

RACJONALIZM  
—  
KRYTYCYZM  
—  
ŚCISŁOŚĆ

PRACE DEDYKOWANE  
PROFESOROWI ADAMOWI JONKISZOWI  
Z OKAZJI 70. ROCZNICY URODZIN

Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

RACJONALIZM  
KRYTYCYZM  
ŚCISŁOŚĆ

---

RATIONALISM  
CRITICISM  
ACCURACY



Fot. Justyna Bronowska

Adam Jankowski

RACJONALIZM  
KRYTYCYZM  
ŚCISŁOŚĆ

PRACE DEDYKOWANE  
PROFESOROWI ADAMOWI JONKISZOWI  
Z OKAZJI 70. ROCZNICY URODZIN

---

RATIONALISM  
CRITICISM  
ACCURACY

STUDIES IN HONOR OF  
PROFESSOR ADAM JONKISZ  
ON THE OCCASION OF HIS 70<sup>TH</sup> BIRTHDAY

REDAKCJA / EDITED BY  
PIOTR DUCHLIŃSKI, PIOTR S. MAZUR, JACEK POZNAŃSKI SJ

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

Kraków 2023

© Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, 2023

Publikacja sfinansowana z subwencji Ministra Edukacji i Nauki przeznaczonej na utrzymanie i rozwój potencjału dydaktycznego i badawczego Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie w 2023 roku

Recenzenci

Prof. dr hab. Andrzej Bronk  
Prof. dr hab. Kazimierz Wolsza

Redakcja

Dariusz Piskulak

Projekt okładki i stron tytułowych  
PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

Opracowanie typograficzne i łamanie  
Piotr Druciarek

ISBN 978-83-7614-591-4

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków  
tel. 12 39 99 620  
wydawnictwo@ignatianum.edu.pl  
<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Dystrybucja:

Wydawnictwo WAM  
Dział Handlowy  
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496  
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Księgarnia Wysyłkowa  
tel. 12 62 93 260  
[www.wydawnictwowam.pl](http://www.wydawnictwowam.pl)

# Spis treści

Od Redaktorów .....	11
Listy gratulacyjne .....	19
Tabula Gratulatoria .....	25

## CZĘŚĆ I

### ADAM JONKISZ: CZŁOWIEK I NAUKOWIEC

<b>Biografia</b> .....	31
<b>Biography</b> .....	35
<b>Piotr Duchliński, Piotr S. Mazur, Jacek Poznański SJ</b> Poglądy filozoficzne Profesora Adama Jonkisa .....	39
<b>Rozmowa Piotra Duchlińskiego, Jacka Poznańskiego SJ</b> <b>i Jolanty Koszteyn z Adamem Jonkiszem</b> .....	55
<b>Bibliografia</b> .....	83

## CZĘŚĆ II

### ARTYKUŁY DEDYKOWANE PROFESOROWI ADAMOWI JONKISZOWI

<b>Józef Bremer SJ</b> Some Remarks on Wittgenstein's Interpretation of Freud's Theory of Dreams ....	95
<b>Anna Brożek</b> W sprawie rozstrzygalności sporów filozoficznych .....	125
<b>Jacek Jadacki</b> Modernizm i postmodernizm w muzyce: style, szkoły czy epoki? .....	141
<b>Robert Janusz SJ</b> Zarys zorientowanej obiektowo filozofii przyrody .....	165

<b>Kazimierz Jodkowski</b>	
Wolność woli, zasada antropiczna i definicja życia .....	185
<b>Jakub Jonkisz</b>	
Status naukowych badań świadomości .....	205
<b>Bogdan Lisiak SJ</b>	
Aktualność koncepcji Leibniza świata najlepszego z możliwych .....	231
<b>Piotr S. Mazur</b>	
From Human to Divine Providence in the Light of Thomas Aquinas' Thought	251
<b>Zbysław Muszyński</b>	
Adama Jonkisz koncepcja teorii według Josepha D. Sneeda w kontekście rozszerzonych teorii poznania i nauki .....	263
<b>Adam Olech</b>	
O poezji i filozofii. Słów kilka .....	291
<b>Krzysztof Piekarski</b>	
Człowiek w perspektywie ewolucjonizmu emergentystycznego* .....	301
<b>Jakub Pruś</b>	
Pojęcie kultury logicznej w Szkole Lwowsko-Warszawskiej a pojęcie krytycznego myślenia. Analiza porównawcza .....	321
<b>Marek Rembierz</b>	
Dekalog metafizyczny Stanisława Kamińskiego .....	347
<b>Wojciech Sady</b>	
Czy naukowcy zadają pytania, a jeśli tak, to o co pytają? .....	361
<b>Urszula Szuścik</b>	
Znak plastyczny w twórczości rysunkowej dziecka. Wprowadzenie w badania – zarys ogólny .....	375
<b>Ryszard Wiśniewski</b>	
Korzenie polskiej refleksji nad etyką metodologicznie autonomiczną i jej wartościami .....	385
<b>Jacek Wojtysiak</b>	
Pytanie problemowe egzystencjalne metafizyczne. Przyczynek do przedformalnej metafizyki erotetycznej .....	417
<b>Jan Woleński</b>	
Ajdukiewicz, schematy pojęciowe, realizm i antyrealizm .....	431

# Contents

Editors' Preface .....	11
Congratulatory letters .....	19
Tabula Gratulatoria .....	25

## PART I

### ADAM JONKISZ – MAN AND SCHOLAR

Biography .....	31
<b>Piotr Duchliński, Piotr S. Mazur, Jacek Poznański SJ</b> Metatheoretical Characteristics of Professor Adam Jonkisz's Philosophical Views .....	39
<b>Interview of Piotr Duchliński, Jacek Poznański S.J. and Jolanta Koszteyn</b> with Adam Jonkisz .....	55
Bibliography .....	83

## PART II

### WORKS DEDICATED TO PROFESSOR ADAM JONKISZ

<b>Józef Bremer SJ</b> Some Remarks on Wittgenstein's Interpretation of Freud's Theory of Dreams .....	95
<b>Anna Brożek</b> On Resolvability of Philosophical Controversies .....	125
<b>Jacek Jadacki</b> Modernism and Postmodernism in Music: Styles, Schools or Epochs? .....	141
<b>Robert Janusz SJ</b> Design of Object-Oriented Natural Philosophy .....	165
<b>Kazimierz Jodkowski</b> Free Will, the Anthropic Principle and the Definition of Life .....	185
<b>Jakub Jonkisz</b> The Status of the Scientific Study of Consciousness .....	205

<b>Bogdan Lisiak SJ</b>	
Topicality of Leibniz's Concept of the Best Possible World .....	231
<b>Piotr S. Mazur</b>	
From Human to Divine Providence in the Light of Thomas Aquinas' Thought	251
<b>Zbysław Muszyński</b>	
Adam Jonkisz's Conception of Theory After Joseph D. Sneed in the Context of Extended Theories of Cognition and Science .....	263
<b>Adam Olech</b>	
A Brief Essay on Philosophy and Poetry.....	291
<b>Krzysztof Piekarski</b>	
The Human Being in the Perspective of Emergent Evolution .....	301
<b>Jakub Prus</b>	
The Notion of Logical Culture in the Lvov-Warsaw School and the Concept of Critical Thinking: A Comparative Analysis .....	321
<b>Marek Rembierz</b>	
Stanislaw Kaminski's Metaphilosophical Decalogue .....	347
<b>Wojciech Sady</b>	
Do Researchers Ask Questions and, If So, What Do They Ask About? .....	361
<b>Urszula Szuścik</b>	
An Artistic Sign in a Child's Drawing Creativity. Introduction to Research – General Outline .....	375
<b>Ryszard Wiśniewski</b>	
The Roots of Polish Reflection on Methodologically Autonomous Ethics and Its Values .....	385
<b>Jacek Wojtysiak</b>	
The Metaphysical Existential Problem Question: A Contribution to Informal Erotetic Metaphysics .....	417
<b>Jan Woleński</b>	
Ajdukiewicz, Conceptual Schemes, Realism and Anti-Realism .....	431

Świat dla nas zawsze jest odpowiedzią zależącą od pytania,  
z jakim do niego się zwracamy.

(Stanisław Brzozowski,  
*Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*,  
Lwów 1910, s. 49)

For us, the world is always the answer which depends  
on the question we address to it.

(Stanisław Brzozowski,  
*Ideas. An Introduction to the Philosophy of Historical Maturity*,  
Lviv 1910, p. 49)



## Od Redaktorów

Cieszymy się, że możemy przekazać w ręce Czytelników monografię zbiorową dedykowaną Panu Profesorowi Adamowi Jonkiszowi z okazji siedemdziesiątej rocznicy Jego urodzin. Publikacja została podzielona na dwie części. Pierwsza z nich, o charakterze biograficznym, zawiera zwięzły życiorys Profesora Jonkisz, syntetyczną charakterystykę Jego działalności naukowej oraz poglądów filozoficznych, jak również wywiad przeprowadzony z Jubilatem przez pracowników Instytutu Filozofii Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie – dra hab. Piotra Duchlińskiego, prof. UIK i dra Jacka Poznańskiego SJ oraz współpracującą z Instytutem dr Jolantę Koszteyn. Część tę wieńczy zestawienie publikacji Jubilata. Z tych opracowań wyłania się bogaty obraz życia i dokonań Pana Profesora. Można prześledzić kolejne okresy życia Jubilata, Jego związki z różnymi środowiskami naukowymi i rozwój kariery naukowej – najpierw jako studenta KUL, a następnie nauczyciela i mistrza pracującego w wielu ośrodkach akademickich Górnego Śląska, Śląska Cieszyńskiego oraz Małopolski.

Druga część publikacji zawiera 18 artykułów (zamieszczonych w alfabetycznej kolejności ich Autorów) dedykowanych Panu Profesorowi przez Jego przyjaciół oraz dawnych i obecnych współpracowników. Większość tekstów nawiązuje do osiągnięć naukowych Jubilata i problematyki podejmowanej w Jego pracach, a niektóre (nieliczne) dotyczą zagadnień, które wprawdzie nie były bezpośrednim przedmiotem badań Profesora, ale znajdują się w sferze Jego zainteresowań.

Józef Bremer na początku swego artykułu stwierdza, że stosunek Wittgensteina do freudowskiej psychoanalizy przybierał zarówno formę krytyki, jak i podziwu. Autor stara się sprawdzić, na ile Wittgensteinowska krytyka Freuda była uzasadniona. Rozpoczyna od analizy koncepcji gier językowych – ich różnorodności oraz ich związku z praktykami i mitologią. Następnie, wychodząc od interpretacji snów zaproponowanej przez Freuda, odnosi się do dwóch kwestii poruszonych w komentarzu Wittgensteina. Pierwsza dotyczy Freuda koncepcji pracy ze snami i jego asocjacyjnej metody interpretacji snów. Druga zaś odnosi się do uwag Wittgensteina dotyczących jednego z przykładów Freudowskiej interpretacji snów i rozumienia przez niego interpretacji snów jako metody naukowej.

Według Bremera krytyka sformułowana przez Wittgensteina odzwierciedla przede wszystkim jego wybiórczą wiedzę na temat roli języka w psychoanalizie Freuda. Terenem, na którym spotykają się poglądy Wittgensteina i Freuda, są natomiast Wittgensteinowskie badania nad rodzinnymi podobieństwami między grami językowymi.

Anna Brożek odnosi się do sporu Adama Jonkiszka z Jackiem Juliuszem Jadackim w sprawie rozwiązania metafizycznego problemu wyrażonego w pytaniu „Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?”. Autorka wnosi do tego sporu dwa uzupełnienia. Najpierw wskazuje, że ocena rozstrzygalności sporów powinna być zawsze zrelatywizowana do uznanych wspólnie metod rozstrzygania, a następnie argumentuje, że powinna ona uwzględniać cechy osobowościowe stron sporu. Brożek stwierdza, że rozstrzygnięcie sporu filozoficznego ma szansę powodzenia tylko wówczas, gdy spierające się strony skłonne są stosować metody analityczne, zgadzać się na parafrazy pytań filozoficznych oraz inne uznawane metody rozstrzygania kwestii filozoficznych i są gotowe do zmiany przekonań pod wpływem racjonalnej argumentacji. Autorka zauważa, że nierozstrzygalność sporów filozoficznych najczęściej związana jest z brakiem tego rodzaju elementarnego porozumienia między stronami.

