PL ISSN 0035–9599

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE
UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

założony przez

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LXV
NUMER 2

Jacek Jadacki – Idee i ideały filozoficzne. Garść głosów z dyskusji przeprowadzonych podczas V Zjazdu Filozofii Polskiej. Katarzyna Gan-Krzywoszyńska – Kwadrat logiczny A. D. 2007. Sprawozdanie z Pierwszego Światowego Kongresu *Square of Opposition*. Katarzyna Gan-Krzywoszyńska – Projekt Universal Logic. Sprawozdanie ze światowych kongresów: 1st and 2nd World Congress and School on Universal Logic. Marcin Jeziorski – Sprawozdanie z konferencji naukowej: *Ontologia współczesna. 60 lat „Sporu o istnienie świata" Romana Ingardena*. Piotr Łukowski – Wizyta Hiroakiry Ono w Łodzi. Wacław B. Maksymowicz – Filologizm jako filozofia i styl. Wspomnienie o prof. dr. hab. Stanisławie Dąbrowskim. Odczyty i wykłady. – Recenzje i sprawozdania. – Wiadomości bieżące.

TORUŃ 2008

SPIS RZECZY

Jacek Jadacki – Idee i ideały filozoficzne. Garść głosów z dyskusji przeprowadzonych podczas V Zjazdu Filozofii Polskiej ... 167
Katarzyna Gan-Krzywoszyńska – Kwadrat logiczny A. D. 2007. Sprawozdanie z Pierwszego Światowego Kongresu *Square of Opposition* ... 175
Katarzyna Gan-Krzywoszyńska – Projekt *Universal Logic*. Sprawozdanie ze światowych kongresów: *1st and 2nd World Congress and School on Universal Logic* ... 179
Marcin Jeziorski – Sprawozdanie z konferencji naukowej: *Ontologia współczesna. 60 lat „Sporu o istnienie świata" Romana Ingardena* ... 185
Piotr Łukowski – Wizyta Hiroakiry Ono w Łodzi ... 201
Wacław B. Maksymowicz – Filologizm jako filozofia i styl. Wspomnienie o prof. dr. hab. Stanisławie Dąbrowskim ... 205

Odczyty i wykłady ... 215
Wojciech Krysztofiak – Szczecińskie referaty Wittgensteinowskie ... 215
Wojciech Krysztofiak – Kategoria podmiotu witalnego w *Traktacie* Wittgensteina. Prolegomena do egzystencjalizmu logicznego ... 217
Aleksandra Gad – Kategoria podmiotowości w *Traktacie* Ludwiga Wittgensteina 241
Joanna Krzemkowska-Saja – Kategoria sensu życia w ujęciu Ludwiga Wittgensteina i Lwa Tołstoja ... 259
Joanna Krzemkowska-Saja – Czy Ja w *Traktacie logiczno-filozoficznym* Wittgensteina jest amoralistą? ... 279
Ewa Czesna – Sens i nonsens według późnego Wittgensteina ... 293
Wiesław A. Chudoba – Prorok dobrej alternatywy. O filozofii i etyce Leszka Kołakowskiego ... 303

Recenzje i sprawozdania ... 323
Wojciech Dzik – *Unification Types in Logic* (Grzegorz Malinowski) ... 323
Krzysztof Stachewicz – *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej* (Waldemar Kmiecikowski) ... 327
Sebastian T. Kołodziejczyk – *Granice pojęciowe metafizyki* (Tomasz Michałowski) ... 333
Bernard Bolzano – *Gesamtausgabe* (Tomasz Kupś) ... 339
Jerzy Dadaczyński – *Bernard Bolzano i idea logicyzmu* (Marianna Flis-Jaszczuk ... 349

Wiadomości bieżące (Leon Gumański) ... 353
Sprostowanie ... 361

PL ISSN 0035–9599

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE
UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

założony przez

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LXV
NUMER 2

TORUŃ 2008

Komitet Redakcyjny
ZARZĄD POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO
DYREKCJA INSTYTUTU FILOZOFII UMK

Redaktor
Leon Gumański

Zastępca Redaktora
Ryszard Wiśniewski

Sekretarz Redakcji
Marcin T. Zdrenka

Korespondenci
Zbigniew Drozdowicz (Poznań), *Czesław Głombik* (Katowice),
Lech Grudziński (Gdańsk), *Ryszard Kleszcz* (Łódź), *Wojciech Krysztofiak* (Szczecin),
Leszek Kusak (Kraków), *Łukasz Nysler* (Wrocław), *Adam Olech* (Częstochowa),
Marek Rembierz (Cieszyn), *Piotr Teodorczuk* (Warszawa),
Bogumiła Truchlińska (Lublin), *Witold Tulibacki* (Olsztyn)

Adres Redakcji
Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
ul. Fosa Staromiejska 1a, 87–100 Toruń

Printed in Poland
© Copyright by Redakcja „Ruchu Filozoficznego"
Toruń 2008

WYDAWNICTWO NAUKOWE UMK
Redakcja: ul. Gagarina 39, 87–100 Toruń
tel. (056) 611 42 95, fax 611 47 05
dwyd@umk.pl
Dystrybucja: ul. Reja 25, 87–100 Toruń
tel./fax (056) 611 42 38
books@umk.pl
www.wydawnictwoumk.pl
Wydanie I. Nakład 300 egz.
Łamanie: Wydawnictwo Naukowe UMK
Druk: Drukarnia Cyfrowa UMK

RUCH FILOZOFICZNY
TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

Jacek Jadacki

Idee i ideały filozoficzne

Garść głosów z dyskusji przeprowadzonych podczas V Zjazdu Filozofii Polskiej

W dniach 15–20 września 2008 roku odbędzie się w Warszawie VIII Polski Zjazd Filozoficzny.

Dwadzieścia lat temu w Krakowie, w dniach 9–12 listopada 1987 roku, miał miejsce V Zjazd Filozofii Polskiej. Brałem w nim udział, ale – nie pamiętam już, dlaczego – żadnego referatu ani komunikatu nie wygłosiłem. Za to w prywatnym archiwum znalazłem spisane swoje głosy w dyskusjach prowadzonych podczas tamtego zjazdu – z adnotacją: „Wysłane 17 listopada 1987 roku do prof. Józefa Lipca". (Prof. Lipiec był przewodniczącym Komitetu Organizacyjnego i Komitetu Programowego tego Zjazdu.) Wynika z tego, że tekst przygotowany „na gorąco" został przeznaczony do tomu materiałów pozjazdowych – których ostatecznie nie wydano.

Publikuję je tutaj w nadziei, że dzisiejszy czytelnik będzie mógł na podstawie tych zapisków odtworzyć sobie filozoficzny klimat tamtego czasu, a przyszły historyk znajdzie w nich dodatkowe źródło do dziejów filozofii polskiej XX wieku.

Nie muszę chyba dodawać, że zapiski były sporządzone przez ówczesnego doktora i nie pod wszystkimi poglądami w nich wyrażonymi późniejszy profesor by się podpisał.

9 listopada 1987 roku

15.00

Po otwarciu Zjazdu i wykładzie inauguracyjnym odbyła się plenarna dyskusja okrągłego stołu *Filozofia – czym jest, czym być może, czym być powinna* z udziałem prof. Zdzisława Cackowskiego (który pełnił funkcję moderatora), prof. Tadeusza M. Jaroszewskiego, o. prof. Mieczysława Krąpca, prof. Józefa Lipca, prof. Witolda Marciszewskiego, prof. Marka Siemka, prof. Antoniego B. Stępnia i prof.

Władysława Stróżewskiego. Byłem jednym z siedmiu dyskutantów „z sali". Polemizowałem z wypowiedziami doc. Andrzeja Siemianowskiego i prof. Witolda Marciszewskiego.

Skłonny byłbym dzielić twórczość filozoficzną tylko na dobrą i złą. Podział ten pokrywa się w zasadzie z podziałem na orientację antyirracjonalistyczną i irracjonalistyczną, o którym wspomniał Pan Docent Siemianowski. Dlatego oczekuję, że na następnym Zjeździe sprawozdanie dotyczące stanu filozofii polskiej będzie sprawozdaniem b e z nazwisk: będzie zestawem kwestii filozoficznych, które doczekały się zadowalającego – to jest spełniającego współczesne kryteria racjonalności – rozwiązania[1].

Pan Profesor Marciszewski wskazał nam dwa przykłady do naśladowania: kraje Trzeciego Świata oraz parę Piotr I – Leibniz. Dreszcz przechodzi mi po grzbiecie, kiedy pomyślę, że wzorem miałby mi być jeden z najokrutniejszych zbrodniarzy ludzkości i wysługujący się despotom intelektualista. Natomiast w sprawie perspektyw uprawiania filozofii w Trzecim Świecie skłonny byłbym zaufać wrażeniom, jakie wyniósł z podróży do Ameryki Łacińskiej pewien pielgrzymujący teraz po kraju „mało znany" w Polsce filozof szwajcarski, o. Józef M. Bocheński: w takim b a ł a g a n i e ogólnym – powiedział przy jakiejś okazji – w żadnej dziedzinie porządnie pracować niepodobna.

Jeśli zaś chodzi o wizję powszechnej komputeryzacji filozofii, to warto pamiętać także o pewnych niebezpieczeństwach z nią związanych. Czy nie doprowadziłaby ona do takiego zwielokrotnienia „szumów informacyjnych", że w końcu groziłaby nam „głuchota myślowa"?[2] Śledzenie światowej produkcji filozoficznej tradycyjnymi metodami już teraz przyprawia o zawrót głowy.

10 listopada 1987 roku
Sekcja I. *Samowiedza filozofii*
9.00

Przewodniczącym pierwszego posiedzenia tej sekcji był prof. Józef Lipiec. Wypowiadałem się na tym posiedzeniu w związku z wystąpieniami prof. Barbary Stanosz (*O potrzebie badań metafilozoficznych*), prof. Władysława Stróżewskiego (*O pojęciu filozofii pierwszej*) i prof. Klemensa Szaniawskiego (*Filozofia i prawdopodobieństwo*).

Przeprowadzałbym ostro granicę między badaniami nad sposobem uzasadniania tez filozoficznych, nad relacjami między tezami czy między całymi

[1] Jak dotąd – moje oczekiwanie się nie spełniło.

[2] Mam wrażenie, że moja przepowiednia po dwudziestu latach okazała się trafna.

układami takich tez itp. a badaniami nad tym, jakie potrzeby zaspokaja filozofia. Pani Profesor Stanosz oba te rodzaje badań jest skłonna nazywać „metafilozoficznymi"; ja byłbym za tym, żeby zachować termin „metafilozofia" tylko dla pierwszych, bo drugie należą raczej do socjologii. Nawiasem mówiąc, wątpię, czy w dziejach filozofii mamy do czynienia z rzeczywistymi powrotami pewnych idei (czy rozwiązań). Jeśli pracę historyków filozofii porównać by można do pożytecznej roli grabarzy lub kamieniarzy, to o filozofach można by powiedzieć, że zachowują się nieraz wobec tradycji jak... hieny cmentarne: otwierają filozoficzne groby w nadziei, że znajdą jakiś starożytny klejnot, którym przypieczętują własne – niewiele mające wspólnego i w istocie niezależnie osiągnięte – wyniki. Czynią tak czasem nawet takie osobistości, jak Łukasiewicz i Kotarbiński.

Termin „filozofia pierwsza", którego desygnat pragnie zrehabilitować Pan Profesor Stróżewski, ma pewne czysto językowe wady. Trudno mianowicie utworzyć od niego np. formy przymiotnikowe, a tego, kto uprawia filozofię pierwszą trzeba by chyba nazwać... „filozofem pierwszym", co brzmi dość dwuznacznie.

Zdaniem Pana Profesora Szaniawskiego, sprawę przydatności pojęć „uznawania" i „prawdopodobieństwa" do opisu przekonań rozstrzygnąć może to, że część żywionych przez nas przeświadczeń nie ma manifestacji zachowaniowych. Tymczasem – być może – myśl o istnieniu takich izolowanych enklaw przekonaniowych bierze się stąd, że to nasza w i e d z a o zachodzących w obrębie świadomości faktycznych związkach inferencyjnych i motywacyjnych (oraz ich podłożu neurofizjologicznym) – jest jeszcze zbyt uboga i wykazuje istotne luki.

Sekcja V. *Drogi poznania – drogi do prawdy*

11.30

Przewodniczącym drugiego posiedzenia sekcji był prof. Michał Hempoliński. Moje komentarze dotyczyły jego referatu z pierwszego posiedzenia (*Problem obiektywności prawdy w epistemologii niefundamentalistycznej*) oraz referatów doc. Dariusza Aleksandrowicza (*Porządek poznania i porządek wartości*), doc. Henryka Piskarka (*Dialektyka jednostkowego, szczegółowego i ogólnego*) i dr. E. Adolfa Szołtyska (*Ontologiczne i epistemologiczne determinanty języka*) – z drugiego posiedzenia.

Jeśli dobrze zrozumiałem, Pan Docent Aleksandrowicz jest skłonny dopuszczać poza zwykłymi operacjami poznawczymi, których rezultaty poddają się normalnej intersubiektywnej konceptualizacji, także jakieś inne, konkurencyjne akty poznawcze, polegające na „dramatyzacji" rzeczywistości. Ustaliłem, że

liczba poprzecznych beleczek w stropie tej sali[3] jest dziewięciokrotnością liczby belek podłużnych pomniejszoną o liczbę brakujących żarówek kasetonowych. To ustalenie jest oczywiście wynikiem zwykłych operacji poznawczych. Jak wyglądałby odpowiedni akt „dramatyzacji" dokonany w obliczu tego samego sufitu?

Byłbym bardzo ciekaw, jak wygląda w szczegółach „ruch pojęć", do którego – według Pana Docenta Pisarka – da się sprowadzić operacja poznawcza liczenia belek i pustych oprawek w kasetonach, na którą się powołałem (skoro każda taka operacja ma być „ruchem pojęć").

Pan Doktor Szołtysek znajduje językową podstawę przeciwstawiania sobie ontycznych kategorii „istoty" i „istnienia" w zasadniczej nieredukowalności zdań o istocie do zdań o istnieniu. Tymczasem, jeśli się nie nałoży jakichś szczególnych (ontologicznych!) ograniczeń na dziedzinę przedmiotów, do których można stosować termin „istnienie" (np., że mogą to być tylko rzeczy), to każde zdanie można sparafrazować za pomocą pewnej tezy egzystencjalnej – według schematu: *p* – istnieje (lub: zachodzi) to, że *p*.

W dyskusji nad uzasadnieniem bezpośrednim (którą wywołał referat Pana Profesora Hempolińskiego, wygłoszony podczas sesji porannej) warto odróżnić trzy rodzaje zdań:

(a) zdania typu „Pan Profesor Półtawski siedzi obok Pana Profesora Przełęckiego" (oznaczmy to zdanie w skrócie: *A*);

(b) zdania typu „Widzę, że *A*";

(c) zdania typu „Mam świadomość, iż widzę, że *A*" (pamiętajmy, że w tym ostatnim zdaniu „świadomość" może być multiplikowana).

W szczególności trzeba rozstrzygnąć, czy doświadczenie uzasadnia bezpośrednio zdania typu (a), czy typu (b). Z problemem tym borykał się (moim zdaniem bez powodzenia) Ajdukiewicz.

15.30

Druga plenarna dyskusja okrągłego stołu miała temat *Filozofia a nauki szczegółowe*. Referentami-panelistami byli: prof. Zdzisław Augustynek, ks. prof. Michał Heller, prof. Władysław Krajewski, prof. Jan Such (jako moderator) i prof. Adam Urbanek. Mój głos nawiązywał do wystąpienia prof. Zdzisława Augustynka.

Przypuśćmy, że metodologia nauk jest częścią filozofii. Przypuśćmy dalej, że oddzielimy od filozofii tę metodologię – i przypuśćmy jeszcze ponadto, że coś

[3] Niestety nie pamiętam, o której sali tutaj mówię. Posiedzenia Zjazdu odbywały się w sali obrad Pałacu Wielopolskich, w Domu Polonii, w gmachu PAU, w *Collegium Novum* i w Hotelu *Pod Różą*.

wtedy z filozofii pozostanie. Przypuśćmy wreszcie, że ktoś chciałby tę «resztę» uprawiać w sposób odpowiedzialny. Chciałbym zwrócić się do grona kompetentnego z pytaniem, czy mógłby to robić, n i e ś l e d z ą c na bieżąco wyników osiąganych w fizyce, chemii czy biologii. W wypowiedzi Pana Profesora Augustynka znajdowała się sugestia, że jest to niemożliwe. Myślę, że wyraźna deklaracja panelistów w tej sprawie zapobiegłaby niejednemu naszemu rozczarowaniu albo usunęła niejedną naszą frustrację[4].

11 listopada 1987 roku
Sekcja V. *Drogi poznania – drogi do prawdy*
9.00

Przewodniczącym trzeciego posiedzenia sekcji był ks. prof. Mieczysław Lubański. Wypowiadałem się na temat referatów doc. Romana Padoła (*Zagadnienie irracjonalizmu*), prof. Mariana Przełęckiego (*Problem racjonalności wierzeń religijnych*) i prof. Antoniego B. Stępnia (*Zagadnienie poznawczej roli sfery emocjonalnej*).

Pan Docent Padoł powołał się w swym wystąpieniu m.in. na przebieg dziejów świadomości ludzkiej (rozumianej jako ciąg procesów psychicznych) oraz opowiedział się przeciwko tezie o bezzałożeniowości myślenia. Wydaje mi się, że procesy świadomościowe, które zachodziły w głowach naszych przodków są faktami bezpowrotnie straconymi dla badań empirycznych (a trudno mi sobie wyobrazić jakieś nie-empiryczne, a zarazem poważne, badania nad tą sprawą); przecież dysponujemy jedynie samymi produktami kulturowymi i ewentualnie... pustymi czaszkami twórców tych produktów. Także twierdzenie o autonomii myślenia jest hipotezą czysto empiryczną i weryfikacji jej mogą dostarczyć dopiero odpowiednio zaawansowane techniki badawcze w obrębie psychologii[5].

U podstaw analizy Pana Profesora Przełęckiego leżą m.in. dwa założenia:

(a) j e s t dostatecznie dużo ludzi mających doświadczenia religijne;

(b) j e s t dostatecznie dużo ludzi wierzących w dogmaty wiary katolickiej – absolutnie i literalnie (tj. żywiących przekonania o n a j w y ż s z y m stopniu pewności, że to, co owe dogmaty d o s ł o w n i e głoszą, jest prawdą).

Nie wierzę, żeby tak mocne założenia mogły być w zgodzie z kryteriami racjonalności l o g i c z n e j. Przypuśćmy, że nie wierzę ani w to, że (a), ani w to, że (b). Jak mógłbym zostać przekonany, że się mylę? Nie widzę innego sposobu, jak obserwacja zachowań niewerbalnych (a te mogą być tylko „teatrem"!) i de-

[4] Niestety, takiej deklaracji się nie doczekałem.

[5] Jak dotąd, sprawy się nie posunęły naprzód.

klaracji werbalnych (a te mogą być kłamliwe!), ale od takiej obserwacji daleko do poglądu, zgodnie z którym „nie ulega wątpliwości", że (a) i (b).

Podzielam opinię Pana Profesora Stępnia, że sfera emocjonalna nie pełni samodzielnie żadnych funkcji poznawczych. Wydaje mi się przy tym, że rola czynnika uczuciowego w poznaniu sprowadza się do pobudzania lub hamowania uwagi. Wątpię jednak, czy istnieją tu jakieś ogólnie obowiązujące zależności; na podstawie autoobserwacji mogę powiedzieć, że np. uważnemu słuchaniu rozmówcy sprzyja niekiedy nastawienie życzliwe, ale niekiedy przeciwnie – i to dużo bardziej – niechętne (dlatego cenię sobie inteligentnych wrogów).

11.00

Czwartemu posiedzeniu sekcji przewodniczył prof. Jan Woleński. Zgłosiłem podczas tego posiedzenia wątpliwości wobec referatu dr. Krzysztofa Gurby (*Kilka uwag wstępnych na temat możliwości określenia granic algorytmizacji procesów poznawczych*).

Pan Doktor Gurba zwraca uwagę na to, że rozumienie języka nie jest identyczne z przetwarzaniem informacji, odwołuje się do eksperymentu, w którym dostarczenie pewnego kompletu informacji uzdalnia kogoś do produkowania zdań np. języka chińskiego – b e z rozumienia tego języka. Powstaje pytanie, na czym miałby polegać ów „naddatek" sprawiający, że „paplanie" staje się mówieniem. Być może rzecz się sprowadza do tego, że pełny opis języka, dostarczany przez eksperymentatora, nie może pomijać funkcji semantycznych języka, a te muszą się znaleźć „na wejściu" jako nie-językowe informacje o świecie (jako np. obrazy odpowiednich fragmentów rzeczywistości pozajęzykowej).

15.30

W trzeciej plenarnej dyskusji okrągłego stołu *Człowiek i społeczeństwo w świetle filozofii i nauk humanistycznych* wzięli udział: prof. Zdzisław Czarnecki, prof. Andrzej Grzegorczyk, prof. Janusz Kuczyński (moderator), ks. prof. Mieczysław Lubański, prof. Bronisław Łagowski, prof. Władysław Markiewicz, ks. prof. Józef Tischner i prof. Tadeusz Tomaszewski. Skomentowałem jedynie wypowiedź tego ostatniego.

Dychotomię Pana Profesora Tomaszewskiego: co można i co warto – uzupełniłbym trzecim członem: c o j e s t, jak się rzeczy mają. Często znajduję się w sytuacji, że wiem (dobrze), co można (co jestem w stanie, co mi wolno itd.) zrobić i wiem (dobrze), co warto (co chciałbym) zrobić, a nie podejmuję działania, bo nie wiem (dobrze), co się wokół mnie dzieje (np. co się n a p r a w d ę dzie-

je teraz w Polsce[6]). Myślę, że zwiększenie wartości tego czynnika wpłynęłoby również na wartość ogólnego iloczynu tego, co można i tego, co warto.

12 listopada 1987 roku
Sekcja I. *Samowiedza filozofii*
9.00

Ostatniemu posiedzeniu sekcji przewodniczył prof. Janusz Kuczyński. Uwagę moją zwróciły referaty wygłoszone przez mgr. Eugeniusza Bobera (*Spory o koncepcję filozofii na polskich zjazdach filozoficznych w okresie międzywojennym*) i doc. Jana Garewicza (*Uwagi o metodzie akademickiego nauczania filozofii w Polsce*).

Prezentację Pana Magistra Bobera dobrze byłoby uzupełnić przeglądem tego, jak się miały d e k l a r a c j e uczestników dyskusji do f a k t ó w – do tego, jak w rzeczywistości wyglądała ich robota filozoficzna. Rzeczy te przecież nie zawsze idą w parze. Na przykład w pracach Znanieckiego znaleźć można wiele porządnych analiz, choć – jak słyszeliśmy – ich autor deklarował się raczej jako przeciwnik metod analitycznych. Odwrotnie, niektórzy mówcy obecnego Zjazdu deklarują np. zrozumienie dla potrzeby precyzji językowej i dla wymogów konsekwencji logicznej (a nawet uznają supremację logiki!), a zarazem sami uprawiają filozofię w „starym stylu". Odróżnianie deklaracji od faktów ułatwiałoby także zapobieganie chorobie kapliczkomanii, przed którą ostrzegają słusznie Pan Doktor Ryszard Jadczak i Pan Profesor Stefan Morawski[7].

Niepokoją mnie bardzo zjawiska, o których mówił Pan Docent Garewicz, choć (tak jak Pan Profesor Stępień) nie wiem, jak są one powszechne i wobec tego, jaki jest tutaj rzeczywisty stopień zagrożenia. Ale o d c z u w a m tak samo jak Pan Docent Garewicz. Czy skazani jednak jesteśmy w tej sprawie tylko na zabiegi czysto perswazyjne? Podejrzewam, że odwoływanie się do dobrej woli tych, którzy za ten smutny stan rzeczy są odpowiedzialni, nie jest działaniem skutecznym. Czy są więc może jakieś efektywniejsze metody przezwyciężania owego stanu?

[6] Przypominam, że był to rok 1987.

[7] Ostrzeżenie to nic nie straciło na aktualności.

The Philosophical Ideas and Ideals

A Fistfull of Voices from Discussions Held during the 5th Congress of Polish Philosophy

The article refers to the 5th Congress of Polish Philosophy. It took place from 9 to 12 of November 1987 in Cracow, thus twenty years before the 8th Polish Philosophical Congress that will take place from 15 to 20 of September 2008, in Warsaw. In this article the author presents some notes of his voices in discussions during the Congress in Cracow, with the hope that they will allow to reconstruct the philosophical climate of that time and will constitute an extra source for the history of polish philosophy in the 20th century for a future historian.

RUCH FILOZOFICZNY
TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

Katarzyna Gan-Krzywoszyńska

Kwadrat logiczny A.D. 2007

Sprawozdanie z Pierwszego Światowego Kongresu *Square of Opposition*
Montreux (Szwajcaria) 1–3 czerwca 2007 roku

W dniach 1–3 czerwca 2007 roku odbył się pierwszy międzynarodowy kongres poświęcony w całości kwadratowi logicznemu. Organizatorami tego wydarzenia byli: Jean-Yves Béziau (University of Neuchâtel/Swiss National Science Foundation, Szwajcaria), Michael Frauchiger (Open University and Lauener Foundation, Szwajcaria), Katarzyna Gan-Krzywoszyńska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza/Université Nancy 2, Polska/Francja), Alessio Moretti (University of Neuchâtel, Szwajcaria), Gillman Payette (Dalhousie University, Kanada), Fabien Schang (Université Nancy 2, Francja).

Celem kongresu było podjęcie interdyscyplinarnej dyskusji nad różnorodnymi aspektami kwadratu logicznego. Wykłady objęły zagadnienia związane przede wszystkim z logiką oraz filozofią, lecz również z matematyką, psychologią, lingwistyką, antropologią i semiotyką. Co więcej, można było zapoznać się z różnymi wizualizacjami, jak również z artystycznymi reprezentacjami kwadratu logicznego.

Uczestnicy kongresu mogli wysłuchać koncertu jazzowego *The Square of Jazz* w wykonaniu kwartetu jazzowego w składzie (używam w tym miejscu tradycyjnych oznaczeń): Phil Stockli (as), Michael Beck (p), Dominique Girod (b), Dominic Egli (dr).

Został również zaprezentowany film inspirowany problematyką kwadratu logicznego, zatytułowany *The Square of Salomé*, w reżyserii prof. Jean-Yves Béziau, który ukazywał relacje między czterema głównymi postaciami: Salomeą, Herodiadą, Herodem oraz Janem Chrzcicielem. W głównych rolach wystąpili: Joana Medeiros (TVR, Rio de Janeiro, Brazylia), Cathérine Duquaire (EBC, Lyon, Francja), Alessio Moretti (University of Neuchâtel/University of Nice, Szwajcaria/Francja) oraz Jean-Yves Béziau (University of Neuchâtel, Swiss National Science Foundation, Szwajcaria).

W trakcie kongresu uczestniczyliśmy także w realizacji fascynującego performance'u, pani Cathérine Duquaire przeprowadziła także wywiad z większością uczestników. Każdy z nich miał możliwość wypowiedzenia się na temat swojego sposobu rozumienia kwadratu logicznego oraz mógł podjąć próbę wyjaśnienia, dlaczego zajął się właśnie tym zagadnieniem. W rezultacie, powstał niezwykle interesujący zestaw wypowiedzi. Warto podkreślić, że dzięki zaangażowaniu pani Duquaire, wywiad, nagrywany na żywo, powstał w bardzo krótkim czasie. Uczestnicy kongresu zostali poinformowani o tym projekcie dopiero w trakcie ceremonii otwarcia. Dodajmy w tym miejscu, że owa ceremonia miała formę powitalnego aperitifu.

Kongres rozpoczynały i zamykały obrady plenarne. Wykłady odbywały się w trzech równoległych sekcjach. Każdy z referentów dysponował 30 minutami, z czego około 5–10 minut poświęcone było dyskusji. Wystąpienia zaproszonych wykładowców wraz z dyskusją trwały natomiast około 45 minut. Wśród zaproszonych mówców znaleźli się: Sieghard Beller (Dpt of Psychology, University of Freiburg, Niemcy), Jean-Yves Béziau (Swiss National Science Foundation, University of Neuchâtel, Szwajcaria), Ivana Bianchi (Dpt of Education, University of Macerata, Włochy), Pascal Engel (Dpt of Philosophy, University of Geneva, Szwajcaria / Institut Jean Nicod, Francja), Laurence R. Horn (Dpt of Linguistics, Yale University, Stany Zjednoczone), Alessio Moretti (Institute of Psychology, University of Neuchâtel, Szwajcaria / University of Nice, Francja), Terence Parsons (Dpt of Linguistics and Philosophy, UCLA, Stany Zjednoczone), Ugo Savardi (Dpt of Psychology and Cultural Anthropology, University of Verona, Włochy), Pieter Seuren (Max Planck Inst. for Psycholinguistics, Nijmegen, Holandia), Hans Smessaert (Dpt of Linguistics, Catholic University of Leuven, Belgia), Jan Woleński (Instytut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński, Kraków, Polska). Zaproszeni byli również Saul Kripke (Dpt of Philosophy, City University of New York, Stany Zjednoczone) oraz Valentin Bazhanov (Dpt of Philosophy, Ulyanovsk State University, Rosja), lecz niestety z powodu hospitalizacji nie mogli uczestniczyć w kongresie.

Wykład inauguracyjny wygłosił prof. Terence Parsons – specjalista w zakresie logiki średniowiecznej. Prof. Woleński rozważał logiczne heksagony oraz oktagony w szerszym kontekście zastosowań kwadratów logicznych oraz ich uogólnień w analizach filozoficznych. Juan M. Campos-Benítez przedstawił średniowieczny oktagon modalny Williama z Sherwood. W swoim wystąpieniu wykazał, że w wersji niesformalizowanej interpretacja nie pociąga za sobą większych trudności. Jednak w przypadku formalizacji musimy w sposób istotny odwołać się do pewnych założeń oraz użycia systemu S5. Na uwagę zasługuje także wystąpienie Uaininn O'Meadhra, która opowiadała o niedawnym odkryciu

trzynastowiecznych diagramów przedstawiających kwadrat logiczny. Rysunek opatrzony łacińskim opisem został odkryty na Gotlandii i odpowiada greckim oraz łacińskim rękopisom z epoki. Wystąpienie to wywołało żywą dyskusję, która może mieć znaczący wpływ na dalsze badania związane z tym niezmiernie ciekawym odkryciem. Pozwolę sobie w tym miejscu dodać, że wygłosiłam referat *On Existence and some Ontologies*.

Warto podkreślić, w kontekście Polskiej Szkoły Logicznej, iż kwadrat logiczny był przedmiotem zainteresowań wybitnych polskich logików oraz filozofów. Przypomnijmy w tym miejscu artykuły i podręczniki prof. Tadeusza Czeżowskiego oraz prof. Seweryny Łuszczewskiej-Rohmanowej. Spośród współczesnych badaczy problematyki związanej z kwadratem logicznym należy wymienić prof. Żarnecką-Biały, prof. Suchonia oraz prof. Woleńskiego.

Z całą pewnością można stwierdzić, że pierwszy światowy kongres *Square of Opposition* zakończył się sukcesem. Bardzo pozytywne opinie uczestników, jak i szerokie zainteresowanie kongresem wśród specjalistów różnorodnych dziedzin z całego świata, oryginalność oraz interdyscyplinarność tego wydarzenia pozwalają spojrzeć optymistycznie na planowaną kontynuację.

Niezwykle interesujące były również – wielokrotnie formułowane w czasie kongresu – uwagi podkreślające zalety dydaktyczne kwadratu logicznego. Wymieńmy w tym miejscu opinie, które wygłosili: prof. Jan Woleński, prof. Mark Weistein (Montclair State University, Stany Zjednoczone), prof. Peter Seuren oraz prof. Sheila R. M. Veloso (COPPE-UFRJ i UERJ, Brazylia).

W maju 2009 roku, na Korsyce, planowany jest kolejny światowy kongres poświęcony kwadratowi logicznemu. Planuje się również publikację wystąpień, a wśród uczestników kongresu rozprowadzono płytę DVD zawierającą fragmenty wykładów, końcowe obrady plenarne, wspomniany wywiad przeprowadzony przez Panią Cathérine Duquaire, koncert oraz skróconą wersję filmu *The Square of Salomé*.

The Logical Square A.D. 2007

A report on The First World Congress on Square of Opposition Montreux (Switzerland) 1–3 June 2007

First world congress on Square of Opposition is briefly presented. The Congress was hold in Montreux (Switzerland) June, 1–3.06.2007. According to great idea of Prof. Jean-Yves Béziau it has an interdisciplinary character. This event gathered people from various fields: logic, philosophy, mathematics, psychology, linguistics, anthropology, semiotics. Visual and artistic representations of the square was also presented: a concert of standard jazz quartet and a movie (directed by Catherine Duquaire and Jean-Yves Béziau).

RUCH FILOZOFICZNY
TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

Katarzyna Gan-Krzywoszyńska

Projekt *Universal Logic*

Sprawozdanie ze światowych kongresów: *1st World Congress and School on Universal Logic*, Montreux, Szwajcaria, 26 marca–3 kwietnia 2005 roku oraz *2nd World Congress and School on Universal Logic*, Xi'an, Chiny, 16–22 sierpnia 2007 roku

Projekt *Universal Logic* (dalej *logika uniwersalna* lub krótko: *UL*) jest szerokim programem obejmującym różnorodne wydarzenia: organizację międzynarodowych konferencji, kongresów, szkół oraz szereg publikacji. Ponieważ wychowałam się na pracach prof. Romana Suszki, pozwolę sobie dodać w tym miejscu, że oddziaływanie idei prof. Suszki[1] jest w naturalny sposób wyczuwalne na każdym Unilogu.

[1] Wypada podkreślić, iż prof. Béziau w swoich wykładach wprowadzających w projekt *Universal Logic* zawsze powołuje się na idee prof. Romana Suszki. We wstępnych fragmentach prof. Béziau przypomina krótko postać i dorobek Suszki. Towarzyszy temu wyświetlany olbrzymi portret twórcy logiki niefregowskiej. Nawet w swojej naukowej biografii prof. Béziau poświęcił osobny rozdział Polskiej Szkole Logicznej. Co więcej, prace prof. Suszki były bezpośrednią inspiracją dwuletniego pobytu prof. Béziau w Polsce. Zob. J.-Y. Béziau, *From Paraconsistent Logic to Universal Logic*, SORITES, Issue #12. May 2001, pp. 5–32, zwłaszcza rozdział III: *From abstract logic to universal logic (Poland: 1992–1993)*. Przytoczmy również kilka opinii o prof. Romanie Suszce. U prof. Wolniewicza znajdujemy następujący fragment: „prof. Srzednicki miał sposobność rozmawiać w Oxfordzie z Daną Scottem, wówczas tam profesorem. Wspomniał, że zna Suszkę. Na to Scott, całkiem spontanicznie: »Suszko to w naszym pokoleniu jedyny logik na miarę tych wielkich z poprzedniego«" (B. Wolniewicz, *Filozofia Suszki*, [w:] idem, *Filozofia i wartości* III, *Z fragmentem „Księgi tragizmu" Henryka Elzenberga i jego uwagami o „Dociekaniach" Wittgensteina*, WFiS UW, Warszawa 2003, s. 71. Por. B. Wolniewicz *Filozofia Suszki* [w:] *Idee logiczne Romana Suszki*, red. M. Omyła, WFiS UW, Warszawa 2001, s. 36. Sam prof. Wolniewicz uznaje prof. Suszkę za kontynuatora szkoły polskiej w najlepszym wydaniu: „Roman Suszko to dla mnie legenda. Jak w nikim upostaciowała się w jego osobie wielkość i tradycja polskiej logiki. Było przecież fenomenem w kulturze XX wieku, że w kraju peryferyjnym i zacofanym, z trudem zrastającym się na powrót w jedno państwo, powstała jakby z niczego wspaniała szkoła naukowa o światowym znaczeniu. Tadeusz Kotarbiński ujął to tak: »Włosi mają swoje bel canto, a Polacy mają logikę«. Suszko był dla mnie żywą kontynuacją tego polskiego bel canta" (B. Wolniewicz, *Filozofia Suszki*, [w:] idem, *Filozofia i wartości*..., s. 63 lub idem, *Filozofia Suszki*, [w:] *Idee logiczne*...,

„Ojcem chrzestnym" całego projektu jest prof. Jean-Yves Béziau z Uniwersytetu w Neuchâtel (Szwajcaria). Pierwszym ważnym wydarzeniem były międzynarodowe warsztaty *International Workshop on Universal Logic* zorganizowane przez J.-Y. Béziau oraz A. Facchiniego w Instytucie Logiki Uniwersytetu w Neuchâtel, w dniach 6–8 października 2003 roku. Jednakże największym sukcesem i wydarzeniem największej rangi, skupiającym najlepszych logików są dwa światowe kongresy oraz towarzyszące im szkoły poświęcone projektowi *UL*. Dla kongresów tych przyjęto nazwy Unilog'05 oraz Unilog'07. Pierwszy z nich odbył się w Montreux (Szwajcaria) i trwał od 26 marca do 3 kwietnia 2005 roku, z kolei w dniach 16–22 sierpnia 2007 roku, w Xi'an (Chiny) odbył się Unilog'07. Warto podkreślić, że wspomniany projekt nadal rozwija się bardzo dynamicznie i dysponujemy już danymi o organizacji kolejnych kongresów. Unilog'09 najprawdopodobniej odbędzie się w Indiach, a na rok 2011 zaplanowany jest już Unilog w Iranie. Mamy tu na myśli przede wszystkim nowe czasopismo „Logica Universalis", której redaktorami naukowymi są między innymi: Diderik Batens, Johan van Benthem, Newton da Costa, Dov Gabbay.

Organizatorami pierwszego kongresu byli: Jean-Yves Béziau (Szwajcaria), Alexandre Costa-Leite (Szwajcaria), Alessandro Facchini et Giandomenico Sica, (Szwajcaria) Alexander Karpenko (Rosja), Darko Sarenac (Stany Zjednoczone), Henri Volken (Szwajcaria), Ana Teresa de Castro Martins (Brazylia), Katarzyna Gan-Krzywoszyńska (Polska, Francja), Alessio Moretti (Francja), Fabien Schang (Francja).

Główny organizator i pomysłodawca tego wydarzenia, prof. Jean-Yves Béziau określa projekt *Universal Logic*, odwołując się do statusu algebry uniwersalnej. Podobnie jak algebra uniwersalna stanowi ogólną teorię struktur algebraicznych, tak też *UL* jest pomyślana jako ogólna teoria struktur logicznych (*general theory of logical structures*). Zadaniem *UL* miałoby być wypracowanie narzędzi i pojęć umożliwiających podjęcie próby ujednolicenia niezwykle zróżnicowanych i wielowątkowych badań nad rodzinami rachunków logicznych. Podkreślmy, *UL* nie jest nową logiką – kolejnym rachunkiem logicznym. Jednym z celów tego projektu jest określenie zakresu obowiązywania (*validity*) twier-

s. 29). W kontekście projektu *Universal Logic* warto przypomnieć chociażby publikacje, których współautorami byli: S. L. Bloom, D. J. Brown oraz J. Łoś: D. J. Brown, R. Suszko, *Abstract logics*, „Dissertationes Mathematicae", 1973, Vol. CII, s. 9–41; J. Łoś, R. Suszko, *Remarks on sentential logic*, „Indigationes Mathematicae" 1958, Vol. 20, s. 177–183; S. L. Bloom, R. Suszko, *Investigations into the sentential calculus with Identity*, „Notre Dame Journal of Formal Logic" 1972, Vol. 13, No. 3, s. 289–308; S. L. Bloom, D. J. Brown, R. Suszko, *Some theorems on abstract logics*, „Algebra i Logika", 1970, Vol. 9, No. 3, s. 274–280; S. L. Bloom, D. Brown, R. Suszko, *A note on abstract logics*, „Buletin de l' Académie Polonaise des Sciences", série des Sciences Mathématiques, Astronomiques et Physiques 1970, Vol. XVII, No. 3, s. 109–110.

dzeń z zakresu metalogiki (*metatheorem*) oraz wypracowanie ogólnych technik formułowania takich właśnie twierdzeń. Pracując w dziedzinie szeroko rozumianej logiki, zdajemy sobie sprawę, że taka właśnie charakterystyka perspektywy badawczej odgrywa fundamentalną rolę przy ustalaniu hierarchii w zakresie problematyki logicznej, a jednocześnie owa perspektywa rzuca nowe światło na możliwość uchylenia i lepszego zrozumienia istotnych elementów każdego poszczególnego rachunku logicznego. Na przykład, projekt *Universal Logic* może być również postrzegany jako próba skatalogowania zestawu narzędzi i środków służących do tworzenia adekwatnej logiki dla danej sytuacji problemowej. Świetną ilustrację takiego podejścia stanowi w opinii wielu badaczy parakonsystentna deontyczna logika temporalna i dynamiczna logika preferencji.

Nie tylko kongresy cieszą się dużym zainteresowaniem. Bardzo udanym przedsięwzięciem okazała się również Szkoła zorganizowana w ramach Unilogu. Wykłady prowadzone przez najlepszych logików w dwóch lub trzech półtoragodzinnych sesjach dają niepowtarzalną okazję do zgłębienia różnorodnych tematów oraz umożliwiają dłuższą dyskusję. Warto podkreślić, że pierwsza część zajęć stanowi wprowadzenie (dostępne nawet dla „początkujących"), które pozwala na wstępne zorientowanie się w omawianej problematyce. Szkoła ma stanowić pewne uzupełnienie innych – dodajmy od razu bardzo udanych – warsztatów interdyscyplinarnych organizowanych w Europie i w Stanach Zjednoczonych. Wśród tego rodzaju przedsięwzięć wymieńmy ESSLLI (European Summer School on Logic, Language and Information) oraz NASSLLI (North American Summer School on Logic, Language and Information). Wykłady organizowane w ramach Unilog'05 oraz Unilog'07 różniły się jednak od wymienionych warsztatów zdecydowanym położeniem akcentu na logikę. Zdaniem prof. Béziau, stosunkowo mała liczba studentów uczestniczących w Szkołach Unilogu umożliwia lepszą współpracę między zaawansowanymi badaczami a studentami oraz utrzymanie wysokiego poziom zajęć. Celem Szkoły jest przede wszystkim przedstawienie ogólnych technik używanych przy badaniu uznanych systemów logicznych, jak również przy tworzeniu nowych. Zajęcia w ramach *School on Universal Logic* skierowane są głównie do doktorantów, młodych doktorów oraz badaczy w zakresie logiki, matematyki, filozofii, językoznawstwa, jak również naukowców prowadzących badania nad sztuczną inteligencją. Poniżej podaję zakres tematyczny cykli wykładów, które odbyły się w 2005 roku: *Adaptative Logics* (Diderik Batens i Joke Meheus, Belgia); *Introduction to Universal Logic* (Jean-Yves Béziau, Szwajcaria); *Combining Logics* (Carlos Caleiro, Portugalia); *Many-Valued Semantics* (Walter Carnielli i Juliana Bueno-Soler, Brazylia); *Games and Logic* (Jacques Duparc, Szwajcaria); *Abstract Algebraic Logic* (Joseph Maria Font, Hiszpania); *Abstract Model Theory* (Marta García-Matos, Finlandia); *Universal*

Algebra for Logics (Joanna Grygiel, Polska); *Fuzzy Logics* (Petr Hájek i Petr Cintula, Czechy); *Tableaux Systems* (Andreas Herzig, Francja); *Universal Computation* (Edward Hermann Haeusler, Brazylia); *Nonmonotonic Logics* (David Makinson, Wielka Brytania); *Multiple-Conclusion Logics* (Joao Marcos, Portugalia); *Logics for Semistructured Data* (Maarten Marx, Holandia); *Substructural Logics* (Francesco Paoli, Włochy); *Abstract Proof Theory* (Luiz Carlos Pereira, Ana Teresa Martins, Brazylia); *Category Theory and Logic* (Andrei Rodin, Rosja); *Kripke Structures* - Darko Sarenac, Stany Zjednoczone; *Labelled Deductive Systems* (Luca Vigano, Szwajcaria); *Combinatory Logic and Lambda Calculus* (Henri Volken, Szwajcaria); *Consequence Operators* (Piotr Wojtylak, Polska).

Niewątpliwą zaletą a jednocześnie kolejnym oryginalnym pomysłem realizowanym w ramach projektu *Universal Logic* jest zorganizowanie – w czasie trwania Unilogów – konkursów. W każdej edycji konkurs jest poświęcony konkretnemu i fundamentalnemu zagadnieniu. Podczas Unilogu'05 wybrano jako temat konkursu kwestię identyczności rachunków logicznych. Wśród zgłoszonych prac przeważały prace redagowane przez kilku autorów. Jury tradycyjnie wybiera pięć prac, które zostaną przedstawione na specjalnie zorganizowanej sesji. Nagroda jest ufundowana przez Wydawnictwo Birkhäuser Verlag. Wskazanie zwycięzców i przyznanie nagrody odbywa się w czasie ceremonii zamknięcia kongresu. W ramach kongresu Unilog'05 nagrodę zdobył Lutz Straβburger z Niemiec. W roku 2007 konkurs dotyczył zagadnienia przekładalności logik, a wygrała praca zbiorowa, której autorami są Razvan Diaconescu (Rumunia), Joseph Goguen (Stany Zjednoczone), Till Mossakowski (Niemcy) oraz Andrzej Tarlecki (Polska).

Na Unilog'05 zostali zaproszeni: Arnon Avron, Diderik Batens, Janusz Czelakowski, Kosta Dosen, Michael Dunn, Dov Gabbay, John Woods, Ramon Jansana, Arnold Koslow, István Németi, András Simon, Valeria de Paiva, Krister Segerberg, Jouko Väänänen, Vladimir Vasyukov, Yde Venema oraz Saul Kripke. Wystąpienie prof. Kripkego zakończyło kongres.

Marta García-Matos mówiła o abstrakcyjnej teorii modeli. Wspomniana teoria stanowi naturalną podstawę (*framework*) dla projektu *Universal Logic*. W trakcie swoich wykładów, García-Matos przedstawiła w ogólnej formie podstawowe pojęcia abstrakcyjnej teorii modeli, które mogą być stosowane zarówno w odniesieniu do logik klasycznych, jak i nieklasycznych. Lutz Straβburger rozważał dwa zagadnienia, które mają fundamentalne znaczenie dla *UL*. Po pierwsze, podjął problem charakterystyki predykatu identyczności, po drugie, rozważał kwestię unifikacji procedur dowodowych. Należy podkreślić, że Straβburger rozpatrywał te zagadnienia nie tylko z punktu widzenia teorii dowodu, lecz również w szerszym kontekście, to znaczy w perspektywie teorii kategorii.

W skład komitetu naukowego Unilogu'07 weszli: Joham van Benthem, (University of Amsterdam/Stanford University, Holandia/Stany Zjednoczone), Jean-Yves Béziau (Co-Chair), (Swiss National Science Foundation, Neuchâtel, Szwajcaria), Michael Dunn, (School of Informatics, Indiana, Stany Zjednoczone), Dov Gabbay, (King's College, Londyn, Wielka Brytania), Huacan He (Co-Chair, Northwestern Polytechnical University, Xi'an, Chiny), Zhongzhi Shi, (Institute of Computing Technology, Chinese Academy of Sciences, Pekin, Chiny), Vladimir Vasyukov (Academy of Sciences, Moskwa, Rosja), Zongkuan Zhao (China Renmin University, Pekin, Chiny). Komitet organizacyjny tworzyli: Lirong Ai (Chiny), Alexandre Costa-Leite (Szwajcaria), Katarzyna Gan-Krzywoszyńska (Polska, Francja), Zhitao He (Chiny), Fenrong Liu (Holandia), Alessio Moretti (Szwajcaria), Fabien Schang (Francja), Giandomenico Sica (Włochy), Wansen Wang (Chiny), Wujin Yang (Chiny), Chuan Zhao (Chiny), Yixin Zhong (Chiny).

W czasie Szkoły w Xi'an (Unilog'07) odbyły się następujące wykłady: *Algebraic Structures for Non-classical logics* (Xiaohong Zhang), *Algebraic Systems and Universal Logic* (Minxia Luo), *Basic Laws of Logic* (Ross Brady), *Category Theory for Logics* (Marcelo E. Coniglio), *Combination of Logics* (Alexandre Costa-Leite), *Dynamic Preference Logic* (Fenrong Liu), *Epsilon Calculi* (Hartley Slater), *Fuzzy Logics among Substructural Logics* (Petr Hajek i Libor Behounek), *From the Logics of the Book of Changes to the Mathematical Dialectical Logic* (Zhongkuan Zhao), *Logic Diagrams* (Amirouche Moktefi), *Mutuality-Inversistic Logics – Introduction to Mutually-inversistic Logic* (Xunwei Zhou), *Modal Operators* (Vincent Hendricks), *Orient Logic and Phase Theory* (Chuan Zhao), *Priniciples of Universal Logics* (Yanquan Zhou i Yingcang Ma), *Proof-Theoretic Semantics* (Peter Schroeder-Heister), *Quantitative Logic* (Guojun Wang), *Spacetime, Blackholes: a Logic Approach* (Hajnal Anreka and Ildikó Sain), *Structuralistic Logic* (Arnold Koslow), *The Paraconsistent Thought in Ancient China* (Wujin Yang), *Translations between Logics* (Itala M. Loffredo D'Ottaviano), *Universal Theory of Negation* (Fabien Schang).

Do udziału w kongresie Unilog'07 zostali zaproszeni: Lirong Ai, Huacan He, Pengtao Jin Lin, Jean-Yves Béziau, Walter Carnielli, Petr Cintula, Petr Hajek, Razvan Diaconescu, Valentin Goranko, Wilfrid Hodges, Zuoquan Lin, Istvan Nemeti, Ildikó Sain, Francesco Paoli, Zhongzhi Shi, Heinrich Wansing, Yaroslav Shramko, Jan Woleński, Stan Surma, Xuyan Tu oraz Zongkuan Zhao.

Fenrong Liu wygłosiła bardzo interesujące wykłady poświęcone dynamicznej logice preferencji (*dynamic preference logic*). Pojęcie preferencji pojawia się na wielu polach badawczych, np. w teorii decyzji, teorii gier, filozofii działania. Indywidualne preferencje mogą ułatwiać przewidywanie zachowań podmiotów racjonalnych. Bardziej abstrakcyjne pojęcie pojawia się m.in. na te-

renie logiki niemonotonicznej. Fenrong Liu przedstawiła charakterystykę różnych języków, które wyrażają preferencje oraz – i to wydaje mi się istotniejsze – które umożliwiają opis zmian spowodowanych nowymi informacjami bądź wprowadzeniem nowej oceny danej informacji. W trakcie swojego wykładu zaproponowała kilka ujęć modelowania dynamiki takich zmian. Omówione modele abstrakcyjne mogą być stosowane między innymi w logice deontycznej. Prof. Woleński w niezwykle klarowny sposób przedstawił cztery warianty tezy o uniwersalności (ogólności) logiki. Zgodnie z pierwszym wariantem, powiemy, że logika jest ogólna, ponieważ jest uniwersalnie stosowalna. W drugim wariancie mówi się, że logika jest uniwersalna ze względu na swoją przedmiotową neutralność (*topic-neutral*). Przy trzecim wariancie, źródłem uniwersalności logiki jest ogólna obowiązywalność zasad logiki. Natomiast zgodnie z czwartym wariantem powiemy, że logika jest uniwersalna, ponieważ dostarcza języków abstrakcyjnych, które mogą służyć do badania zróżnicowanych struktur.

Wśród uczestników kongresu Unilog'07 była rozprowadzana płyta DVD z zarejestrowanymi wszystkimi wystąpieniami zaproszonych wykładowców. Najbliższy Unilog'10 ma odbyć się w Indiach. Planowana jest również publikacja wybranych referatów.

The Project *Universal Logic*

A Report on the Worlds Congresses: 1st World Congress and School on Universal Logic, Montreux, Switzerland, 26 March – 3 April 2005 and 2nd World Congress and School on Universal Logic, Xi'an, China, 16–22 August 2007

In this article the project of Universal Logic is presented. This project was initiated by prof. Jean-Yves Béziau. This interdisciplinary program consists of World Congresses (Unilog'05, Unilog'07) and Schools on Universal Logic, many publications with participation of the most famous contemporary logicians as Saul Kripke, Dov M. Gabbay and Wilfried Hodges.

RUCH FILOZOFICZNY TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

Marcin Jeziorski

Sprawozdanie z konferencji naukowej *Ontologia współczesna. 60 lat „Sporu o istnienie świata" Romana Ingardena*

W dniach 1–2 czerwca 2007 w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego odbyła się konferencja naukowa zorganizowana pod kierownictwem dr. hab. Marka Rosiaka, prof. UŁ. Jej głównym celem był – zainspirowany 60 rocznicą wydania *Sporu o istnienie świata* Romana Ingardena – przegląd zagadnień dotyczących problematyki współczesnej ontologii oraz prezentacja najnowszych badań uczestników konferencji w tej materii.

Uroczyste otwarcie konferencji odbyło się pod przewodnictwem Prorektora ds. Nauki UŁ, prof. dr. hab. Henryka Piekarskiego, któremu towarzyszyło wystąpienie Dyrektora Instytutu Filozofii UŁ, prof. dr. hab. Grzegorza Malinowskiego.

Poszczególne wystąpienia przedstawiam zgodnie z kolejnością ich prezentacji w trakcie konferencji, kładąc nacisk na główne tezy danego referatu oraz na najważniejsze problemy i zarzuty, jakie zostały pod ich adresem sformułowane przy okazji późniejszej dyskusji.

1. Prof. dr hab. Andrzej Półtawski: *Czy Roman Ingarden był fenomenologiem?*
   a) główne tezy i zadania referatu:
      – prezentacja stanowiska Stephana Strassera w kwestii nieprawomocności Ingardenowskiego zarzutu przeciwko naukom szczegółowym,
      – prezentacja i omówienie dwóch ujęć fenomenologii: dogmatycznego i krytycznego.
   b) pytania i problemy wyłonione podczas dyskusji:
      – Jerzy Perzanowski: „Które z pojęć fenomenologii mogą być użyteczne przy budowie nowej ontologii, zważywszy na fakt, iż fenomenolog główny nacisk kładzie na analizę ejdetyczną? Jak taka nowa ontologia miałaby wyglądać?"

– Referent: „Według Strassera funkcję pierwszej filozofii miałaby pełnić fenomenologiczna filozofia moralna".
– Jacek Juliusz Jadacki: „Dwie główne różnice, jakie można wskazać między fenomenologią a ontologią to: specyficzny cel odróżniony od założeń i charakterystyczna dla fenomenologii metoda".

2. Dr Anna Brożek: *Korelaty ontyczne pytań*
   a) główne tezy i zadania referatu:
      – wyrażenia językowe można rozpatrywać tak ze względu na ich funkcję semantyczną, jak i pragmatyczną,
      – funkcja semantyczna jest abstrahowana z funkcji pragmatycznej,
      – korelatami pytań mogą być rzeczywiste desygnaty w postaci danych przedmiotów oraz intencjonalne obrazy myślowe,
      – obrazom myślowym towarzyszy pewna postawa przekonaniowa,
      – korelatami ontycznymi pytań są pewne obrazy sytuacji z luką w miejscu jakiegoś podmiotu, bądź też jakiejś relacji.
   b) pytania i problemy wyłonione podczas dyskusji:
      – Jerzy Perzanowski: „Odejście od realnych korelatów ontycznych pytań jest krokiem wstecz. Cała ontologia jest analizą możliwości".
      – Referent: „Moim celem jest odejście od postulowania sytuacji możliwych, od umysłu absolutnego".
      – Marek Piwowarczyk: „Jakie są – jeśli są – związki między lukami w obrazach sytuacji a zmiennymi zdania?"
      – Referent: „Jedne i drugie są intencjonalne, zaś twory intencjonalne posiadają miejsca niedookreślenia, o które nie da się sformułować pytania".
      – Bartek Żukowski: „Gdzie należy upatrywać miejsc niedookreślenia w przypadku pytań egzystencjalnych? Gdzie jest luka w pytaniu: czy ten stół istnieje"?
      – Referent: „Luka występuje w momencie egzystencjalnym".

3. Referat prof. dr. hab. Adama Nowaczyka: *Urok Platona i jego odczynianie*, wygłoszony przez prof. dr. hab. Jacka Juliusza Jadackiego.
   a) główne tezy i zadania referatu:
      – ontologia powinna móc być fundamentem wszystkich nauk szczegółowych,
      – ontologia *artificialis* jest usprawnieniem ontologii *naturalia*,

– do funkcji bycia nauką fundującą wszelkie nauki szczegółowe (bycia ontologią) aspiruje obecnie teoria mnogości,
– ontologia Ingardenowska jest współczesną wersją platonizmu,
– jednym z głównych problemów ontologii Ingardena jest brak wyraźnego rozróżnienia między czystymi jakościami idealnymi a ich konkretyzacjami występującymi w ideach i przedmiotach indywidualnych.

4. Prof. dr hab. Jacek Juliusz Jadacki: *O pewnych walorach nie-dietetycznej ontologii (wyznanie nawróconego anty-ingardenisty)*
   a) główne tezy i zadania referatu:
      – ontologia dietetyczna charakteryzuje się występowaniem terminów wymagających precyzyjnej eksplikacji,
      – ontologia teoriomnogościowa posługuje się szerszą dziedziną kategorii niż tylko zbiory, takich chociażby, jak: własność zbioru, indywiduum, etc.
   b) pytania i problemy wyłonione podczas dyskusji:
      – Marek Piwowarczyk: „Jak należy rozumieć konkretyzację czystych jakości idealnych w przypadku indywiduów?"
      – Referent: „Konkretyzacja jest aktem przyporządkowania pewnych konstruktów indywiduom, *resp.* innym konstruktom myślowym (ideom)".
      – Andrzej Półtawski: „Jeżeli do tradycyjnej ontologii należy podchodzić z użyciem współczesnej logiki formalnej, to oznaczałoby to zarazem, że współczesna logika jest na tyle pełna i adekwatna, iż może posłużyć do opisu wszystkich dziedzin ontologii. Czy jest tak faktycznie?"
      – Referent: „Być może system logiki nie jest doskonały, lecz pozwala na precyzyjną definicję pojęć i zastosowanie aksjomatycznych reguł oraz redukcję tez Ingardena. Przy zastosowaniu logiki można wyobrazić sobie ontologię posiadającą dwie dziedziny kategorii – dziedzinę przedmiotów i relacji między nimi – jako ontologię minimalną".

5. Dr Andrzej Rygalski: *Wielkie nieporozumienie Wittgensteina i Fregego z Ingardenem w tle*
   a) główne tezy i zadania referatu:
      – Frege zarzucał Wittgensteinowi brak posługiwania się przykładami w *Traktacie logiczno-filozoficznym*,

- główny zarzut merytoryczny Fregego sprowadzał się do wskazania na brak dokładnej definicji pojęć, które funkcjonują w dwóch pierwszych tezach traktatu. Takie zaniedbanie według Fregego rodzi następujące pytania:
  * czy „zdarzać się" i „być faktem" to nie to samo?
  * czy stan rzeczy jest istnieniem faktu?
  * czy Układ Słoneczny to stan rzeczy?

b) pytania i problemy wyłonione podczas dyskusji:
- Jerzy Perzanowski: „Ontologii Wittgensteina i Ingardena oraz Fregego nie można łączyć w sposób eklektyczny. Niezgodność między Fregem a Wittgensteinem zachodziła na gruncie problemu pogodzenia dwóch różnych ontologii, z których jedna koncentrowała się wokół logiki, druga zaś wokół świata".
- Referent: „Frege szuka płaszczyzny porozumienia. Uważam, iż faktycznie w pewnym aspekcie można te ontologie pogodzić".

6. Dr Leszek Kopciuch: *Prawa świata realnego w ontologii Hartmanna*

a) główne tezy i zadania referatu:
- budowę świata realnego u Hartmanna charakteryzują czasowość, jednostkowość i modalność (należy sformułować nową definicję możliwości opisującą „realną możliwość"),
- elementy konstytuujące poszczególne warstwy świata realnego to:
  * kategorie elementarne
  * kategorie modalne
  * prawa kategorialne (obowiązywanie, koherencja, warstwowość układu kategorialnego, kategorialna zależność)
  * kategorie warstwowe
- zależności kategorialne warstw niższych mogą przenikać w zmodyfikowanej formie do warstw wyższych,
- fazy determinacji aksjologicznej to:
  * uchwycenie wartości
  * postanowienie działania w celu jej realizacji
  * sama realizacja
- wartość u Hartmanna powiązana jest z autodeterminacją – jak w przypadku Kanta.

b) pytania i problemy wyłonione podczas dyskusji:
- Andrzej Półtawski: „Skoro celowość ujawnia się dopiero w warstwie duchowej, to czy oznacza to, iż w warstwach niższych nie spotykamy się z działaniem celowym?"

– Referent: „Hartmann nie twierdzi, że w warstwach niższych nie ma celowości, a jednie, że nie ma działania celowego (tj. działania ze względu na wartość)".
– Jacek Juliusz Jadacki: „Zależności kategorialne są bardzo do siebie podobne. Na czym tedy polega zależność między aktami psychicznymi a samymi działaniami?"
– Referent: „Hartmann przede wszystkim charakteryzuje człowieka jako podmiot spełniania aktów. Determinacja wychodząca od wartości nie jest determinacją kategorialną".

7. Dr hab. Andrzej Indrzejczak, prof. UŁ: *Z problematyki modalności w ontologii*
   a) główne tezy i zadania referatu:
      – zastosowanie perspektywy logicznej w ontologii daje w rezultacie neutralność pojęć (są one traktowane jako klasyfikacje bytu),
      – do funktorów zdaniotwórczych można sprowadzić poniższe grupy problemowe:
        * zdania/sądy
        * wiedzę
        * sytuacje/stany rzeczy/możliwe światy
        * zdarzenia
      – do innych funktorów można sprowadzić pozostałe grupy problemowe:
        * obiekty/byty/sposoby istnienia
        * cechy/istotę
        * pojęcia
   b) pytania i problemy wyłonione podczas dyskusji:
      – Jacek Juliusz Jadacki: „Nie dostrzegam wyraźnej różnicy między użyciem modalności w językoznawstwie, filozofii, czy logice. Każdą modalność można sparafrazować".
      – Jerzy Perzanowski: „Nie sądzę, ażeby możliwa była parafraza zdania: »Forma jest możliwością struktury«. Jest to twierdzenie pochodzące z ontologii Wittgensteina, której modalność jest istotą".
      – Referent: „Patrząc z perspektywy logiki – dokonując parafrazy modalności, zamieniam jedynie jeden funktor modalny na drugi. Próba redukcji modalności do myślenia lub doświadczenia jest niemożliwa.

8. Mgr Paweł Rojek: *Trzy pojęcia uniwersaliów*
   a) główne tezy i zadania referatu:
      – do trzech podstawowych sposobów rozumienia uniwersaliów zaliczamy:
         * uniwersalia abstrakcyjne – przedmioty posiadają pewne własności, które realnie się w nich zawierają (inherencja).
         * uniwersalia determinacyjne (określające) – forma nie inheruje, lecz jest dookreślana przez indywidualne własności (tropy) danych przedmiotów.
         * uniwersalia konkretne – również opierają się na relacji inherencji, lecz w tym przypadku jej kierunek jest odwrotny (indywiduum zawiera się w konkretnym uniwersale).
      – do zupełnie nowych sposobów ujmowania problemów uniwersaliów należy koncepcja Louxa, w której konkretnym uniwersale będzie np. „człowieczeństwo".
   b) pytania i problemy wyłonione podczas dyskusji:
      – Piotr Gutowski: „Czy nie jest błędem określać jednym terminem „uniwersale" trzech zgoła różnych koncepcji?"
      – Referent: „Termin ten w tym przypadku oznacza jedynie pewną jedność w wielości wspierającą się na relacji inherencji, z którą spotykamy się we wszystkich trzech koncepcjach niezależnie od poszczególnych członów tej relacji".
      – Marek Rosiak: „Relacja część – całość jest czymś zupełnie różnym od relacji egzemplifikacji. Zastosowanie relacji część – całość w przypadku charakterystyki uniwersale rodzi aporie, z którymi mierzył się już Platon".
      – Referent: „Zgadzam się, że rodzi to pewne problemy, dlatego też jako alternatywę zaprezentowałem teorię tropów pełniących funkcję zasady jednostkowienia".

9. Dr Tomasz Kąkol: *Spór o istnienie umysłu. Baker i mit psychologii ludowej*
   a) główne tezy i zadania referatu:
      – charakterystyka materializmu eliminacyjnego:
         * kwestionuje na podstawie spektakularnego sukcesu koncepcji sieci neuronalnych istnienie postaw propozycjonalnych i przekonań,
         * odmawia prawomocności twierdzeń formułowanych w ramach psychologii zdroworozsądkowej.

- charakterystyka materializmu nieeliminacyjnego:
  * utrzymuje, że każde przekonanie posiada swój odpowiednik w czynnościach mózgu.
- prezentacja dwóch sposobów ujmowania problemu przekonań kolektywnych:
  * substancjalistycznego – przekonania danej grupy społecznej rozumiane są jako przekonania pewnej nadrzędnej bytowości (przykładowo Rządu RP),
  * redukcjonistycznego – przekonania danej grupy społecznej są sumą indywidualnych przekonań składających się na nią jednostek.

