu rozwoju charakteru.

### 2.1. Przyjaźń etyczna ludzi dobrych

Człowieka nazwany ἀγαθός, jest dobry, ponieważ posiada cnoty etyczne i ich używa. Dlatego nie ceni ich ze względu na nie same, lecz ze względu na to, że pozyskuje dzięki nim dobra naturalne (τὰ φύσει ἀγαθὰ; *EE*, 1248b26–27), w których zakres wchodzi między innymi zaszczyty i bogactwo, czyli te dobra, które są przedmiotem walki i które są równocześnie uznawane przez większość za najbardziej warte wyboru (1248b27–30). Człowiek dobry ceni zatem dobra, które ceni większość, jednak ze względu na strukturę swojego charakteru dąży do ich posiadania w takiej ilości, na jaką faktycznie zasługuje. Innymi słowy, cnoty etyczne zabezpieczają go przed przekraczaniem miary w pozyskiwaniu dóbr naturalnych i przed używaniem ich w sposób, który byłby dla niego szkodliwy. Nie zmienia to jednak faktu, że człowiek

<sup>11</sup> Szczegółową charakterystykę człowieka dobrego i szlachetnego przeprowadzam w *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa* (Smolak, 2013, s. 132–138).

dobry traktuje cnoty etyczne instrumentalnie, ponieważ uważa, że dzięki postępowaniu zgodnym z nimi, zasłuży na to, co uczynił celem swoich dążeń. Dlatego Arystoteles podkreśla, że postępowanie człowieka dobrego jest wprawdzie piękne, ale tylko przypadkowo (1249a15–16) – jest piękne, ponieważ jest zgodne z cnotami etycznymi; jest przypadkowo piękne, ponieważ zachodzi z powodu dóbr naturalnych<sup>12</sup>.

Można więc uznać, że człowiek dobry ma charakter podbudowany tymi czy innymi konkretnymi cnotami etycznymi, które są wytrenowanymi nabytkami, uzyskanymi na przykład w wyniku dobrej edukacji (παίδεια). W tym sensie człowiek dobry orientuje się, jak powinien postąpić w określonej sytuacji. Myli się jednak co do treści holistycznego celu życiowego, czyli *eudaimonii*, ponieważ uważa, że dzięki postępowaniu zgodnemu z cnotami etycznymi pozyska nagrody – na przykład dostąpi zaszczytów – lub uniknie kar – na przykład nie narazi się na zniewagi. W rezultacie posiadane przez niego cnoty etyczne nie są jeszcze rozwinięte do pełnej postaci między innymi dlatego, że jego wykładnia *eudaimonii* nie jest na miarę wykładni *eudaimonii* ujmowanej przez człowieka roztropnego. Tymczasem nie ma w pełni rozwiniętej cnoty etycznej bez roztropności (EN, 1144b17), wprawdzie człowiek dobry postępuje zgodnie z nabytymi cnotami etycznymi i w taki sposób, jakby to określił człowiek roztropny, ale nie w oparciu o własną roztropność, a przynajmniej nie w oparciu o własną roztropność wykształconą do takiej postaci, która gwarantowałaby ujęcie całkowitego celu ludzkiej egzystencji, równoważnego ujęciu koncepcji *eudaimonii* przez człowieka roztropnego. W istocie zakres działania roztropności nie sprowadza się tylko do deliberowania nad tym, co przynależy do celu (πρὸς τὸ τέλος) w formie środków do niego prowadzących. Nie ogranicza się więc tylko do funkcji instrumentalnej, ponieważ jej rolą jest również deliberowanie i uchwytywanie tego, co przynależy do celu

<sup>12</sup> W trzynastym rozdziale szóstej księgi EN Arystoteles wyróżnia cnotę naturalną (φυσική ἀρετή) oraz cnotę miarodajną (κυρία ἀρετή). Pierwsza odsyła nie tylko do wrodzonej predyspozycji charakterologicznej, lecz również do cnoty etycznej w formie wytrenowanego nabytku, druga natomiast odsyła do cnoty etycznej w pełnym tego słowa znaczeniu (κυρίως ἀρετή). Jest tak między innymi dlatego, że podmiot postępujący zgodnie z nią, czyni tak przy użyciu własnej roztropności. Gdy Arystoteles twierdzi zatem, że postępowanie człowieka dobrego jest przypadkowo piękne, nie chodzi mu o to, że realizuje się ono z wrodzonej skłonności, lecz o to, że u jego podstawy stoi wykształcona cnota etyczna, niemająca jednak jeszcze statusu cnoty miarodajnej. Charakterystykę cnoty naturalnej i cnoty miarodajnej przeprowadzam w *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa* (Smolak, s. 123–131).

w formie jego konstytutywnych składników, a także deliberowanie i uchwytywanie samego celu, pojmowanego jako właściwy obiekt etycznego dążenia. W konsekwencji dopiero ten, kto jest faktycznie roztropny, potrafi sformułować adekwatną odpowiedź na pytanie „czym jest *eudaimonia* i co ją konstituuje?”<sup>13</sup>. Dobry człowiek tego jednak nie potrafi, skoro układa swoje życie według koncepcji *eudaimonii*, w myśl której właściwym obiektem ludzkiego dążenia są dobra naturalne. Można więc przyjąć, że w jego przypadku nie jest spełniona teza o nierozdzielności cnoty etycznej i roztropności, mimo to określenie takiego człowieka terminem *ἀγαθός* nie jest bezpodstawne, ponieważ trafnie rozpoznaje, co jest złe i haniebne oraz postępuje zgodnie z posiadanymi cnotami etycznymi. Nie zasługuje jednak na miano człowieka najwyższej próby, ponieważ jego decyzje i czyny wyznacza w głównej mierze obawa przed karą lub chęć pozyskania nagrody.