Jacek Juliusz Jadacki w swoim tekście analizuje tytułowe pytanie: „Modernizm i postmodernizm w muzyce: style, szkoły czy epoki?”. Na wstępie zastrzega, że odpowiedzi na to pytanie poszukuje jako metodolog, który proponuje narzędzia porządkujące eksplikacje terminów „styl”, „szkoła”, „epoka” i kilku pokrewnych. Ze swoich analiz wyciąga kilka wniosków. Pierwszy stwierdza, że jeśli modernizm i postmodernizm są stylami, to style te są determinowane przede wszystkim przez aspekty pozamuzyczne. Drugi wskazuje, że jeśli modernizm i postmodernizm traktować jako szkoły kompozytorskie, to trzeba uznać, że terminy „modernizm” i „postmodernizm” mają inne znaczenie niż tradycyjne. Trzeci wniosek jest taki, że do nazwania jakiegoś okresu „epoką” konieczne jest wskazanie jego granic („dystansu w czasie”) wyznaczanych przez charakterystyczny dla niego styl (lub zespół stylów). Według Jadackiego jest jeszcze zbyt wcześnie na to, aby postmodernizm można było określić mianem epoki.

Robert Janusz wychodzi od charakterystyki fizycznego pola elektromagnetycznego, ukazując, na czym polega jego matematyczność. Według Autora matematyczność cząstek elementarnych, a także niemożność fizycznej rejestracji cząstek wirtualnych wskazuje na „substancjalność” czystych form matematycznych, które określają oddziaływania fizyczne. Następnie Janusz spogląda na te analizy z perspektywy hierarchii klas obiektowych języków programowania, proponując hipotezę ontologiczną, która składa się hierarchicznie z czterech klas (wraz z odpowiednim dziedziczeniem wirtualnym). Ontologię tę ujmuje graficznie oraz w języku programowania Python. Według Autora proponowana

ontologia może posłużyć do bardziej szczegółowej analizy konkretnych sytuacji związanych z kulturą ludzką oraz ewolucją fizyczną świata, odsłaniając bogactwo stwórczego Logosu.

Kazimierz Jodkowski poszukuje możliwości rozwiązania problemu wolnej woli, a przy okazji również możliwości zdefiniowania życia. W tym celu Autor proponuje zastosowanie tzw. wnioskowania antropicznego, które polega na tym, że zakłada się istnienie wolnej woli i bada wnioski wynikające z tego założenia w odniesieniu do własności materii. Według Jodkowskiego prawdopodobnie wszystkie organizmy żywe dysponują większą lub mniejszą wolnością woli i nawet najmniejsze z nich nie są czystymi maszynami. Stwierdza on, że organizmy żywe charakteryzują się intencjonalnością, rozumianą jako nakierowanie na cel i wybór jednej z wielu możliwości. Im organizm jest bardziej złożony, tym aktualizuje bogatszy zbiór potencjalności. Zdaniem Autora takie ujednoznacznianie potencjalności mogłoby być dobrym wyróżnikiem życia.

Jakub Jonkisz przybliży wyniki intensywnych badań nad świadomością prowadzonych w ostatnich dekadach. Swoje analizy rozpoczyna od charakterystyki świadomości, a następnie omawia wybrane jej modele teoretyczne i podstawowe metody pomiarowe stosowane we współczesnych eksperymentalnych badaniach świadomości. Wskazuje na ważniejsze osiągnięcia tych badań, ale jednocześnie zauważa, że główne ich wyniki podlegają nieraz ostrej krytyce z uwagi na to, że są one często niejednorodne i rozbieżne, a dziedzina tych badań, jako całość, zaczyna przeżywać poważny kryzys, nawet do tego stopnia, że zagraża to jej istnieniu.

Bogdan Lisiak omawia tezę Leibniza o najlepszym możliwym świecie, wskazując na jej kontrowersyjność. Autor przedstawia podstawowe cechy filozofii Leibniza, w szczególności pojęcie substancji, monadologię, harmonię przedustawną oraz dynamiczną wizję rzeczywistości, w której zmiany są elementami procesu zmierzającego do doskonałości i harmonii. Według Leibniza obecny świat nie jest najlepszy i doskonały, ale może stać się lepszy w swojej doskonałości. Tego stanowiska, zdaniem Lisiaka, wielu jego krytyków nie bierze pod uwagę. W artykule pokazano, że koncepcja Leibniza ma ważne konsekwencje dla jego filozofii praktycznej, która dotyczy działalności człowieka w świecie i społeczeństwie. Przede wszystkim uzasadnia sens działań człowieka w celu uczynienia świata i życia ludzkiego lepszym poprzez rozwój techniki oraz innych nauk praktycznych, w tym medycyny. W artykule rozważana jest również relacja między filozofią Leibniza a filozofią procesu Alfreda Northa Whiteheada. Lisiak zauważa, że procesualna filozofia pozwala na sformułowanie alternatywnej tezy o najlepszym możliwym świecie.

Piotr Stanisław Mazur rozpoczyna swój artykuł od spostrzeżenia, że myśl nowożytna i współczesna, rozumiana jako całość dyskursu, w wielu aspektach

podważyła klasyczne podstawy opatrności – providencji. Autor chce bronić klasycznej koncepcji providencji powszechnej, odwołując się do koncepcji providencji ludzkiej, której podstawy sformułował św. Tomasz z Akwinu. Providencja ludzka wyraża się w nieustannie aktualizowanym przez człowieka zamiarze kierowania upadłych bytów do ich celów, w tym także bytów osobowych, które same są skierowane ku swoim celom. Zakłada to, że przynajmniej w minimalnym stopniu takie obiektywne cele istnieją i mogą być rozpoznane. Mazur podkreśla, że koncepcja providencji ludzkiej domaga się dopełnienia i korekty w zakresie aktualizacji życia osobowego człowieka, co może się dokonać jedynie dzięki oddziaływaniu providencji powszechnej.

Zbysław Muszyński przedstawia koncepcję teorii Josepha D. Sneeda w interpretacji zaproponowanej przez Adama Jonkisz, a także analizuje polemikę Kazimierza Jodkowskiego ze stanowiskiem Jonkisz. Następnie Muszyński omawia przesłanki nowego kontekstu dla badań nad filozofią nauki, mianowicie główne idee paradygmatu enaktywistycznego: założenia koncepcji rozszerzonego poznania i związanych z nią różnych wersji teorii rozszerzonego umysłu, a także zarys konceptualny idei nauki rozszerzonej. Zdaniem Autora na podstawie tego rodzaju podejścia do wiedzy i teorii można sformułować nowe argumenty, które wspierają zaproponowany przez Jonkisz pogląd na naturę teorii i sposób jej istnienia.

Adam Olech dokonuje próby porównania esencjonalnego charakteru zarówno poezji, jak i filozofii analitycznej. Przez esencjonalność rozumie ich „gęstość” treściową, która przejawia się w tym, że nie poddają się one procedurze streszczenia. Autor analizuje fragmenty wierszy Mieczysława Stanlika oraz wymienia kilka prac filozofów analitycznych jako przykłady „gęstych” tekstów.

Krzysztof Piekarski omawia zagadnienie ewolucji emergentnej człowieka w tekstach Józefa Życińskiego. Autor prezentuje poglądy biskupa na kwestie związane z genezą ludzkiej psychiki i wrażliwości moralnej, nieśmiertelności oraz ewolucyjnej przyszłości człowieka. W opinii Życińskiego o wyjątkowości gatunku ludzkiego decyduje wyjście człowieka poza biologiczną walkę o byt, co wyraża się m.in. tworzeniem teorii naukowych czy też zachwytem nad tajemnicą kosmosu. Emergentyzm ewolucyjny – według tego filozofa – dostarcza głębokich podstaw do uznania zarówno szczególnego miejsca człowieka w świecie istot żywych, jak również głębokich podstaw jego nienaruszalnej godności.

Jakub Prus dokonuje porównania dwóch pojęć: kultury logicznej oraz myślenia krytycznego. Pierwsze z nich zostało sformułowane w ramach Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, a drugie powstało i zostało spopularyzowane w amerykańskich i kanadyjskich systemach edukacyjnych. Autor wykazuje, że te dwa pojęcia, mimo wielu podobieństw, nie są tożsame. Pojęcie kultury logicznej jest czymś szerszym niż pojęcie myślenia krytycznego, gdyż odnosi się nie tylko do

określonych umiejętności w zakresie logiki, ale obejmuje także umiejętność jasnego wypowiedzania się, określony etos myślenia i argumentowania.

Marek Rembierz zauważa, że Adam Jonkisz często odwołuje się do analiz Stanisława Kamińskiego (1919–1986), jednego ze swoich intelektualnych mistrzów. Autor ukazuje w systematycznej postaci metafizologiczne ustalenia i zalecenia Kamińskiego, ujmując je w formę swoistego „dekalogu”. Zdaniem Autora zaproponowany dekalog metafizologiczny Kamińskiego stanowi dobry punkt odniesienia w dyskusji o uprawianiu filozofii i towarzyszącej jej refleksji metafizologicznej.

Wojciech Sady wychodzi od spostrzeżenia, że filozofowie nauki, dokonując logicznych rekonstrukcji wiedzy, zazwyczaj ignorowali pytania stawiane przez naukowców i koncentrowali się jedynie na wypowiedzianych przez nich zdaniach oznajmujących. Według Autora jest to słuszne postępowanie, gdyż w praktyce pytania znajdujące się w tekstach pisanych przez naukowców pojawiają się wraz z odpowiedziami na nie, są często retoryczne albo są ukrytymi poleceniami, ale na ogół nie są ani punktem wyjścia podejmowanych badań, ani ich nie ukierunkowują. Zdaniem Sadego jest tak dlatego, że właściwe pytanie można zadać tylko wtedy, gdy odpowiedź jest znana lub wiadomo, jak ją można uzyskać.

Urszula Szuścik koncentruje się na świecie wartości i związanych z nim zagadnieniach edukacji rysunkowej dziecka w kontekście kształtowania przez nie znaku graficznego. Według Autorki można przyjąć, że rozwój umiejętności tworzenia znaków i funkcjonalnego ich używania przez dziecko kształtuje jego wiedzę oraz uczy ich stosowania, co z kolei sprzyja jego rozwojowi w toku edukacji. Szuścik przedstawia ogólne idee badań eksperymentalnych prowadzonych z dziećmi w wieku przedszkolnym w zakresie kształtowania się znaku w trakcie ich rozwoju. Wyniki tych badań, choć dalekie od jednoznacznych rozstrzygnięć, ukazują ogromną rolę twórczości rysunkowej w rozwoju artystycznym i ogólnym dziecka, stanowiąc inspirację do poszukiwania nowych propozycji edukacyjnych dla dzieci jako przyszłych dojrzałych twórców i odbiorców kultury oraz kreatorów jej wartości i świata.

Ryszard Wiśniewski dokonuje przeglądu najważniejszych poglądów etycznych i idei moralnych obecnych w Polsce w okresie od XV do XIX wieku. Autor zwraca szczególną uwagę na poszukiwania tożsamości metodologicznej etyki, autonomii wobec innych filozoficznych i pozafilozoficznych form świadomości, odniesienie do praktyki moralnej w filozofii późnego średniowiecza, w etyce odrodzenia, reformacji i kontrreformacji, w etyce oświeceniowej i postoświeceniowej, głównie romantycznej, a także w dobie pozytywistycznego kultu nauki. Zauważa także, że na początku XX wieku metodologiczna tożsamość etyki była wysoce złożona, nieustannie poszukująca warunków i granic swojej autonomii oraz narzędzi skutecznego oddziaływania na praktykę.

Jacek Wojtysiak korzysta z logicznej teorii pytań Adama Jonkisz, aby podać analizie dwa egzystencjalne pytania problemowe: „dlaczego istnieją mrówki z gatunku *Lasius niger*?” oraz „dlaczego istnieją byty z podklasy *Ens contingens*?”. Zauważa, że to drugie pytanie, cechujące się spekulatywnością, ogólnością i ostatecznością, ma charakter metafizyczny. Według Autora tego typu pytania spełniają warunki poprawności językowej i pozajęzykowej. Twierdzi także, że prawidłowa odpowiedź na pytanie o metafizyczny problem egzystencjalny musi odnosić się do aktywności bytu, który spełnia definicję bytu koniecznego. Wskazuje jednak, że takie stanowisko prowadzi do uwikłania się w tzw. dylemat Idealnego Rozwiązywacza Problemu Filozoficznego, który albo znajdzie dokładnie jedną, prawdziwą odpowiedź na postawione pytanie, ale wtedy pytanie to okaże się nietrafne, albo dopuści wiele sensownych odpowiedzi na postawione pytanie, ale wtedy musi uznać je za nierozstrzygalne.