10. Dr Janusz Maciaszek: *Metafizyka zdarzeń Donalda Davidsona*
    a) główne tezy i zadania referatu:
       - charakterystyka założeń metafizyki Davidsona:
         * rzeczywistość składa się z rzeczy, zdarzeń i łączącej je relacji przyczynowości,
         * wypowiedzenia zdań są zdarzeniami,
         * wypowiedzenia – jako zdarzenia – stanowią skutki i przyczyny innych zdarzeń.
       - charakterystyka trzech rodzajów wiedzy według Davidsona:
         * wiedza subiektywna (o własnych przekonaniach),
         * wiedza intersubiektywna (o przekonaniach innych),
         * wiedza obiektywna (o relacjach między zdarzeniami).
       - zdarzenie psychiczne – w teorii Davidsona – może być opisane w języku fizykalnym.
    b) pytania i problemy wyłonione podczas dyskusji:
       - Tomasz Kąkol: „Teza, jakoby myślenie odbywało się jedynie w obszarze języka jest niesłuszna. Samo doznawanie emocji jest pozajęzykowe".
       - Referent: „Należałoby wcześniej prześledzić rozumienie terminu „myślenie" w ujęciu Davidsona.
       - Stanisław Judycki: „Davidson miał ambicję sformułowania nie tylko teorii prawdy w stylu Tarskiego, lecz wręcz całej teorii znaczenia, co z założenia jest przedsięwzięciem niemożliwym do zrealizowania".

11. Prof. dr hab. Jerzy Perzanowski: *Spór o naturę świata. Droga PL-metafizki*

a) główne tezy i zadania referatu:
   - natura świata jest matematyczna, bowiem jest on zbudowany z idei,
   - natura umysłu jest matematyczna, gdyż pochodzi on z pogranicza świata idei i świata zdarzeń,
   - prezentacja czterech sposobów rozumienia analizy:
     * analiza porządkowa: bycie prostszym i bycie komponentą,
     * analiza operatorowa: akceleratory fizyczne,
     * nanaliza modalna: umożliwia – nie umożliwia (Wittgenstein),
     * analiza jakościowa: jakości umożliwiające i ufaktyczniające.
   - przestrzeń ontologiczna jest zbiorem pierwotnych danych analizowanych przez umysł,
   - prezentacja dwóch typów analizy:
     * analiza fizykalna: do najbardziej elementarnych cząstek,
     * analiza generalistyczna: do najogólniejszych i najprostszych rodzajów.
   - ideologie stanowią swoistego rodzaju wirusy infekujące umysł,
   - ontologia perfekcji bazuje na sukcesywnym psuciu perfekcji będących własnościami boskimi.

b) pytania i problemy wyłonione podczas dyskusji:
   - Andrzej Półtawski: „Z faktu, że świat zjawisk jest nadbudowany nad światem matematycznym nie wynika, iż jest on tylko matematycznymi zależnościami. Czy stwierdzenie »kocham cię« posiada matematyczną eksplikację?"
   - Referent: „Również dla takiego stwierdzenia można znaleźć matematyczną eksplikację. Można przy użyciu matematycznych zależności badać formy miłości, sprowadzając je tym samym do faktów matematycznych. Za przykład może posłużyć kwantytatywny charakter opisu pisku zakochanej".
   - Andrzej Kaniowski: „Na jakich tedy podstawach odróżnić pisk aktora od pisku zakochanej?"
   - Referent: „Przyznaję, że w perspektywie ujęcia matematycznego stanowi to problem".

12. Dr hab. Stanisław Judycki, prof. KUL: *Cztery motywy idealizmu Kanta i ich krytyka*

a) główne tezy i zadania referatu:
   - w systemie Kanta konieczność twierdzeń matematyki ugruntowana jest w czystych formach naoczności, a te z kolei cechują tylko naturę ludzką,

– apriorycznośc i subiektywność nie jest jedynym sposobem zagwarantowania koniecznego charakteru sądom – można ją bowiem ufundować na wglądzie w czystą wyobraźnię,
– do głównych motywów idealizmu transcendentalnego Kanta należy zaliczyć:
* zagadnienie wiedzy koniecznej (*resp.* zagadnienie możliwości sądów syntetycznych *a priori*),
* zagadnienie statusu ontycznego i epistemicznego przestrzeni i czasu,
* zagadnienie konstytucji świata zjawisk,
* zagadnienie fundamentu obiektywności sądów empirycznych.
– jedność świadomości stanowi dla Kanta pierwotną syntezę,
– wyjaśnienie możliwości sądów syntetycznych *a priori* nie wiedzie z konieczności do uznania apriorycznośći przestrzeni.

b) pytania i problemy wyłonione podczas dyskusji:
– Jerzy Perzanowski: „Czy można sam badany przez Kanta rozum uznać za rzecz samą w sobie?"
– Referent: „Wielokrotnie spotkałem się z interpretacją systemu wyłożonego w *Krytyce...*, w myśl której Kant poznając formy umysłu, poznaje właśnie rzecz samą".
– Andrzej Kaniowski: „Dla Kanta transcendentalna dedukcja oznacza poznanie warunków przedmiotowej ważności czystych pojęć, o rzeczy samej w sobie mówi on jako o pojęciu granicznym. Nie było intencją Kanta, by wyprowadzać z rzeczy samej w sobie różnorodności świata. Nie rozumiem zarzucania Kantowi, że nie wyprowadził on od rzeczy samej różnorodności świata, skoro z założenia droga w jego systemie jest dokładnie odwrotna. Ostatecznie muszę jeszcze stwierdzić, iż naczelnym motywem idealizmu transcendentalnego Kanta jest nie co innego, jak obrona wolności".
– Leszek Kopciuch: „Nie trzeba z konieczności przyjmować idealizmu transcendentalnego, by ocalić wolność".

13. Dr hab. Piotr Gutowski, prof. KUL: *Teizm a problem zła*

a) główne tezy i zadania referatu:
– próba udzielenia odpowiedzi na pytanie: jak możliwa jest obecność zła w świecie stworzonym przez Boga?
– do zarzutów, jakie można sformułować przeciwko tezie mówiącej, że żyjemy na najlepszym z możliwych światów zalicza się następujące twierdzenia:

* ludzie mogliby zachować wolność woli przy jednoczesnej redukcji zła,
* można ze świata bez jakiejkolwiek szkody wyeliminować obecność zła naturalnego (powodzie, huragany, etc.),
* zło naturalne nie jest karą za grzechy, dotyka bowiem wszystkich,
* kara zbiorowa stoi w sprzeczności z boską sprawiedliwością.

– próba odpowiedzi na powyższe zarzuty:
* zło naturalne jest koniecznym asumptem, popychającym człowieka do samodoskonalenia,
* istnienie zła stanowi element tajemnicy, będąc niezbędną własnością wszelkiej religii,
* istnienie zła jest konieczne dla odkupienia grzechu pierworodnego w akcie cierpienia, jakiemu poddaje się Bóg.

b) pytania i problemy wyłonione podczas dyskusji:
– Stanisław Judycki: „Pojęcie zła winno się raczej wiązać z aktami wypływającymi ze złej woli. W tej perspektywie znika całkowicie problem zła naturalnego".
– Referent: „Jako filozof czuję się zmuszony do eksplikacji pewnych potocznych intuicji, w tym też problemu zła naturalnego. Nie mogę się zgodzić na całkowite wyrugowanie tego zagadnienia".
– Andrzej Półtawski: „Z perspektywy chrześcijańskiej doznawane cierpienie stanowi element uszlachetniający".
– Marek Piwowarczyk: „Czy nie jest przypadkiem tak, że problem teodycealny wynika z faktu antropomorfizacji Boga?"
– Referent: „Dezantropomorfizacja Boga jest jedną ze strategii teodycealnych. Niestety całkowita dezantropomorfizacja jest – moim zdaniem – niemożliwa".

14. Dr Marek Piwowarczyk: *Koncepcja creatio ex nihilo a samoistność świata*

a) główne tezy i zadania referatu:
– próba odpowiedzi na pytanie, czy na gruncie ontologii Romana Ingardena możliwe jest przyjęcie tezy *creatio ex nihilo*,
– wytwarzanie zachodzi wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z bytową pochodnością,
– przedmioty niesamoistne zawsze muszą zostać wytworzone *ex nihilo*.

b) pytania i problemy wyłonione podczas dyskusji:
   - Piotr Żuchowski: „Czy istnienie przedmiotów bezwzględnie niepochodnych eliminuje rozwiązanie kreacjonistyczne?"
   - Referent: „Nie, bowiem nie mogłyby one wchodzić w żadne związki i tym samym wytwarzać innych przedmiotów – co najwyżej ich dziedzinę".
   - Marek Rosiak: „Należy zdawać sobie sprawę, iż w przypadku Ingardena spotykamy się ze specyficznym rodzajem kreacjonizmu czystej świadomości".

15. Paweł Święcki, student UKSW: *Konstytuowanie przedmiotu czysto intencjonalnego jako model stwarzania świata*
   a) główne tezy i zadania referatu:
      - konstytucja przedmiotu czysto intencjonalnego jest modelem konstytucji świata przez Boga,
      - zawartość przedmiotu czysto intencjonalnego jest domniemana jako realnie istniejąca,
      - Bóg, podobnie jak podmiot konstytuujący przedmiot czysto intencjonalny, istnieje poza stwarzanym przez niego światem,
      - Boskie stwarzanie rzeczy należy wyraźnie odgraniczyć od oddziaływania przyczynowego zachodzącego między tymi rzeczami.
   b) pytania i problemy wyłonione podczas dyskusji:
      - Piotr Żuchowski: „Związek przyczynowy jest czymś wewnątrzświatowym nie dlatego, że zachodzi w czasie – nie jest on procesem".
      - Marek Piwowarczyk: „Należy zauważyć, że między wytwarzaniem przedmiotu czysto intencjonalnego a stwarzaniem świata przez Boga zachodzi radykalna różnica. W pierwszym przypadku spotykamy się jedynie z konstytucją materialnego uposażenia, w drugim zaś z udzieleniem samego istnienia".
      - Referent: „Nie należy tej analogii brać w sposób zbyt dosłowny. Konstytucja przedmiotu czysto intencjonalnego jest tylko pewnym unaocznieniem aktu stwarzania świata".

16. Dr Bogdan Ogrodnik: *Od idei różniczki do idei zdarzenia. Egzemplifikacje*
   a) główne tezy i zadania referatu:
      - elementarną jednostką ontologii Whiteheada jest *quantum* stawania się,

- idea różnicy jest elementem konstytutywnym metafizyki Whiteheada,
- matematyka wraz z ontologią posiadają charakter *a priori*,
- stosunek koncepcji kwantu w fizyce do pojęcia *infinitum* (różniczki) w matematyce wygląda analogicznie, jak stosunek koncepcji bytu aktualnego w metafizyce do idei zdarzenia w ontologii,
- Ingarden był jedynym ontologiem, który sformułował teorię realnych obiektów posiadających naturę kwantową (zdarzenia),
- ontologiczna idea zdarzenia domaga się rozwinięcia w postaci metafizyki Whiteheada.

b) pytania i problemy wyłonione podczas dyskusji:
- Piotr Żuchowski: „Na czym polega problem Plancka?"
- Referent: „Wynika on z faktu, że ciało doskonale czarne emituje promieniowanie falowe. Kwantowa teoria promieniowania rozwiązała ten problem".
- Paweł Święcki: „Czy możliwe jest ukazanie tego samego rodzaju proporcji, jaki zastosował Pan w referacie na innym przykładzie?"
- Referent: „Nie jest to takie proste. Należy stwierdzić, że każda metafizyka dysponuje pewną ontologią, tak jak każda fizyka pewną matematyką".

17. Dr Piotr Żuchowski: *Whiteheadowskie eternalia i Ingardenowskie czyste jakości idealne*

a) główne tezy i zadania referatu:
- w związku z faktem, że *eternale* istnieje tylko w przedmiotach aktualnych u Whiteheada możliwe jest założenie jego ewolucji oraz poszerzania jego dziedziny.
- u Ingardena za sprawą postulatu skrajnego rozdziału między ideą a światem realnym pozostaje problem, czy konieczne związki zachodzące między czystymi jakościami idealnymi są prawomocne na gruncie przedmiotów realnych,
- zasada ontologiczna jest konieczna, by eternalia mogły wejść w faktyczne relacje między sobą,
- czyste jakości idealne nie fundują swą naturą koniecznych relacji, jakie zachodzą między nimi,
- w ontologii Ingardena związki konieczne ufundowane są w przedmiotach idealnych.

b) pytania i problemy wyłonione podczas dyskusji:

– Adam Jurek: „Na czym miałaby polegać aczasowość eternale przy jednoczesnym założeniu jego ewolucji?"
– Referent: „Same eternalia nie podlegają zmianie, zmieniają się jedynie relacje, w jakie eternalia wchodzą między sobą".
– Leszek Kopciuch: „Czym jest lokalizacja skomplikowana mająca stanowić odpowiedź na trudności lokalizacyjne?"
– Referent: „Jest to teoria, według której eternalia będące własnościami mogą bilokować i znajdować się w wielu bytach aktualnych na raz".

18. Mgr Adam Jurek: *O pojęciu indywiduum*
a) główne tezy i zadania referatu:
– nie własności, lecz predykaty są orzekane o przedmiotach.
– czarna barwa „tego oto" krzesła nie jest tym, co ogólne – jest indywidualną własnością tego krzesła. Tym, co ogólne jest predykat, który odsyła do wspólnej istoty danej własności.
– ontologia Wolffa nie dopuszcza możliwości istnienia indywiduów, które nie są w pełni zdeterminowane. Z koncepcją indywiduum nie całkiem zdeterminowanego spotykamy się w przypadku Ingardenowskiego przedmiotu czysto intencjonalnego.
b) pytania i problemy wyłonione podczas dyskusji:
– Marek Rosiak: „Należy wprowadzić rozróżnienie między porządkiem odkrywania związków koniecznych, które dokonuje się na poziomie idei, a sposobem realizacji tychże związków w świecie realnym".
– Bogdan Ogrodnik: „Fizyka posługuje się matematyką w sposób niezadowalający (przykład zastosowania związków koniecznych w świecie). Rachunki zastosowane w fizyce są zawsze jedynie przybliżone, a nie ścisłe. Świat egzemplifikuje związki konieczne jedynie w pewnym stopniu".
– Paweł Święcki: „Czy związki konieczne nie są po prostu empirycznymi prawami przyrody?"
– Referent: „Zgadzam się z tym, że są, lecz nie zgadzam się z tym, że jedynie tym i niczym więcej. Związkami koniecznymi są bowiem chociażby prawa ontologiczne".

19. Dr Dariusz Piętka: *Mereologiczna i ontologiczna interpretacja pojęcia substancji pierwszej*
a) główne tezy i zadania referatu:

- próba sformułowania definicji pojęcia Arystotelesowej substancji pierwszej na gruncie ontologii Leśniewskiego,
- rolę fundamentalną w koncepcji substancji pierwszej Arystotelesa pełni akt orzekania, a co za tym idzie termin „jest".

20. Mgr Michał Wysocki: *Z zagadnień Ingardenowskiej ontologii dzieła muzycznego*
    a) główne tezy i zadania referatu:
        - próba odpowiedzi na pytanie o czystą intencjonalność przedmiotu, jakim jest dzieło muzyczne, charakterystyka związanych z tym trudności:
            * przedmiot czysto intencjonalny posiada miejsca niedookreślenia, których brak w dziele muzycznym,
            * utwór muzyczny nie posiada budowy dwupodmiotowej cechującej wszystkie przedmioty czysto intencjonalne,
            * jeden i ten sam utwór muzyczny może być napisany przez dwóch zgoła różnych autorów.
        - utwór muzyczny powiązany jest w sposób bezpośredni z określonymi emocjami, jakie są za jego sprawą wywoływane,
        - utwór muzyczny jest dziełem jednowarstwowym. W obrębie takiej warstwy należy jednak wyróżnić: tony, melodię i jakości emocjonalne.
    b) pytania i problemy wyłonione podczas dyskusji:
        - Leszek Kopciuch: „Jaki jest stosunek między wykonaniem utworu a partyturą?"
        - Referent: „W obrębie Ingardenowskiej ontologii dzieła muzycznego winno się wskazać trzy pojęcia: sam utwór muzyczny, partyturę (idealny utwór muzyczny) oraz jego wykonanie (to, co powstaje w momencie odtwarzania partytury przez danego muzyka)".
        - Andrzej Indrzejczak: „Jak tedy przy użyciu tych pojęć opisać muzykę improwizowaną, której często nie sposób skodyfikować?"
        - Referent: „W tym przypadku nie sposób mówić o partyturze. Jest ona jednak elementem niekoniecznym, bowiem to wykonanie stanowi realny fundament istnienia utworu muzycznego".

A Report from the Scientific Conference: *Contemporary Ontology. 60 years of Roman Ingarden's „Controversy over the Existence of the World"*

From 1 to 2 of June 2007, in Institute of Philosophy, at University of Łódź a scientific conference took place. It was organized under the guidance of dr hab. Marek Rosiak, prof. UŁ. The main aim of the conference was a review of problems in the range of contemporary ontology and presentation of the latest research.

RUCH FILOZOFICZNY TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

Piotr Łukowski

Wizyta Hiroakiry Ono w Łodzi

W dniach 26–30 września 2007 roku Katedrę Logiki i Metodologii Nauk Uniwersytetu Łódzkiego odwiedził światowej sławy japoński logik, profesor Hiroakira Ono z Japan Advanced Institute of Science and Technology. Profesorowi towarzyszyła żona Kazue Ono. Wizyta miała szczególny charakter, gdyż wiązała się z uhonorowaniem profesora Medalem „UŁ w Służbie Społeczeństwu i Nauce".

Swoją drogę rozwoju naukowego Hiroakira Ono rozpoczął na Uniwersytecie Tokijskim, na którym w roku 1968 uzyskał magisterium. W tym samym roku podjął pracę na Uniwersytecie w Kioto, gdzie pięć lat później uzyskał stopień doktora. Opuścił wówczas Uniwersytet w Kioto i przeniósł się do Tsuda College, gdzie pracował do 1976 roku. Warto nadmienić, że Tsuda College to sławna uczelnia dla kobiet, której założycielką była Umeko Tsuda (1864–1929), prekursorka japońskiego szkolnictwa kobiet. Od 1976 roku Hiroakira Ono podjął pracę na Uniwersytecie w Hiroszimie, gdzie w 1985 roku uzyskał tytuł profesora. W 1993 roku opuścił Hiroszimę, aby podjąć pracę w nowopowstającej, prestiżowej uczelni Japan Advanced Institute of Science and Technology (JAIST) w Tatsunokuchi. JAIST jest wciąż dynamicznie rozwijającą się uczelnią, zmieniającą swoje oblicze każdego roku, stale poszerzającą swój profil. Powstają nowe wydziały i nowe kierunki studiów, głównie doktoranckich, ale też magisterskich. Od roku 2004 profesor Ono pełni funkcję prorektora JAIST.

Hiroakira Ono jest wybitnym specjalistą prowadzącym ważne dla rozwoju nauki badania nad logikami nieklasycznymi, szczególnie w kontekście logik podstrukturalnych oraz z perspektywy logiki algebraicznej. Zajmuje się zatem intuicjonizmem i logikami pośrednimi, logikami modalnymi, liniowymi, relewantnymi, rozmytymi, wielowartościowymi, rachunkiem Lambeka. W kręgu jego zainteresowań badawczych znajdują się również logiki przekonań, rozumowania niemonotoniczne, teoria kumulacji wiedzy oraz zastosowanie logiki w computer science. Prowadzi także badania nad automatycznym dowodzeniem twierdzeń dla logik nieklasycznych, przede wszystkim dla modalnych i podstrukturalnych. Jego szczególnym zainteresowaniem cieszy się problem algebraizacji logik. Ba-

danie nad relacjami, jakie zachodzą między logiką i algebrą sprawia, iż Hiroakira Ono wielokrotnie nawiązywał w swych pracach do dorobku logiki polskiej, zwłaszcza do osiągnięć Heleny Rasiowej. Ten kontekst zainteresowań profesora Ono ujawnia jego wyjątkowo przyjacielski stosunek do polskich logików i do Polski. Każdy, kto ma przyjemność bezpośredniego kontaktu z profesorem Ono łatwo zauważa tę oczywistą prawdę.

Poza działalnością ściśle związaną z prowadzeniem prac badawczych Hiroakira Ono jest zaangażowany w działalność szeregu instytucji naukowych: w latach 1996–1998 członek zarządu Association for Symbolic Logic; 2003–2005 członek zarządu Mathematical Society of Japan; 2003–2005 członek komitetu zarządu Association for Symbolic Logic; 2006–2008 członek komitetu wykonawczego Association for Symbolic Logic. Od roku 1983 roku jest członkiem Advisory Board czasopisma „Studia Logica". Od 1996 do 2000 roku był redaktorem „Annals of Pure and Applied Logic", a od 1998 roku redaktorem „Reports on Mathematical Logic". W latach 1998–2002 był redaktorem „Advances in Modal Logic". Od 1988 roku nieprzerwanie do dziś pełni funkcję redaktora „Bulletin of the Section of Logic". To istniejące od 1972 roku czasopismo pierwotnie było wydawane przez Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Od roku 1992 jego wydawcą jest Katedra Logiki i Metodologii Nauk Uniwersytetu Łódzkiego. Ta stała, owocna, trwająca od dwudziestu lat współpraca profesora Hiroakiry Ono z „Bulletin of the Section of Logic" wymagała szczególnego uznania. Senat Uniwersytetu Łódzkiego, na wniosek Rady Wydziału Filozoficzno-Historycznego postanowił więc wyróżnić profesora Hiroakirę Ono Medalem „UŁ w Służbie Społeczeństwu i Nauce" i uchwałą Senatu Uniwersytetu Łódzkiego nr 205 podjętą na dziewiętnastym roboczym posiedzeniu w kadencji 2005–2008 z dnia 25 czerwca 2007 Medal ten został mu przyznany. 27 września 2007 roku w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego uroczystego wręczenia Medalu dokonał Prorektor Uniwersytetu Łódzkiego ds. Współpracy z Zagranicą, profesor Wojciech Jan Katner, w obecności Dziekana Wydziału Filozoficzno-Historycznego, profesora Stefana Pytlasa, dyrektora Instytutu Filozofii, profesora Grzegorza Malinowskiego oraz pracowników Katedry Logiki i Metodologii Nauk UŁ.

Tego samego dnia, przed uroczystością wręczenia Medalu, na specjalnym posiedzeniu Łódzkiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego profesor Ono wygłosił referat *An algebraic approach to substructural logics*. Jak sam podkreślił, tytułem tym pragnął wyrazić swój hołd profesor Helenie Rasiowej (przypomnijmy, autorce książki *An Algebraic Approach To Non-Classical Logics*). Wystąpienie profesora Ono było poświęcone ogólnemu zarysowaniu fundamentalnych kwestii związanych z logikami podstrukturalnymi oraz krótkiej historii badań nad tymi logikami, co stwarzało możliwość czytelnego zilustrowania bar-

dziej ogólnych w swym charakterze fragmentów obszernego referatu. W swym wykładzie profesor Ono nawiązywał do ostatnio wydanej książki: N. Galatos, P. Jipsen, T. Kowalski and H. Ono, *Residuated Lattices: an algebraic glimpse at substructural logics*, Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, Vol. 151, Elsevier, April 2007. Z logikami podstrukturalnymi rozumianymi jako systemy gentzenowskie mamy do czynienia wówczas, gdy odrzucone zostaje obowiązywanie co najmniej jednej z trzech podstawowych tzw. strukturalnych reguł: kontrakcji, osłabienia i przestawiania. Okazuje się, że takie logiki, jak relewantne, czy liniowe powstają z zawieszenia reguły osłabiania, zaś np. wielowartościowe, liniowe oraz logiki rozmyte – z zawieszenia reguły kontrakcji. Zatem wszystkie te logiki mogą być rozważane jako przypadki logik podstrukturalnych. Jak zauważył prelegent, wszystkie te logiki od lat są intensywnie badane, jednak najczęściej niezależnie od siebie, czyli w izolacji od innych logik oraz bez spojrzenia uwzględniającego szerszą perspektywę, jaką daje kontekst logik podstrukturalnych. Dość charakterystyczne jest tu pomijanie badań porównujących wspomniane logiki, zwłaszcza w kontekście ich podobieństw z punktu widzenia podstrukturalności. Tymczasem te zazwyczaj pomijane analizy pokazują, że tak odmienne logiki reprezentują podobny typ podstrukturalności. Mogą być więc badane w sposób nie tylko uwzględniający te podobieństwa, lecz wręcz z nastawieniem na ich dostrzeżenie i ustalenie wspólnych, tzn. ogólniejszej natury wyników. Szczególnie interesujące podejście do logik podstrukturalnych bazuje na logice algebraicznej i algebrze uniwersalnej. Na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat te algebraiczne w swym charakterze badania nad logikami podstrukturalnymi pokazały, iż są one dokładnie logikami struktur rezydualnych. To właśnie ten fakt tłumaczy, dlaczego logiki podstrukturalne, zwłaszcza w postaci systemów gentzenowskich, obejmują wszystkie najbardziej interesujące grupy logik nieklasycznych. Widać tu wyraźnie, jak głęboka zależność zachodzi między algebrą a logiką. Co więcej, właśnie w kontekście algebraicznych badań nad logikami strukturalnymi zależność ta staje się łatwiejsza do uchwycenia i zrozumienia. Na koniec swojego wystąpienia, profesor Ono podkreślił wyjątkowy wkład polskich logików do badań nad logiką algebraiczną, jeszcze raz wskazując na „polski" charakter tytułu referatu.

Tradycyjnie, w programie wizyty nie zabrakło zdarzeń o charakterze nieformalnym, a wręcz turystycznym. Poza zwiedzaniem miasta Łodzi, w tym nowej łódzkiej atrakcji turystycznej Manufaktury, czyli zrewitalizowanego kompleksu fabrycznego Izaaka Poznańskiego oraz innych części wciąż zmieniającego swe oblicze miasta, goście z Japonii zwiedzili Pałac i Park Radziwiłłów w Nieborowie oraz miejsce urodzenia Fryderyka Chopina, Żelazową Wolę. Przedłużeniem wizyty w Łodzi był krótki pobyt profesora Ono i jego żony w Krakowie, gdzie honory gospodarza pełnił profesor Andrzej Wroński.

The Visit of Hiroakira Ono in Łódź

From 26 to 30 of September, professor Hiroakira Ono from Japan Advanced Institute of Science and Technology, a world-famous logician visited Department of Logic and Methodology of Science at University of Łódź. The visit was connected with honouring the professor with the Medal „UŁ in the Service of Society and Science".

RUCH FILOZOFICZNY
TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

Wacław B. Maksymowicz

Filologizm jako filozofia i styl

Wspomnienie o prof. dr. hab. Stanisławie Dąbrowskim (1930–2007)*

Był pierwszym wykładowcą spotkanym u progu studiowania. Prowadził zajęcia z nauk pomocniczych: o znakach korektorskich i o zasadach edytorstwa. To On pokazał, jak korzystać z bibliotek i z bibliografii, jak redagować przypisy. Nasza znajomość trwała przez moje lata studenckie i przetrwała poza ostatnie, przed absolutorium, proseminarium, które właśnie także On prowadził. Pokazał na nim, że wszystkie drogi do Nowej Atlantydy i do *Civitas Solis*, do „Miasta Słońca" – od Platona i Al–Farabiego poprzez Thomasa Morusa, Francisa Bacona, Tommaso Campanellę, Cyrano de Bergeraca, Jonathana Swifta, Ignacego Krasickiego i poprzez innych – wiodą do Utopii, do nie–miejsca, donikąd. Mogę powiedzieć, że był Tym, kto mnie na studiach przywitał i Tym, z kim żegnając się – trwale także dzięki Niemu uodporniony na bezustanne zawodzenie, wówczas również peerelowskich, Syren Utopii – przestałem być studentem. Pod koniec lat, jakie miały nadejść, nasza znajomość przemieniła się w przyjaźń. Był jedynym z moich nauczycieli, który zechciał obdarzyć mnie przyjaźnią bezwarunkową. Stał się wreszcie ostatnim przyjacielem z tamtego czasu, który już odszedł. Już z tamtego czasu przyjaciół nie mam. Już prawie nigdzie pośród żyjących nie odnajdę tamtych emocji i niepokojów. Tamtych postaw i tamtych wyborów. Z nim jeszcze raz umarły tamte rozczarowania i nadzieje. Umarły tamte radości, tamte niepokoje i tamten ból. Co z nich pozostało w pamięci o Stanisławie Dąbrowskim – o Staszku?

Wiedziano, że jest „znakomitym polemistą". Potwierdzał to na każdym forum i w trakcie każdej z wielu sesji naukowych, w jakich brał udział. Zawsze był najbardziej uważnym słuchaczem i czytelnikiem cudzych tekstów. W recenzjach dotyczących Jego osiągnięć naukowych stwierdzano, że Jego napięta krytyczna, to znaczy rozumiejąca, uwaga była właśnie tym, co spotkaniom naukowym,

* Wygłoszone 14 stycznia 2008 roku w sali nr 47 Instytutu Filozofii Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego w Gdańsku, w trakcie dorocznego zebrania sprawozdawczego Oddziału Gdańskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

w których On brał udział „...przydawało szczególnego smaku, zwłaszcza że atakował nie tylko autorytety naukowe, ale i ich domniemane czy rzeczywiste zaplecze polityczne". Jego osobowość określano jako „...niebanalną, czasami kłopotliwą..., ale w tym właśnie też pożyteczną". Wiedziano, że bez Niego polskie życie naukowe „...nie tylko byłoby uboższe, ale także mniej ciekawe, mniej barwne". Tak mówił o Nim prof. Erazm Kuźma ze Szczecina, bo Staszka na wszystkich krańcach Polski znano, ceniono, słuchano i czytano – także krytycznie, to znaczy ze zrozumieniem i z najwyższą uwagą, nawet wchodząc z Nim, jak autor zacytowanych słów, w spory merytoryczne. Stanisław Dąbrowski zawsze budził respekt u tych, którzy wiedzieli, że nauka, praca naukowa i dydaktyczna godne są szacunku.

Pośród zagadnień z wielu dziedzin, po które sięgał zawsze z poznawczą pasją i najżywszym intelektualnym, ale często też i emocjonalnym zaangażowaniem, w pierwszym rzędzie wymienić trzeba problemy z zakresu teorii literatury i pytania o interpretację utworów literackich. Jego podstawowym warsztatem naukowym była filologia. Według Jego własnego sformułowania, to na tym gruncie rozwijało się „wysokie m o r a l e badacza, etos badacza: upór dokładności, poczucie odpowiedzialności badawczej i informacyjnej, nieufność do impresji i do nieudokumentowanych sądów [...] wysokie wymagania stawiane sobie i innym, bliskie ascetyzmowi poświęcanie się pracom nieefektownym i benedyktyńsko żmudnym, ale dla trwania nauki koniecznym" (*Filologia i filologizm*, „Ruch Literacki" 1978, nr 2, s. 96–97). To dla tych powodów jakże często skazywał właśnie siebie na ten szczególny ascetyzm, który wyraża się w tworzeniu wedle zasady: „komentarz do komentarza". W nauczaniu takiej postawy, w zapoznawaniu z nią swych studentów był mistrzem – jakże często zarozumiale nierozumianym i w zapalczywości „siania popiołu, a nie [...] zboża" porzucanym i odrzucanym. Staszek – profesor Stanisław Dąbrowski wiedział, że nie tylko w nauce do rzeczywistości dociera się pośrednio, że wszelki, zatem także naukowy opis rzeczywistości zawsze jest konstrukcją poznającego umysłu. Pamiętam tamtą atmosferę, gdy na seminariach przywoływał metaforę siatki geograficznej, sieci południków i równoleżników nie istniejących w rzeczywistości, lecz niezbędnych do opisania Ziemi, niezbędnych do uruchomienia procesu poznania tak, jak i inne twory wyobraźni poznającej, dzięki którym możliwy jest dyskurs o rzeczywistości. Wiedział, że wszelkie takie wytwory i konstrukcje pojęciowe trzeba „uważnie sprawdzać" (*Teoria genologiczna...*, s. 128, 131). W tym kierunku podążał wytrwale do końca, poprzez wszystkie okolice swego doświadczenia biograficznego i naukowego.

Urodził się w roku 1930 we wsi Jędzrzejowice pod Ostrowcem Świętokrzyskim. Do szkoły powszechnej chodził we wsi Szewna. W 1942 trafił

do okupacyjnej tzw. *Städtische Handelsschule* (Miejskiej Szkoły Handlowej) w Ostrowcu, jednak równocześnie uczył się na tajnych kompletach ostrowieckiego Gimnazjum im. Stanisława Staszica. Po okupacji niemieckiej uczył się w tamtejszym Gimnazjum i Liceum im. Joachima Chreptowicza. W roku 1950 trafił do Sopotu na studia na Wydziale Morskim Wyższej Szkoły Handlu Morskiego. Gdy kończył te studia w roku 1955, uczelnia nosiła nową nazwę Wyższej Szkoły Ekonomicznej. Już w czasie studiów ekonomicznych, w miejscowej prasie i w radiu publikował wiersze i wszedł w kontakt z wybrzeżowym oddziałem Związku Literatów Polskich, który w tamtym okresie mieścił się w Sopocie. Po studiach administracyjny nakaz pracy na trzy lata uwięził go w Zarządzie Portu Gdańsk. Jednak Dąbrowski zniewolić się nie dał. Kiedyś w pewnej rozmowie, gdy właśnie zaczynałem największą przygodę mego życia – dydaktyczną pracę na Uniwersytecie – niejako witając mnie w nowej roli, powiedział: „wóz ciągnąć trzeba nieustępliwie, najwyżej dyszel może się urwać". On tak potrafił!

Potrafił już wtedy, gdy po magisterium z ekonomii, będąc kierownikiem sekcji statystyki w dziale planowania gdańskiego portu, porwał się na najpierw eksternistyczne, a potem w normalnym trybie stacjonarnym studiowanie filologii polskiej na Uniwersytecie Warszawskim. Rozpoczął nowe studia w roku 1956, w tym samym roku wydał pierwszy tom swoich poezji. W 1959 został członkiem Związku Literatów Polskich, a w 1962 uzyskał drugie, tym razem polonistyczne magisterium. W 1963 rozpoczął pracę w Katedrze Historii Literatury w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Gdańsku. Doktoryzował się na Uniwersytecie Jagiellońskim już w roku 1969 na podstawie pracy o teorii genologicznej Stefanii Skwarczyńskiej i odtąd do końca swego związku z Uczelnią, która z czasem przekształciła się w Uniwersytet Gdański, pracował w Zakładzie Teorii Literatury. Trwało to zaledwie do roku 1980. Nie chciał zaakceptować wszelkich – on pewnie powiedziałby „jakichkolwiek bądź" – warunków. Odszedł od pracy dydaktycznej i była to ogromna strata dla niego, dla studentów i dla Uniwersytetu. Jeden z koryfeuszy ówczesnej polskiej humanistyki, prof. Stefan Żółkiewski, określił to jako „zwyczajny skandal i naukowe szkodnictwo". (Profesor Stefan Żółkiewski w okresie studenckim poznał mechanizmy peperowskiej, manipulatorskiej działalności, a później – pełne nieodmiennej inwencji działania pezetpeerowskich cenzorów przybranych w akademickie birety. Natomiast w atmosferze Marca 1968, gdy komunotargowica otwarcie sięgnęła do lamusa wymysłów katoendecji, potrafił uparcie zachować postawę przyzwoitości, a i później – nawet gdy repertuar cenzorów w biretach stale ulegał kolejnej „odnowie" – przenikliwie postrzegał i sprawiedliwie nazywał także to, co zaszło w przedsierpniowej gdańskiej atmosferze 1980 roku). Na swoje odejście Stanisław Dąbrowski odpowiedział

habilitacją uzyskaną w następnym, 1981 roku, w Instytucie Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk w Warszawie.

Niestety, na takie doświadczenia życiowe zareagowało też Jego serce – zawałem. Jednak właśnie wtedy i w takich okolicznościach, w 1986 roku otworzył się dobry krajobraz w Jego biografii, choć w dalszym ciągu był to, zwłaszcza materialnie, niezmiernie trudny okres jego życia. Wtedy i właśnie tam – w szpitalu – wspólnie z Jolą Kowalewską podjęli decyzję o małżeństwie. Dr hab. Jolanta Kowalewska-Dąbrowska od dawna specjalizuje się w zagadnieniach językoznawczych polszczyzny, a dzisiaj jest profesorem Uniwersytetu Gdańskiego i wicedyrektorem Instytutu Filologii Polskiej – niegdyś macierzystego instytutu Staszka. W roku 1987 na świat przyszła ich córka Marysia, dzisiaj nagradzana studentka slawistyki.

Stanisław Dąbrowski od roku 1963 należał do Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza. W 1971 stał się członkiem Gdańskiego Towarzystwa Naukowego, a później także Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Pamięć o jego naukowej aktywności w naszym gronie jest świeża i tutaj, wobec członków gdańskiego PTF-u szczegółowo jej przypominać jeszcze nie trzeba. Mimo że do Polskiego Towarzystwa Filozoficznego wstąpił dopiero w roku 1974 – już od 1971 aż po rok 2001 w trakcie naukowych zebrań naszego Towarzystwa wystąpił 38 razy w charakterze głównego prelegenta, stając się w ten sposób bezkonkurencyjnie najaktywniejszym naukowo w naszym gronie. Prezentował wobec nas swoje dociekania dotyczące nie tylko filozoficznych podstaw literaturoznawstwa, ale także religioznawstwa i zagadnień sięgających w obręb teologii. Dokładnie na przełomie stuleci, w latach 2000–2001 zaprezentował dwa cykle swoich wystąpień. Pięć z nich poświęcił zagadnieniom relacji teologii i współczesnej nauki uniwersyteckiej, natomiast w ośmiu innych poruszał się w obszarze „Kościół – teologia – uniwersytet". Po okresie militarnej samookupacji narzuconej Polsce przez pezetpeerowską komunotargowicę stanu wojennego, w którym nastąpiła faktyczna likwidacja Związku Literatów Polskich, należał następnie do Stowarzyszenia Pisarzy Polskich .

Nade wszystko jednak tworzył. O Jego twórczości poetyckiej, w tym o tomach: *Jedyna miłość* (1956), *Szyderstwa i trwogi* (1959), *Dno widnokręgu* (1968), *W ciemnościach dnia* (1970), *Dawniej i teraz* (1972), *Sny wielokrotne* (1976), *Obrazy* (1978), *Album niemieckie* (1980), *Na pustej drodze* (1991), *Z rozproszenia* (1992), *Pętlą przez las* (1992), *Męczeństwo księdza Popiełuszki* (1995), *Wiersz z drogą współbieżny* (1995), *Przeszczep serca i słowa* (1995) – w sumie o czternastu książkach poetyckich, a poza tym o niewydanym jeszcze, choć w pełni skomponowanym zbiorze *Album niemieckie drugie* – szerzej mówić należy wśród poetów i pisarzy. Wspomnijmy jednak także i tutaj, że to

On był autorem propozycji napisów na Pomnikach Ofiar Grudnia 1970 roku w Gdyni.

Tutaj, na Uniwersytecie, koniecznie jednak powiedzieć jeszcze trzeba, że był autorem sześciu wydanych książek z zakresu teorii literatury i dwóch książek krytycznoliterackich: *Wiersz – rozbiór – rozumienie. Studia, szkice, recenzje*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1983 oraz *Vox humana. Biblia w liryce Tadeusza Nowaka. Studia i szkice*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1993. Opublikował ponad dwieście artykułów i rozpraw z zakresu teorii literatury, metodologii badań literackich, historii literatury. Jako krytyk literatury był znany głównie jako autor – według Jego własnego określenia – idiografizujących analiz utworów zaliczanych do polskiej liryki współczesnej. Był eseistą, lecz także autorem prac – niektóre z nich nazywał „kontrtekstami" – zachowujących najbardziej rygorystyczne zasady dociekań naukowych, które dotyczą (bo one przecież, pomimo Jego odejścia, wciąż znajdują czytelników, więc trwają) teorii wartości i neoscholastyki. W tym ostatnim wypadku wymienić trzeba zwłaszcza Jego prace o neotomizmie lowańskim Desiré Merciera, pracę *„O procesie wartościowania i wartościach estetycznych" Piotra Graffa* i rozprawę *Oceny i wartości* poświęconą Czesławowi Znamierowskiemu. Zajmował się zatem nie tylko filologią i filologizmem, zagadnieniami „muzyki" w literaturze, medytacją jako gatunkiem literackim, teologią literatury, lecz także zagadnieniami naukoznawczymi i aksjologicznymi, w tym neopozytywizmem w humanistyce oraz zagadnieniem sprawiedliwości i relacją estetyczności i etyczności.

Policzmy Jego dotychczas wydane książki naukowe:

1. *Teoria genologiczna Stefanii Skwarczyńskiej. (Próba analizy i krytyki)*, Gdańsk 1974.
2. *Literatura i literackość. (Zagadnienia, spory, wnioski)*, Kraków 1977.
3. *Między wiedzą „pustą" a wiedzą dowolną. Analizy i krytyki wybranych wypowiedzi teoretycznoliterackich*, Gdańsk 1979.
4. *Kontrteksty teoretycznoliterackie*, Wrocław 1983.
5. *Wiersz – rozbiór – rozumienie. (Studia, szkice, recenzje)*, Gdańsk 1983.
6. *Konstanty Troczyński – człowiek i doktryna. Zbiór rozpraw*, Wrocław 1988.
7. *Vox humana. Biblia w liryce Tadeusza Nowaka. Studia i szkice*, Lublin 1993.

Z Jego wstępem i w Jego opracowaniu wyszły też dwa tomy:

8. Konstanty Troczyński, *Pisma wybrane*: t. 1: *Studia i szkice z nauki o literaturze*; t. 2: *Prace krytycznoliterackie*, Kraków 1997.

Należy żywić nadzieję, że do przytoczonej listy niedługo dopisany zostanie jeszcze tytuł tego tomu Jego rozpraw, który niewydany czeka na publikację jako ostatnia z Jego ksiąg. Przewidział dla niej tytuł brzmiący jak pointa Jego życia: „Tajemnica a metody. Ze stanowiska wiedzy o literaturze". Jedenastu gotowym rozdziałom tej ostatniej swojej księgi nadał porządek czterech części:

- Część I. W polu teologii
- Część II. W polu kryteriologii
- Część III. W polu genologii
- Część IV. W polu krytyki literackiej

W istocie te „pola" tak uporządkowane, tworzą jakby precyzyjnie przemyślany zbiór map, układają się w swoisty atlas przestrzeni, w której dopełniła się jego biografia, w pierwszym rzędzie naukowa. Stanowią jakby atlas Jego życia ułożony w geście zamykania czasu. Pozostały jak własnoręcznie sporządzony testament.

Poza książkami drukował w ponad trzydziestu czasopismach i periodykach. Między innymi w „Przeglądzie Humanistycznym", w „Kulturze i Społeczeństwie", w „Studiach Semiotycznych", „Studiach Filozoficznych", w „Ruchu Filozoficznym", w „Życiu i Myśli". Oczywiście jego prac nie mogło zabraknąć także w „Gdańskich Zeszytach Humanistycznych" i w „Zeszytach Naukowych" Uniwersytetu Gdańskiego, Uniwersytetu Jagiellońskiego, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz w „Rocznikach" tej katolickiej uczelni. Wspomnijmy jeszcze tylko o „Tygodniku Powszechnym", o „Kulturze Niezależnej" i o Jego publikacjach w co najmniej dwunastu zbiorowych tomach prac naukowych. Nie wszystek umarł. Pozostało po Nim wiele. Także w manuskryptach i w niedopełnionych szkicach, bo praca, w istocie heroiczna, była Jego sposobem istnienia.

Styl Jego pracy naukowej określano jako filologizm i tak opisywano – przywołuję słowa Erazma Kuźmy: „Filologizm wymaga przede wszystkim wielkiej erudycji; w tej materii – powiedziano o Stanisławie Dąbrowskim za Jego życia – jest prawdziwym fenomenem; powiedziałbym, że jest w jego erudycji coś prawie nieludzkiego, coś z Biblioteki Borgesa, coś z banku danych komputera o wielkiej pojemności. Wystarczy rzucić hasło, a pojawią się dziesiątki skojarzeń i analogii od starożytności po współczesność, w różnych językach: łacińskim, niemieckim, francuskim, angielskim, czeskim, rosyjskim; w tych obszarach językowych [...] zdaje się poruszać z wielką swobodą, pouczając niekiedy tłumaczy i wytykając im błędy. Ogarnął kilka epok literackich od romantyzmu począwszy, o czym świadczą jego artykuły o Mickiewiczu czy Norwidzie, a i wcześniejsi pisarze przywoływani są często i ze znawstwem. Pisze – mówiono o Stanisławie Dąbrowskim, gdy żył – nie tylko o literaturze, ale także o filozofii, teologii, estetyce, logice, tekstologii, edytorstwie... Ta erudycja jest niebłahą wartością

i trudno byłoby mi – w roku 1993 konstatował prof. Erazm Kuźma – wskazać kogoś w Polsce, kto mógłby się mierzyć ze Stanisławem Dąbrowskim. Można nie zgadzać się z nim, ale trudno go pominąć, bo zabierając się do jakiegoś tematu czyta wszystko". Mimo Jego odejścia, wciąż „trudno Go pominąć", bo istnieje jego twórczość. Wciąż – jak to prof. Michał Głowiński, którego imię od dawna ma trwałe miejsce w annałach polskiej humanistyki, w roku 1992 wyraził w opinii o dorobku Stanisława Dąbrowskiego z Rumi pod Gdynią – „mamy tu przed sobą dzieło bogate, rozwijane z konsekwencją, oryginalne".

Istniał w nauce wbrew ponawianym wyrokom banicji z najbliższego Mu uniwersytetu. Trzeba o Nim powiedzieć, że w istocie był jednym z tych, którzy nie znają „pokoju za wszelką cenę". Należał do tych, którzy wiedzą, że w „życiu ludzi, narodów i państw, jest tylko jedna rzecz bez ceny". On tę „rzecz" cenił. Określiłby ją zapewne słowem „godność". Na szczęście byli tacy, którzy także i to umieli w Nim docenić. To dzięki nim, wbrew temu, że od lat nie był związany z pracą dydaktyczną, w roku 1993 Rada Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego przy wydatnym poparciu wniosku przez prof. Henryka Markiewicza, niemal jednogłośnie podjęła „uchwałę o wystąpienie o nadanie" Stanisławowi Dąbrowskiemu „tytułu naukowego profesora nauk humanistycznych". Formalności dopełnił pierwszy, po okresie dwudziestowiecznego zniewolenia, demokratycznie wybrany Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej. Jeden z opiniodawców tej nominacji profesorskiej, prof. Stefan Sawicki z Lublina określił to jako „nawet w pewnym sensie akt sprawiedliwości".

Profesorowi Stanisławowi Dąbrowskiemu nieobce było przeświadczenie Fryderyka Schillera o dialektyce „piękna" i „gry", która w tym szczególnym ujęciu uzyskuje walor – jeśli wolno użyć tego pojęcia także w charakterze metafory – „antropotwórczy". Przypominał przekonanie niemieckiego poety, że: „der Mensch soll mit der Schönheit nur spielen, und er soll nur mit der Schönheit spiele…" oraz że: „Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt". Obaj poeci – bo nie da się zapomnieć, że Stanisław Dąbrowski zawsze był poetą – wiedzieli zatem, że „człowiek z pięknem grać jedynie powinien, i jedynie z pięknem – zarazem znaczy to tutaj, że jedynie pięknem – powinien grać" oraz że „Człowiek w pełnym znaczeniu tego słowa jest człowiekiem, tam gdzie jedynie gra i tylko tam w pełni jest człowiekiem, gdzie gra". Gra, wszelkie granie, także każde użycie dowolnie wybranych instrumentów wymaga przestrzegania reguł. Reguł gry. Reguł grania. Wszelki instrument – także instrument dowolnego języka i zachowań – domaga się opanowania reguł jego użycia, opanowania techniki gry, przestrzegania jej gramatyki. Wszelki dialog wymaga opanowania jego techniki i przestrzegania zasad owej *techne* – tej „umiejętności". Podstawową zasadą wszelkiego dialogu

jest wymóg partnerstwa, to znaczy uznania równorzędności interlokutora. Staszek upominał się o to do ostatka. Tak o tym mówił i pisał w ostatnich swoich wypowiedziach, gdy przypominał, że: „do koniecznych wymagań dialogu miała należeć całkowita s y m e t r i a pozycji, intencji i działań obu stron, służąca obustronnej i obustronnie gwarantowanej l o j a l n o ś c i , k t ó r a [...] wykluczy wszelkie nastawienia negatywne: wrogość, niechętną podejrzliwość, niechęć, pogardę, wyniosłość, triumfalizm, stereotypowe deterioryzacje, oraz uważanie siebie za wyłącznego depozytariusza właściwej prawdy..." („Ruch Filozoficzny" 2000, t. LVII, nr 1, s. 46). Domagał się tego stale i od dawna. Uczynił z tego zasadę, którą kierował się w stosunku do wszystkich, z którymi podejmował pracę, intelektualny wysiłek.

Z kręgu równorzędnych partnerów intelektualnych nigdy nie wykluczał studentów. Także od nich domagał się równorzędnego traktowania. Nie infantylizował ani nauki, ani nauczania. Wymagał dojrzałości również od studentów. Stale domagał się „chociażby niechętnej tolerancji – skoro nie ż y c z l i w o ś c i – dla indywidualności uczącego" i „dla woli stawiania studentom w y m a g a ń wdrażających ich do s u m i e n n o ś c i i s o l i d n o ś c i , do przewidzianej w regulaminie »systematycznej pracy«" i nie godził się na dążenia do „biurokratycznego »sprasowania« s t y l u [Jego] zajęć i [Jego] indywidualnej postawy dydaktycznej". O tym umiał przypomnieć także studentom, gdy już nadmiernie ulegali „dążeniom do spłaszczenia, do zbiurokratyzowanej dezindywidualizacji form prowadzenia zajęć". Pewnego razu na piśmie zadeklarował: „Póki będę pracował w UG, póty w roli pracownika dydaktycznego pozostanę s o b ą ".

Znaczyło to, „że nie mogę studentom okazać większej ż y c z l i w o ś c i i troski niż ta wyrażająca się w stawianiu nie pozornych wymagań w toku zajęć". Mówił do studentów: „Partnerstwo ma sens tylko jako współpraca. Praca na uczelni nie jest pracą prymitywną. W każdej pracy nieprymitywnej musi istnieć podział pracy i podział ról. Rola studenta i rola prowadzącego zajęcia n i e s ą tożsame i pewnych rzeczy, do których prowadzący jest upoważniony, studentowi czynić nie wolno. I to jest warunek efektywności pracy grupy, w której obowiązuje wykonanie poleceń przełożonego". W tym kontekście niekiedy żartobliwie i z uśmiechem „ n i e d o-stateczne przygotowanie" studentów na zajęcia komentował powiedzeniem „moi wy n i e d o-partnerzy".

Niestety, nie tylko studenci nie potrafili wysłuchać uczciwie tego, co mówił. Nie tylko oni nie chcieli zrozumieć, że i On ma prawo do żartu, bo właśnie prawa do suwerennego i nieprymitywnego uśmiechu chciano pozbawiać. Bywał pomawiany, że swoich partnerów nie docenia. Jak to sam określił, niekiedy „f a ł s z e r s k o i i n t r y g a n c k o wychwytywano luźne słowa

z [Jego] wypowiedzi". Przekręcano też i przeinaczano używane czasem przez Niego słowo: „niedopartnerstwo". Jest to jednak już zagadnienie stylu lektury i w tym miejscu trzeba je pozostawić.

We wspomnieniu pośmiertnym o profesorze Stanisławie Dąbrowskim koniecznie należy w końcu przypomnieć powiedzenie, że „styl to człowiek". On miał s w ó j styl. Fascynujący styl czytania i niezwykły styl życia. Pozostał s o b ą po jego kres. Umarł w sierpniu 2007 roku.

Philologism as a Philosophy and Style

Remembrance of prof. dr hab. Stanisław Dąbrowski (1930–2007)

The article is devoted to memory, person and scientific profile of prof. Stanisław Dąbrowski, died in August 2007, the lecturer of University in Gdańsk, a scientist, philosopher and poet. Literature but also philosophy, theology, aesthetics, logic, textology, editorhip were the subject of his research interests above all. The style of his scientific work was described as Philologism.

RUCH FILOZOFICZNY TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

Odczyty i wykłady

Wojciech Krysztofiak

Szczecińskie referaty Wittgensteinowskie

W szczecińskim środowisku filozoficznym od kilku lat prowadzone są intensywne analizy nad filozofią wczesnego Wittgensteina, których celem jest wykazanie, że *Traktat logiczno-filozoficzny* stanowi dzieło egzemplifikujące nie tylko analityczną tradycję filozofowania, ale również dyskurs egzystencjalistyczny.

Jako pierwszy na związki wczesnej filozofii Wittgensteina z filozofią egzystencjalną zwrócił uwagę Wacław Janikowski[1], wywodzący się z toruńskiego środowiska filozoficznego. W roku akademickim 2004/2005 prof. Ireneusz Ziemiński prowadził wykład monograficzny w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego na temat, między innymi, koncepcji śmierci w *Traktacie*. Pod jego kierunkiem napisano kilka prac magisterskich dotyczących wczesnej filozofii austriackiego filozofa (między innymi Aleksandra Gad – autorka jednego z prezentowanych tekstów – jest uczennicą prof. Ziemińskiego). Rezultatem badań Ziemińskiego jest pierwsza w Polsce książka ukazująca egzystencjalistyczny wymiar filozofii Wittgensteina[2]. W 2005/2006 roku w Uniwersytecie Szczecińskim wykład na temat filozofii wyrażonej w *Traktacie* prowadził Wojciech Krysztofiak. Celem tego wykładu było zaprezentowanie witalistycznej interpretacji systemu filozoficznego Wittgensteina w nawiązaniu do trzech tradycji filozofowania: hilozoizmu jońskiego, idealizmu niemieckiego i filozofii logiczno-semantycznej Russella oraz Fregego.

[1] W. Janikowski, *O relacjach pomiędzy filozofią analityczną a filozofią egzystencjalną*, „Ruch Filozoficzny" 2001, tom LVIII, nr 3/4, s. 581–585.

[2] I. Ziemiński, *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2006.

Trzy z przedstawianych prac zostały wygłoszone w ramach posiedzeń szczecińskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Dnia 23 lutego 2006 roku Joanna Krzemkowska wygłosiła referat *Kategoria sensu życia według Ludwiga Wittgensteina i Lwa Tołstoja*. Miesiąc później (9 marca 2006 roku) został zorganizowany panel dyskusyjny na temat kategorii podmiotowości w *Traktacie*. Referentami byli: A. Gad, J. Krzemkowska i W. Krysztofiak. Korespondencyjnie w dyskusji zabrał głos Jerzy Pawliszcze, związany ze szczecińskim środowiskiem filozoficznym, który w swoim tekście próbuje wskazać na zbieżności filozofii Parmenidesa i Wittgensteina.

Zasugerować można, że szczecińscy filozofowie wykreowali nowatorską propozycję interpretacji filozofii Wittgensteina. Propozycja ta jest o tyle ważna, że w jej świetle dystans pojęciowy pomiędzy filozofią kontynentalną a filozofią analityczną nie jest na tyle ogromny, żeby nie podejmować prób jego przezwyciężania.

The Szczecin Papers on Wittgenstein

The article indicates the role of Szczecin philosophical environment in research on philosophy of the early Wittgenstein and its connections with existential philosophy.

RUCH FILOZOFICZNY
TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

Wojciech Krysztofiak

Kategoria podmiotu witalnego w *Traktacie* Wittgensteina. Prolegomena do egzystencjalizmu logicznego

W artykule pragnę wykazać, że głównym przedmiotem refleksji w pierwszej filozofii Wittgensteina jest kategoria podmiotu witalnego. Przez podmiot witalny rozumiem Ja, które przeżywa sens swojego życia. *Traktat* jako manifestacja pierwszej, młodzieńczej filozofii Wittgensteina jest więc książką o przeżywaniu sensu swojego życia.

Wittgenstein w *Traktacie* próbuje odpowiedzieć na fundamentalne pytania: Jaki jest sens życia? Co jest sensem życia? Czy życie posiada sens? Czy możliwe jest rozpoznanie sensu życia? *Traktat* jest wykładem egzystencjalizmu, ale rozumianego logicznie. Heidegger i Sartre nie są twórcami egzystencjalizmu w XX wieku. Jest nim Wittgenstein. Filozofia wyłożona w *Traktacie* jawi się jako egzystencjalizm logiczny[1].

[1] W. Sady również uważa, że dzieło Wittgensteina „[…] to książka o sensie życia. Czy raczej o tym, że – i dlaczego – sens ów jest niewyrażalny" (zob. W. Sady, *Język i świat. Wprowadzenie do „Traktatu logiczno-filozoficznego"*, „Colloquia Communia" 1984, nr 2 (13), s. 15). W. Janikowski (chyba jako pierwszy w Polsce) formułuje konstatację o podobieństwie pomiędzy filozofią Wittgensteina z jego pierwszego okresu i filozofią Jaspersa. Janikowski stwierdza: „Dla Wittgensteina ani wyznanie wiary, ani zdanie o wartościach […] nie stanowi wypowiedzi sensownej. […] Wypowiedzi o transcendencji są nieprzetłumaczalne na wypowiedzi o faktach – i odwrotnie. […] Wypowiedzi o transcendencji nie są jednak pozbawione znaczenia, coś »znaczą« […]" (W. Janikowski, *O relacjach pomiędzy filozofią analityczną a filozofią egzystencjalną*, „Ruch Filozoficzny" 2001, t. LVIII, nr 3/4, s. 581–585). I. Ziemiński również interpretuje filozofię wczesnego Wittgensteina w egzystencjalistycznej perspektywie pojęciowej. Przy czym, autor ten raczej widzi w *Traktacie* filozoficzną refleksję nad śmiercią i sensem życia. Jego propozycję badawczą można by określić jako mortalistyczno-egzystencjalistyczną interpretację w odróżnieniu od prezentowanej w niniejszym eseju interpretacji witalistyczno-egzystencjalistycznej. Ziemiński stwierdza: „Zagadnienie śmierci jest jednym z najważniejszych w europejskiej tradycji filozoficznej, czego istotny wyraz stanowi częste definiowanie filozofii jako *meditatio mortis*. Wprawdzie Wittgenstein *explicite* nie określał filozofii jako medytacji o śmierci, to jednak był myślicielem skupionym także na kwestiach egzystencjalnych, rozważając zagadnienia związane ze śmiercią, sensownością życia doczesnego czy

Schemat witalistycznej interpretacji *Traktatu*

Przywołajmy następujące tezy *Traktatu*:

Świat i życie to jedno (TLP, 5.621);
Jestem swoim światem (TLP, 5.63);
Światem są fakty w przestrzeni logicznej (TLP, 1.13)[2].

Jeśli stwierdzimy, że teza 5.621 wyraża identyczność pomiędzy światem a życiem, to wówczas z dwóch pozostałych tez możemy wyprowadzić: 5.63* Jestem swoim życiem; 1.13* Życiem są fakty w przestrzeni logicznej. Jeśli stwierdzimy, że w *Traktacie* jest studiowana relacja zachodząca pomiędzy językiem a światem, to wówczas, skoro życie i świat są tym samym, można wnioskować, że celem pierwszej filozofii Wittgensteina jest objaśnienie relacji zachodzącej pomiędzy językiem a życiem. Te relacje semantyczne są określane jako relacje odwzorowywania, przedstawiania, opisywania, projektowania. Wobec tego można dalej wnioskować, że celem *Traktatu* jest objaśnienie relacji wyrażania życia w języku: w jaki sposób życie jest językowo wyrażalne? A skoro życie jest zawsze zindywidualizowane do „mojego ja" (5.63*) oraz są nim fakty w przestrzeni logicznej (1.13*), to fundamentalne pytanie, jakie jest postawione *implicite* w dziele Wittgensteina, można sformułować tak oto: W jaki sposób zindywidualizowane życie, którego treść jest zanurzona w przestrzeni logicznej, jest językowo wyrażalne? W jaki sposób „moje logiczne życie" jest językowo wyrażalne? Pytanie o sens życia daje się w języku *Traktatowym* przełożyć na pytanie o to, jakie są granice językowe ekspresji mojego życia? Jak mogę mówić sensownie o sobie jako swoim życiu?

Niektórzy interpretatorzy *Traktatu* stwierdzają, że filozofia wyrażona w tym dziele jest szczególną odmianą kantyzmu, że zasadniczym jego problemem jest kwestia stosunku myśli do świata[3]. Taka interpretacja jest niemal wprost sugerowana przez główne tezy *Traktatu*:

---

możliwością życia przyszłego". Według Ziemińskiego, dla Wittgensteina filozofia jest narzędziem wyzwalania od zła śmierci (I. Ziemiński, *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2006, s. 9).

[2] Wszystkie cytaty z *Traktatu* pochodzą z wydania: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1970.

[3] Zob. B. Wolniewicz, *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina*, PWN, Warszawa 1968, s. 34; W. Sady, *Język i świat*..., s. 37. Kantowska interpretacja *Traktatu*, pochodzi, jak zauważa Wolniewicz, od Steniusa.

Świat jest wszystkim, co jest faktem (TLP, 1);
Logicznym obrazem faktów jest myśl (TLP, 3);
Myśl jest to zdanie sensowne (TLP, 4).

Z tych trzech stwierdzeń można konkluzywnie wywnioskować: Świat jest wszystkim, co jest logicznie obrazowane przez zdania sensowne. Zgodnie z takim wnioskiem, głównym problemem *Traktatu* powinna być relacja logicznego obrazowania pomiędzy językiem (zdaniami sensownymi) a światem. Problem ten można by wyrazić w następującym pytaniu: W jaki sposób język obrazuje świat?

Jeśli w ostatnim pytaniu za słowo „język" podstawimy słowo „podmiot", zaś wyrażenie „obrazuje" zastąpimy wyrażeniem „konstytuuje" (zgodnie z techniką parafrazy Ajdukiewicza-Woleńskiego), to otrzymujemy pytanie sformułowane niemal w duchu współczesnego kantyzmu: w jaki sposób podmiot konstytuuje świat? Wittgenstein odpowiada na to pytanie stwierdzając, że forma logiczna jest sposobem konstytuowania świata przez podmiot. Forma logiczna stanowi więc odpowiednik Kantowskich kategorii apriorycznych poznania[4].

Naszkicowana tak „prosto" główna myśl przewodnia *Traktatu* komplikuje się w nader równie prosty sposób. Wystarczy postawić pytanie: czym jest Wittgensteinowski podmiot? Odpowiedź znajdujemy w tezie:

Podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata (TLP, 5.632).

W świetle tej tezy, akceptując Kantowską wykładnię *Traktatu*, powinniśmy stwierdzić, że forma logiczna jest sposobem konstytuowania świata przez jego granicę. Wymowa tego stwierdzenia jest tajemnicza, metafizyczna i niezrozumiała. Jeśli zgodnie z tezami:

Świat i życie to jedno (TLP, 5.621);
Jestem swoim światem (TLP, 5.63).

dokonamy utożsamienia świata z życiem podmiotu, to wówczas pytanie: w jaki sposób język obrazuje świat?, można przekształcić w kwestię: w jaki sposób język obrazuje życie podmiotu? Jeśli w tym ostatnim sformułowaniu, zastąpimy słowa „język" oraz „obrazuje" słowami „podmiot" i „konstytuuje", to otrzymamy pytanie: w jaki sposób podmiot konstytuuje swoje życie? Udzielenie odpowiedzi na to pytanie wymaga najpierw analizy dotyczącej natury życia, natury

[4] Zob. A. Chrudzimski, *Logiczna forma świata – Kant i Wittgenstein*, „Studia Philosophiae Christianae" 1994, z. 30, s. 7–20.

witalności. Rozwiązanie problemu, jakie znaczenie czy też sens posiada życie, jawi się w tym kontekście jako warunek odpowiedzi na pytanie o sposób konstytuowania się życia podmiotu.

Kiedy Wittgenstein utożsamia życie ze światem, to z pewnością nie ma na myśli jakiejś fizjologicznej kategorii życia. Biologiczne procesy życiowe nie oznaczają Wittgensteinowskiej kategorii witalności. Wittgenstein używa kategorii życia dla oznaczenia podmiotowego sposobu istnienia, które jest dane Ja filozofującemu. Kategoria Ja jest w *Traktacie* wyeksplikowana w następującej tezie:

> Jest więc rzeczywiście pewien sens, w jakim można mówić w filozofii o Ja niepsychologicznie. Ja pojawia się w filozofii przez to, że „świat jest moim światem". Ja filozoficzne to nie jest ani człowiek, ani ludzkie ciało, ani ludzka dusza, którą zajmuje się psychologia – lecz podmiot metafizyczny: granica, a nie część świata (TLP, 5.641).

Jeśli więc życie jest sposobem istnienia Ja filozoficznego, które nie jest zwykłą świadomością (duszą, którą zajmują się psychologowie), ani ciałem (którym zajmuje się biologia), to życie jest sposobem istnienia nieredukowalnym do żadnej tradycyjnej kategorii witalności pojmowanej realistycznie.