Ale są również powody, aby przyjąć, że w przypadku człowieka dobrego nie jest spełniona teza o nierozdzielności cnot etycznych<sup>14</sup>. Arystoteles wspomina o pewnej dyspozycji obywatelskiej (τις ἔξις πολιτική; *EE*, 1248b37–38), którą mają Lacedemończycy. Ponieważ uwaga pojawia się w kontekście charakterystyki człowieka dobrego, więc wydaje się, że Arystoteles jest skłonny zaliczyć tych, którzy taką dyspozycję posiadają, do kategorii ludzi dobrych. Wiele wskazuje, że Arystotelesowi ma w tym miejscu na myśli męstwo obywatelskie (ἀνδρεία πολιτική), o którym wspomina między innymi w pierwszym rozdziale trzeciej księgi *EE*. Wprawdzie męstwa obywatelskiego nie uważa za cnotę męstwa w pełnym tego słowa znaczeniu, ale z pięciu wymienionych form męstwa, określanych tak na podstawie podobieństwa do męstwa w pełnym tego słowa znaczeniu, jest ono do niego najbardziej podobne. Wynika to między innymi z faktu, że ten, kto postępuje zgodnie z męstwem obywatelskim, naraża się na niebezpieczeństwa, a nawet na śmierć, wywiązuje się z nałożonych obowiązków żołnierskich i trwa niezłomnie na swoim posterunku. Czyni to jednak z niewłaściwego powodu, kieruje się bowiem poczuciem wstydu (δι' αἰδῶ). Nie traktuje więc cnoty męstwa jako dobra wartego wyboru dla niego

<sup>13</sup> Zwolennikiem interpretacji, która sprowadza rolę roztropności jedynie do obmyślenia środków w sposób prudencyjny jest na przykład Fortenbaugh (1991, s. 105). Zwolennikami interpretacji, która rozszerza zakres działania roztropności na ujęcie holistycznego celu życiowego są na przykład Gauthier i Jolif, (Aristote, 1959, t. II, cz. 2, s. 563–578).

<sup>14</sup> Na temat zawisłości nierozdzielności cnot etycznych od nierozdzielności cnoty etycznej i roztropności por. np. Gauthier i Jolif, (Aristote, 1959, t. II, p. 2, s. 558–559).

samego, lecz jako środek służący do uniknięcia hańby lub dostąpienia zaszczytów. Dlatego Lacedemończycy słusznie uważają, że powinni posiadać cnotę męstwa, lecz myślą się, że powinni ją posiadać ze względu na dobra naturalne (1248b39–40).

W *Polityce* [Pol] Arystoteles idzie jednak dalej w krytyce Lacedemończyków, ponieważ deprecjonuje ich porządek praw i system wychowania. Podkreśla, że jest on zogniskowany na kształtowaniu tylko części cnoty/doskonałości (πρὸς γὰρ μέρος ἀρετῆς; Pol, 1271b2), mianowicie na kształtowaniu cnoty militarnej (τὴν πολεμικήν; 1271b3). Troska Lacedemończyków o młodych chłopców sprowadza się do zaprawiania ich w trudach i wykształcania w nich cnoty żołnierskiej, gwarantującej zachowanie męstwa na polu walki. Naturalnie taka cnota jest korzystna dla prowadzenia podbojów i odnoszenia zwycięstw, ale poza trybem wojkowego życia nie znajduje lub nie musi znajdować zastosowania. Dlatego Lacedemończycy potrafią zachować się na polu walki, lecz ze względu na jednostronność ich wychowania nie mają rozeznania, jak postępować w czasie pokoju. Brakuje im bowiem cnot etycznych, które regulowałyby ich zachowanie w pozamilitarnej sferze życia. Oznacza to, że w ich przypadku nie jest spełniona teza o nierozdzielności cnot etycznych.

Na podstawie przeprowadzonej charakterystyki Lacedemończyków można wysunąć niebezpieczne przypuszczenie, że ἀγαθός: i) nie żyje jeszcze według koncepcji *eudaimonii* równoważnej koncepcji *eudaimonii* ujmowanej przez człowieka roztropnego, czego wyrazem jest między innymi fakt, że w jego przypadku nie jest spełniona teza o nierozdzielności cnoty etycznej i roztropności; ii) nie ma jeszcze w pełni dobrego charakteru, czego wyrazem jest między innymi fakt, że w jego przypadku nie jest spełniona lub nie musi być spełniona teza o nierozdzielności cnot etycznych.

Gdy więc Arystoteles, opracowując typologię przyjaźni w oparciu o powody lubienia, stwierdza, że „jednego lubimy dlatego, że jest taki oto (τῷ τοιόνδε) i/tzn (καί)<sup>15</sup> z powodu cnoty/doskonałości (δι' ἀρετήν)” (EE, 1236a12–13), to wyrażenie τῷ τοιόνδε może również oznaczać, że ktoś jest przyjacielem, ponieważ jest pewnej określonej jakości, natomiast wyrażenie δι' ἀρετήν może precyzować, że tą jakością jest konkretna cnota etyczna, czyli konkretna cecha charakteru. W rezultacie Arystoteles mógł

<sup>15</sup> Spójnik καί ma w grece bardzo często znaczenie eksplikatywne. Może więc chodzić w tym miejscu o podkreślenie, że powodem lubienia jest ta czy inna cnota etyczna. Ktoś bowiem może na kogoś zwrócić uwagę z powodu jego cnoty męstwa lub cnoty szczerości.



dopuszczać formę przyjaźni etycznej, której powodem jest ta czy inna cnota etyczna i którą tworzą ludzie z typową mieszaniną dobrych i złych cech charakteru (por. Cooper, 1977, s. 624), czyli tacy, którzy nie są jeszcze *spełnieni* (ἀτελής; *EE*, 1237a29) z punktu widzenia konstytucji duchowej.

## 2.2. Przyjaźń etyczna ludzi szlachetnych

Jeśli chodzi o człowieka szlachetnego (καλός καγαθός), jest on dlatego człowiekiem najwyższej próby, ponieważ zdobi go cnota καλοκάγαθία, czyli szlachetność<sup>16</sup>, która składa się z poszczególnych cnót etycznych i która jednoczy je oraz przenika, sprawiając równocześnie, że stają się pełnowartościowymi cechami charakteru, czyli zorientowanymi na kreację tego, co piękne. Stąd Arystoteles nie tylko twierdzi, że καλοκάγαθία jest zbudowana z poszczególnych cnót (τῆς ἐκ τούτων; *EE*, 1248b10)<sup>17</sup>, lecz również podkreśla, że jest ona *pełną* cnotą (ἀρετὴ τέλειος<sup>18</sup>; 1249a16).