Jan Woleński zauważa, że Kazimierz Ajdukiewicz sformułował w duchu swojego programu epistemologii semantycznej argumenty przeciwko dwóm formom idealizmu: idealizmowi transcendentalnemu Heinricha Rickerta oraz idealizmowi subiektywnemu George’a Berkeleya. Zdaniem Woleńskiego argumenty Ajdukiewicza można zastosować również do krytyki antyrealizmu w pojmowaniu empirycznych teorii naukowych rozwiniętego przez Hilarego Putnama.

Powyższy zarys treści artykułów dedykowanych Jubilatowi ukazuje inspirujący charakter jego badań i osiągnięć. Wyrażamy też nadzieję, że niniejsza publikacja przyczyni się do szerszej znajomości dorobku naukowego Adama Jonkisz i twórczej kontynuacji jego badań i osiągnięć.

Na koniec warto podkreślić, że Profesor Jonkisz nigdy nie szczędził czasu i sił, aby wspierać swoich współpracowników i uczniów w rzetelnym i odpowiedzialnym za wypowiedane słowa filozofowaniu. Zawsze był gotów czytać i krytycznie komentować robocze wersje tekstów, mając na uwadze wyższy poziom merytoryczny i metodologiczny tych prac oraz rozwój naukowy ich autorów. To niewątpliwie świadczy o głęboko zinternalizowanej cnotcie cierpliwości Jubilata, u podstaw której leży Jego dbałość o dobro drugiego człowieka. Godna uznania jest także celność Jego spostrzeżeń oraz spokój, z jakim wyjaśnia swoim interlokutorom poprawne sformułowania tematów, problemów, pytań, odpowiedzi itp.

Profesor Adam Jonkisz z pewnością jest Mistrzem i Nauczycielem, który swoją moralną postawą, rozsądkiem, roztropnością, cierpliwością i osobistą kulturą pokazuje drogę do urzeczywistnienia klasycznego ideału filozofowania zorientowanego na wierność wartościom konstytutywnym dla bycia naukowcem i człowiekiem.

Szanowny i Drogi Jubilacie, przekazujemy Ci Księgę jako jubileuszowy dar od przyjaciół, współpracowników i uczniów wraz z życzeniami wielu kolejnych lat twórczej pracy badawczej i dydaktycznej.

Piotr Duchliński  
Piotr S. Mazur  
Jacek Poznański SJ



## Listy gratulacyjne





## UNIwersYTET IgnATIAnUM W KRAKOWIE

REKTOR

Kraków, 17 września 2023 r.

**Prof. dr hab. Adam JONKISZ**  
**Uniwersytet Ignatianum w Krakowie**  
**Instytut Filozofii**  
**KRAKÓW**

Szanowny Panie Profesorze, Dostojny Jubilacie,

świętując 70-lecie urodzin Pana Profesora, proszę przyjąć wyrazy wdzięczności za wiele lat Pana pracy naukowej, dydaktycznej i organizacyjnej, z owoców której korzystały różne środowiska akademickie w Polsce, a od 2010 roku również Akademia Ignatianum w Krakowie, obecnie Uniwersytet Ignatianum w Krakowie. Bardzo się cieszę, że Instytut Filozofii naszej Uczelni podjął się upamiętnienia dorobku i działalności naukowej Pana Profesora w postaci Księgi Pamiątkowej.

Bardzo dziękuję za cieszące się dużym uznaniem Pana wykłady z tak trudnej dla humanistów logiki formalnej oraz ogólnej metodologii nauk, jak też z metod analizy tekstu i logiki ogólnej. Zarazem dziękuję za pracę dydaktyczną w Szkole Doktorskiej i mistrzowskie towarzyszenie kilkuset magistrów oraz ośmiu doktorom na ścieżkach ich karier zawodowych i naukowych.

Szczególne słowa mojego podziękowania wyrażam za pracę Pana Profesora na rzecz „Rocznika Filozoficznego Ignatianum”, którego redaktorem naczelnym był Pan w latach 2012–2018, jak również za zaangażowanie w istotne dla Ignatianum przedsięwzięcia naukowe, wśród których poczesne miejsce zajmuje niewątpliwie 14-tomowa seria wydawnicza „Polska filozofia chrześcijańska XX wieku”, ważny projekt naukowy Instytutu Filozofii.

Szanowny Panie Profesorze, proszę też przyjąć słowa uznania i podziękowania za Pana trud i czas, którym tak hojnie dzieli się Pan z naszą Uczelnią, podejmując się prac w wielu komisjach instytutowych, wydziałowych i uczelnianych, a także kierując od 2019 roku Katedrą Logiki, Epistemologii i Filozofii Nauki w Instytucie Filozofii. Precyzją Pana wypowiedzi, analityczne dystynkcje, troska o formalną poprawność związków wynikania i ścisłość formułowanych wniosków budzą nie tylko nasz szacunek.

Dostojny Jubilacie, bardzo dziękuję za te lata pracy w Ignatianum, wieloraką i życzliwą pomoc oraz cierpliwe wspieranie młodego pokolenia naukowców naszej Uczelni. Zarazem serdecznie gratuluję tego pięknego Jubileuszu i życzę wielu sił do dalszej twórczej pracy naukowej, a także do dzielenia się z nami wszystkimi swoją wiedzą i mądrością.

Z wyrazami szacunku,

dr hab. Tomasz Homa SJ, prof. UIK  
Rektor Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie





UNIwersYTET IGNATIANUM W KRAKOWIE

SZKOŁA DOKTORSKA

Kraków, 18.10.2023

L.dz. *93*/SP-WSD/2023

**SZKOŁA DOKTORSKA**  
Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie  
31-501 Kraków, ul. Kopernika 26

**Szanowny Pan**

**Prof. dr hab. Adam Jonkisz**

W imieniu Szkoły Doktorskiej Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie chciałbym złożyć Panu Profesorowi serdeczne życzenia i gratulacje z okazji jubileuszu 70. urodzin.

Życząc Panu Profesorowi zdrowia, długich i owocnych lat pracy naukowej, chciałbym podziękować za Pana wkład i zaangażowanie we współtworzenie profilu metodologicznego naszej szkoły doktorskiej.

Wyrażam głębokie uznanie dla pracy na rzecz podnoszenia kultury metodologicznej naszych doktorantów. Gratulując pięknego jubileuszu, zapewniam, że nasza szkoła doktorska jest stale otwarta na owocną współpracę z Panem Profesorem.

Z wyrazami szacunku

**Dyrektor**  
Szkoły Doktorskiej  
Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie  
*Stanisław Gaikowski*  
**prof. dr hab. Stanisław Gaikowski**



# Tabula Gratulatoria

**Dr hab. Monika Bąk-Sosnowska, prof. AWSB**

Akademia WSB w Dąbrowie Górniczej

**Dr Anna Bogatyńska-Kucharska**

**Prof. dr hab. Józef Bremer SJ**

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

**Prof. dr hab. Anna Brożek**

Uniwersytet Warszawski

**Prof. dr hab. n. med. Jan Duława**

Śląski Uniwersytet Medyczny w Katowicach

**Dr hab. Piotr Duchliński, prof. UIK**

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

**Prof. dr hab. Adam Grobler**

Uniwersytet Opolski

**Dr Robert Grzywacz SJ**

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

**Prof. dr hab. Marek Hetmański**

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

**Dr hab. Tomasz Homa SJ, prof. UIK**

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

**Prof. dr hab. Jacek Jadacki**

Uniwersytet Warszawski

**Dr Robert Janusz SJ**

Specola Vaticana, Città del Vaticano

**Prof. dr hab. Kazimierz Jodkowski**

Uniwersytet Zielonogórski

**Dr Jakub Jonkisz**

Uniwersytet Jagielloński

**Prof. dr hab. Ryszard Kleszcz**

Uniwersytet Łódzki

**Dr Jolanta Koszteyn**

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

**Dr Magdalena Kozak**

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

**Dr hab. Anna Królikowska, prof. UIK**

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

**Prof. dr hab. Dariusz Kubok**

Uniwersytet Śląski w Katowicach

**Dr hab. Jarosław Kucharski**

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

**Dr hab. Marek Lechniak, prof. KUL**

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

**Dr hab. Bogdan Lisiak SJ, prof. UIK**

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

**Prof. dr hab. Dariusz Łukasiewicz**

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

**Prof. dr hab. Piotr Mazur**

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

**Prof. Dr. em. Dr. h.c. mult. Carlos-Ulises Moulines**

University of Munich / Bavarian Academy of Science

**Dr hab. Zbysław Muszyński, em. prof. UMCS**

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

**Dr hab. Adam Olech, prof. UJD**

Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

**Mgr Maria Peszt**

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

**Ks. dr Krzysztof Piekarski**

**Dr Marcin Podbielski**

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

**Dr Jacek Poznański SJ**

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

**Dr Jakub Prus**

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

**Dr hab. Marek Rembierz, prof. UŚ**

Uniwersytet Śląski w Katowicach

**Prof. dr hab. Wojciech Sady**

Uniwersytet Śląski w Katowicach

**Dr hab. Jacek Surzyn, prof. UIK**

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

**Prof. dr hab. Tadeusz Szubka**

Uniwersytet Szczeciński

**Prof. dr hab. Urszula Szuścik**

Uniwersytet Śląski w Katowicach

**Dr Halina Šimo**

Uniwersytet Śląski w Katowicach

**Prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski**

Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie

**Dr hab. Krzysztof A. Wieczorek, prof. UŚ**

Uniwersytet Śląski w Katowicach

**Dr hab. Ryszard Wiśniewski, prof. UJD**

Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

**Prof. dr hab. Jacek Wojtysiak**

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

**Prof. dr hab. Jan Woleński**

Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie

**Dr hab. Wiesław Wójcik, prof. UJD**

Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

**Dr hab. Józef Zon**

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

**Dr hab. Anna Zhyrkova, prof. UIK**

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

**Prof. dr hab. Urszula M. Żegleń**

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu



CZĘŚĆ I

**ADAM JONKISZ  
CZŁOWIEK I NAUKOWIEC**

---

PART I

ADAM JONKISZ  
MAN AND SCHOLAR



## Biografia\*

Adam Bartłomiej Jonkisz urodził się 11 sierpnia 1953 roku w Cieszynie. Po ukończeniu w 1972 roku Liceum Ogólnokształcącego im. M. Kopernika w Bielsku-Białej rozpoczął studia magisterskie na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (specjalizacja Filozofii Przyrody Nieożywionej). Ukończył je z wyróżnieniem w czerwcu 1977 roku, uzyskując dyplom na podstawie pracy *Akceptacja teorii przyrodniczych w ujęciu K. Poppera i I. Lakatosa. Studium porównawcze*, której promotorem był prof. dr hab. Stanisław Mazierski, a recenzentem ks. prof. dr hab. Zygmunt Hajduk (wówczas jeszcze doktor). W tym samym roku rozpoczął studia doktoranckie na Wydziale Filozoficznym KUL, które ukończył w czerwcu 1980 roku. Rozprawę doktorską pt. *Strukturalistyczne ujęcie teorii fizykalnych* – której promotorem był prof. dr hab. Mazierski, a recenzentami ks. prof. dr hab. Mieczysław Lubański i dr hab. Jan Żytkow – obronił w styczniu 1981 roku. W okresie studiów doktoranckich uczestniczył w konwersatoriach nt. *Prawidłowości rozwoju wiedzy*, prowadzonych w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego przez prof. dr hab. Władysława Krajewskiego.

W trakcie studiów doktoranckich (od stycznia 1978 roku) pracował jako wychowawca w Zakładzie Neuropsychiatrycznej Opieki Zdrowotnej dla Dzieci i Młodzieży w Garwolinie. We wrześniu 1981 roku został zatrudniony na stanowisku adiunkta w Filii Politechniki Łódzkiej w Bielsku-Białej, gdzie na Wydziale Budowy Maszyn prowadził zajęcia dydaktyczne m.in. z historii filozofii, etyki, antropologii oraz technik pracy umysłowej. W roku 1986 został zaproszony przez prof. dr hab. Leona Koję do udziału w programie badawczym *Wartości i wartościowania w nauce i filozofii* (RPIII22), w którym kierował grupą tematyczną VIC – *Historia rozwoju wybranych kategorii metodologicznych funkcjonujących ewaluacyjnie*. Głównym owocem prac prowadzonych w tym programie była obszerna, ponad 500-stronicowa monografia jego autorstwa pt. *Struktura*,

---

\* Biografia została opracowana przez Redaktorów niniejszej monografii na podstawie informacji przekazanych przez prof. Adama Jonkisz.