Twórcy egzystencjalizmu próbując oznaczyć ten osobliwy sposób istnienia, używają rozmaitych neologizmów, takich jak na przykład: byt dla siebie (Sartre), *Dasein* (Heidegger). Oba przywołane zwroty posiadają wspólną treść co najmniej w jednym aspekcie. Bycie dla siebie czy też bycie na sposób *Dasein* (*jestestwa tu-i-teraz*) oznacza istnienie w swoim świecie. Bytowi dla siebie czy też *Dasein* świat jawi się jako jego własny świat. Zatem życie na sposób Ja filozoficznego, czyli Wittgensteinowskie istnienie na sposób Ja filozoficznego, mogłoby być utożsamione z Sartrowskim byciem dla siebie lub Heideggerowskim istnieniem na sposób *Dasein*. Można nawet próbować pokusić się o Heideggerowską lub Sartrowską parafrazę problemu Wittgensteina, zamieniając kategorię życia na kategorię *Dasein* lub bytu dla siebie: W jaki sposób Wittgensteinowskie *Dasein* lub byt dla siebie konstytuuje samo siebie? Jakie znaczenie, czy też sens posiada Wittgensteinowskie *Dasein* lub byt dla siebie? Przedstawiona parafraza stymuluje do sformułowania rewolucyjnej hipotezy historyczno-filozoficznej: Pierwszym wielkim, oryginalnym, głębokim egzystencjalistą był współtwórca filozofii analitycznej, mianowicie Ludwig Wittgenstein. Filozofowanie Heideggera czy też Sartre'a jawi się w takiej perspektywie jako wtórne filozoficznie, jako co najwyżej próba sformułowania problemu Wittgensteina w innym, „gorszym" języku.

„Niewypowiadalność życia" w świetle *Traktatu*

Przedmiotem refleksji pierwszej filozofii Wittgensteina jest dwuwymiarowa struktura ontologiczna, której składniki są wyróżnione z uwagi na kryterium dostępności semantycznej: (i) to, o czym można mówić; (ii) to, o czym nie można mówić. Pierwszy wymiar, będąc wszystkim tym, o czym można mówić, jest semantycznie dostępny (na mocy funkcji obrazowania logicznego) w poznaniu. Drugi zaś wymiar, będąc wszystkim tym, o czym nie można mówić, jest niedostępny semantycznie w poznaniu, choć podatny na „milczące pokazywanie". Ta dwuwymiarowość Wittgensteinowskiego dyskursu jest wyrażona w sposób wyraźny w przedmowie *Traktatu* w następujących słowach: „Co się w ogóle da powiedzieć, da się jasno powiedzieć; o czym zaś nie można mówić, o tym trzeba milczeć". *Traktatowa* witalność (życie) jest jednocześnie pojmowana jako z jednej strony niewypowiadalny atrybut świata zlokalizowanego w wymiarze dostępności semantycznej i z drugiej strony, jako mistycznie dostępny (dający się „milcząco pokazać") w wymiarze niedostępności semantycznej atrybut świata (dostępnego semantycznie). Innymi słowy, świat jest życiem, ale to jest niewypowiadalne i jest dostępne jedynie mistycznie. Ponieważ z obszarem dostępności semantycznej skorelowane jest Ja psychologiczne (ono bowiem tylko „mówi"), a z obszarem niedostępności semantycznej skoordynowane jest Ja filozoficzne, wówczas należy wyprowadzić wniosek, iż to, że świat jest życiem, nie może ujawniać się Ja psychologicznemu, lecz jedynie – Ja filozoficznemu.

Jak więc rozumieć konstatację, że witalność (życie) przysługuje „mojemu światu", ale tego nie można wypowiedzieć? Jeśli bowiem da się sformułować jakąś wypowiedź, to można rozsądnie założyć, że to, co taka wypowiedź wyraża, jest wypowiadalne. Skoro więc w wypowiedzi „Mój świat jest życiem" niczego się nie wypowiada, to należy wyprowadzić wniosek, że ta wypowiedź niczego nie wyraża, a więc jest niedorzeczna. Ten wniosek jest zgodny z tezą 6.54: „ Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne". Interpretacja tej wypowiedzi wymaga odpowiedzi na następujące pytania: W jaki sposób tezy mogą być niedorzeczne? W jaki sposób to, co niedorzeczne, może wnosić jasność? I w końcu, w jaki sposób da się zrozumieć to, co niedorzeczne?

Jeśli przez słowo „teza" rozumie się tyle samo, co rozumie się przez słowo „twierdzenie" i ponadto twierdzenia stanowią takie formuły zdaniowe, którym przysługuje wartość logiczna, to „tezy" Wittgensteina są „dorzeczne". Aby nie przypisywać autorowi *Traktatu* błędu sprzeczności logicznej, należy przypuszczać, że użył on zwrotu „teza" w sposób przypadkowy. Sformułowania występujące w *Traktacie* nie są twierdzeniami. Wobec tego, jaki status lingwistyczny one posiadają?

Jeśli przez wzorzec „dorzeczności" zostaną potraktowane twierdzenia przyrodoznawstwa, to wówczas należy przyjąć, że większość wypowiedzi formułowanych na gruncie nienaukowego dyskursu (w mowie potocznej, w dyskursie religijnym, ideologicznym, itp.) odznacza się niedorzecznością, a więc nie można im przypisać wartości logicznej. Z drugiej jednak strony, wypowiedzi dyskursu nienaukowego „coś wyrażają"; w szczególności niektóre wypowiedzi filozoficzne czy też wypowiedzi literatury pięknej „coś wyrażają". I sam Wittgenstein wydaje się akceptować wniosek, że wypowiedzi dyskursu artystycznego jednak „coś wyrażają". Następujące uwagi z *Dzienników 1914–1916* potwierdzają tę hipotezę:

> [...] Sztuka jest pewnym wyrazem. Dobre dzieło sztuki jest zakończonym wyrazem (N, 19.09.1916);
> Dzieło sztuki jest przedmiotem widzianym *sub specie aeternitatis*; a dobre życie jest światem widzianym *sub specie aeternitatis*. Taki jest związek między sztuką a etyką. Zwykły sposób widzenia rzeczy ujmuje przedmioty ze stanowiska umieszczonego niejako wśród nich, ich rozpatrywanie *sub specie aeternitatis* ujmuje je z zewnątrz (N, 7.10.1916);
> Z artystycznego punktu widzenia cudem jest to, że istnieje świat. Że istnieje to, co istnieje. Czy istotą artystycznego sposobu widzenia świata jest to, że patrzy ono na świat szczęśliwym okiem? (N, 20.10.1916)[5].

Zgodnie z pierwszym cytatem, sztuka „coś wyraża". W świetle drugiego cytatu, dzieło sztuki można pojąć wówczas, kiedy patrzy się na nie z pozaświatowego punktu widzenia (z punktu widzenia wieczności). A skoro ten punkt widzenia jest punktem widzenia Ja filozoficznego, to dzieło sztuki dopiero objawia się Ja filozoficznemu. W trzecim cytacie, artystyczny punkt widzenia i punkt widzenia Ja filozoficznego zostają utożsamione (skoro to, że świat istnieje, ujawnia się dopiero Ja filozoficznemu). Jeśli więc *Traktat* jest dziełem „napisanym przez Ja filozoficzne", to wówczas tezy tego dzieła wyrażają coś, ale nie z wewnątrzświatowego punktu widzenia, lecz z pozaświatowego punktu widzenia (z punktu widzenia wieczności). Istnieją zatem dwa sposoby wyrażania czegoś, mianowicie wewnątrzświatowy oraz zewnątrzświatowy. Ten pierwszy sposób wyrażania konstytuuje obszar dostępności semantycznej, zaś ten drugi konstytuuje obszar niedostępności semantycznej. To, co jest wyrażalne w obszarze niedostępności semantycznej, jest niewyrażalne w obszarze dostępności semantycznej. Wydaje

[5] Wszystkie cytaty z *Dzienników* pochodzą z wydania: L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914–1916*, tłum. M. Poręba, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999.

się, że można również założyć zależność odwrotną: to, co jest wyrażalne w obszarze dostępności semantycznej, jest niewyrażalne w obszarze niedostępności semantycznej.

Wydaje się, że Wittgenstein określa wyrażalność w obszarze niedostępności semantycznej takimi słowami, jak: „uwidacznianie" lub „pokazywanie". W *Traktacie* bowiem czytamy:

> Jest zaiste coś niewyrażalnego. To się *uwidacznia*, jest tym, co mistyczne (TLP, 6.522).

Obszar niedostępności semantycznej uwidacznia się w doświadczeniu czy też odczuciu mistycznym. Wyrażalność tego obszaru jest właśnie jego uwidacznianiem się w odczuciach mistycznych. Przy czym, to uwidacznianie się nie dokonuje się wyłącznie w dyskursie artystycznym. W *Dziennikach 1914–1916* znajdujemy taką oto uwagę:

> [...] Tylko ze świadomości *jedyności mojego życia* wypływa religia – nauka – i sztuka (N, 1.08.1916).

Skoro zarówno dyskurs artystyczny, jak i religijny (a także naukowy) jest ewokowany poprzez świadomość „jedyności mojego życia", a ta świadomość jest generowana właśnie pozaświatowym punktem widzenia Ja filozoficznego, któremu ujawniają się mistyczne odczucia, to obszar niedostępności semantycznej również uwidacznia się w dyskursie religijnym i naukowym (a więc nie tylko w dyskursie artystycznym). Postawić trzeba następujące pytanie: co więc znaczy to, że w wymienionych typach dyskursu uwidacznia się obszar niedostępności semantycznej?

Aby coś wyrazić, trzeba użyć znaków zdaniowych. Zatem w dyskursie obszar niedostępności semantycznej uwidacznia się poprzez znaki zdaniowe produkowane w ramach danego dyskursu. To zaś jest możliwe dzięki temu, że na znakach określone są rozmaite funkcje semiotyczne. Wittgenstein używa wielu różnych słów na oznaczenie takich funkcji semiotycznych: „odwzorowywanie", „przedstawianie", „obrazowanie", „pokazywanie", „projekcja", „mówienie", „wypowiadanie", „reprezentowanie", „odzwierciedlanie", „połykanie" i inne. Niektóre z wymienionych słów funkcjonują w *Traktacie* jako synonimy. Jednakże funkcja semiotyczna pokazywania jest, jak się wydaje, warunkiem tego, że poprzez znaki zdaniowe uwidacznia się obszar niedostępności semantycznej. Wittgenstein bowiem stwierdza:

Co *można* pokazać, tego *nie można* powiedzieć (TLP, 4.1212).

Obszar tego, co można pokazać jest utożsamiony z obszarem niedostępności semantycznej. Funkcja pokazywania nie została zdefiniowana w *Traktacie*; jest jedynie częściowo scharakteryzowana, między innymi, w następującej tezie:

> Zdanie nie może przedstawiać formy logicznej; ona się w nim odzwierciedla. Co się w języku odzwierciedla, tego język nie może przedstawiać. Co się samo w języku wyraża, tego *my* wyrazić przezeń nie możemy. Zdanie *pokazuje* logiczną formę rzeczywistości. Przejawia ją (TLP, 4.121).

W przywołanym cytacie Wittgenstein zauważa, że istnieje w języku coś, co „samo się wyraża", co się w nim odzwierciedla i co nie może być przedstawione. Podaje przykład formy logicznej jako tego, co w języku „samo się wyraża". W ostatnim zdaniu cytatu, wprowadzona jest semiotyczna funkcja pokazywania, określona na zdaniach, której wartością jest forma logiczna.

Można zasugerować, że nie tylko forma logiczna „sama się wyraża" poprzez język. Skoro Wittgenstein zdaje się, za Schopenhauerem, wyróżniać cztery formy: logiczną, matematyczną, fizykalną i etyczną (aksjologiczną), to uogólniająca konstatacja, że wszystkie te formy „same się wyrażają" poprzez język, jest spójna z prezentowaną interpretacją *Traktatu*. Oczywiście, wyłania się problem: czy każde zdanie pokazuje jednocześnie wszystkie cztery formy? Czy też zależności pomiędzy pokazywaniem Schopenhauerowskich form przez zdania posiadają naturę bardziej złożoną? Można by wstępnie zasugerować taką oto hipotezę: wszystkie zdania pokazują zarówno formę logiczną, jak i formę matematyczną (gdyż zgodnie z tezą 6.234 matematyka jest metodą logiki). Niektóre zdania pokazują formę fizykalną. Jeśli zdanie pokazuje formę fizykalną, to również pokazuje formę matematyczną. Natomiast to, czy każde zdanie pokazuje formę etyczną (aksjologiczną) czy też tylko niektóre zdania posiadają taką właściwość, jest kwestią otwartą z perspektywy treści *Traktatu*.

Ponieważ istotą dyskursu naukowego jest produkowanie zdań, to skoro na zdaniach określona jest funkcja pokazywania (obok funkcji obrazowania logicznego faktów), to w dyskursie naukowym również ujawnia się obszar niedostępności semantycznej. Aby jednak ująć to, co jest pokazywane przez zdania dyskursu naukowego, Ja psychologiczne musi przekształcić się w Ja filozoficzne. Zatem Ja musi zająć inną postawę sądzeniową w stosunku do zdania, aby odczuć to, co ono pokazuje. Ja musi spojrzeć na zdanie spoza świata (jako Ja filozoficzne, czyli jako granica świata), aby ująć mistycznie to, co zdanie pokazuje. Innymi słowy, samo uprawianie nauki nie ma charakteru mistycznego. Dopiero spojrze-

nie na zdania formułowane w nauce z określonej perspektywy sądzeniowej, czyli z punktu widzenia wieczności, ewokuje mistyczne odczucia.

Nie wszystkie nasze wypowiedzi są wypowiedziami zdaniowymi. Istotą zdania jest to, że przedstawia ono pewną sytuację. Niektóre wypowiedzi, na przykład dyskursu artystycznego czy też religijnego nie przedstawiają żadnej sytuacji, a więc nie są zdaniami. Nie oznacza to, że nie mogą one zostać zrozumiane. Ich rozumienie wówczas będzie polegało na uchwyceniu ich funkcji pokazywania. I wydaje się, że wypowiedzi filozoficzne mają właśnie taki charakter; są to wypowiedzi, na których określona jest jedynie funkcja pokazywania form: logicznej, matematycznej, fizykalnej i etycznej. Ale ujęcie wypowiedzi filozoficznych w funkcji pokazywania wymaga zajęcia wobec nich określonej postawy sądzeniowej, pozwalającej na spojrzenie na nie z punktu widzenia wieczności (z pozaświata). Wówczas lektura tekstu filozoficznego pobudza nasze Ja psychologiczne do przekształcenia się w Ja filozoficzne doznającego mistycznego odczucia.

Z pewnością dla Wittgensteina wypowiedzi spełniające jedynie funkcję semiotyczną pokazywania są podatne na jakieś ich rozumienie. Jak zauważa Ray Monk, Wittgenstein w rozmowach z Friedrichem Waismannem oraz Moritzem Schlickiem stwierdził:

> [...] że sama skłonność człowieka do mówienia rzeczy pozbawionych sensu *o czymś* jednak świadczy. On sam może sobie wyobrazić, co ma na myśli Heidegger, gdy mówi o trwodze i byciu[6].

Trzeba postawić w tym kontekście pytanie: co to znaczy rozumieć wypowiedzi filozoficzne pozbawione sensu (czyli niedorzeczne), ale spełniające wyłącznie funkcję pokazywania *czegoś*? To *coś*, pisane kursywą, to zespół form odwzorowywania świata. Rozumienie takich filozoficznych wypowiedzi będzie się więc sprowadzało do jakichś intuicyjnych odczuć doznawania, ujmowania, czy też doświadczania tychże form. Przy takiej interpretacji, teksty, na przykład Heideggera, mogą być ujmowane jako ewokujące doświadczenie mistyczne formy etycznej.

Doznanie jasności przeżywane w aktach rozumienia filozoficznych wypowiedzi może więc być interpretowane jako doznanie intuicyjnej zdolności do rozróżniania dwóch różnych funkcji semiotycznych wypowiedzi: funkcji przedstawiania oraz funkcji pokazywania. W wypadku wypowiedzi filozoficznych podmiot filozofujący, doznając jasności, znajduje się w stanie dyspozycji

---

[6] R. Monk, *Wittgenstein. Powinność geniusza*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 307.

do rozpoznawania tych wypowiedzi jako jedynie spełniających funkcję pokazywania tego, co mistyczne. Uogólniając, doznanie jasności w aktach filozofowania jest stanem rozróżniania dwuwymiarowości semantycznej wypowiedzi filozoficznych. Znaczy to, że Ja filozofujące jest w stanie rozpoznać, czy jest nakierowywane poprzez swoje akty językowe na wymiar dostępności, czy też niedostępności semantycznej. Ja filozofujące nabywając kompetencji do identyfikowania wymiarów semantycznych skorelowanych z językiem, staje się podatne na mistyczne odczucia.

Dwuwymiarowość semantyczną można zilustrować następującym modelowym przykładem. Niech dane będzie lustro w kształcie walca umieszczone w zamkniętym pomieszczeniu. Powiemy, że lustro to posiada atrybut (własność) odbijania całego pomieszczenia, w którym się znajduje. O tym, że lustru przysługuje taki atrybut, wiemy na podstawie doświadczenia empirycznego. Wystarczy spojrzeć, przebywając w pomieszczeniu, na lustro. Zawartość naszego doświadczenia stanowi rację uzasadniającą akceptację wypowiedzi: „To lustro odbija pomieszczenie". Wyobraźmy sobie sytuację, że znajdujemy się w środku lustra w taki sposób, że potrafimy opisać jego zawartość. Ale czy wówczas będziemy mieli podstawę empiryczną, aby uznać wypowiedź: „To lustro odbija pomieszczenie"? Wydaje się, że nie będziemy w stanie, przebywając wewnątrz lustra, zasadnie stwierdzić, że to wszystko, co się w lustrze rozgrywa, jest odbiciem jakiegoś pomieszczenia na zewnątrz lustra. Opisaną sytuację można łatwo zinterpretować w ten sposób: Niech lustrem będzie świat kosmiczny, zaś pomieszczeniem będzie wszystko to, co jest poza światem (na przykład uniwersum idei Platońskich albo myśli Boga). Jeśli będę ujmował świat z punktu widzenia Boga (idei Platońskich lub myśli Bożych), to wówczas zdanie: „Świat odbija idee Platońskie" będzie uzasadnione jako prawdziwe. Jeśli zaś będę przebywał w świecie, to nie będę widział, że świat jest odbiciem idei Platońskich lub Bożych myśli. Oczywiście, ponieważ jestem podmiotem używającym języka, jestem w stanie wyprodukować, żyjąc wewnątrz świata, wypowiedź: „Świat jest odbiciem idei Platońskich lub Bożych myśli". Jednakże ta wypowiedź z punktu widzenia wnętrza świata nie będzie spełniała żadnej funkcji przedstawiania jakiejś sytuacji. Wypowiedź ta będzie „poza prawdą i fałszem"; będzie niedorzeczna. Nabyłaby dorzeczności, czyli stałaby się argumentem funkcji przedstawiania, gdyby została wyprodukowana w poza-świecie; gdyby została wypowiedziana z pozaświatowego punktu widzenia. Ale ponieważ niemożliwe jest „wyjście" poza świat kosmiczny, więc również niemożliwe jest uczynienie z tej wypowiedzi zdania prawdziwego lub fałszywego. Nie oznacza to jednak, że analizowana wypowiedź nie spełnia żadnej funkcji semiotycznej; ona wzbudza w nas doznanie symulowanego znajdowania się poza światem. W wyniku takich doznań odczuwamy obszar niedostępności semantycznej.

Tego, że świat jest życiem nie da się wypowiedzieć; to da się jedynie pokazać. Znaczy to, że witalność (życie) jest doświadczana jedynie przez Ja filozoficzne. Ja psychologiczne, które jest zanurzone intencjonalnie we wnętrzu świata, nie doświadcza życia, witalności, bo gdyby je doświadczało, to wówczas życie nie byłoby „moim światem", lecz byłoby faktem pośród innych faktów w świecie. Wittgenstein nie chce więc eksplikować kategorii życia pojętej wewnątrzświatowo jako fakt biologiczny, chemiczny, fizykalny czy w końcu społeczny. Tak ujęta witalność stanowi przedmiot badań naukowych. I jako taka daje się opisać w dorzecznych (sensownych) zdaniach języka nauki. Jest to witalność pojęta fragmentarystycznie. Według naukowego spojrzenia, atrybut życia przysługuje fragmentom świata kosmicznego z uwagi na jakieś czynniki eksplanacyjne (współcześnie lokalizowane w obszarze biochemicznym). Scjentystyczna perspektywa pozwala więc na formułowanie postulatów poszukiwania ożywionych fragmentów świata kosmicznego, na przykład – na innych planetach czy nawet w innych galaktykach. W sensie *Traktatowym*, tego typu poszukiwania są niczym innym jak próbami odkrycia osobliwych faktów w świecie kosmicznym i poddaniu ich jakiemuś opisowi. Wittgenstein stwierdza, że naukowe badania, których przedmiotem jest witalność, nie mają żadnego związku z „naszymi problemami życiowymi".

> Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie *możliwe* zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze tknięte. Co prawda, nie byłoby już wtedy żadnych pytań; i to jest właśnie odpowiedź (TLP, 6.52).

Zgodnie z przywołanym cytatem, problemy życiowe, które od wieków „próbują" rozwiązać filozofowie, nie są przedmiotem badań naukowych. Życie, którym zajmują się nauki szczegółowe nie jest życiem, jakie usiłuje zrozumieć filozof. Wittgenstein próbuje ukazać, że pomiędzy witalnością wewnątrzświatową rozumianą fragmentarystycznie a witalnością, którą zajmują się filozofowie istnieje „przepaść pojęciowa", skoro w wyniku opisu witalności w nauce, nasze problemy życiowe byłyby nadal nietknięte.

Postawić więc należy pytanie: dlaczego w wyniku badań naukowych życia nasze problemy życiowe byłyby w ogóle nietknięte? Na gruncie potocznego rozumienia, rozwiązywanie problemów życiowych polega na podejmowaniu decyzji rozstrzygających, jakie postawy mamy zająć w odniesieniu do tego, co doświadczamy w świecie. Innymi słowy, nasze problemy życiowe rozwiązywane są przez wolę, która jest zmuszana do zajmowania określonych postaw w stosunku do świata. Te postawy są jakoś determinowane naszymi sposobami wartościowania w świecie, czyli orzekania o fragmentach świata w aspekcie dobra, zła lub jakiejś

neutralności aksjologicznej. Zajmujemy, na przykład, postawę ucieczki, od tego, co złe albo postawę afirmacji tego, co jawi nam się jako dobre. W potocznym rozumieniu problemy życiowe dotyczą wartości i antywartości objawiających się w świecie. Wspomniana „przepaść pojęciowa" pomiędzy witalnością wewnątrzświatową, pojmowaną fragmentarystycznie a witalnością Ja filozoficznego sprowadza się zatem do konstatacji, że opis naukowy życia, a więc opis w postaci zdań (wypowiedzi dorzecznych spełniających funkcję reprezentacyjną) nie dostarcza w żaden sposób czegoś, co można by określić jako „aksjologiczne rusztowanie świata". Wartościowanie w wymiarze dostępności semantycznej jest iluzją; nie można mówić zdaniami (czyli prawdziwie bądź fałszywie) o wartościach[7].

Witalność (życie) w sensie filozoficznym stanowi atrybut świata jako całości. Wittgenstein pojmuje więc witalność globalnie. To, że świat jest życiem ujawnia się dopiero w postawie transcendentalnej lub artystycznej, czyli wówczas kiedy Ja psychologiczne przekształca się w Ja filozoficzne, a więc kiedy ujmuje świat z zewnątrz; zajmuje zewnątrzświatowy punkt widzenia. Ujęcie życia (witalności) jako atrybutu „mojego świata" ewokuje w Ja filozoficznym doświadczenie mistyczne, czyli to, że Ja filozoficzne transcendentalnie lub kontemplacyjnie doświadcza świata. W tym doświadczeniu świat staje się immanentny owemu Ja (dlatego staje się „moim światem"), staje się treścią owego Ja, która stanowi przedmiot kontemplacji. Opis świata jako życia dokonuje się w wypowiedziach performatywnych. Ja filozoficzne na mocy tych wypowiedzi ustanawia swój świat jako jego życie. Oczywiście, wypowiedzi te są formułowane w postawie „poza prawdą i fałszem", a więc w wymiarze niedostępności semantycznej. W takiej postawie interpretacyjnej, życie jawi się jako posiadające wartość i sens

[7] Wittgenstein wydaje się powtarzać schemat etyczny Hume'a, zgodnie z którym z opisu świata nie da się wywnioskować zdań odnoszących się do jakichś wartości. Choć Wittgensteinowski konstrukt pojęciowy Ja filozoficznego stanowi rezultat modyfikującej syntezy konceptów podmiotu, wypracowanych w filozofii kontynentalnej, takich jak: czyste Ego (Ja) Fichtego, ślepa, kosmiczna wola Schopenhauera czy w końcu Zaratustra Nietzschego, to jednak różni się on od wymienionych przede wszystkim w aspekcie swojej treści aksjologicznej. Fichtego koncepcja świata (konstytuowanego przez czyste Ja) jako podporządkowanego teleologicznie pojawianiu się w nim wartości, czy też Schopenhauera wizja świata jako wytworu ślepej woli, w którym ujawniają się antywartości, stanowią w perspektywie Wittgensteinowskiej iluzję semantyczną. Ja filozoficzne Wittgensteina nie jest w stanie w świecie ani dostrzec ani wykreować wartości lub antywartości, gdyż to wymagałoby bowiem aktywności wewnątrzświatowej; a w ramach tej aktywności pojawiają się czy też są wytwarzane jedynie fakty, a nie wartości. Czyste Ego (Fichtego) konstytuuje świat właśnie w celu ustanowienia go polem swojej aktywności moralnej. Schopenhauerowska, ślepa wola zaś działa w świecie jedynie destrukcyjnie, gdyż wszystko, co w świecie zachodzi, jawi się jej jako antywartość. Zaratustra wybierający dionizyjską postawę interpretacyjną doświadcza z pewnością wartości hedonicznych, choć żyje „poza dobrem i złem", a także „poza prawdą i fałszem", podobnie jak Ja filozoficzne.

w taki sposób, że Ja psychologiczne konstytuowane przez Ja filozoficzne dokonuje w sobie redukcji woli fenomenalnej[8]. W takiej sytuacji dochodzi do „rozwiązania problemu życia" poprzez jego zniknięcie. Ja psychologiczne przestaje stawiać pseudopytania o to, co wartościowe lub antywartościowe w świecie, bo tego typu wypowiedzi posiadające swoją etiologię w woli fenomenalnej ewokują iluzję wolności, a w następstwie wyrzuty sumienia i poczucie nieszczęśliwego życia.

Świat utożsamiony z życiem (a więc jawiący się jako mój świat) jest przez Ja filozoficzne doświadczany w postawie apolińskiej. Doświadczenie to posiada charakter mistycznego doznania cudowności świata oraz absolutnego bezpieczeństwa. W *Wykładzie o etyce* Wittgenstein stwierdza:

> [...] jawi mi się idea pewnego szczególnego doświadczenia [...]. Opiszę to doświadczenie, aby [...] pobudzić was do przywołania takiego samego czy podobnych doświadczeń [...]. Wierzę, że w najlepszy sposób można je opisać mówiąc, że gdy je mam, *dziwię się istnieniu świata*. I mam wtedy skłonność używać sformułowań takich, jak [...] „jakież to niezwykłe, że świat istnieje". Wspomnę od razu o innym doświadczeniu [...]; jest nim to, co można by nazwać doświadczeniem uczucia *absolutnego* bezpieczeństwa. Chodzi mi o stan umysłu, w którym ma się skłonność rzec: „jestem bezpieczny, nic, cokolwiek się zdarzy, nie może mnie zranić"[9].

Opisane doznanie cudowności świata i absolutnego bezpieczeństwa zjawia się w Ja psychologicznym w postawie apolińskiej, w której świat jako „całe, moje

---

[8] P. Winch rozróżnia dwa pojęcia woli w *Dziennikach*, mianowicie pojęcie woli zjawiskowej oraz woli transcendentalnej (etycznej). Wola w sensie zjawiskowym jest potocznie rozumianą wolą, która pragnie sterować wydarzeniami w świecie. Wola transcendentalna jest raczej postawą w stosunku do świata jako całości. I o tym związku nie można nic powiedzieć. Zob. P. Winch, *Wittgensteina analiza woli*, [w:] idem, *Etyka a działanie*, tłum. T. Szawiel, PIW, Warszawa 1990, s. 203–227.

[9] L. Wittgenstein, *Wykład o etyce*, tłum. W. Sady, „Colloquia Communia" 1984, nr 2 (13), s. 53. Wittgenstein następnie pokazuje, że rozumienie tych wypowiedzi jako zdań, a więc w funkcji reprezentacyjnej, generuje niedorzeczność. Wypowiedzi, w których próbuje się opisać doświadczenie mistyczne są niedorzeczne. Komentarz Wittgensteina jest wobec ich niedorzeczności następujący: „[...] te niedorzeczne wyrażenia nie były niedorzeczne dlatego, że dotąd nie znalazłem wyrażeń poprawnych, ale że ich niedorzeczność jest samą ich istotą. [...] skłonność wszystkich ludzi, którzy kiedykolwiek próbowali pisać czy mówić o Etyce lub Religii, była walką z granicami języka. Ta walka [...] jest doskonale, absolutnie beznadziejna. Etyka, na tyle, na ile wypływa z pragnienia powiedzenia czegoś o ostatecznym sensie życia, tym, co absolutnie dobre, absolutnie wartościowe, nie może być nauką. [...] Ale jest ona dokumentem skłonności ludzkiego umysłu, wobec której nie mogę powstrzymać głębokiego szacunku" (s. 55).

życie" ujawnia spokój, ład, harmonię, piękno, jasność, przejrzystość, pewność, przewidywalność, wykończenie (zamkniętość lub ograniczoność). Wobec takich wartości Ja psychologiczne, konstytuowane przez Ja filozoficzne, przyjmuje postawę podporządkowania polegającą na maksymalnej redukcji swojej woli fenomenalnej. Wymienionych wartości nie ma wewnątrz świata; są to wartości świata jako całości; odczuwane mistycznie, w wymiarze niedostępności semantycznej. Ja filozoficzne posiada skłonność do ekspresji swojego mistycznego doświadczenia w języku filozoficznym, religijnym lub artystycznym; ale te wypowiedzi są sformułowaniami „poza prawdą i fałszem"; spełniają jedynie funkcję performatywną.

Konstrukcja Ja filozoficznego

Ja filozoficzne Wittgensteina posiada niektóre z atrybutów takich bytów, jak: czyste Ja Fichtego, wola Schopenhauera oraz Zaratustra Nietzschego. Można sformułować hipotezę, że Wittgensteinowski konstrukt bazuje właśnie na trzech wymienionych pojęciach podmiotu.

Cechą wspólną Ja filozoficznego i czystego Ja jest to, że oba byty ustanawiają istnienie „swojego świata" jako własnej subiektywności, jako własnego życia. W obu bytach poprzez moc kreacji przejawia się boskość. Różnica zaś dotyczy atrybutów tejże subiektywności. Dla Fichtego subiektywność czystego Ja stanowi „pole" realizacji ideału moralnego; czyste Ja realizuje się teleologicznie we własnej subiektywności poprzez wielość Ja psychologicznych realizujących rozmaite powinności moralne. Wittgenstein odrzuca taką wizję. Ja psychologiczne, stanowiąc fragment świata, obcuje wyłącznie z faktami; wewnątrzświatowa powinność moralna okazuje się iluzją. Ja filozoficzne też nie dostrzega żadnej powinności moralnej wobec swojej subiektywności; Ja filozoficzne, ujmujące swój świat z zewnątrz, może tylko kontemplować „cud jego istnienia". Natomiast jeśli Ja filozoficzne zanurza się wewnątrz świata, to wówczas przekształca się w wolę fenomenalną (i w związku z tym „znika"). Jeśli wola ta dostrzega jakieś wartości czy antywartości, to znaczy to, że została owładnięta jakąś iluzją filozoficzną.

Wola Schopenhauera oraz Ja filozoficzne również posiadają wspólne atrybuty. Ja filozoficzne jest w stanie wyłonić z siebie takie Ja psychologiczne, którego wola fenomenalna (a więc wewnątrzświatowa) będzie dobrą wolą. Wittgenstein bowiem mówi:

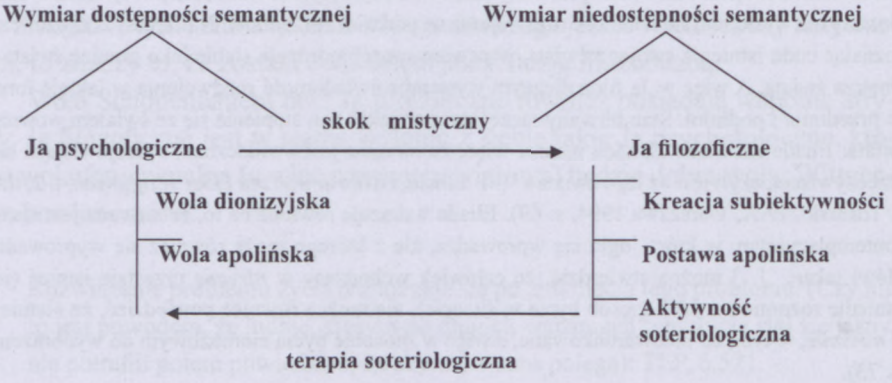
> Rozwiązanie problemu życia rozpoznaje się po zniknięciu tego problemu. (Czy nie to jest powodem, że ludzie, którym po długich wahaniach sens życia stał się jasny, nie potrafili potem powiedzieć, na czym ów sens polega): TLP, 6.521.

Ludzie jako fragmenty świata są obdarzeni wolą fenomenalną, która sprawia, że człowiek nią obdarzony nie potrafi powiedzieć, na czym polega jego sens życia; a więc zawiesza wszelkie wypowiedzi wartościujące czy też antywartościujące. Taka wola jako składnik Ja psychologicznego funkcjonuje w wymiarze „poza dobrem i złem". Podobnie wola Schopenhauera jako ślepy pęd, może poddać siebie zabiegowi estetyzującej negacji. Takie samounicestwienie się woli prowadzi do stanu nirwany albo nicości, w którym nie ma już rozdwojenia na podmiot i przedmiot. Człowiek odczuwa stopienie się ze światem czy też jakieś rozpłynięcie się w świecie. Nie wiadomo, czy tak rozumiana nicość jest stanem świadomości czy też po prostu jakąś „pustką ontologiczną"[10]. Istotne jest to, że wola Schopenhauera wyłania z siebie jakiś stan, w którym nie ma żadnych wartości, ani antywartości; stan „poza dobrem i złem". Podobieństwo między wolą a Ja filozoficznym sprowadza się więc do tego, że obie istności, wyłaniając z siebie odpowiednio stan nirwany (nicości) i stan szczęśliwego Ja psychologicznego, stanowią w sensie procesu psychicznego punkt wyjścia dla terapii soteriologicznej. Jednostkowa wola uświadamiając w sobie wolę transcendentalną, dziki i ślepy pęd życia, jest w stanie poprzez sztukę, ascezę „zanegować wolę transcendentalną" i osiągnąć stan nirwany. Ja psychologiczne przekształcając się (na zasadzie „skoku mistycznego") w Ja filozoficzne, a więc uświadamiając w sobie Ja filozoficzne, jest w stanie osiągnąć stan szczęśliwej woli, a więc stopić się ze światem.

[10] Schopenhauer stwierdza: „Gdyby [...] ktoś upierał się, że można uzyskać jakąś wiedzę pozytywną o tym, co filozofia może wyrazić tylko negatywnie jako zaprzeczenie woli, to nie pozostałoby nic innego oprócz wskazania na stan, jakiego doświadczyli wszyscy, którzy osiągnęli pełne zaprzeczenie woli, a który nazwano ekstazą, zachwyceniem, iluminacją, zjednoczeniem z Bogiem, ale stanu tego nie należy [...] nazywać poznaniem, bo nie ma już formy podmiotu i przedmiotu, a ponadto dostępny jest tylko własnemu doświadczeniu, którego dalej przekazać nie można" (A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie I*, tłum. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994, s. 618–619. Dalej Schopenhauer przyrównuje ten stan do buddyjskiej nirwany (s. 621). Zaprezentowana interpretacja jest odmienna od propozycji Sadego. Według niego, Ja filozoficzne jest odpowiednikiem Schopenhauerowskiej nirwany (zob. W. Sady, *Język i świat...*, s. 43–47). Otóż w stanie nirwany nie występuje świadomość rozdwojenia na podmiot i przedmiot. Natomiast Ja filozoficzne, doznając cudu istnienia swojego świata, w pewien sposób odróżnia siebie jako granicę świata od wnętrza świata. A więc w Ja filozoficznym występuje świadomość rozdwojenia w jakiejś formie na przedmiot i podmiot. Stan nirwany raczej stanowi jakiś stan stopienia się ze światem wewnątrz świata. Eliade zauważa: „Budda naucza więc, że *nirvana* jest »widoczna«, »przejawiająca się«, »rzeczywista«, czyli jest »z tego świata«" (M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, tłum. S. Tokarski, PAX, Warszawa 1994, s. 69). Eliade wskazuje również na to, że nirwana jest stanem kontemplacyjnym, w który jogin się wprowadza, ale z którego może również się wyprowadzić. Mówi także: „[...] można stwierdzić, że człowiek wchodzący w *nirvanę* przestaje istnieć (jeśli istnienie rozumie się jako sposób bycia w świecie), ale można również powiedzieć, że »istnieje« w *nirvanie*, w tym, co nieuwarunkowane, a więc w sposobie bycia niemożliwym do wyobrażenia" (s. 73).

Zaratustra i Ja filozoficzne posiadają również wspólne atrybuty. Obie istności funkcjonują w wymiarze niedostępności semantycznej, „poza prawdą i fałszem". Ja Zaratustry jako nadludzka wola mocy posiada zdolność rozumienia i internalizacji wszelkich perspektyw interpretacyjnych (Zaratustra jest w stanie spojrzeć na świat z każdego punktu widzenia; jest „poza dobrem i złem"). Niektóre z tych perspektyw interpretacyjnych są wyznaczone przez postawę apolińską. Wówczas świat jawi się z takiego punktu widzenia jako całość domknięta, harmonijna, uporządkowana, posiadająca sens. Ja filozoficzne również doświadcza swojego świata w kategoriach apolińskich; świat jawi się jako ograniczona całość, posiadająca sens (czyli naznaczona aksjologicznie wartością) i ewokująca doznanie cudowności oraz absolutnego bezpieczeństwa.

Ja filozoficzne okazuje się zatem eklektyczną konstrukcją pojęciową stanowiącą syntezę atrybutów czystego Ja (Fichtego), woli transcendentalnej (Schopenhauera) oraz Zaratustry w postawie apolińskiej (Nietzschego). Ja filozoficzne ustanawia istnienie świata jako swojej subiektywności (analogicznie jak czyste Ja Fichtego). Następnie w obrębie tejże subiektywności wybiera (spośród wielu Nietzscheańskich perspektyw interpretacyjnych) swoją wolą transcendentalną (analogicznie jak Zaratustra) postawę apolińską odczuwania tej subiektywności. I w końcu w ramach tej postawy Ja filozoficzne spełnia rolę soteriologiczną względem Ja psychologicznego. Ja filozoficzne „oczyszcza" Ja psychologiczne z postawy dionizyjskiej czy ze ślepego pędu woli (ze złej woli). Na tak przedstawioną konstrukcję pojęciową jest następnie nałożony atrybut egzystencji jako witalności, zapożyczony od Kierkegaarda; Ja filozoficznemu przysługuje egzystencja jako niewypowiadalna subiektywność. Co więcej, owa witalność posiada charakter dynamiczny; jest „skokowym przechodzeniem od Ja psychologicznego do Ja filozoficznego" i z powrotem – jest terapeutycznym oczyszczaniem Ja psychologicznego z woli fenomenalnej w jej dionizyjskich funkcjach. Następujący diagram niech będzie ilustracją Wittgensteinowskiego modelu egzystencji:



Ja psychologiczne jest zlokalizowane w wymiarze dostępności semantycznej. Znaczy to, że o tym Ja można formułować prawdziwe lub fałszywe wypowiedzi. Ja filozoficzne jest zlokalizowane w wymiarze niedostępności semantycznej. A zatem można je jedynie pokazać, odczuć mistycznie, doświadczyć. Górna strzałka pomiędzy Ja psychologicznym a Ja filozoficznym wskazuje na akt „mistycznego skoku", na mocy którego Ja psychologiczne przekształca się w Ja filozoficzne ustanawiające istnienie swojego świata, wobec którego zajmuje postawę apolińską. W ramach tej postawy Ja filozoficzne „oczyszcza" Ja psychologiczne z dionizyjskiej, złej, unieszczęśliwiającej (fenomenalnej) woli. Egzystencja jest tu rozumiana jako kreacja solipsystycznego świata przez Ja filozoficzne[11], a także jako zajmowanie przez to Ja wobec tego świata postawy apolińskiej oraz „soteriologiczne panowanie" nad Ja psychologicznym. Innymi słowy, egzystencją jest Ja filozoficzne wespół z jego subiektywnością oraz kontemplacyjnymi i soteriologicznymi mocami. Zatem życie jako egzystencja nie może ujawnić się w wymiarze dostępności semantycznej, a więc nie może ujawnić się wewnątrzświatowo Ja psychologicznemu. Wyłania się następujący problem: jak jest możliwe „oczyszczające panowanie" zewnątrzświatowego Ja filozoficznego nad wewnątrzświatowym Ja psychologicznym?

Zauważmy, że Ja psychologiczne nie jest w stanie odkryć, doświadczyć Ja filozoficznego, gdyż Ja filozoficzne nie jest fragmentem świata; a Ja psychologiczne obcuje wyłącznie z fragmentami świata; perspektywa epistemiczna Ja psychologicznego jest wewnątrzświatowa. Zatem nie ma żadnych „czynników wewnątrz świata", które determinowałyby transformację Ja psychologicznego w Ja filozoficzne. Tę transformację należy ująć jako „skok mistyczny", podobny do sposobu, na jaki – według Kierkegaarda – przekształca się typ etyczny świadomości w jej typ religijny B. Nie istnieje żaden mechanizm poznawczy, na mocy którego Ja filozoficzne „soteriologicznie panuje" nad Ja psychologicznym. Mechanizm tego „panowania" można tak oto objaśnić: Ja filozoficzne narzuca, mocą swojej woli transcendentalno-kontemplacyjnej, formę woli (istnienie rozumiane jako życie) na składniki świata (doświadczane przez Ja psychologiczne). Skoro Ja psychologiczne stanowi również składnik świata, to wówczas na

[11] Wittgenstein w *Dziennikach 1914–1916* wprowadza pojęcie solipsyzmu (obok pojęć idealizmu oraz realizmu) jako oznaczających pewne postawy Ja filozoficznego. Można te postawy zinterpretować jako pewne fazy w procesie terapii soteriologicznej Ja filozoficznego nad Ja psychologicznym. Oto wypowiedź autora *Traktatu*: „Droga, jaką przeszedłem, jest następująca: idealizm wydziela ze świata ludzi jako coś unikalnego, solipsyzm wydziela tylko mnie, a w końcu widzę, że również ja należę do reszty świata, po jednej stronie zatem nie pozostaje *nic*, po drugiej zaś *świat* jako coś unikalnego. Tak więc idealizm, pomyślany ściśle i do końca, prowadzi do realizmu" (N, 15.10.1916).

Ja psychologiczne jest również narzucana forma woli (istnienie jako życie, jako światowość). To narzucanie na Ja psychologiczne formy wolitywnej (istnienia jako życia, a więc jako światowości) stanowi właśnie proces terapii.

Soteriologiczna terapia nad Ja psychologicznym stanowi taką aktywność, której efektem jest zniknięcie tak zwanych problemów życiowych (zgodnie z tezą 6.521). Źródłem tych problemów jest bowiem „zła wola" Ja psychologicznego w jej dionizyjskich funkcjach czy też rolach. Taka wola działa jak Schopenhauerowski ślepy pęd życiowy. Znaczy to, że wola dionizyjska poprzez swoją moc dąży w świecie do konsekwentnej, natarczywej realizacji swoich potrzeb, interesów, celów, planów czy też projektów. Wola dionizyjska próbuje „zapanować" nad światem od wewnątrz.. Bez wątpienia „panowanie nad światem" jest motywowane aktywnością Ja psychologicznego, polegającą na wewnątrzświatowej aksjologizacji (waloryzacji) fragmentów świata. Taka aksjologizacja (waloryzacja) przejawia się w nacechowywaniu rozmaitych fragmentów świata wartościami lub antywartościami różnych typów (moralnych, intelektualnych, konsumpcyjnych, instrumentalnych, hedonicznych, obyczajowych i innych). W obszarze czynności językowych akty waloryzacji mogą przyjmować rozmaitą postać językową[12]. To, co jest wartościowe dla woli dionizyjskiej, podlega pożądaniu, konsumpcji, czy w końcu trwożnej lub zatroskanej, a czasami i natarczywej, kontroli. W tym aspekcie wola dionizyjska przypomina Marcela postawę *mieć*. Z kolei to, co jest antywartościowe wola próbuje zniszczyć, unicestwić, wyeliminować z jej obszaru doświadczenia. Wola dionizyjska działa totalitarnie w stosunku do tego, co jawi się jej antywartościowo[13]. Cierpienie pojawia się w Ja psychologicznym

---

[12] Oczywiście, najbardziej typowymi czynnościami waloryzacji są oceny (pozytywne bądź negatywne). Używamy wówczas specjalnych słów oceniających; często tak zwane słowa wulgarne są wykorzystywane w funkcji waloryzatorów. W języku funkcjonują również wyrafinowane sposoby waloryzacji rzeczywistości, na przykład, przy pomocy słowa „nie". Można wyróżnić negowanie korektywne, admisywne, rejektywne, a nawet zdziwieniowe. Wszystkie te typy negowania okazują się być szczególnymi sposobami waloryzowania fragmentów naszego świata (zob. W. Krysztofiak, *Negacja w mowie potocznej*, „Nowa Krytyka" 2004, z. 16, s. 245–281).

[13] Na temat sposobu użycia słowa „zły" jako źródła zachowań totalitarnych, zob. W. Krysztofiak, *Sposób użycia słowa „zły" jako źródło działań totalitarnych*, [w:] *Rozdroża wartości*, red. J. Lipiec, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1992, s. 40–45. Działanie totalitarne jest zdefiniowane jako działanie, które zmierza do unicestwienia dowolnego przedmiotu waloryzowanego jako zły (czy ogólniej: antywartościowy). Guz nowotworowy jest zły, więc chirurg swoim skalpelem unicestwia go. Las wokół placu budowy Huty Katowice jest zły (przeszkadza w sprawnej budowie kombinatu), więc las należy wyciąć. Właściciel fabryki jest zły (stanowi zagrożenie w realizacji ustroju komunistycznego, ustroju wiecznej szczęśliwości), więc właściciela trzeba wysłać na „białe niedźwiedzie". Żyd jest zły (zagraża aryjskiej przestrzeni życiowej), więc Żyda trzeba spalić w komorze krematoryjnej. Przykłady myślenia totalitarnego można mnożyć; a posiada ono swoje źródło w użyciu antywaloryzatorów jako funktorów zdaniotwórczych od argumentów nazwowych, oznaczających indywidua.

wówczas, kiedy wola nie jest w stanie zrealizować swojego pożądania nastawionego na posiadanie lub swojej potrzeby niszczenia. Świadomość bezsilności w dążeniu do posiadania lub w buncie wobec anty-wartości wywołuje stan frustracji, czyli poczucie nieszczęścia. Warunkiem działania woli dionizyjskiej jest więc aksjologiczne, od wewnątrz, ujmowanie świata. W ten sposób wola dionizyjska cechując (oczywiście, językowo) rozmaite fragmenty świata wartościami lub antywartościami, kreuje iluzję językową. Wittgenstein stwierdza:

> [...] W świecie wszystko jest tak, jak jest, i wszystko dzieje się tak, jak się dzieje; nie ma *w* nim żadnej wartości – a gdyby była, to nie miałaby wartości. Jeżeli jest jakaś wartość, która ma wartość, to musi ona znajdować się poza wszystkim, co się dzieje i faktycznie istnieje (TLP, 6.41).

Iluzoryczność woli dionizyjskiej przejawia się w narzucaniu na fragmenty świata jakiejś aksjologicznej „prawdy obiektywnej". Taka praktyka ma miejsce przede wszystkim w dyskursie teologicznym oraz filozoficznym. Kapłani i filozofowie zwykle bowiem „wiedzą lepiej" co jest wartościowe, a co jest antywartościowe dla pojedynczego człowieka, a nawet ludzkości.

Wittgenstein w akceptacji przedstawionego mechanizmu kreowania iluzji językowej nie jest nowatorski. Autor *Traktatu* przyznaje, że na ten mechanizm już zwrócił uwagę Kierkegaard. Waismann zanotował następujące jego słowa, wypowiedziane w rozmowie ze Schlickiem:

> Ludzie przejawiają skłonność, by szturmować granice języka. Pomyślcie na przykład o zdziwieniu, że coś istnieje. Tego zdziwienia nie da się wyrazić w formie pytania i nie istnieje też odpowiedź na nie. [...] A jednak wpadamy na granice języka. Kierkegaard również dostrzegł te ataki i nawet opisał w bardzo podobny sposób (jako szturmowanie paradoksu). [...] Jest to [...] bardzo ważne, kładzie bowiem kres całej tej paplaninie o etyce [...], czy istnieją wartości[14].

Etyka jest „paplaniną", w której chce się powiedzieć, że istnieją wartości lub to, czym jest dobro. Jednym słowem, jakakolwiek „obiektywna aksjologia jest niemożliwa".

Podobnie Kierkegaard uważa, że niemożliwe są obiektywne prawdy wiary. Istnienia Boga czy mówiąc ogólniej: chrześcijaństwa nie da się wyrazić w abstrakcyjnym, systemowym myśleniu. Kierkegaard obwieszcza: „Wiara [...] nie

[14] Zob. W. Sady, Wprowadzenie, [w:] L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, Znak, Kraków 1995, s. 19.

może być dowiedziona, uzasadniona i zrozumiana [...] nie oznacza to nic ponad to, że jest ona paradoksem"[15]. Wartości chrześcijańskich nie można zobiektywizować, czyli skodyfikować w postaci uzasadnionego, logicznie uporządkowanego systemu. Tego typu praktyka ujmowania prawd wiary w abstrakcyjnym systemie jest przez Kierkegaarda określana jako religijność A. W ramach tej postawy Ja nie doświadcza wymiaru egzystencjalnego, nacechowanego paradoksem i absurdem. Zamknięcie się w religijności A, czyli popadnięcie w religijną rutynę, jest tym samym co bycie owładniętym przez iluzję abstrakcji (prawdy obiektywnej). Z punktu widzenia duńskiego filozofa, nie ma więc w rzeczywistości egzystencjalnej tak zwanych „obiektywnych wartości i antywartości"; one pojawiają się w świecie wówczas, kiedy Ja zajmuje wobec tego świata albo postawę etyczną albo postawę religijną A. Oczywiście, te ostatnie postawy, z punktu widzenia religijności B, stanowią źródło, żeby użyć słów Wittgensteina, „etycznej paplaniny". Współtwórca filozofii analitycznej zapożycza więc od Kierkegaarda schemat, zgodnie z którym istnieje punkt widzenia, z którego Ja kreuje „paplaninę etyczną". Z punktu widzenia Ja filozoficznego, Ja psychologiczne, kiedy staje się kapłanem lub filozofem, kreuje wewnątrzświatową iluzję aksjologiczną; wikła się w „paplaninę etyczną".

Terapia soteriologiczna ma polegać na wyeliminowaniu z Ja psychologicznego jego postawy dionizyjskiej, motywowanej wewnątrzświatową skłonnością do waloryzacji fragmentów świata. Celem Ja filozoficznego jest nakłonienie Ja psychologicznego do milczenia, gdyż o wartościach wewnątrz świata nie da się mówić, bo ich tam nie ma. Tak należy rozumieć ostatnia tezę *Traktatu*.

> O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć (TLP, 7).

Podkreślić trzeba, że to nie Ja filozoficzne ma milczeć. Ja psychologiczne poddawane dezaksjologizującej terapii ma zamilknąć. Celem Ja filozoficznego jest pokazanie iluzoryczności tak zwanego wartościowego czy też antywartościowego aspektu wszelkich fragmentów świata. Temu ma służyć między innymi analiza logiczna naszych potocznych, religijnych czy w końcu filozoficznych wypowiedzi na temat wartości lub antywartości. Tę terapeutyczną analizę przeprowadza jednak Ja filozoficzne. A więc ono nie milczy. Wittgenstein o terapeutycznej funkcji filozofii pisze:

> Poprawna metoda filozofii byłaby właściwie taka: Nie mówić nic poza tym, co się da powiedzieć, czyli poza zdaniami nauk przyrodniczych – a więc nic poza tym,

[15] Zob. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 117.

co z filozofią nie ma nic wspólnego; a gdyby potem ktoś chciał powiedzieć coś metafizycznego, wykazać mu, że pewnym znakom nie nadał w swoich zdaniach żadnego znaczenia [...] byłaby to *jedyna* metoda ściśle poprawna (TLP, 6.53).

Celem oczyszczającej terapii jest pokazanie tego, że wypowiedzi filozoficzne, teologiczne, religijne czy w końcu oceniające nie posiadają znaczenia, że są niedorzeczne. Zatem taka terapia stanowi aktywność logiczno-semantyczną Ja filozoficznego, zmierzającą do wykazania, że wypowiedzi dyskursu aksjologicznego (w rozmaitych opcjach: filozoficznej, teologicznej, religijnej czy potocznej) nie posiadają swoich warunków prawdziwości, że są one „poza prawdą i fałszem". Taka skuteczna terapia, wywołując proces zaniku woli dionizyjskiej w Ja psychologicznym, doprowadza do stanu, w którym ono podporządkowuje się światu; czy też „rozpływa się nirwanicznie" w świecie, bądź zajmuje wobec niego postawę apolińską, wywołującą poczucie, że „Świat jest niezależny od mej woli" (TLP, 6.373). W tym stanie Ja psychologiczne doświadcza „eudajmonii" (poczucia szczęścia).

Łatwo zauważyć, że Wittgensteinowski sposób pojmowania terapii soteriologicznej stanowi również zapożyczenie od Kierkegaarda. Duński filozof zauważa, że pozostawanie Ja w postawie religijności B nie jest stanem stabilnym, permanentnym. Ja zajmując wcześniej postawę religijności A może zawsze ześlizgnąć się w postawę religijności A czy też postawę etyczną. Doświadczanie rzeczywistości egzystencjalnej wymaga nieustannego „skoku" w swoją subiektywność w postawie religijności B. Ja nieustannie musi na sobie dokonywać terapii egzystencjalnej poprzez ironię. Ironia jest przez duńskiego filozofa określana jako nieskończona, absolutna negatywność ulokowana w subiektywności egzystencjalnej. Znaczy to, że w postawie ironii Ja deprecjonuje wszelkie abstrakcyjne wartości, zarówno materialne jak i duchowe. Ironia niszczy teologię, filozofię oraz tradycję historyczną. Tak zwane wartości (historycznie ustalone) jawią się w postawie ironicznej jako obce. Poprzez ironię, a więc totalny bunt aksjologiczny, Ja doświadcza swojej egzystencjalnej subiektywności; Ja staje się wolne w swej subiektywności. Taki stan Ja umożliwia mu dokonanie „skoku" w postawę religijności B[16]. Terapia poprzez ironię ma więc na celu uwolnić Ja od poczucia, że istnieją jakieś abstrakcyjne wartości w świecie. Funkcją ironii jest więc deaksjologizacja świata, czyli wyzwolenie, oczyszczenie Ja z iluzji aksjologicznej. Co do swojej funkcji (celu), ironia w sensie Kierkegaarda jest niemal tym samym, co logiczno-semantyczna analiza w sensie Wittgensteina.

[16] Zob. T. Toeplitz, *Kierkegaard*, s. 86–89.

Oczywiście, zachodzą również różnice w sposobie pojmowania stanu deaksjologizacji świata, czyli stanu wyzwolenia się Ja psychologicznego od wewnątrzświatowych wartości. Według Kierkegaarda, Ja pozbawione iluzji aksjologicznej przemienia się w Ja religijne B, natomiast według Wittgensteina oczyszczone aksjologicznie Ja „rozpływa się nirwanicznie" w świecie; poddaje się losowi, przypadkowi. Ja religijne B Kierkegaarda jest w stanie permanentnej rozpaczy, lęku, drżenia; zmaga się z absurdem i paradoksem. Natomiast oczyszczone Ja psychologiczne Wittgensteina odczuwa bezpieczeństwo; w ładzie, harmonii ze światem kontempluje swoją apolińską wolą napotkane fragmenty świata. Wydaje się, że Wittgenstein określiłby Ja w postawie religijnej B jako nie do końca oczyszczone ze złudzeń aksjologicznych Ja psychologiczne. Warto zwrócić uwagę, że ironia w rozumieniu Kierkegaarda ustanawia nową wartość (duński filozof chyba nie był tego świadomy). Jest nią subiektywność Ja psychologicznego, czyli jego wariabilny strumień przeżywaniowy. Terapia poprzez ironię ma bowiem na celu pozostawienie Ja w stanie czystej subiektywności. Aktywność autoreferencjalna Ja stanowi jedyną wartość dla ironizującego Ja. Dla Wittgensteina właśnie takie zaksjologizowane w swej subiektywności Ja również nie jest nosicielem wartości i co więcej – jest owładnięte iluzją. Autor *Traktatu* nalegałby z pewnością na dalszą, konsekwentną deaksjologizację Ja religijnego B, aż do stanu, w którym w Ja psychologicznym zanika aktywność autoreferencjalna. Taki stan wymaga rezygnacji z formułowania wypowiedzi w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Podmiot gramatyczny „Ja" w dowolnym kontekście wypowiedzeniowym jest bowiem nosicielem iluzji aksjologicznej.

Choć Wittgenstein nie wspomina o roli iluzji aksjologicznej w procesach poznawczych ani w *Traktacie*, ani w *Dziennikach 1914–1916*, to jednak można zasugerować, że iluzoryczność aksjologiczna stanowi „szum semantyczny" blokujący procesy korygowania wartości logicznej poznania naukowego. Myślenie aksjologiczne jako iluzja semantyczna może stanowić wówczas czynnik istotnie zakłócający mechanizmy poznawcze Ja psychologicznych. Jeśli Ja psychologiczne posiada skłonność do wartościowania wewnątrzświatowego, to wówczas jego mechanizmy autokorekty poznawczej są zaburzone. W związku z tym ideologizacja życia społecznego prowadzi do upadku nauki (racjonalności naukowej). Optymizm epistemologiczny Wittgensteina jest warunkowy: jeśli Ja psychologiczne zostało poddane terapii poprzez Ja filozoficzne (a więc zostało zdeaksjologizowane), to wówczas jest w stanie skutecznie eliminować fałsz ze swojego poznania. Bez wątpienia zaproponowana interpretacja jest zgodna z neopozytywistycznym ujęciem wartości i aksjologii. Myślenie według wartości jest źródłem niedorzeczności oraz generuje dewiację w procesie naukowotwórczym – tak można by w sposób wyostrzony wysłowić jedną z głównych kon-

statacji akceptowanych w Kole Wiedeńskim (którego niektórzy przedstawiciele z pietyzmem studiowali *Traktat*)[17].

The Category of the Vital Subject in Wittgenstein's *Tractatus*. Prolegomena to the Logical Existentialism

The author of this article tries showing that the main subject of reflection in the first Wittgenstein's philosophy is a category of the vital subject, that is Ego, who experiences a sense of his life.

---

[17] Zob. A. Koterski, *Weryfikacjonistyczne kryteria demarkacji w filozofii nauki Koła Wiedeńskiego*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001, s. 31–36. Koterski nie wspomina jednak o tym, że zarówno Wittgenstein, jak i przedstawiciele Koła Wiedeńskiego nie traktowali wartości jako kategorii obiektywnej. Dla Wittgensteina wartości to atrybuty woli (wola jest dobra lub zła), zaś dla neopozytywistów posiadają naturę emotywną (emocje lub uczucia są dobre lub złe). W szczególności Carnap i Neurath zwalczali myślenie aksjologiczne w nauce i humanistyce naukowej. Wittgenstein wprost w *Traktacie* stwierdza, że wartości nie ma w świecie (TLP, 6.41).

RUCH FILOZOFICZNY
TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

Aleksandra Gad

Kategoria podmiotowości w *Traktacie* Ludwiga Wittgensteina

Problem sposobu istnienia świata jako przedmiotu poznania jest zawsze uwikłany w dyskusję epistemologiczną mającą ustalić relacje zachodzące między przedmiotem poznania a podmiotem poznającym. Interpretacje *Traktatu* dotyczące pojęcia rzeczywistości, najczęściej utożsamianego z pojęciem świata, porażają czytelnika niezliczoną ilością możliwych odpowiedzi na pytanie o sposób istnienia świata. Wydaje się, że ta wielość dopuszczalnych interpretacji *Traktatu* z uwagi na spór o istnienie świata jest powodowana złożonością kategorii: podmiotowości oraz światowości, jakich Wittgenstein używa, prowadząc swój dyskurs filozoficzny. I tak kategoria światowości obejmuje świat oraz rzeczywistość. Natomiast kategoria podmiotowości obejmuje: podmiot psychologiczny (Ja empiryczne), podmiot filozoficzny (Ja solipsystyczne) oraz podmiot semantyczny (który można utożsamić z całością języka w sensie logicznym). Przedstawiony kompleks pojęciowy indukuje następujące relacje: 1) Ja empiryczne – świat; 2) Ja empiryczne – rzeczywistość; 3) Ja solipsystyczne – świat; 4) Ja solipsystyczne – rzeczywistość; 5) podmiot semantyczny – świat; 6) podmiot semantyczny – rzeczywistość. Odpowiedź na pytanie, czy filozofia Wittgensteina z jego pierwszego okresu aktywności filozoficznej jest idealizmem, bądź realizmem epistemologicznym, wymaga zatem rozwiązania co najmniej sześciu kwestii[1].

Celem niniejszego artykułu nie jest jednak sformułowanie interpretacji *Traktatu* w odniesieniu do sporu o istnienie świata; jest nim rekonstrukcja Wittgensteinowskiej kategorii podmiotowości. Oczywiście, taka rekonstrukcja stanowi podstawę dla rozważań nad kwestią idealizmu *versus* realizmu epistemologicznego w *Traktacie*.

[1] Na temat idealizmu pierwszej filozofii Wittgensteina, zob. I. Ziemiński, *Samobójstwo jako grzech elementarny. Uwagi o Wittgensteinie*, „Ruch Filozoficzny" 2004, t. LXI, nr 2, s. 235–248.

Pojęcie podmiotu poznającego

Uwagi Wittgensteina na temat pojęcia podmiotu poznającego ograniczają się do jasno wyrażonej konstatacji wskazującej na nieistnienie podmiotu poznającego w świecie:

> Nie ma podmiotu myśli i wyobrażeń. Gdybym pisał księgę „Świat, jakim go zastałem", to trzeba by w niej powiedzieć także o moim ciele, jakie członki podlegają mojej woli, a jakie nie, itd.; jest to bowiem pewna metoda wydzielenia podmiotu, albo raczej pokazania, że w pewnym ważnym sensie żadnego podmiotu nie ma. O nim bowiem jedynie nie mogłoby być w tej księdze mowy[2]; Podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata (TLP, 5.632).

W *Dziennikach 1914–1916* znajdujemy dodatkową konstatację:

> Niemniej jednak prawdą jest, że nie widzę podmiotu. Prawdą jest, że podmiot poznający nie znajduje się w świecie, że podmiot poznający nie istnieje[3].

W rozwinięciu obu uwag pojawiają się rozważania nad pojęciem woli i trudnościami, jakie niesie za sobą jednoznaczne wskazanie, które z czynności podmiotu podlegają woli, a które jej nie podlegają. W żadnym miejscu *Traktatu* ani *Dzienników* nie znajdziemy rozwiązań dotyczących mechanizmów procesów poznawania przedmiotu przez podmiot. Mimo to, Wittgenstein używa na oznaczenie relacji poznawczej takich kategorii, jak: obrazowanie rzeczywistości przez język (TLP, 3; 3.001; 3.01; 4.01) właściwe przedstawienie świata (TLP, 6.54), spojrzenie na świat *sub specie aeterni* (TLP, 6.45), odczucie świata (6.45). Jeśli zatem podmiot nie znajduje się w świecie, można zasadnie pytać: kto spogląda na świat *sub specie aeterni*? Kto odczuwa świat? Kto właściwie przedstawia świat? I wreszcie, kto za pomocą języka obrazuje rzeczywistość?

Jeśli podmiotu nie ma w świecie i założymy, że to podmiot obrazuje za pomocą języka rzeczywistość, odczuwa świat, spogląda na świat oraz świat mu się właściwie przedstawia, to wówczas relacja poznawcza musi być ujęta jako relacja wiążąca świat i fakty w nim zachodzące z podmiotem „ulokowanym" poza światem. Wittgenstein stwierdza, że poznawanie jest obrazowaniem przy pomocy zdań prawdziwych faktów składających się na świat.

---

[2] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, 5.632. Pozostałe cytaty pochodzą z tego wydania i będą lokalizowane przez podanie numeru tezy.

[3] Idem, *Dzienniki 1914–1916*, tłum. M. Poręba, Spacja, Warszawa 1999, 20.10.1916. Pozostałe cytaty pochodzą z tego wydania i będą lokalizowane przez podanie daty notatki.

> Zdanie może być prawdą lub fałszem tylko dzięki temu, że jest obrazem rzeczywistości (TLP, 4.06). Myśl jest to zdanie sensowne (TLP, 4); [...] zdanie jest to znak zdaniowy w jego projekcyjnym stosunku do świata (TLP, 3.12).