<sup>16</sup> καλός καγαθός (lit. piękny i dobry) i καλοκάγαθία (lit. piękno i dobro) mają odniesienie do καλόν, czyli tego, co piękne oraz do ἀγαθόν, czyli tego, co dobre. W istocie oba terminy pierwotnie odsyłały do pełnego ideału człowieka wedle wyobrażeń wczesnogreckiego społeczeństwa i oznaczały perfekcję fizyczną oraz etyczną (por. Jaeger, 2001, s. 48–49). W tym sensie translacja zaproponowana przez Wróblewskiego (Arystoteles, 1977) jest w pełni uzasadniona, ponieważ na gruncie języka polskiego „szlachetny” desygnuje człowieka wewnętrznie zharmonizowanego, postępującego wspaniałomyślnie i wywołującego wrażenie godności oraz piękna.

<sup>17</sup> Ponieważ Arystoteles podkreśla, że szlachetność jest zbudowana z cnót, które wcześniej już omówił (*EE*, 1248b8–11), więc powstaje problem, o które cnoty chodzi. Można twierdzić, że na szlachetność składają się wszystkie cnoty omówione w *EE*, a więc konkretne cnoty etyczne i cnoty intelektualne, w szczególności roztropność, czyli cnota rozumu w funkcji praktycznej oraz mądrość, czyli cnota rozumu w funkcji teoretycznej (por. np. Kenny, 1978, s. 206). Można twierdzić, że szlachetność jest zespoleniem roztropności i konkretnych cnót etycznych (taka interpretacja zdaje się możliwa między innymi dlatego, że dopiero wzajemna współpraca cnoty etycznej i roztropności otwiera możliwość osiągnięcia *eudaimonii*; por. np. Kenny, 1978, s. 193). Można też jednak twierdzić, że na szlachetność składają się konkretne cnoty etyczne (por. np. Engberg-Pedersen, 1983, s. 53). Sądzę, że trzecia interpretacja jest najbardziej obiecująca, ponieważ dopuszcza mówienie o współpracy pomiędzy częścią orektyczną i rozumową duszy, ale w takiej formie, że to, czego domaga się rozum, nie jest odbierane jako nakaz.

<sup>18</sup> W szesnastym rozdziale piątej księgi *Metafizyki* Arystoteles podaje trzy podstawowe znaczenia terminu τέλειον i podkreśla, że τέλειον może oznaczać, iż dana rzecz jest: i) kompletna, ponieważ ma wszystkie właściwe dla siebie części; ii) doskonała, ponieważ

Pomiędzy poszczególnymi cnotami etycznymi i szlachetnością zachodzi wzajemne warunkowanie. Szlachetność odciska na tych pierwszych swoje piętno, wynosząc je w okolice ich własnych maksimów, dzięki czemu podmiot w nie wyposażony, gdy postępuje zgodnie z nimi, czyni tak przede wszystkim ze względu na piękno (τοῦ καλοῦ ἕνεκα). Z kolei podbudowujące szlachetność cnoty etyczne stanowią jej fundament ontyczny, nie ma bowiem szlachetności bez dobrze zorientowanego charakteru, czyli charakteru ucechowanego cnotami etycznymi. W gruncie rzeczy καλοκάγαθία odpowiada za rozmiłowanie podmiotu działającego w pięknie i sprawia, że piękno staje się motywem jego postępowania. Stąd człowiek szlachetny nie tyle urzeczywistnia działania zgodne z cnotami etycznymi w trybie imperatywnym, czyli pod wpływem nakazów rozumu, ile czyni to z głębi samego siebie, ze skłonnością oraz chętnie, ponieważ w jego przypadku doszło do wytworzenia harmonii pomiędzy rozumową i orektyczną częścią duszy<sup>19</sup>. Przy czym owa harmonia nie jest chwilowa, lecz trwała, ponieważ konkretne działania i urzeczywistniane przez człowieka szlachetnego konkretne cele tworzą spójną całość rozpatrywaną z perspektywy obranego i realizowanego przez niego planu życiowego.

Ponieważ motywem działania człowieka szlachetnego jest piękno, więc to go odróżnia w zasadniczy sposób od człowieka dobrego. Człowiek szlachetny ceni ponadto cnoty etyczne dla nich samych, gdyż wie, że postępowanie zgodne z nimi konstituuje *eudaimonię*. Jak podkreśla Arystoteles, „piękne są nie tylko cnoty, lecz również czyny, których źródłem jest cnota” (*EE*, 1248b36–37). Rzecz jasna również człowiek szlachetny pozyskuje

---

ma właściwą dla siebie cnotę (ἀρετή); iii) ostateczna, ponieważ jest spełniona, czyli zrealizowała właściwy dla siebie cel (*Met*, 1021b16–25). Sądzę, że τέλειος w formule εἶστιν οὖν καλοκάγαθία ἀρετή τέλειος (*EE*, 1249a16) łączy w sobie trzy znaczenia wyróżnione w *Metafizyce*. Taka interpretacja harmonizuje z charakterystyką prymarnego przyjaciela, przedstawioną w drugim rozdziale siódmej księgi *EE*, a w szczególności z miejscem, w którym Arystoteles sugeruje, że człowiek najwyższej próby jest spełniony (τέλειος; *EE*, 1237a30), ponieważ osiągnął celu w samorozwoju (ὅτι καὶ τελειωθέντι; 1237a29).

<sup>19</sup> Arystoteles mówi o takiej harmonii na przykład w *EE*, 1240b11–17, ale pełny jej wyraz daje w *EN*, 1166a13–14: „taki człowiek [czyli człowiek najwyższej próby – M.S.] zgadza się sam ze sobą, tzn. dąży do tych samych rzeczy całą duszą (ὁυτὸς γὰρ ὁμογυωμενεί ἑαυτῷ, καὶ τῶν αὐτῶν ὀρέγεται κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχὴν). Komentarz do wyróżnionej frazy przedstawiam w *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa* (Smolak, 2013, s. 253–260).

dobra naturalne, ale czyni tak nie dlatego, że uważa je za warte wyboru dla nich samych, lecz dlatego, że posiadanie takich dóbr ułatwia dokonywanie pięknych działań<sup>20</sup>. W efekcie, człowiek szlachetny potrafi sformułować odpowiedź na pytanie „czym jest *eudaimonia* i co ją konstytuuje?”. Można więc przyjąć, że w jego przypadku jest spełniona nie tylko teza o nierozdzielności cnót etycznych, lecz również teza o nierozdzielności cnoty etycznej i roztropności. W istocie człowiek szlachetny jest całkowicie dobry pod względem duchowym i dlatego jest właściwym kandydatem do utworzenia przyjaźni prymarnej, a więc tej formy przyjaźni etycznej, której powodem jest nie tyle ta czy inna cnota etyczna, lecz przede wszystkim doskonałość etyczna, której oznaką jest *καλοκάγαθία*. Byłaby to więc przyjaźń zarezerwowana dla ludzi najlepszych, czyli intelektualnych i charakterologicznych herosów (Cooper, 1977, s. 624) – intelektualnych, ponieważ roztropnych, charakterologicznych, ponieważ szlachetnych.