*zmiennność i postęp nauki. Ujęcie strukturalne* (Lublin 1990). Na podstawie tej monografii oraz pozostałego dorobku publikacyjnego w grudniu 1990 roku został wszczęty przewód habilitacyjny na Wydziale Filozofii KUL. Recenzentami dorobku, stanowiącego podstawę oceny osiągnięć naukowych w postępowaniu habilitacyjnym, byli: prof. dr hab. Zygmunt Hajduk, prof. dr hab. Leon Koj oraz prof. dr hab. Kazimierz Trzęsicki. Przewód habilitacyjny został zakończony w czerwcu 1991 roku nadaniem stopnia doktora habilitowanego nauk humanistycznych w dziedzinie filozofii, specjalność naukowa – metodologia nauk (stopień nadany 20.06.1991 r., zatwierdzony w CKdSTNiSN 30.03.1992 r.).

Od roku 1991 pracował w Filii Politechniki Łódzkiej w Bielsku-Białej oraz w Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie. W Filii Politechniki Łódzkiej, na Wydziale Organizacji i Zarządzania wykładał m.in. historię filozofii, filozofię przyrody, logikę, teorię decyzji, etykę w zarządzaniu oraz prowadził seminaria dyplomowe. Od października 1992 roku kierował utworzoną wówczas Katedrą Nauk Społecznych. Od maja do lipca 1993 roku odbywał staż w Worcester College of Technology (w ramach realizowanego w Filii PŁ programu TEMPUS), gdzie ukończył specjalistyczny kurs języka angielskiego i podstawowych zagadnień zarządzania i marketingu. W latach 1992–1994 był również zastępcą (ds. nauki i rozwoju) dziekana Wydziału Organizacji i Zarządzania.

Pracę w Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie, na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym, rozpoczął w październiku 1991 roku (od października 1993 roku było to jego pierwsze miejsce pracy). Początkowo był adiunktem w Zakładzie Nauk Społecznych, a od 1994 roku pracował na stanowisku profesora nadzwyczajnego. Prowadził zajęcia m.in. z historii filozofii, logiki ogólnej i matematycznej, metodologii nauk, ontologii, semiotyki, deontologii nauczycielskiej oraz seminaria dyplomowe dla studentów kilku kierunków i specjalności. Od listopada 1993 roku do końca zatrudnienia etatowego, tj. do 31 marca 2002 roku, był wicedyrektorem (ds. nauki i rozwoju) Instytutu Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze. Ponadto od 1995 roku pełnił funkcję kierownika – utworzonego w tymże roku – Zakładu Filozofii. Kierował badaniami zespołowymi nt. *Prawda w nauce, filozofii i sztuce*, których wyniki były prezentowane na konferencjach organizowanych przez pracowników Zakładu Filozofii (odbyły się cztery konferencje) oraz zostały zebrane w tomach z serii *Postacie prawdy* (ukazały się trzy tomy). Ponadto przewodniczył zespołowi, którego prace doprowadziły do utworzenia dwóch nowych specjalności na kierunku Pedagogika (Edukacja Filozoficzno-Społeczna oraz Edukacja Religijna), uczestniczył w utworzeniu najpierw koła (w 1995 roku), a następnie samodzielnego oddziału PTF w Cieszynie (w 1999 roku) oraz pracował w radach programowych czasopism „Folia Philosophica” i „Studia z Filozofii Polskiej”.

W latach 1991–1996 uczestniczył w projekcie badawczym pt. *Sposoby porównywania teorii* (do 1993 roku grantem kierował prof. Leon Koj, a od roku 1994 prof. Kazimierz Jodkowski). Wyniki własnych prac prowadzonych w tym projekcie przedstawił w monografii *Ciągłość teoretycznych wytworów nauki. Ujęcie strukturalne* (Lublin 1998). W listopadzie 2000 roku skierował do Rady Wydziału Filozofii KUL wniosek o wszczęcie postępowania w sprawie nadania tytułu profesora nauk humanistycznych. Recenzentami dorobku naukowego byli profesorowie: Leon Koj, Jacek Pańniczek, Jan Woleński. 11 czerwca 2001 roku – po zatwierdzeniu w CKdSTNiSN – został mu nadany tytuł profesora n. humanistycznych.

1 kwietnia 2002 roku powrócił na pierwszy etat do utworzonej z Filii Politechniki Łódzkiej Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, gdzie w styczniu 2004 roku uzyskał stanowisko profesora zwyczajnego. Na Wydziale Organizacji i Zarządzania wykładał historię filozofii, filozofię nauki i techniki, teorię decyzji oraz prowadził seminaria dyplomowe, a na Wydziale Włókienniczym filozofię przyrody. Był egzaminatorem w przewodach doktorskich wszczętych w AT-H. Kierował Katedrą Filozofii i Nauk Ekonomicznych oraz wchodzącym w jej skład Zakładem Filozofii i Komunikacji Społecznej. Funkcje te pełnił do zakończenia pracy w AT-H, tj. do lipca 2010 roku.

1 października 2003 roku podjął dodatkowe zatrudnienie w Wyższej Szkole Administracji w Bielsku-Białej (od 1.10.2009 do 31.01.2017 r. było to pierwsze miejsce pracy), gdzie prowadził zajęcia z wprowadzenia do filozofii, logiki prawniczej, logiki z elementami statystyki, etyki ogólnej, etyki w administracji, etyki pracy socjalnej i bioetyki oraz seminarium magisterskie, a także zajęcia z wielu przedmiotów na studiach podyplomowych. W okresie pierwszoetatowego zatrudnienia w WSA był wliczany do minimum kadrowego na studiach drugiego stopnia na kierunkach stosunki międzynarodowe, fizjoterapia oraz pedagogika. Był członkiem rady programowej wydawanego w WSA czasopisma „Gentes & Nationes”.

Od 1 września 2006 roku pracował w Śląskim Uniwersytecie Medycznym w Katowicach na stanowisku profesora nadzwyczajnego, gdzie w latach 2006–2013 kierował Zakładem Filozofii i Pedagogiki na Wydziale Opieki Zdrowotnej (później Katedra Filozofii i Nauk Humanistycznych Wydziału Nauk o Zdrowiu). Na studiach drugiego stopnia oraz doktoranckich prowadził zajęcia z przedmiotów wprowadzających do filozofii i etyki oraz z logiki, metodologii ogólnej i metodologii badań w naukach medycznych. Prowadził też seminaria magisterskie, pracował w komisjach ds. wszczęcia przewodów doktorskich oraz w komisjach doktorskich, był opiekunem kilku prac doktorskich.

1 października 2010 roku podjął pracę w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie – obecnie Uniwersytet Ignatianum

w Krakowie, gdzie na Wydziale Filozoficznym prowadzi wykłady z logiki, ogólnej metodologii nauk oraz zajęcia z metod analizy tekstu (dla studentów filozofii) i logiki ogólnej (dla studiujących kulturoznawstwo). Obecnie na studiach filozoficznych magisterskich wyklada wprowadzenie do filozofii i filozofię przyrody. Prowadzi również wykłady kursoryczne (naukoznawstwo z elementami etyki i prawa), monograficzne (do wyboru: zagadnienia rozwoju i postępu naukowego lub koncepcje racjonalności) oraz warsztat metodologiczny dla studentów Szkoły Doktorskiej. Ponadto prowadził seminaria dyplomowe na studiach 2. i 3. stopnia.

Od lutego 2012 roku do grudnia 2018 roku był redaktorem naczelnym czasopisma „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”. Obecnie jest członkiem zespołu redakcyjnego tego czasopisma. Wchodził w skład Rady Naukowej 14-tomowej serii wydawniczej *Polska filozofia chrześcijańska XX wieku* (poszczególne tomy, opublikowane przez Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, ukazały się drukiem w latach 2019–2020).

W UIK pełni wiele funkcji w komisjach wydziałowych i uczelnianych. Od 2019 roku jest kierownikiem Katedry Logiki, Epistemologii i Filozofii Nauki.

Od 1999 roku jest członkiem Komisji Bioetycznej przy Beskidzkiej Izbie Lekarskiej (w latach 1999–2003 był jej wiceprzewodniczącym) oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (od utworzenia oddziału PTF w Cieszynie w 1999 roku).

Adam Jonkisz jest autorem lub redaktorem ok. 80 publikacji (por. Bibliografia w tejże książce oraz <https://orcid.org/0000-0001-9850-2137>). Wypromował kilkuset magistrantów i 8 doktorantów. Był recenzentem prac doktorskich, rozpraw habilitacyjnych oraz dorobku w postępowaniach o nadanie tytułu profesora.

## Biography\*

Adam Bartłomiej Jonkisz was born in Cieszyn on 11 August, 1953. After graduating from the Copernicus Secondary School in Bielsko-Biała in 1972, he enrolled in the Faculty of Christian Philosophy of the Catholic University of Lublin (and specialized in the Philosophy of Inanimate Nature). He graduated with honours in June 1977 on the basis of the thesis *Acceptance of Natural Theories According to K. Popper and I. Lakatos: A comparative study*, which was supervised by Prof. Dr. Stanisław Mazierski and reviewed by Fr. Prof. Dr. Zygmunt Hajduk (then still a doctor). In the same year, he began doctoral studies at the Faculty of Philosophy of the Catholic University of Lublin. He completed these studies in June 1980. He defended his doctoral dissertation, entitled *A Structuralist View of Physical Theories*, supervised by Prof. Dr. Mazierski and reviewed by Fr. Prof. Mieczysław Lubański and Dr. Jan Żytkow, in January 1981. During his doctoral studies, he participated in seminars on *The Regularities of Knowledge Development* taught at the Institute of Philosophy of the University of Warsaw by Prof. Dr. Władysław Krajewski.

During his doctoral studies (from January 1978), he worked as an educator at the Neuropsychiatric Healthcare Facility for Children and Adolescents in Garwolin. In September 1981, he was employed as an assistant professor at the Bielsko-Biała Branch of the Technical University of Łódź, where he taught history of philosophy, ethics, anthropology and techniques of mental work at the Faculty of Mechanical Engineering. In 1986, he was invited by Prof. Dr. Leon Koj to participate in the research program *Values and Valuations in Science and Philosophy* (RPIII22), in which he led the VIC thematic group *History of the Development of Selected Methodological Categories Functioning Evaluatively*. The main fruit of the work carried out under this program was his comprehensive monograph of more than 500 pages entitled *The Structure, Change and Progress of Science: The Structural View* (Lublin 1990). On the basis of this monograph

---

\* This Biography has been prepared by the Editors of the present monograph on the basis of information provided by Prof. Adam Jonkisz.

and the rest of his published output, his postdoctoral fellowship was initiated at the Faculty of Philosophy of the Catholic University of Lublin in December 1990. The reviewers of his output, which constituted the basis for the evaluation of his scientific achievements in the habilitation proceeding, were Prof. Hajduk, Prof. Koj and Prof. Kazimierz Trzęsicki. The proceeding was concluded in June 1991 with the conferral of the degree of Habilitation in the Humanities in the field of Philosophy, with a specialty in the methodology of sciences (the degree was conferred on 20 June 1991, and approved by the Central Commission for Academic Degrees and Titles on 30 March 1992).

Since 1991, he worked at the Branch of the Technical University of Łódź in Bielsko-Biała and at the Branch of the Silesian University in Cieszyn. At the Branch of the Technical University of Łódź, at the Faculty of Organisation and Management, he lectured on the history of philosophy, philosophy of nature, logic, decision theory, ethics in management and ran graduate seminars. From October 1992, he headed the then established Department of Social Sciences. From May to July 1993, he was an exchange trainee teacher at the Worcester College of Technology (as part of the TEMPUS program implemented at the Łódź Branch), where he completed a specialized course in English and in the basics of management and marketing. From 1992 to 1994, he also served as Deputy Dean (for Science and Development) of the Faculty of Organisation and Management.

He started working at the Cieszyn Branch of the Silesian University, Faculty of Pedagogy and Arts in October 1991 (since October 1993, it was his first workplace). Initially, he was an assistant professor in the Department of Social Sciences, and from 1994 he worked as an associate professor. He taught history of philosophy, general and mathematical logic, methodology of sciences, ontology, semiotics, teacher deontology, and ran diploma seminars for students of several faculties and majors. From November 1993 until the end of his full-time employment, i.e. 31 March 2002, he was Deputy Director (for Science and Development) of the Institute of Social and Cultural Sciences. In addition, from 1995 he was Head of the Department of Philosophy, which was established in that year. He led team research on the subject of *Truth in Science, Philosophy and Art*, the findings of which were presented at conferences organized by the staff of the Department of Philosophy (four conferences were held) and were collected in the *Postures of Truth* series (three volumes were published). Moreover, he chaired a team whose work led to the establishment of two new specialties at the Faculty of Pedagogy (Philosophical-Social Education and Religious Education), participated in the establishment of first a circle (in 1995) and then an independent branch of the Polish Philosophical Society in Cieszyn (in 1999), and worked on the editorial boards of the journals *Folia Philosophica* and *Studia z Filozofii Polskiej*.