Jeśli poznanie jest ogółem myśli prawdziwych, a te stanowią zdania prawdziwe, które z kolei stanowią podklasę znaków zdaniowych w ich projekcyjnym stosunku do świata, to wówczas poznanie można potraktować jako ogół znaków zdaniowych obrazujących rzeczywistość, czyli fakty będące jej składnikami. Zgodnie z tezą „obraz jest faktem" (2.141). Zatem skoro prawdziwe znaki zdaniowe są obrazami, to są one również faktami. Stąd należy wnioskować, że relacja obrazowania jest relacją wewnątrzświatową. A skoro podmiotu nie ma w świecie, to wówczas podmiot nie poznaje. Wyłania się więc pytanie: kto poznaje?

Wydawać by się mogło, że Wittgenstein wikła się w sprzeczność logiczną. Uniknięcie tej sprzeczności jest możliwe, jeśli dokona się rozróżnienia na co najmniej dwa podmioty: psychologiczny (Ja psychologiczne) oraz filozoficzny (Ja filozoficzne), uwikłane w odmienne relacje względem świata.

Podmiot psychologiczny

Autor *Traktatu* wyraźnie przeciwstawia sobie Ja psychologiczne i Ja filozoficzne.

> Jest więc rzeczywiście pewien sens, w jakim można mówić w filozofii o Ja niepsychologicznie. Ja pojawia się w filozofii przez to, że „świat jest moim światem". Ja filozoficzne to nie jest ani człowiek, ani ludzkie ciało, ani ludzka dusza, którą zajmuje się psychologia – lecz podmiot metafizyczny: granica, nie część świata" (TLP, 5. 641).

Skoro Ja filozoficzne jest granicą, a nie częścią świata i nie zajmuje się nim psychologia oraz pojawia się w filozofii, przez to, że „świat jest moim światem", to można zasadnie wnioskować – stosując schemat opozycyjności analizowanych pojęć – że podmiot, którym zajmuje się psychologia jest częścią świata, człowiekiem pojmowanym jako ludzkie ciało i ludzka „złożona dusza", a także, że nie jest mikrokosmosem, swoim własnym światem, lecz częścią czyjegoś świata. Podmiot psychologiczny posiada, z uwagi na swoje ciało, naturę empiryczną w takim samym stopniu, jak zwierzęta, rośliny czy kamienie. Nie posiada on wyróżnionego miejsca w świecie.

Ludzkie ciało natomiast, *moje* ciało w szczególności, jest częścią świata na równi z innymi jego częściami, zwierzętami, roślinami, kamieniami itd., itd. (N, 2.09.1916).

Tak pojmowany podmiot psychologiczny, w ontologii Wittgensteinowskich bytów, zajmuje pozycję faktu, a więc bytu empirycznego. Nie jest ani podstawą doświadczenia ani umysłem projektującym czy też opisującym świat. W takim ujęciu podmiot psychologiczny jako przedmiot poznania nie jest w sensie właściwym podmiotem poznającym. Czy zatem podmiot psychologiczny – fakt pośród innych faktów – doświadcza rozmaitych fragmentów świata; czy jest nosicielem myśli i wyobrażeń; czy jest podmiotem poznającym? Wittgenstein rozróżnia zwykły sposób ujmowania rzeczy od ujmowania ich z zewnątrz:

Zwykły sposób widzenia rzeczy ujmuje przedmioty ze stanowiska umieszczonego niejako wśród nich, ich rozpatrywanie *sub specie aeternitatis* ujmuje je z zewnątrz (N, 7.10.1916).

Zwykły sposób ujmowania przedmiotów ze stanowiska umieszczonego pośród nich jest z pewnością właściwy człowiekowi, a więc podmiotowi psychologicznemu. Ale ponieważ zgodnie z (TLP, 5.631), podmiot poznający nie istnieje (nie ma bowiem w świecie podmiotu myśli i wyobrażeń), to zwykły sposób ujmowania przedmiotów nie jest aktem poznania. Podmiot psychologiczny nie jest zatem podmiotem poznającym; nie jest nosicielem myśli i wyobrażeń. Czym więc jest to zwykłe widzenie rzeczy jako charakterystyczna właściwość podmiotu psychologicznego?

Zwykłe widzenie rzeczy nie jest żadnym z aktów poznania, gdyż akty poznania wymagają transcendowania obiektów; wymagają Ja jako świadomości własnej odmienności pośród faktów świata. Dopiero tego rodzaju świadomość umożliwia realizację czynności obrazowania faktów, którą Wittgenstein charakteryzuje jako „projekcję możliwej sytuacji" (TLP, 3.11).

Obraz przedstawia swój obiekt z zewnątrz. (Punktem widzenia jest dla niego jego forma przedstawiania). Dlatego przedstawia go trafnie lub błędnie (TLP, 2.173); Logicznym obrazem faktów jest myśl (TLP, 3); Ogół myśli prawdziwych jest obrazem świata (TLP, 3.01); Posługujemy się zmysłowo postrzegalnym znakiem zdania (fonetycznym lub graficznym itd.) jako projekcją możliwej sytuacji. Metodą projekcji jest pomyślenie sensu zdania (TLP, 3.11); [...] zdanie jest to znak zdaniowy w jego projekcyjnym stosunku do świata (TLP, 3.12).

Podmiot psychologiczny nie może tworzyć obrazów faktów; nie może być aktywny poznawczo, gdyż to wymagałoby transcendowania siebie samego. Podmiot psychologiczny nie jest w stanie przedstawiać dowolnych faktów z zewnątrz; przedstawianie wymaga projekcji, a więc w pewnym sensie „wyjścia poza siebie".

Podmiot psychologiczny sam jest faktem i jednocześnie obrazem (przedstawieniem) pośród innych faktów i ich obrazów. Jest on bowiem wytworem poznania (psychologii jako jednej z nauk szczegółowych). Zatem podmiot psychologiczny może być przedmiotem badania empirycznego. Badanie go jako faktu zmierza do rekonstrukcji jego wewnętrznej struktury, gdyż każdy fakt jest złożeniem z faktów atomowych (pojmowanych jako istnienia stanów rzeczy). Można więc ustalać wewnętrzne relacje między jego składnikami. Jeśli pojmujemy go jako „ciało", to podlega on takim samym badaniom jak „ciała" innych ożywionych, bądź nieożywionych istot. Wittgenstein roztrząsając kwestię paralelizmu psychofizycznego, stwierdza:

> [...] Powstaje oczywiście pytanie, dlaczego użyczyłem wężowi akurat takiego ducha. A odpowiedzi na nie może udzielić jedynie paralelizm psychofizyczny: gdybym wyglądał tak jak wąż i czynił to co on, wówczas byłbym taki to a taki. To samo w przypadku słonia, muchy, osy. Powstaje jednak pytanie, czy i tutaj (a jest tak z pewnością) moje ciało nie znajduje się na tym samym poziomie co ciało osy lub węża, tak iż ani nie wnosiłem z ciała osy o moim ciele, ani z mojego ciała o ciele osy (N, 15.10.1916).

Zgodnie z przedstawionym cytatem, podmiot psychologiczny jest takim samym ciałem, jak ciała innych istot, którym w codzienności użyczamy charakteru (ducha). To użyczanie nie posiada jednak natury obrazowania logicznego, gdyż z istnienia własnego ciała lub „złożonej duszy" nie może wnosić o istnieniu innych ciał i innych „dusz". Podobnie jest z podmiotem psychologicznym jako przedmiotem badań psychologii: mamy skłonność w zwykłym widzeniu rzeczy użyczać podmiotowi jakiegoś ducha, jednakże nie jest to wówczas czynność obrazowania logicznego. Wydaje się, że właśnie Ja psychologiczne jest wytworem takiego użyczania ducha podmiotowi psychologicznemu (ludzkiemu ciału). Można by zasugerować, że zachodzi wyraźna analogia pomiędzy ujmowaniem węża poprzez jego ducha (charakter) oraz ujmowaniem ciała ludzkiego poprzez jego Ja psychologiczne. Tak jak wąż, osa czy słoń nie posiadają faktycznie swojego ducha, tak podmiot psychologiczny nie posiada faktycznie swojego Ja.

Podmiot psychologiczny jako fakt złożony pośród innych faktów jest uwikłany w rozmaite relacje wewnątrzświatowe, takie jak: współistnienie z innymi

faktami, korelowanie się z faktami rozmaitych typów, itd. Podmiot psychologiczny nie jest więc uwikłany poprzez wolę czy emocje w relacje ze światem; one bowiem posiadają charakter projekcyjny. Podmiot psychologiczny nie posiada nawet stanów mentalnych (myśli). One bowiem są znakami zdaniowymi, a więc również faktami[4]. Podmiot psychologiczny jest raczej pewnego rodzaju „maszyną behawioralną" funkcjonującą jako model fizykalny odwzorowujący (obrazujący) swoje otocznie[5]. W pierwszym rzędzie podmiot psychologiczny funkcjonuje jako „producent" znaków zdaniowych, a więc obrazów innych faktów. Wittgenstein bowiem stwierdza, że tworzymy sobie obrazy faktów (TLP, 2.1). One są również faktami. Skoro więc wszelkie obrazy, rozumiane jako zewnętrzny przejaw aktów myślenia i wyobrażania, są faktami, to muszą należeć do porządku rzeczy *a posteriori*. Nie doświadczamy bowiem samych aktów myślenia i sposobu wyobrażania, lecz jedynie ich wytwory w postaci językowej szaty lub jakiegokolwiek

[4] B. Dziobkowski stwierdza: „Czy świat, o którym mowa w *Traktacie*, można rozumieć jako sumę niezależnych od podmiotu poznania bytów? Zależy od tego, co kryje się za zwrotem „podmiot poznania". Jeżeli przez podmiot poznania będziemy rozumieli podmiot psychologiczny (empiryczny), czyli znajdujący się w świecie zbiór pewnych faktów – stanów mentalnych, to odpowiedź na powyższe pytanie jest twierdząca. Wszystkie fakty w myśl atomizmu logicznego, są od siebie niezależne, a więc również fakty składające się na podmiot empiryczny i fakty przez taki podmiot poznawane" (B. Dziobkowski, *Czy Wittgenstein był kantystą?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2002, nr 4, s. 59). K. Gurczyńska dopuszcza dwa rozumienia podmiotu psychologicznego Wittgensteina: (i) na podobieństwo Hume'owskiego pojęcia umysłu jako zbioru treści mentalnych: wrażeń, emocji ewentualnie uczuć oraz (ii) jako miejsce przeżywania takich Hume' owskich treści (zob. K. Gurczyńska, *Metafizyczne tezy „Traktatu logiczno-filozoficznego" Ludwiga Wittgensteina*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2000, s. 20, przypis). Znaczyłoby to, że podmiot psychologiczny Wittgensteina jest podmiotem przeżyć psychicznych. W niniejszej pracy jest proponowane inne rozumienie podmiotu psychologicznego. Nie jest to żaden „pojemnik" wypełniony stanami mentalnymi; wówczas bowiem podmiot psychologiczny konstytuowałby odmienny „inny świat"; ani nie jest to strumień przeżyć psychicznych, w których dochodzi do jakichś czynności projekcyjnych. Myśl „pada śnieg" nie znajduje się w głowie podmiotu psychologicznego, i z tej racji podmiot psychologiczny nie może odnieść się do faktu, że pada śnieg. Wypełniając „podmiot psychologiczny-pojemnik" emocjami, uczuciami czy chceniami, nadajemy mu właściwość zajmowania projekcyjnej postawy względem reszty świata.

[5] Niektórzy interpretatorzy *Traktatu* wskazują na to, że koncepcja obrazowania Wittgensteina została zapożyczona z modyfikacjami z teorii modeli Hertza i Boltzmanna. Według tych ostatnich, świat jest tak „ułożony", że pomiędzy jego fragmentami zachodzą rozmaite relacje modelowania; świat jest zbiorem dynamicznych systemów, pomiędzy którymi zachodzą formalne relacje odwzorowywania. Geometria rzutowa opisuje najlepiej mechanizm takich odwzorowań (zob. A. Nordmann, *Another New Wittgenstein: The Scientific and Engineering Background of the „Tractatus"*, „Perspectives on Science" 2002, Vol. 10, No. 3, s. 356–384. Podmiot psychologiczny mógłby więc być ujęty jako jeden z wielu systemów natury odwzorowujący inne systemy w jego otoczeniu; dlatego też może być przedmiotem badań naukowych. Przypominałby raczej „człowieka-maszynę" La Mettrie niż „umysł-pojemnik" brytyjskich empirystów.

zewnętrznego wyrazu. Jednakże te obrazy, będąc znakami zdaniowymi, nie przynależą już do tego, co psychologia nazywa podmiotem psychologicznym.

Wydawać by się mogło, że przedstawione ujęcie podmiotu psychologicznego jest absurdalne, gdyż na jego gruncie nie można wyjaśnić sposobu użycia pierwszoosobowego zaimka „ja". Jeśli w mowie potocznej w kontekstach pierwszoosobowych zdajemy sprawę z wykonywania rozmaitych czynności, w tym – czynności poznawczych, takich na przykład, jak: widzenie, słyszenie, odnoszenie się, dowodzenie, liczenie, itd., to wówczas zaimek „ja" rozumiany potocznie jako odnoszący się do podmiotu spełniającego takie akty, musi być uznany za nazwę pustą, skoro podmiotu psychologicznego jako wykonawcy takich aktów w świecie nie ma. Należałoby konsekwentnie stwierdzić, iż tkwimy w permanentnym stanie iluzji lingwistycznej, posiadając poczucie własnego Ja, ilekroć używamy pierwszoosobowego zaimka. Wittgenstein wydaje się akceptować taki wniosek. Człowiek jako podmiot psychologiczny jest istotą posiadającą kompetencję lingwistyczną realizowaną w aktach językowego opisu świata bez świadomości tego, w jaki sposób to czyni. Wittgenstein wprost to stwierdza w następującej tezie:

> Człowiek ma zdolność budowania języków, które pozwalają wyrazić każdy sens – nie mając przy tym pojęcia, co i jak każde słowo oznacza. – Podobnie mówimy nie wiedząc, jak wytwarzane są poszczególne głoski (TLP, 4.002).

Zaimek „ja" języka potocznego jest jakimś znakiem (prawdopodobnie znakiem zdaniowym po analizie), zatem ów zaimek musi być znakiem czegoś. Wydaje się, że ów zaimek jest po prostu znakiem Ja rozumianego jako podmiot poznający. Zaimek „ja" stosowany do każdego Ja z osobna, a mojego Ja w sposób szczególny wymaga ujęcia Ja jako podmiotu poznającego (transcendentalnego), a nie jako przedmiotu poznania; wymaga wydzielenia człowieka z jego faktyczności. Wittgenstein w *Dziennikach 1914–1916* konstatuje:

> Ja, Ja jest czymś głęboko tajemniczym! (N, 5.08.1916); Ja nie jest przedmiotem (N, 7.08.1916); Stoję obiektywnie naprzeciw każdego przedmiotu. Ale nie naprzeciw Ja. W pewien sposób zatem w filozofii rzeczywiście można i trzeba mówić o Ja *w pewnym niepsychologicznym sensie* (N, 11.08.1916).

Podmiot psychologiczny jako organizm posiadający kompetencję lingwistyczną produkuje zaimek „ja". Ten zaś jako znak symbolizuje lub pokazuje jakieś inne, tajemnicze, filozoficzne Ja. Można nazwać je podmiotem transcendentalnym, gdyż nie jest to przedmiot pośród faktów empirycznego świata.

Podmiot transcendentalny

Pojęcie „tajemniczego Ja" odnosi do jakiegoś bytu transcendentalnego na gruncie epistemologiczno-ontologicznej konstrukcji *Traktatu*. Jeśli istotą tego Ja jest samoodnoszenie się, to relacja ta nie może być relacją obrazowania, a w konsekwencji – tajemnicze Ja nie może być faktem wewnątrz świata. Żaden fakt nie może być obrazem samego siebie; świat jest tak ułożony, że w jego obrębie zachodzą korelacje pomiędzy rozmaitymi systemami (fragmentami złożonymi z wielu faktów) mające charakter relacji modelowania w sensie Hertza. Na takie ułożenie świata, niemal zgodnie z paradygmatem geometrii rzutowej, wskazują następujące uwagi Wittgensteina:

> Płyta gramofonowa, myśl muzyczna, zapis nutowy, fale akustyczne – wszystko to pozostaje do siebie w owym wewnętrznym stosunku odwzorowania, jaki zachodzi między językiem i światem (TLP, 4.014); Istnieje ogólna reguła, według której muzyk może z partytury odczytać symfonię, według której symfonię da się odtworzyć z rowka płyty gramofonowej, i znowu, według reguły pierwszej, zapisać jej partyturę. Na tym polega wewnętrzne podobieństwo tych z pozoru tak odmiennych tworów. Reguła ta jest zasadą projekcji rzutującą symfonię w język nut. Jest regułą przekładu z języka nut na język płyty gramofonowej (TLP, 4.0141).

Zgodnie z przedstawioną wypowiedzią, relacja obrazowania zachodzi zawsze pomiędzy różnymi systemami natury na mocy reguł ustalających stosunek odwzorowania (projekcji). Samoodnoszące się Ja nie może więc czegokolwiek obrazować, a więc nie może być faktem, skoro fakty pozostają miedzy sobą w relacjach wzajemnego odwzorowywania (obrazowania). Musiałabym móc opuścić swoje Ja, by stać się czyimś Ja, aby móc następnie siebie zobrazować. To wydaje się być niewykonalne ze względów fizycznych.

Choć owe tajemnicze Ja transcendentalne nie wikła się w sieć relacji obrazowania (nie może być faktem obrazującym inne fakty), to jednak stanowi ono transcendentalny warunek relacji obrazowania. Relacja obrazowania jest niezależna od podmiotowości; zachodzi na mocy formy odwzorowania pomiędzy obrazem a tym, co obrazowane. Jednak w akcie poznawczym musi zostać taka relacja ukonstytuowana na mocy czynności projekcji, czy też czynności „pomyślenia sensu zdania" (TLP, 3.11). I właśnie podmiotem, który „jest odpowiedzialny za pomyślenie sensu zdania" w akcie poznawczym, jest Ja transcendentalne. To Ja jest pewnym osobliwym punktem widzenia, w którym na świat patrzymy „jakby z zewnątrz". By stworzyć obraz świata, konieczny wydaje się zabieg transcendowania i uświadomienia własnej jaźni, w której niby w lustrze odbija się doświad-

czany świat. Dyspozycja do transcendowania własnego empirycznego istnienia stawia człowieka na wyróżnionej pozycji, wydziela go ze świata, pokazuje, że jest on nie tylko faktem, ale i Ja transcendentalnym, wiążącym fakty składające się na świat z wyróżnionymi faktami w tym świecie (znakami zdaniowymi) za pomocą logicznej formy odwzorowania. Ja transcendentalne, jako osobliwy punkt widzenia, nie może być jednak czymś zobrazowanym.

Wydaje się, że Ja transcendentalne może przejawiać się, z punktu widzenia koncepcji poznania wyłożonej w *Traktacie*, na dwa sposoby: jako podmiot semantyczny oraz jako Ja solipsystyczne. Podmiot semantyczny jest odpowiedzialny za „uprawianie nauki", a więc za konstytucję w Ja transcendentalnym relacji obrazowania, zaś Ja solipsystyczne jest odpowiedzialne za internalizację świata i uczynienie go własnym życiem. Podmiot semantyczny jest warunkiem logiki, zaś Ja solipsystyczne jest warunkiem etyki.

Podmiot semantyczny

Podmiotem semantycznym jest dowolny podmiot posługujący się językiem. Język zaś jest rozumiany szeroko (za Wolniewiczem) jako wszelki symbolizm, którego fundamentalną cechą jest intencjonalność. Zatem do języka przynależą słowa, gesty, mapy, obrazy, wyobrażenia, spostrzeżenia, elementy psychiczne czy nawet impulsy nerwowe. Dla Wittgensteina myślenie jest również mówieniem, a więc wytwarzaniem znaków zdaniowych.

> Teraz staje się jasne, dlaczego uważałem, że myślenie i mówienie są tym samym. Mianowicie myślenie jest pewnym rodzajem języka. Albowiem myśl jest oczywiście *również* logicznym obrazem zdania, jest więc sama pewnym rodzajem zdania (N, 12.09.1916).

W każdym znaku zdaniowym „skryty" jest symbol; dwa różne znaki zdaniowe mogą być skorelowane z tym samym symbolem (wówczas są to znaki wyrażające ten sam sens). Symbol można określić jako myśl w sensie logicznym, ustalającą projekcyjny stosunek znaku zdaniowego do świata (jest to myśl w ujęciu Fregego)[6].

Wittgenstein nie używa jakiegoś technicznego wyrażenia na oznaczenie tego, kto posługuje się symbolami. Jednakże wprowadza do swoich rozważań termin „podmiot".

---

[6] Zob. B. Wolniewicz, *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina*, PWN, Warszawa 1968, s. 22–26.

Podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata (TLP, 5.632).

Wittgenstein również używa kategorii Ja filozoficznego. Wydaje się, że użycie tych dwóch różnych terminów w *Traktacie* nie jest motywowane względami stylistyczno-estetycznymi. Jeśli tak, to Wittgensteinowski podmiot, jako różny od Ja filozoficznego, jest bezosobowy; jest „pozbawiony zaimka osobowego „ja". Jeśli przyjmie się za Wolniewiczem, że *Traktat* wyrasta z idealistycznych tradycji niemieckich, szczególnie transcendentalnego idealizmu Kanta, to wówczas podmiot Wittgensteina można próbować interpretować jako coś na wzór „transcendentalnej jedności apercepcji" czy w końcu „świadomości w ogóle"[7]. Wittgenstein w swojej słynnej frazie obwieszcza:

> *Granice mego języka* oznaczają granice mego świata (TLP, 5.6); Logika wypełnia świat; granice świata są też jej granicami (TLP, 5.61).

Jeśli więc podmiot jest granicą świata, a granice świata są oznaczane prze granice podmiotu, to przy rozumieniu słowa „oznaczają" z tezy 5.6 w funkcji ustalającej relację identyczności, można wywnioskować metaforyczną formułę, według której „podmiot jest granicą języka" rozumianego jako uniwersum wszystkich symboli zdaniowych, ukrytych w znakach zdaniowych. Dekodując taką metaforę, można by próbować określić podmiot jako system kompetencji językowych i logicznych ustalających relację projekcji pomiędzy znakami zdaniowymi a resztą świata oraz narzucający na uniwersum znaków zdaniowych formę logiczną rozumianą jako relację dowodliwości (inferowalności). Stąd, taki podmiot można określić jako semantyczno-logiczny mechanizm odpowiedzialny za konstytucję relacji obrazowania, tkwiący w każdym ludzkim organizmie.

Jaka jest relacja podmiotu semantycznego do podmiotu psychologicznego? Podmiot psychologiczny produkuje znaki zdaniowe (obrazy jako fakty świata), zaś podmiot semantyczny implementuje w nich symbole zdaniowe. Jak więc należy rozumieć ów akt (proces) implementacji symbolu w znaku zdaniowym?

Wydaje się, że Wittgensteinowska koncepcja obrazowania logicznego stanowi instrument pozwalający odpowiedzieć na wyżej postawione pytanie. Otóż,

---

[7] Zob. ibidem, s. 33–34. Warto zauważyć, że Wolniewicz sugeruje utożsamienie podmiotu i Ja filozoficznego, któremu świat jawi się jako „jego świat". W niniejszym artykule ta sugestia Wolniewicza nie jest akceptowana. W dalszej części zostanie sformułowana interpretacja, w świetle której Ja filozoficzne (solipsystyczne) nie jest podmiotem pojmowanym jako granica świata. Gurczyńska również sugeruje utożsamienie podmiotu i Ja solipsystycznego, rozumianego przez nią jako element ontologicznie i epistemologicznie warunkujący świat (zob. Gurczyńska K., *Metafizyczne tezy „Traktatu logiczno-filozoficznego" Ludwiga Wittgensteina*, s. 19–23).

w *Traktacie* wyrażenie „obrazuje" (lub „odwzorowuje";) występuje w dwóch typach kontekstów użycia. W pierwszym sposobie użycia, Wittgenstein mówi wprost, że obrazy, fakty odwzorowują lub obrazują inne fakty. Drugi sposób użycia kategorii obrazowania posiada charakter modalny. Egzemplifikacją tego drugiego sposobu użycia niech będzie następująca teza z *Traktatu*:

> Obraz może odwzorowywać każdą rzeczywistość, której formę ma. Obraz przestrzenny – wszystko przestrzenne, obraz barwny – wszystko barwne itd. (TLP, 2.171).

Wittgenstein postuluje więc możliwość relacji obrazowania pomiędzy faktami. Znak zdaniowy posiada możliwość odwzorowywania, przedstawiania czy modelowania jakichś faktów. Ta możliwość obrazowania jest warunkowana tym, że każdy fakt w świecie posiada swoją formę lub formy przedstawiania. Funkcję podmiotu semantycznego można by najlepiej określić jako aktualizowanie owej możliwości obrazowania. Choć znak zdaniowy oraz pewien fakt posiadają tę samą formę, to jednak owa tożsamość formy nie stanowi jeszcze relacji odwzorowywania faktu przez znak zdaniowy. Podmiot semantyczny musi ją ustanowić performatywnie przez narzucenie znakowi zdaniowemu własności projekcyjnego odnoszenia do danego faktu z uwagi na identyczność formy. Symbolem „zanurzonym w znaku zdaniowym" jest właśnie forma tego znaku w projekcyjnym stosunku do pewnego faktu. Implementacja symbolu w znaku zdaniowym redukuje się więc do ustanowienia odniesienia projekcyjnego między znakiem zdaniowym a danym faktem. Innymi słowy, implementacja symbolu w znaku zdaniowym jest narzuceniem na ten drugi formy przedstawiania obok formy logicznej, którą znak zdaniowy posiada na mocy określonego „ułożenia świata". Forma przedstawienia[8] jest projekcją, modelem, sposobem, w jaki obraz odwzorowuje. Istnieje wiele języków[9] opisujących rzeczywistość za pomocą rozmaitych form przedstawiania, ale każda z nich musi być zgodna z prawami logicznymi, gdyż tylko takie obrazy możemy pomyśleć (utworzyć); każdy obraz jest obrazem logicznym.

---

[8] Glock odróżnia formę przedstawiania od formy logicznej: „W *Traktacie* forma przedstawiania to »punkt widzenia«, z którego obraz przedstawia swój obiekt" (zob. H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, tłum. M. Hernik, M. Szczubiałka, Spacja, Warszawa 2001, s. 115). Zauważyć jednak trzeba, że każda forma jest również logiczna. Innymi słowy: każda forma przedstawienia musi mieć logiczna strukturę.

[9] Z tezy 4.002 wynika, że człowiek (jako taki) ma kompetencje pozwalające mu budować wiele języków, tym samym można stworzyć wiele obrazów świata. Każdy z tych języków musi mieć jednak logiczną strukturę, gdyż tylko ona jest formą rzeczywistości. Natomiast na nią podmiot semantyczny narzuca jakąś formę przedstawiania (projekcyjny stosunek).

> Nie można pomyśleć nic nielogicznego, gdyż inaczej trzeba by myśleć nielogicznie (TLP, 3.03).

Nie każdy jednak obraz (znak zdaniowy) adekwatnie opisuje rzeczywistość. Kryterium adekwatności stanowi klasyczna definicja prawdy.

> Prawdziwość lub fałszywość obrazu polega na zgodności lub niezgodności jego sensu z rzeczywistością (TLP, 2.222).

Sensem zaś obrazu jest to, co on przedstawia (TLP, 2.221). Stąd, funkcją podmiotu semantycznego jest nadawanie znakom zdaniowym sensu. Kategorię sensu zdania Wittgenstein eksplikuje następująco:

> Posługujemy się zmysłowo postrzegalnym znakiem zdania (fonetycznym lub graficznym itd.) jako projekcją możliwej sytuacji. Metodą projekcji jest pomyślenie sensu zdania (TLP, 3.11).

Wydaje się więc, że sensem zdania jest sytuacja przez nie przedstawiana. Stąd rolą podmiotu semantycznego byłoby wiązanie znaków zdaniowych z sytuacjami. Nie wnikając w skomplikowane analizy Wittgensteinowskiego pojęcia sytuacji, można powiedzieć, że sytuacje są przedstawiane przez zdania i porównywane ze światem dla celów oszacowywania wartości logicznej znaków zdaniowych. Ponieważ uniwersum sytuacji jest zanurzone w przestrzeni logicznej, zatem to, co znak zdaniowy przedstawia, musi również być zgodne z logiką. Stąd, implementowanie symbolu w znakach zdaniowych dokonuje się zawsze na gruncie języka jako ogółu wszystkich zdań powiązanych rozmaitymi relacjami logicznymi.

Prawdziwy obraz świata można ująć jako ogół zdań prawdziwych (ogół myśli prawdziwych). Zdania te muszą posiadać swoje empiryczne korelaty (fakty) w świecie[10]. W ten sposób można uznać, iż najogólniejszy system wiedzy z różnych dziedzin empirycznych stanowiłby kompletny opis świata faktów. Podmiot semantyczny stanowiłby zatem medium między światem a jego opisem. Ustanawiałby relację semantyczną między światem a zdaniami go opisującymi. Można by go określić jako kompetencję kognitywną obejmującą zdolność do posługiwania się formą logiczną oraz wszystkimi innymi formami (gramatycznymi,

[10] Jeśli istnieją zdania prawdziwe *a priori*, to są to zdania logiki, matematyki, zatem zdania, które konstruuje podmiot i których nie da się porównać z rzeczywistością empiryczną, gdyż nie przedstawiają żadnej możliwej sytuacji. Stąd wszelkie zdania sensowne są zdaniami nauk przyrodniczych, a ich prawdziwość zależy od tego, czy przedstawiają fakty w świecie.

siatkami fizyki, modelami fizykalnymi, itd.), a także zdolność do porównywania sensów zdaniowych z faktami świata, a więc – zdolność do „posługiwania się" wartościami logicznymi. Podmiot semantyczny jest więc w stanie również ujmować podmiot psychologiczny jako przedmiot badań.

Ja solipsystyczne

W poniższych tezach *Traktatu* Wittgenstein wprowadza schemat solipsystyczny, na mocy którego Ja i świat zostają utożsamione:

> Świat i życie to jedno (TLP, 5.621); Sam jestem swoim światem (Mikrokosmosem): TLP, 5.63.

Jak rozumieć metaforę, w świetle której Ja jest identyczne ze światem pojmowanym jako życie? Użycie zaimka „swoim" wskazuje, że świat tożsamy z Ja jest światem subiektywnym. Wydaje się więc, że kiedy wyróżnia się „swój świat", to chce się odróżnić go od świata po prostu („bez zaimka"). Mój świat z pewnością nie może być rozumiany jako jakaś subiektywna wersja świata faktów, ponieważ tak rozumiany „mój świat" stanowiłby pewien system obrazów (myśli, przedstawień, wyobrażeń). A skoro wszelkie obrazy są również faktami, zatem „mój świat" byłby fragmentem świata faktów. Ja byłoby czymś wewnątrzświatowym. Wittgenstein odrzuca takie rozumienie kategorii Ja filozoficznego (solipsystycznego), stawiając retoryczne pytanie:

> Gdzież w świecie da się zauważyć jakiś podmiot metafizyczny? (TLP, 6.633).

Pojęcie podmiotu metafizycznego (Ja solipsystycznego) wyjaśnia następująco:

> Podmiot przedstawień to puste urojenie. Istnieje jednak podmiot woli (N, 08.1916).

Podmiot filozoficzny jest zatem ujmowany jako podmiot woli (chcenia). Ja filozoficzne (solipsystyczne) jest Ja wolitywnym (chcącym). Można nawet dokonać redukcji Ja solipsystycznego do samej woli. Jak więc rozumieć utożsamienie „mojego świata" i woli?

Według Wittgensteina, rzeczy zyskują „znaczenie" właśnie za sprawą mojej woli (dobrej lub złej). Znaczy to, że moja wola udziela „ducha" rzeczom ze świata faktów. A owego „ducha" należy chyba rozumieć jako wolę świata (wspólną wszystkim jego fragmentom).

> Rzeczy zyskują „znaczenie" dopiero za sprawą ich stosunku do mojej woli. [...] Pomyśl tylko, że duch węża, lwa jest *twoim* duchem. Albowiem tylko za pośrednictwem siebie znasz w ogóle ducha. Powstaje oczywiście pytanie, dlaczego użyczyłem wężowi akurat takiego ducha (N, 15.10.1916).

> I w tym sensie mogę również mówić o wspólnej całemu światu woli. Wola ta jest zaś w pewnym wyższym sensie *moją* wolą. Tak jak moje przedstawienie jest światem, tak też moja wola jest wolą świata (N, 17.10.1916).

Funkcją Ja solipsystycznego jest więc użyczanie światu własnej woli. Dlatego świat Ja solipsystycznego jest „moim światem", gdyż jest w nim „moja wola". Tę metaforę można rozkodować następująco: Skoro podmiot semantyczny (będący mechanizmem kompetencji kognitywnej) ustanawia relację semantyczną pomiędzy światem a zdaniami go opisującymi (symbolami zdaniowymi „tkwiącymi" w znakach zdaniowych), to ustanawianie takie musi być aktem działania. I właśnie wola jest tym czynnikiem, który wyzwala to działanie. Innymi słowy: Ja solipsystyczne jest motorem wyzwalającym kompetencję poznawczą podmiotu semantycznego. Skoro relacja obrazowania pomiędzy znakami zdaniowymi a fragmentami świata wymaga medium w postaci trójjedni form: logicznej, matematycznej i pojęciowych „siatek" fizyki, to Ja solipsystyczne jest odpowiedzialne za sam fakt związania tymi formami rozmaitych faktów wewnątrz świata. Ja solipsystyczne stanowiłoby czynnik napędzający aktywność poznawczą podmiotu semantycznego. Wittgenstein stwierdza, że w świecie nie ma nic apriorycznego.

> Wszystko, co widzimy, mogłoby być inaczej. Wszystko, co w ogóle potrafimy opisać, mogłoby być inaczej. Nie ma żadnego porządku rzeczy *a priori* (TLP, 5.634).

Skoro wszystko mogłoby być inne, to również formy stanowiące medium relacji obrazowania mogłyby być inne. Świat nawet pod względem swojego uposażenia formalnego nie jest „wyrobem gotowym". Jeśli tak, to pytanie o pochodzenie form w świecie (czyli tego, że wiążą one fakty w rozmaite relacje wzajemnego obrazowania), skoro mogłyby być inne, jest pytaniem filozoficznym w sensie Wittgensteina. Odpowiedź, że to dzięki woli, formy wiążą fakty w pewną strukturę, jest zasadniczo Schopenhauerowska[11].

Jeśli podmiot semantyczny (będąc taki sam w każdym indywiduum ludzkim) jest aktywowany przez wolę (której nie ma w świecie), to wyłania się

[11] Na inspiracje Wittgensteina pochodzące z dzieła Schopenhauera: *Świat jako wola i przedstawienie,* zwraca uwagę wielu interpretatorów, zob. K. Gurczyńska, *Metafizyczne tezy „Traktatu logiczno-filozoficznego" Ludwiga Wittgensteina*, s. 23–26.

następująca kwestia: dlaczego w wyniku narzucania na zastany świat faktów (obiektywny) rozmaitych form, Ja solipsystyczne konstytuuje „swój świat"; czy taka wola nie mogłaby, aktywując ten sam podmiot semantyczny w różnych indywiduach ludzkich, konstytuować takiego samego, intersubiektywnego świata faktów z narzuconym porządkiem formalnym? Na czym polega owa operacja solipsyzacji świata w wyniku uruchamiania kompetencji poznawczych człowieka przez wolę (transcendentalną, bo pozaświatową)? Formy: logiczną, matematyczną, oraz siatki pojęciowe, można narzucać na uniwersum faktów na różne sposoby. Struktura obrazowania (system semiotyczny) może być każdorazowo inaczej ukonstytuowana. Na przykład: (a) w pewnej sytuacji X jest obrazem Y oraz Z i F; (b) natomiast w innej sytuacji ten sam X jest obrazem Y i K. W obu sytuacjach struktura relacji obrazowania jest odmienna. Ten sam fakt może być w doświadczeniu każdego Ja związany relacją obrazowania z odmiennymi faktami. Co innego w średniowieczu obrazowały grzmoty na niebie w czasie burzy; a co innego dzisiaj obrazują te same grzmoty. Różnica jest efektem odmiennych sposobów narzucania na zastany świat faktów form obrazowania.

Solipsyzacja dotyczy zatem porządku rzeczy w świecie, a nie samych rzeczy; one są takie same w każdym „swoim świecie"; porządek zaś jest jedyny, niepowtarzalny i przypadkowy. Oczywiście, wola transcendentalna (Ja solipsystyczne) dokonuje tej solipsyzacji świata w granicach językowych, wyznaczonych przez podmiot semantyczny. Świat może stać się „moim światem" tylko dzięki temu, że podmiot semantyczny używa języka (znaków zdaniowych wraz z ich symbolizmem). Granice mojej metafizycznej (solipsystycznej) jaźni kreśli język, jakim się posługuję. Wittgenstein stwierdza:

> Granice mego języka oznaczają granice mego świata (TLP, 5.6).

Język jako symbolizm jest obiektywny; nie jest stworzony przez Ja solipsystyczne (wolę transcendentalną). Ja solipsystyczne jedynie transcendentalnie umożliwia strukturę symbolizowania; nie może ono dowolnie, ani zmieniać faktów świata ani wpływać na fakt jego istnienia. Świat dany Ja solipsystycznemu (świat zastany) jest niezależny od jego woli. To, od czego Ja solipsystyczne zależy, Wittgenstein nazywa Bogiem, losem, tym jak się mają rzeczy.

> […] Świat jest mi *dany*, tzn. moja wola przystępuje do świata całkiem z zewnątrz, jako do czegoś gotowego. […] Dlatego mamy poczucie, że jesteśmy zależni od jakiejś obcej woli. *Jakkolwiek miałyby się rzeczy*, z pewnością *jesteśmy* w jakimś sensie zależni, a to od czego zależymy, można nazwać Bogiem. W tym sensie Bóg byłby po prostu losem lub, co wychodzi na jedno: niezależnym od naszej woli światem (N, 8.07.1916).

Jednocześnie Wittgenstein wskazuje na to, że od losu można się uniezależnić, że „świat i moje niezależne Ja" są dwoma bóstwami. Moje niezależne Ja, podmiot woli może zmieniać siebie (jako granicę swego świata) w postawach wolitywnych wobec niego.

> [...] Od losu mogę się uniezależnić. Istnieją dwa bóstwa: świat i moje niezależne Ja (N, 8.07.1916).

To uniezależnienie się od świata nie jest tym samym, co panowanie nad światem w znaczeniu kreacji faktów w obrębie tego świata. Ja solipsystyczne nie posiada mocy kreacji świata (jest tylko bóstwem). Wittgenstein w następujący sposób charakteryzuje w *Traktacie* „mechanizm" uniezależniania się od świata.

> Jeżeli dobra lub zła wola zmienia świat, to tylko jego granice, nie fakty: nie to co da się wyrazić w języku. Krótko mówiąc: świat musi się wtedy stać w ogóle inny. Musi niejako skurczyć się lub rozszerzyć jako całość. Świat szczęśliwego jest inny niż nieszczęśliwego (TLP, 6.43).

Ja solipsystyczne poprzez narzucanie trójjedni form na zastany świat faktów podmiotu semantycznego rozszerza lub kurczy „swój świat" Ja transcendentalnego. Zła wola kurczy ten świat, zaś dobra wola go rozszerza. „Swój świat" Ja transcendentalnego jest maksymalnie rozszerzony, kiedy pokrywa się ze światem zastanym (obiektywnym). Wówczas rezultat obrazowania świata poprzez znaki zdaniowe, używane przez podmiot semantyczny, staje się identyczny ze światem. Rzeczywistość Ja solipsystycznego staje się światem. Poznanie jako wytwór aktywności podmiotu semantycznego staje się absolutne.

Wydaje się, że przedstawiona interpretacja pozwala na zrozumienie następującej konstatacji Wittgensteina:

> Tylko ze świadomości *jedyności mojego życia* wypływa religia – nauka – i sztuka (N, 1.08.1916).

Aktywność symboliczna Ja solipsystycznego ujawnia się w nauce, religii i sztuce. Ja solipsystyczne w sposób maksymalnie „gęsty" narzuca na „zastany świat faktów" formy przedstawiania faktów; a więc maksymalnie gdzie się da „implementuje" symbole (zdania) w fakty, konstytuując uniwersum znaków zdaniowych. Etyka, logika i estetyka są, zdaniem Witggensteina, transcendentalne.

> Logika nie jest teorią, lecz lustrzanym odbiciem świata. Logika jest transcendentalna (TLP, 6.13); Jest jasne, że etyki nie da się wypowiedzieć. Etyka jest transcendentalna. (Etyka i estetyka to jedno): TLP, 6.421.

Poprzez dyskurs logiczny, etyczny oraz sztukę Ja solipsystyczne próbuje pokazać wszystko to, co nie daje się wypowiedzieć. A tym właśnie, czego nie da się wypowiedzieć jest forma świata (logiczna, matematyczna, fizykalna) oraz sens świata (forma woli transcendentalnej). Podmiot poznając (obrazując), wartościując i odczuwając świat, warunkuje go strukturalnie (za pomocą formy logicznej), etycznie (za pomocą symboli etycznych) i estetycznie (za pomocą symboli estetycznych).

Zakończenie

Kompleks Wittgensteinowskiej podmiotowości można więc ująć jako interświatową strukturę obejmującą: (i) wewnątrzświatowe Ja psychologiczne (empiryczne), uwikłane w relacje obrazowania faktów oraz (ii) zewnątrzświatowe Ja transcendentalne ujawniające się dwuaspektowo jako podmiot semantyczny oraz Ja solipsystyczne. Pierwsze jest przedmiotem badań psychologii, zaś drugie jest tym, co można jedynie pokazać poprzez dyskurs filozoficzny lub sztukę. Można by postawić pytanie: w jakim celu człowiek poprzez Ja solipsystyczne pokazywać ma sobie samemu „swoje Ja transcendentalne"? Wydaje się, że takie pokazywanie – będące „dobrym filozofowaniem" – ma na celu wyzwolenie się od problemów aksjologicznych manifestujących w nas tak zwaną „złą wolę". Filozofowanie posiadałoby, w świetle takiej interpretacji *Traktatu*, status jakiejś terapii egzystencjalnej dla człowieka dotkniętego poczuciem braku sensu w życiu.

The Category of Subjectivity in Ludwig Wittgenstein's *Tractatus*

The aim of this article is a reconstruction of Wittgenstein's category of subjectivity, which involves: a psychological subject (empirical Ego), a philosophical subject (solipsistic Ego) and a semantic subject (the whole of language in the logic sense). This reconstruction forms grounds for consideration of the matter of idealism versus epistemological realism in *Tractatus*.

RUCH FILOZOFICZNY TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

Joanna Krzemkowska-Saja

Kategoria sensu życia w ujęciu Ludwiga Wittgensteina i Lwa Tołstoja*

Niniejszy artykuł stanowi próbę interpretacji kategorii sensu życia, użytej przez Ludwiga Wittgensteina w *Traktacie logiczno-filozoficznym*, w świetle rozważań podejmowanych na ten temat przez Lwa Tołstoja. Tezą zasadniczą analizy jest twierdzenie, że zagadnienie problematyczności kategorii sensu życia stanowi jedną z kluczowych kwestii dzieła Wittgensteina. Za Wojciechem Sadym można wręcz stwierdzić, że *Traktat* jest książką o sensie życia i o jego niewyrażalności[1]. Uwidacznia się to najbardziej w Przedmowie do *Traktatu*, która ukazuje cel i naturę dzieła Wittgensteina, a także w ostatnich tezach odnoszących się w sposób bezpośredni do problemu sensu życia i do jego relacji względem problemów naukowych. Dodatkową wskazówkę do takiego odczytania *Traktatu* stanowi również list, jaki Wittgenstein napisał do Ludwika von Fickera, w nadziei, że ten opublikuje jego książkę.

Celem artykułu jest pokazanie, że sposób, w jaki Wittgenstein stawia problem sensu życia i w jaki go „rozwiązuje" wynika ze swoistej transpozycji tej kategorii z rozważań Tołstoja nad problemami życiowym. Realizacja tego celu pozwoli na wysnucie hipotezy o *Traktacie* jako osobliwej syntezie myślenia egzystencjalistycznego i logicznego. Próby odczytania pierwszego dzieła Wittgensteina zmierzające w tym kierunku podejmują w Polsce, między innymi, Ire-

* Artykuł ten został napisany na podstawie referatu wygłoszonego na spotkaniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Szczecinie. W tym miejscu chciałabym bardzo podziękować dr. hab. Wojciechowi Krysztofiakowi za niezwykle inspirujące uwagi zgłaszane do pierwszej wersji artykułu oraz za udostępnienie artykułów, które, mam nadzieję, pozwoliły uczynić niniejszy artykuł ciekawszym.

[1] Zob. W. Sady, *Wittgenstein. Życie i dzieło,* Daimonion, Lublin 1993, s. 13. Podobnie również interpretuje *Traktat* K. Gurczyńska, która za tezę wyjściową swojej analizy przyjmuje, że głównym celem tego dzieła jest przedstawienie sytuacji, w jakiej świat jawi się podmiotowi właściwie. Taka sytuacja podmiotu jest ściśle związana natomiast z problemem odczucia świata jako sensownego (zob. K. Gurczyńska, *Metafizyczne tezy „Traktatu logiczno-filozoficznego" Ludwiga Wittgensteina*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000).

neusz Ziemiński[2], Wojciech Krysztofiak[3] oraz Wacław Janikowski[4]. Badania te stanowią nowy, bardzo interesujący nurt refleksji nad filozofią Wittgensteina interpretujący ją jako egzystencjalizm logiczny[5] – filozofię, która poprzez podjęcie rozważań logicznych stara się w specyficzny dla siebie sposób odpowiedzieć na fundamentalne pytania dotyczące problemu sensu egzystencji ludzkiej.

Wykazanie, że w *Traktacie* Wittgenstein transponuje do dyskursu rozważania Tołstoja, wymaga wstępnego nakreślenia kontekstu, w którym można porównywać filozofię Wittgensteina – powszechnie uznawanego za jednego z prekursorów filozofii analitycznej – i Tołstoja postrzeganego bardziej jako wybitna postać literatury rosyjskiej niż jako filozof.

Wittgenstein po raz pierwszy zetknął się z dziełami Tołstoja podczas I Wojny Światowej, kiedy to służył na froncie jako żołnierz na statku patrolującym Wisłę. W trakcie tej służby Wittgenstein „przestudiował" dzieło Tołstoja *Ewangelia w skrócie*. Przyniosło mu ono nie tylko ogromne wsparcie duchowe w trudnych chwilach, ale również znacząco wpłynęło na jego pracę, której owocem stał się *Traktat* będący dziełem łączącym analizę logiczną z próbą zrozumienia dyskursów egzystencjalistycznych[6]. Poglądy przedstawione w metafizycznych tezach *Traktatu,* wyrosłych, między innymi, z lektury wymienionego dzieła Tołstoja i doświadczeń wojennych, choć z czasem ewoluowały i później ujmowane były przez Wittgensteina z nieco innej perspektywy, zasadniczo pozostały w swym rdzeniu niezmienione także w drugiej fazie jego twórczości filozoficznej. Wydaje się, że w tej materii mamy do czynienia z ciągłością poglądów, do wyrażenia których zmienione zosta-

---

[2] I. Ziemiński interpretuje *Traktat* jako próbę odpowiedzi na pytanie przede wszystkim o sens śmierci, ale również, co jest z tym związane, o sens życia. Według niego, Wittgenstein jest „myślicielem skupionym [...] na kwestiach egzystencjalnych, rozważając zagadnienia związane ze śmiercią, sensownością życia doczesnego, czy możliwością życia przyszłego" (zob. I. Ziemiński, *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2006, s. 9).

[3] W swojej pracy W. Krysztofiak za fundamentalne pytanie *Traktatu*, postawione implicite, uznaje kwestię: „W jaki sposób zindywidualizowane życie, którego treść jest zanurzona w przestrzeni logicznej, jest językowo wyrażalne? W jaki sposób »moje logiczne życie« jest językowo wyrażalne? Pytanie o sens życia daje się w języku *Traktatowym* przełożyć na pytanie o to, jakie są granice językowe ekspresji mojego życia? Jak mogę mówić sensownie o sobie jako o swoim życiu?" (zob. W. Krysztofiak, *Anty-aksjologia w „Traktacie" L. Wittgensteina. Prolegomena do egzystencjalizmu logicznego*, http://www.us.szc.pl/krysztofiak/xml=load_page&st=8160, dn.03/04/2006, s. 2).

[4] Zob. W. Janikowski, *O relacjach pomiędzy filozofią analityczną a filozofią egzystencjalną*, „Ruch Filozoficzny" 2001, t. LVIII, nr 3/4, s. 581–585.

[5] Termin ten został „ukuty" przez W. Krysztofiaka.

[6] Por. R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza,* tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, KR, Warszawa 2003, s. 136–137.

ły jedynie narzędzia (np. odmienna teoria języka). O tym świadczą między innymi notatniki, jakie Wittgenstein prowadził niemal przez całe swoje dorosłe życie[7].

Autor *Traktatu* podziwiał wnikliwość Tołstoja i można stwierdzić metaforycznie, że łączyła ich swego rodzaju bliskość duchowa. Oznacza to, że czytając na przykład dzienniki tych dwóch myślicieli, można dojść do wniosku, że problemy dotyczące sensu istnienia ludzkiego i sensu świata umieszczali oni w perspektywie religijnej. Choć obaj nie byli ludźmi religijnymi w zwykłym sensie tego słowa, to jednak uznawali, że właśnie religia, rozumiana jednak jako pewna postawa wobec rzeczywistości, a nie jako skodyfikowany zbiór norm religijno-etycznych, pozwala na adekwatne postrzeganie świata i właściwe nastawienie do tego, co się w nim wydarza.

Sens życia w *Traktacie logiczno-filozoficznym*

Zasadniczym punktem wyjścia interpretacji *Traktatu* w świetle kategorii sensu życia jest pytanie, dlaczego Wittgenstein napisał *Traktat* i co chciał w nim przekazać czytelnikowi. Wstępnej odpowiedzi może dostarczyć sam autor, który w liście do Fickera pisze:

> [...] książka ta ma sens etyczny. [...] moja praca składa się z dwu części: z tego, co w niej napisałem, oraz z wszystkiego, czego n i e napisałem. I właśnie ta druga część jest ważna. Treść etyczną moja książka wyznacza niejako od wewnątrz; i jestem przekonany, że TYLKO tak da się ją wyznaczyć ś c i ś l e. Krótko mówiąc, sądzę, że wszystko, co w i e l u dziś k l e p i e, zawarłem w swej książce milcząc[8].

Według wskazówek samego Wittgensteina, *Traktat* należy więc odczytywać jako dzieło, którego główną kwestią jest problem etyczny. Trzeba jednak w tym miejscu zaznaczyć, że Wittgenstein specyficznie rozumie etykę. W *Wykładzie o etyce* określił on ją następująco:

> [...] rozważania nad tym, co wartościowe, lub nad tym, co jest rzeczywiście ważne; [...] rozważania nad sensem życia, czy nad tym, co powoduje, że warto żyć, lub nad właściwym sposobem życia[9].

---

[7] Teza o ciągłości poglądów Wittgensteina jest szeroko dyskutowana. B. Wolniewicz na przykład nie akceptuje tego twierdzenia i uważa, że Wittgenstein jest autorem dwóch diametralnie różniących się, a nawet przeciwstawnych teorii filozoficznych. Ciągłość tę w wymiarze omawianym powyżej akceptują między innymi: W. Krysztofiak, K. Górczyńska, I. Ziemiński.

[8] Cyt. za: B. Wolniewicz, Wstęp [do:] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. VIII.

[9] L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Znak, Kraków 1995, s. 76–77.

Rozszerza zatem jej rozumienie względem tego, które przyjął George Edward Moore w *Principia Ethika* – „etyka to ogólne rozważania nad tym, co jest dobre"[10]. W *Traktacie* Wittgenstein umieszcza etykę, jako obszar refleksji dotyczących wartości, w dziedzinie tego, co niewyrażalne i przyznaje jej pozycję porównywalną do logiki. Stwierdza: „Etyka musi być warunkiem świata, podobnie jak logika"[11]. Oznacza to, iż sensowność istnienia świata gwarantowana jest z jednej strony przez logikę, manifestującą się w języku nauk przyrodniczych, a więc w zdolnościach poznawczych podmiotu, a z drugiej przez etykę, która funkcjonuje poza dyskursem faktualnym, a objawia się w dyspozycji podmiotu do tego, by w poszukiwaniu wartości absolutnych przekraczać granice języka nauk przyrodniczych, wznosić się ponad zastaną rzeczywistość i spoglądać na nią „z lotu ptaka", jak na ograniczoną całość. Zarówno etyka, jak i logika stanowią więc rusztowanie świata ujmowanego przez podmiot[12]. Logika jest podstawą racjonalności jego ujęcia, natomiast etyka pozwala ująć istnienie świata jako wartościowe w swej niepowtarzalności – mówiąc językiem Wittgensteina – jako cud[13]. Etyczne spojrzenie na zachodzące fakty umieszcza je w porządku kontemplacyjnym, który pozwala podmiotowi ocenić swoje życie jako szczęśliwe. Można stwierdzić, że te dwie dziedziny odpowiadają dwóm systemom kompetencji podmiotu. Logika odpowiada za kompetencje związane z poznaniem, konceptualizacją, rozumowaniem. Natomiast etyka wyraża się w kompetencji mistycznej, kontemplacyjnej podmiotu. W tej perspektywie jedną z centralnych kwestii *Traktatu* jest więc rozdzielenie tego, co należy do kompetencji poznawczych podmiotu, a co należy do jego kompetencji metafizyczno-mistycznych. W konsekwencji oznacza to również potrzebę jasnego rozdzielenia tego, jakie aspekty rzeczywistości percypowanej przez podmiot można ująć w dyskursie faktualnym, a jakie

[10] Ibidem, s. 76.

[11] Idem, *Dzienniki 1914–1916*, tłum. M. Poręba, Spacja, Warszawa 1999, s. 126.

[12] J. Kloc-Konkołowicz konstatuje: „Etyka Wittgensteinowska jest [...] pewnym projektem uchwytywania świata. Wczesny Wittgenstein za manifestację etyki uznaje zdziwienie istnieniem świata jako całości faktów, późny Wittgenstein zatrzymuje się przy konkretnych grach językowych i przykładach dylematów moralnych, wskazuje na nie i powiada: »przypatrz się temu i zastanów się, co chcesz na ten temat powiedzieć«. Ważne, że w takim modelu etyki nie da się powiedzieć niczego dostatecznie ogólnego, by przy następnym dylemacie etycznym dysponować już pewnymi procedurami umożliwiającymi ocenę zasad postępowania. Ta etyka widzi jedynie dylematy etyczne, ale nie wnosi nic do ich rozstrzygania" (zob. J. Kloc-Konkołowicz, *Etyka Wittgensteinowska?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2002, nr 4, s. 185). Innymi słowy, etyka L. Wittgensteina nie zadaje pytania, „co powinienem czynić?", ale: „jakim człowiekiem mam się stać?", czy „jak powinno wyglądać moje życie?" Przy czym, nie jest to problem rozstrzygalny intersubiektywnie, lecz – mój indywidualny, subiektywny.

[13] Idem, *Tractatus*, teza 6.44: „Nie to *jaki* jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, *że* jest".

w dyskursach, które są niewypowiadalne w języku dotyczącym faktów. Mówiąc ogólniej, jedną z kluczowych kwestii *Traktatu* jest właściwe ujmowanie świata, a ponieważ świat jest ujmowany przez podmiot w języku, głównym problemem etycznym *Traktatu* okazuje się rozstrzygnięcie, które sposoby użycia języka są dobre w sensie etycznym. To, jak w języku odnosimy się do zastanej rzeczywistości, jak ujmujemy własne istnienie, przekłada się na sposób naszego życia, ma konsekwencje w naszym nastawieniu do świata, w życiowych decyzjach i wyborach. Kwestia dobrego użycia języka jako podstawy racjonalnego działania dotyczy także sposobu ujęcia pytania o sens ludzkiego istnienia. Uświadomienie sobie możliwości problematyczności celu i sensu ludzkiego życia była dla autora *Traktatu* nie tylko jednym z centralnych problemów filozoficznych, ale także fundamentalnym pytaniem egzystencjalnym. W tej perspektywie *Traktat logiczno-filozoficzny* można postrzegać jako książkę niezwykle osobistą, stanowiącą próbę uporządkowania problemu dobrego językowego odniesienia się do świata jako podstawy dobrego życia oraz jako przejaw traumatycznych doświadczeń wojennych autora. W obliczu okropieństw, z którymi na co dzień się stykał, Wittgenstein mógł zastanawiać się, jak w takiej mrocznej rzeczywistości nie zatracić swojego człowieczeństwa. Jak mówić o rzeczywistości obfitującej w tego rodzaju doświadczenia, by nie mogła ona go zniszczyć? W *Dziennikach* z tego okresu często spotykamy zapiski będące modlitwą do Boga o to, by ten nie pozwolił mu siebie zatracić, by nie pozwolił mu się zdegradować, ale jeszcze wzrosnąć[14], by stanięcie oko w oko ze śmiercią było doświadczeniem, które go zbawi. Z drugiej strony zatem, doświadczenie takiej właśnie rzeczywistości było dla Wittgensteina źródłem nadziei na gruntowną przemianę[15]. *Traktat* jawi się jako odpowiedź na pytanie o to, jak ujmować świat i własne życie, by mogło ono być sensowne. Właściwe widzenie świata zostaje w nim określone jako taka postawa referencyjna, w ramach której mówi się o świecie tylko to, co rzeczywiście da się powiedzieć. Właściwe ujmowanie świata wiąże się z uznaniem tego, że świat wyznaczają fakty, które posiadają pewną logiczną formę i owa logiczność jest jedynym sensem świata wyrażalnym w języku. Fakty świata nie posiadają wartości. Właściwe widzenie świata ujawniałoby się zatem przede wszystkim

[14] 13 września 1914 roku L. Wittgenstein napisał: „Gdyby moje życie miało się teraz zakończyć, niech dane mi będzie umrzeć dobrą śmiercią, w jedności ze sobą. Niech dane mi będzie nigdy nie stracić samego siebie". Cyt. za: R. Monk, *Ludwig...*, s. 136.

[15] L. Wittgenstein w sposób następujący pisze o tym, jakie znaczenie ma dla niego doświadczenie wojny: „Dopiero wtedy wojna zacznie się dla mnie naprawdę. A być może nawet życie. Może bliskość śmierci obdarzy mnie światłem życia. Niech Bóg mnie oświeci. Jestem *robakiem*, lecz dzięki Bogu stanę się człowiekiem. Niech Bóg będzie ze mną. Amen". Cyt. za: ibidem, s. 160.

w rezygnacji z prób aksjologizacji wydarzeń, które zachodzą w świecie i w zaniechaniu działań motywowanych ową aksjologizacją.

Nieszczęście i poczucie bezsensu egzystencji, jakiego doświadcza podmiot działający w świecie powodowane jest więc tym, że źle – to znaczy nie w sposób opisowy, ale w sposób oceniający – używa on języka opisującego świat. Używa go tak, jakby fakty, które wyznaczają świat miały jakąś wartość i jakby to one decydowały o tym, czy życie podmiotu jest szczęśliwe, czy nie. Dobre odniesienie się do świata sprawia, iż podmiot dostrzega, że fakty nie posiadają wartości, a zatem – że nie one decydują o jakości życia podmiotu. Lingwistyczna terapia polegająca na pokazywaniu ludziom, iż ich poczucie nieszczęścia „wypływa" z aksjologizowania języka faktualnego (i tym samym faktów) staje się głównym zadaniem filozofii. Dobre życie nie polega bowiem na podejmowaniu jakichkolwiek działań (ponieważ jako fakty nie posiadają one żadnej wartości), ale na odpowiednim nastawieniu do tego, co wydarza się niezależnie od naszej woli. Wittgenstein nie tyle potępia pewne czyny, uważane powszechnie za dobre, ile działanie pod wpływem przykazań, czy zasad zawartych w najróżniejszych kodeksach etycznych tworzonych w każdej niemal dziedzinie życia ludzkiego. Innymi słowy, Wittgenstein potępia aksjologiczne motywowanie tych czynów. W wyniku takich zabiegów justyfikacyjnych tracą one bowiem swoją autentyczność. Autentycznymi czynami są „odruchy naszego serca", które nie są spełniane pod wpływem naszych ocen, zasad, norm (dowolnych kodeksów). Zgodnie z wizją Wittgensteina, udzielenie pomocy bezdomnemu nie jest samo w sobie ani dobre, ani złe. Jedynie podmiot dokonujący tego czynu jest albo autentyczny, albo nieautentyczny w swoim działaniu.

Płaszczyzna metaprzedmiotowa ujęcia sensu życia

W swoim dziele Wittgenstein wskazuje na dwa możliwe ujęcia problemu sensu życia: przedmiotowe i metaprzedmiotowe[16]. W płaszczyźnie metaprzedmiotowej autor pokazuje, że pytanie o sens życia nie jest i nie może być problemem naukowym i filozoficznym. Czyni to w kolejnych tezach stanowiących opis związków między światem, podmiotem i językiem, które określają kategorię sensu życia jako niewyrażalną w języku faktów. O sensie życia można powiedzieć więc je-

[16] W ten sposób kwestię ujęcia przez Wittgensteina problemu sensu życia ujmuje I. Ziemiński: „Na gruncie filozofii analitycznej problem sensu życia podjęty został na płaszczyźnie metaprzedmiotowej, jak i przedmiotowej. W pierwszym przypadku chodziło o próbę sprecyzowania pojęcia sensu życia, w drugim natomiast o sformułowanie koniecznych i wystarczających warunków, jakie życie musi mieć, aby zasłużyć na miano sensownego" (zob. I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, TN KUL, Lublin 1999, s. 434).

dynie, że nie jest on zanurzony w przestrzeni logicznej i w związku z tym mówienie o nim jest niedorzeczne. Sens życia nie jest ani faktem, ani przedmiotem i co za tym idzie – nie jest substancją świata. Nie można go dosięgnąć myślą, należy on do rzeczywistości pozajęzykowej, jak cała sfera naszej woli, uczuć, czy wierzeń – jednym słowem, wszystkiego tego, co ma charakter wartościujący. Jednak wydaje się, że można tę kategorię przedstawiać jako formę świata, która się w języku przejawia.

Wittgenstein przyznaje w *Traktacie*, że sens życia jest zagadnieniem najważniejszym, ponieważ właśnie ten problem nurtuje ludzi najbardziej. Podmiot wyczuwa, że świat jest sensowny, ale nie umiejąc wyrazić tego w języku (wyrazić się tego bowiem nie da), traktuje go jako zagadkę. Wittgenstein widzi tylko jeden sposób ujęcia go, mianowicie poprzez pokazanie tego, że w sposób niewyrażalny językowo przejawia się on jednak w świecie. Sferą, w której sens życia jest dostrzegalny i w której przestaje być problematyczny, jest dziedzina tego, co mistyczne. Odczucie braku sensu życia jako problemu stanowi metafizyczną oznakę fałszywego, niedobrego życia. Wittgenstein w swoich uwagach stwierdza:

> Rozwiązaniem problemu, który dostrzegasz w życiu, jest sposób życia sprawiający, że to, co problematyczne znika. To, że życie jest problematyczne, znaczy, iż twoje życie nie pasuje do formy życia. Musisz zatem zmienić swoje życie, a gdy będzie pasowało do formy życia, wtedy zniknie to, co problematyczne[17]. Życie sensowne, to takie, w którym człowiek nie szuka odpowiedzi na pytanie o jego wartość: [...] kto żyje właściwie nie doświadczy tego problemu [kwestii sensu życia, przyp. J.K-S] jako *zgryzoty*, a więc właściwie nie jako problemu, lecz w znacznie większym stopniu jako pociechy; będzie to więc dla niego niczym świetlisty eter wokół życia, a nie niby mroczne tło[18].

Wittgenstein rozprawia się również z tymi nurtami filozoficznymi, które stawiają problem sensu życia i próbują podać jego rozwiązanie. Twierdzi on, iż tego rodzaju działalność jest nie tylko pozbawiona sensu, ale również jest niedobra w sensie etycznym. Kluczowym pojęciem i imperatywem odnoszącym się do tego rodzaju dyskursów jest milczenie. Stanowi ono w *Traktacie* akt językowy ukazujący granicę ujmowania świata w dyskursie faktualnym. Jedyną funkcją języka faktualnego okazuje się opis faktów zastanego świata. Podlega on prawom logicznym, które odzwierciedlają relacje zachodzące między faktami. W takim opisie nie można określić, na czym polega sens świata. Milczenie nie odnosi się

[17] L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, tłum. M. Kowalewska, KR, Warszawa 2000, s. 49.

[18] Ibidem, s. 49.

do niebytu, ale do sfery transcendentnej wobec „świata, który zastałem i dyskursu, w którym jestem zanurzony, a która należy do sfery podmiotowej".

Warto zauważyć, że ostatnia teza *Traktatu*: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć"[19] nie przeciwstawia milczenia językowi, ale mówieniu. Bowiem to, czego nie można w języku powiedzieć, można w języku pokazać, milcząc. Język jawi się więc jako pojęcie bardzo szerokie, którego częścią jest milczenie[20]. Milczenie, które na coś wskazuje zwane jest w językoznawstwie milczeniem znaczącym – określonym działaniem, faktem językowym[21]. Wittgenstein mówiąc w *Traktacie* o języku, odnosi się jedynie to jednego z dyskursów, mianowicie dyskursu faktualnego, naukowego i jemu odmawia prawa do wartościowania świata. Problem sensu życia i związanych z nim zagadnień ugruntowuje natomiast w innym dyskursie – prozie, poezji oraz religii pojmowanej – bardziej w sensie Sørena Kierkegaarda[22], aniżeli w sensie aktywności zin-

---

[19] Idem, *Tractatus*, teza 7.