### 3. Fragment EE, 1237b4–7

We fragmencie *EE*, 1237b4–7 Arystoteles stwierdza:

W konsekwencji, jeśli [przyjaciel] nie będzie sprawiał radości [przyjacielowi] jako dobry, to nie ma prymarnej przyjaźni. Ani żadna z przypadkowych rzeczy nie powinna przeszkodzić do tego stopnia, żeby uniemożliwiła cieszenie się dobrem. Jak to? [Przyjaciel, który] bardzo cuchnie, zostaje opuszczony? Zadowala się bowiem życzliwością i nie przebywa w towarzystwie przyjaciela<sup>21</sup> (*EE*, 1237b4–7).

<sup>20</sup> W istocie Arystoteles podkreśla, że dobra naturalne są dlatego piękne dla człowieka szlachetnego, gdyż przy ich pomocy urzeczywistnił wiele pięknych działań (*EE*, 1249a13–14).

<sup>21</sup> ὥστ' ἂν μὴ χαίρει ἢ ἀγαθός, οὐχ ἢ πρώτη φίλια. οὐδὲ δεῖ ἐμποδίσειν οὐδὲν τῶν συμβεβηκότων μᾶλλον ἢ τὸ ἀγαθὸν εὐφραίνειν. τί γάρ; σφόδρα δυσώδης λείπεται; ἀγαπάται γὰρ τῷ εὖνοεῖν, συζῆ δὲ μὴ. Fragment występuje w różnych wersjach, co komplikuje jego przekład. Zwracam jednak uwagę przede wszystkim na zapis jego podkreślonej części, ponieważ to ona moim zdaniem decyduje w głównej mierze o eliptyczności całej wypowiedzi. Sądzę bowiem, że Arystoteles stawia podwójne pytanie, a odpowiedź na nie uzależnia i) od okoliczności, w jakich przytrafia się przykry akcydens; ii) od konstytucji samych przyjaciół. Dla porządku podaję kilka przykładowych wersji podkreślonej frazy: τί γάρ σφόδρα δυσώδης λείπεται.; Bekker, (Aristoteles, 1960) – Bekker proponuje też wprowadzenie emendacji i zastąpienie τί

Ponieważ powodem przyjaźni prymarnej jest doskonale ukonstytuowanie duchowe przyjaciela, więc wydaje się, że jeśli aktywnemu lubieniu nie towarzyszy przyjemność, której jest ono źródłem, to o przyjaźni prymarnej mowy być nie może. W przytoczonym fragmencie Arystoteles zwraca jednak uwagę na sytuację, w której przyczyną niezachodzenia takiej przyjemności może być przykry akcydens przytrafiający się przyjacielowi, a który jest na tyle uciążliwy, że uniemożliwia cieszenie się jego doskonałością duchową. Gdy więc do takiego zdarzenia dochodzi, przyjaciel, którego dotknął ów przykry akcydens, zostaje opuszczony i pozostaje mu jedynie zadowolić się życzliwością tego, który go opuścił<sup>22</sup>. Ale, jak Arystoteles podkreśla w siódmym rozdziale siódmej księgi *EE*, „ten, kto jest życzliwy, jedynie chce, natomiast jeśli jest przyjacielem, to również czyni to, co chce” (1241a10–12). Ponieważ dotknięty przykrym akcydensem zostaje opuszczony i ma zadowolić się jedynie życzliwością, więc można przyjąć, że opuszczający nie będzie czynił tego, co chce i pozostawi swojego dotychczasowego przyjaciela samego z jego biedą. To by jednak mogło oznaczać, że dotychczasowa przyjaźń mogła być jedynie przyjaźnią pozorną, a jej słabość obnaża rzecz przypadkowa.

Takie odczytanie fragmentu wydaje się niespójne z charakterystyką prymarnej przyjaźni i prymarnej przyjaźni<sup>23</sup>. Proponuję więc spojrzeć na fragment w sposób łagodzący jego niepożądany wydzźwięk. Dla potrzeb wywodu zakładam, że inspiracją do takiej wypowiedzi Arystoteles było zdarzenie, które spotkało Filokteta w drodze na wojnę trojańską. Co prawda osobnikiem, który bardzo cuchnie i który zostaje opuszczony, może być kto-

---

przez εἰ; τί γάρ; σφόδρα δυσώδης λείπεται·; Rackham, (Aristotle, 1962); τί γάρ σφόδρα δυσώδης λείπεται·; Zanatta, (Aristotele, 2012).

<sup>22</sup> W komentarzu do *EE* Dirlmeier (Aristoteles, 1962, s. 399–400) sugeruje, że w 1237b7 mowa jest o zadawaniu się życzliwością nie przez przyjaciela, który został opuszczony, lecz przez przyjaciela, który opuścił. Dirlmeier stwierdza bowiem: „Żywiona do niego [tzn. do opuszczonego przyjaciela – M.S.] sympatia nie kończy się przez to [tzn. przez przykry akcydens, który przytrafił się opuszczonemu przyjacielowi – M.S.], lecz zmienia się w sympatię na odległość, którą Arystoteles określa jako εὐνοια ” (s. 399).

<sup>23</sup> Zdaniem Galewicza (2002, s. 225) Arystoteles nie stoi na radykalnym stanowisku, że żadna nieistotna przykrość nie może – w żadnym wypadku – doprowadzić do zniszczenia przyjaźni prawdziwych przyjaciół. Bywa bowiem, że nawet w prawdziwej przyjaźni, z czysto akcydentalnych względów, przyjaciel opuszcza przyjaciela, ponieważ przebywanie w jego towarzystwie staje się nie do zniesienia. I nie powinno nas to dziwić, „bo taki już jest ten świat [...] i przyjaźń j e s t wywrotna”.

kolwiek, ale jak zauważa Galewicz (2002, s. 203–204), istnieją przesłanki, że jest nim nie kto inny, tylko właśnie Filoktet<sup>24</sup>.