From 1991 to 1996, he participated in the research project entitled *Methods of Comparing Theories* (until 1993 the grant was managed by Prof. Leon Koj, and since 1994 by Prof. Kazimierz Jodkowski). He reported the results of his work under this project in the monograph *The Continuity of the Theoretical Products of Science. The Structural View* (Lublin, 1998). In November 2000, he submitted an application to the Council of the Faculty of Philosophy of the Catholic University of Lublin for the initiation of proceedings for the conferment of the title of professor of humanities. His academic achievements were reviewed by Professors Leon Koj, Jacek Pańniczek and Jan Woleński. On 11 June 2001 – after approval by the Central Commission for Academic Degrees and Titles – he was awarded the title of Professor in the Humanities.

On 1 April 2002, he returned to the Bielsko-Biała University of Technology and Humanities, which was formed from the Branch of the Technical University of Łódź, as a full professor. At the Faculty of Organization and Management, he taught history of philosophy, philosophy of science and technology, decision theory and conducted diploma seminars, while at the Faculty of Textiles, he taught philosophy of nature. He was an examiner in doctoral theses exams at the the Bielsko-Biała University of Technology and Humanities. He headed the Department of Philosophy and Economic Sciences and the Department of Philosophy and Social Communication which was part of it. He held these functions until his employment at the Bielsko-Biała University of Technology and Humanities ended, i.e. July 2010.

On 1 October 2003, he took up additional employment at the Higher School of Administration in Bielsko-Biała (from 1 October, 2009 to 31 January, 2017 it was his first employment), where he taught introduction to philosophy, legal logic, logic with elements of statistics, general ethics, ethics in administration, social work ethics and bioethics, as well as taught a master's seminar, and a number of classes at postgraduate studies. During his first-time employment at the WSA, he was included in the staff minimum for the second-level courses in international relations, physiotherapy and pedagogy. He was a member of the board of the journal *Gentes & Nationes* published at the Higher School of Administration in Bielsko-Biała.

From 1 September 2006, he worked at the Silesian Medical University in Katowice as an associate professor, where he headed the Department of Philosophy and Pedagogy at the Faculty of Health Care (later the Department of Philosophy and Humanities at the Faculty of Health Sciences) from 2006 to 2013. He taught introductory courses in philosophy and ethics as well as logic, general methodology and methodology of research in medical sciences for MA and doctoral students. He also taught master's seminars, served on committees

for the initiation of doctoral proceedings and on doctoral committees, and was a supervisor of several doctoral theses.

On 1 October 2010, he began working at the Higher School of Philosophy and Pedagogy “Ignatianum” in Kraków – currently the Ignatianum Academy in Kraków – where he gives lectures on logic and general methodology of sciences at the Faculty of Philosophy. He also lectured on methods of text analysis (for students of philosophy) and general logic (for students of cultural studies). Currently, he teaches introduction to philosophy and philosophy of nature at the MA program in Philosophy. He also teaches introductory lectures (scientific studies with elements of ethics and law), specialized lectures (elective: issues of scientific development and progress or concepts of rationality) and a methodology workshop for students of the Doctoral School. In addition, he conducted diploma seminars for 2nd and 3rd degree programs.

From February 2012 to December 2018, he was editor-in-chief of the journal *The Ignatianum Philosophical Yearbook*. He is currently a member of the editorial board of this journal. He was a member of the Scientific Council of the 14-volume publishing series *Polish Christian Philosophy of the Twentieth Century* (the individual volumes, published by the Ignatianum University Press in Krakow, came out in print in 2019–2020).

At UIK, he holds a number of positions on faculty and university committees. As of 2019, he is head of the Department of Logic, Epistemology and Philosophy of Science.

Since 1999, he has been a member of the Bioethics Committee at the Beskid Medical Chamber (in 1999–2003 he was its vice-chairman) and of the Polish Philosophical Society (since the establishment of the Cieszyn branch of the Polish Philosophical Society in 1999).

Adam Jonkisz is the author or editor of about 80 publications (see the bibliography in this book and <https://orcid.org/0000-0001-9850-2137>). He has supervised several hundred Master’s students and eight PhD students. He has been a reviewer of doctoral theses, habilitation dissertations and publications in proceedings for the title of professor.

PIOTR DUCHLIŃSKI  
PIOTR S. MAZUR  
JACEK POZNAŃSKI SJ

## Poglądy filozoficzne Profesora Adama Jonkisa

Profesor Adam Jonkisz znany jest w polskim środowisku filozoficznym jako jeden z nielicznych badaczy strukturalistycznego podejścia w filozofii nauki, przedstawiciel polskich badań na erotetykę, a także kontynuator ważnej tradycji dydaktycznej w zakresie podręczników do logiki ogólnej, tradycji wyznaczonej przez dzieła takich autorów, jak Tadeusz Kotarbiński, a szczególnie Ludwik Borkowski. Jego bogata i nowatorska twórczość filozoficzna znajduje odzwierciedlenie w książkach i artykułach w czasopismach naukowych. W niniejszej charakterystyce poglądów filozoficznych Jubilata skoncentrujemy się na analitycznej rekonstrukcji najważniejszych problemów badawczych, wokół których od końca lat siedemdziesiątych obraca się myśl Jonkisa. Dokonamy tego przeglądu z perspektywy metaprzmiotowej, bliskiej podejściu Jubilata do badania problemów filozoficznych<sup>1</sup>.

Badania naukowe prowadzone przez Adama Jonkisa dotyczą problematyki filozofii nauki, etyki i teorii wartości, metafizologii oraz logiki (semiotyki

---

1 Pewne elementy swoich poglądów na filozofię prof. Jonkisz sformułował w pracach: *O filozofii i nauce uwag kilka* w: B. Szotek, A.J. Noras (red.), *Filozofia i czas przeszły. Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin*, Katowice 2005, s. 59–71 oraz w: *Uwagi metodologiczne o filozofii i opisie jej dziejów „Studia z Filozofii Polskiej”* 2019, t. 14, s. 7–20. Metafilozoficzne poglądy są także obecne w opracowaniach podręcznikowych prof. Jonkisa: *Wstęp do filozofii* (Bielsko-Biała 2003); *Dzieje filozofii a jej historia i teoria* w: A. Jonkisz, L. Niebrój (red.), *Wprowadzenie do filozofii. Podręcznik dla studentów kierunków medycznych*, Katowice 2013, s. 11–22; *Z dziejów filozofii: różnorodność koncepcji, szkół* (tamże, s. 23–47); *Ogólne nauki filozoficzne* (tamże, s. 48–58) – pełne noty bibliograficzne publikacji Jubilata są zamieszczone w rozdziale Bibliografia niniejszego tomu. Metafilozoficzne refleksje na temat zmieniających się w dziejach poglądów dotyczących relacji między nauką (filozofią) a wiarą zawarte są również w materiale przygotowanym przez prof. Jonkisa w ramach realizacji grantu „Problematyka relacji nauka–religia” w Instytucie Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie (2015).

logicznej, ogólnej metodologii nauk, logiki formalnej). Te szerokie zainteresowania spaja nastawienie, w którym ceni się intersubiektywność, ścisłość i precyzję formułowanych tez oraz sposobów ich epistemicznego uzasadniania. Podczas studiów filozoficznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jonkisz zdobył rzetelne wykształcenie metodologiczne, które na trwale określiło jego nastawienie do formułowania i rozstrzygnięcia problemów filozoficznych. To nastawienie kształtowali tacy wybitni filozofowie tamtego czasu i środowiska, jak ks. prof. Stanisław Kamiński, ks. prof. Stanisław Mazierski czy prof. Leon Koj.

Metafilozoficzne poglądy Jonkisz mieszczą się w zakresie szeroko rozumianej filozofii klasycznej. Wypływają z pewnego nastawienia, które głęboko zinternalizował w trakcie studiów filozoficznych i w relacjach ze swoimi nauczycielami, dla których logika i precyzja były najwyższymi wartościami w pracy naukowej. Zostały ukształtowane z jednej strony przez środowisko tzw. Szkoły Lubelskiej, a z drugiej przez środowisko uczniów i kontynuatorów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. W jego poglądach na filozofię dominuje nastawienie logiczno-metodologiczne i częściowo epistemologiczne. Jonkisz ceni racjonalność, krytyczną dyskusję i otwartość na naukowy obraz świata. Zwraca uwagę na trudności w jednoznacznym zdefiniowaniu filozofii. Bliska mu jest naukowa koncepcja logicznej filozofii rozwijana przez czołowych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Oczywiście, jest on świadomy, że filozofia nie jest i nie będzie nigdy nauką taką, jak nauki empiryczne czy formalne. Niemniej jednak zastosowanie metod logicznych pozwala uznać, że filozofia spełnia standardy naukowości właściwe dla wspomnianych nauk. Dla Jonkisz filozofia to działalność intelektualna, której rezultaty poznawcze powinny być formułowane w sposób jasny i precyzyjny, uzasadniane racjami poznawczymi oraz intersubiektywnie sprawdzalne. Kolektywnemu pojmowaniu filozofii (filozofia jako zbiór różnych nauk filozoficznych) towarzyszy podejście problemowe oraz świadomość warunkowego rozstrzygnięcia problemów filozoficznych. W jego pracach widoczny jest dystans do filozofii tzw. autonomicznej, tj. spekulatywnej, opartej wyłącznie na intuicjach zdrowego rozsądku, odrzucającej dane nauk empirycznych. Jonkisz dostrzega konieczność uprawiania takiej filozofii, która – zachowując epistemologiczną i metodologiczną autonomię – odwołuje się przy rozstrzygnięciu problemów do metod logiki oraz danych nauk empirycznych. Tak rozumiana filozofia może być uprawiana jako filozoficzna synteza wyników szczegółowych nauk przyrodniczych albo jako filozofia ograniczona do badania wytworów ludzkich (język, nauka, sztuka, religia, ustroje społeczne i polityczne, style życia indywidualnego etc.). Nie służy ona ani do budowania koncepcji świata fizycznego, ani koncepcji człowieka w jego fizyczności, choć może podejmować filozoficzne pytania dotyczące człowieka, takie jak cel życia, kres istnienia, sztuka życia etc. W poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania trzeba jednak uwzględnić to, co dla budowania

i treści filozoficznej koncepcji jest istotne, a wiadome z niefilozoficznych nauk o człowieku. Wiedzy o świecie dostarczają nam obecnie nauki przyrodnicze (np. fizyka, biologia) i w filozofii nie sposób nie korzystać z ich ustaleń. Dlatego, na przykład, racjonalna ontologia – jak postulował Koj – musi być uprawiana za pomocą metod logicznych i w powiązaniu z naukami empirycznymi.

W uprawianiu filozofii ważną rolę odgrywa – na co wielokrotnie zwracał uwagę Jonkisz – zarówno znajomość historii nauki, jak i historii filozofii. Ta ostatnia nie może jednak zastąpić rzetelnego filozofowania polegającego na dostrzeganiu różnych sytuacji problemowych. W związku z tym wyraźnie odróżnia historyka filozofii i filozofoznawcę, zdającego sprawę z tego kto, co i w jakim dziele ogłosił, od filozofa, który zmagają się z problemami. Jonkisz, oczywiście, nie uważa, że filozofię można uprawiać tylko za pomocą metod logicznych, bo nie wszystkie problemy filozoficzne można tak ująć. Podkreśla jednak, że nieocenioną pomocą w uprawianiu filozofii jest logika rozumiana szeroko, tj. obejmująca semiotykę logiczną, ogólną metodologię nauk i logikę formalną.

W karierze naukowej Jonkisz chronologicznie pierwszym polem badawczym była filozofia nauki. Pierwsze prace poświęcone tej dziedzinie dotyczyły filozofii Karla Rajmunda Poppera i koncentrowały się na problematyce postępu i racjonalności w nauce. W badaniach w dziedzinie szeroko rozumianej filozofii nauki dominowały zagadnienia epistemologiczne i metodologiczne: struktura i rozwój nauki; porównywalność, ciągłość i postęp teorii naukowych; racjonalność naukowa; prawda w nauce. Na marginesie tych głównych dociekań Jonkisz podejmował także kwestie z zakresu ontologii i aksjologii nauki, np. istnienia teorii naukowych i wartości funkcjonujących w nauce.