[20] Temat Wittgensteinowskiego milczenia jest w literaturze przedmiotu szeroko podejmowany. Spośród wielu jego interpretacji warto wspomnieć tutaj o tzw. „Nowym Odczytaniu" filozofii L. Wittgensteina, którego głównymi przedstawicielami są amerykańscy filozofowie J. Conant i C. Diamond. Podstawą owej interpretacji jest twierdzenie, iż *Traktat logiczno-filozoficzny* stosuje wąskie rozumienie sensu, zaczerpnięte od G. Fregego, według którego, nonsens jest po prostu nonsensem – nie istnieją zatem zdania niedorzeczne wskazujące na jakiś przedmiot niewypowiadalny w języku. Tezy etyczne zatem stanowią taki sam nonsens jak „piggle twiggle wiggle". Milczenie w tym wypadku polegałoby na niewypowiadaniu po prostu zdań nonsensownych. W tym kontekście zatem nie ma ono charakteru znaczącego i wydawałoby się, że znaczy tyle samo, co wypowiedzenie nonsensu, ponieważ do niczego się nie odnosi. Milczeniu nie nadajemy znaczenia, tak samo, jak nie nadajemy znaczenia wyrazom w wypowiedzi niedorzecznej. Autorzy owego nowego odczytania L. Wittgensteina, a szczególnie C. Diamond starają się jednak etykę uratować od „absolutnej nonsensowności" poprzez wprowadzenie rozróżnienia między niemożliwym rozumieniem zdań nonsensownych a rozumieniem osoby wypowiadającej nonsensy. Rozróżnienie to jest zgodne z jedną z ostatnich tez Wittgensteina. Rozróżnienie zdań nonsensownych nie przebiega między tymi, które wskazują na to, co poza i między tymi, które na nic nie wskazują, ale między kontekstami ich użycia i rolą wyobraźni, używanej przy ich wypowiadaniu. Etyka *Traktatowa*, wypowiadanie zdań etycznych są pewną techniką języka oddzielania „zwykłego zła" od złowieszczo „złej woli". Jest to technika, która w języku miałaby spełniać podobną rolę, jak ukazywanie tego nieujmowalnego mrocznego zła w baśniach (na przykład w baśniach braci Grimm). Etyka Wittgensteinowska dotyczyłaby zatem jedynie absolutnego zła i dobra, kategorii, o których mówić można jedynie dobierając specjalne techniki (np. metafory szeroko i na różnorakie sposoby używanej w literaturze) i posługując się w sposób szczególny wyobraźnią. Zob. C. Diamond, *Ethic, imagination and the method of Wittgenstein's „Tractatus"*, [w:] *The new Wittgenstein*, red. A. Crary, R. Rupert, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2000, s. 149–173.

[21] Zob. J. Rokoszowa, *Milczenie jako fakt językowy*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego" 1994, z. L, s. 27–47.

[22] Religia, a w szczególności chrześcijaństwo, nie jest dla S. Kierkegaarda doktryną, lecz drogą umożliwiającą osiągnięcie autentycznej egzystencji, poprzez skok wiary rozumianej jako

stytucjonalizowanej. Nie oznacza to, że w ten sposób pozbawia on owe problemy powagi. Przeciwnie – przyznając im takie miejsce – przywraca im ważność poprzez wyprowadzenie ze ślepych zaułków, w które zapędziła je „unaukowiona" filozofia[23].

Zadaniem filozofii jest krytyka języka, a jej celem nie jest dojście do prawdy, ale do jasności

> Filozofia ma wytyczyć granice tego, co da się pomyśleć, a tym samym i tego, co się pomyśleć nie da. Ma ograniczyć od wewnątrz to, czego nie da się pomyśleć – przez to, co się pomyśleć daje[24].

---

stan, w którym duch osiąga stadium najwyższego samourzeczywistnienia dzięki odniesieniu swojego istnienia do Boga – Absolutnego Ty, będącego całkowicie poza zasięgiem poznania rozumowego. Również ów skok wiary dokonuje się poza rozumem, jedynie aktem woli (zob. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1969; S. Lubańska, *Pascal i Kierkegaard – filozofowie rozpaczy i wiary*, Universitas, Kraków 2001, s. 87–100).

[23] Postulat odnaukowienia filozofii bardzo spodobał się Kołu Wiedeńskiemu, którego przedstawiciele położyli w swoim manifeście szczególny nacisk na tezy, iż nie istnieje nic takiego jak „filozofia pojęta jako podstawowa, czy uniwersalna dyscyplina naukowa usytuowana obok, bądź ponad różnymi działami nauk empirycznych" a także, że należy wykluczyć z rozważań filozoficznych metafizykę, gdyż nie posiada ona sensu. Problemy metafizyczne są w rzeczywistości pseudoproblemami, ponieważ nie wyrażają żadnej treści teoretycznej i jako takie są nieweryfikowalne; służą one co najwyżej ekspresji uczuć, które wywołują określone reakcje u słuchaczy (zob. A. J. Ayer, *Filozofia XX wieku*, tłum. T. Baszniak, PWN, Warszawa 1997, s. 139–166). Według jednego z najbardziej wyrazistych przedstawicieli Koła Wiedeńskiego, R. Carnapa, filozofię należy zastąpić logiką nauki – to znaczy logiczną analizą pojęć i zdań nauki, gdyż logika nauki nie jest niczym innym niż logiczną składnią języka (zob. R. Carnap, *Logiczna składnia języka*, tłum. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1995, s. 7). Jako taka filozofia powinna cechować się, podobnie jak nauki przyrodnicze precyzją, klarownością pojęć i ścisłością logiczną. Pozostałe problemy filozoficzne należy uznać za kwestie dotyczące składni. Zarówno więc logiczni pozytywiści, jak i Wittgenstein protestują przeciwko uznawaniu kwestii metafizycznych za tezy naukowe. Różnica między nimi polega jednak na tym, że o ile członkowie Koła odnosili się do metafizyki lekceważąco i uważali, że należy ją po prostu wykluczyć z rozważań, o tyle Wittgenstein uznawał pytania metafizyczne za dokumentację znamiennych skłonności ludzkich, których nie należy bagatelizować. Trzeba pokazywać ludziom, że wyrażając pytania metafizyczne, w sposób specyficzny używają oni języka. W tym właśnie autor *Traktatu* widział zadanie filozofii, która była dla niego aktywnością polegającą na wprowadzaniu jasności, co do tego, iż używając języka w określony sposób, jakoś odnosimy się do rzeczywistości, a przez to również w sposób określony ją postrzegamy. Zatem używając języka niepoprawnie, źle widzimy otaczającą nas rzeczywistość. Dla Koła Wiedeńskiego natomiast filozofia pozostała dyscypliną poznawczą, pod warunkiem zweryfikowania i ustalenia na nowo jej przedmiotu badawczego.

[24] L. Wittgenstein, *Tractatus*, teza 4.114.

Jej zadaniem polega zatem na wytyczaniu granic różnorakim sferom ducha, które manifestują się w języku, również etyce, religii i estetyce. „Filozofia ogranicza dziedzinę sporów przyrodoznawstwa"[25], pokazuje, jakie problemy na jego gruncie są absurdalne. Filozofia ma za zadanie uporządkowanie myślenia człowieka o swoim spojrzeniu na świat, które praktycznie zawsze w jakiś sposób świat aksjologizuje. Rozpatrywanie kategorii sensu życia jako przedmiotu filozofii jest zatem, według Wittgensteina, nieuprawnione. Nie jest dobre, ponieważ ogłupia ludzi, dając im wrażenie, że można z faktów wywnioskować tezy na temat wartości świata. Jest paplaniną, nieuzasadnionym gadulstwem, które do niczego nie prowadzi, choć stwarza takie pozory[26].

Sens życia w ujęciu przedmiotowym

Odnosząc się do ujęcia przedmiotowego, Wittgenstein wskazuje na perspektywy, w jakich stawiane jest pytanie o sens życia i podejmowane są próby odpowiedzi na nie. Są to: perspektywa kontemplacji, etyka i wiara, na gruncie których człowiek może tak spojrzeć na swoje życie, że ukaże mu się ono właściwie – jako sensowne. W perspektywie przedmiotowej Wittgenstein rozważa dwie kwestie ukazujące istotę problemu sensu istnienia. Pierwsza to kwestia lęku przed śmiercią i istoty samobójstwa, druga natomiast, to pytanie o to właściwy (szczęśliwy) sposób życia.

Lęk przed śmiercią

Aby zrozumieć, jaką rolę w filozofii Wittgensteina odgrywa lęk przed śmiercią i jaki w konsekwencji okazuje się być sens umierania, przyjrzyjmy się najpierw rozważaniom Tołstoja zawartym w opowiadaniach *Śmierć Iwana Ilijcza* i *Trzy Śmierci.*

Śmierć Iwana Ilijcza stanowi studium doświadczenia umierania. Świadomość rychłej śmierci unieważnia „życie ciałem" – ułudne krzątanie stanowiące istotę życia głównego bohatera. Śmierć wywołuje u niego paniczny strach, totalne niezrozumienie tego, co się właśnie wydarza.

---

[25] Ibidem, teza 4.113.

[26] W rozmowie z F. Waissmanem i M. Schlickiem L. Wittgenstein referując swój wykład o etyce, powiedział: „Stanowczo wydaje mi się, że trzeba skończyć z całym tym nadętym gadaniem o etyce: o tym, czy istnieje wiedza intuicyjna, czy istnieją wartości, czy możliwe jest zdefiniowanie dobra" (cyt za: R. Monk, *Ludwig...*, s. 307).

> Iwan Ilijcz widział, że umiera, i był pogrążony w stałej rozpaczy. W głębi duszy Iwan Ilijcz wiedział, że umiera, jednak nie mógł nie tylko przyzwyczaić się do tej myśli, ale po prostu nie pojmował tego, nie mógł tego zrozumieć[27].

Do tej pory śmierć była dla niego czymś abstrakcyjnym, wydarzeniem które dotyczy ludzi w ogóle, ale które wydaje się nie dotyczyć „mnie".

> Przykład wnioskowania, jakiego uczył się w podręczniku logiki Kiesewettera: Kaj jest człowiekiem, ludzie są śmiertelni, dlatego Kaj jest śmiertelny zdawał mu się w ciągu całego życia słuszny w zastosowaniu do Kaja, ale nigdy do niego[28].

Moja śmierć jawi się tutaj jako coś niepojętego i potwornego, niemającego nic wspólnego z logiką, ani z jakimikolwiek wnioskowaniami. Moja śmierć wymyka się wszelkim rozumowaniom – jest niemożliwa do pomyślenia. Taki stan rzeczy wydaje się jednym ze źródeł lęku przed nią. Coś, czego absolutnie nie jesteśmy w stanie pomyśleć, wyobrazić sobie, nawet wtedy gdy wyczuwamy bezpośrednią tego bliskość, napawa nas głębokim, paraliżującym strachem.

Jednak prawdziwa przyczyna lęku przed śmiercią, jakiego doznaje bohater, objawia się dopiero w sytuacji refleksji nad własnym życiem.

> Cóż więc to jest? Po co? Nie może tak być. Nie może być, żeby takie bezsensowne, takie ohydne było życie. A jeżeli rzeczywiście było takie ohydne i takie bezmyślne, to po co umierać i umierać w cierpieniu? Coś tu jest nie tak. „Może ja nie żyłem jak trzeba?" – przyszło mu nagle do głowy. – Ale jakże nie jak trzeba, kiedy wszystko robiłem jak należy" – mówił do siebie i odrzucał natychmiast to jedyne rozwiązanie zagadki życia i śmierci, jako coś zupełnie niemożliwego[29].

Dla Iwana Ilijcza w końcu staje się jasne, że przyczyną lęku, jaki odczuwa jest jego dotychczasowy sposób życia. „Nie to. Wszystko to, czym żyłeś i żyjesz, jest kłamstwem, oszukaństwem zasłaniającym przed tobą życie i śmierć"[30]. Bezpośrednia bliskość śmierci obnaża fałsz życia głównego bohatera i jednocześnie stawia pytanie o jego rzeczywisty sens. Iwan zaczyna również rozumieć zachowanie swoich bliskich, którzy nie potrafili przyjąć prawdy o tym, że umiera.

---

[27] L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Iljicza*, tłum. J. Iwaszkiewicz, [w:] idem, *Opowiadania i nowele*. Wybór, red. R. Łużny, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1985, s. 291.

[28] Ibidem, s. 291–292.

[29] Ibidem, s. 312.

[30] Ibidem, s. 318.

Ich lęk przed śmiercią sprawił, że straszny, potworny akt jego umierania [...] został sprowadzony przez wszystkich do poziomu przypadkowej przykrości, częściowo nieprzyzwoitości (w tym rodzaju, jak nieprzyzwoitość człowieka, który wszedłszy do salonu wydziela przykry zapach) [...] widział, że nikt go nie żałuje, bo nikt nawet nie chce rozumieć jego sytuacji[31].

Wszyscy starają się wyprzeć fakt zbliżającej się śmierci Iwana Ilijcza ze świadomości, aby nie przypominała im ona o nieuchronności ich własnej śmierci.

Tematem drugiego opowiadania, *Trzy śmierci*, jest doświadczenie umierania trzech istot: dziedziczki, chłopa i drzewa. Pierwsza bohaterka od początku jawi się czytelnikowi jako ktoś odpychający. Jest zakłamana i nieuczciwa wobec siebie. Można przyjąć, że całe jej życie było nieautentyczne – upłynęło kobiecie na bezsensownej krzątaninie, uwijaniu i pielęgnowaniu swojego „gniazdka". Nie miała czasu na podjęcie rzeczywiście istotnych kwestii życiowych, nigdy nie zatrzymywała się nad ważnymi pytaniami dotyczącymi życia i śmierci, uznawała, że jej one nie dotyczą. O takim sposobie życia Tołstoj pisał :

Przeszkodą – tym, co sprawia, iż ludzie nie poznają ducha w sobie – jest „ułudne krzątanie", „życie ciałem". Ułudy życia czasowego przesłaniają życie prawdziwe[32].

Rezultatem takiej egzystencji jest lęk przed śmiercią oraz jej radykalna niezgoda na zakończenie życia. U kresu swojej ziemskiej wędrówki dziedziczka nie dopuszcza myśli o zbliżającej się śmierci i za wszelką cenę stara się oszukać otoczenie i siebie samą, realizując wcześniej poczynione plany podróży do Włoch. Spójrzmy na dialog między nią a jej mężem.

– Ale zrozum, moja droga, że jeśli przy tej pogodzie poczujesz się w drodze gorzej... a tak, to przynajmniej w domu.

– Więc co, co w domu?... Mam umrzeć w domu? – odparła porywczo chora. Lecz słowo umrzeć widocznie ją przestraszyło, i błagalnie, pytająco spojrzała na męża. Ten spuścił oczy i milczał. Usta chorej wykrzywiły się nagle po dziecinnemu i z oczu jej polały się łzy. Mąż zasłonił twarz chustką i odszedł w milczeniu do karety.

– Nie, jednak pojadę – rzekła chora podnosząc oczy ku niebu. Splotła dłonie i jęła szeptać bezładne słowa. – Mój Boże! Za co? – mówiła i łzy polały się obficiej[33].

---

[31] Ibidem, s. 299.

[32] Cyt. za: K. Gurczyńska, *Metafizyczne...*, s. 63.

[33] L. Tołstoj, *Trzy* śmierci, tłum. E. Słobodnikowa, [w:] idem, *Opowiadania...*, s. 138–139.

Na uwagę zasługuje kilka aspektów tej sceny. Po pierwsze zbliżająca się śmierć postrzegana jest przez dziedziczkę jako niezrozumiała, absurdalna kara nie wiadomo za co. Śmierć więc pojmowana jest, jako zjawisko nienaturalne, które nie miałoby miejsca, gdyby bohaterka na nie w jakiś, nie znany jej sposób, nie zasłużyła. Skutkiem takiego podejścia do śmierci jest rozpaczliwa ucieczka przed nią. Dziedziczka postanawia za wszelką cenę kontynuować swoją podróż, tak jakby udawane lekceważenie zbliżającego się wyroku miało go unieważnić. Bezpośrednia bliskość śmierci obnaża fałsz dotychczasowego życia głównego bohatera i jednocześnie stawia pytanie o rzeczywisty sens życia. Interesująca jest również reakcja męża, który nie potrafi lub nie chce powiedzieć żonie prawdy o jej stanie zdrowia i godzi się na udział w okłamywaniu jej i siebie.

Podejście drugiego bohatera opowiadania do własnej zbliżającej się śmierci jest radykalnie inne. Zdaniem Tołstoja, jego egzystencja nie miała nic wspólnego z „ułudną krzątaniną" i dlatego nie przesłoniła mu ona prawdziwego życia. Chłop, który traktował życie z prostotą, w prostocie też umiera. Bohater zawsze odnosił się właściwie do swojego przebywania na Ziemi, dzięki czemu potrafi bez lęku spojrzeć na własną śmierć.

– Ale co cię boli, wujku? Powiedz. […]

–Wszystko mnie boli. Śmierć się zbliża, ot co […] – jęknął chory[34].

Chłop nie wartościuje umierania i śmierci, ale traktuje je jak każdy inny fakt. Językiem Wittgensteina można powiedzieć, że bez lęku, ale też i bez nadziei „nie-czeka" na swój koniec.

Drzewo – trzecia istota – nie tyle umiera, ile przełamuje się na pół. Obraz ten można by potraktować jako Wittgensteinowski koniec świata. Nie ma tu bowiem mowy o jakimkolwiek czekaniu na coś, a jedynie o trwaniu w doskonałej obojętności na to, co dzieje się w świecie[35].

W opowiadaniach Tołstoja umieranie jawi się jako ostateczny egzamin z życia. Sposób przyjęcia śmierci staje się weryfikatorem wartości istnienia – daje odpowiedź na pytanie, jakie ono było. Można powiedzieć, że w tym, jak bohaterowie przeżywają bliskość własnej śmierci (a także, czy w ogóle reagują) oraz jak reagują na zbliżającą się śmierć bliskich, ostatecznie przejawia się rzeczywista wartość ich dotychczasowej egzystencji. Tołstojowski lęk przed śmiercią można obrazowo porównać ze strachem przed ciemnością. W dziennikach autora *Anny Kareniny* spotykamy takie oto rozważanie na ten temat:

[34] Ibidem, s. 142.

[35] Zob. L. Wittgenstein, *Tractatus,* teza 6.431: „Tak jest ze śmiercią – świat się nie zmienia, lecz kończy".

> Czym jest [...] strach przed ciemnością? [...] Jest to strach przed brakiem złudzeń najważniejszego ze zmysłów – wzroku, strach przed oglądaniem swego prawdziwego życia[36].

Również w chwili śmierci, kiedy życie staje się skończoną historią, człowiek jest pozbawiony złudzeń, co do tego, jakie ono było naprawdę. I właśnie obawa przed opuszczeniem tej zasłony pozorności przejawia się w strachu przed śmiercią, czy przed umieraniem.

To literacko-filozoficzne studium przypadku doświadczenia zbliżającej się śmierci, Wittgenstein przenosi na teren fundamentalnych rozważań filozoficznych. Lęk przed śmiercią staje się w jego filozofii metafizyczną oznaką złego, nieautentycznego i zarazem nieszczęśliwego życia. Skoro lęk przed śmiercią jest oznaką fałszywego życia, to jakie znaczenie ma samobójstwo?[37]

Samobójstwo

Najważniejsze dla niniejszej analizy zdania Wittgensteina na temat samobójstwa brzmią następująco:

> Jeśli samobójstwo jest dozwolone, to wszystko jest dozwolone. Jeżeli coś nie jest dozwolone, to samobójstwo nie jest dozwolone. Rzuca to pewne światło na istotę etyki. Albowiem samobójstwo jest niejako grzechem elementarnym. [...] A może nawet samobójstwo nie jest samo w sobie ani dobre, ani złe?[38]

Zrozumienie powyższej wypowiedzi wymaga odwołania się do Wittgensteinowskiego rozumienia kategorii życia. Mówiąc o życiu, autor *Traktatu* nie ma bowiem na myśli ani jego fizycznego, ani psychicznego aspektu. Wskazują na to następujące zapiski:

> Życie w sensie fizjologicznym nie jest oczywiście „życiem", nie jest nim też życie w sensie psychologicznym. Życie jest światem[39].

---

[36] L. Tołstoj, *Dzienniki 1895–1910*, t. 2, tłum. M. Leśniewska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973, s. 51.

[37] Źródła zainteresowania Wittgensteina samobójstwem mają dwojaki charakter. Z jednej strony niewątpliwie wpływ na ich pojawienie się miały samobójstwa braci autora *Traktatu*. Z drugiej natomiast rozwijaniu tych rozważań służyła, niezwykle ważna dla Wittgensteina, lektura książki O. Weiningera *Płeć i charakter* (zob. R. Monk, *Ludwig...*, s. 26–45).

[38] L. Wittgenstein, *Notatniki 1914–1916 (fragmenty)*, [w:] idem, *Uwagi...*, s. 74.

[39] Idem, *Dzienniki...*, s. 126.

Życie oznacza więc całość faktów, które doświadcza i ujmuje podmiot[40]. Samobójstwo może zatem być rozumiane nie tyle jako zakończenie swojego życia biologicznego, ile zanegowanie i próba unicestwienia świata. A ponieważ z punktu widzenia Ja filozoficznego istnienie świata jest cudem oraz świat jako całość posiada sens i wartość, zatem samobójstwo okazuje się próbą zanegowania tego, że świat posiada sens i wartość i że istnienie świata jest cudem (tym co mistyczne). Samobójstwo jako grzech zostaje umieszczone przez Wittgensteina w perspektywie religijnej, a więc nie w porządku poznawczym, lecz w kontemplatywnym. Na podstawie tezy *Traktatu* uznającej etykę za transcendentalną[41] oraz założenia, że to, co dobre, jest boskie[42], można wysunąć przypuszczenie, że zakaz samobójstwa jest również prawem transcendentalnym, który nie poddaje się rozumowaniom prowadzonym w dyskursie faktualnym. Jest to metafizyczna zasada, pierwotna wobec wszystkich innych zasad. Nie można tego zakazu wypowiedzieć, ani uzasadnić. Da się go jedynie odczuć poprzez pokazanie tego, że jego respektowanie zapewnia mojemu światu – a więc i mojemu życiu możliwość istnienia. To z kolei umożliwia odkrycie sensu życia – takiego, jakim jest. Samobójstwo jako grzech elementarny stanowi absolutne zaprzepaszczenie tej możliwości – a więc w pewnym sensie jest zgodą na to, że życie może być bezsensowne i bezwartościowe. Samobójstwo jest w tym sensie elementarnym grzechem przeciwko istnieniu świata, postrzeganemu jako cud[43].

Spoglądając na powyższe ustalenia z innej perspektywy, możemy powiedzieć, iż jesteśmy skazani na życie tak długo, dopóki ono się nie skończy. Słowo „skazani" jest odpowiednie, zwłaszcza w kontekście wielokrotnie przez Wittgensteina powtarzanej tezy, że nasze bycie na Ziemi nie jest i nie ma być czymś przyjemnym, że raczej należy je postrzegać jako pasmo udręk, w których dokonuje

[40] W tym miejscu odsyłam również do interpretacji *Traktatowych* kategorii świata i życia, rozważania na ten temat podjęte zostały między innymi [w:] K. Gurczyńska, *Metafizyczne...*; W. Krysztofiak, *Anty-aksjologia....*; E. Zemach, *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical*, [w:] *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, red. I. M. Copi, R. W. Beard, Routledge, Nowy Jork 1966, s. 359–375; B. F. McGuinness, *The mysticism of the „Tractatus"*, „Philosophical Review" 1966, Vol. 75, Nr 3, s. 305–328.

[41] Zob. L. Wittgenstein, *Tractatus*, teza 6.421: „Jest jasne, że etyki nie da się wypowiedzieć. Etyka jest transcendentalna. (Etyka i estetyka to jedno)".

[42] Zob. idem, *Uwagi...*, s. 17: „Gdy coś jest dobre, jest także boskie. W tym o dziwo streszcza się moja etyka".

[43] Według I. Ziemińskiego, „[…] życie, w którym rzeczywiście realizowane jest ludzkie powołanie, to życie szczęśliwe (takie w horyzoncie którego śmierć jest zupełnie nieobecna). Życie szczęśliwe wszak to dla Wittgensteina życie w pozaczasowej teraźniejszości, z którego wyeliminowane zostały wszelkie obawy i nadzieje. W takiej sytuacji myśl o samobójstwie nie ma żadnej racji bytu, a jego bezwzględny zakaz jest oczywisty" (I. Ziemiński, *Samobójstwo jako grzech elementarny. Uwagi o Wittgensteinie*, „Ruch Filozoficzny" 2004, t. LXI, nr 2, s. 242.

się wzrost naszego człowieczeństwa. Nawet bowiem życie nieszczęśliwe, nieautentyczne, dopóki trwa, dopóty może przemienić się w prawdziwe, szczęśliwe. Jeżeli etyka jako pokazywanie i mistyczne odczuwanie sensu życia jest możliwa, to samobójstwo jest destrukcją możliwości etyki.

Drugą zasadą fundamentalną Wittgensteinowskiej etyki, komplementarną do zakazu samobójstwa, jest imperatyw etyczny: „żyj szczęśliwie!"[44] Samobójstwo nie jest ani dobre, ani złe. Jego zakaz daje szansę podmiotowi na przekroczenie lęku i odnalezienie sensu życia, czyli innymi słowy, na szczęśliwe życie. Sam zakaz także nie jest ani dobry, ani zły.

Takie ujęcie samobójstwa i opowiedzenie się po stronie bezwzględnej wartości życia zastanego zbliża Wittgensteina do Tołstoja, który pisał:

> Życie, jakiekolwiek ono jest, jest szczęściem, ponad które nie ma większego. Jeżeli mówimy, że życie jest złem, to tylko w porównaniu z innym życiem, lepszym lub wyobrażanym. W życiu może być zło, ale samo życie nie może być złem. Szczęście, dobro może być tylko w życiu. I dlatego nie można mówić, że brak życia może być szczęściem, dobrem[45].

I rzeczywiście, można to dostrzec, przyglądając się dwóm znanym bohaterom Tołstoja – Annie Kareninie i Konstantemu Lewinowi. Oboje w swoim życiu doświadczyli poczucia bezsensowności istnienia i oboje rozpaczliwie poszukiwali sensu życia. Lewin, mimo iż wielokrotnie musiał walczyć z pokusą zakończenia własnego życia, miał poczucie, że to nie rozwiąże jego problemów. Anna Karenina w końcu poddaje się rozpaczy i rzuca się pod pociąg. Tołstoj pokazuje więc dwie drogi, z których jedna prowadzi do przemiany własnego życia, uspokojenia i szczęścia, druga natomiast ostatecznie określa życie jako niedobre. Nie można jednak stwierdzić apodyktycznie, że autor potępia samobójczynię – raczej lituje się nad nią. Etyka nie w pełni radzi sobie z samobójstwem, jako radykalnym aktem zniszczenia życia, ponieważ zawsze wydaje się, że istnieją sytuacje, w których samobójstwo można usprawiedliwić. Wittgenstein takiej postawy litowania się nie zaakceptowałby, gdyż w szerszej perspektywie metafizyczno-religijnej samobójstwo jest grzechem elementarnym przeciwko istnieniu i możliwości odkrycia jego sensu.

Szczęście

Przykazanie bycia szczęśliwym Wittgenstein uczynił pierwotną zasadą swojej etyki, fundamentalną cnotą moralną. Człowiek szczęśliwy stoi wobec samobój-

---

[44] L. Wittgenstein, *Dzienniki*..., s. 123.

[45] L. Tołstoj, *Dzienniki*..., t. 2, s. 145.

cy na przeciwległym biegunie etycznym. Nakaz: „żyj szczęśliwie!”[46], stanowi więc imperatyw kategoryczny etyki Wittgensteinowskiej. Nakaz szczęśliwego życia ma charakter pierwotny wobec wszystkich innych norm moralnych, które ludzie próbują tworzyć. Przykazanie szczęśliwego życia prowadzi również do uznania za podstawowe zadanie człowieka dążenia do autentyczności, jako że życie szczęśliwe jest tożsame z życiem autentycznym. Nie potrafimy stwierdzić, na czym ona polega. Jej jedynym wskaźnikiem jest spokój ducha objawiający się w tym, iż sens naszego życia nie stanowi dla nas kłopotliwej zagadki do rozwiązania. Jesteśmy predestynowani do budowania w sobie takiej postawy dzięki kompetencji kontemplacyjnej. Umożliwia ona nam patrzenie na świat szczęśliwym okiem.

W swoim dzienniku Tołstoj napisał:

> Żyjemy tylko po to, żeby korzystać ze szczęścia, jakie daje życie. Cały osiągalny dla nas sens życia polega tylko na możności uczestniczenia w życiu Bożym; dlatego powinniśmy być szczęśliwi. Jeżeli jesteśmy nieszczęśliwi, znaczy to tylko, że czynimy nie to, co czynić należy, albo nie czynimy tego, co należy. Tak że nie tylko szczęście jest następstwem spełnienia obowiązku, ale nasz obowiązek polega na doznawaniu szczęścia[47].

Zanurzając się w odpowiedniej formie życia, w określony sposób patrzymy na świat. Staje się więc on dla nas inny niż był dotychczas. „Świat szczęśliwego jest inny niż nieszczęśliwego”[48]. Nie oznacza to, że człowiek szczęśliwy i człowiek nieszczęśliwy żyją w innych światach, ale że ten sam świat jawi im się inaczej, choć jako taki nie zmienia swoich właściwości. „Szczęśliwe spojrzenie” nie tworzy w świecie wartości; są one bowiem iluzoryczne. Podmiot dzięki „nieszczęśliwemu” nastawieniu do świata jest zdolny do kreowania iluzji wartości rozmaitych rzeczy:

> Ludzkie spojrzenie ma to do siebie, że potrafi nadawać rzeczom wartość, a w każdym razie stają się one droższe[49].

Wittgenstein nie oczekuje zbawienia od doznawanych cierpień tego świata w tym sensie, iż w wyniku określonego życia nie będą one nas dotykały. Wierzy natomiast, że można być szczęśliwym mimo bolesnych doświadczeń. Można bo-

[46] L. Wittgenstein, *Dzienniki...*, s. 123.

[47] L. Tołstoj, *Dzienniki...*, t. 2, s. 191.

[48] L. Wittgenstein, *Tractatus*, teza 6.43.

[49] Idem, *Uwagi...*, s. 15.

wiem tak je pojmować, że niezależnie od tego, jakie przykrości nas spotkają, nie dotkną one istoty naszego człowieczeństwa; nie zagrożą jej.

> W jaki sposób człowiek może być w ogóle szczęśliwy, skoro wszak nie może zabezpieczyć się przed nędzą tego świata? Poprzez życie poświęcone poznaniu. Spokojne sumienie jest szczęściem, jakie zapewnia życie poświęcone poznaniu. Życie poświęcone poznaniu jest życiem szczęśliwym, na przekór nędzy świata. Tylko takie życie jest szczęśliwe, które może zrezygnować z uroków świata. Uroki świata są dla niego jedynie kolejnymi łaskawymi zrządzeniami losu[50].

Poznanie, o którym pisze Wittgenstein jest poszukiwaniem rozumienia[51] prowadzącym do uświadomienia sobie niemożności nagięcia do własnej woli zdarzeń zachodzących w świecie i konieczności akceptowania ich takimi, jakimi są. Warto tu zaznaczyć, że Wittgenstein, mówiąc o poznaniu, nie miał na myśli wiedzy naukowej. Ona bowiem nie znajduje w świecie sensu, nie ujmuje go poprzez pryzmat wartości absolutnych, ponieważ nie istnieją one dla niej. Drogą do szczęścia jest poznanie etyczne dokonujące się poprzez kontemplację. Manifestuje się ona w życiu duchowym i religijnym człowieka. Kontemplacja stanowi otwarcie się na świat, którego celem nie jest jego pojmowanie i zapanowanie nad nim, ale jego doświadczenie. Spojrzenie kontemplatywne nie odnosi się, jak nauka, jedynie do określonego fragmentu rzeczywistości, ale ujmuje go w szerokiej perspektywie i podziwia. Takie spojrzenie pozwala uznać, iż w całości zdarzeń dowolne z nich nie może zadecydować o sensie czy bezsensie mojego życia. W perspektywie religijnej całość wydarzeń widziana jest jako plan Boga. Takie poznanie prowadzi do umiłowania samego siebie i otaczającego świata. Miłość natomiast wyzwala od strachu, który wiąże podmiot ze światem poczuciem zagrożenia, w niezrozumiałej dla niego zależności. W akcie kontemplacji podmiot nie próbuje wyrazić swoich myśli w języku, nie konceptualizuje rzeczywistości i nie konstruuje jej modeli. W tym aspekcie spojrzenie to jest podobne do spojrzenia artysty.

> Dzieło sztuki jest przedmiotem widzianym *sub specie aeternitatis*; a dobre życie jest światem widzianym *sub specie aeternitatis*. Taki jest związek między sztuką a etyką[52].

---

[50] L. Wittgenstein, *Dzienniki*..., s. 132.

[51] Zob. K. Gurczyńska, *Metafizyczne*..., s. 97: „Życie szczęśliwe, życie w teraźniejszości, umożliwiając odczucie świata *sub specie aeterni* jest życiem wypełnianego lub spełnianego obowiązku poszukiwania rozumienia".

[52] Idem, *Dzienniki*..., s. 135.

Innymi słowy, kontemplacja to spoglądanie na świat z podziwem. Człowiek czuje w sobie taką zdolność, ale często nie podejmuje wysiłku, aby wznieść się ponad codzienność i zatrzymać się nad nią.

> Wiesz, co musisz robić, by żyć szczęśliwie. Dlaczego tego nie czynisz? Bo nie myślisz. A złe życie, to życie bezmyślne[53].

Człowiek, który pozwala sobie na tego rodzaju krótkowzroczność popełnia swego rodzaju samobójstwo, ponieważ nie wypełniając celu istnienia, unicestwia mistyczność istniejącego świata.

Zakończenie

Wpływ stylu myślenia Tołstoja na zawartość treściową *Traktatu* wydaje się nie do zakwestionowania. Wittgenstein przejął od Tołstoja przede wszystkim schemat ujmowania życia szczęśliwego. Nieszczęście manifestuje się w lęku przed śmiercią. Ten zaś jest wywoływany poczuciem niespełnienia w życiu. Przeżycie niespełnienia wymaga aksjologizacji świata; pragniemy rzeczy, które wartościujemy. Żyjemy pośród rzeczy, które wartościujemy. Nie mogąc zrealizować pragnień, lękamy się śmierci. Przyzwyczajając się do rzeczy, lękamy się ich straty w wyniku naszej śmierci. Tołstojowski schemat z pewnością wpłynął na ujęcie przez Wittgensteina samej filozofii. Pogląd autora *Traktatu* na tradycyjną filozofię jest zbieżny z metafilozoficznymi koncepcjami Koła Wiedeńskiego. Być może Tołstoj wpłynął, poprzez Wittgensteina, na afilozofizm Schlicka i Carnapa. W końcu twórcy neopozytywizmu „filozoficznie milczeli" w kwestiach sensu życia.

The Category of Sense of Life in the interpretation of Ludwig Wittgenstein and Lew Tołstoj

Joanna Krzemkowska-Saja's article is an attempt of interpretation of the category of sense of life used by Ludwig Wittgenstein in his *Tractatus Logico-Philosophicus*, in the light of consideration on the subject undertaken by Lew Tołstoj. The basic thesis of this analysis is the statement that the problem of problematicalness of the category of sense of life is one of the key problems in Wittgeinstein's work.

[53] Cyt. za: R. Monk, *Ludwig...*, s. 169.

RUCH FILOZOFICZNY TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

Joanna Krzemkowska-Saja

Czy Ja w *Traktacie logiczno-filozoficznym* Wittgensteina jest amoralistą?

Wstęp

Celem artykułu jest analiza kategorii Ja przedstawionej w *Traktacie logiczno-filozoficznym* i udzielenie odpowiedzi na następujące pytanie: jaką postawę wobec moralności i etyki można przypisać Ja, o którym Wittgenstein rozprawia w niektórych tezach *Traktatu*? Przy pewnej interpretacji wydawać by się mogło, że Wittgensteinowskie Ja jest amoralistą, to znaczy – zwolennikiem poglądu odrzucającego możliwość oceny czynów z punktu widzenia kryteriów etycznych i negującego moc obowiązującą uznanych społecznie norm moralnych[1].

Za amoralizmem Ja można by argumentować następująco: skoro w świetle *Traktatu* język, którego używamy nie jest dobrym narzędziem do sensownego wyrażania ocen moralnych faktów, a jedynie do ich opisu, to użytkownik takiego języka, chcąc używać go poprawnie, powinien powstrzymać się od oceniania moralnego faktów, działań i zjawisk zachodzących w świecie.

Sformułowany powyżej argument można jeszcze wzmocnić. Ja *Traktatowe* jest nie tylko amoralistą, ale również nihilistą moralnym, a więc kimś odznaczającym się absolutną biernością moralną. Jeśli bowiem świat stanowi mozaikę niezależnych od siebie faktów[2] i nie ma w nim miejsca na wartości i jeśli poprzez

[1] Na temat amoralizmu zob. M. Rutkowski, *Obowiązek i motywacja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2001, s. 327–341; R. M. Hare, *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, tłum. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 213–233.

[2] W ten sposób pojęcia świata i faktu interpretuje B. Wolniewicz, który stwierdza: „W myśl *Traktatu* świat jest mozaiką niezależnych od siebie faktów (teza 1.2). Kamykami tej mozaiki są »fakty atomowe«, z których każdy polega na zaistnieniu pewnego »stanu rzeczy«. (Dlatego mawia się za Russellem, że *Traktat* wyraża filozofię »logicznego atomizmu« – w odróżnieniu do filozofii »logicznego monizmu«, która taką niezależność neguje)". Zob. B. Wolniewicz, Wstęp [do:] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 13–14.

jedyny język, jaki Ja rozumie, ma ono dostęp jedynie do faktów[3], które nie są zróżnicowane pod względem wartości, to wszystkie jego czyny i czyny innych Ja mogą być wyłącznie opisywane, a nie oceniane. Nie ma zatem powodu, dla którego miałabym – jako Ja – raczej dokonywać czynów typu A (na przykład, uznawanych powszechnie jako dobre), niż czynów typu B (uznawanych powszechnie jako złe).

W niniejszym artykule uzasadniam, że możliwa jest taka interpretacja *Traktatu* i kategorii Ja, zgodnie z którą Wittgenstein nie neguje istnienia wartości, dostępu do nich oraz możliwości dokonywania ocen moralnych przez Ja, ale przeciwnie, stara się ocalić to, co jego zdaniem, stanowi ich istotę, a więc ich wymiar egzystencjalny i transcendentalny. Sprzeciwia się on natomiast językowej aksjologizacji świata, która może stwarzać pozory, że możliwa jest obiektywizacja i naukowe ujęcie sfery wartości, a co za tym idzie, może stać się podstawą do ideologizacji światopoglądów, co jest niezgodne z Wittgensteinowską wizją etyki[4].

W poniższej interpretacji będę argumentowała, że w *Traktacie* mamy do czynienia z dwiema kategoriami Ja: psychologicznym i filozoficznym. Ta dystynkcja generuje zaś dwie perspektywy (postawy) ujmowania świata: wewnątrzświatową i zewnątrzświatową. Perspektywa wewnątrzświatowa stanowi fakt psychologiczny, którym powinna zajmować się nauka. Jest to perspektywa, w jakiej Ja psychologiczne ujmuje świat jedynie w języku faktualnym[5]. Perspektywa zewnątrzświatowa uwidacznia się zaś w rozważaniach filozoficznych mających na celu przekraczanie granic tego, co faktualne.

Od kategorii Ja należy odróżnić także pojęcie podmiotu jako granicy świata. Podmiot jest tym, co umożliwia perspektywę metafizyczną Ja filozoficznego; jest kategorią o charakterze regulatywnym; stanowi niewyrażalny w języku warunek umożliwiający mówienie o świecie, organizujący jego doświadczenie jako

---

[3] Zob. L. Wittgenstein, *Tractatus...*, teza 5.62: „[...] granice języka (jedynego języka, jaki rozumiem) oznaczają granice mego świata" oraz teza 1: „Świat jest wszystkim, co jest faktem".

[4] W *Wykładzie o etyce* Wittgenstein określił ją jako „[...] rozważania nad tym, co wartościowe, lub nad tym, co jest rzeczywiście ważne; [...] rozważania nad sensem życia, czy nad tym, co powoduje, że warto żyć, lub nad właściwym sposobem życia" (zob. L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Znak, Kraków 1995, s. 76–77). Jest to wizja różniąca się od koncepcji Moore'a z *Principia Ethika* – „etyka to ogólne rozważania nad tym, co jest dobre" (zob. ibidem, s. 76). W *Traktacie* Wittgenstein ujmuje etykę jako rozważania nad tym, co niewyrażalne i przyznaje jej pozycję porównywalną do logiki. „Etyka musi być warunkiem świata, podobnie jak logika" (zob. idem, *Dzienniki 1914–1916*, tłum. M. Poręba, Spacja, Warszawa 1999, s. 26).

[5] Por. idem, *Dzienniki...*, s. 73.

ograniczonej całości i nadający mu sens[6]. Jako że nie jest on przedmiotem, nie mamy do niego dostępu w języku faktualnym, można więc za Wittgensteinem powtórzyć, że „podmiot przedstawień, to czyste urojenie"[7]. Innymi słowy, można stwierdzić, że podmiot poznania jako „wehikuł treści poznawczych" nie istnieje. Podmiot jako granica świata umożliwia perspektywę metafizyczną Ja filozoficznemu poprzez swoją wolę.

> Istnieje jednak podmiot woli. Gdyby nie było woli, nie istniałoby również owo centrum świata, które nazywamy Ja i które jest nosicielem etyki[8].

Ja filozoficzne byłoby więc perspektywą ujmowania świata jako przede wszystkim sensownego i etycznego.

> Wydaje mi się [...], że istnieje inny sposób ujmowania świata sub specie aeternitatis niż poprzez pracę artysty. To jest – jak sądzę – droga myśli, która niejako wzlatuje ponad świat i zostawia go takim, jakim jest – ujmując go z góry w locie[9].

Tak rozumiany podmiot przejawia się w spojrzeniu na fakty *sub specie aeternitatis*, a więc w autentycznym, nieproblematycznym, czy też szczęśliwym ujmowaniu świata. Manifestuje się ono w szczególnych postawach sądzeniowych należących do porządku kontemplatywnego i składających się na życie duchowe i religijne człowieka. Kontemplacja stanowi otwarcie się na świat, którego celem nie jest jego pojmowanie i zapanowanie nad nim, ale jego doświadczenie. Spojrzenie kontemplatywne nie odnosi się, jak spojrzenie Ja psychologicznego, jedynie do określonego fragmentu rzeczywistości, ale ujmuje go z podziwem w szerokiej perspektywie. Takie spojrzenie pozwala uznać, że w całości zdarzeń żadne z nich nie może dotknąć i pozbawić wartości mojego życia. Do perspektywy *sub specie aeternitatis* może i powinien zostać przebudzony człowiek zanurzony w czysto poznawczej perspektywie Ja psychologicznego.

---

[6] Wittgenstein stwierdza w swoich *Dziennikach*, że podmiot wnosi wartości do świata: „[...] dla istnienia etyki musi być obojętne to, czy na świecie istnieje czy nie istnieje materia ożywiona. Jest zaś jasne, że świat, w którym istnieje jedynie martwa materia, nie jest sam w sobie ani dobry ani zły, a przeto również świat istot żywych nie może być sam w sobie ani dobry ani zły. Dobro i zło pojawiają się dopiero za sprawą podmiotu. A podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata" (zob. ibidem, s. 129). Taka pozycja podmiotu w świecie sprawia, iż to za jego sprawą sens świata staje się widoczny.

[7] Ibidem, s. 130.

[8] Ibidem.

[9] Idem, *Uwagi różne,* tłum. M. Kowalewska, KR, Warszawa 2000, s. 20.

Kategoria Ja w *Traktacie logiczno-filozoficznym*

Rozważania na temat Ja stanowią rozwinięcie tezy 5.6 *Traktatu*, która brzmi: „granice mego języka oznaczają granice mego świata". Zostaje w niej wyrażone, między innymi, stwierdzenie, że w języku (obrazie świata) ujmowalne są tylko fakty, które wyznaczają świat[10]. To, co faktualne nie jest jednak wszystkim. Poza jego granicami musi znajdować się to, co niefaktualne i niewyrażalne w języku. Gdyby tak nie było, można by przyjąć, że to co faktualne nie ma granic – a już z pewnością nie budziłoby wątpliwości stwierdzenie, że o granicach świata, nawet ich ujęciu od wewnątrz, mówić nie ma sensu. Wszystko, co ujmowalibyśmy w języku musiałoby się odnosić do jakiegoś faktu – nie miałyby zatem miejsca wypowiedzi nonsensowne, nie dochodziłoby bowiem do „szturmowania granic języka". Jak jednak Wittgenstein zauważa, człowiek nieustannie podejmuje walkę z językiem.

> Ludzie przejawiają skłonność, by szturmować granice języka. Pomyślcie na przykład o zdziwieniu, że coś istnieje. Tego zdziwienia nie da się wyrazić w formie pytania i nie istnieje też odpowiedź na nie. Wszystko, co możemy powiedzieć, musi a priori, być niedorzecznością. A jednak wpadamy na granice języka. Kierkegaard również dostrzegł te ataki i nawet opisał w bardzo podobny sposób (jako szturmowanie paradoksu). Tym szturmowaniem granic języka jest etyka[11].

Mówiąc o granicach tego, co faktualne, Wittgenstein wskazuje na sferę tego, co nie jest faktem – na sferę wartości, która nie podlega opisowi. Język więc,

---

[10] Według interpretacji J. Hołówki teza ta mówi, że żyjemy nie w świecie obiektywnych faktów, ale w świecie doznań, planów, wzruszeń, wrażeń i zwyczajów. Są one, jak stwierdza Hołówka, częścią mojego świata, choć nie do końca dadzą się opisać w języku potocznym: „[...] Czasem widzi się świat, którego nie potrafimy opisać, świat wypełniony przez nasze doznania i przeżycia, świat prywatny i niekomunikowalny. Takim jest zapewne świat muzyki i religii. Czasem widzimy świat bardziej obiektywnie, potrafimy coś o nim powiedzieć, ale wiemy, że nie potrafimy powiedzieć wszystkiego. [...] Nie nazywam tego, co widzę »światem«, tylko nazywam to »moim światem«, światem opisywanym w języku potocznym, światem widzianym z solipsystycznej perspektywy" (zob. J. Hołówka, *Solipsyzm bez podmiotu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2002, nr 4, s. 154–155). Taka interpretacja wydaje się o tyle problematyczna, iż w jej świetle, w języku nie mamy dostępu do faktów, które wyznaczają świat, a więc do istniejących stanów rzeczy, a jedynie do naszych doznań i widzeń owych stanów rzeczy. Szersza analiza tego problemu wykracza poza ramy przyjęte w niniejszym artykule, jako że należałoby się tu odwołać do kategorii „świata" i „mojego świata". Zaznaczymy tu jedynie, że na gruncie *Traktatu* wydaje się nie do przyjęcia twierdzenie o niedostępności faktów światowych w języku potocznym (zob. tezy: 2.1; 2.11; 3; 3.01; 3.12.).

[11] Cyt. za: W. Sady, *Wittgenstein. Życie i dzieło*, Daimonion, Lublin 1993, s. 38.

jedyny język, do którego mam dostęp, który rozumiem, jest językiem obrazującym i odnoszącym mnie wyłącznie do faktów, to znaczy do tego, co światowe. Pamiętając o tym, że w innym miejscu *Traktatu* Wittgenstein utożsamia ze sobą również świat i życie[12], można powiedzieć, iż jedynym sposobem sensownego mówienia o moim życiu jest wyrażanie go w języku faktualnym – a więc poprzez pewien opis faktów składających się na moje życie. Jest to opis wykluczający jakiekolwiek wartościowanie tych faktów, a więc również wykluczający możliwość wypowiadania ogólnych stwierdzeń na temat sensu i wartości mojego życia.

Człowiek i Ja psychologiczne

Użytkownikiem języka pozostającym z nim w stanie permanentnej wojny jest Ja psychologiczne napotykane w świecie. Ja psychologiczne stanowi fakt, któremu poprzez język przyporządkowane są inne fakty. Nie jest to zatem ani podmiot w rozumieniu filozofów, ani też „człowiek jako taki", ale właściwy jemu ogół myśli odnoszących się do otaczającej go rzeczywistości, a więc pewien obraz świata, który jest faktem, jako że myśl – logiczny obraz faktów (utożsamiony ze zdaniem sensownym) również jest faktem[13].

> Jest jednak jasne, że zwroty „*A* sądzi że *p*", „*A* myśli *p*", „*A* mówi *p*" mają formę „'*p*' mówi *p*". A tutaj nie mamy przyporządkowania faktu przedmiotowi, lecz przyporządkowanie faktów przez przyporządkowanie sobie ich przedmiotów[14].

Oznacza to, że Ja psychologiczne stanowi pewną konfigurację przedmiotów, nie może zatem stanowić niezłożonej duszy – czyli, mówiąc językiem *Traktatu*, prostego przedmiotu.

> [...] dusza – podmiot itd. – jak ją pojmuje dzisiejsza powierzchowna psychologia, jest absurdem. Dusza złożona nie byłaby już bowiem duszą[15].

Innymi słowy, Ja psychologiczne jako użytkownik, czy nawet jako używanie języka, jako relacja przyporządkowywania sobie faktów w języku, jest

---

[12] Por. L. Wittgenstein, *Tractatus...*, teza 5.621.

[13] Por. ibidem, teza 2.141: „Obraz jest faktem"; teza 3: „Logicznym obrazem faktów jest myśl"; teza 3.01: „Ogół myśli prawdziwych jest obrazem świata"; teza 3.1: „W zdaniu myśl wyraża się w sposób zmysłowo postrzegalny"; teza 4.01: „Zdanie jest obrazem rzeczywistości. Zdanie jest modelem rzeczywistości jak ją sobie myślimy".

[14] Ibidem, teza 5.542.

[15] Ibidem, teza 5.5421.

w pierwszym rzędzie konkretnym sposobem odniesienia się do świata, wraz ze wszystkimi motywacjami, emocjami i mechanizmami działania jemu towarzyszącymi. Tak pojmowane Ja psychologiczne powinno być przedmiotem badań psychologii. Z punktu widzenia filozofii *Traktatu*, kłopot polega na tym, że człowiekowi perspektywa Ja psychologicznego, w której jest zanurzony, nie wystarcza. Faktualne, czyli naukowe ujmowanie świata nie rozwiązuje bowiem jego problemów i nie daje odpowiedzi na zadawane pytania. Wittgenstein konstatuje:

> Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie *możliwe* zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte[16].

Ta sytuacja stanowi dla filozofa powód, aby się zająć Ja psychologicznym. Może on bowiem próbować pokazywać, że owe „życiowe problemy", z którymi człowiek przyjmujący perspektywę Ja psychologicznego się boryka, biorą się z uznania za swój obraz świata tego, co nie jest rzeczywiście obrazem, to znaczy nie jest obrazem logicznym, który odwzorowuje świat. Wittgenstein definiuje kategorię obrazu logicznego następująco:

> Obraz [logiczny] odwzorowuje rzeczywistość przedstawiając pewną możliwość istnienia i nieistnienia stanów rzeczy[17].

Obraz logiczny przedstawia zatem fakty w abstrakcji od ich wartości. Natomiast w praktyce życiowej dzieje się tak, że Ja psychologiczne właściwie nieustannie wartościuje fakty i, co więcej, na podstawie tych wartościujących twierdzeń działa. Dzieje się tak, ponieważ Ja psychologiczne, funkcjonujące w świecie i posługujące się językiem faktualnym, zadaje pytanie o sens życia i o wartość swoich konkretnych czynów.

Skąd więc biorą się pytania, których w języku faktualnym nie da się sformułować? Jak to się dzieje, że człowiek, będący w perspektywie Ja psychologicznego, formułuje pytania o sens życia, sens śmierci, wartość otaczającego świata, powinności wobec innych, czy też o dobro i zło? Wittgenstein podejmuje się próby rozjaśnienia tych kwestii. Stwierdza, iż człowiek zanurzony w świecie źle używa języka dotyczącego faktów.

> Człowiek ma zdolność budowania języków, które pozwalają wyrazić każdy sens – nie mając przy tym pojęcia, co i jak każde słowo oznacza. – Podobnie mówi-

[16] Ibidem, teza 6.52.

[17] Ibidem, teza 2.201.

my nie wiedząc, jak wytwarzane są poszczególne głoski. Język potoczny stanowi część organizmu ludzkiego i jest nie mniej niż on skomplikowany. Wydobyć logikę języka wprost z mowy potocznej jest niepodobieństwem. Język przesłania myśl. Tak mianowicie, że po zewnętrznej formie szaty nie można sądzić o formie przybranej w nią myśli. Kształtowaniu szaty przyświecają bowiem zgoła inne cele, niż ujawnianie formy ciała. Ciche umowy co do rozumienia języka potocznego są niebywale skomplikowane[18].

Ta przedziwna zdolność Ja psychologicznego, by „mówić nielogicznie" jest rezultatem ludzkiej skłonności do „szturmowania granic języka", w poczuciu, że perspektywa Ja psychologicznego nie obejmuje wszystkiego – nie dosięga tego, co nie jest faktem, a co jest wartością. Człowiek zanurzony w perspektywie Ja psychologicznego wyczuwa, że opis „faktów mojego świata i mojego życia nie załatwia jeszcze wszystkiego". Człowiek chce, pragnie, ucieka, a więc wartościuje. Są to przejawy skłonności do szturmowania granic języka. Wittgenstein z emfazą zaznacza, że nie należy tej skłonności lekceważyć[19], bowiem przejawia się w niej to, co znajduje się poza granicami faktów. Człowiek, z konieczności przyjmujący perspektywę wewnątrzświatową, przeczuwa istnienie czegoś poza sferą faktów, czegoś, czego nasze zdania nie są w stanie wyrazić, i co nie jest również przedmiotem[20], a co można by nazwać wartościami. Ja psychologiczne nie potrafi poradzić sobie jednak z tym przeczuciem i traktuje je jako zagadkę. Innymi słowy można powiedzieć, że człowiek zanurzony w perspektywie Ja psychologicznego przeczuwa istnienie podmiotu metafizycznego, czyli możliwość przyjęcia innego punktu patrzenia na świat. Zdaje sobie bowiem sprawę z tego, że perspektywa wewnątrzświatowa jest „jakoś niewystarczajaca" i dąży w aktach „szturmowania granic języka", a więc w zadawaniu pytań nie dających się sformułować poprawnie w języku faktualnym (pytanie o sens życia, wartość śmierci itd.), do jej przekroczenia i osiągnięcia perspektywy zewnątrzświatowej. Nie wie jednak, jak to zrobić. Aby swoje „problemy rozwiązać", potrzebuje impulsu, który wywiedzie go z „jaskini", a który może dać mu filozof.

[18] Ibidem, teza 4.002.

[19] „Wszystkie moje skłonności i, jak sądzę, skłonności każdego z ludzi, którzy kiedykolwiek próbowali pisać czy mówić o Etyce lub Religii, sprowadzały się do zmagań z granicami języka. To zmaganie się ze ścianami naszego więzienia jest doskonale, absolutnie beznadziejne. Etyka, na tyle na ile wypływa z pragnienia, by powiedzieć coś o ostatecznym sensie życia [...] nie może być nauką. [...] Ale jest ona dokumentem skłonności tkwiącej w ludzkim umyśle, której osobiście nie potrafię głęboko nie poważać i której nigdy w życiu bym nie lekceważył" (zob. idem, *Uwagi...*, s. 84–85).

[20] „Czy jednak nie mogłoby istnieć coś, czego za pomocą zdania nie można by wyrazić (i co nie byłoby również przedmiotem)?" (zob. idem, *Dzienniki...*, s. 87.)

Podmiot metafizyczny i Ja filozoficzne

Podmiot metafizyczny jest według Wittgensteina takim szczególnym użytkownikiem języka, który nazywa świat „moim światem"[21].

> Jest więc rzeczywiście pewien sens, w jakim można mówić w filozofii o Ja niepsychologicznie. Ja pojawia się w filozofii przez to, że „świat jest moim światem[22].

Wyrażenie „mój świat", podobnie jak wyrażenie „mój język", może oznaczać, że jest to jedyny świat, do którego mam dostęp, jedyny świat, jaki rozumiem. Podmiot więc przejawia się poprzez poczucie lub doświadczenie rozumienia świata. Owo poczucie rozumienia świata, poprzez które przejawia się podmiot, jest możliwe dzięki istnieniu języka, jako że właśnie w języku mogę zamanifestować moje rozumienie świata.

W tym kontekście podmiot można określić jako trzeci, obok logiki i etyki, transcendentalny warunek istnienia życia i istnienia świata, który w świecie i w języku się przejawia, ale do świata nie należy[23]. W tym sensie podmiot nie

---

[21] W Kantowskiej wykładni *Traktatu*, jaką proponuje, między innymi, B. Wolniewicz, Wittgensteinowski podmiot metafizyczny stanowi „ogół wszystkich możliwych treści myślowych, a więc na gruncie założeń *Traktatu*, ogół możliwych zdań sensownych – czyli po prosu język (4.001) – w którym świadomości indywidualne tylko jakoś uczestniczą" (zob. B. Wolniewicz, *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina,* PWN, Warszawa 1968, s. 33). Interpretacja ta budzi wątpliwości o tyle, iż na gruncie pierwszego dzieła Wittgensteina, język, jako zbiór zdań sensownych jest pewnym faktem, natomiast podmiot nim nie jest, nie może więc być utożsamiony z językiem. Podobnie skonstruowany zarzut wysuwa również B. Dziobkowski. Por. B. Dziobkowski, *Czy Wittgenstein był kantystą?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2002, nr 4, s. 59–60. W. Sady w artykule *Język i świat* interpretuje kategorię podmiotu w duchu filozofii indyjskiej, która „[...] oddziela naturę – prakriti – od ducha – purusza – ale myśli, odczucia i wszelkie w ogóle świadomościowe należą tam, podobnie jak fakty i rzeczy »świata zewnętrznego« do prakriti i jako takie podlegają prawu przyczynowości. Purusza – coś jakby świadomość czysta – to tylko widz, bezsilny obserwator. (Dlatego ducha się nie zbawia, ale wyzwala)". Zob. W. Sady, *Język i świat*, „Colloquia Communia" 1984, z. 2 (13), s. 37. W *Traktacie* podmiot metafizyczny nie należy do świata i nie są jego domeną myśli, odczucia, wrażenia – są one faktami skorelowanymi z Ja psychologicznym. Podobnie interpretuje tę kategorię K. Gurczyńska – w Ja psychologicznym realizują się treści psychologiczne, uczucia, emocje itp. Podmiot metafizyczny natomiast stanowi granicę wszelkiego możliwego doświadczenia, granicę wszelkiego możliwego stosunku do zastanego świata (zob. K. Gurczyńska, *Metafizyczne tezy „Traktatu logiczno-filozoficznego" Ludwiga Wittgensteina*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000, s. 19–40.)

[22] L. Wittgenstein, *Tractatus...*, teza 5.641.

[23] „[...] podmiot nie jest częścią świata, lecz przesłanką jego istnienia" (idem, *Dzienniki...*, s. 130). W podobny sposób interpretuje również wizję podmiotu przedstawioną w *Traktacie* oraz *Dziennikach* J. Ziobrowski, (por. *Uwagi Wittgensteina o woli,* [w:] L. Wittgenstein, *Dzienniki...*).

istnieje więc w świecie, o ile „świat jest wszystkim, co jest faktem"[24]. Podmiot metafizyczny jest kategorią aprioryczną – przed i poza wszelkim doświadczeniem. Jedyny zatem możliwy sposób „wypowiadania" podmiotu polega na pokazywaniu pewnej perspektywy patrzenia na świat, która musi podmiot zakładać.

W swoich rozważaniach Wittgenstein jednak stwierdza, że nie ma podmiotu myśli i wyobrażeń, ale sam jestem swoim światem[25]. Można również powiedzieć: sam jestem swoimi faktami, a pamiętając o utożsamieniu świata i życia, można powiedzieć też: sam jestem swoim życiem. Oznacza to, po pierwsze, że podmiot nie jest wydzielalny ze świata, czy z życia. Nie można powiedzieć, że tu mamy podmiot, a tu jego życie, czy jego świat. Kategoria podmiotu przejawia się w języku poprzez określenia: „mój", „mnie", „ja" (koniecznych dla zamanifestowania zrozumienia świata), ale sama nie jest opisywalna.

> Gdybym pisał księgę „Świat, jakim go zastałem", to trzeba by w niej powiedzieć także o moim ciele, jakie członki podlegają mojej woli, a jakie nie, itd.; jest to bowiem pewna metoda wydzielania podmiotu, albo raczej pokazania, że w pewnym ważnym sensie żadnego podmiotu nie ma. O nim bowiem jedynie *nie* mogłoby być w tej księdze mowy[26].

Podmiot nie jest ujmowalny w języku faktów, ponieważ nie istnieje w granicach świata. Nie jest fragmentem świata, jest granicą świata widoczną w pewnej perspektywie „patrzenia" na świat.

Ja filozoficzne można by interpretować jako perspektywę, którą przyjmuje podmiot metafizyczny, perspektywę zewnątrzświatową, pozajęzykową. Ja filozoficzne byłoby „władzą kontemplatywną" podmiotu metafizycznego. Oznacza to, że Ja filozoficzne „milczy" na temat wartości tego świata – ujmuje ją w wymiarze kontemplatywnym. Postawę wobec świata Ja filozoficznego najlepiej wydaje się egzemplifikować następująca wypowiedź Wittgensteina:

> W świecie wszystko jest tak, jak jest i dzieje się, jak się dzieje; nie ma w nim żadnej wartości – a gdyby była, to nie miałaby wartości. Jeżeli jest jakaś wartość, która ma wartość, to musi leżeć poza wszystkim, co się dzieje i zachodzi. Albowiem wszystko, co dzieje się i zachodzi, jest przypadkowe. Co zaś czyni je nie-przypadkowym, nie może być w świecie, bo wtedy byłoby znowu przypadkowe[27].

---

[24] Idem, *Tractatus...*, teza 1.

[25] Por. ibidem, teza 5.63, 5.631.

[26] Ibidem, teza 5.631.

[27] Ibidem, teza 6.41.

Perspektywy ujmowania świata

Kłopot człowieka zanurzonego w perspektywie Ja psychologicznego polega na tym, iż próbuje on w taki sposób używać języka faktualnego, aby wyrazić wartościowość świata. Ja psychologiczne ujmując świat w języku faktualnym, wartościuje go – wartościuje fakty wyznaczające świat. W przeciwieństwie do niego Ja filozoficzne uznaje, że nie to, jaki świat jest, decyduje o jego wartości, ale to, że jest[28]. Tym samym przyjmuje perspektywę zewnątrzświatową, jedyną, w której dostrzeżenie autentycznych wartości jest możliwe. Ja filozoficzne dostrzega, iż w języku wszystkie zdania opisujące fakty wyznaczające świat są równorzędne. Zdumiewa go natomiast to, że zdania sensowne odnoszą się do istniejącego świata – że świat istnieje. Dlatego może powiedzieć, iż fakty wyznaczające świat nie mają wartości, a więc na przykład nie poddaje się żadnej ocenie fakt, że bogaty człowiek dzieli się swoimi pieniędzmi z biednymi, jak również to, że matka porzuca na ulicy swoje nowo narodzone dziecko. W takiej właśnie sytuacji powstaje pytanie, czy wobec tego Ja filozoficzne jest amoralistą i nihilistą moralnym?

Rozwiązanie tej kwestii zależy znowu od tego, czyją perspektywę przyjmiemy. Z punktu widzenia Ja psychologicznego podmiot, o którym mowa w *Traktacie*, a więc podmiot metafizyczny, jest amoralistą, ponieważ odrzuca moc obowiązującą uznanych społecznie norm moralnych. Uznając, że fakty w świecie nie mają żadnej wartości, odrzuca istnienie norm i możliwość oceny danych czynów. Z punktu widzenia Ja metafizycznego (czyli jego własnego) natomiast nie jest tak, że nie dostrzega on możliwości oceny świata, czyli na przykład uznania go za wartościowy. Dla podmiotu metafizycznego bowiem właściwe jest spojrzenie na świat z lotu ptaka i zobaczenie, że istnienie świata jest cudem. Podmiot metafizyczny jest jednak rzeczywiście amoralistą w tym sensie, że odrzuca moc obowiązującą uznanych społecznie, a więc uznanych przez Ja psychologiczne, norm moralnych. Moralności nie sprowadza się bowiem do obowiązku przestrzegania określonych kodeksów, ale do pewnych „odruchów serca" wynikających z przyjęcia odpowiedniej postawy wobec świata. Podmiot jako nośnik woli, a więc pewnej postawy wobec świata wprowadza do świata dobro i zło, ale nie oceny faktów. Dlatego, choć można nazwać Ja filozoficzne amoralistą, to uznanie go za nihilistę moralnego będzie już nieuzasadnione. Z punktu widzenia Ja filozoficznego nasze czyny mogą być bowiem zgodne lub niezgodne z perspektywą ujmowania świata, mogą być szczęśliwe bądź nieszczęśliwie, autentyczne, bądź nieautentyczne. Jeśli, na przykład, chcąc pomóc bezdomnemu, zrobimy to nie

[28] Por. ibidem, teza 6.44: „Nie to jaki jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, że jest".

ze względu na określony kodeks moralny i nie z obowiązku, ale ze względu na perspektywę, w której ujmujemy świat, to wówczas nasz czyn pomocy będzie autentyczny; będzie odruchem serca człowieka, który osiągnął szczęśliwe spojrzenie na świat. Nie będzie jednak podlegał ocenie moralnej (te bowiem wymagają kodeksu).