### 3.1. Nadludzki smród

Z Filoktetem było tak. Podczas ofiarowywania Apollinowi przez Palamedesa hekatombę w podziękowaniu za zwycięstwo na Tenedos Filokteta ukąsił w nogę wąż, w wyniku czego powstała ropiejąca rana, wydzielająca odrażający zapach. Ponieważ rana nie przestawała cuchnąć, więc towarzysze Filokteta zostawili go na wyspie Lemnos.

Jeśli to zdarzenie ma na myśli Arystoteles, to zachowanie przyjaciół Filokteta daje się usprawiedliwić, ponieważ pod przypadkową rzeczą, która sprawiła, że Filoktet został opuszczony, może kryć się odór niemożliwy do zniesienia przez człowieka, nawet przez przyjaciela etycznego i to bez względu na to, czy jest on dobry, czy szlachetny. Filoktet został bowiem ukarany przez Herę za to, że miał śmiałość rozpaść stos pogrzebowy Heraklesa<sup>25</sup>. Tymczasem zemsta bóstw jest okrutna. Zachodzi zatem prawdopodobieństwo, że smród, jaki wydobywał się z niegojącej się rany Filokteta, był nadludzki. Ale w takim razie wielka bieda Filokteta nie demystyfikuje przyjaźni, lecz ją niszczy. Innymi słowy, przyjaźń Filokteta i jego towarzyszy nie musiała być pozorną przyjaźnią. Towarzysze Filokteta nie porzucili swojego przyjaciela z błahego powodu, lecz na skutek smrodu, którego człowiek ścierpieć nie może.

### 3.2. Jednowymiarowe męstwo

Trzeba podkreślić, że dotychczas opisana historia Filokteta jest niekompletna, ponieważ brakuje w niej ważnych szczegółów – do zdarzenia doszło w trakcie wyprawy Achajów na wojnę trojańską, towarzysze Filokteta prawdopodobnie opiekowali się nim i próbowali go wyleczyć na różne

---

<sup>24</sup> Por. również Reiner, (1991) oraz uwagi poczynione w niniejszym artykule w punkcie 3.3.

<sup>25</sup> Co prawda według przekazów wąż zesłany przez Herę miał pokąsać Filokteta na wyspie Lemnos. Nie zmienia to jednak faktu, że ropiejąca rana mogła być karą bogini za miłosierny uczynek dokonany przez syna Pojasa. Filoktet podpalił bowiem stos pogrzebowy, na który wdrapał się Herakles, w ten sposób skrócił straszliwe męczarnie swojego przyjaciela wywołane przez nasączoną trucizną szatę, podarunek od żony Dejaniry, i przyspieszył jego deifikację.

możliwe sposoby, ale smród dobywający się z rany nie malał, a jęki Filokteta były coraz bardziej uciążliwe. W rezultacie coraz trudniej było znieść jego udział w wyprawie wojennej. W pewnym sensie jest to zrozumiałe, ponieważ towarzysze Filokteta płynęli, aby wykazać się męstwem, wygrać wojnę i okryć się sławą. Trudno jednak dobrze się przygotować do takiego przedsięwzięcia, jeśli ma się u swojego boku uczestnika wyprawy, który zakłóca spokój i uniemożliwia przygotowanie się do akcji. Dlatego za namową Odyseusza Filoktet został pozostawiony na wyspie Lemnos. Prawdopodobnie Odyseusz, który był znany ze swojej przebiegłości, przekonał wszystkich, że nie ma niczego zdrożnego w porzuceniu przyjaciela w biedzie w takich okolicznościach lub że taki czyn wyjdzie wszystkim na dobre<sup>26</sup>, jednak świadczyliby to, że przyjaźń Filokteta i jego towarzyszy nie była przyjaźnią prymarną.

Z tego jednak nie musi wynikać, że była to jedynie przyjaźń utylitarna lub hedoniczna, wszak towarzysze Filokteta, a także on sam, podziwiali się wzajemnie za swoje męstwo i to właśnie było powodem ich wzajemnej fascynacji. W pyle bitewnym byli gotowi poświęcić za przyjaciół nawet własne życie, czemu nie raz dawali świadectwo. Wydaje się jednak, że ich męstwo było jednowymiarowe, ponieważ poza bezpośrednimi działaniami wojennymi nie radzili sobie z własną słabością – towarzysze Filokteta między innymi dlatego, że nie mogli znieść obecności jęczącego i cuchnącego przyjaciela; Filoktet między innymi dlatego, że nie mógł poradzić sobie z własnym cierpieniem. Można więc wysunąć hipotezę, że ich męstwo było podobne do męstwa Lacedemończyków, a ich przyjaźń – do przyjaźni etycznej, ale tej, która była charakterystyczna dla ludzi z mieszaniną dobrych i złych cech charakteru, czyli dobrych w rozumieniu trzeciego rozdziału ósmej księgi *EE*. Byłaby to więc przyjaźń na miarę tych, którzy ją tworzyli. Zatem i w tym wypadku nie można mówić o demystyfikacji przyjaźni, lecz raczej o jej zniszczeniu. Filoktet, choć był dobry, to jednak na skutek wielkiej biedy, jaka mu się przytrafiła, przestał być dobry dla swoich towarzyszy. Tymczasem, jak podkreśla Arystoteles, ten, kto ma być twoim przyjacielem, powinien być nie tylko dobry, lecz również dobry dla ciebie (*EE*, 1238a3–4).

---

<sup>26</sup> Na przebiegłość Odyseusza zwraca uwagę Arystoteles w *EN*, 1146a19–21 odwołując się do *Filokteta* Sofoklesa. Odyseusz zdawał sobie sprawę, że trudno mu będzie przekonać Neoptolemosa do tego, aby zwiódł Filokteta i wykraść jego łuk, ponieważ mówienie prawdy było dla syna Achillesa czymś pięknym. Aby więc przekonać Neoptolemosa, posłużył się fortelem, kusząc go pozyskaniem podwójnej korzyści za cenę jednorazowego sprzeniewierzenia się samemu sobie (Sofokles, *Filoktet*, 117–120).