Ważnym obszarem badawczym Jonkisz jest zagadnienie racjonalności naukowej, które podjął już w swojej pracy magisterskiej pt. *Akceptacja teorii przyrodniczych w ujęciu K. Poppera i I. Lakatosa. Studium porównawcze* (KUL, 1977), napisanej pod kierunkiem ks. prof. Mazierskiego. Wykorzystując teksty źródłowe oraz najnowsze wówczas opracowania dorobku tytułowych filozofów, porównał logiczne i empiryczne kryteria oceny teorii, pretendujących do miana „naukowych”, zaproponowane przez Poppera w różnych etapach rozwoju jego poglądów filozoficznych (odmiany falsyfikacjonizmu) oraz przez Imre Lakatosa w jego metodologii naukowych programów badawczych. Wnioski z pracy magisterskiej Jonkisz przedstawił później w artykule: *Wzorzec racjonalności w ujęciu K. Poppera i I. Lakatosa* („Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 26, z. 3, s. 97–109). Koncepcji Poppera poświęcił także napisane później artykuły: *Pojęcie obiektywności w koncepcji K.R. Poppera* („Ruch Filozoficzny” 2001, t. 58, nr 1, s. 63–65) oraz porównawczy tekst: *Rationality and Criticism in the Views of the Philosophers of the Lvov-Warsaw School and K.R. Popper* (w: D. Kubok (red.), *Thinking Critically: What Does It Mean? The Tradition of Philosophical Criticism and Its*

*Forms in the European History of Ideas*, Berlin 2017, 2018, 2019, s. 173–189). Oceny ogłaszanych koncepcji oraz wyniki dociekań własnych nad prawidłowościami widocznymi w sporze o wzorce racjonalności są przedstawione częściowo w artykułach nt. postępu naukowego, a podsumowane w artykule: *Od wzorca do wskaźnika racjonalności* (w: K. Jodkowski (red.), *Na czym polega racjonalność nauki?*, Lublin 1991, s. 9–27).

Nieopublikowana rozprawa doktorska pt. *Strukturalistyczne ujęcie teorii fizycznych* (Lublin 1980) zapoczątkowała włączenie się Jonkisz w nurt badań prowadzonych w nowym wówczas ujęciu zwanym strukturalnym, strukturalistycznym, teoriomnogościowym lub niezdaniowym. Ujęcie to było wówczas w Polsce mało znane. W rozprawie tej zostały odróżnione, właściwe dla tego ujęcia, teoriomnogościowe metody rekonstrukcji teorii od wypracowanej w tym ujęciu koncepcji teorii i rozwoju nauki. Zostały także uwzględnione poprawki i uzupełnienia ujęcia oryginalnego. Częstkowe wyniki tych badań i analiz zostały opublikowane w artykułach: *Strukturalne ujęcie teorii. Podstawowe własności, pojęcia i kierunki badań* (w: K. Jodkowski (red.), *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, Lublin 1995, s. 39–54) oraz *Kilka uwag o J.D. Sneedu ujęciu teorii* (tamże, s. 55–77). Natomiast w artykule *Czy teorie strukturalistów są nieme?* (w: M. Heller, J. Mączka, J. Urbaniec (red.), *Sensy i nonsensy w nauce i w filozofii*, Tarnów 1999, s. 214–227) polemizuje z błędną interpretacją tzw. niezdaniowości teorii głoszonej w ujęciu strukturalnym. Do metod i wyników tego ujęcia nawiązał także w artykule *Semantyka bez logiki* (w: R. Kleszcz (red.), *Widnokrąg analityczny. Księga dedykowana profesorowi Adamowi Nowaczykowi dla uczczenia jego dorobku naukowego*, Łódź 2009, s. 161–168) oraz w tekście *O czym mówią teorie naukowe?* (w: P. Bylica, K. Kilian, R. Piotrowski, D. Sagan (red.), *Filozofia – nauka – religia. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Kazimierzowi Jodkowskiemu z okazji 40-lecia pracy naukowej*, Zielona Góra 2015, s. 65–78), w którym z pozycji strukturalizmu odniósł się do poglądów Kazimierza Jodkowskiego.

Najważniejsze wyniki badań, osiągnięte przez Jonkisz w ujęciu strukturalnym, są opublikowane w monografiach *Struktura, zmienność i postęp nauki. Ujęcie strukturalne* (Lublin 1990) oraz *Ciągłość teoretycznych wytworów nauki. Ujęcie strukturalne* (Lublin 1998). Pierwsza z tych monografii, wskazana jako główne osiągnięcie naukowe we wniosku habilitacyjnym, zawiera teoriomnogościowy model struktury oraz rozwoju i postępu nauki. W części dotyczącej struktury koncepcja ta jest wsparta na metodach oraz pojęciach i rozróżnieniach podstawowych dla ujęcia strukturalnego, zawiera jednak także nowe wyniki. Nawiązując do aktualnych wówczas dyskusji nad głoszoną w strukturalizmie tezą o niezdaniowości teorii, Jonkisz uzasadnił interpretację tej tezy w duchu konceptualizmu – teorie są strukturami pojęciowymi (w fizyce – matematycznymi)

stosowanymi do formułowania twierdzeń o rzeczywistości. Okazał przewagę takiego ujęcia nad tradycyjnymi koncepcjami zdaniowymi (utożsamiającymi teorie fizykalne, na wzór systemów dedukcyjnych, ze zbiorem konsekwencji aksjomatów zinterpretowanych empirycznie), a także nad interpretacjami idealistycznymi (platonizm widoczny w monografii Josepha Sneeda) i nihilistycznymi (Wolfganga Stegmüllera, według którego istnieją tylko teoretyzujący fizycy, a nie istnieją teorie). Wprowadził nowe ustalenia dotyczące empirycznego zasięgu i empirycznej treści teorii oraz propozycje w zakresie kryteriów tożsamości teorii – usuwające błąd (kolistości) w zastanych rozwiązaniach tej kwestii – dające podstawę do trafnego reprezentowania rozwoju (wersji) danej teorii. Wartościowe jest także wskazanie możliwości szerszego stosowania podstawowych pojęć i rozróżnień ujęcia strukturalistycznego: pojęcia elementu teoretycznego – nie tylko do praw i teorii fizykalnych; zrelatywizowanego do teorii pojęcia i kryterium teoretyczności – nie tylko do dzielenia funkcji (terminów) teorii naukowych na  $T$ -teoretyczne i  $T$ -obserwacyjne.

O ile wyniki odnoszące się do struktury teorii mają swoje odpowiedniki w koncepcjach wcześniejszych, to badania dotyczące zmian i postępu są zupełnie oryginalne pod względem sposobu ujęcia i uzyskanych rezultatów. Jest w nich zakładane tylko jedno pojęcie stosowane w ujęciu strukturalnym do badania relacji między kolejnymi teoriami, tj. pojęcie redukcji międzyteoretycznej (tzw. makrologicznej) – i to w taki sposób, że wszystkie uzyskane w analizach rozwiązania są niezależne od przyjętego określenia redukcji i że nie tracą one na wartości, nawet gdyby trzeba było definicję redukcji zmienić. W ujęciu zaproponowanym w *Ciągłości teoretycznych wytworów nauki* rozwój nauki jest ukazany jako ciąg zmian, czyli przejść od dotychczasowego do nowego wytworu nauki (wersji teorii, nowej teorii). Opracowana w tej monografii koncepcja rozwoju i postępu zawiera zarówno jakościową, jak i ilościową charakterystykę zmian dokonywanych w nauce. Charakterystyka jakościowa uwzględniała ściśle określone rodzaje zmian – zarówno tych zachodzących w obrębie danej teorii (tzw. modyfikacje i innowacje dokonywane w różnych warstwach teorii), jak i zmian prowadzących do wymiany teorii. Celem opisu ilościowego było zdefiniowanie pojęć, które trafnie oddawałyby znaczenie (rozmiar) dowolnych zmian dokonywanych w nauce, prowadzących do pojawienia się albo nowych wersji danej teorii, albo nowej teorii. Okazało się, że zaproponowany w tym celu zespół pojęć (podstawowe w tej grupie jest pojęcie tzw. rozwinięcia maksymalnego) pozwala mówić o rozumianej ściśle odległości między dowolnymi wytworami naukowymi, tj. dowolnymi wersjami dowolnych teorii. Mówiąc inaczej, została zdefiniowana funkcja metryczna, określona na parach wytworów naukowych, której wartości oddają wielkość zmiany (przejścia od danego do nowego wytworu). Funkcja ta jest metryką w przestrzeni teorii, które w ujęciu strukturalnym są ujmowane jako

uporządkowane zbiory (tzw. sieci) elementów teoretycznych. Analizy pojęcia ciągłości zmian naukowych doprowadziły m.in. do poprawienia pojęć używanych w dotychczasowych opisach zmian (m.in. pojęcia rewolucji naukowej), do rozróżnienia kategorii nieciągłości oraz ustalenia związków między wymianą teorii a odmianami rewolucji i rodzajami nieciągłości. Miary ilościowe dały także podstawę do określania i porównywania stopnia nieciągłości różnych zmian.

W monografii *Struktura, zmienność i postęp nauki. Ujęcie strukturalne* (Lublin 1990) została rozwinięta oryginalna koncepcja rozwoju naukowego. U jej podstaw leży nowe – i niezależne od sposobu rekonstruowania teorii naukowych – rozumienie postępu, uzasadnione w rozważaniach nieformalnych na tle okazanej w nich nieskuteczności zastanych koncepcji postępu. Rdzeniem tej koncepcji – zwanej koncepcją postępu względnego – jest rozpoznanie, że nie są trafne koncepcje, w których postęp jest uznany za kategorię opisową i bezwzględną, tj. jako zmierzanie do ostatecznego celu nauki. Przeciwnie, w trafnej i kryterialnej koncepcji trzeba przyjąć, że postęp jest kategorią oceną, a oceny są zrelatywizowane do wybranego stanu nauki (wzorca, układu odniesienia oceny postępu) – czyli do określonych teorii naukowych – względem którego ocenia się przeszłe zmiany dokonane w nauce, a nie jej przybliżanie do absolutnego celu. Wsparta na tym założeniu koncepcja postępu – rozwinięta w rozważaniach formalnych, korzystających z ustaleń co do struktury teorii oraz rodzajów i rozmiarów (znaczenia) zmian w nauce – daje możliwość rozróżniania progresywnej i regresywnej strony dowolnych zmian, a także zmian skrajnych pod względem postępu, tj. w pełni progresywnych vs. w pełni regresywnych. Określenie stopnia postępu dało podstawę do dzielenia zmian naukowych na kategorie według przysługujących im wartości postępu oraz porównywanie pod tym względem zmian wyróżnionych na podstawie kryteriów jakościowych. Zastosowanie pojęć metrycznych doprowadziło Jonkiszę do ukazania wielu, nieraz zaskakujących konsekwencji koncepcji postępu względnego. Na przykład takich, że w rozwoju nauki neutralne względem postępu są nie tylko zastoje (utrzymywanie tej samej teorii); że zastoje mogą się różnić stopniem progresywności/regresywności zależnie od tego, jakie wyniki – oceniane względem wyróżnionego stanu nauki – są w nich utrzymywane; że etapy wzrostu i fazy ubytku (odrzućcia pewnych wyników) krzyżują się ze zmianami progresywnymi i regresywnymi, czyli że mogą być także regresywne przypadki wzrostu i progresywne przypadki ubytku. W monografii została również ukazana różnica między jakościowo rozumianą pełną progresywnością a ilościowo ustalonym stopniem postępu: zmiany w pełni progresywne mogą się różnić stopniem postępu, a pośród zastoju są zarówno w pełni progresywne, jak i całkowicie regresywne, mimo że każdy zastój jest (ilościowo) neutralny względem postępu. Stała się też dostępna charakterystyka przypadków tzw. rozwidlenia postępu: zmiany idące w różnych kierunkach mogą być w równym stopniu

postępowe, chociaż nie jest postępowe żadne z przejść łączących dane odgałęzienia. Uzyskane wyniki są zgodne z faktami znanymi z dziejów nauki: bywało tak, że kolejne teorie były coraz lepsze, postęp na danej ścieżce (w ramach danego „paradygmatu”) był niewątpliwy i z przekonaniem ogłaszany, a w kontekście późniejszego rozwoju nauki ta ścieżka okazała się ślepą uliczką. W rozwijanej aparaturze pojęciowej zostały również potwierdzone prawidłowości zdroworozsądkowo oczywiste: że postęp zmian całościowych, prowadzących bezpośrednio do danego stanu, jest większy od jakichkolwiek przekształceń cząstkowych, a łącznie wzięty ciąg takich „drobnych kroków” doprowadza do postępu identycznego z osiągniętym w przejściu bezpośrednim (choć nie tak samo efektywnie), o ile przekształcenia stopniowe osiągają w końcu ten sam stan co zmiana całościowa, bezpośrednia. Została również okazana zgodność ustaleń ilościowych w zakresie postępu z ogólną miarą znaczenia zmian: ogólna wartość znaczenia dowolnej zmiany jest sumą dopełniających się wartości jej stopnia progresywności i stopnia regresywności.