Z punktu widzenia *Traktatu*, w kontekście ujęcia etyki jako transcendentalnej, jako tej która umożliwia patrzenie na świat szczęśliwym okiem, Ja filozoficzne jawi się jako posiadające dostęp do autentycznej etyki i będące w stanie pokazać wartość świata. Ja psychologiczne natomiast umieszczając wartości nie tam, gdzie należałoby ich poszukiwać jest ślepe na właściwą perspektywę ujmowania rzeczywistości. Z tej racji „produkuje" bezwartościowe oceny moralne.

Zakończenie: filozof jako terapeuta

Przepaść, jaka istnieje między Ja psychologicznym a podmiotem metafizycznym stanowi pole działalności dla filozofa. Jego zadanie polegałoby bowiem na czynieniu z człowieka patrzącego na świat z perspektywy Ja psychologicznego zdolnego do przyjęcia perspektywy Ja filozoficznego. W pierwszym rzędzie dzieje się to poprzez pokazywanie Ja psychologicznemu tego, że źle używa języka, a co za tym idzie, że nie pojmuje należycie świata. Ja filozoficzne pokazuje Ja psychologicznemu, że to wadliwe sposoby użycia języka są źródłem jego problemów związanych, na przykład, z pytaniem o sens życia, o wartość śmierci, z pytaniami natury „moralnej", ale także z tworzeniem niedorzecznych, a czasem nawet niebezpiecznych kodeksów etycznych. W drugim rzędzie zadaniem filozofii byłoby ukazywanie możliwości innego ujmowania świata *sub specie aeternitatis* – z lotu ptaka, w którym rzeczywiście możliwe jest zobaczenie wartości. Filozof mógłby wskazywać na takie postawy sądzeniowe, jakie umieszczają Ja filozoficzne poza światem. Innymi słowy, zadaniem filozofów jest „wyprowadzanie Ja psychologicznego z Jaskini, w której świat nie przedstawia mu się właściwie". Ta „jaskinia", można powiedzieć metaforycznie, jest głębsza niż jaskinia Platońska. Celem Wittgensteinowskiego „wychodzenia z jaskini" nie jest terapia epistemiczna (uzdolnienie człowieka do lepszego poznawania świata idei), lecz jest nim terapia lingwistyczna rozumiana jako aktywność czyniąca nas zdolnymi do właściwego używania języka, poprzez które dokonuje się, na mocy obrazowania logicznego, poznanie świata.

Praca w filozofii jest – jak pod wieloma względami praca w architekturze – właściwie bardziej pracą nad samym sobą. Nad należytym pojmowaniem. Nad tym, jak postrzega się rzeczy. (I czego się od nich wymaga)[29].

W tej perspektywie sam *Traktat* jawi się jako próba pokazania drogi wyjścia z Platońskiej jaskini[30]. W wadliwym użyciu języka tworzymy sobie sami „cienie-niby-wartości", myląc je z ludzkimi pragnieniami, motywacjami, obyczajami i normami. Tym samym „niedorzecznie" wymagamy od faktów czegoś wręcz absurdalnego: by stały się wartościami. Na przykład, pragniemy, aby to, co przydarza nam się w życiu, konstytuowało jego sensowność.

Wychodzenie z jaskini wiąże się także z rozwijaniem w sobie zdolności do zdziwienia. Wittgenstein konstatuje w *Dziennikach*: „Do zdziwienia człowiek – i być może narody – musi się przebudzić. Nauka jest środkiem do tego, by go ponownie uśpić"[31]. Poprzez przyjęcie szczególnej postawy „zdziwienia" wobec istnienia świata jako całości, Ja psychologiczne jest w stanie przebudzić się do

---

[29] Idem, *Uwagi...*, s. 40.

[30] Taka interpretacja zgodna jest z tak zwaną „nową interpretacją" filozofii Wittgensteina, której jedną z czołowych przedstawicielek jest C. Diamond. W jej ujęciu *Traktat* jest nonsensem, pisanym tak jakby miał sens. *Traktat,* „jak wspomniałam, nazywa swoje własne tezy niedorzecznymi, ale jego własna niedorzeczność jest zamierzona [...] by sprzeciwić się temu rodzajowi nonsensu, który jest uważany za charakterystyczny dla filozofii. Ta intencja związana jest z Wittgensteinowskim opisem książki jako nie-podręcznika. Pytania filozoficzne i odpowiedzi, których filozofowie na nie udzielili w swojej większej części nie są według Wittgensteina fałszywe ale nonsensowne. Książka zawiera uwagi o tym jak to jest możliwe, żeby filozofowie nie zdawali sobie z tego sprawy, tak samo jak niektóre szczególne uwagi na temat zamętu, chaosu, zagmatwania, któremu filozofowie podlegali" – tłum. J. K.-S. (Zob. C. Diamond, *Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's „Tractatus"*, [w:] *The new Wittgenstein*, red. A. Crary, R. Read, Routledge, Londyn – Nowy Jork, 2000, s. 151–152). Ja filozoficzne jest autorem *Traktatu*, ale musi używać języka Ja psychologicznego. Inny język nie istnieje. Ja filozoficzne dochodzi do głosu jedynie w tych dyskursach, które świadomie są nonsensowne – literatura, poezja, oraz w dyskursie kontemplatywnym, a więc pozajęzykowym. Filozofia jednak opiera się na języku faktualnym i wszelkie próby opisywania językowych relacji Ja psychologicznego do świata z konieczności muszą się być nonsensem. Tezę, że to Ja filozoficzne jest autorem *Traktatu* wyraża również W. Krysztofiak. Różnica między *Traktatem* a innymi dziełami filozoficznymi polegałaby więc na tym, że podczas gdy autor *Traktatu* świadomie używa języka w sposób absurdalny, to autorzy innych dzieł filozoficznych są przekonani, że to, co piszą nie jest niedorzecznością, ale rzeczywistym rozwiązaniem problemów. Jeśli rozpozna się, że tezy Wittgensteina są niedorzeczne, okazuje się, że choć wcześniej wydawało się, że są one zrozumiałe, to w rzeczywistości się ich nie rozumiało. Nazywając swoje tezy niedorzecznymi, Wittgenstein nie ma na myśli tego, że nie pasują one do jakiejś „oficjalnej kategorii" jego zrozumiałych tez, ale że w odbiorze czytelniczym ewokują iluzję, że się je rozumie (por. C. Diamond, *Ethics...*, s. 151–152).

[31] L. Wittgenstein, *Uwagi...*, s. 21.

perspektywy Ja filozoficznego. Przebudzenie się nie jest jakimś procesem; dokonuje się raczej za pomocą różnorakich impulsów. Te impulsy powinna wytwarzać i dawać Ja psychologicznemu filozofia w czasie filozoficznej terapii.

> Celem filozofii jest logiczne rozjaśnianie myśli. [...] Filozofia nie jest teorią, lecz działalnością. [...] Myśli skądinąd mętne i niewyraźne filozofia ma rozjaśnić i jasno odgraniczyć[32].

Terapia filozoficzna nie jest jednak wchodzeniem po drabinie, ponieważ człowiek zanurzony w perspektywie Ja psychologicznego istnieje w świecie jako nieusuwalny, na mocy woli, fakt. Mimo to, z każdego miejsca w świecie filozoficzne spojrzenie na świat jest możliwe.

Wydaje się, że w zamierzeniu Wittgensteina, impulsem przebudzającym Ja psychologiczne miał być *Traktat*. Autor bowiem tak postrzegał swoją pracę w filozofii (również w latach późniejszych – w okresie pracy nad *Dociekaniami filozoficznymi*):

> Powinienem być jedynie lustrem, w którym czytelnik widzi swoje własne myślenie ze wszystkimi jego deformacjami i dzięki któremu może doprowadzić je do porządku[33].

Is Ego in Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus* Amoralist?

The purpose of the article is an analysis of the category of Ego presented in *Tractatus Logico-Philosophicus* and answering the following question: what attitude towards morality and ethics can be ascribed to Ego, about whom Wittgenstein discourses in some of the theses of *Tractatus*.

[32] Idem, *Tractatus...*, teza 4.112.

[33] Idem, *Uwagi...*, s. 42.

RUCH FILOZOFICZNY TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

Ewa Czesna

Sens i nonsens według późnego Wittgensteina

(Oddział Łódzki Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 11 VI 2007 r.)

Centralna w filozofii późnego Wittgensteina problematyka znaczenia językowego jest powiązana w *Dociekaniach filozoficznych* z całą siatką pojęć takich, jak: „użycie", „podobieństwa rodzinne", „gry językowe", „intencja", „reguła gramatyczna", „nauka języka". Wittgenstein mówi nam, czym znaczenie być nie może, demaskuje zwodnicze formy gramatyczne, odsłaniając faktyczne użycie (znaczenie) wyrażeń, sprowadza „słowa z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytku codziennego"[1]. Pokazuje na przykładach, że niektóre formy gramatyczne (np. metafory typu „mieć na myśli", „mieć myśli w głowie") mogą ewokować obrazy skonstruowane na wzór przedmiotów fizycznych. Nie ma w tym nic złego, póki metafora nie zostanie zinterpretowana dosłownie; innymi słowy, póki filozof nie będzie z form gramatycznych wyciągał wniosków natury ontologicznej. Błąd ten jest podobny do sytuacji, w której ktoś na podstawie obrazu kuli ziemskiej, na której mieszkańcy antypodów poruszają się do góry nogami, konkluduje, że jest tak faktycznie[2]. Niezwykle charakterystycznym i niezmiennym motywem w filozofii zarówno wczesnego, jak i późnego Wittgensteina było wytyczanie granic między sensem a nonsensem; między tym, co można w danych okolicznościach wygłosić sensownie a czego, pomimo istniejącej pokusy, wygłosić sensownie się nie da.

Standardowo termin „sens" ma zastosowanie w odniesieniu do zdania, analogicznie jest z terminem „nonsens". Mówiąc natomiast o częściach zdania, używa się terminu „znaczenie". Tak też zwykle czyni Wittgenstein. Centralnym zagadnieniem niniejszego artykułu jest Wittgensteinowska koncepcja znaczenia słów oraz sensu zdań. Autor *Dociekań* uchodzi za prekursora tzw. użyciowej „teorii" znaczenia. Jednakże intencją jego nie było formułowanie teorii, co

[1] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2004, § 116.

[2] N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: Wspomnienie*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 62.

niejednokrotnie podkreślał. Jego dociekania gramatyczne mają często charakter uwag *ad hoc*, posuwają naprzód przedsięwzięcie porządkowania bałaganu pojęciowego w filozofii, ale nie mają natury ostatecznej, absolutnej, w takim mniej więcej sensie, w jakim książki na półce mogą podczas porządkowania być układane w różnych zestawieniach zależnie od konkretnego celu[3].

W ramach Wittgensteinowskiej koncepcji znaczenia można wyodrębnić kilka zagadnień. Jeśli chodzi o znaczenie wyrazów wyróżnić można problem relacji między znaczeniem wyrazów a użyciem. W odniesieniu zaś do sensu zdań, można zastanawiać się nad kryteriami sensowności oraz nad Wittgensteinowską kategorią nonsensu, i w związku z tym relacją między publicznymi regułami użycia a intencją komunikacyjną.

Wittgenstein twierdził, że słowo nie ma znaczenia niezależnego od kontekstu, w którym występuje. Nie chodziło mu jednakże o kontekst zdania (jak Fregemu), ale gry językowej, którą określał jako „całość złożoną z języka i czynności, w które jest on wpleciony"[4]. Termin „gry językowe" tyleż rozjaśnia, co zaciemnia. Jest przydatnym narzędziem pojęciowym oddającym wielość systemów komunikacji i akcentującym znaczenie reguł. Ale jako termin nieostry i niewyraźny może stwarzać trudności w jego stosowaniu. Nie zawsze bowiem jest jasne, gdzie kończy się jedna gra, a zaczyna druga, czy mamy do czynienia z dwiema takimi sami grami, czy różnymi. Nieostre granice między pojęciami to dla autora *Dociekań* nie problem, z którym trzeba walczyć, ale fakt. Większość terminów języka naturalnego, a w tym sam termin „język" nie ma równościowej definicji. Desygnaty podpadają pod pojęcie nie z racji posiadania wspólnej cechy, ale z uwagi na nakładające się między nimi podobieństwa przypominające podobieństwa rodzinne[5]. Nie da się sformułować ogólnej definicji większości terminów języka naturalnego, można za to objaśnić znaczenie poprzez podanie przykładów i pokazanie, jak używa się danych słów, zwrotów.

W znanym paragrafie 43 z *Dociekań* Wittgenstein pisze: „*Wielką* klasę przypadków, w których stosuje się słowo »znaczenie« – choć nie wszystkie jego zastosowania – można objaśnić tak: znaczeniem słowa jest sposób użycia go w języku". Fragment ten nasuwa dwa podstawowe pytania: jaka jest relacja między znaczeniem a użyciem i w jakich przypadkach „znaczenie" nie jest „użyciem"? Punktem odniesienia wielu dyskusji na temat Wittgensteinowskiej koncepcji znaczenia jest krytyka Bede Rundle'a, który argumentował, że pojęcie „znaczenia" nie jest tożsame z pojęciem „użycia", ponieważ słowa „znaczenie" i „użycie" nie są używane tak samo. Sprawozdanie z argumentacji Rundle'a oraz

[3] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 127.

[4] Ibidem, § 7.

[5] Ibidem, § 66, 68, 71.

jej odparcie można znaleźć m.in w pracach Hansa Johana Glocka, nie będę więc referować szczegółów tej dyskusji[6]. Analizy pojęciowe zwolenników Wittgensteinowskiej koncepcji znaczenia prowadzą do wniosku, że relacja między użyciem a znaczeniem nie jest relacją identyczności, jeśli „użycie" rozumieć w szerokim sensie, np. jako coś, czemu towarzyszyć mogą np. gesty. Glock zwraca uwagę, że jest różnica między „użyciem" a „sposobem użycia". O to drugie chodzi Wittgensteinowi. W podobny sposób argumentuje Peter Michael Stephan Hacker, twierdząc, że autor *Dociekań* mówił o użyciu („use") w sensie normatywnym (przeciwieństwo „misuse"), a nie o „usage"[7]. Odróżnienie „użycia" od „sposobu użycia" zwraca uwagę na fakt, że nie wszystkie aspekty użycia są istotne dla znaczenia. Nieistotne są na przykład wykonywane gesty, wyobrażenia czy odczucia towarzyszące mówieniu, ponieważ nie zawsze one współwystępują. Nie są więc w żaden sposób konieczne. Tak na przykład trzykrotne obrócenie figury szachowej podczas gry lub założenie papierowej korony królowi (przy zachowaniu wszystkich pozostałych zasad) będą marginalnymi cechami użycia, jeśli nie zostaną sformułowane w terminach reguł, które w rezultacie zmieniają sposób użycia danej figury[8]. Wprowadzenie takiego zwyczaju nie oznaczałoby, że nie jest to już gra w szachy. Znaczenie poszczególnych figur, to jakie ruchy można nimi wykonać, nie ulegnie zmianie. Relację między znaczeniem a użyciem można, zdaniem Glocka i Hackera, sprowadzić do stwierdzenia: znaczenie językowe jest wyznaczone przez sposób użycia wedle reguł gry językowej. Nie jest ono ani obrazem mentalnym, subiektywną ideą, ani obiektywną ideą należącą do Trzeciego Królestwa (przedmiotem idealnym), nie jest też nominatem, przedmiotem fizycznym. Kryterium poprawnego stosowania wyrazów musi być zewnętrzne, ponieważ jest to jedyne kryterium[9].

O ile przeciętnie inteligentny użytkownik języka ojczystego nie ma problemów z poprawnym użyciem słów, o tyle człowiek próbujący wyłuszczyć znaczenie jakiegoś słowa wedle Wittgensteinowskiego kryterium użycia, może utknąć w martwym punkcie. Jak stosować to kryterium? Skąd mamy wiedzieć, kiedy słowo używane jest w ten sam sposób, a kiedy w różny? Wittgenstein przewidział te wątpliwości, posługując się następującą analogią: „Czy używamy młotka na

[6] H. J. Glock, *Abusing Use*, „Dialectica" 1996, Vol. 50, Issue 3.

[7] P. M. S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford 1996, s. 248.

[8] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 564, 567; idem, *Niebieski i brązowy zeszyt. Szkice do „Dociekań filozoficznych"*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1998, s. 111.

[9] Brak takiego niezależnego probierza w mentalistycznych koncepcjach znaczenia, które obarczone są błędem regresu w nieskończoność: „To tak, jakby ktoś kupił kilka egzemplarzy dzisiejszej gazety po to, by się upewnić, że pisze ona prawdę".

dwa różne sposoby, gdy raz wbijamy nim gwóźdź a innym razem kołek?" albo „gdy wbijamy nim kołek w otwór, a potem inny kołek – w inny otwór?", a może „tylko wówczas, gdy raz coś wbijamy, a innym razem znów, powiedźmy, rozbijamy?", a może „dopiero wtedy, gdy używamy go jako przycisku do papieru?"[10] Z jednej strony mówi, że uznanie, że słowo jest używane na dwa sposoby, nie oznacza, że tak jest rzeczywiście, z drugiej zaś strony, sugeruje, że jest to kwestia decyzji. Stwierdzenia te nie rozwiewają w żaden sposób wątpliwości.

Sławetne sformułowanie z *Dociekań:* „znaczeniem słowa jest sposób użycia go w języku" poprzedzone jest pewną uwagą, która w obiegowej interpretacji filozofii Wittgensteina jest całkowicie pomijana, a w interpretacji wnikliwszej stanowi punkt wyjścia refleksji nad tym, jaka jest relacja między znaczeniem a użyciem i jakie przypadki nie podpadają pod formułę: sposób użycia to znaczenie[11]. Wolniewicz we wstępie do *Dociekań* zarzuca Wittgensteinowi, że nie precyzując w jakich przypadkach kryterium użycia ma zastosowanie a w jakich nie, dokonuje sofistycznego wybiegu. Koncepcja staje się niefalsyfikowalna, bo każdy kontrprzykład, który podamy zostanie potraktowany jako przykład należący do pozostałej klasy przypadków. Stąd mało entuzjastyczny werdykt, że takie rozwiązanie przypomina „wyścig jeża z zającem, dla zająca nie do wygrania"[12].

Można też w literaturze przedmiotu znaleźć przejawy życzliwszego nastawienia do twórczości późnego Wittgensteina. Glock, Oskari Kuusela, Newton Garver nie uważają rzeczonej uwagi za wybieg i starają się znaleźć przykłady stanowiące wyjątek od reguły: znaczenie to sposób użycia. Glock, Hacker, Gordon Baker wskazują zgodnie na tzw. „oznaczenia naturalne" w zdaniach typu: „chmury oznaczają (*mean*) deszcz"[13]. Przykład ten jest trafny bardziej w języku angielskim niż polskim. Z kolei propozycja Kuuseli dotyczy wyrażeń wyjaśnialnych w terminach oddziaływania na ludzi, a nie reguł gramatycznych[14]. W *Dociekaniach* Wittgenstein pisze: „Znaczeniem słowa jest to, co objaśniamy, gdy objaśniamy znaczenie. Czyli: chcąc zrozumieć użycie słowa »znaczenie«, zobacz co nazywa się „objaśnieniem znaczenia"[15]. Objaśnieniem takim jest podanie reguły użycia słowa, jego miejsca w gramatyce języka, np. przy pomocy definicji ostensywnej[16]. Takiego wyjaśnienia w terminach reguł gramatycznych nie poda-

[10] L. Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt*, s. 100–101.

[11] Idem, *Dociekania filozoficzne*, § 43.

[12] B. Wolniewicz, Wstęp [do:] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, PWN, Warszawa 2000, s. XXV.

[13] H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 2001, s. 355.

[14] O. Kuusela, *Do the Concepts of Grammar and Use in Wittgenstein Articulate a Theory of Language or Meaning?*, „Philosophical Investigations" 2006, 29:4 October.

[15] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 560.

[16] O wieloznaczności objaśnienia ostensywnego i krytyce Augustyńskiej wizji języka i na-

jemy, zdaniem Kuuseli, w przypadku wyrażeń onomatopeicznych mających na celu przestraszenie kogoś (np. „Boo!"), których rola (działanie na ludzi) wypływa z pewnych regularności naturalnych, odkrywanych, nie ustanawianych, jak to się dzieje w przypadku konwencji językowych. Nie ma tu mowy o znaczeniu wyrażanym w terminach reguł oraz o „rozumieniu znaczenia" tego typu słów. Przykład ten dodatkowo służy autorowi do pokazania, że Wittgenstein nie był gołosłowny w swoje niedogmatycznej deklaracji, że pojęcie języka nie ma określonej istoty. W odniesieniu do tego typu wyrażeń pasuje metafora języka jako instrumentu, a nie gry kierowanej arbitralnymi regułami. Jest to ciekawe spostrzeżenie, nie kolidujące z faktem, że Wittgenstein uważał za błędne koncepcje, wedle których cały język ujmuje się w kategoriach przyczynowo-skutkowych jako instrument oddziaływania na ludzi.

Inne znaczenie „znaczenia" odnalazł w *Dociekaniach* Garver[17]. W paragrafach 543–545 Wittgenstein mówi o tęsknocie, która nadaje „znaczenie" słowom „Kiedyż on wreszcie przyjdzie!". Jest ono jednakże wzięte w cudzysłów. „Czy nie można by rzec: krzyk, śmiech pełne są znaczenia? Znaczy to mniej więcej: wiele da się z nich wyczytać". Tego typu „znaczenie" zależy od konkretnej sytuacji, ma w sobie coś z niepowtarzalności, nie jest wyznaczone przez reguły dotyczące „śmiechu". Wydaje się też, że zwrot: „ma znaczenie" jest bliski zwrotowi „jest ważny".

Na koniec warto jeszcze wspomnieć o fragmencie, który, zdaniem Garvera, stanowić może wyłom od formuły z paragrafu 43, choć nie można uznać tych partii *Dociekań* za konkluzywne. Wittgenstein zastanawia się nad znaczeniem i użyciem w kontekście wieloznaczności słówka „jest", które może mieć znaczenie predykatywne i identycznościowe: „Czy to nie dziwne, że z jednej strony mówię, iż wyrazu »jest« używa się w dwu różnych znaczeniach (jako spójki i jako znaku równości), a z drugiej nie chciałbym rzec, iż znaczeniem jego jest użycie: mianowicie jako spójki i znaku równości? Chciałoby się rzec, że te dwa sposoby użycia nie tworzą *jednego* znaczenia; że unia personalna przez to samo słowo jest kwestią przypadku"[18]. Czy rzeczywiście fragment ten stanowi wyzwanie dla paragrafu 43, pozostawię pytaniem otwartym.

Problematykę sensu zdań ograniczę do tzw. klasy zdań Moorowskich rozważanych w pracy *O pewności*. Pytanie o sensowność zdań zawiasowych jest

---

uki języka: R. Arrington, *Mechanism and Calculus. Wittgenstein on Augustine's Theory of Ostension*, [w:] *Wittgenstein. Sources and Perspectives*, ed. C. G. Luckhardt, Cornell University Press, Ithaca, New York 1974.

[17] N. Garver, *The other sort of meaning*, [w:] *Wittgenstein and his impact on contemporary thought*, Proceeding of the Second International Wittgenstein Symposium, Vienna 1978, s. 318–321.

[18] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 561.

interesujące ze względu na niezwykłą rolę, jaką pełnią w strukturze ludzkich przekonań. Zdania te, wyrażane z całkowitą pewnością, stanowią nieepistemiczny fundament wiedzy, same wiedzą, nie będąc. Wyglądają na zdania empiryczne, ale faktycznie funkcjonują bardziej jako reguły, stanowią „odziedziczone tło, na którym odróżniam prawdę od fałszu"[19].

Jaki sens przysługuje zdaniom zawiasowym, skoro nie są ruchem w grze językowej (należąc do logiki języka), innymi słowy, nie mają użycia w standardowych warunkach? Bez wątpienia Wittgenstein stosuje kryterium użycia, oceniając sensowność zdań Moora typu „Wiem, że to jest moja ręka". Wypowiedzenie tego zdania w normalnych okolicznościach, w których nikt w to nie wątpi, jest wygłoszeniem nonsensu. Jak rozumieć taką kwalifikację?

Potoczne rozumienie nonsensu jest, jak wskazuje Grodziński w *Zarysie sensu i nonsensu*, związane z ideą niezrozumiałości wypowiedzi, ściślej z tym, że wypowiedź nie nadaje się do zrozumienia[20]. Najogólniej rzecz ujmując, można by wyróżnić nonsens syntaktyczny, np. „Kraków szybko podczas", semantyczny: „każdy okrąg jest lekkomyślny" i pragmatyczny rozpatrywany w kontekście sytuacji. Standardowe ujęcie nonsensu pragmatycznego jest takie, że wyróżnia się, w duchu Grice' owskim, dwa rodzaje sensu, tzn. sens zdania i sens związany z intencją komunikacyjną, czyli tym, co autor wypowiedzi ma na myśli, mówiąc. I tak wyrażenie „5+7=12", chociaż jest zrozumiale i sensowne, może być nonsensowne z pragmatycznego punktu widzenia. Jeśli rozmowa nie dotyczy matematyki, nie ma żadnego powodu do wypowiedzenia tego zdania. Nawet jeśli rozmowa jest poświęcona matematyce, wypowiedź ta narusza komunikacyjną regułę niemówienia rzeczy oczywistych. Nonsensowność w obu przypadkach jest związana z niezrozumiałością intencji, a nie z sensem zdania jako takiego. Sensowność samego zdania jest zagwarantowana przez poprawność składni i właściwe użycie kategorii semantycznych.

Wittgensteinowskie rozumienie nonsensu różni się od powyższego, przede wszystkim dlatego, że autor *Dociekań* nie uznaje istnienia dwóch rodzajów sensu: po pierwsze, korelatu zdania poprawnie zbudowanego pod względem syntaktycznym i semantycznym (niezależnego od okoliczności zastosowania zdania), po drugie, tego, co ma się na myśli (*to mean sth*) w konkretnej sytuacji. Wittgenstein nigdy nie zgodziłby się na wyróżnienie dwóch poziomów znaczenia, a inaczej mówiąc, oddzielenie znaczenia od użycia, semantyki od pragmatyki.

---

[19] L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, zob. też: A. Stroll, *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford University Press 1994.

[20] E. Grodziński, *Zarys teorii nonsensu*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1981.

Zdanie „To jest rozsądne" może być sensowne i prawdziwe w rozmowie o nowych inwestycjach, a niedorzeczne, gdy mówiący wskazuje na kamień.

Oddzielną kategorię nonsensów stanowią zdania metafizyki, filozoficzne „zamki na lodzie", których językowe podłoże Wittgenstein odsłaniał i skrupulatnie opisywał. Ich niedorzeczność jest ukryta, ponieważ stwarzają pozory sensu[21]. Można też wyróżnić niedorzeczności jawne (można powiedzieć: syntaktyczne, biorące się z niewłaściwego zestawienia słów[22]). Szczególną kategorię nonsensów stanowią negacje zdań gramatycznych (np. „Czerń nie jest ciemniejsza od bieli"), które nie są fałszywe, ale niedorzeczne. Inaczej rzecz się ma ze zdaniami empirycznymi, dla których obowiązuje zasada sensownej negacji. Oceniając sensowność np. zdania „Wiem, że mnie boli", sprawdzamy czy ma sens zdanie „Nie wiem, że mnie boli". Skoro drugie zdanie jest niedorzecznością, to niedorzeczne jest także zdanie pierwsze. Z innych zupełnie powodów nonsensami są zdania Moorowskie przyjmujące formę stwierdzeń wiedzy. Zdanie „Wiem, że leży tu chory człowiek" jest pozbawione sensu w okolicznościach, w których nikt nie ma co do tego wątpliwości. Nie spełnia kryteriów epistemicznych gier językowych, w których zawsze na miejscu jest pytanie „skąd wiesz?" oraz odpowiedź na nie, polegająca na wskazaniu podstaw pewniejszych niż uzasadniane zdanie. Uzasadnienie zdania wypowiedzianego w standardowych okolicznościach: „Wiem, że mam dwie ręce" stwierdzeniem „bo widzę" nie spełnia tych wymagań „to bowiem, że mam dwie ręce jest nie mniej pewne, zanim je obejrzałem niż po ich obejrzeniu"[23]. W innym miejscu Wittgenstein pisze, że sens tego typu zdań nie jest określony przez sytuację. Moore wypowiadając te zdania z intencją filozoficzną, sam nie wie, co właściwie chce przez to powiedzieć. Jaka jest więc relacja reguł gry do intencji? Czy o nonsensowności zdania decyduje to, że intencja mówiącego nie jest adekwatna względem reguł epistemicznych gier językowych, a adekwatna być musi? Czy mimo że intencja (dokonania asercji) jest niejasna, niezrozumiała, jesteśmy w stanie zrozumieć zdanie niezależnie od kontekstu?[24] Parafrazując sformułowanie Wittgensteina, można rzec, że kusi nas by uznawać, że w jakimś stopniu wyrażenie to jest sensowne, bo je rozumiemy *in abstracto*. To pozory rozumienia, które mają swe źródło w wyobrażaniu sobie innych sensownych kontekstów dla tej wypowiedzi.

---

[21] Więcej na ten temat: G. Baker, *Wittgenstein on Metaphysical/Everyday Use*, „The Philosophical Quarterly" 2002, Vol. 52, No. 208.

[22] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 500.

[23] Idem, *O pewności*, § 245.

[24] Por. J. Conant, *Wittgenstein on Meaning and Use*, „Philosophical Investigations" 1998, Vol. 21, No. 3.

Jaki sens mają zdania empiryczne pełniące funkcję logiczną? Jakie użycie mogą mieć zdania, które stanowią warunek możliwości użycia innych zdań w grach językowych? Z jednej strony wydaje się absurdalne, że gry językowe opierają się na nonsensie, że nonsensem są reguły należące do logiki języka, konstytuujące gry językowe, umożliwiające sensowne posunięcia. Kryterium sensowności nie powinno podlegać kwalifikacji pod względem sensowności. Z drugiej jednak strony, można by uznać za Stiersem, że choć uznajemy te zdania za prawdziwe, to w pewnym sensie, są pozbawione znaczenia, ponieważ znaczenie jako użycie jest obecne tylko wewnątrz gry językowej[25]. Nie mają one użycia w normalnych okolicznościach. Zaś w warunkach niestandardowych większość z nich nie pełniłaby funkcji zdań zawiasowych. Gdy żołnierz traci w wybuchu rękę, widzi nieopodal część swojego ciała np. ze znanym mu sygnetem na palcu i mówi powątpiewającemu towarzyszowi niedoli: „Wiem, że to jest moja ręka", wypowiedź ta będzie miała status stwierdzenia wiedzy.

Stiers uznaje zdania omówione w *O pewności* za granicę języka przypominającą transcendentalną logikę z *Traktatu logiczno-filozoficznego*. Zdania o logice są bezsensowne, a ich status rozpoznaje się, kiedy odrzuci się drabinę. Istnieje jednak, jak sądzę, kontekst, w którym zdania te, zachowując swój fundamentalny charakter, mają użycie, mianowicie wtedy, gdy są *explicite* traktowane jako reguły w procesie uczenia. Dziecko całkowicie polega na nauczycielu, nie pojawia się w nim wątpliwość, czy może polegać na swoich zmysłach. Nie ma tu miejsca na sceptycyzm, w przeciwnym wypadku nikt nigdy nie nauczyłby się języka. Stiers zauważa, że można widzieć Moorowskie zdania jako swoiste przypomnienie konwencji mające na celu ustanowienie zgodności w sądach, która to zgodność umożliwi dalszą komunikację. Nie byłaby to kwestia posiadania wiedzy o faktach pozajęzykowych, ale wiedzy praktycznej, znajomości reguł językowych, nie wiedzy „że", ale wiedzy „jak", czyli nie „knowledge", ale „knowing how". Stiers właściwie idzie tu tylko za sugestią Wittgensteina, który podawał taką sytuację jako przykład okoliczności, w którym zdanie Moora miałoby sens. Choć Moore nie przyznałby, że wypowiada uwagi gramatyczne, twierdziłby natomiast, że to zdanie o faktach, co do których ma wiedzę pewną i że jest to wiedza empiryczna.

Rozważania te pokazują, że nie ma czegoś takiego, jak niezależny od kontekstu sens lub nonsens. Nieabsolutny charakter sensu zdań lub braku sensu objawia się też w tym, że każda taka niedorzeczność może pełnić rolę żartu[26]. Użycie

[25] P. Stiers, *Meaning and the Limit of the World in Wittgenstein's Early and Later Philosophy*, „Philosophical Investigations" 2000, Vol. 23, Issue 3, s. 193–217.

[26] Por. N. Garver, *Philosophy as grammar*, [w:] *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, ed. H. Sluga, D. G. Stern, Cambridge University Press 1996, s. 148–149.

zdania „nie wiem, że mnie boli" jako żartu jakiś chyba sens temu zdaniu nadaje. Ale jaki? Wydaję się, że zdanie nie przestaje być nonsensowne, a jednak pełni jakąś funkcję w grze językowej, jest sensownym ruchem. Diagnozę Wittgensteina można ostatecznie podsumować tak, że autorami nonsensów wypowiadanych z całkowitą powagą są filozofowie oraz szaleńcy.

A Sense and Nonsense according to the Later Wittgenstein

The central problem of this article is Wittgenstein's conception of the meaning of words and the sense of sentences. The author of the *Investigations* passes for the precursor of so called use „theory" of meaning.

RUCH FILOZOFICZNY
TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

Wiesław A. Chudoba

Prorok dobrej alternatywy
O filozofii i etyce Leszka Kołakowskiego

(Oddział Toruński Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 17 V 2007 r.)

Najogólniej rozwój filozofii i etyki Leszka Kołakowskiego związany jest z ewolucją jego marksizmu i stanowi odbicie stosunku filozofa do tego, niegdyś bardzo wpływowego, ideowego prądu. Przebiegał on od młodzieńczej afirmacji, poprzez rewizję, do negacji marksizmu w momencie, kiedy Kołakowski znalazł się na Zachodzie. Co ważne, doświadczenie marksizmu jako totalitarnej doktryny naznaczyło ideowym piętnem całe późniejsze myślenie Kołakowskiego, kierując je w stronę filozofii antysystemowej.

W długim i zawiłym, pełnym zwrotów oraz nieciągłości, filozoficznym rozwoju Kołakowskiego można wyróżnić dwie zasadnicze cezury: rok 1956 i rok 1968, a co za tym idzie, mamy trzy wyraźnie odmienne okresy ewolucji filozofa: okres ortodoksyjno-dogmatyczny, okres rewizjonistyczny i okres postmarksistowski. Pozwala to ująć ewolucję jego filozofii w trzech różnych ideowych odsłonach czy też wyprawach: jako ideologa, jako filozofa rozwijającego twórczo Marksowską antropologię oraz – w ostatnim okresie – jako metafizyka i mędrca, zawieszonego między krytycznym użyciem rozumu a wiarą.

Od klasycznego humanizmu do marksizmu

Wczesne filozoficzne idee Leszka Kołakowskiego dojrzewały w wielkim tyglu ostatniej wojny światowej. Pod jej wpływem moralny bunt, młodzieńczy romantyzm, idee humanizmu i radykalizm polityczny zlały się w jeden silny impuls społeczny nakierowany na marksistowską rewolucję. Kołakowski stanął po stronie socjalizmu w Polsce, czyli po stronie wielkiej modernizacji świata, jaką proponował komunizm. W tym ideowym wyborze dołączył do rzeszy lewicowych intelektualistów ze Wschodu i Zachodu. Kiedy zjawił się w Łodzi w 1945 roku, aby studiować filologię klasyczną i filozofię, przekuł cały swój młodzień-

czy bunt w polityczne idee marksizmu. Filozoficzny talent młodego Kołakowskiego wyrastał na glebie poezji, literatury oraz językowych pasji – zwłaszcza do filologii klasycznej (łaciny)[1] – ale jego spotkanie z filozofią było tak naprawdę spotkaniem z neopozytywizmem, z pismami m.in. Karla Poppera i Rudolfa Carnapa. Oni to, wraz z Engelsem, po początkowym okresie zainteresowań klasycznym humanizmem, ukształtowali scjentystyczny sposób jego myślenia. Sposób ten, poddany marksistowskiej ideologicznej korekcie, zbiegał się z, dominującą wówczas, naturalistyczno-pozytywistyczną wersją ortodoksyjnego marksizmu w Polsce.

W swoim początkowym filozoficznym rozwoju, zamykającym się w dziesięcioleciu 1945–1955, który można nazwać okresem ortodoksyjno-dogmatycznym, Kołakowski doszedł do materializmu dialektycznego jako całościowego systemu. Istotą materializmu dialektycznego – rozwijanego przez Engelsa – była dialektyka przyrody: immanentna struktura wszechświata z szeregiem „obiektywnych praw", zgodnie z którymi dokonuje się – niezależnie od ludzkiej świadomości – ciągły rozwój przyrody oraz historii. W tej kosmocentrycznej wizji jednorodnego wszechświata, jak trafnie ujmuje to Marek Siemek[2], człowiek i swoista rzeczywistość ludzka były jedynie elementami na równi z galaktykami i związkami chemicznymi. Ta obiegowa wtedy koncepcja marksizmu redukowała człowieka do roli narzędzia „obiektywnych" i bezosobowych praw rozwoju społecznego oraz traktowała procesy życia społecznego na równi z procesami przyrodniczymi. W tak rozumianym życiu społecznym nie było miejsca na elementy intencjonalne i wartościotwórcze, czyli nie było miejsca na autonomię rzeczywistości ludzkiej.

Aksjologiczną przesłanką ortodoksyjnego marksizmu – rzecz jasna, mgliście i nie do końca wyartykułowaną – było to, iż człowiek jest tylko nośnikiem wartości, które tworzy tak naprawdę historia. Wartości miały empiryczny charakter, były to ludzkie potrzeby materialne i intelektualne. Ustrój wartości miał mniej lub bardziej zhierarchizowaną strukturę zogniskowaną wokół jednego bieguna, jakim był komunizm rozumiany nie tylko jako proces społeczny, ale także jako naczelna idea oraz najwyższa wartość. Komunizm instrumentalizował zatem wszystkie wartości jako środki, w tym instrumentalizował ludzi, i to w sposób zbrodniczy. Potwierdzał to Tajny Raport Chruszczowa z lutego 1956 roku. Był to więc ukryty, ścisły monizm w aksjologii. Leszek Kołakowski w latach

[1] W czasie wojny zetknął się on z klasycznym humanizmem, dzięki lekturze prac Tadeusza Zielińskiego, filologa klasycznego i religioznawcy. Czytał też w tym okresie utwory m.in. Horacego, Owidiusza, Epikteta.

[2] M. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 256.

1955–1956, czyli w końcówce okresu ortodoksyjno-dogmatycznego, rozszyfrował komunizm jako monizm w filozofii, który degraduje moralnie człowieka. Stąd właśnie wzięła się jego późniejsza silna postawa antymonistyczna w filozofii i etyce utrzymująca się, co ciekawe i ważne, do dziś.

Monizm ten warunkował jednorodną koncepcję rozumu i racjonalności. Rozum w takim ujęciu był rozumem historycznym (odwzorowywał marksistowskie schematy historiozoficzne), a przy tym był mocno wsparty na scjentystycznym modelu nauki, który – jak to potem określił sam Kołakowski – pełnił rolę swoistego ukrytego absolutu w marksistowskim dogmatyzmie. To właśnie bardzo silne sprzężenie ideologii marksistowskiej z tak swoiście rozumianą nauką immunizowało ten rodzaj marksizmu przed krytyką. Z tego także powodu rozum w ortodoksyjnym marksizmie stał się rozumem instrumentalnym, gdyż poddany ideologicznemu dyktatowi stępił swoje krytyczne ostrze i pozbawił się funkcji emancypacyjnej. Jednorodna koncepcja rozumu, pełna oświeceniowego optymizmu o nieograniczonych aspiracjach, okazała się totalitarną pokusą. Zaangażowanie w marksizm było swoistą ideologiczną pułapką. Młody Leszek Kołakowski jako student, wykształcony na neopozytywizmie, zbytnio przecenił rolę rozumu i bezgranicznie zawierzył doktrynie marksizmu. Stąd też wzięło się jego pełne – lecz niekoniunkturalne – zakorzenienie w marksistowski projekt, którego totalitarnej istoty na początku nie rozpoznał.

Cały marksistowski dogmatyzm można zinterpretować jako spojrzenie na filozofię przez pryzmat polityki, w którym to spojrzeniu wszystkie pojęcia filozofii, w tym takie pojęcia, jak prawda, dobro, sens doznały swoistego ideologicznego skrzywienia. Historia zasadniczo była już rozstrzygnięta, proroctwa Marksa podniesione zostały do rangi naukowych prawd, a prawom i stadiom rozwoju społecznego nadano – zgodnie ze scjentystyczną orientacją marksizmu – status „konieczności historycznych". Młodzi marksiści, w tym Kołakowski, uzbrojeni w historyczny rozum z jego „obiektywnymi prawami", będąc pewni naukowych prognoz co do dalszego kierunku rozwoju historii, mogli być tylko wyznawcami Marksa, Engelsa i Lenina, czyli ideologami komunizmu. W 1955 roku, wraz z postępującą wtedy „odwilżą", Leszek Kołakowski dokonuje pierwszej krytyki marksistowskiego dogmatyzmu. Zwiastuje ona w latach 1956–1958 schyłek okresu ortodoksyjnego i kończy tym samym jego pierwszą ideową wyprawę w roli i d e o l o g a.

Etyka Kołakowskiego okresu ortodoksyjno-dogmatycznego nie różni się od obiegowego ujęcia etyki w granicach ortodoksji marksistowsko-leninowskiej i osadzona jest w naturalistycznej wizji marksizmu. Komunizm ujmowany był jako nieuchronny i „konieczny" proces dziejowy, *telos* historii, znoszący wszelki wyzysk oraz ucisk, a zatem przywracający godność człowiekowi. Kołakowski

podkreśla racjonalny i oparty na empiryzmie, a więc naukowy charakter etyki. Jedność faktów i wartości pozwala z historycznego procesu wydedukować etykę. W ustroju socjalistycznym – pisał jako student – moralność mierzy się przez kryterium społecznego zaangażowania jednostki w budowę nowego ustroju. „Dobro" i „zło" nie są tu więc samoistne, lecz zrelatywizowane do procesu historycznego, który jest źródłem wszelkich ocen, norm i wartości. „Dobrem" jest to wszystko, co przyczynia się do rośnięcia komunizmu; „złem" to, co hamuje ten nieuchronny proces. Był to – jak określał go Popper – historycyzm w etyce: tożsamość dobra z „koniecznością historyczną". „Zło" miało przede wszystkim wymiar społeczny (marksizm był swoistą teodyceą historyczną), w wymiarze zaś jednostkowym „zło" – na co zwracał uwagę Tadeusz Kroński[3] – ograniczało się jedynie do prawa karnego.

Pod względem treści wczesna etyka Kołakowskiego to etyka walki i solidarności klasowej. Jeśli chodzi o jej sens, to etyka dogmatycznego marksizmu głosiła przystosowywanie się do „obiektywnych" praw historii i z tego powodu obciążona była negatywnie dziedzictwem etyki ewolucjonistycznego pozytywizmu oraz konformizmem moralności heglowskiej – nierozumna jest wszelka, w tym moralna, opozycja wobec obiektywnego procesu historycznego. Moralność była tylko narzędziem wielkiej historii, a wolność najogólniej oznaczała – co silnie akcentował Engels – zrozumienie konieczności. Marksizm wiązał – i jest to dobrze widoczne na przykładzie Kołakowskiego – w jeden mocny filozoficzny węzeł ideologię, etykę i naukę (w jej scjentystycznym ujęciu).

Rewizjonizm: narodziny filozofa z ducha „odwilży"

Rok 1956 to pierwsza cezura w intelektualnej biografii Kołakowskiego otwierająca okres rewizjonizmu, który dzielę na czynny rewizjonizm (1956–1958) oraz rewizjonizm antropologiczny (1959–1968).

Od śmierci Stalina nastąpił ferment w europejskich środowiskach marksistowskich – najsilniej we Francji – wywołany recepcją filozofii młodego Marksa. Kołakowski, pomimo iż powiązany z ortodoksją, partycypował w tym fermencie, tyle że w ideowej konspiracji. Wraz z postępującą „odwilżą" Kołakowski tworzy w swojej eseistyce filozoficznej przełomu lat 1955/1956 zręby rewizjonizmu.

Dogmatyzm w naturalistycznej wizji marksizmu przekreślał autonomię i godność moralną człowieka, gdyż czynił go tylko nosicielem anonimowych sił historii. Wczesny rewizjonizm Kołakowskiego, poprzez przeniesienie akcentu

[3] T. Kroński, *Rozważania wokół Hegla*, PWN, Warszawa 1960, s. 85.

z historii na jednostkę, prowadził do moralnej orientacji jego filozofii oraz nadawał jej silny wolnościowy impet.

Najbardziej źródłową inspiracją – o najdalszych ideowych konsekwencjach – jest (częściowo ukryta) recepcja myśli Marksa z okresu *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*. W ideowej perspektywie *Rękopisów* pod wpływem politycznych wydarzeń roku 1956 Kołakowski dokonuje zarówno bezpardonowej krytyki dogmatyzmu, jak i twórczego wzbogacenia marksizmu. Na ten reformatorski zabieg składało się kilka czynników: 1) rozszerzanie funkcji krytycznej rozumu na zdegenerowane obszary marksizmu; 2) odchodzenie od ducha scjentyzmu w marksizmie; 3) próba „uspołecznienia" Kanta na terenie marksizmu; 4) orientacja aktywistyczna i nowe rozumienie humanizmu, w którym człowiek jest jedynym twórcą wartości; 5) rozwijanie teorii potrzeby w socjalizmie i przewartościowanie sfery subiektywnej; 6) zanegowanie dotychczasowej koncepcji rozumu oraz racjonalności w marksizmie, opierającej się na jednorodnym rozumie rozwijającym się w historii.

Wszystko to, tzn. wczesny rewizjonizm Kołakowskiego, było konsekwencją przyjęcia w myśleniu filozoficznym dwóch przesłanek. Po pierwsze, zasady „autonomii rozumu", którą Kołakowski nazywał „zasadą lojalności człowieka wobec własnego rozumu"[4]. Drugą przesłanką – powiązana z pierwszą – było „prawo autonomizacji człowieka i jego potrzeb"[5]. Leszek Kołakowski dał sobie w roku 1956 prawo do posługiwania się rozumem bez kontroli i cenzury partii. W tle tych wszystkich ideowych przewartościowań widoczny jest silny wpływ Kanta oraz marksistowskiego rewizjonizmu. Obie wspomniane przesłanki prowadziły w istocie do rozszerzenia funkcji krytycznej rozumu na teren marksizmu, a szerzej – do nowej koncepcji rozumu i racjonalności zwanej „radykalnym racjonalizmem".

Wspomniane wyżej reformatorskie tendencje nadały myśli Kołakowskiego aktywistyczną i humanistyczną orientację, w której to człowiek – a nie historia – jest twórcą wartości. Orientacja ta akcentowała silnie sprawę zaniedbanych dotąd potrzeb ludzkich w socjalizmie, kierując myśl Kołakowskiego w stronę antropologii. Były to, w rzeczy samej, różne aspekty jednego procesu przełamywania integralnej jedności dogmatycznego marksizmu. Można je także traktować jako próby uzupełnienia (przeszczepienia) ortodoksyjnego marksizmu pierwiastkami

---

[4] L. Kołakowski, *Katolicyzm i humanizm*, „Po Prostu" 1956, nr 3.

[5] L. Kołakowski – w artykule *O słuszności zasady: cel uświęca środki* („Przegląd Kulturalny" 1956, nr 18) – wskazywał, że komunizmu nie można ograniczać jedynie do zaspokojenia elementarnych potrzeb. Potrzeby są autonomiczne, ich autonomiczne traktowanie może znakomicie przyczyniać się do rośnięcia socjalizmu i przyspieszyć nadejście komunizmu.

z rewizjonistycznej tradycji, za czym szło przeświadczenie, że świat człowieka jest heterogeniczny w stosunku do świata natury. Człowiek – dzięki autonomii myślenia – intencjonalnie wykraczał poza przyrodnicze i historyczne determinizmy. Otworzyło to nowe obszary wolności w myśli i marksizmie Kołakowskiego. Nowe idee, jakie promował on wtedy z grupą rewizjonistów na fali „odwilży" lat 1955–1956, rozszerzały przestrzeń politycznej wolności w Polsce i – jak się potem okazało – rozsadzały system komunizmu.

W planie filozoficznym ów przełom wyrażał się w tym, że Kołakowski odmawiał filozofii wartości poznawczej (*Z czego żyją filozofowie?*)[6]. Swoistą tajemnicą filozofii była dla rewizjonistów nie nauka (struktura wszechświata), ale człowiek, stąd jego zainteresowania antropologią filozoficzną. Filozofia miała teraz dla niego charakter przede wszystkim światopoglądowy. Nie można poprzestawać tylko na postawie bezstronnego obserwatora opisującego świat – jak robią to współcześni neopozytywiści – bez działania angażującego wartości. Co więcej, nie można wtedy nie tylko zrozumieć, ale i rozwiązać – co jest istotą lewicowego zaangażowania – żadnych ważnych problemów człowieka i społeczeństwa (bezrobocie, wyzysk, ubóstwo itd.). Należy włączyć w swoją postawę perspektywę aksjologiczną, a więc dokonać wyboru wartości. Oznaczało to dla Kołakowskiego potrzebę przyjęcia określonych wartości (rewizjonistycznej bazy aksjologicznej), czyli był to rodzaj pascalowskiego „zakładu", bądź przyjęcia, jak określał to Lucien Goldmann[7] – *pari* Marksa. W historii filozofii cały dotychczasowy ideowy szacunek i splendor, jakim darzył monistę Spinozę, zaczął od tego momentu przechodzić na Pascala i trwa do dziś.

Ujmując rzecz ogólnie, Kołakowski odrzucił nie tylko Engelsowsko-Leninowski materializm dialektyczny, ale i komunistyczną utopię, a rozwijał jedynie materializm historyczny, posiłkując się pomysłami zachodnich rewizjonistów, m.in. Goldmanna. Była to, z grubsza biorąc, nieco zakamuflowana droga rewizjonizmu Edwarda Bernsteina.

Za rewizjonistycznym zwrotem roku 1956 kryła się u Kołakowskiego nie tylko zmiana paradygmatu marksizmu ze scjentystycznego na humanistyczny, ale także – w planie etycznym – wywodząca się od Kanta idea autonomii sfery moralnej. Człowiek wbrew determinizmowi jest całkowicie odpowiedzialny moralnie. Kołakowski formułuje wtedy zasadę odpowiedzialności: człowiek jest

[6] „Nowa Kultura" 1956, nr 3.

[7] L. Kołakowski, *Pascal i epistemologia historyczna Goldmanna*, „Studia Filozoficzne" 1957, nr 3.

odpowiedzialny za wszystko, co czyni[8]. Wiązało się to z przeświadczeniem, że „humanizacja moralności wyrasta z etycznego nominalizmu"[9].

Etyka czynnego rewizjonizmu Kołakowskiego, co do treści, to kontynuacja etyki walki klasowej jako walki o reformę socjalizmu zdeformowanego przez stalinizm. Ponieważ w szybkim dojściu do komunizmu nie można zdać się na sam automatyzm „obiektywnych praw" historii, cele komunizmu trzeba dodatkowo afirmować moralnie. Dlatego Kołakowski przechodzi od rozumienia komunizmu jako „konieczności historycznej" do komunizmu rozumianego jako „powinność moralna". W okresie czynnego rewizjonizmu Kołakowski głosił, że „powinność jest formą bytu" i w swojej reformatorskiej pasji traktował socjalizm jako powinność moralną. Można więc scharakteryzować tę etykę jako etykę powinności w ramach marksowskiego aktywizmu deterministycznego. Było to – podyktowane szczególnymi warunkami historycznymi – silne zbliżenie do Kanta i socjalizmu etycznego[10].

Wraz z recepcją młodego Marksa u Kołakowskiego ma miejsce odchodzenie od naturalistycznej (przyrodniczo-scjentystycznej) wizji marksizmu. Był to kierunek, który, przy zachowaniu pewnych atrybutów ortodoksji, wiódł w stronę nowej antynaturalistycznej i antropologicznej wizji marksizmu. Czynny rewizjonizm był w istocie współistnieniem i przenikaniem się w ówczesnym marksizmie Kołakowskiego dwóch jego wariantów: zanikającego naturalistycznego wariantu i rodzącego się wtedy właśnie antynaturalistycznego wariantu marksizmu. Jest to największa – trudno uchwytna – osobliwość myśli filozoficznej Leszka Kołakowskiego okresu 1956–1958.

Recepcja młodego Marksa wsparta koncepcją nowego racjonalizmu, tzw. radykalnego racjonalizmu, który stał się głównym ideowym nośnikiem jego filozofii, doprowadziła do przełamania pozytywistycznego modelu racjonalności na rzecz historyzmu. Radykalny racjonalizm Kołakowskiego, mimo całej antymetafizycznej retoryki pozytywistów, dezawuował pozytywizm jako ideologię i ukryty absolutyzm. Był to akt o dalekosiężnych konsekwencjach, rozsadzający strukturalnie od wewnątrz jego marksizm.

Zastąpienie naturalistycznego wariantu marksizmu wariantem antynaturalistycznym było echem antypozytywistycznego przełomu okresu modernizmu w powojennym polskim marksizmie. W tej sprawie Kołakowski powtórzył ewolucję Stanisława Brzozowskiego z początków XX wieku, lecz zrobił to nieza-

[8] Była to pewna zbieżność z egzystencjalizmem, ale mając na uwadze marksowski aktywizm Kołakowskiego, zbieżność tylko pozorna.

[9] L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, PWN, Warszawa 1958, s. 443.

[10] Idem, *Odpowiedzialność i historia*, „Nowa Kultura" 1957, nr 35–38.

leżnie od niego. Jego główną inspiracją – dzięki pracom Goldmanna[11], Dionysa Mascolo[12] i Henri Lefebvre'a[13] – był nie autor *Idej*, ale młody Marks.

Ten antynaturalistyczny wariant marksizmu Kołakowski ukazuje w eseju *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*[14], gdzie rekonstruuje i rozwija zawarty we wczesnych pismach Marksa „zalążkowy projekt teorii poznania" oraz przeciwstawia go scjentystycznemu marksizmowi Engelsa. Dowodzi on tu – jak sumarycznie przedstawia jego myśl Andrzej Walicki – „że Marks wykluczał możliwość poznania świata pozaludzkiego (odrzucając tym samym klasyczną definicję prawdy); uzależniał wszelkie poznanie od historycznej praktyki (negując tym samym »trwałą możliwość czystej, najogólniejszej i niehistorycznej teorii poznania«); traktował przyrodę jako wytwór ludzki (redukując jej status ontologiczny do nieważnego ontologicznego »preegzystującego chaosu«), że wreszcie kwestionował samo pojecie niezależności od człowieka »rzeczy« i że trafnym uogólnieniem jego myśli byłoby powiedzenie, że »rzeczy to świadomość zreifikowana«"[15].

Towarzysząca temu zmiana paradygmatu marksizmu z naturalistycznego na antropologiczno-praksystyczny (antynaturalistyczny), generuje zmianę koncepcji materializmu historycznego w koncepcję teoriopoznawczą, kładącą nacisk na podmiotowe uwarunkowanie procesów poznawczych, jednocześnie uspołeczniające, uaktywniające oraz uhistoryczniające pojęcie podmiotu. Idee te prowadzą Kołakowskiego do subiektywizmu gatunkowego oraz antropologii jako swoistej antropodycei[16]. Esej *Kapłan i błazen* jest najlepszym wyrazem jego ówczesnej skrajnie antyabsolutystycznej postawy.

Aksjologiczną przesłanką tej antynaturalistycznej i aktywistyczno-praksystycznej koncepcji marksizmu u Kołakowskiego było poczucie – na co zwraca uwagę także Walicki w swoich analizach marksizmu Brzozowskiego – że zależność człowieka od rzeczy, podmiotu od przedmiotu, świadomości od żywiołowego procesu historycznego, jest czymś głęboko upokarzającym, niegodnym istoty rozumnej, wręcz podważającym jej godność.

---

[11] L. Goldmann, *La communaute humaine et l'uivers chez Kant*, Paris 1948; idem, *Sciences humaines et philosophie*, Paris 1952; idem, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les „Pensées" de Pascal et dans la théâtre de Racine*, Paris 1955.

[12] D. Mascolo, *Le Communisme (Relation ou la dialectique valeurs et des besoines)*, Paris 1953.

[13] H. Lefebvre, *Marks a idea wolności*, Warszawa 1949.

[14] L. Kołakowski, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, „Studia Filozoficzne" 1959, nr 3.

[15] A. Walicki, *Filozofia dojrzałości dziejowej*, [w:] S. Brzozowski, *Idee*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990, s. 36.

[16] L. Kołakowski, *Irracjonalności racjonalizmu*, [w:] idem, *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, Puls, Londyn 1989.

Rozum u Kołakowskiego – dzięki inspiracji młodego Marksa – wyzwoliwszy się z dogmatyzmu i stalinowskich fetyszy, w rodzaju „obiektywnych praw" i „konieczności historycznych", przybrał formę radykalnego racjonalizmu i zaczął górować nad całokształtem jego filozofii. Oznaczało to spojrzenie na filozofię przez pryzmat rozumu i filtr epistemologii historycznej, cechującej się nieograniczonym antyabsolutyzmem, co w aksjologii utwierdzało antymonizm. Ta druga już ideowa wyprawa Kołakowskiego była próbą konstytucji człowieka (nowego stanowiska antropologicznego) w jego samotnym, bo zdanym tylko na własny rozum – jako jedyną busolę – marszu przez historię, którą gatunek ludzki tworzy w nowej prometejskiej wizji humanizmu: „Każda poszczególna granica jest przekraczalna, ale nieprzekraczalne jest istnienie granic"[17].

Dalszy rozwój antropologii filozoficznej Kołakowskiego jest funkcją owego radykalnego racjonalizmu. W historiozofii prowadzi do historyzmu i relatywizmu; w epistemologii do negacji silnego rozumienia prawdy; w aksjologii do subiektywizmu; w humanistyce odsłania mityczne podglebie wszelkiej kultury; w krytyce religii do asymilacji – po przeformułowaniu – uniwersalnych wartości i symboli religijnych. Te ostatnie uważa za zasadniczo zastępowalne w obrębie humanistycznej kultury laickiej. Swoją filozoficzną antropologię Kołakowski wzbogacał ciągle o nowe elementy: strukturalizm, psychoanalizę, a nawet teorię typów Maxa Webera, które zawarte są w jego niezwykłej książce *Świadomość religijna i więź kościelna*. Antropologia – przy coraz większym odchodzeniu od ducha pozytywizmu – była ukrytym motywem schyłku dogmatyzmu i najlepszym wyrazem filozoficznej postawy Kołakowskiego. Cała ta powiększająca się oryginalna ideowa konstrukcja rozpadła się w 1968 roku. Jest to rok zasadniczej nieciągłości w intelektualnej biografii filozofa spowodowany czynnikami zewnętrznymi. Tym samym jego druga ideowa wyprawa, w której już jako *stricte* filozof starał się budować, idąc za Marksem, system antropologii filozoficznej, została brutalnie przerwana.

Rewizjonizm Kołakowskiego zakończył się klęską, gdyż był modelowym wręcz przykładem sprzeczności krytyki i ideologii w marksizmie. W swojej realizacji rewizjonizm ten miał Janusowe oblicze. W założeniu był próbą reformy socjalizmu i źródłową odnową idei komunizmu, a w praktyce prowadził poza marksizm.

Głównym czynnikiem determinującym etykę Leszka Kołakowskiego okresu rewizjonistycznego była pozycja rozumu w całokształcie jego filozofii. Rozum, stojący w aksjologicznej hierarchii wartości najwyżej, staje się – na co

[17] L. Kołakowski, *Banał Pascala*, „Zeszyty Argumentów" 1962, nr 4.

zwraca uwagę Marian Przełęcki[18] – najwyższa wartością w etyce, ponadto jest on jedynym źródłem godności ludzkiej. Racjonalność logiczna oparta tylko na rozumie – i to najwyżej umiejscowionym w hierarchii – przewyższa wszelkie inne rodzaje racjonalności (pragmatyczną, religijną itd.) i generuje bardzo spójną i silnie zabarwioną etykę godności. Taką właśnie sytuację – po zarzuceniu obiektywnych praw rozwoju społecznego i destrukcji „konieczności historycznych" – mamy w marksizmie Kołakowskiego okresu rewizjonistycznego. W tej mało podkreślanej przez filozofa godnościowej perspektywie moralnej wspartej na nowym prometejskim humanizmie buduje on teraz swoją etykę.

Etyka Kołakowskiego w antropologicznym okresie rewizjonizmu i w ramach antynaturalistycznej wersji marksizmu, przedstawionej w *Etyce bez kodeksu*, ma nieco inny charakter niż etyka klasowa. W stworzonej specjalnie dla potrzeb antropologii[19] ekologicznej wizji społeczeństwa Kołakowskiemu chodzi o pomnożenie potencji twórczych człowieka, jego wszechkierunkowej eksploracji, sprawności technologicznych oraz plastyczności adaptacyjnej, czyli najlepszej realizacji gatunkowej natury człowieka. Co do treści, etyka tego okresu to zatem etyka samorealizacji i solidarności gatunkowej.

Co do formy, ma ona antykodeksowy charakter i jest oparta na antymonizmie w aksjologii. Kołakowski widzi wielką szkodliwość kodeksów moralnych, które generują niewłaściwą strukturę etyki w ogóle. Autorzy kodeksów nie uwzględniają trzech fundamentalnych spraw: niejednorodności wartości, asymetrii powinności i wartości oraz asymetrii roszczeń i powinności. Szkodliwość kodeksów zasadza się na tym, że zabijają wrażliwość moralną, usypiają ludzi w błogim samozadowoleniu z powodu spełnienia powinności, nie widząc otwartych stron naszych moralnych wyborów. W religii objawia się to w „produkcji świętych". Kandydat na świętego, dążąc do perfekcjonizmu w wypełnianiu zaleceń kodeksu, instrumentalizuje ludzi w drodze do świętości. Kołakowski w swojej etyce proponuje otwartą perspektywę na wartości, których realizacja w ramach empiryzmu antropologii jest zawsze tylko prawdopodobna – zawsze wybieramy bowiem z ryzykiem błędu. Konsekwencją antymonizmu w etyce było to, iż świat człowieka stał się zasadniczo heterogeniczny i nieuchronnie rozdarty oraz naznaczony tragizmem. Kołakowski wskazuje, iż tragizm ludzkich wyborów moralnych jest na trwałe wpisany w strukturę rzeczywistości, dlatego „pochwała niekonsekwencji" jest najbardziej adekwatnym wyrazem ducha filozoficznej samowiedzy wszelkiej praktycznej działalności.

---

[18] M. Przełęcki, *O rozumności i dobroci*, Semper, Warszawa 2002, s. 96.

[19] Zawarta m.in. w eseju *Osobowość w sakralnej i ekologicznej wizji społeczeństwa,* [w:] L. Kołakowski, *Kultura i fetysze,* PWN, Warszawa 1967.

Z tego też względu etykę Kołakowskiego, w ramach godnościowej etyki marksizmu, śmiało można zaliczyć do etyki preferencji. Kiedy zderzają się wartości, musimy wybrać jedną z nich, wybór nie zawsze jest wyborem dobra, ale czasami jest, po prostu, mniejszym złem – to tragiczna strona naszych moralnych wyborów. Odpowiedzialność to dla Kołakowskiego zaangażowanie w materialne, a nie tylko formalne wartości. Przykładem takiego właśnie tylko formalnego zaangażowania w wartości był dla niego egzystencjalizm.

Jeśli w filozofii miarą ewolucji stanowiska Leszka Kołakowskiego było oddalenie się od klasycznej definicji prawdy i ruch w kierunku pragmatycznego rozumienia prawdy, to w etyce było to odejście od moralności zasad (moralności opartej na prawach historii lub moralności kodeksowej) w kierunku bliskim temu, co starożytni Grecy rozumieli pod pojęciem moralność cnót[20]. On jednak – co należy podkreślić – nie skupiał się na cnotach i nie kładł nacisku na perfekcyjne pielęgnowanie cnót; postawa taka w jego oczach była zwykłym pięknoduchostwem. Etyka preferencji nakazywała bowiem żyć nie wedle sztywnych zasad, lecz żyć, postępując zawsze godziwie. Sztuka dobrego życia, ale nie uganianie się za szczęściem, wpleciona jest w tło całej jego filozoficznej postawy.

Etyczna refleksja autora *Etyki bez kodeksu*, przy jego ówczesnej pozytywnej koncepcji wolności, była myśleniem według wartości, których celem była przebudowa społeczna w duchu „socjalizmu z ludzka twarzą", a nie myśleniem według d o b r a. W tym sensie było to dopiero dochodzenie do etyki (prawa naturalnego).