Gdyby Filoktet i jego towarzysze byli przyjaciółmi prymarnymi, rozpoznaliby w nim człowieka całkowicie dobrego pod względem duchowym, wiedzieliby również, na czym polega prawdziwa przyjaźń i co jest źródłem autentycznej *eudaimonii*. Zdawaliby więc sobie sprawę, że źródłem przyjemności, dzięki której taka przyjaźń jest odporna na największe przeciwności losu, jest nie tylko konstytucja duchowa przyjaciela, lecz również aktywność realizująca się w warunkach takiej przyjaźni. Gdy Arystoteles stwierdza, że przyjaźń prymarna jest przyjaźnią według cnoty/doskonałości i dla przyjemności, której ona dostarcza (1238a30–31), to wyrażenie „dla przyjemności, której ona dostarcza” oznacza, że chodzi nie tylko o aktywne lubienie stowarzyszone z przyjemnością znajomości z przyjacielem będącym człowiekiem najwyższej próby (1237a30–31), lecz również o przyjemność stowarzyszoną z aktywnościami zgodnymi z cnotami etycznymi. Do takich aktywności należy zaś czynne okazywanie troski przyjacielowi w trybie „ze względu na niego”, dlatego jeśli przyjacielowi w przyjaźni prymarnej przytrafia się przykry akcydens, w postaci na przykład odrażającego smrodu wydzielanego przez ropiejącą ranę, to jego przyjaciel niekoniecznie opuszcza go w niedoli, ponieważ przyjemność przynależna do czynnego okazywania troski prymarnemu przyjacielowi może wyprzeć przykrość przynależną do postrzegania odoru za pomocą zmysłu powonienia.

Takie przypuszczenie nie jest pozbawione podstaw, ponieważ Arystoteles zauważa, że: i) „przyjemniejsza aktywność wypiera drugą aktywność i to tym bardziej, im bardziej różni się przyjemnością” (EN, 1175b8–9; ii) „przyjemność odgrywa podobną rolę do przykrości przynależnej do aktywności” (1175b16–17)<sup>27</sup>. W ramach tych dwóch punktów można dodać

<sup>27</sup> Arystoteles podejmuje obszerniejsze rozważania na temat przyjemności w dwóch miejscach – w rozdziałach od pierwszego do czternastego siódmej księgi EN (= EE, VI, 11–14; por. przyp. 10) i w rozdziałach od pierwszego do piątego dziesiątej księgi EN. Wśród komentatorów panuje spór, czy wnioski, do jakich Arystoteles dochodzi w obu badaniach są spójne, ponieważ w każdym z nich proponuje inną wykładnię przyjemności. Osobiście uważam, że niespójność jest pozorna, ponieważ pierwsze badanie jest skupione przede wszystkim na przeprowadzeniu polemiki z adwersarzami z punktu widzenia ich teorii, natomiast drugie badanie, obok polemiki z adwersarzami, zawiera ujęcie przyjemności sformułowane niezależnie od krytyki innych stanowisk. Przedstawienie pełnego uzasadnienia tej interpretacji wykracza jednak poza ramy niniejszego artykułu. W tym miejscu zwrócę tylko uwagę, że w drugim rozdziale siódmej księgi EE Arystoteles ma na myśli nie tyle wykładnię przyjemności z siódmej księgi EN, w myśl której przyjemność jest nienatrafiającą na przeszkody aktywnością dyspozycji znajdującej się w stanie naturalnym (*ἀνεμπόδιστος ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως*; por.

by jeszcze jeden, którego wprowadzie Arystoteles nie formułuje, ale który sformułować by mógł. Otóż w przypadku przyjaciela prymarnego przyjemność przynależna do aktywności najwyższej próby może wyprzeć przykreść przynależną do aktywności niebędącej najwyższej próby i to tym bardziej, im bardziej na pierwszą powinno się decydować, a drugiej powinno się unikać. Poza tym, gdyby na postępowanie prymarnego przyjaciela decydujący wpływ miały doznania zmysłowe, to można by wysunąć niebezpieczne przypuszczenie, że zachowywałyby się analogicznie do akratyka. Tymczasem tam, gdzie jest możliwe wystąpienie akrazji, nie ma jeszcze tego, co jest najwyższej próby (*EE*, 1237a7–8).

Gdyby więc towarzysze Filokteta pozostawali z nim w związku prymarnej przyjaźni<sup>28</sup>, byłiby intelektualnymi oraz charakterologicznymi herosami i nie porzuciliby trudnego do zniesienia przyjaciela przy okazji kolejnego postoju, który wypadł na wyspie Lemnos. Byłaby to bowiem sposobność do okazania troski w trybie „ze względu na osobę przyjaciela”, a także męstwa w pełnym tego słowa znaczeniu zwłaszcza, że to sam Agamemnon wydał Odysuszowi rozkaz, aby ten pozbył się niewygodnego uczestnika wyprawy.

### 3.3. Heroiczna samotność

W jedenastym rozdziale dziewiątej księgi *EN* Arystoteles zauważa, że powinniśmy się wahać, czy wezwać przyjaciela w niepowodzeniu, ponieważ w jak najmniejszym stopniu powinniśmy się dzielić z nim złymi rzeczami (1171a16–17). W takim razie otwiera się jednak możliwość jeszcze innego odczytania kontrowersyjnej wypowiedzi, ponieważ to sam Filoktet mógł domagać się od swoich towarzyszy, aby porzucili go na najbliższej wyspie.

---

1153a14–15), lecz raczej wykładnię przyjemności z dziesiątej księgi *EN*, według której przyjemność jest czymś, co przynależy do aktywności (τῆν ἐνέργειαν ἢ οἰκεία ἡδονή; por. np. 1175a30–31). Dość wspomnieć o fragmencie 1236b34–39, czy 1237a22–26. Sądzę więc, że odwoływanie się do ustaleń poczynionych przez Arystotelesa na temat przyjemności w dziesiątej księdze *EN* jest uzasadnione.