Badania Jonkisz nad stopniem postępu ujawniły inną jeszcze stronę postępu naukowego, a mianowicie jego efektywność. Ogólne określenie efektywności dało się powiązać z ustaleniami w zakresie stopnia postępu, co doprowadziło do ilościowej charakterystyki tego pojęcia. Dysponując miarą efektywności, da się, według Jonkisz, ocenić pod tym względem różne rodzaje zmian (przejść w rozwoju), jak również ustalić minimalną i maksymalną wartość współczynnika efektywności. Uwzględnienie efektywności dało podstawę dla ujęcia ogólnej zależności między postępowaniem a rozmiarami zmian: postęp jest iloczynem rozmiarów i efektywności. Potraktowanie zmian jako wektorów w przestrzeni zorientowanej na stan nauki uznany za wzorcowy pozwoliło mówić ściśle m.in. o kierunku dowolnych zmian oraz o kierunku zmian względem siebie, np. o kierunkach rozwidlenia postępu. Dało się również wykazać, że wartości kątów kierunkowych (tzw. kątów odchylenia) dla poszczególnych rodzajów zmian zgadzają się z charakterystyką jakościową i ilościową wszelkich przekształceń. Okazało się przy tym np., że pośród zmian idących w jednym kierunku mogą się znajdować zarówno postępowe, jak i regresywne. Ogólny postęp zależy bowiem nie tylko od kierunku zmian, lecz także od ich rozmiarów. Jonkisz ustalił pewne wartości progowe dla rozmiarów zmian, po przekroczeniu których zmiany przestają być czysto progresywne, a gdy idą jeszcze dalej, mogą się stać w sumie regresywne, nawet mimo „właściwego” kierunku.

Należy podkreślić, że zawarta w omawianej monografii koncepcja postępu, obejmująca próbę charakterystyk ilościowych i geometryzacji zagadnień rozwoju i postępu, jest nowatorska w filozoficznych badaniach nad nauką, i to nie tylko w badaniach polskich. Badania nad strukturalizmem w nauce były kontynuowane przez Jonkisz we wspomnianej wyżej monografii *Ciągłość teoretycznych*

wytworów nauki. *Ujęcie strukturalne* (Lublin 1990). Są one mocno oparte na rezultatach opublikowanych w rozprawie habilitacyjnej; można nawet uznać, że są ich kontynuacją. W badaniach tych wykorzystano pojęcia podstawowe w strukturalnej rekonstrukcji teorii, wzbogacone o wyniki uzyskane w zakresie badania zmienności oraz o miary stopnia zmienności i postępu. Należy jednak podkreślić, że zostały w tej monografii zaproponowane nowe uściślenia tych podstawowych pojęć, a ponadto zostały sformułowane wnioski porównujące pojęcia właściwe dla ujęcia strukturalnego z pojęciami znanymi z tradycyjnych (zdaniowych) ujęć teorii. Pełniejsza od zastanych jest charakterystyka zasięgu teorii, zwłaszcza zasięgu empirycznego; są też określone pojęcia tzw. zawartości rdzenia i zawartości elementu teoretycznego (odpowiedniki tradycyjnie rozumianej treści teorii); wskazane są strukturalistyczne odpowiedniki pojęć, praw i teorii (odmiany modeli, elementy teoretyczne, sieci elementów teoretycznych); w końcu zostały uściśnione: pojęcie teorii fizykალnej (tzw. *F*-sieć elementów teoretycznych) i kryteria tożsamości dla tak rekonstruowanych teorii.

Całkowicie nowe są natomiast w tym ujęciu wyniki osiągnięte w badaniu ciągłości między wytworami nauki – prawami naukowymi, wersjami jednej teorii, odmiennymi teoriami – jak i wyniki składające się na ogólne ujęcie ciągłości. Podstawowe w tym zakresie ustalenia, dotyczące elementów teoretycznych (odpowiedniki praw naukowych), są stopniowo uogólniane tak, że da się je zastosować do badania ciągłości między bardziej złożonymi wytworami nauki. Połączenie tych ustaleń z miarami stopnia (znaczenia) zmian daje podstawę do mówienia o stopniu ciągłości i do opisywania zmian w nauce nieporównanie dokładniej niż za pomocą jakichkolwiek jakościowych, a zwłaszcza dychotomicznych kategorii, np. takich jak zmiany ewolucyjne = ciągłe, zmiany rewolucyjne = nieciągłe. Wprowadzone rozróżnienia pozwalają w sposób ścisły mówić nie tylko o stopniu ciągłości/nieciągłości, lecz także o aspektach ciągłości (teoretycznej, empirycznej) i łączyć miary ciągłości z kategoriami jakościowymi, tj. rodzajami zmian wewnątrzteoretycznych i przypadkami wymiany teorii. Ogólne prawidłowości, wykryte dzięki zastosowaniu miar ciągłości do kategorii jakościowych, zostały potwierdzone również dla przypadków przejść rewolucyjnych (od mikrodo makroewolucji – przy uściślonym w analizach ich rozumieniu). Da się np. okazać, że stopień nieciągłości tzw. mikroewolucji może być większy niż stopień nieciągłości rewolucji, czyli że mikroewolucja może być bardziej rewolucyjna niż rewolucja – a wynik ten potwierdza nietrafność dychotomicznego ujmowania zmian naukowych w kategoriach ewolucja vs. rewolucja.

Do wartościowych wyników doprowadziło Jonkiszę również badanie ciągłości połączone z koncepcją postępu względnego, rozwiniętą w rozprawie habilitacyjnej. Zgodnie z tą koncepcją postęp może być oceniany tylko względem wybranego ogółu rezultatów naukowych. W kontekście ujęcia rozwijanego w monografii

*Ciągłość teoretycznych wytworów nauki* znaczy to, że przestrzeń teorii, czyli ogół  $F$ -sieci, musi być zorientowana, tzn. trzeba wskazać wyróżniony jej punkt, czyli tzw. sieć  $N_w$  interpretowaną jako ogół rezultatów naukowych, względem których ocenia się postęp. W praktyce naukowej jest to ogół rezultatów aktualnie uznawanych – zgodnie przez wszystkich albo tylko przez zwolenników nowej teorii. W rekonstrukcjach dziejów nauki jako podstawę można wybrać dowolny jej stan. Stopień postępu wskazuje, na ile dana zmiana, tj. przejście od jakiegoś aktualnego rezultatu (stanu) do nowego, zbliżyła rozwój nauki do stanu  $N_w$ . Okazało się, że kategorie zmian wyróżnione w zaproponowanej, strukturalistycznie uściślonej koncepcji postępu względnego krzyżują się z zakresami pojęć jakościowych wyróżnionych w opisie ciągłości. Zmiany o równym stopniu ciągłości – ogólnie: ciągłe, nieciągłe, neutralne względem ciągłości; zmiany wewnątrzteoretyczne i przejścia do nowej teorii; przypadki całkowitej eliminacji i akceptacji; wszystkie zdefiniowane odmiany przejść rewolucyjnych etc. – znajdują się wszystkich rodzajach zmian wydzielanych według stopnia postępu, a więc pośród zmian ogólnie postępowych (dodatni stopień postępu), ogólnie regresywnych (stopień ujemny), a także w grupie zmian neutralnych względem postępu (stopień zeroowy). Jedynie przejścia całkowicie ciągłe, czyli zastoje, są w tym ujęciu obecne wyłącznie w klasie przejść neutralnych względem stopnia postępu, co jest zgodne z faktem, że przejścia takie nie zbliżają nie tylko do  $N_w$ , lecz do żadnego punktu w przestrzeni  $F$ -sieci (zerowa długość wyróżnia przypadki zastoju spośród innych zmian neutralnych względem postępu). Równocześnie nawet ten sam przypadek zastoju, oceniany w jakościowych kategoriach postępu, może być uznany – zależnie od sieci  $N_w$  przyjętej jako podstawa oceny – za w pełni progresywny, częściowo progresywny, częściowo regresywny albo w pełni regresywny (jeśli polega na utrzymywaniu wyłącznie rezultatów odrzuconych na etapie rozwoju nauki reprezentowanym przez  $N_w$ ).

Wyniki uzyskane w omawianej monografii przemawiają za tezą o porównywalności wytworów nauki, a wobec tego także za współmiernością teorii naukowych. Niewspółmierność – opisywana przez filozofów i historyków nauki, a także dostrzegana przez niektórych uczonych w naukach przyrodniczych – jest na pewno do przewyciężenia na poziomie badań metanaukowych, w których – ustalwszy wspólne kryteria – da się intersubiektywnie opisywać zmiany składające się na rozwój, ciągłość i osiągnięty w nauce postęp.

Warto podkreślić, że wyniki uzyskane przez Jonkiszę w obu monografiach układają się w całość powiązaną definicyjnie i dowodowo. Chodzi o to, że gdy przyjmie się podstawowe założenia rozwijanych w nich koncepcji – a zwłaszcza jeśli się uzna, że zmiany składające się na rozwój nauki przejawiają się w kolejnych pojęciach, prawach i teoriach, a wytwory te są trafnie reprezentowane elementami teoretycznymi i ich uporządkowanymi zbiorami (sieciami) – wtedy trzeba

uznać konsekwencje tych założeń, czyli uznać wyniki za odnoszące się – także gdy są przełożone na język niezależny od zastosowanego w monografiach ujęcia teoriomnogościowego – do nauki: jej wytworów, rozwoju, ciągłości i postępu. Wyniki zawarte w obu monografiach znacząco rozwijały ujęcie strukturalne, co zgodnie podkreślili recenzenci dorobku Jonkisz, rekomendując także opublikowanie tych monografii w języku angielskim.

Problematyki ciągłości i postępu nauki dotyczą również inne publikacje Jonkisz, a także badania zespołowe, w których uczestniczył w kolejnych latach swojej pracy naukowej. W artykule *Zagadnienie postępu naukowego w ujęciu strukturalistycznym* („Roczniki Filozoficzne” 1984, t. 32, z. 3, s. 149–172) są omówione założenia i wcześniejsze wyniki strukturalistycznego ujęcia postępu. Uczestnictwo w projekcie pt. *Sposoby porównywania teorii* (grant kierowany w latach 1991–1993 przez Koję, a w latach 1994–1996 przez Jodkowskiego) zaowocowało nie tylko autorską monografią na temat ciągłości, lecz także zbiorową publikacją zredagowaną wspólnie z Kojem pt. *On Comparing and Evaluating Scientific Theories* (Amsterdam, Atlanta 2000), w której swoje artykuły opublikowali także współtwórcy ujęcia strukturalistycznego – Wolfgang Balzer i Carlos Ulises Moulines, a Jonkisz przedstawił najważniejsze wyniki własnej koncepcji postępu w rozdziale *On Relative Progress in Science* (tamże, s. 199–234). Podstawowe idee i wyniki osiągnięte w badaniach nad ciągłością są omówione zwięźle i w sposób nieformalny w artykule *Ciągłość rozwoju nauki* („Ruch Filozoficzny” 2001, t. 58, nr 1, s. 55–61), a rezultaty rozważań nad postępowaniem są spopularyzowane w tekście *O pojęciu postępu i postępie naukowym* (w: R. Mrózek (red.), *Kultura – język – edukacja*, t. 1, Katowice 1995, s. 187–199) oraz w *Kłopoty z postępowaniem naukowym* („Forum Akademickie” 1998, nr 2, s. 42–44).

Do innych dyskutowanych wówczas koncepcji postępu Jonkisz odniósł się w artykułach *Czy L. Laudana teoria postępu jest progresywna?* („Roczniki Filozoficzne” 1986, t. 34, z. 3, s. 87–102); *Pojęcie postępu według niektórych współczesnych filozofów* (K.R. Poppera, T.S. Kuhna, I. Lakatosa, L. Laudana, J.D. Sneed) („Ruch Filozoficzny” 1987, t. 44, nr 3-4, s. 286–292); *Analiza monografii C. Dilwortha pt. Scientific Progress. A Study Concerning the Nature of the Relation Between Successive Scientific Theories* („Zagadnienia Naukoznawstwa” 1988, t. 24, nr 1, s. 163–174); *C. Dilwortha koncepcja teorii naukowych i postępu* (w: K. Jodkowski (red.), *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, Lublin 1995, s. 333–350).