W stronę metafizyki

W intelektualnej biografii Leszka Kołakowskiego okres rozpoczynający się wydarzeniami roku 1968 w Polsce jest przedmiotem licznych kontrowersji badaczy i krytyków jego myśli. Krytycy ci wskazują, że po rozejściu się z marksizmem porusza się on w filozofii bez jakiejś idei przewodniej, po omacku, a nawet w pustej przestrzeni. Z tego względu jego filozoficzne pisarstwo stanowi bądź prostą negację okresu marksistowskiego, przewartościowanie wszystkich idei i wartości z okresu antropologii (zamianę znaku z „plus" na „minus" i odwrotnie); bądź też mozaikę nieprzystających fragmentów, czyli jest to bezpłodne przyczynkarstwo na mieliznach filozofii. To, innymi słowy, nic więcej niż tylko prowizoryczne nadbudowywania na tym, co pozostało po jego marksowskiej antropologii, wypadkowa przypadkowych ideowych inspiracji oraz silnej wtedy na Zachodzie koniunktury politycznej na antykomunizm.

[20] J. Gray, *Czy moralność jest wrodzona*?, „Gazeta Wyborcza" 2007, 19–20 maja.

Czy rzeczywiście nie ma niczego, co łączy całą filozoficzną pracę Kołakowskiego po roku 1968? Moim zdaniem, tak nie jest i za tym pozornym chaosem kryje się głębsza myśl i uchwytna tendencja, do której filozof dochodzi metodą sokratejską, kolejnymi próbami przybliża się do nowego stanowiska. Oznacza to, że myśl Kołakowskiego wykracza zarówno poza prostą koncepcję negacji, jak i przyczynkarstwa. Da się bowiem znaleźć myśl, która łączy wszystkie te elementy, układa je w pewną przejrzystą tendencję główną, która pozwala potem całość ewolucji Kołakowskiego ukazać z nowej perspektywy. Co więcej, moim zdaniem cała postmarksistowska twórczość Leszka Kołakowskiego to pełne metafizycznego napięcia oryginalne i płodne poszukiwania, to próby filozoficzne we właściwym sensie.

Wyjście ze zniewalającego systemu, jakim był marksizm oraz osobiste doświadczenie totalitaryzmu komunistycznego jako zła w różnych jego formach, nie tylko zmieniło i poszerzyło u Kołakowskiego sferę wolności, odsuwając różne ideowe ograniczenia, ale i nadało jego myśleniu nowy etyczny wymiar. Filozofia Kołakowskiego – bazująca na antymonizmie w aksjologii oraz negatywnej koncepcji wolności – odbijała teraz w jego myśli pluralizm, różnorodność i wszelki antydogmatyzm związany z odejściem od myślenia systemowego. Co do treści, siłą rzeczy, musiała być zatem rozmyta. Jej najbardziej charakterystycznym wykładnikiem jest „prawo nieskończonego rogu obfitości" (*The Law of the Infinite Cornucopia*)[21]. W okresie postmarksistowskim Kołakowski stał się programowo filozofem antysystemowym i określał siebie jako konserwatywno-liberalnego socjalistę.

Jego filozofowanie – zgodnie z duchem czasu, w jakim powstało – jest odpowiedzią na dwa największe zagrożenia XX wieku: totalitaryzm i nihilizm. Wobec pęknięcia cywilizacyjnego między sferą faktów a sferą wartości, Kołakowski przekonany jest, że budowanie kultury nadającej sens ludzkiej obecności w świecie musi być oparte na *sacrum*. Rozwiązanie, jego zdaniem, jest jedno: powrót do religii i religijnego dziedzictwa chrześcijaństwa.

Przewodnią tendencję jego filozoficznej ewolucji po roku 1968 da się ująć jako krytykę empiryzmu i coraz wyraźniejszy ruch w kierunku transcendencji. Bez wyjścia poza empiryzm i podparcia się na jakiejś formie transcendencji (transcendentnego uzasadnienia) w epistemologii i etyce – a jest to zasadnicza przesłanka jego nowej aksjologii – nie można obronić się przed totalitaryzmem i zalewem nihilizmu.

---

[21] Mówi ono, „iż nigdy nie brak argumentów dla uzasadnienia doktryny, w którą z jakichkolwiek powodów chce się wierzyć" (L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma ... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Basznik, M. Panufnik, Znak, Kraków 1988 s. 13).

Swoją trzecią filozoficzną wyprawę Kołakowski rozpoczyna więc od oczyszczenia przedpola, czyli gruntownej krytyki marksizmu i oświecenia, odrzucenia scjentyzmu i powrotu do klasycznej definicji prawdy. Aby uwolnić się od zatrutego totalitaryzmem dziedzictwa oświecenia, ogranicza on omnipotencję rozumu przez nawiązanie do mitu grzechu pierworodnego. W esejach *Czy diabeł może być zbawiony?* i *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*[22] otwiera nowe perspektywy myślenia, przełamując marksistowskie antyreligijne klisze. Dla lewicowych środowisk na Zachodzie stał się renegatem. Jürgen Habermas wykrzykiwał: „Kołakowski to katastrofa dla lewicy zachodnioeuropejskiej"[23]. Zaproponowane prze niego rozwiązanie przypomina słynną formułę Wittgensteina o języku, ale dotyczy religii: granice *sacrum* są granicami naszego rozumu, a przez to granicami filozofii i etyki. Była to bariera dla nieorganicznego optymizmu oświeceniowego racjonalizmu podszytego marksowskim prometeizmem. Widać, że drugą stroną procesu destrukcji marksizmu było pozytywne przewartościowanie filozofii chrześcijańskiej, traktowanie jej – na co zwracał uwagę Stefan Amsterdamski[24] – niemal jako normatywnego wzorca. W tym sensie Leszek Kołakowski jest dłużnikiem chrześcijaństwa. Odrzucając empiryzm logiczny i wracając do klasycznego rozumienia prawdy, robi w swojej myśli miejsce na religię. Z tej konfrontacji rodzą się główne idee *Jeśli Boga nie ma ...*

Dalsza ewolucja filozofii Kołakowskiego w największym skrócie da się sprowadzić do dwóch dróg, które tworzą – jak potem zobaczymy – swoistą alternatywę.

Pierwsza, wyrażona na kartach *Jeśli Boga nie ma...*, prowadzi do rehabilitacji religii. Jest to próba oparcia się n a B o g u i ugruntowania filozofii w religijnym transcendentalizmie, a etyki na boskim prawie naturalnym, które znosi nihilizm. Jednak ta głośna książka nie jest żadnym dowodem na istnienie Boga, ani wyznaniem religijnej wiary filozofa, lecz próbą obrony wartości kultury chrześcijańskiej, którą ceni najwyżej i którą uważa za istotną dla trwania cywilizacji Zachodu. Ośrodkową ideę tej pracy stanowi Pascalowski prymat racjonalności pragmatycznej nad racjonalnością logiczną[25]. Od jej napisania Kołakowski, przy dotychczasowym zachowaniu w swojej myśli prymatu rozumu, zaczął zdecydowanie przedkładać racjonalność pragmatyczną nad racjonalność logiczną. Eudaj-

---

[22] Oba teksty można znaleźć [w:] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony...*

[23] *„Kołakowski idzie!"* Z M. Królem i K. Michalskim rozmawia J. Makowski, „Tygodnik Powszechny" 2002, nr 44.

[24] S. Amsterdamski, *Tertium, non datur?*, [w:] *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, Aneks, Londyn 1987.

[25] Pojęcia tych dwóch rodzajów racjonalności opisuje M. Przełęcki w eseju *Problem racjonalności wierzeń religijnych* [w:] idem, *O rozumności i dobroci.*

monistyczne wartości wiary religijnej są w stanie zrównoważyć nieracjonalności postawy religijnej bez umniejszenia godności ludzkiej.

Propozycja Kołakowskiego dla wielu była jednak nie do przyjęcia. Agnostyk głoszący pochwałę religii nie wydawał się do końca przekonywający. Sam Kołakowski, jak można sądzić, miał też świadomość tego, że religia nie wyczerpuje całości kultury i nie może być antidotum na wszystko. Doszedł on jedynie do granic *sacrum*, swoje zaś filozoficzne idee przerzucił jakby poza te granice. To wewnętrzne pęknięcie – obwarowanie filozoficznych idei religijnymi zaporami – było źródłem dalszej ewolucji.

Druga droga Kołakowskiego – z powodu powyższych obiekcji – opiera się już nie na Bogu, ale na wiecznym Rozumie. Podejmuje on, w eseju *O prawie naturalnym*[26], próbę zbudowania prawa naturalnego, niezależnego od objawienia. Idąc drogą starożytnych stoików, Cycerona, teoretyków prawa naturalnego XVII wieku (Grotiusa, Pufendorfa) oraz Kanta i za pomocą – wziętego od Jaspersa – aktu „wiary metafizycznej" w rozum, zakotwicza on transcendentnie pojęcie prawa naturalnego w idei wiecznego Rozumu.

Owo prawo naturalne zakłada, wspomnianą wyżej, „wiarę metafizyczną" w dwie przesłanki: 1) wiarę w istnienie obok bytu fizycznego także ładu moralnego (tzn. konstytucję bytu moralnego, obok konstytucji bytu fizycznego) oraz 2) wiarę w wieczny Rozum rządzący światem. Dzięki intuicji doświadczenia, która rozpoznaje prawdy moralne i z pomocą rozumu można odkryć odwieczne zasady prawa naturalnego stworzone przez naturę.

W swojej dzisiejszej postaci myśl Kołakowskiego przedstawia się więc następująco: pozytywizm i antropologia uległy zniesieniu, robiąc miejsce na gruntowne przewartościowanie wątku religijnego, który ostatecznie zamienia się w wątek metafizyczny. Z tym, że próba transcendentnego oparcia się – jak widzieliśmy – doznaje rozdwojenia i zatrzymuje się na stanowisku pośrednim[27], które rozumiem tu w ujęciu socjologa Petera Bergera. Jego istotą jest samoograniczenie, nie uznaje ono roszczenia do wyłączności prawdy przez żadną ze stron konfliktu. Jak sam ujął to Kołakowski – „nie ma dyktatury prawdy".

Braku wiary nie da się jednak niczym zastąpić. Kołakowski widzi ogromny deficyt sensu, ale nie sensu nadanego samemu sobie, lecz sensu zastanego. Poszukiwanie Boga zastępuje poszukiwaniami metafizycznego sensu. W *Kompletnej i krótkiej metafizyce*[28] rozum stawia ponad Bogiem. Potwierdza w ten sposób swój nieuleczalny agnostycyzm oraz wskazuje na ufundowaną przez rozum god-

[26] L. Kołakowski, *O prawie naturalnym*, „Gazeta Wyborcza" 2001, 8–9 września.

[27] P. Berger, *Relatywizm i fundamentalizm*, „Dziennik" 2006, wrzesień 23 („Europa" nr 38).

[28] L. Kołakowski, *Kompletna i krótka metafizyka. Innej nie będzie ...*, „Tygodnik Powszechny" 2004, nr 43.

ność ludzką jako – mało zauważony – środek jego filozoficznej refleksji. Pozwala to uznać rozum i godność – a nie wolność – za najtrwalsze wsporniki i filary jego filozofii i etyki. Rozum okazał się tym samym wartością zwierzchnią aksjologii w całej ewolucji Kołakowskiego.

Myśl Kołakowskiego, mimo iż doznaje rozdwojenia w formule: „wiara dobra, niewiara dobra"[29], nie jest wcale klęską, lecz dobrą alternatywą. Ostatnia jego filozoficzna wyprawa zatrzymuje się na granicy *sacrum* i jest to wyprawa może nie wierzącego, lecz z pewnością metafizyka. U kresu swojej drogi Kołakowski, odrzucając marksizm jako możliwe ideowe źródło totalitaryzmu oraz scjentyzm jako ideologię zubożającą kulturę, okazuje się m e t a f i z y k i e m. Jego krótka metafizyka ogranicza do czterech pojęć: rozumu, Boga, miłości i śmierci. Pierwszy laureat nagrody Johna Klugego sugeruje nam w ten sposób, że filozofia nie może obejść się bez metafizyki i – aby przetrwać – musi być osadzona w jakimś metafizycznym (i normatywnym) podłożu. Można już nawet zauważyć, że postępująca w ostatnich latach recepcja myśli Kołakowskiego w coraz mniejszym stopniu przykuta jest do jego marksistowskiej biografii filozoficznej, a w coraz większym zaś odwołuje się do metafizycznych wątków i poszukiwań[30] filozofa, które źródłowo sięgają nawet aż do pewnych intuicji okresu rewizjonizmu. W ciągle odnawialnym chórze neopozytywistów, pragmatystów i postmodernistów wieszczącym śmierć filozofii i metafizyki nie widać Kołakowskiego[31], gdyż Kołakowski już od dawna jest filozofem post-postmetafizycznym.

Dla rozwoju etyki Kołakowskiego w okresie post-marksistowskim zasadnicze były dwa momenty. Pierwszy to zanegowanie – w związku z krytyką scjentyzmu – subiektywizmu moralnego i przejście na pozycję kognitywizmu w etyce. Kognitywistyczna interpretacja sądów wartościujących na terenie etyki, metafizyki i religii to zasadniczy zwrot w jego filozofii po roku 1968. Za tym szło – w *Jeśli Boga nie ma...* – przewartościowanie doświadczenia religijnego. Religia, łącząc w jednym akcie religijnej percepcji perspektywę poznawczą i etyczną, przełamuje wszelkie negatywne (nihilistyczne) konsekwencje subiektywizmu. Jest to także próba złączenia rozerwanych w antropologii sfer: poznawczej

---

[29] Idem, *Wiara dobra, niewiara dobra*, [w:] *Co nas łączy ? Dialog z niewierzącymi*, Kraków 2002.

[30] T. Judt, *Goodbye to All That?*, „The New York Review of Books" 2006, September 21.

[31] Radykalny racjonalizm Kołakowskiego okresu marksowskiej antropologii (lata 1958–1968) był taką właśnie skrajnie antymetafizyczną postawą o wyraźnym pragmatystycznym zabarwieniu. Wiele z jego ówczesnych ośrodkowych idei odnaleźć można – w innym słowniku i w innej narracji – u współczesnych postmodernistów, w tym u R. Rorty'ego. Tam, gdzie znaleźli się ze swoimi ideami postmoderniści końca XX wieku, Kołakowski był już w latach sześćdziesiątych minionego wieku, tyle że pod sztandarem młodego Marksa.

i etycznej w źródłowej religijnej percepcji, odwołującej się do boskiego prawa naturalnego.

Ta pochwała religii miała na celu obronę kultury przed totalitaryzmem i nihilizmem, zalewającym świat Zachodu. Religia jest bowiem (Kołakowski zwraca uwagę na to, że nie można abstrahować od historycznych związków religii i moralności) najlepszym nośnikiem moralności i chroni w skali społecznej przed nihilizmem. A więc – w i a r a d o b r a.

Drugi moment to źródłowe, ontologiczne pojmowanie zła. Tym, co legło u podstaw nowego rozumienia zła jest przeświadczenie Kołakowskiego, że systemy filozoficzne mogą zwodzić i zabijać intuicje moralne. Dzieje się tak dlatego, że zło jest zapośredniczone przez teorie filozoficzne i polityczne, które zło ujmują społecznie (np. złem jest to, co hamuje wzrost socjalizmu). Do samoświadomości moralnej i etycznej dochodzi się nie poprzez teorię, lecz przez praktykę moralną i tylko wtedy, kiedy jesteśmy świadomi własnego zła, jakie wyrządziliśmy innym. Zło jest pierwotne, a dobro wtórne. Kołakowski podkreśla, iż świadomość winy jest odpowiednikiem tabu i ujmuje swoje przemyślenia – we wspomnianym już eseju *Jeśli Boga nie ma....* – w koncepcję tabu. Moralne rozróżnienie dobra i zła zawdzięczamy uczestnictwu w tabu, którego siedzibę stanowi, jego zdaniem, *sacrum*. Moralność jest przynależnością do tabu. Intuicja zaś jest zmienna i zawodna – tak sądził Kołakowski do końca lat osiemdziesiątych XX wieku.

W latach następnych Kołakowski uznał w końcu poznanie intuicyjne za osobny – poza percepcją zmysłową – akt poznawczy[32]. Było to nic innego, jak nadbudowanie intuicjonizmu nad dotychczasową koncepcją tabu. Można powiedzieć, że akty przekroczenia tabu były aktami intuicji *a posteriori*, a akty docierania do prawdy moralnej zawartej w wiecznym Rozumie aktami intuicji *a priori*. Intuicja bezpośrednio zatem rozpoznaje zło i prawdę moralną, czyli dociera do sfery moralnej bytu. Rozum zaś nie tylko spaja sferę moralną i fizyczną bytu, ale potrafi dotrzeć do zasad prawa naturalnego wyrytych w wiecznym Rozumie. Ostatecznie Kołakowski – idąc droga Jaspersa – z pomocą aktu „wiary metafizycznej" w rozum, dokonuje transcendentnego ugruntowania etyki w wiecznym Rozumie. Jest jasne, że jeśli nie ma dobra i zła, nie ma odpowiedzialności. Ale jeśli są ludzie niereligijni i odpowiedzialni, to istnieje coś takiego jak „mądra niewiara". A zatem – również n i e w i a r a d o b r a.

Rozwój etyki Kołakowskiego przebiega od etyki empiryzmu w okresie marksistowskim do etyki poszukującej transcendentnego oparcia – w okresie postmarksistowskim. Droga, którą proponuje Kołakowski, ulega rozdwojeniu

[32] L. Kołakowski, *Uwaga o tym, co godziwe i co prawdziwe,* [w:] *Prawda moralna, dobro moralne*, Łódź 1993 oraz cytowany już artykuł *O prawie naturalnym* czy dyskusja z ks. A. Bonieckim pt. *Czy diabeł może być zbawiony i kilka innych pytań,* „Tygodnik Powszechny" 2006, nr 22.

i nie daje żadnej religijnej syntezy, lecz stanowisko pośrednie między Scyllą relatywizmu a Charybdą absolutyzmu chroniące nas przed nihilizmem oraz zabezpieczające przed wszystkimi wadami obu tych skrajnych opcji. Godność osoby ludzkiej jest ośrodkową ideą, wokół której Kołakowski prowadzi swój filozoficzny namysł i buduje prawo naturalne.

Dorobek filozoficzny Leszka Kołakowskiego stanowi ważny punkt orientacyjny w naszym współczesnym chaosie aksjologicznym. Kołakowski uważa religię chrześcijańską nie tyle za ostoję naszej cywilizacji, co za trwały punkt odniesienia wszelkiej filozofii i etyki. Przekonany jest nadto, że niewierzący są w stanie spełniać bardzo wysokie standardy moralne. Mimo to, religii nie można wyrzucić do lamusa, prognoza zaniku religii okazała się fałszywa. Jej treści dają się (choć nie do końca) przełożyć jakoś na język świeckiej filozofii i moralności, co Kołakowski próbował robić w swojej antropologii okresu rewizjonistycznego (*Jezus Chrystus – prorok i reformator*[33]). Jego stosunek do religii dobrze oddaje opinia Habermasa, że można „utrzymywać dystans do religii, nie zamykając się na jej perspektywę"[34]. Kołakowski jest zatem rzecznikiem tezy, że kształt świata może współtworzyć na równi nowoczesność religijna[35], jak i nowoczesność laicka. W tej sprawie jego śmiała i mądra myśl „wiara dobra, niewiara dobra" pozwala określić go jako proroka dobrej alternatywy.

Marksizm nie był dla Kołakowskiego tylko papierową teorią, jakich wiele, ale spotęgowanym życiem wypełnionym wszechstronnym zaangażowaniem w filozofii i polityce. Ten aktywistyczny marksizm nie wypalił jednak – jak niektórzy sądzą – filozoficznie Kołakowskiego. Po marksizmie nie widział on jednak żadnej potrzeby tworzenia nowej systemowej perspektywy filozoficznej. Filozofia może być przecież płodna i twórcza także poprzez nowe oryginalne pytania nakierowane na człowieka i jego problemy. Z tych to względów, jak się zdaje, Kołakowski doszedł w filozofii nie do systemu, ale do pozycji własnej, wyróżnionej niezwykłą biografią intelektualną[36]. W swoim filozofowaniu stara się omijać aporie, pułapki oraz ostre brzegi, jakie możemy napotkać w różnych filozoficznych systemach, w tym systemach opartych na absolutach. Same systemy zresztą – z powodu immanentnie wbudowanych ideologicznych zasłon – mogą

[33] L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, „Argumenty" 1965, nr 51/52.

[34] J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej*, Warszawa 2003, s. 114. Należy dodać tu jednak, że Kołakowski wyprzedził o dwie dekady ewolucję Habermasa w stosunku do religii.

[35] O dwóch rodzajach nowoczesności pisze G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity,* New York 2004.

[36] Dobrze ilustruje to wypowiedz I. Berlina, który w liście do A. Walickiego pisał o Leszku Kołakowskim: „Anglia jest wyspą w Europie, Oxford wyspą w Anglii, All Souls wyspą w Oxfordzie, a on sam wyspą w All Souls" (cyt. za: *Sir Isaiah Berlin do Andrzeja Walickiego*, „Res Publica Nowa" 1995, nr 7/8).

być podnoszone do rangi quasi-absolutów (to jest przypadek marksizmu). Innym niezwykle ważnym aspektem myślenia Kołakowskiego jest potrzeba wartości, jakie niesie metafizyka i religia, ich darem jest bowiem sens. Marcin Król trafnie streszcza starą i niemodną prawdę, którą głosi Kołakowski: „świat z Bogiem ma większy sens, niż świat bez Boga"[37]. Bez względu jednak na kształt osobistego losu oraz na zasięg recepcji dorobku filozoficznego Kołakowskiego, jego ideowa ewolucja jest dobrem naszej rodzimej kultury[38].

Po roku 1968 w ideowej ewolucji Kołakowskiego niezwykle znaczące były dwie rzeczy: bardziej wyważone (niż to było w jego antropologii) rozumienie wolności, które umożliwiło mu krytykę marksizmu oraz – w etyce – nowe rozumienie zła, które zaowocowało przejściem na pozycje intuicjonizmu. W efekcie prowadziło to do porzucenia empiryzmu i oparcia się na transcendencji. W metaetyce Kołakowski przechodzi od charakterystycznego dla marksizmu ideologicznego naturalizmu do intuicjonizmu etycznego.

Dziś myśl Leszka Kołakowskiego można scharakteryzować jako ugruntowane w prawie naturalnym „stanowisko pośrednie" między relatywizmem a fundamentalizmem, które dobrze wyraża formuła „wiara dobra, niewiara dobra". W dobie pluralizmu i różnorodności naszego globalnego świata to dobre i mądre przesłanie na przyszłość. Filozof uzbrojony w system przestał już być dawno strażnikiem bytu, poznania i etyki. Unikając prawienia morałów i recept na życie, Kołakowski uczy nas trudnej sztuki roztropności w XXI wieku.

Doświadczenie totalitaryzmów XX wieku było dla Kołakowskiego – w wymiarze moralnym i etycznym – egzystencjalnym doświadczeniem zła i sprawiło, że jego postmarksistowska myśl jest spojrzeniem na filozofię poprzez to, czego zabrakło w okresie marksistowskim, tzn. poprzez prawo naturalne. Głęboka analiza doktryny marksizmu i praktyki komunizmu ukształtowało Kołakowskiego jako filozofa i myśliciela, który na pierwszym miejscu stawia wolny rozum. Rozum jest więc tym, co spaja wszystkie etapy długiej filozoficznej wędrówki Kołakowskiego od młodzieńca rozczytanego w klasycznych tekstach Platona i Epikteta, poprzez marksistowskie zaangażowanie oparte na ideałach Oświecenia, do statecznego mędrca i metafizyka, który uczy nas umiaru i roztropności, nie tylko w filozofii, ale we wszystkim. Mimo zwierzchniej pozycji rozumu w aksjologii Kołakowskiego, osią wokół której organizuje on swoją filozofię i etykę, w całej długiej i zawiłej ewolucji, jest godność osoby ludzkiej.

Leszek Kołakowski to zatem nie tylko filozof, ale także współczesny mędrzec i prorok dobrej alternatywy. Przesłanie, jakie zostawia nam po

[37] *„Kołakowski idzie!"*

[38] J. Hartman, *Leszek Mądry*, „Principia. Ekspres Filozoficzny" 2006, maj.

swojej sześćdziesięcioletniej pracy filozoficznej, nie jest może już dziś aż bardzo oryginalne, lecz za to stale aktualne. Mówi ono, że pełne i bezkrytyczne zaangażowanie się w jakąkolwiek totalną świecką, bądź religijną doktrynę i system – z wyłącznym roszczeniem do prawdy absolutnej – jest zdradą rozumu, gdyż zamyka człowieka na zawsze otwartą rzeczywistość we wszystkich jej wymiarach, w tym w wymiarze moralnym.

The Prophet of the Good Alternative. On Leszek Kołakowski's Philosophy and Ethics

The development of Leszek Kołakowski's philosophy and ethics is connected with evolution of his Marxism and makes a reflection of the philosopher's attitude to that ideological current. In the long, complicated, full of changes and discontinuity, philosophical development of Kołakowski we can distinguished between three clearly different periods of evolution of the philosopher: an orthodox-dogmatic period, a revisionist period and the postmarxist one.

RUCH FILOZOFICZNY TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

Recenzje i sprawozdania

WOJCIECH DZIK: *Unification Types in Logic*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007, ss. 192.

Przedmiotem pracy jest analiza zagadnienia unifikacji dla kilku klas systemów logicznych. Pojęcie unifikacji ma pochodzenie algebraiczne, a popularność metody unifikacji wynika z rozległych zastosowań, m.in. w Teorii Dowodu, Automatycznej Dedukcji, a także w takich dziedzinach, jak lingwistyka matematyczna i teoria gramatyk kategorialnych. Pewną wersję unifikacji formuł w logice sformułował w 1999 roku Silvio Ghilardi w odniesieniu do logiki intuicjonistycznej. Później zagadnienie unifikacji ten sam autor zbadał w odniesieniu do logik K4 i S4 (ta druga logika modalna jest spowinowacona z logiką intuicjonistyczną). Unifikacja w wersji algebraicznej polega na utożsamieniu dwóch wyrażeń drogą podstawienia w miejsce występujących w nich (wspólnych) zmiennych odpowiednich wyrażeń. Unifikacja logiczna to podobna operacja na formułach skutkująca otrzymaniem na drodze podstawienia formuły, która jest twierdzeniem (tezą) danego systemu logicznego lub należy do jednej z teorii rozważanej logiki.

Książka jest obszernym studium zagadnienia unifikacji w czterech grupach logik zdaniowych: logik niefregowskich, pośrednich, modalnych oraz logik multi-modalnych. Praca została napisana w języku angielskim ze względu na podjętą tematykę, ustaloną terminologię oraz ewentualny zasięg publikacji – tą dziedziną zajmuje się wielu specjalistów na całym świecie.

Wstęp (Introduction) jest prezentacją podstaw problematyki unifikacji. Ponieważ istotną rolę w metodzie unifikacji odgrywają podstawienia (w języku zdaniowym), autor przedstawia historię kreacji pojęć semantycznych w tradycji Fregego i późniejszych kontynuatorów tej tradycji, poświęcając w szczególności wiele uwag podejściu algebraicznemu. Końcowe fragmenty tej części pracy zawierają zapowiedź jakiego rodzaju badania stały się przedmiotem dociekań auto-

ra i jakie rezultaty w książce zostaną zaprezentowane. Praca składa się z siedmiu rozdziałów i zaopatrzona jest w, liczącą 145 pozycji, bibliografię.

Rozdział 1: *Preliminaries* wprowadza Czytelnika w świat pojęć niezbędnych do prezentacji problematyki unifikacji w zakresie objętym pracą. Kolejno przedstawiane są: języki zdaniowe i podstawienia, problematyka systemów logicznych i silnie związana z tematyką pracy kwestia tzw. kongruencji Leibniza i charakterystyki algebraicznej tych systemów. Tę część pracy uzupełniają informacje na temat rozmaitości algebr oraz operacji na kratach.

Rozdział 2: *Unification and unification types* jest obszernym wprowadzeniem w zagadnienie unifikacji. Szczególny nacisk położono na podejście algebraiczne, zagadnienie unifikatorów przeźroczystych (*transparent unifiers*) oraz związaną z tymi unifikatorami charakterystykę w terminach algebr projektywnych.

Rozdział 3: *Non-Fregean logics* stanowi prezentację kategorii logik niefregowskich, ze szczególnym uwzględnieniem podstawowej logiki zdań z identycznością zdaniową, SCI oraz jej ważnymi filozoficznie teoriami. Na uwagę zasługuje rozważenie SCI – odpowiedników wielowartościowych logik Łukaszewicza, a następnie poddanie ich – wraz z wybranymi teoriami – badaniu w aspekcie unifikacji. Spośród różnych rezultatów dotyczących własności wyróżnia się twierdzenia pokazujące, że SCI posiada algebraiczną unifikację unitarną, podczas gdy jej unifikacja w sensie logicznym jest nieskończona. „Unifikacyjne" własności logik opartych na teoriach SCI, a także SCI-odpowiedników wielowartościowych logik Łukasiewicza uzasadniają trafność podjęcia badań w odniesieniu do logik, w których identyczność zdań jest odróżniana od ich równoważności. Przywołana własność przekłada się bowiem naturalnie na wskazany wyżej wynik. Warto jeszcze odnotować rozważanie w rozdziale konstrukcji przekrojowej rodziny skończonych SCI-odpowiedników logik Łukaszewicza o nieskończonej unifikacji, a także badanie specjalnej WT teorii zamkniętej ze względu na wyróżnioną w problematyce logik niefregowskich regułę oznaczana symbolem G.

Rozdział 4: *Intuitionistic logic and intermediate logics* to studium unifikacji logik pośrednich, tj. niesprzecznych, nieklasycznych rozszerzeń logiki intuicjonistycznej. W tym fragmencie pracy znajdujemy nawiązania do zagadnienia strukturalnej zupełności badanego na gruncie polskim przez Witolda Adama Pogorzelskiego, Tadeusza Prucnala, Andrzeja Wrońskiego i innych. Autor podaje m.in. przykłady strukturalnie zupełnych logik zdaniowych z unitarną unifikacją i bez tej własności oraz przykłady strukturalnie niezupełnych logik o unitarnej unifikacji. Wszystko to pokazuje na związki (lub ich brak) strukturalnej zupełności i unifikacji.

Rozdział 5: *Normal modal logics* przenosi Czytelnika w dziedzinę (normalnych) logik modalnych z ich wyposażeniem semantycznym: algebraicznym

i Kripke'owskim; głównie uwagę poświęcono badaniu tzw. słabo tranzytywnych logik ze specjalnymi „self-conjugate" operatorami wprowadzonymi w badaniach algebr George'a Boole'a z operatorami przez klasyków podejścia algebraicznego Bjarni Jónssona i Alfreda Tarskiego. Interesujące rozważania tego rozdziału dotyczą techniki „rozwidlania" (splitting) normalnych rozszerzeń logiki modalnej S4, pozwalającej uzyskiwać określone typy unifikacji w tej rozważanej kracie rozszerzeń S4.

Rozdział 6: *Multimodal, tense and epistemic logics* jest interesującym studium zagadnienia unifikacji w logikach otrzymywanych w wyniku niezależnego połączenia (tzw. fuzji) zwykłych logik modalnych czasowych i epistemicznych.

Rozdział 7: *Summary and conclusions* jest podsumowującym streszczeniem głównych tematów pracy. Podsumowanie zawiera część ogólną oraz omówienia własności odnotowanych dla poszczególnych typów logik badanych w pracy: logik niefregowskich, logik pośrednich oraz logik modalnych.

Książka jest napisana w sposób erudycyjny, choć miejscami dość „zamaszyście". Jej lektura wymaga nie tylko sporego przygotowania i obycia ze skomplikowanymi technikami logiki i algebry abstrakcyjnej, ale i sporej cierpliwości. Zawiera dużą ilość materiału, zarówno logicznego, jak i algebraicznego. Jest interesująca i zawarte w niej nowe wyniki są wartościowe i godne uwagi. Na szczególne wyróżnienie zasługuje rozdział 3, w którym zaprezentowano pomysłowe podejście do rachunku zdań z identycznością, jego rozszerzeń i, w szczególności, tzw. SCI-odpowiedników wielowartościowych logik Łukasiewicza. Niedosyt budzi fakt, że choć sama „taksonomia" unifikacji jest adekwatna, to jednak brak opisu tych logik w kategoriach formuł z identycznością. Sądzę, że wzbogacenie rozważań o taką charakterystykę dałoby pełniejszy wgląd w problematykę unifikacji. Zastrzeżenie to jest zresztą prostą konsekwencją użycia przez autora i-równościowych formuł koniunkcyjnych w dowodzie twierdzenia o unifikacji SCI.

Rozważane w pracy systemy modalne, intuicjonizm i SCI są wzajemnie powiązane, a badania ich unifikacji są prowadzone równolegle, w jednorodny sposób. Nie obejmują jednak problemu, jak ustalenia dotyczące unifikowalności przenoszą się w świetle tych powiązań z jednych systemów na inne. W pewnym stopniu uwagi te odnoszą się również do podsumowań zawartych w rozdziale 7.

Zewnętrzna kompozycja tekstu jest wzorowa – układ logiczny poszczególnych rozdziałów, bibliografii, czy też indeks. Równocześnie jednak zawartość wielu fragmentów jest w rozmaity sposób niezbalansowana. Przykładem jest Introduction (s. 7–16). Ta stosunkowo obszerna część książki zawiera historycznie i merytorycznie zakotwiczone wprowadzenie w problematykę książki. Jednak, mimo że wszystkie przytoczone pojęcia i metody logiczne mają rzeczywiście

związek z unifikacją, to potencjalny Czytelnik powinien wcześniej dużo wiedzieć, by właściwie zrozumieć i docenić ich rolę oraz wpływ na kreowanie problematyki będącej przedmiotem pracy.

Książka Wojciecha Dzika jest pozycją godną polecenia nie tylko osobom zainteresowanym problematyką unifikacji w logice. Jest ona bowiem czymś więcej niż jedynie inspirującym, autorskim studium zagadnienia unifikowalności w logice, choć to właśnie wątki dotyczące unifikacji logicznej i algebraicznej wydają się godne kontynuacji.

Grzegorz Malinowski

RUCH FILOZOFICZNY TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

KRZYSZTOF STACHEWICZ: *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2006, ss. 265.

Problem ugruntowania moralności stanowi znakomity przykład wnikliwych badań filozoficznych. W omawianej książce odnajdujemy bowiem nie tylko pewną propozycję z zakresu etyki fundamentalnej, która pozostawałaby wyłącznie w horyzoncie analiz etycznych, ale również pasjonujące wprowadzanie czytelnika w głąb szeroko rozumianej rzeczywistości. Obejmuje ona nie tylko sferę etyczną, ale także samego człowieka w specyficzny sposób „wtopionego" w ową całościową bytową strukturę. Mamy tutaj co prawda do czynienia ze „studium z etyki fundamentalnej", ale zaprezentowany dyskurs zdaje się przebiegać zarówno w horyzoncie etycznym, jak i antropologicznym. Całości rozważań towarzyszy zresztą specyficzne metafizyczne tło, co pogłębia wartość omawianej pracy.

„W książce pragnę – pisze Autor – zarysować właśnie ów plan budowy etyki fundamentalnej, nieustannie koncentrując się na podstawie i sposobie ugruntowania tej budowli" (s. 8). Swoje zamierzenie realizuje w rozważaniach zawartych w dwóch częściach książki, z których pierwsza stanowi szczególną autorską rekonstrukcję myśli filozoficznej wybranych inspiratorów, natomiast część druga zawiera analizy ukierunkowane na tworzenie systematycznej etyki fundamentalnej. Obie części tworzą organiczną całość. Interpretatorska optyka części referującej stanowi przygotowanie do merytorycznej prezentacji własnej – ujawnionej w części drugiej – autorskiej koncepcji, która pozwala uzgodnić skrajne czasami rozwiązania filozoficzne na gruncie określonej interpretacji Heideggerowskiego Bycia.

Przyglądając się bliżej *Problemowi ugruntowania moralności*, zauważamy przede wszystkim pewną unifikującą tendencję badań Krzysztofa Stachewicza. Faktycznie zmierza on bowiem do uzgodnienia kontrowersyjnych często koncepcji filozoficznych poprzez wskazanie na pewną wspólną dla nich płaszczyznę. Pierwszym wyrazem takiego metodycznego podejścia są rozważania koncentrujące się na doświadczeniu moralnym człowieka.

Refleksja autora omawianej książki pozwala wprowadzić specyficzne porozumienie pomiędzy tradycyjną, klasyczną etyką wartości a najważniejszymi

elementami filozofii dialogu. Oba spojrzenia na doświadczenie moralne zostają szeroko omówione. Stachewicz wnikliwie prezentuje koncepcję Maxa Schelera, Nicolai Hartmanna, Dietricha von Hildebranda i Romana Ingardena, a także ujawnia aksjologiczne rozumienie powinnościowości jako rysu wartości moralnych, który motywuje człowieka do właściwej odpowiedzi. Szczególnie istotna dla autora jest skłonność fenomenologów zajmujących się fenomenem ludzkiej moralności do ontologizacji wartości i autonomizacji ich bytu w sensie specyficznego oderwania od poziomu faktycznej egzystencji. Powinnościowość wówczas stanowi nie tyle element przenikający konkretność doświadczenia moralnego, lecz imperatyw aksjologiczny dobiegający przede wszystkim z idealnej, ogołoconej z faktyczności sfery moralnej.

A przecież Krzysztof Stachewicz z pieczołowitością troszczy się o zakorzenienie moralności w faktycznej „istnieniowości". Aksjologiczne rozstrzygnięcie zdaje się nie respektować tego postulatu. Mamy natomiast z nim do czynienia w kontekście rozważań filozofów dialogu. Dla nich przecież to nie aksjologiczny schemat obliguje człowieka do odpowiedzi, lecz zawsze jest to konkretność i obecność – w przypadku Bubera – sytuacji dnia codziennego, w których następuje „bezpośrednie doświadczenie spotkania absolutnego Ty" (s. 115), bądź – jak u Emmanuela Lévinasa – wzywającej twarzy Drugiego czy też „obecności Innego we mnie" (s. 130).

Z jednej zatem strony napotykamy etykę wartości eksponującą funkcję doświadczenia aksjologicznego, z drugiej natomiast – preferowane przez refleksję dialogiczną – fundamentalne znaczenie obecności konkretnego człowieka. W poszukującym „ugruntowania moralności" spojrzeniu autora paradygmat aksjologiczny i dialogiczny znajduje miejsce do uzgodnienia. Wszakże „doświadczeniem moralnym nie jest – twierdzi Stachewicz – ejdetyczne doświadczenie wartości samej w sobie, lecz doświadczenie sytuacji moralnie doniosłej konstytuowane przez wartości i (»i« rozumianemu w sensie koniunkcji) spotkanie odsłaniające te wartości oraz wydobywające z nich obligującą moc" (s. 172). Wartości zatem „są rzeczywistością rozbłyskującą w spotkaniu człowieka z drugim człowiekiem" (s. 178). W takim rozumieniu powinnościowość aksjologiczna zostaje w omawianej książce osadzona w horyzoncie spotkania z drugim człowiekiem, które nadaje owemu zobowiązaniu konkretny kształt, a doświadczenie moralne staje się miejscem wypełnionym zarówno komponentem aksjologicznym, jak i spotkaniowym.

Doświadczenie moralne jednak (nawet ujmowane w autorskiej optyce aksjologiczno-personalistycznej) nie zamyka horyzontu twórczego odnajdywania wspólnej płaszczyzny kontrowersji, ani też nie wyczerpuje zakresu poszukiwań zawartych w książce. Wiele miejsca poświęcono w niej ontologii fundamentalnej i myśleniu Bycia Heideggera.

Koncepcja Heideggerowska zdaje się pozostawać w radykalnej opozycji zarówno wobec aksjologicznej, jak i personalistycznej składowej doświadczenia moralnego prezentowanego przez Krzysztofa Stachewicza. Myślenie Heideggera jest przecież myśleniem przeciwko wartościom, które przesłaniają samo bycie. „Aksjologizacja bycia jest zatem nie tylko czymś zniekształcającym jego istotę, lecz także uwłaczaniem, znieważaniem bycia" (s. 77). Bluźniercze, wartościujące podejście do bycia musi – w oczach Heideggera – ustąpić radykalnemu, całościowemu myśleniu Bycia. Ten kontekst jednak okazał się kontrowersyjny dla zwolenników filozofii dialogu. Zrodził sprzeciw zarówno Martina Bubera (z racji samotności i monadyczności *Dasein*), jak i Lévinasa (z racji *inter-esse-owności* zamykającej na głos Drugiego).

Autor omawianej książki jednak i tutaj odnajduje płaszczyznę uzgodnienia. Okazuje się, że monadyczność Heideggerowskiego podmiotu nie musi koniecznie oznaczać jego egoizmu i obojętności na wymiar agatyczny uobecniany dzięki drugiemu człowiekowi. Wystarczy odwołać się do Paula Ricoeura, w którego ujęciu człowiek, „aby móc odpowiedzieć na moralne roszczenia drugiego, musi pierwotnie być ukonstytuowanym-w-sobie podmiotem, musi żywić w stosunku do samego siebie fundamentalny szacunek, moralny respekt wobec siebie" (s. 187 i n). W jaki jednak sposób odnaleźć poziom porozumienia pomiędzy aksjologiczno-personalistycznym paradygmatem, który w obu swych członach rości sobie pretensję do absolutnej wystarczalności dla wyjaśnienia życia moralnego człowieka a Heideggerowskim zatroskaniem o prawdę Bycia? Stachewicz zdaje sobie sprawę z trudności, kiedy pisze: „zgadzając się z Heideggerem, że nie umiera się dla czystych wartości zapytajmy jednak, czy umiera się dla bycia?" (s. 84).

Rozwiązanie powyższego dylematu autor ujawnia w swej zasadniczej propozycji, kiedy twierdzi, że: „etyka fundamentalna musi jednak wyjść poza aksjologiczno-personalistyczną perspektywę i zapytać o fundament, z którego wyłania się doświadczenie moralne i sam fenomen moralności" (s. 192). Ów fundament odsłania jednak już nie refleksja eksplikująca zawartość doświadczenia moralnego, lecz metafizyka moralności, która stanowi pewne rozwiązanie tytułowego „problemu ugruntowania moralności" i która pokazuje możliwość usunięcia pewnych aporii biorących się zwłaszcza ze specyficznej „roszczeniowości" płynącej zarówno ze strony fenomenologiczno-personalistycznych badaczy doświadczenia moralnego, jak i Heideggerowskiego zamknięcia całości etyczności w horyzoncie Bycia, a ujawnianych m.in. w kontekście elitarności i absolutności wglądów ejdetycznych.

Pozostając w swym paradygmacie twórczego uzgadniania i poszukując merytorycznej podstawy pozwalającej na taką mediację, Stachewicz eksponuje

konieczność odgraniczenia płaszczyzny doświadczenia moralnego od płaszczyzny tego, co stanowi ostateczny fundament tegoż doświadczenia. „Czym innym jest wszak – pisze – fenomenologiczna eksplikacja doświadczenia moralnego i wskazanie na obecne w każdym takim akcie momenty konstytucyjne, a czym innym jest próba zrozumienia istoty moralności w świetle ostatecznych jej fundamentów metafizycznych" (s. 205). Samo bowiem doświadczenie analizowane zarówno w kontekście aksjologicznym, jak i personalistycznym nie daje nam ostatecznych wskazówek odnośnie do swej ostatecznej podstawy. Próby jej odnalezienia niejako w obrębie poddanego – nawet wnikliwej – refleksji doświadczenia moralnego skazane są na niepowodzenie. „Co stanowi praźródło wydarzania się moralności? Czy spotkanie zatem jest dla etyki prazasadą, czy też trzeba szukać bardziej fundamentalnych przestrzeni aksjo-twórczych? Czy spotkanie, będąc podstawą ontyczną aksjologii jest też jej fundamentem metafizyczno-ontologicznym?" (s. 179). Autor książki zdaje się udzielać zdecydowanych odpowiedzi na te pytania. Ani element „spotkaniowy" moralnego doświadczenia, ani jego strona aksjologiczna nie wystarczają dla odnalezienia tegoż fundamentu. Fenomenologiczne „ujaśnienie" treści doświadczenia jest bezradne wobec owego ugruntowania, a faktycznie podejmowane przez aksjologów próby odnalezienia tejże podstawy skazane są na niepowodzenie. „Fundament moralności – pisze Stachewicz – „jest bowiem »niewidzialny«, nie jest dany w bezpośrednim doświadczeniu moralnym, obejmującym aspekt aksjologiczny i personalistyczny. Dlatego właśnie fenomenologia nie »widzi« w swej doświadczalno-ejdetycznej optyce metafizycznego podłoża treści aksjomoralnych" (s. 204 i n). Jeżeli „ugruntowanie moralności" umyka doświadczeniu moralnemu, to zamknięcie się w obszarze tegoż doświadczenia uniemożliwia dotarcie do jego ostatecznej podstawy. Chcąc ją odnaleźć, musimy wykroczyć poza momenty w nim zawarte; musimy dokonać przejścia poza horyzont wartości, jak i poza – posłużmy się metaforą – „dydaktykę prowadzoną przez spotykanego Drugiego". Taka właśnie myśl wypływa z wnikliwych badań zaprezentowanych w książce *Problem ugruntowania moralności*. Paradygmat aksjologiczno-spotkaniowy – pozwalający rzetelnie opisywać fenomen doświadczenia moralnego – domaga się uznania zasadności postulatu o kontynuacji etycznej refleksji „ugruntowującej" konkretność wydarzenia moralnego. Kontynuacja ta przebiegaja w paradygmacie wyznaczonym Byciem Heideggera i stanowi już rozważania „interpretacyjnej" metafizyki.

W ujęciu Krzysztofa Stachewicza, to właśnie Bycie okazuje się poszukiwaną „ostatecznością", szczególną „źródłowością" moralnego uwikłania człowieka. Metafizyczne odniesienie do bycia, którym zainteresowane jest *Dasein* – bądź do uchwytywanego w prześwicie Bycia – pozwala dokonać szczególnego uzupełnienia prawdy o człowieczej moralności płynącej z samej analizy doświadcze-

nia moralnego. Ta ostatnia przecież pozwala wyjaśnić powinnościowość moralną ujawnianą w konkretnym doświadczeniu moralnym. Dokonuje tego poprzez wskazanie na wartości moralnie doniosłe, zakorzenione w faktycznej sytuacji z udziałem Drugiego. To od nich płynie konkretne zobowiązanie. Ale owo aksjologiczno-agatopiczne (zapośredniczone przez obecność Drugiego) doświadczenie nie tłumaczy jeszcze ostatecznego sensu moralnej obligacji i konieczności podmiotowej odpowiedzi na „moralne wezwanie" płynące z owego spotkania. Umysł człowieka domaga się przecież ponad-konkretnego wyjaśnienia fenomenu moralnościowej powinnościowości. To metafizyczne już poszukiwanie natrafia właśnie na Bycie, dzięki któremu znajduje poznawcze zaspokojenie. „Człowiek zakorzeniony w swym byciu (lub w samym Byciu) – twierdzi Stachewicz – jest niejako predysponowany do wrażliwości aksjomoralnej... Prawda Bycia stanowi zatem płaszczyznę spinającą poszczególne czyny człowieka w jedną organiczną całość. Czyn moralny człowieka ujawnia samo Bycie..." (s. 223 i n).

Próba zharmonizowania skrajności dyskursu filozoficznego kształtuje omawianą koncepcję etyki fundamentalnej. Ta bowiem przeniknięta jest istotną i nieusuwalną dualnością. Jest dwupiętrowa i obejmuje zarówno pułap fenomenologii moralności, jak i metafizykę moralności. Zachowując – tak istotne w kontekście metodologicznym – rozgraniczenie i unikając absolutyzacji każdej z dwóch składowych (prowadzącej do dostrzegania wyłącznie ontologizowania wartości i zapomnienie Bycia jako praźródła moralności albo też do traktowania Bycia tylko w kategoriach mistycznej konstrukcji pozbawionej uzasadnienia w doświadczeniu moralnym) dostrzec można ich szczególne związanie. Autor rozwiązując „problem ugruntowania moralności", odnalazł miejsce dla obydwu pięter etyki fundamentalnej (zbliżonych do siebie chociażby poprzez ich intuicjonizm, niechęć wobec szczegółowej normatywności czy też wyjątkową rangę odpowiedzialności). W jego optyce przecież zachodzi „metafizyczna jedność Bycia, człowieka, wartości" (s. 223).

Moralność ukazana w recenzowanej książce okazuje się „wtopiona" w faktyczność Bycia. W ujęciu autora nie jest ona ani pozbawiona treści, ani apersonalna, ani też wyizolowana z całości metafizycznej. Jej istotę wyrazić można syntetycznie słowami samego filozofa: „Moralność nie jest zatem jakąś „zewnętrzną" w stosunku do ludzkiej egzystencji przestrzenią bezosobowej normatywności, która ogranicza wolność człowieka. Jest ona przestrzenią rozbłyskującą w prześwicie prawdy Bycia, otwieraną przez człowieka jako Dasein. W takich perspektywach metafizycznych, człowiek i moralność przynależą do tego samego wydarzania się Bycia" (s. 230).

Waldemar Kmiecikowski

RUCH FILOZOFICZNY TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

SEBASTIAN TOMASZ KOŁODZIEJCZYK: *Granice pojęciowe metafizyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, ss. 318.

Schematy pojęciowe metafizyki – to tytuł pierwszego rozdziału książki. Autor rozpoczyna swe rozważania od zaprezentowania dwóch tez, które jak twierdzi, pozostają w ścisłym związku z kwestią pojęciowych granic metafizyki. Pierwsza z nich, o charakterze historyczno-systematycznym, w swej treści nawiązuje do wielości układów pojęciowych umożliwiających umysłowi ujmowanie rzeczywistości. Natomiast druga, o charakterze jedynie systematycznym, ma na celu podkreślenie procesu ich różnicowania się[1].

Już w pierwszym rozdziale swej pracy autor wprowadza nas w problematykę pojęć granicznych, o których dowiadujemy się, że od pojęć ogólnych, kategorialnych czy strukturalnych, odróżnia je nieograniczona ekstensja, czyli fakt, że można je orzekać o dowolnym przedmiocie, niekoniecznie zakwalifikowanym jako konkret czy indywiduum[2]. Wskazuje on również, że schematy pojęć, w toku rozwoju od Parmenidesa do Arystotelesa, przestały pełnić funkcje czysto deskryptywne, stając się „konstytutywnym momentem życia kognitywno-wolicjonalnego umysłu" (s. 73).

Istotny moment dociekań Kołodziejczyka stanowi refleksja nad „bytem" jako pierwszym i najbardziej problematycznym z pojęć granicznych. Rozpoczynając od analizy egzystencjalnych i esencjalnych definicji „bytu", w dalszej kolejności dokonuje on przedstawienia transcendentalnych zasad bytu i przechodzi do omówienia nieklasycznych koncepcji tego pojęcia. Kontynuując swe badania nad owym, kluczowym w świetle dotychczasowych rozważań, pojęciem, autor przedstawia „podstawy analitycznej teorii bytu" i stawia pytanie o status poję-

[1] W omawianym rozdziale autor skupia się przede wszystkim na analizie kierunków i tendencji możliwych do zaobserwowania w procesie wyodrębniania się wspomnianych schematów pojęciowych, począwszy od czasów starożytnych. Właśnie pod kątem tych tendencji rozpatruje on w kolejnych podrozdziałach poglądy takich filozofów, jak Heraklit (*Partykularność i ogólność*), Parmenides (*Byt, myśl i prawda*), Platon (*Dwa typy ogólności*) czy Arystoteles (*Schematy pojęciowe metafizyki*).

[2] „Pojęcia graniczne jako dane umysłu uzyskują status pojęć, poprzez które umysł zapośrednicza dostęp do nowych dziedzin przedmiotowych" (s. 73).

cia „istnienia", które poddaje refleksji w kolejnych paragrafach[3]. W tym miejscu głównym problemem staje się pojęcie „istnienia" rozumianego jako predykat pierwszego rzędu oraz zagadnienie definiowania terminu „istnieć" za pomocą kwantyfikatora egzystencjalnego. Podkreślona zostaje także rola analizy teorii bytu dla określenia natury i funkcji pojęć granicznych oraz tworzonego przez nie schematu pojęciowego stanowiącego naturalny sposób odnoszenia się ludzkiego umysłu do rzeczywistości. W tym kontekście Kołodziejczyk zwraca szczególną uwagę na konieczność oddzielenia dwóch płaszczyzn refleksji na temat bytu: aktów bezpośredniego ujmowania bytu oraz zapośredniczonych aktów konceptualnych.

W rozdziale *Teorie transcendentaliów* autor podejmuje próbę charakterystyki narzędzi, które, wedle doktryny tradycyjnej metafizyki, umożliwiały umysłowi odnoszenie się do rzeczywistości. Swe rozważania rozpoczyna od słowa wstępnego, a następnie nawiązuje do IV księgi *Metafizyki* Arystotelesa zawierającej pierwszy schemat prototranscendentaliów, na który składają się „byt", „jedność" i „prawda". W toku analiz Kołodziejczyk zwraca uwagę na fakt, że, zapoczątkowana w starożytności, teoria transcendentaliów dopracowana została w wiekach średnich, m.in. przez Filipa Kanclerza, Aleksandra z Hales (*Kontynuacja i rozwinięcie – Aleksander z Hales*), Alberta Wielkiego (*Nowe wątki w teorii transcendentaliów*), Tomasza z Akwinu (*Dojrzała koncepcja transcendentaliów – Tomasz z Akwinu*) oraz Dunsa Szkota (*Jan Duns Szkot – teoria transcendentaliów*). Wreszcie autor zaznacza, że w dalszych rozważaniach rezygnuje z pojęcia transcendentaliów na rzecz frazy „pojęcia graniczne", a układ zależności między „transcendentaliami" będzie odtąd określał mianem „schematu pojęć granicznych".

W jednym z kolejnych rozdziałów (*Schemat pojęć granicznych*) autor podejmuje problem obowiązujących w ramach omawianych schematów związków wewnętrznych i rozważa go od strony ontologicznej oraz semiotycznej. W ramach owych dociekań poruszona zostaje kwestia związku pomiędzy „bytem" a pozostałymi pojęciami granicznymi oraz zagadnienie terminów średnich, o których wnioskować winno się, mając na uwadze wspomniany związek. Autor wskazuje przy tym, że owy związek nie może mieć charakteru dedukcyjnego.

Dalsze rozważania skłaniają Kołodziejczyka do potraktowania pojęć granicznych jako „skrótowych wyrażeń pryncypiów, [bądź] w najgorszym wypadku [pojęć, które] spełniają jedynie funkcje leksykalne (są nazwami dla określonych zdań)" (s. 169).

---

[3] *O tym, co istnieje*; *Istnieć to być przedmiotem doświadczenia* i *Semiotyczne koncepcje bytu – uzupełnienie*.

Rozdział zatytułowany *Pojęcia graniczne a refleksja intelektualna* wypełniają analizy zagadnienia konstytuowania schematu pojęć granicznych (co do treści pojęciowej) na bazie refleksji, którą, za Krąpcem, Kołodziejczyk określa mianem „intelektualnej". W rozdziale *Transcedentalne uprawomocnienie schematu pojęć granicznych* autor, wciąż pozostając w obrębie tradycyjnych teorii bytu, podejmuje problem transcedentalnego ugruntowania związku wewnętrznego między pojęciami granicznymi. Następnie zaś wykracza poza tradycyjne modele, na gruncie których analizowane były wewnętrzne związki między pojęciami granicznymi i odwołując się do Eddy'ego Zemacha (którego koncepcję nazywa „przejściową"), wskazuje na pewne cechy klasycznego oraz semiotycznego podejścia do zagadnienia „bytu". Szczególną uwagę zwraca przy tym na obecność w rozważaniach Zemacha nowego wymiaru tezy o jedności konceptualnej w ramach omawianego schematu. W swych rozważaniach Kołodziejczyk znajduje również miejsce na analizę struktury gramatyczno-logicznej języka ukazującej w odmiennej językowej perspektywie własności i związki między pojęciami granicznymi. Ze szczegółowych analiz podjętych w podrozdziale *Pojęcia graniczne jako predykaty drugiego rzędu* wynika, że pojęcia graniczne odnoszą się do przedmiotu nie bezpośrednio, a za sprawą innych pojęć, tym samym zaś pojęcia graniczne stanowią pojęcia wyższego, czyli drugiego rzędu. Kołodziejczyk przyznaje w tym miejscu, że jego zamiarem była obrona tezy o wewnętrznym związku zachodzącym między pojęciami i jedności konceptualnej będącej właściwą cechą pojęć, których współwystępowanie jest logicznie konieczne.

Natura pojęć granicznych – to rozdział zorientowany wokół dwóch zasadniczych pytań: „czym pojęcia graniczne różnią się od pojęć kategorialnych i ogólnych?" oraz „czy pojęcia graniczne faktycznie są pojęciami?" (s. 197). Autor wskazuje na pojawiający się w świetle dotychczasowych analiz problem niedefiniowalności pojęć granicznych, a dokładniej ich niepodatności na próby stosowania wobec nich określonych procedur logicznych: generalizacji, specjalizacji i infinitacji. Przyznaje, że z jednej strony pojęcia graniczne uznawane są za pojęcia i takie ich rozumienie nazywa „interpretacją konceptualną", z drugiej natomiast strony, mają one status „sądów" i co z kolei określa mianem „interpretacji propozycjonalnej". Dokonując analizy „pojęć granicznych" w ich propozycjonalnej interpretacji, na trzech skorelowanych ze sobą poziomach: semantycznym, syntaktycznym oraz pragmatycznym, Kołodziejczyk podkreśla, że interpretacja ta niesie ze sobą wiele niejasności epistemologicznych oraz problemów językowych.

Kontynuując podjętą problematykę, autor przechodzi następnie do określenia funkcji pojęć granicznych, które bada na trzech płaszczyznach: aktywności umysłu, wytworów tej aktywności i skorelowanych z nimi określeń semiotyczno-logicznych. O kierunku rozważań świadczyć mogą tytuły kolejnych podrozdzia-

łów: *Hipoteza o istnieniu podstawowego wyposażenia umysłu*; *Pojęcia graniczne jako określenia fundamentalnych aktów umysłu*; *Pojęcia graniczne jako określenia przekonań fundamentalnych*; *Pojęcia graniczne jako określenia fundamentalnych funkcji propozycjonalnych*.

Podsumowanie wypełniają refleksje autora nad faktem, że postawienie hipotezy o podstawowym uposażeniu umysłu jest równoznaczne z powrotem na drogę dociekań z pogranicza filozofii umysłu, ontologii i epistemologii. Dociekania te posiadają jednak tę specyficzną cechę, iż towarzysząca im spekulacja filozoficzna wykorzystująca narzędzia współczesnej filozofii, przedstawia się nam w zupełnie nowej szacie językowej.

Wydaje mi się, że warto zatrzymać się na chwilę przy poruszonym właśnie zagadnieniu podstawowego uposażenia umysłu, by wskazać na pewne problemy związane z tą kwestią, których autor być może nie dostrzegł, bądź w sposób mało klarowny wyeksplikował. Otóż w myśl rozważań autora, koniecznym warunkiem przedmiotowego charakteru ludzkiego poznania jest odniesienie do doświadczenia empirycznego. Poznanie zawiera wszelako również elementy aprioryczne, które Kołodziejczyk nazywa „podstawowym uposażeniem umysłu", a należą do niego trzy sfery: „aktów, ich wytworów w postaci przekonań oraz funkcji wiążących sferę przekonań ze zbiorem argumentów" (s. 286). Wspomniane „akty" to fundamentalne akty umysłu, którymi są właśnie pojęcia graniczne (ponieważ poprzez nie możemy ujmować wszelkie przedmioty, zjawiska itd.). Musimy sobie zatem zdawać sprawę z tego, że autor stawiając hipotezę o podstawowym uposażeniu naszego umysłu, ujmuje ów umysł (oraz pojęcia graniczne) w sposób funkcjonalny, podkreśla dynamiczny charakter poznania. Formułując wspomnianą hipotezę, zaznacza również, że pojęcia graniczne należące do tego podstawowego uposażenia są warunkiem zarówno wiedzy („pośredniego ujęcia określonego faktu", s. 290), jak i samowiedzy („bezpośredniego ujęcia faktu", s. 290). Wskazuje zatem, że nasze poznanie może mieć zarówno charakter pośredni, jak i bezpośredni, w zależności od tego, co ujmuje. Problematyczny okazuje się jednak sposób, w jaki Kołodziejczyk rozumie owo pośrednie i bezpośrednie poznanie. Formułowana przez niego teza, że posiadamy bezpośredni dostęp wyłącznie do fundamentalnych aktów naszego umysłu, ich wytworów i funkcji (a zatem do wspominanego, podstawowego uposażenia umysłu), jest nieścisła. Rzecz jasna, nie ma w niej nic niezwykłego – historia filozofii zna liczne stanowiska (chociażby internalizmu epistemologicznego), zgodnie z którymi przysługuje nam bezpośredni, a tym samym wyraźny, jasny i nieomylny dostęp do własnych stanów mentalnych. Kłopot ze zrozumieniem omawianej tezy pojawia się wraz ze stwierdzeniem autora, że to, co bezpośrednio nam dane, nie może być przez nas rozpoznane lub jasno uchwycone, dopóki nie zostanie zapośredniczone w sche-

macie pojęć ogólnych. Na czym tedy miałoby polegać owo rzekomo bezpośrednie poznanie naszego podstawowego uposażenia umysłu, skoro nie potrafimy stwierdzić, co jest nam w nim dane, bez odwołania się do treści wykraczających poza owo „bezpośrednie" doświadczenie?

W zakończeniu autor wyraża nadzieję, że podjęcie zagadnienia pojęć granicznych pomoże w dostrzeżeniu wciąż aktualnego znaczenia metafizyki, bowiem: „celem spekulacji metafizycznej jest wyjaśnienie pewnych zjawisk" (s. 291), a nie jedynie ciągłe wznoszenie potężnej budowli bez rusztowań.

Sebastian T. Kołodziejczyk postawił w omawianej pracy tezy dotyczące pojęć „granicznych" i ich schematów, które konsekwentnie pogłębiał i udowadniał, odwołując się do różnorakich koncepcji z dziedzin metafizyki, ontologii, lingwistyki, filozofii umysłu, epistemologii. Wprowadzając pojęcie „graniczności", pragnął oddać charakter oraz znaczenie omawianych pojęć, których „graniczność" nie oznacza wcale ograniczoności. Wręcz przeciwnie, wedle autora pojęcia graniczne są to „[...] nawiasy ( ), które mogą być wypełnione dowolną treścią. To zaś oznacza, iż wirtualnie zawierają one maksimum treści". Tym samym tytuł jego pracy: *Granice pojęciowe metafizyki*, według samego autora, może być odczytywany dwojako – jako wskazanie na faktyczne ograniczenie metafizyki, bądź wręcz przeciwnie – jako afirmacja jej, transcendującego jakiekolwiek pojęciowe ograniczenia, charakteru.

Tomasz Michałowski

RUCH FILOZOFICZNY TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

BERNARD BOLZANO: *Gesamtausgabe, Reihe II. Nachlass, A. Nachgelassene Schriften, Band 15: Erbauungsreden der Studienjahre 1804/05 bis 1807/08.* Hrsg. von Edgar Morscher, Kurt F. Strasser, Friedrich-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2007, ss. 250.

„Mowy budujące Bernarda Bolzana – czytamy w pierwszych słowach wprowadzenia – gdy ich znaczenie oceniać wobec całego dzieła oraz jego oddziaływania, w badaniach nad twórczością Bolzana długo traktowane były po macoszemu" (s. 7). Oczywiście, wydanie dzieł wszystkich filozofa nie czyni w tym względzie żadnych różnic. Wartość merytoryczna tych rozważań może być oceniania tylko w perspektywie innych dzieł, co do ich oddziaływania możemy wypowiadać się wyłącznie o dokonanej już recepcji. Nie ulega jednak wątpliwości, że pozostają one istotnym źródłem wiedzy o religijno-filozoficznych poglądach Bolzana, którego z pewnością się nie dyskredytuje. *Erbauungsreden* charakteryzują się jednak bardzo sztywną formą, która zdecydowanie wyróżnia je na tle pozostałych rozpraw religijno-filozoficznych Bolzana. *Lehrbuch der Religionswissenschaft*, a zwłaszcza *Athanasia oder Gründe für Unsterblichkeit der Seele* to dzieła, w których filozof mógł znacznie swobodniej, w sposób systematyczny, wyłożyć swoje poglądy; w „mowach budujących" pod wieloma względami swoboda ta była znacznie ograniczona. Złożyło się na to wiele okoliczności.

„Mowy budujące" stanowią zapis kazań, jakie wygłosił Bolano w ramach obowiązków profesora zajmującego katedrę nauki religii. Bolzano przystąpił do ich wygłaszania natychmiast po objęciu tego urzędu na praskim uniwersytecie, 19 kwietnia 1805 roku. Zobowiązanie to wypełniał w każdą niedzielę i wielkie święto, z wyłączeniem przerw w nauce, do czasu zwolnienia katedry w 1820 roku oraz dwuletniej przerwy w pracy (1813–1815) wynikającej z konieczności podjęcia leczenia. Zbiór kazań obejmuje więc okres piętnastu lat. Należy tu podkreślić słowo „zobowiązanie", ponieważ Bolzano nie przypisywał sobie szczególnych zdolności, które uprawniałyby go do roli kaznodziei. Kazania niekiedy wyraźnie zamieniają się w systematyczny wykład, zatracając swoją pierwotną religijną i doktrynalną funkcję. Wprawdzie solidnie przygotowana, pisemna wersja kazania zawsze zachowuje ten sam schemat (część pierwsza, wprowadze-

nie (*Eingang*) i rozważanie (*Abhandlung*), jednak treść całkowicie już wymyka się spod urzędowych oczekiwań. Egzegeza i następujące po niej wychowawcze i umoralniające rozważanie traktowane jest raczej jako okazja do wyłożenia własnego systemu utylitarystycznej filozofii moralnej.