<sup>28</sup> Należy zaznaczyć, że zgodnie z tym, na co Arystoteles wielokrotnie zwraca uwagę, Filoktet nie mógł mieć wielu przyjaciół, ponieważ nie można równocześnie aktywnie lubić wielu (*EE*, 1238a9–10). Nie zmienia to jednak faktu, że historia Filokteta świadczy o tym, że nikt z jego najbliższych towarzyszy nie był przyjacielem prymarnym.



W *EE*, 1237b7 Arystoteles używa czasownika λείπω, czyli tego samego, jakiego Sofokles używa w dramacie *Filoktet* w wierszu 1177. Wprawdzie kontekst, w jakim czasownik się pojawia, jest inny, ponieważ nie chodzi o wydarzenie związane z opuszczeniem Filokteta przez przyjaciół na skutek jego smrodu i jęków, lecz o wydarzenie, które miało miejsce dziesięć lat później, gdy Odyseusz wraz z Neoptolemosem przybyli na wyspę, aby wykraść łuk Filokteta, potrzebny Achajom do zdobycia Troi. Ale ważne jest to, że we wskazanym wierszu dramatu Sofoklesa, to Filoktet domaga się, aby go zostawić w spokoju. Gdy Chór żeglarzy namawia go, żeby ruszył wraz z nimi na okręt, ten oburza się, że chcą go zabrać do znieawidzonej Troi i zwraca się do nich ze słowami: „więc mnie już zostawcie i odejdźcie” (ἀπό νῦν με λείπετ’ ἦδε).

Dla porządku należy dodać, że kilka wierszy wcześniej Filoktet również posługuje się czasownikiem λείπω, ale jego wypowiedź świadczy nie o tym, że chce pozostać sam, lecz raczej o tym, że obawia się, że przybyli żeglarze nie będą mieli litości i nie zabiorą go ze sobą (ἦ καὶ πρὸς υμῶν ὠδ’ ἔρημος, ὦ ξένοι, λειφθήσομαι δὴ κοῦκ ἐποικτερεῖτέ με ; 1170–1171).

Być może Arystoteles świadomie wykorzystuje czasownik λείπω, czyli ten sam, jakiego Sofokles używa w różnych kontekstach w *Filoktecie*, ponieważ zależy mu na tym, aby jego wypowiedź była eliptyczna i otwarta na różne interpretacje. Filoktet mógł więc spełniać wymogi nałożone na przyjaciela prymarnego i w tak ciężkiej dla niego chwili potrafił zdobyć się na mężną decyzję, wymuszając na swoich towarzyszach, aby pozostawili go samego na wyspie Lemnos. Mógł bowiem zdawać sobie sprawę, że żaden z jego towarzyszy nie wyleczy rany zesłanej przez boginię<sup>29</sup>, zaś jego obecność nie tylko będzie dla nich bolesna, lecz również utrudni dalszą wyprawę pod Troję. I nie byłoby w tym niczego dziwnego, skoro prawdziwy przyjaciel powinien raczej odsunąć się w cień, niż być dla przyjaciela ciężarem nie do zniesienia zwłaszcza, że w przypadku przyjaźni prymarnej przyjaciel jest „drugim ja” (ἄλλος αὐτός)<sup>30</sup> i „chce nie tylko smucić się razem z przyja-

<sup>29</sup> Dopiero Machaon, syn nie byle kogo, bo Asklepiosa, boga sztuki lekarskiej spłodzonego przez Apollina i nimfę Kronis, wyleczył Filokteta.

<sup>30</sup> Wprawdzie Pakaluk (Aristotle, 1998, s. 173) sugeruje, że określenie „przyjaciel jest drugim ja” znajduje zastosowanie do przyjaciół tworzących różne typy przyjaźni, jednak Pangle (2003, przyp. 417, s. 272), podkreśla, że byłby to argument na to, że życzliwość (εὖνοια) jest charakterystyką każdej przyjaźni. Tymczasem tak nie jest, czemu Arystoteles daje jednoznaczny wyraz na przykład w siódmym rozdziale siódmej księ-

cielem, lecz chce także doświadczać tej samej przykrości (...), gdyby to było możliwe” (*EE*, 1240a36–38). Ponadto, na co zwraca uwagę Pakaluk (2005, s. 285), komentując argument „ze współpostrzegania” zamieszczony w *EN*, 1170a13–1170b19, w przypadku przyjaciół najwyższej próby dochodzi do pełniejszej aktualizacji życia. Jest tak dlatego, że przyjaciele nie tylko spostrzegają siebie samych, lecz również spostrzegają, że przyjaciel spostrzega siebie samego. Zatem, mimo że każdy z nich aktualizuje inną możliwość, to jednak ich duchowa jedność przyczynia się do tego, że wzajemnie partycypują w ich aktualizowaniu. W tej konkretnej sytuacji pełniejsza aktualizacja cierpiącego przyjaciela realizowałaby się jednak na skutek jego uczestnictwa w spostrzeganiu, które byłoby stowarzyszone z podwójną – jeśli tak można powiedzieć – przykrością, cierpiący przyjaciel byłby bowiem świadomy nie tylko własnego cierpienia, lecz również cierpienia swojego przyjaciela, spowodowanego przeżywaniem jego cierpienia – więc że Filoktet sam cierpi, to dość (*EN*, 1171b18). Jeśli Filoktet był prymarnym przyjacielem, to z racji swojego stanu i okoliczności, w jakich się znalazł, mógł zdobyć się zatem na heroiczną samotność – heroiczną, ponieważ człowiek jest istotą obywatelską i z natury jest przysposobiony do życia z innymi (*EN*, 1169b18–19). Ale czy musi z tego wynikać, że wielka bieda Filokteta zniszczyła prymarną przyjaźń, przy założeniu, że jego towarzysze (lub któryś z nich) byli na miarę prymarnego przyjaciela? Niekoniecznie, ponieważ znajdowanie się w różnych miejscach nie niweczy przyjaźni całkowicie, lecz niweczy jej aktywność (*EN*, 1157b10–11). Naturalnie Filoktet przestał przebywać w towarzystwie przyjaciół i przestał cieszyć się z ich obecności, ale substytutem owego braku mogła być świadomość ich życzliwości. Mógł też żyć nadzieją, że przyjdzie czas, kiedy znów będzie mógł być aktywnym uczestnikiem przyjaźni.

## Zakończenie

Na podstawie przeprowadzonych rozważań można dojść do wniosku, że przyjaźń etyczna, czy to ludzi dobrych, czy też ludzi szlachetnych, nie jest bynajmniej przyjaźnią pozorną. Przedstawione interpretacje łągodzą

---

gi *EE*. Kwestią życzliwości, jako warunku i cechy przyjaźni, zajmuję się szczegółowo w *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa* (Smolak, s. 206–229).

kontrowersyjną wypowiedź, w której Arystoteles sugeruje, że przyjaciel, któremu przytrafia się przykry akcydens w postaci smrodu wydzielanego przez jego ciało, pozostaje sam ze swoją biedą.

Ogólnie rzecz ujmując, na gruncie przyjaźni etycznej ludzi dobrych, przyjaciel dotknięty przykrym akcydensem spotyka się prawdopodobnie z troskliwą opieką ze strony przyjaciela. Ale skoro „natura zdaje się unikać przede wszystkim tego, co przykre, a dążyć do tego, co przyjemne” (*EN*, 1157b16–17) i skoro w przypadku przyjaźni ludzi dobrych przyjemność przynależna do czynnego okazywania troski nie wypiera przykrości stowarzyszonej przykładowo z postrzeganiem silnego odoru, więc opuszczenie przyjaciela i destrukcja przyjaźni są tylko kwestią czasu.

Z kolei w przypadku przyjaźni etycznej ludzi szlachetnych rzecz wydaje się przedstawiać nieco inaczej, jeśli bowiem któregoś z przyjaciół spotyka przykry akcydens, to przyjaciele mogą trwać przy sobie, ponieważ ich wzajemna obecność i aktywność są nośnikami przyjemności, która wypiera przykreść związaną z doświadczaną biedą. A jeśli nawet dochodzi do ich rozłąki, ich przyjaźń nie niszczy. Pomimo braku przyjemności przynależnej do aktywnego okazywania oznak przyjaźni, pozostaje im przyjemność stowarzyszona z aktami przypominania i antycypowania. Tymczasem dla człowieka najwyższej próby „wspomnienia dokonanych uczynków są przyjemne i nadzieje na przyszłe dokonania są dobre, a takie nadzieje są przyjemne” (*EN*, 1166a24–26).

## Literatura

- Aristote (1959), *L'Éthique à Nicomaque*, Tome II: Commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif J.Y., partie 1 et 2, Louvain: Publications Universitaires.
- Aristotele (2012), *Etica Eudemea*, Introduzione, traduzione e note di Marcello Zanatta, Milano.
- Aristoteles (1960), *Aristotelis Opera*, ex recognitione I. Bekkeri, edition altera quam curavit O. Gigon, Berolini.
- Aristoteles (1962), *Eudemische Ethik*, übersetzt von F. Dirlmeier, Berlin: Akademie-Verlag.
- Aristotle (1954), *Ethica Eudemia*, transl. J. Solomon, London: Oxford University Press.

- Aristotle (1962), *The Eudemean Ethics*, transl. H. Rackham, London: The Loeb Classical Library.
- Aristotle (1996), *Eudemean Ethics, Books I, II, and VIII*, Transl. with a Commentary by M. Woods, Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle (1988), *Nicomachean Ethics, Books VIII and IX*, Transl. with a Commentary by M. Pakaluk, Oxford: Clarendon Press.
- Arystoteles (1977), *Etyka Eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa: PWN.
- Bostock D. (2000), *Aristotle's Ethics*, New York: Oxford University Press.
- Broadie S. (1991), *Ethics with Aristotle*, New York: Oxford University Press.
- Cooper J.M.C. (1977), *Aristotle on the Forms of Friendship*, Review of *Metaphysics*, vol. 30.
- Engberg-Pedersen T. (1983), *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford: Clarendon Press.
- Festugière A.J. (1946), *Aristote. Le plaisir (Eth. Nic. VII 11–14, X 1–5)*, Introduction, traduction et notes, Paris.
- Fortenbaugh W.W. (1991), *Aristotle's Distinction between Moral Virtue and Practical Wisdom*, in J.P. Anton and A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, iv: *Aristotle's Ethics*, New York: Albany State University of New York Press.
- Galewicz W. (2002), *Z Arystotelesem przez greckie tragedie. Cz. 1, Glosy i ilustracje do „Etyki nikomachejskiej”*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Irwin T.H. (1990), *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press.
- Jaeger W. (2001), *Paideia*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Kenny A. (1978), *The Aristotelian Ethics*, Oxford: Clarendon Press.
- Pakaluk M. (2005), *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pangle L.S., (2003), *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Reiner P. (1991), *Aristotle on Personality and Some Implications for Friendship*, *Ancient Philosophy*, vol 11.
- Smolak M. (2013), *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesesa*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Sofokles (2009), *Filoktet*, [w:] Sofokles, *Tragedie*, t. I, tłum. R.R. Chodkowski, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL i Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

Stern-Gillet, S. (1995), *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Alabany (NY).

Vlastos G. (1973), *The Individual as Object of Love in Plato*, in *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press.

## IS NOT THE ETHICAL FRIENDSHIP THE APPARENT FRIENDSHIP? – INTERPRETATIONS OF THE EUDEMIAN ETHICS 1237B6–7

### Summary

In *The Eudemian Ethics* 1237b6–7 Aristotle seems to suggest that if the ethical friend has an unpleasant odour, he is left by his friend. The article is devoted to demonstrating that the ethical friendship is not the apparent friendship. For this purpose author presents the characteristics of the true friend and distinguishes two types of the ethical friendship, the first between good men, i.e. men with a typical mixture of good and bad traits of character, the second between noble men, i.e. the best men who are heroes of intellect and character – intellect because prudent, character because noble.

On this basis author shows three interpretations which neutralize controversial statement. According to the first interpretation – called “superhuman stink” – unpleasant odour is impossible to endure for the men, even good or noble. Therefore ethical friend must leave his friend in such circumstances. According to the second interpretation – called “one-dimensional courage” – ethical friend, who has an unpleasant odour is left by ethical friend, since one, who leaves can not endure stinking friend. The reason is that he has one-dimensional courage and apart from direct hostilities he does not cope with own weakness. According to the third interpretation – called “heroic solitude” – ethical friend, who has an unpleasant odour does not want to grieve his friend. Therefore decides to heroic solitude – heroic, since a human being is a civic being and one whose nature is to live with others – and leaves his friend.