Redaktorzy tomu zwracają uwagę, że cesarski dekret wprowadzając naukę religii i określając sposób jej wykładania, na określenie kazań głoszonych przez profesora nauki religii używa określenia *Exhorte* i *Exhortatio* (łac. *exhortatio*). To termin, który ma wyraźnie apologetyczny sens. *Exhortatio* jest z założenia zachętą do wyznawania pewnych zasad wskazanych jako prawdy. Określenie *Erbauungsrede* nie ma dokładnie tego samego znaczenia. „Mowa budująca" ma raczej samego słuchacza obudzić do pewnego stanu ducha (jak rozumie to Kierkegaard – autor jednego z największych zbiorów filozoficznych „mów budujących"). Z lektury pism Bolzana wynika, że nie przypisywał tej formie doktrynalnego charakteru, częściej raczej moralny, a nawet ściśle intelektualny (o czym świadczy jeden z przykładów omówionych niżej).

Zwraca uwagę, że wartość tych kazań podlega ocenie z perspektywy pism systematycznie wykładających system filozofii religii Bolzana. Trudno uznać to za wadę, jak sugerowałyby słowa redaktorów tomu, przeciwnie, świadczy to – w moim przekonaniu – o wysiłkach filozofa, by mimo ograniczeń, jakie nakładała forma oraz okoliczności głoszonego „Exhortatio", traktować je jako środek upowszechnienia swych ugruntowanych poglądów filozoficznych, na ogół skrajnie racjonalistycznych. Egzegeza Bolzana wyraźnie zmierza w tym kierunku, perykopa staje się niemal okazją do zaanonsowania twierdzeń, które sformułowane zostały jako główne tezy systemu filozofii moralnej Bolzana. Słowa Ewangelii stają się jedynie narzędziem do prezentacji utylitarystycznej etyki. Ten śmiały zabieg widoczny jest zwłaszcza w kazaniu z 22 listopada 1807 roku. Jego treść została osnuta na fragmencie Ewangelii według św. Jana (J 8,30–34): „Kiedy to mówił, wielu uwierzyło w Niego. Wtedy powiedział Jezus do Żydów, którzy Mu uwierzyli: »Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli«. Odpowiedzieli Mu: »Jesteśmy potomstwem Abrahama i nigdy nie byliśmy poddani w niczyją niewolę. Jakżeż Ty możesz mówić: 'Wolni będziecie'?« Odpowiedział im Jezus: »Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu«" (cyt. według: *Biblia Tysiąclecia*, wydanie drugie poprawione, Poznań – Warszawa 1971). Bolzano wielokrotnie, na różne sposoby, parafrazuje słowa Jezusa: „Kto ciągle żyje występnie, nie jest postrzegany jako człowiek wolny, ale jako niewolnik swoich występków" (s. 100, 102–103). Sytuacja opisywana przez św. Jana dotyczy niezwykle istotnej kwestii egzegetycznej. Chodzi bowiem o ustalenie rzeczywistej misji Jezusa, na podstawie relacji uzyskanej

od jego uczniów. Filozoficzno-teologiczna dyskusja wokół tej kwestii rozgorzała pod koniec osiemnastego stulecia za sprawą opublikowanych przez Lessinga rozpraw Samuela Reimarusa. W rozprawie zatytułowanej *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger* Reimarus postawił tezę, że cel działalności Jezusa był ściśle polityczny, a było nim doprowadzenie do powstania żydowskiego przeciwko okupacji rzymskiej. Wobec fiaska tej misji, uczniowie przekształcili naukę swego mistrza, nadając jej uniwersalny, wyłącznie moralny charakter. Perykopa, która stanowi podstawę tej „mowy budującej" porusza bezpośrednio tę kwestię. Bolzano w swej wykładni wyraźnie podąża za ową wskazaną przez św. Jana interpretacją: „Jeśli uznawali go za mesjasza, wówczas mieli też nadzieję na uwolnienie od poniżającej niewoli rzymskiej i założenie przez niego nowego, ujarzmiającego wszystkie narody ziemi ziemskiego królestwa. Jednak on, ów wzniosły nauczyciel cnoty wolał nie mieć takich zwolenników, jak ci, którzy nie stali się przez to lepsi, a być może jedynie bardziej próżni i bardziej żądni władzy. [...] Nieco bardziej myślący spośród słuchaczy Jezusa mógł dostrzec, że mowa jest o wolności nie w obywatelskim, ale moralnym sensie. Jednakże większa część [jego słuchaczy – T. K.] była albo zbyt niewyrobiona w myśleniu, aby to zauważyć, bądź sama chciała źle rozumieć [jego słowa – T. K.], albo ostatecznie była zbyt próżna, aby przyjąć dar wolności od człowieka takiego, jak Jezus i o wiele zbyt dumna, by znieść to, że nazwie się ich sługą" (s. 102). Zwraca uwagę, że prócz cech charakteru, które mogłyby zaprzepaścić właściwy odbiór nauki Jezusa znalazła się uwaga o pewnych zdolnościach intelektualnych, które w jej recepcji stanowczo okazują się pomocne. To bardzo charakterystyczna interpretacja, zdradzająca wielką atencję Bolzano wobec intelektu, zwłaszcza w sprawach, które na ogół pozostawiano w mocy działania pozaracjonalnych sił objawienia, łaski czy uczucia. Szereg wyjaśnień, jakie padają w kolejnych dwóch częściach mowy wyraźnie łączy ze sobą biblijną cnotę i rozumność. Pierwsze ustalenia padają, gdy Bolzano dokonuje wyjaśnienia znaczeń „prawdziwej cnoty" i „prawdziwej przywary": „Cnotliwy człowiek musi być posłuszny określonym prawom, które jako słuszne zaleca mu jego rozum; i musi on to czynić nie tyko powodowany jakąś korzyścią, ale jedynie dlatego, ponieważ przepisuje mu je rozum" (s. 103). Nauka ta brzmi niemal jak wykład etyki Kantowskiej, a nie jak kazanie odwołujące się do litery Pisma Św. Kazanie staje się w ten sposób apoteozą rozumu, w którym złożone zostało jedyne kryterium cnotliwego działania: „Zatem jedynie tylko posłuszeństwo wobec maksym własnego rozumu tworzy istotę cnoty" (s. 104). Cnota i rozum nie tylko pozostają w związku, o jakim nauczał bodaj już Sokrates, ale są tym samym: „...prawdziwa istota cnoty polega na posłuszeństwie, którego przestrzega nasza wolna wola wobec maksym własnego rozumu" (s. 104). Występek zostaje określony jako proste przeciwieństwo cnoty, jako nieposłuszeń-

stwo wobec nakazu rozumu, jako działanie sprzeczne z uświadomioną maksymą rozumu. Staje się to okazją do podważenia obiegowego znaczenia wolności jako zdolności wyboru, jako swobody postępowania. To popularne rozumienie wolności zdecydowanie zostaje tu odrzucone. Słowo „wolność", jakim posługuje się Jezus, ma szczególne, odmienne od potocznego znaczenie: „Mianowicie w tym drugim znaczeniu *wolnym* nazywamy tylko tego, *kto w swoim postępowaniu nie tylko jest zupełnie nieprzymuszony, ale także sam nie mógłby zostać nakłoniony, kto na swej drodze nie tylko nie wlecze się, ale też sam nie raz pędzi*" (s. 105). „Prawdziwy przyjaciel cnoty jest w porównaniu do rozpustnika już to dlatego nazywany wolnym, ponieważ czyni on tylko to, co rozpoznaje dzięki swemu rozumowi jako słuszne: ponieważ o jego działaniu nie decyduje nikt prócz niego samego. Rozpustnik zaś jest uznawany za niewolnika, ponieważ czyni to, czego nie pochwala jego własny rozum i ponieważ o jego działaniu nie decyduje sam, ale wyłącznie jego skłonności" (s. 106). Koncepcja moralnego działania wyłaniająca się z lektury „mów budujących" z pewnością nie jest oryginalna. To nieco dziwaczna mieszanina etyki Kantowskiej, stoicyzmu i utylitaryzmu. Oryginalny wydaje się jednak wysiłek przedstawienia jej głównych tez jako rezultatu egzegezy biblijnych wersetów. Trudno jednak sądzić, by na tę oryginalność szczególną uwagę zwracali przełożeni Bolzana. Osobliwa wykładnia nie została doceniona. Kazania, które stanowiły wypełnienie zaleceń dekretu cesarza Franciszka z roku 1804 w przewrotny sposób stały się narzędziem upowszechnienia idei skrajnie racjonalistycznych.

Tomasz Kupś

RUCH FILOZOFICZNY TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

BERNARD BOLZANO: *Gesamtausgabe, Reihe III. Briefwechsel, Band 5: Briefe an Josef Sommer und andere 1912–1848*. Hrsg. von Jan Berg, Friedrich-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2006, ss. 275.

Tom zawierający listy Bolzana do przyjaciół, zwłaszcza obszerny zbiór listów do Józefa Sommera, prócz informacji czysto biograficznych, głównie informacji o stanie zdrowia (Bolzano w latach 1813–1815 przerwał z powodów zdrowotnych pracę na uniwersytecie) stanowi źródło wiedzy o poglądach filozoficzno-religijnych Bolzana. Redaktor tomu podkreśla, że tytułowe listy do Sommera wyróżniają się pod tym względem na tle innej korespondencji z tego okresu. To również okres, w którym Bolzano zostaje oskarżony o herezję, głoszenie poglądów racjonalistycznych i usunięty z zajmowanych na uniwersytecie stanowisk. Wytoczony zostaje przeciwko niemu proces (1820–1825), charakterystyczny dla czasów rządów cesarza Franciszka II, połączony z aresztem klasztornym. Proces zakończył się w istocie poniżającym dla filozofa złożeniem trydenckiego wyznania wiary. Klerykalizm dworu Franciszka II i absolutyzm władzy rozciągającej się również na ludzkie sumienia trwale zraził Bolzano do instytucji Kościoła. Jednak jego stosunek do katolicyzmu nie stał się przez to jednoznacznie negatywny. Przeciwnie, przekonanie Bolzana, że katolicyzm jest „religią doskonałą" nie uległo zachwianiu, nie zmieniło się też jego stanowisko dotyczące roli rozumu w określeniu prawdziwości religii.

Józef Sommer należał do grona zaprzyjaźnionych studentów Bolzana. Po zakończeniu nauki, w 1816 roku objął posadę dyrektora katolickiej szkoły w Lipsku. Z pewnością listy do Sommera nie mają tej wagi, co korespondencja z Michałem Józefem Feslem, bliskim uczniem Bolzana, również zamieszanym w słynny proces religijny; jednak w omawianych listach zawarte są uwagi istotne dla rekonstrukcji chronologii powstawania głównych pism Bolzana tego okresu. Wreszcie, wymiana wskazówek i myśli z byłym studentem przeplata się z istotnymi deklaracjami Bolzana w sprawach religii. W liście z 18 września 1830 roku czytamy: „Fragment 18.19 z Mateusza i wers, który następuje zaraz po nim jest moim ulubionym tekstem" (s. 55). Słowa zaczerpnięte z Ewangelii według św. Mateusza („Dalej zaprawdę powiadam wam: Jeśli dwaj z was na ziemi zgodnie

o coś prosić będą, to wszystkiego użyczy im mój Ojciec, który jest w niebie. Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich", cyt. według: *Biblia Tysiąclecia*, wydanie drugie poprawione, Poznań – Warszawa 1971) stanowią credo uzasadnienia pewnych podstawowych prawd filozoficzno-religijnych w nauce religii (*Religionswissenschaft*) Bolzana, w którym postulowanej rozumowej oczywistości przyznaje się znacznie większą rolę, aniżeli ustaleniom nauczycielskiego urzędu. W ożywieniu pewnych oświeceniowych idei widzi Bolzano właściwy sposób uprawiania nauki religii. W liście z 8 lipca 1834 roku znajdujemy obszerny wywód na temat opłakanego stanu wiedzy teologicznej, który sprawia, że katolicyzm staje się doktryną całkowicie anachroniczną: „...my katolicy sami powinniśmy dostarczyć trwałych podstaw dla naszej doktryny; trwałych, powiadam, i rozumiem przez to takie, które są dostosowane do obecnego poziomu oświecenia. Jednakże tego właśnie nam brakuje i ciągle podajemy jedynie stare dowody, które utraciły swoją użyteczność w naszych czasach. Przecież, co jest najsmutniejsze, jedynie zgodne z duchem czasu ulepszanie, którego od 20–30 lat próbuje się w przedstawianiu oraz uzasadnianiu doktryny katolickiej, najnowsi katoliccy teologowie w swoim zacofaniu chcą zdyskredytować. Dogmatem ma być to, że papież jest nieomylny, małżeństwo nie może zostać zerwane, celibat jest celowy; [Aloys Adalbert] Waibel wszystkie nieochrzczone dzieci wysyła do piekła; chce [wysyłać do piekła] biedactwo, które nie umarło, dosłownie pojął i wie, co zmierzył na swym zegarku, że każdy z sześciu dni stworzenia trwał dokładnie dwadzieścia cztery godziny. Dla takich głupot powstała *Kirschenzeitung* [Franza Georga] Benkerta. W czasopiśmie [Josepha] Pletza świętemu Sewerynowi przypisywano niedawno rozmaite cuda; między innymi również jeden, gdzie drogi święty pyta zmarłego, czy nie miałby nic przeciwko temu, gdyby go ożywić; czego ten mądrze zabrania. Wprawdzie również między katolikami nie brak takich, którzy mówią bardziej rozumnie i *bardziej uczciwie*; jak na przykład jeden z autorów *Freimüthigen Blättern* [*über Theologie und Kirschenthum*]; ale ci jak dla mnie posuwają się zwykle za daleko i z katolickiego chrześcijaństwa zachowują jedynie prawdy religii naturalnej. Jak się wydaje, nikt jeszcze wyraźnie nie poznał, że wartość posiada cała historyczna część chrześcijaństwa i prócz tego wszystkie w ogólności naukowe twierdzenia, dopóki zawierają one treści religijne, można ocalić i potwierdzić bez popadania w sprzeczności" (s. 99–100). Warto nadmienić, że ten sposób dowodzenia prawd religii (katolicyzmu) obrał Bolzano w swym *Podręczniku nauki religii* (*Lehrbuch der Religionswissenschaft*). W przekonaniu Bolzana, jedynym środkiem zmierzającym do uzdrowienia tej sytuacji byłoby podniesienie znaczenia ściśle racjonalnego uzasadnienia. Można przy tym jednak wyrażać pewne wątpliwości, czy środek ten został przez Bolzana właściwie obrany. W konfrontacji z koncepcją

wiary moralnej Kanta (ale chyba również w ogóle z Kantowską filozofią teoretyczną), Bolzano wyraźnie powraca do metafizyki Leibniza. Czy nie popełnia w ten sposób błędu i nie tworzy teologii w duchu, anachronicznej już, metafizyki klasycznej? To pytanie nieustannie nasuwa się podczas lektury filozoficzno-religijnych rozpraw Bolzana.

Tomasz Kupś

RUCH FILOZOFICZNY

TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

BERNARD BOLZANO: *Einleitungsband, Band 2.2: Katalog des Bolzano-Nachlasses im Literaturarchiv des Museums der Nationalen Literatur in Prag*. Hrsg. von Pavel Krivský und Marie Pavlíková. Bearbeitet con Jaromír Loužil, Friedrich-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2006, ss. 153.

Spuścizna po Bernardzie Bolzano znajduje się w zbiorach rękopisów Austriackiej Biblioteki Narodowej w Wiedniu oraz w archiwum literatury Muzeum Literatury Narodowej w Pradze. Spuścizna w zbiorach wiedeńskich zawiera manuskrypty o treści matematycznej, dokumentuje ją pierwsza część drugiego tomu *Einleitungsband*. Obszerny praski zbiór zawiera manuskrypty o treści filozoficznej, teologicznej, przyrodoznawczej oraz biograficznej jak również listy oraz korespondencję. W połączeniu z nową, kompletną bibliografią oraz z pierwszą częścią drugiego tomu *Einleitungsband* został ukończony dokładny katalog wydanych i niewydanych dzieł Bolzana.

Tomasz Kupś

RUCH FILOZOFICZNY TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

JERZY DADACZYŃSKI: *Bernard Bolzano i idea logicyzmu*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Byblos, Tarnów 2006, ss. 441 (Seria „Rozprawy OBI").

Mimo że główne dzieło Bernarda Bolzana *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausfuerlichen und groestentheils neuen Darstellung der Logik mit sterer Ruecksicht auf deren bisherige Bearbeiter* (Seidel, Sulzbach 1837) powstało prawie dwa wieki temu, nic nie straciło na swej aktualności. Przeciwnie – przez ówczesne środowisko filozoficzne niemal w ogóle niedostrzeżone – zaczęło oddziaływać najsilniej[1] w wieku XX. Niesłabnące zainteresowanie pracami praskiego myśliciela powoduje liczne wznowienia jego książek oraz edycję bogatej spuścizny, pozostającej do naszych czasów w rękopisach.

Na gruncie polskim od roku 1966 dostępna była późna praca Bolzana – *Paradoksy nieskończoności*. Jeśli nie liczyć fragmentów z dzieła Bolzana cytowanych przez Kazimierza Twardowskiego w rozprawie habilitacyjnej, to naprawdę niewiele z prac Bolzana jest dostępnych w języku polskim. Do niedawna nie funkcjonowała także w środowisku filozoficznym niemal żadna wiedza o zawartości rękopisów Bolzana. Wprawdzie nieco inna była sytuacja w dziedzinie matematyki, wkład Bolzana w rozwój matematyki sygnalizowano w niektórych pracach oraz uwzględniano w nazewnictwie praw (twierdzenie Bolzana-Weierstrassa, warunek Bolzana-Cauchy'ego). Nie dawano jednak temu wybitnemu myślicielowi takiego miejsca, na jakie naprawdę zasługiwał, chociażby przez propagowanie swoistej metody matematycznej, znajdującej – według niego – zastosowanie w każdej dziedzinie wiedzy.

W zakresie opracowań myśli Bolzana sytuacja była niewiele lepsza. Można jedynie wyliczyć kilka artykułów poruszających niektóre spośród bardzo licznych zainteresowań Bolzana: elementy ontologii, heurystyka, teoria pytań oraz zagadnienia etyki i filozofii społecznej[2].

---

[1] M.in. dzięki pracom K. Twardowskiego, E. Husserla, J. Łukasiewicza, A. Tarskiego.

[2] T. Kotarbiński, *Słowo wstępne*, [w:] B. Bolzano, *Paradoksy nieskończoności*, PWN, Warszawa 1966; I. Dąmbska, *Bolzanowska koncepcja zdań pytajnych* (XXVI Konferencja Historii Logiki w Krakowie – autoreferat, 5 X 1980), „Ruch Filozoficzny" 1980; S. Jedynak, *Etyka i filozo-*

Tak było przez wiek XX. Nowy wiek przyniósł żywsze zainteresowanie myślą Bolzana w świecie, szczęśliwie zmienia się także – jednak bardzo powoli – sytuacja polskiego czytelnika. Przykładem dociekliwego zainteresowania myślą Bolzana jest książka Jerzego Dadaczyńskiego[3], *Bernard Bolzano i idea logicyzmu*. Jest to z jednej strony analiza wkładu Bolzana w dziedzinie podstaw matematyki, zaś z drugiej, zagadnienie logicyzmu – jednego z tradycyjnych stanowisk we współczesnej filozofii matematyki.

Książka – podkreślająca wagę matematycznych idei Bolzana – składa się z czterech rozdziałów oraz aneksu. Poszczególne rozdziały są poświęcone kolejno: zagadnieniu Bolzanowskich filozoficznych i metodologicznych założeń, płytkiej arytmetyzacji analizy matematycznej, konstrukcji liczb rzeczywistych oraz konstrukcji arytmetyki liczb naturalnych.

Gottfried Wilhelm Leibniz – uznawany za ojca idei logicyzmu – nie był w stanie idei tej wcielić w życie. Konieczna okazała się unifikacja matematyki. Przyczynił się do niej – poprzez swoje dzieła – właśnie Bolzano. Zdaniem Dadaczyńskiego, prace Bolzana stanowiły zainicjowanie drogi w kierunku paradygmatu logiczno-teoriomnogościowego. Przekonania autora są przedstawiane i uzasadniane w następującej kolejności.

Ontologiczno-logiczne poglądy Bolzana zostały zaprezentowane w rozdziale pierwszym i powiązane z metodą matematyki. Podstawą tej ostatniej miałoby być – po uprzednim zdefiniowaniu pojęć prostych – podanie pełnej listy zdań podstawowych (niedowiedlnych) matematyki. Tak możliwa stawała się arytmetyzacja pozwalająca uważać matematykę za sprowadzalną do niewielkiej ilości pojęć pierwotnych i aksjomatów. Oczywiście, jak autor słusznie zauważa, Bolzano nawiązując do arystotelesowsko-euklidesowskiej koncepcji metody matematyki, łączy ją równocześnie ze swoją koncepcją pozaczasowych i pozaprzestrzennych przedstawień samych w sobie i zdań samych w sobie.

Opierając się na przeprowadzonych badaniach opublikowanych współcześnie tekstów z rękopisów Bolzana, autor przekonująco wykazuje, że po uwzględnieniu poprawek wprowadzonych przez Bolzana w *Wissenschaftslehre* na poziomie refleksji teoretycznej, pojawiała się możliwość unifikacji matematyki i realizacji programu logicyzmu.

---

fia społeczna Bernarda Bolzana. (Próba rekonesansu), [w:] *Poznanie – człowiek – wartości*, red. J. Dębowski, M. Hetmański, Lublin 2000.

[3] Autor pracy – ks. Jerzy Grzegorz Dadaczyński jest absolwentem WŚSD w Krakowie-Tarnowie, studiował filozofię na KUL-u w Lublinie, IAP w Liechtensteinie oraz PAT w Krakowie (tutaj doktoryzował się w 1994 r. pod kierunkiem ks. abpa prof. Józefa Życińskiego). Pracował w licznych placówkach duszpasterskich prowadząc równocześnie, od roku 1996, wykłady zlecone z historii filozofii matematyki na Wydziale Filozoficznym PAT w Krakowie.

Rozdział drugi jest poświęcony zagadnieniu Bolzanowskiej reformy podstaw analizy. Autor przedstawia strategię budowy analizy matematycznej, wykazuje, że Bolzano wprowadził do podstaw analizy aksjomat Eudoksosa-Archimedesa i posłużył się zmiennymi wielkościami rzeczywistymi „zmierzającymi" do zera. Praski filozof jako pierwszy ograniczył wpływ paradygmatu Euklidesa w matematyce. Wprowadził dowody twierdzeń analitycznych bez odwoływania się do intuicji i skojarzeń z zakresu geometrii i mechaniki.

W rozdziale trzecim, który opiera się przede wszystkim na analizie treści rękopisów Bolzana, Dadaczyński omawia kilka rozbieżnych interpretacji Bolzanowskiej konstrukcji liczb rzeczywistych. Uzasadnia, że „zgeometryzowana" teoria liczb rzeczywistych nie mogła odpowiadać Bolzanowi i ukazuje nowe sformułowania tego autora w tej dziedzinie.

W rozdziale ostatnim autor wykazuje – jeśli posłużyć się jego słowami – że: „Bolzanowi brakowało w istocie teorii mnogości, aby mieć dziedzinę, do której mógłby sprowadzić arytmetykę liczb naturalnych i w której mógłby przedstawić wyniki swych badań nad podstawami tejże arytmetyki". Dokonany przez Dadaczyńskiego w rozdziale czwartym „przekład" kategorii Bolzanowskich na kategorie teorii mnogości ma uzasadniać przeświadczenie o antycypacji przez Bolzana dokonań klasycznego okresu realizacji programu logicyzmu. Trzeba dodać, że w przekonaniu autora, Bolzano, próbując zrealizować Leibnizjańską ideę wyprowadzenia matematyki z teorii bardziej podstawowej, stara się tego dokonać, wyprowadzając matematykę nie z samych aksjomatów logiki, ale z pewnej dziedziny podstawowej – ontologii (przy użyciu narzędzi logicznych).

Po tych uwagach – sygnalizujących problematykę zawartą w książce – można dodać parę zdań ze strony dydaktyka nie tyle matematyki, co filozofii. Wydaje się, że podstawowe filozoficzne dzieło Bolzana – jego *Wissenschaftslehre*, nie znalazło odpowiednio bogatego odzwierciedlenia w pracy Jerzego Dadaczyńskiego. Oczywiście w pierwszym rozdziale książki, przy szkicowaniu podstawowych poglądów filozoficzno-metodologicznych Bolzana, zostają uwzględnione niektóre poglądy autora *Wissenschaftslehre*, jednak nie w takim stopniu, na jaki zasługują. Można było wkomponować rozważania dotyczące matematyki w bardzo bogatą dziedzinę Bolzanowskiej nauki o nauce. Szerszy kontekst rozważań mógłby tylko uatrakcyjnić książkę i powiększyć grono czytelników o osoby zajmujące się ontologią, teorią poznania, a nawet psychologią czy heurystyką. Osoby zawodowo zajmujące się matematyką mogą jednak być usatysfakcjonowane, chociaż i tu warto podkreślić pewne zawężenie zainteresowań autora głównie do nurtu przychylnego logicyzmowi.

Polski czytelnik zasługuje na możliwość zdobycia wiedzy dotyczącej zarówno filozoficznych, jak i matematycznych, dokonań Bernarda Bolzana. Przed-

stawiana praca dostarcza tych cennych informacji, szczególnie w dziedzinie matematycznych osiągnięć praskiego myśliciela. Wolno też przypuszczać, że będzie źródłem inspiracji dla kolejnych osób, które zajmą się monumentalnym dziełem Bolzana.

Marianna Flis-Jaszczuk

RUCH FILOZOFICZNY
TOM LXV NUMER 2 – ROK 2008
PL ISSN 0035–9599

Wiadomości bieżące

WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

Publikacje jednostkowe

Ryszard Kleszcz: O rozumie i wartościach (Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej, Łódź 2007, ss. 202). Książka ta jest zbiorem dziewięciu prac napisanych w okresie od 1993 r. Część z nich publikowana już była przy różnych okazjach. Autor porusza w nich szereg istotnych zagadnień, m.in. problem różnicy między wiedzą a wiarą. Prócz Wstępu autor dodał Zakończenie, aby zmniejszyć niedosyt czytelników, który mógł powstać po jego analizie zagadnienia racjonalności, sprawiedliwości i wolności. W Zakończeniu zostało podkreślone znaczenie logiki i wymogów krytycyzmu jako ochrony przed błędem i dogmatyzmem. Książkę wyposażono w bardzo obszerną bibliografię. Ryszard Kleszcz jest profesorem Instytutu Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego i byłym prorektorem WSHE.

Zbigniew Drozdowicz: O racjonalności życia społecznego. Wykłady (Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007, ss. 228). Książka składa się z dziesięciu wykładów, w których autor stara się przedstawić różne poglądy na racjonalność życia społecznego od starożytności po współczesność. Znajdujemy tu ujęcia Platona, Arystotelesa, Augustyna, Tomasza z Akwinu, L. B. Albertiego, N. Machiavellego, Monteskiusza, C. Beccariego, A. Smitha, J.S. Milla, T. Morusa, C. H. Saint-Simona, P.J. Proudhona, J. Jauresa, K. Marksa i W. I. Lenina. W ostatnim wykładzie autor wskazuje dwa zasadnicze typy wizji racjonalizmu w życiu społecznym: 1) racjonalność jest efektem procesu dziejowego, 2) racjonalność jest „dana z góry". Jednak przyznaje, że te typy rzadko występowały w czystej formie.

Człowiek w kulturze (Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania, Warszawa 2007, ss. 614). Jest to wielojęzyczny zbiór prac pięćdziesięciu trzech autorów wydanych dla uczczenia prof. Wojciecha Słomskiego z okazji nadania mu doktoratu *honoris causa* przez Państwowy Uniwersytet Kultury i Sztuki w Krasnodarze. Redaktorem naukowym tego zbioru jest Krzysztof Łojek.

Jason Geiger: Aesthetics and Painting (The Continuum International Publication Group, London 2008, ss. 192, broszura). Autor wprowadza czytelnika we współczesną debatę estetyki malarskiej. W centrum badań znajduje się stosunek przedmiotu i środków. Rozważa się główne koncepcje w sztuce i ujęcia filozoficzne. Książka przystępnie przedstawia naturę malowania jako formy sztuki. Autor wykłada w Open University (UK).

Eric Margolis, Stephen Laurence (eds.): Creations of Mind. Theories of Artifacts and Their Representation (Oxford University Press, Larendon Press, Oxford 2007, ss. 368, broszura). Książka prezentuje szesnaście artykułów napisanych przez rozmaitych specjalistów, których łączy zainteresowanie naturą artefaktów oraz ich implikacjami dla ludzkiego umysłu. Wszystkie artykuły zostały napisane specjalnie do tego tomu. Obejmują szeroki zakres zagadnień dotyczących metafizyki artefaktów, naszych pojęć artefaktu, roli, jaką odgrywają w rozwoju człowieka.

Richard Schaeffler: Philosophische Einübung in die Theologie. 3 Bände (Verlag Karl Alber, Freigurg i.Br. 2008, ss. 448+432+552, broszura). Tom 1 dotyczy metody teologicznego poznania, tom 2 obejmuje problematykę nauki o Bogu, zaś tom 3 omawia nauczanie Chrystusa i Kościoła. Autor stara się naświetlić wzajemny stosunek filozofii i teologii, nadając konkretną postać obu dziedzinom.

Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch, Beate Rössler (Hrgs.): Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie. 2 Bände (Walter de Gruyter, Berlin 2008, ss. 1600, w oprawie). Podręcznik stanowi godne zaufania źródło informacji o współczesnej filozofii politycznej i społecznej. Pojęcia, tematy i problemy są alfabetycznie uporządkowane. Książka ta może być wykorzystywana w szkolnictwie akademickim, ale również – dzięki swej przystępności – stanowić źródło wiadomości dla wszystkich osób zainteresowanych problematyką polityczną i społeczną.

Publikacje zbiorowe

Bernard Bolano: Gesamtausgabe. Reihe III. Band 4,2. Briefwechsel mit Johann Baptist Stoppani, Gregor Zeithammer und Johan Peter Romang (1832–1848) (Frommann-holzboog, Stuttgard 2007, ss. 189). Korespondencja ze Stoppanim dotyczyła doskonałości katolicyzmu. Dla Bolzana była to okazja, by swoje pojęcia i argumenty sformułowane w jego podręczniku *Lehrbuch der Religionswissenschaft* uzupełnić. Listy do Zeithammera zawierają wskazówki co do przyszłości jego pism. Listy do Romanga – zalecenie streszczenia ważniejszych odcinków *Wissenschaftslehre.* Wydawcą tego tomu jest Jan Berg.

Wydawnictwa ciągłe

Michel Onfray: Traktat ateologiczny. Fizyka metafizyki (Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007, ss. 244). Jest to przekład z francuskiego wykonany przez Mateusza Kwaterkę, który dołączył swój wstęp. Powołując się na siedemnastowiecznych materialistów, Feuerbacha i Nietzschego, autor kładzie fundamenty pod nową dyscyplinę filozoficzną, ateologię, która ma zajmować się tworzeniem społecznie zaangażowanego, pogodnego ateizmu. Punktem wyjścia jest krytyka judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Książka należy do serii Biblioteka Myśli Współczesnej.

Christian Kerslake: Deleuze and the Unconscious (The Continuum International Publishing Group, London 2007, ss. 208). Książka z serii „Continuum Studies in Continental Philosophy" jest krytyczną analizą związku filozofii Deleuze'a z psychoanalizą. Autor uwzględnia wpływ na Deleuze'a psychologii Junga i poglądu Bergsona na nieświadomość. W konkluzjach podkreśla, że stanowisko Deleuze'a było raczej wskazaniem braków w systemie Freuda i Lacana niż atakiem na psychoanalizę.

Kelvin Hermberg: Husserl's Phenomenology. Knowledge, Objectivity and Others (The Continuum International Publishing Group, London 2007, ss. 192). To również książka z serii „Continuum Studies in Continental Philosophy". Wbrew oskarżeniom różnych komentatorów, ze filozofia Husserla była solipsystyczna, a jego wczesne poglądy były sprzeczne z późniejszymi, autor pokazuje, że empatia jest ściśle związana z poznaniem, a epistemologia Husserla może być nazywana „społeczną".

Karl Simme: Ricoeur and Lacan (The Continuum International Publishing Group, London 2007, ss. 192). Jeszcze jedna książka z serii „Continuum Studies in Continental Philosophy". Autor bada konflikt pomiędzy filozofem Paulem Ricoeurem a psychoanalitykiem Jacquesem Lacanem. Konflikt powstał z różnicy poglądów etycznych. Stanowisko uniwersalistyczne Ricoeura opierało się na fenomenologicznej interpretacji Kanta, podczas gdy relatywizm Lacana wywodził się z psychoanalitycznej interpretacji Freuda i de Sade'a.

Rebecca Benson Cain: The Socratic Metod. Plato's Use of Philosophic Dram (The Continuum International Publishing Group, London 2007, ss. 192). Nowe ujęcie sokratycznej metody oparte na Platońskim obrazie charakteru Sokratesa. Metoda Sokratesa ujęta jest jako połączenie trzech typów narracji: zakwestionowania, poszukiwania prawdy i perswazji. Autorka podkreśla aspekt perswazyjny. Tę książkę wydano w serii „Continuum Studies in Ancient Philosophy".

John Mullarkey: Post-Continental Philosophy. An Outline (The Continuum International Publishing Group, London, ss. 256, broszura). W tej książce z serii „Transversals New Directions in Philosophy" autor rozważa zwrot w filozofii kontynentalnej związany z twór-

czością G. Deleuzego, A. Badiou, M. Henrego i F. Laruelle, którzy podkreślali potrzebę powrotu do kategorii immanencji.

James Tartagilia: Routledge Philosophy Guidebook to Rorty and the Mirror of Nature (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2007, ss. 240, broszura). Jest to pozycja serii „Routledge Philosophy Guidebooks", w której autor analizuje życie Rortyego jako tło jego filozofii, omawia główne tematy i argumentacje występujące w jego dziełach oraz podkreśla doniosłość twórczości tego filozofa.

Brie Gertler, Lawrence Shapiro (eds.): Arguing About the Mind (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2007, ss. 496, broszura). Zbiór ten stanowi przystępnie napisany wstęp do głównych zagadnień filozofii umysłu. Artykuły składające się na książkę dotyczą wielu zagadnień stosunku umysłu do ciała, a także zwierzęcej i sztucznej inteligencji. W szczególności omawiane są problemy świadomości, pojęcie jaźni, patologie mechanicznej i „pozaziemskiej" inteligencji. Książka należy do serii „Arguing About Philosophy".

Soren Overgaard: Wittgenstein and Other Minds. Subjectivity and Intersubjectivity in Wittgenstein, Levinas and Husserl (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2007, ss. 208). Jest to nowe ujęcie problemu rozważanego w XX stuleciu zarówno w analitycznej, jak i kontynentalnej filozofii. Autor jest wykładowcą w Kopenhaskim Uniwersytecie. Przeprowadza porównania pomiędzy poglądami Wittgensteina i filozofów kontynentalnych takich, jak Levinas, Husserl i Heidegger. Publikacja ta ukazała się w ramach serii „Routledge Studies in Twentieth Century Philosophy".

William Lane Craig, Quentin Smith (eds): Einstein, Relativity and Absolute Simultaneity (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2007, ss. 240). W tej antologii międzynarodowa grupa filozofów i fizyków zabiera głos w sprawie oceny współczesnego paradygmatu relatywistycznego pojęcia czasu. Publikacja ta należy do serii „Routledge Studies in Contemporary Philosophy".

Annabelle Lever: On Privacy (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2007, ss. 256). Książka wydana w serii „Thinking in Action" poddaje analizie problemy określenia odosobnienia (zacisza) oraz zwraca uwagę na zagrożenia, jakie odosobnienie może wytworzyć w kontekście wolności i równości oraz solidarności społecznej. Książka składa się z dwóch części: w pierwszej omawiane jest odosobnienie w polityce, prawie i debatach, w drugiej bierze się pod uwagę stosunek do rodziny, miejsca pracy i stosunek do rządu.

Michael C. Rea (ed.): Metaphysics. 5 volume set (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2008, ss. 2106). Jest to zbiór 98 artykułów publikowanych w drugiej połowie XX wieku i ułożonych tematycznie w pięciu tomach. Tom 1 traktuje o podstawach metafizyki, tom 2 i 3 – o modalności i strukturach modalnych, następne dwa tomy dotyczą metafizyki przedmiotów materialnych. Całość została wydana w serii „Critical Concepts in Philosophy".

Russ Shafer-Landau (ed.): Metaethics. 4 volume set (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2008, ss. 1600). To również publikacja z serii „Critical Concepts in Philosophy", powstała przez wybór 69 artykułów napisanych w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat. Tom pierwszy przynosi informacje historyczne dotyczące rozwoju metaetyki. Tom drugi omawia główne poglądy z tej dziedziny filozofii. Następne dwa tomy wprowadzają w kluczowe zagadnienia współczesnych badań metaetycznych. Wydawca poprzedził całość obszernym wstępem.

Seria „Critical Concepts in Philosophy", wydawana przez firmę Routledge, Taylor and Francis Group, powstała niedawno, ale prócz dwóch pozycji wymienionych powyżej zaanonsowała już ukazanie się w 2008 roku trzech dalszych, czterotomowych, zbiorów: **Philosophy of Language** (redagowane przez A. Martinicha) oraz **Philosophy of Time** (w opracowaniu Nathana L. Oaklandera), a także **Postmodernism** (redaktorami są Victor E. Taylor i Charles E. Winquist). Na 2009 rok zapowiedziano wydanie Philosophy of Religion (cztery tomy w przygotowaniu przez W. J. Wainwrighta).

Kim Atkins: Narrative Identity and Moral Identity. A Practical Perspective (Routledge, Taylor and Francis Group, Abingdon 2008, ss. 192). Kim Atkins wyjaśnia i uzasadnia podstawę praktycznego podejścia, która polega na stosowaniu struktur ludzkiej cielesności i opisaniu, jak te struktury wymuszają narracyjny model jaźni, rozumienia i etyki. Książka tej autorki, wykładającej w Uniwersytecie Tasmańskim (Australia), należy do serii „Routledge Studies in Contemporary Philosophy".

Paul-Antoine Miquel: Qu'est-ce que la vie? Avec des texts de Henri Atlan et Erwin

Schrödinger (Jean Vrin, Paris 2007, ss. 128, broszura). Ten tom serii „Chemins Philosophiques" traktuje o pojęciu życia, które należy do wielu dyscyplin, zwłaszcza biologii i epistemologii.

Emmanuelle Garcia, Frédéric Nef (dir.): Métaphysique contemporaine. Propriétés, mondes possibles et personnes (Jean Vrin, Paris 2007, ss. 384, broszura). Zbiór prac wybitnych filozofów współczesnych wypowiadających się na tematy należące do metafizyki, które mają znaczenie w logice filozoficznej i refleksji nad językiem. Zbiór należy do serii „Textes Clés".

André Guigot: Sartre. Liberté et historie (Jean Vrin, Paris 2007, ss. 256). W twórczości Sartre'a dostrzegane są dwa aspekty: fenomenologiczny i humanistyczny. Autor książki bada ewolucję tego myśliciela: od fenomenologii do egzystencjalizmu i humanizmu, ewolucję pojęcia wolności, zarówno teoretycznego, jak i praktycznego. Jest to kolejna pozycja serii „Bibliothèque des Philosophies".

Etienne Gilson: Introduction à la philosophie chrétienne (Jean Vrin, Paris 2007, ss. 204, broszura). Książka z serii „Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie" omawia kwestie uznane za ważne przez autora: metafizykę Tomasza z Akwinu, problematykę bycia, celu, przyczyny i stosunku filozofii do teologii.

Marwan Rashed (ed.): Alexandre d'Aphrodise. Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (livres IV–VIII). Les scholies Byzantines (Walter de Gruyter, Berlin 2008, ss. 200). Pierwszy tom nowej serii „Commentaria in Aristotelem Graece et Byzantine" zawiera edycję tekstów starogreckich, ich przekład na język francuski oraz komentarz. Marwan Rashed wykłada w Paryżu w École Normale Supérieur, jest jednym z redaktorów tej serii.

Hans-Helmuth Gander (Hg.): Menschenrechte. Philosophie und juristische Positionen (Verlag Karl Alber, Freiburg i.Br. 2008, ss. 184, broszura). Ten zbiór artykułów należy do serii „Alber Reihe Philosophie". Łączy prawnicze i filozoficzne rozważania na temat roli praw człowieka w międzynarodowej polityce i państwowej społeczności z takimi problemami, jak np. w jakiej mierze prawa ludzi odpowiadają ich obowiązkom? jak można pogodzić liberalną swobodę z prawami społecznymi? jak można wyrazić godność człowieka w pojęciach prawnych?

Luis Eduardo Hoyos: Der Skeptizismus und die Transzendentalphilosophie. Deutsche Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts (Verlag Karl Alber, Freiburg i.Br. 2008, ss. 304, broszura). Książka z serii „Alber Reihe Philosophie" jest przyczynkiem do interpretacji sceptycznej recepcji filozofii transcendentalnej Kanta pod koniec XVIII wieku w Niemczech. Autor jest profesorem filozofii w Bogocie (Kolumbia). Promował się w 1994 r. na Uniwersytecie w Getyndze.

Francisco de Lara López: Phänomenologie des Moglichseins. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919–1923 (Verlag Karl Alber, Freiburg i.Br. 2008, ss. 256, broszura). Książka z serii „Alber Thesen". Autor przedstawia swą interpretację wczesnej filozofii Heideggera i jej podstaw. Chce w ten sposób przygotować historyczne wyjaśnienie istotnych aspektów współczesnej filozofii.

Jörg Kohr: „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen". Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweigs (Verlag Karl Alber, Freiburg i.Br. 2008, ss. 352, broszura). Jest to tom serii „Rosenzweigiana". Kohr bada znaczenie stosunku religii do polityki występujące w filozofii Rosenzweiga. Tradycyjnie Rosenzweig uznawany był za myśliciela apolitycznego. Autor tego studium pokazuje jednak, że polityka odgrywała centralną rolę w myśleniu Rosenzweiga.

Werner Stegmaier: Philosophie der Orientierung (Walter de Gruyter, Berlin–New York 2008, ss. XII + 696). Czym jest orientacja? Czymś, z czym mamy stale do czynienia. Autor objaśnia warunki i struktury orientacji w sprawach seksualnych, politycznych, religijnych i etycznych, a potem tworzy podstawy filozofii tego zjawiska. Książka należy do serii „Grundthemen Philosophie" redagowanej przez D. Birnbachera, P. Stekeler-Weithofera i H. Tetensa. Autor wykłada na Uniwersytecie w Greifswaldzie.

Michael Steinmann (Hg.): Heidegger und die Griechen (Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main 2007, ss. 302, broszura). Heidegger wcześnie zaczął poszukiwać związków z filozofią grecką. W centrum jego uwagi występowała twórczość Arystotelesa i źródła metafizyki. Teksty tego tomu (ósmego w serii „Martin-Heidegger-Gesellschaft") odnoszą się do narady, która miała miejsce we Fryburgu 13–16 X 2005 r.

Kwartalnik Filozoficzny. Tom XXXV, z. 4 (2007) zawiera następujące artykuły: Jerzy Pelc – Dlaczego estetyka jest dla mnie za trudna? Kilka pytań do znawców meta-estetyki; Marcin Tkaczyk – Zdania warunkowe w logice starożytnej; Ryszard Mordarski – Filozofia wobec politycznego przymusu. Analiza początku ks. I Platońskiego *Państwa*; Marek Woszczek – Hyle i Agaton. Dualizm manichejski a problem jego analogizacji w Platońskiej metafizyce pryncypiów; Mateusz Stróżyński – Poza wnętrzem i zewnętrzem. Nieeuklidesowa przestrzeń świadomości w mistyce filozoficznej Plotyna; Paweł Rojek – Heglowska logika pojęć. Logiczno-filozoficzna analiza fragmentów *Fenomenologii ducha*; Jacek Ulik – Heglowskie inspiracje Michała Bakunina. Wokół negatywnego principium. W dziale Przekłady znajduje się zapis rozmowy Leopolda Hess'a i Soni Kamińskiej z Johnem McDowellem. Ponadto w zeszycie tym zamieszczono cztery recenzje z książek.

Filozofia Nauki. R. XV, nr 1 (2007) prezentuje następujące artykuły: M. Tokarz – Dlaczego nie przekonują nas przekonywające argumenty; K. Świętorzecka – LCG-logika zmian; A. Brożek – Kwadrat, zys i Tryglaw, czyli o Jacka Dajackiego koncepcji semantycznej funkcji nazw; A. Horecka – Nazwy puste u Tadeusza Kotarbińskiego; Paweł Rojek – Podobieństwa rodzinne i konkretne uniwersalia; M. Gryganiec – Four-dimensionalism. Analiza i interpretacja. W numerze jest też jedna recenzja.

Filozofia Nauki. R. XV, nr 2 (2007) publikuje sześć artykułów: J. Paśniczek – Teza Ramsaya. Nieodróżnialność przedmiotów i własności w logice; W. Krysztofiak – Logiki drzew derywacyjnych; B. Czarnecka-Rej – Stosowalność logik wielowartościowych; P. Błaszczyk – Eudoxos versus Dedekind; A. Brożek, Z. Kasprzyk – O performatywach i generowaniu; T.A. Puczyłowski – Problem Gettiera a problem uzasadniania. W numerze są też dwie wypowiedzi polemiczne: A. Jedynaka i T.A. Puczyłowskiego oraz recenzja.

Filozofia Nauki. R. XV, nr 3 (2007) zawiera następujące artykuły: M. Przełęcki – Wiedza empiryczna a wiara religijna; J. Bobryk – Antypsychologizm, prowincjonalizm i kognitywizm; M. Gryganiec – Zasady mereologicznego esencjalizmu; A. Horecka – Przedmiot estetyki, jej zadnia, metoda i miejsce pośród nauk w Szkole Lwowsko-Warszawskiej; A. Jedynak – O mocy predykcyjnej hipotez; W. Krysztofiak – Frege, Husserl, Leśniewski i Heidegger. Bycie w perspektywie analitycznej; A. Scherz – Reprezentacjonizm a problem percepcji; R. Trypuz, P. Garbacz – Bity i byty. O pewnym mało znanym zastosowaniu ontologii. Numer kończy recenzja książki.

Forum Philosophicum. Vol. 12, No 2 (2007) tego międzynarodowego półrocznika zawiera piętnaście artykułów, których autorami są: Mark Sultana, Tim Thornton, Giorgio Lando, Robert Janusz, Tadeusz Gadacz, Amna-Karin Anderson, Julia Tanner, Roman Darowski SJ (założyciel tego pisma), Piotr Aszyk, Luke Fischer, Mauro Murzi, Piotr Sikora, Jarosław Paszyński, Fedor Stanjevskiy, Michal Chabada. Tematyka tych artykułów jest bardzo zróżnicowana. Numer publikuje też trzy recenzje książek.

Anuario Filosofico. Vol. XL, No 3 (2007) prezentuje dwa artykuły sprawozdawcze oraz pięć prac o charakterze studyjnym (autorzy: J.M. Ariso, R. Augusto, O. Balaban, E.A. Molina, G. Salerno). Cały numer jest w języku hiszpańskim, ale każda publikacja poprzedzona jest streszczeniem w języku angielskim. Ponadto zeszyt obejmuje trzynaście recenzji oraz informacje o nowościach bibliograficznych, uwzględniające niektóre wydawnictwa europejskie i amerykańskie.

The Owl of Minerva. Vol. 38, No 1–2 (2006–2007) dedykowany jest pamięci H. S. Harrisa (zmarłego w 2007 r.) i dwusetnej rocznicy wydania Heglowskiej *Fenomenologii ducha*. Numer zawiera dziewięć artykułów (trzy z nich dotyczą H.S. Harrisa) oraz dziesięć recenzji książek. Autorami artykułów są: J. Burbidge, G. di Giovanni, K.R. Westphal, R.R. Williams, D.O. Dahlstrom, Ch. Lauer, S. Hoff, S. Tobias, B. O'Connor.

Teorie vědy/Theory of Science. Vol. XVI/XXIX, No 1 (2007). W tym zeszycie przedstawiono – w języku angielskim lub niemieckim – stan bioetyki i etyki medycznej w Polsce, Rumunii, Słowacji, Czechach, Niemczech i Austrii. Ponadto zamieszczono trzy artykuły, których autorami są: M. Anderle, T. Marvan, L. Tondl. Wszystkie artykuły są w języku angielskim.

Iyyun. The Jeruzalem Philosophical Quarterly. Vol. 57 (2008) prezentuje trzy artykuły: O. Shagrir – Kripke's Infinity Argument; Shlomo Cohen – Fundamental Equality

and the Phenomenology; Jonathan W. Malino – The Sounds of Silence. Jest też komentarz Hilarego Putnama – A Note on Steine on Wittgenstein, Gödel and Tarski. Ponadto znajdujemy tu trzy recenzje książek. Cały tom jest w języku angielskim.

Prosess Studies. Vol. 36 No 2 (2007) zawiera artykuły następujących autorów: T. E. Eastman, R. J. Valenza, S. J. Song, W. Khandker, L. S. Ford, J. B. Cobb Jr., N. Arakami, Y-H. Yu, J. S. Kokota. Cztery ostatnie objęte są wspólnym nagłówkiem *Buddyjskie odpowiedzi Whiteheadowi*. Ponadto numer przynosi recenzje książek oraz abstrakty artykułów i streszczenia publikowanych dysertacji.

Bibliografie, leksykony, informatory

Kant-Lexikon. 3 Bände (Walter de Gruyter, Berlin-New York 2008, ss. 2100). Kantowskiemu ujęciu filozofii towarzyszyło wprowadzenie nowej terminologii. Ten leksykon bierze pod uwagę zmiany w słownictwie filozoficznym powstałe w ciągu XX wieku. Leksykon obejmuje około 2000 haseł, w tym również nazwiska osób, które wymienił Kant i które mają istotne znaczenie dla filozofii Kanta.

ZJAZDY I KONFERENCJE

VIII Polski Zjazd Filozoficzny odbędzie się w Warszawie 15–20 IX 2008 r. Przewodniczącym Komitetu Programowo-Organizacyjnego jest prof. Jacek Jadacki, zaś kierownikiem Biura Zjazdu dr Anna Brożek. Zjazd będzie obradował w siedemnastu sekcjach. Referat wraz z dyskusją trwać może 40 minut. Zgłoszenia referatów (na specjalnych formularzach wraz z ewentualnym abstraktem) przyjmowano do 29 lutego br. Zgłoszenia uczestnictwa bez referatu można nadsyłać do 31 maja br. Adres Biura Zjazdu: Instytut Filozofii UW, ul. Krakowskie Przedmieście 3, pok. 12, 00–927 Warszawa. Bliższe informacje pod adresem: http://www.zjazd.filozoficzny.uw.edu.pl

Friedrich Dürrenmatt – Dehumanizacja człowieczeństwa to temat omawiany na konferencji w Warszawie, która odbyła się 14 III 2008 r. Zorganizowana została przez Katedrę Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania.

Dialog – Konflikt. III Konferencja Naukowa z cyklu Język @ multimedia. Ta konferencja, organizowana we Wrocławiu przez Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Dolnośląskiej Szkoły Wyższej zwołana została na 28–29 V 2008 r. Temat określono szeroko jako dyskusję nad sferą multimediów będącą obrazem ścierania się dialektycznych opozycji. Zgłoszenia przyjmowano do 25 III 2008 r. Opłata konferencyjna wynosiła 250 zł.

Jan Paweł II i Europa to temat ogólnopolskiej konferencji naukowej, która odbyła się w Toruniu 29–30 V 2008 r. Organizatorem jest Instytut Politologii UMK. Odstąpiono od tradycyjnego schematu konferencji. Obrady będą prowadzone tylko w sekcjach. Zasadniczym pionem będzie dyskusja, której uczestnicy będą mieli 7–10 minut na prezentację swojej opinii. Zgłoszenia udziału przyjmowano do 31 stycznia 2008 r.

Dziedzictwo ewolucji jako przedmiot ludzkiej odpowiedzialności – depozyt czy wyzwanie? Konferencja na ten temat odbyła się w Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie 9 V 2008 r. Była to druga ogólnopolska konferencja interdyscyplinarna z cyklu *Człowiek i świat – wymiar odpowiedzialności*. Zgłoszenia udziału przyjmowano do 30 III br. Udział w obradach był bezpłatny.

VI Zielonogórskie Sympozjum Filozoficzne. Kolejna międzynarodowa konferencja z tej serii ma się odbyć 4–5 IX 2008 r. Tematem obrad ma być *Dialog w społeczeństwie wielokulturowym*. Zgłoszenia przyjmowano do 15 IV 2008 r. Obrady mają się odbyć pierwszego dnia w Uniwersytecie Zielonogórskim (w dwóch sekcjach), a w drugim dniu w Wyższym Seminarium Duchownym w Gościkowie-Paradyżu. Językiem obrad ma być polski i niemiecki. Opłata konferencyjna wynosi 250 zł (wpłacone w terminie do 15 V 2008 r.).

XLI Spotkanie Ogólnopolskie Konwersatorium na Temat *Język a kultura* odbyło się w Sandomierzu 3–5 IV 2008 r. Spotkanie to należy do cyklu *Światy za słowami*. Rozpatrywane zagadnienia objęto wspólnym tytułem *Relatywizm w języku i kulturze*. Organizatorem był Instytut Filologii Polskiej UMCS w Lublinie.

Międzynarodowy Kongres Religioznawczy w Poznaniu ma się odbyć w dniach 8–10 września 2008 r. Tematem obrad ma być *Wielowymiarowość badań religioznawczych*. Zgłoszenia udziału w Kongresie przyjmowano w terminie do 15 maja 2008 r. Opłata za uczest-

nictwo wynosi 250 zł. Organizatorem Kongresu jest Centrum Badań Interdyscyplinarnych UAM. Więcej informacji pod adresem: www.kongresrel.amu.edu.pl

XX Biennale Heglowskiego Towarzystwa Ameryki ma się odbyć w Columbia (USA) 24–26 X 2008 r. Zgłoszenia referatów na temat Heglowskiej filozofii ducha przyjmowano do 15 II 2008 r. Teksty zostały ograniczone do 6000 słów.

Energia i odpowiedzialność. Konferencja na temat etyki i środowiska została zorganizowana na Uniwersytecie Tennessee w Knoxville 10–12 kwietnia 2008 r. Główne referaty wygłosili R.K. Pachaura, H. Shue, D. Jamieson, R. Morgenstern i D. Bryk. Więcej wiadomości pod adresem: http://issue.utk.edu/energyandresponsibility/index.html

NAUCZANIE

Międzynarodowa Szkoła Letnia *Obrazy ludzkiej natury* ma w tym roku odbyć się na Uniwersytecie Philippsa w Marburgu (Niemcy) w dniach 14–27 czerwca. Program przewiduje cztery interdyscyplinarne seminaria: 1. Obraz człowieka a obraz Boga (prowadzić będzie prof. Garret Greek, Connecticut College), 2. Nauka a obraz człowieka (dr Gerald Hartung, Heidelberg), 3. Ludzka natura a jej obrazy (Joseph Imorde, Rzym), 4. Obraz człowieka a systemy medycznego przedstawiania (Stephen Schmidt, Marburg). Więcej szczegółów pod adresem: http://www.summerschool-marburg.de

WIADOMOŚCI OSOBISTE

Malina Barcikowska (SNS Warszawa) wygłosiła 31 stycznia 2008 r. w Oddziale Toruńskim PTF referat na temat *Wartości estetyczne a etyczne w myśleniu Kierkegaarda. Próba analizy zagadnienia.*

Andrzej Biłat (UMCS) był gościem Katedry Logiki i Metodologii Nauk Uniwersytetu Łódzkiego. W dniu 7 XII 2007 r. wygłosił odczyt na temat *Czy przedmioty matematyczne są bytami logicznymi?*

Stanisław Czerniak (IFiS PAN) postanowieniem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 31 I 2008 r. otrzymał tytuł profesora nauk humanistycznych (Monitor Polski nr 13/08).

Andrzej Indrzejczak objął z początkiem roku akademickiego 2007/2008 stanowisko kierownika Zakładu Metodologii Ogólnej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego. Wygłosił wykład inauguracyjny dla studentów filozofii na temat *Logika i czas.*

Ryszard Kleszcz objął z początkiem roku akademickiego 2007/2008 funkcję kierownika Katedry Filozofii Analitycznej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego.

Adam Kolany był gościem Katedry Logiki i Metodologii Nauk Uniwersytetu Łódzkiego. Na wspólnym posiedzeniu Katedry i Oddziału Łódzkiego PTF wygłosił 3 XII 2007 r. odczyt *Przygody inspektora Craiga w krainie logiki.*

Piotr Łukowski habilitował się na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego na podstawie dysertacji *Paradoksy*. Kolokwium habilitacyjne odbyło się 22 III 2007 r.

Adam Nowaczyk (UŁ) przeszedł w 2007 r. na emeryturę.

Peter Singer (Princeton University) był gościem Katedry Etyki Uniwersytetu Łódzkiego. 14 VI 2007 r. wygłosił przy tej okazji odczyt *Globar Poverty. What are our obligation?*

KONKURSY I NAGRODY

Międzynarodowy Konkurs Esejów ogłoszony został przez International Process Network dla zachęcenia młodych uczonych zajęciem się badaniami z zakresu filozofii procesu (rozwoju) i związków z nauką i kulturą. Wyznaczono dwie nagrody 1000 dolarowe, a zwycięzcy otrzymają dodatkowo po 500 dol. na koszty udziału w VII Międzynarodowej Konferencji Whiteheadowskiej, która ma się odbyć w Bangalore (Indie) 5–9 stycznia 2009 r. Zgłoszenia przyjmowano do 31 V 2008 r. Więcej informacji pod adresem: http://ipn.squarespace.com/young-process-scholar-essey-contest/

VARIA

Stypendia Fundacji Lanckorońskich na okres jednego do trzech miesięcy przyznawane są w drodze konkursowej przez PAU m.in. historykom filozofii wyjeżdżającym do Rzymu, Wiednia lub Londynu. Wnioski na 2009 rok przyjmowano do 15 maja 2008 r.

XII Poznańskie Dni Książki Naukowej mają się odbyć w dniach 9–11 XII 2008 r. w Centrum Kultury Zamek (Św. Marcina 80/82). W trakcie targów zorganizowane będą dwa konkursy: na najlepszą książkę akademicką i konkurs SWSW.

Stanisław Dąbrowski (ur. 15 VIII 1930 w Jędrzejowicach), profesor Uniwersytetu Gdańskiego, zmarł 11 VIII 2007 r. w Szczawnicy. Magisterium z ekonomii otrzymał w Wyższej Szkole Handlu Morskiego w Sopocie w 1955 r. Drugie magisterium, z zakresu filologii polskiej, uzyskał na Uniwersytecie Warszawskim w 1962 r. Tytuł doktora zaś przyznano mu na Uniwersytecie Jagiellońskim na podstawie rozprawy *Teoria genologiczna Stefanii Skwarczyńskiej* 13 maja 1969 r. Habilitacja w oparciu o książkę *Między wiedzą „pustą" a wiedzą dowolną* odbyła się w Instytucie Badań Literackich PAN w 1981 roku. Tytuł profesora nadano mu w 1994 r. Był członkiem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (od 1974 r.) oraz innych stowarzyszeń. Na posiedzeniach Oddziału Gdańskiego PTF przedstawił ogółem 38 referatów. Jego prace naukowe dotyczyły głównie teorii literatury, metodologii badań, aksjologii literackiej oraz neoscholastyki, ale obejmowały też tematykę religioznawczą i filozoficzną. Był autorem 6 książek, licznych monografii, rozpraw, artykułów, recenzji i polemik, a także utworów poetyckich (zob. jego autobiografia w „Ruchu Filozoficznym", t. LIV, nr 3, s. 477).

H. S. Harris (ur. w 1926 r.) był profesorem York University, później zatrudnionym w Kanadzie (Toronto). Był też honorowym przewodniczącym Hegel Society of Great Britain. Zmarł w 2007 r. Po studiach odbytych w Oksfordzie zajmował się najpierw filozofią Hume'a. Potem napisał dysertację doktorską na temat filozofii społecznej G. Gentile. W końcu zajął się twórczością Hegla i wydał dwutomowe dzieło *Hegel's Development* oraz również dwutomowe *Hegel's Ladder*.

Leonard Sławomir Rogowski (ur. 5 XI 1926 r. w Inowrocławiu), docent Uniwersytetu Gdańskiego, zmarł 10 XII 2007 r. Ukończył polonistykę na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. W styczniu 1950 r. został zatrudniony na stanowisku asystenta w Katedrze Literatury Polskiej UMK. Doktorat uzyskał w 1961 r. Od 1964 r. pracował w Katedrze Logiki UMK, najpierw jako adiunkt, potem docent z nominacji. Do Uniwersytetu Gdańskiego przeniósł się od 1 X 1970 r. Zajmował tam stanowisko kierownika Zakładu Logiki aż do przejścia na wcześniejszą emeryturę w 1985 r. (renta inwalidzka). Za działalność organizacyjną, dydaktyczną i naukową otrzymał kilkakrotnie nagrody oraz w 1973 r. Złoty Krzyż Zasługi i w 1983 r. Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski. Główna jego praca nosi tytuł *Logika kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności zmiany*. Została przetłumaczona na język włoski i wydana w Torino w 1979 r. Był członkiem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, a od 27 stycznia 1971 r. do 18 października 1971 r. pełnił funkcję przewodniczącego Oddziału Gdańskiego PTF.

W opublikowanym w zeszycie 4 „Ruchu Filozoficznego" 2007 t. LXIV artykule Roberta Zaborowskiego pt. Logos *we fragmentach Presokratyków* w wyniku błędów w korekcie nie uwzględniono w druku wszystkich poprawek Autora. Redakcja przeprasza Autora i na jego prośbę publikuje niniejszą erratę.

Errata do:

Robert Zaborowski, Logos *we fragmentach Presokratyków*
„Ruch Filozoficzny" 2007, tom LXIV, numer 4, ss. 673–690

strona	wiersz	Zamiast	powinno być
673	tytuł	*Logos we fragmentach Presokratyków*	Logos *we fragmentach Presokratyków*
	n. *	Sur le sentiment chez les Présocratiques. Contribution psychologique à l'étude philosophique des sentiments.	*Sur le sentiment chez les Présocratiques. Contribution psychologique à la philosophie des sentiments.*
674	n. 4	*Vernufi*	*Vernunfi*
		Weltvernufi	*Weltvernunfi*
675	n. 6	*Ouvres de Descartes*	*Œuvres de Descartes*
676	n. 12	*λόγος λέγειν*	*λόγος λέγειν*
677	2	ἑξεύροιοε	ἑξεύροιο,
	3	πασαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν	πάσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν·
	23	ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αἔξων. (Dk	ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αἔξων. (DK
678	23	kierować nieuważny wzrok i huczący słuch	*kierować nieuważny wzrok i huczący słuch*
	n. 16	ἐστὶ νόημἄ	ἐστὶ νόημα
679	2	ἡδὲ νόημα	ἡδὲ νόημᾷ
	12	menides, kończy	menides kończy
	25	tak zaś od naszej narzucane–są znaki–wiarygodności Muzy,	*tak zaś od naszej narzucane–są znaki–wiarygodności Muzy,*
680	2	εἰσιν	εἰσιν,
	3	λογισμούς	λογισμούς,
681	9	ἀλλει πάνεᾷ	ἀλλα πάντα
684	6	τὰ αἴσχιστα	τὰ αἴσχιστα
	17	ὀρθοῖε	ὀρθοί,
687	n. 30	*avant et apres Aristote*	*avant et après Aristote*
		antérieure a Socrate	*antérieure à Socrate*
		le désir d'etre	*le désir de l'être*
688	17	*Ouvres de Descartes*	*Œuvres de Descartes*
	19	*Ouvres de Descartes*	*Œuvres de Descartes*
	21	*Ouvres de Descartes*	*Œuvres de Descartes*
	25	*wykladu wygłoszonego*	*wykładu wygłoszonego*
	27	*le désir d'être*	*le désir de l'être*
	31	*Essai*	*Essais*
689	19	Platon, *Opera*, (ed.) J. Burnet, Oxford 1903	Platon, *Opera*, t. 1–5, (ed.) J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1900–1907
690	10–11	Sur le sentiment chez les Présocratiques. Contribution psychologique à l'étude philosophique des sentiments,	*Sur le sentiment chez les Présocratiques. Contribution psychologique à la philosophie des sentiments,*

WSKAZÓWKI DLA AUTORÓW
obowiązujące od 1 VII 2005 roku

1. Teksty do druku w „Ruchu Filozoficznym" należy nadsyłać w dwóch egzemplarzach wraz z zapisem komputerowym na dyskietce w formacie *.doc*, *.rtf*.
2. Prosimy dołączyć do tekstu krótkie streszczenie w języku angielskim (do 1/3 strony) oraz podać słowa kluczowe (*key words*). Nie dotyczy to recenzji z książek.
3. Tekst wykładu lub odczytu winien zawierać informację, kiedy i na jakim forum był prezentowany.
4. Teksty nie mogą przekraczać objętości 20 stron znormalizowanego maszynopisu.

ISSN 0035–9599

www.wydawnictwoumk.pl