Kolejnym obszarem zainteresowań Jonkisz jest zagadnienie prawdy. W centrum badań znalazła się klasyczna koncepcja prawdy i pytanie, czy można ją zaaplikować do teorii naukowej pojmowanej np. w duchu strukturalistycznym. Sprawozdawczy, uzupełniony wyjaśnieniami i uwagami, jest artykuł poświęcony koncepcji Alfreda Tarskiego pt. *Semantyczne ujęcie klasycznej koncepcji prawdy*

(w: *O prawdzie*, t. 1, Cieszyn 1992, s. 1–23). Wyniki własnych badań Jonkisz przedstawił w czterech artykułach: *Klasyczna koncepcja prawdziwości a strukturalne ujęcie teorii* (w: A. Jonkisz, W. Morszczyński (red.), *Postacie prawdy*, t. 1, Cieszyn 1996, s. 151–177); *Klasyczne pojęcie prawdy w koncepcjach postępu naukowego* (w: A. Jonkisz (red.), *Postacie prawdy*, t. 2, Cieszyn 1997, s. 117–132); *O klasycznym pojęciu prawdy w kontekście współczesnej fizyki i filozofii fizyki* (w: J. Bańka, B. Szubert (red.), *Przybliżanie przeszłości. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Czestawowi Głombikowi w czterdziestolecie pracy nauczycielskiej*, Katowice 1998, s. 74–80); *Pojęcie prawdy w koncepcjach teorii naukowych* (w: A. Jonkisz (red.), *Postacie prawdy*, t. 3, Katowice 1999, s. 65–76). W pracach tych Jonkisz podkreślał nieusuwalność klasycznego pojęcia prawdy z koncepcji teorii – nawet teorii rozumianych, jak w strukturalizmie, niezdaniowo – a z drugiej strony uzasadnił ograniczenia w stosowaniu tego pojęcia bezpośrednio do teorii oraz w koncepcjach postępu.

Jonkisz badał też zagadnienia ontologiczne i aksjologiczne nauki. Zagadnienia z zakresu ontologii nauki podjął już w rozprawie habilitacyjnej (jest im poświęcona część RI.2.4), a także w polemicznym artykule *Czy trzeba pytać, jak istnieją teorie fizykalne?* (w: K. Jodkowski (red.), *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, Lublin 1995, s. 84–95) i w przetłumaczonym z angielskiego artykule Richarda M. Buriana *Ontological Progress in Science (Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, w: tamże, s. 245–270). Natomiast problematyka aksjologii nauki była przedmiotem badań w programie *Wartości i wartościowania w nauce i filozofii* (RPIII22), w którym Jonkisz kierował grupą tematyczną VIC – *Historia rozwoju wybranych kategorii metodologicznych funkcjonujących ewaluacyjnie*, w której pracowało 14 osób z 6 ośrodków akademickich (m.in. Jodkowski, Alina Motycka, Jan Andrzej Pomorski, Wojciech Sady, Stefan Symotiuk, Andrzej Leszek Zachariasz). Wyniki osiągnięte w badaniach tej grupy zostały przedstawione w pięciu pracach monograficznych (prace te stały się podstawą jednego przewodu doktorskiego i czterech przewodów habilitacyjnych) oraz w 27 rozprawach i artykułach. Do problematyki aksjologicznej odniósł się także w artykule *Zmienność nauki: uczeni i wartości zamiast „Przyrody, Cudu i Tajemnicy”* (w: J. Pomorski (red.), *Wartość relatywizmu jako postawy poznawczej*, Lublin 1990, s. 105–110).

Ważnym obszarem badawczym Jonkisz jest metaetyka i etyka. Zasadniczo nie uprawia on wprost etyki normatywnej. W jego pracach z zakresu etyki dominują analizy semiotyczne, metodologiczne, a także porównawcze. W dużej mierze odnoszą się one do dyskusji podejmowanych w polskiej metaetyce ukształtowanej przez czołowych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Charakteryzując nastawienie metaetyczne Jonkisz, należy podkreślić, że opowiada się za akognitywizmem, tj. uzasadnia pogląd, że oceny i normy nie są zdaniem w sensie

logicznym, ale są wyrazem zmieniającego się w rozwoju społeczeństw nastawienia do zagadnień moralnych, do kryteriów piękna etc. Takie zrelatywizowanie nie grozi jednak subiektywizmem i nihilizmem, bo oceny i normy mogą być intersubiektywnie dyskutowane. Jonkisz jest zwolennikiem etyki empirycznej (w duchu Arystotelesa), etyki sprawdzanej (testowanej) przez sądy uznawane w dziedzinie moralności (w praktyce, a nie teorii moralnej), którą etyka ma normować.

Pośród kwestii metaetycznych najważniejsze w badaniach Jonkisz jest zagadnienie prawdziwości oraz uzasadniania ocen i norm. Zastosowanie aparatu współczesnej logiki języka umożliwiło mu sprecyzowanie kilku kwestii dotyczących problematyki prawdy w etyce. Własne poglądy w tym zakresie, osadzone w kontekście innych koncepcji metaetycznych, przedstawił w artykułach: *Pojęcie zdania w sensie logicznym a koncepcja prawdziwości ocen etycznych* („Studia z Filozofii Polskiej” 2009, t. 4, s. 87–102); *Prawdziwość i uzasadnianie sądów etycznych* (w: P. Duchliński (red.), *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Slipko – Tischner – Styczeń*, Kraków 2012, s. 179–198); *Prawda w etyce. Rozważania w kontekście koncepcji Mariana Przełęckiego* (w: A. Brożek, J. Jadacki (red.), *Księga pamiątkowa Marianowi Przełęckiemu w darze na 90-lecie urodzin*, Lublin 2014, s. 211–222). W artykułach tych sformułował argumenty przeciwko kognitywistycznej koncepcji ocen i norm oraz uzasadnił, że mimo iż nie przysługuje im wartość logiczna, to mogą być intersubiektywnie uzasadniane, a niekognitywistycznej etyce nie grozi popadnięcie w subiektywizm ani nihilizm. Według Jonkisz oceny i normy mogą być dyskutowane, można przytaczać za nimi określone racje, które w praktyce mogą mieć wiążący charakter dla działającego podmiotu. Swoje metaetyczne poglądy formułował na kanwie dyskusji prowadzonej z etykami o orientacji kognitywistycznej – np. z Przełęckim. W nieformalnych analizach metaetycznych odniósł się do koncepcji wartości Czeżowskiego w artykule *Pojęcie wartości w koncepcji metaetycznej Tadeusza Czeżowskiego* („Studia z Filozofii Polskiej” 2007, t. 2, s. 27–37), a do epistemologii wartości Przełęckiego w artykule *O poznaniu wartości. Uwagi do koncepcji metaetycznej Mariana Przełęckiego* (tamże, s. 71–83).

Ważne miejsce w badaniach Jonkisz zajmują analizy nawiązujące do Czeżowskiego tzw. logiki dóbr. W swoich pracach Jonkisz zrekonstruował i poprawił tę koncepcję oraz zaproponował jej rozwinięcie w formalną teorię wartości w takich artykułach, jak: *Tadeusza Czeżowskiego formalne pojęcie wartości* (w: W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Księga poświęcona pamięci Ryszarda Jadczyka*, Toruń 1999, s. 197–206); *Formalna teoria wartości* („Filozofia Nauki” 1998, t. 6, nr 3–4, s. 121–132); *O tak zwanej logice dóbr* (w: W. Strawiński, M. Grygianiec, A. Brożek (red.), *Myśli o języku, nauce i wartościach. Księga ofiarowana Profesorowi Jankowi Juliuszowi Jadackiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 2006,

s. 421–429). Porównał także koncepcję logiki dóbr z teorią użyteczności Oskara Morgensterna i Johna von Neumanna w pracy *Aksjomatyczna teoria użyteczności O. Morgensterna i J. von Neumanna a T. Czeżowskiego formalna teoria wartości* (w: W. Tyburski, R. Wiśniewski (red.), *Tadeusz Czeżowski (1889–1981): dziedzictwo idei: logika – filozofia – etyka*, Toruń 2002, s. 135–143) – okazując, że definicje podane przez Czeżowskiego (w latach dwudziestych ubiegłego wieku), odpowiednio poprawione i uzupełnione, mogą zastąpić aksjomatykę przyjętą w teorii użyteczności.

Zagadnienia etyczne w ujęciu porównawczym podjął w artykule pt. *Pojęcie i zasady sprawiedliwości w koncepcjach K. Ajdukiewicza i T. Ślipki* („Gentes & Nations. Studia z Zakresu Spraw Międzynarodowych” 2010, z. 1, s. 9–20). Jest także współautorem artykułu z etyki stosowanej napisanego wspólnie z Katarzyną Szmaglińską oraz Moniką Fajler pt. *Efekt placebo/nocebo prognozy lekarskiej* („Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu” 2017, t. 23, nr 1, s. 1–6).

W etyce wskazującej sposób życia bliski jest mu epikureizm (Epikur, Michela de Montaigne’a zasady życia), stoickie zalecenie powściągnięcia emocji rozumem i zasady życia w społeczności oraz realistyczny postulat zmniejszania rozmiarów zła i sprzyjania sprawiedliwości (Wolter).

Ważnym obszarem badawczym są dla Jonkiszta zagadnienia semiotyczne. Odnosząc się do innych koncepcji semiotycznych, uzasadnił własne poglądy w artykułach dotyczących problematyki znaku: *Pojęcie znaku i podziały znaków. Ujęcie metodologiczne* („Studia z Filozofii Polskiej” 2018, t. 13, s. 65–82) oraz problematyki nazw: *O nazwach. Uwagi na marginesie prac prof. J.J. Jadackiego* (w: A. Brożek, A. Chybińska, M. Grygianiec, M. Tkaczyk (red.), *Mysli o języku, nauce i wartościach. Ser. 2, Profesorowi Jackowi Juliuszowi Jadackiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 2016, s. 185–194); *O wyrażeniach i nazwach* („Studia z filozofii polskiej” 2016, t. 11, s. 39–56).

Obszernie odniósł się do zagadnień podziału logicznego. Poddał krytycznej dyskusji zastane koncepcje podziału i sformułował postulaty co do trafnego ujęcia tej problematyki w artykule *Koncepcje podziału. Uwagi i postulaty metodologiczne* („Studia z Filozofii Polskiej” 2017, t. 12, s. 37–55), a własną koncepcję podziału przedstawił w tekstach: *Podział. Pojęcia i rozróżnienia ogólne* (tamże, s. 61–71) oraz *Podział podziałów. Ujęcie metodologiczne* („Ruch Filozoficzny” 2017, t. 72, nr 2, s. 95–109).

W ostatnich latach skierował swoje zainteresowania badawcze na problematykę pytań i odpowiedzi. Częstkowe wyniki własnych badań przedstawił w artykułach *Wieloznaczność zdań pytajnych* („Filozofia Nauki” 2019, t. 27, nr 4, s. 115–134) i *Struktura pytań* („Filozofia Nauki” 2020, t. 28, nr 1, s. 25–60), a pełną koncepcję w monografii pt. *Pytania i odpowiedzi. Ujęcie teoriomnogościowe* (Kraków 2020). Do wyników w niej zawartych odniósł się – także w kontekście

polemicznym i dyskusji nad monografią – w artykułach: *Logiczne ujęcie pytań i odpowiedzi. Uwagi merytoryczne i metodologiczne* („Roczniki Filozoficzne” 2021, t. 69, nr 4, s. 315–356) oraz *The Role of the Notion of a Proper Answer in the Logic of Questions: Methodological Remarks and Postulates* („Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2021, t. 27, nr 1, s. 319–340). Warunki poprawności językowej pytania są omówione w pracy *Pytanie poprawnie sformułowane* (w: U. Szuszcik (red.), *Kształcenie pedagogiczne, artystyczne i etnologiczne w Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie. 50-lecie tradycji (1971–2021)*, Katowice 2022, s. 91–104), a wyniki własnej koncepcji pytań zastosował w artykule polemicznym *Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?* („Studia z Filozofii Polskiej” 2008, t. 3, s. 75–81) oraz w *Pytanie o wolność wolnej woli z punktu widzenia erotetyki* (w: A. Jonkisz, J. Poznański SJ, J. Kosztyen (red.), *Zrozumieć postrzeganie i pojmowanie człowieka oraz świata. Prace dedykowane Profesorowi Józefowi Bremerowi SJ z okazji 70-lecia urodzin*, Kraków 2023, s. 197–214). Obszerne opracowanie wybranych zagadnień semiotyki logicznej znajduje się w rozdziałach I–V i VIII monografii pt. *Zagadnienia semiotyki logicznej i ogólnej metodologii nauk* (Kraków 2023).

Ostatnimi, ale nie mniej ważnymi obszarami badawczymi są metodologia nauk i logika formalna. Problematyce metodologicznej zostały poświęcone rozdziały: *Ogólna charakterystyka języka* (w: A. Jonkisz, L. Niebrój (red.), *Metodologiczne podstawy badań naukowych w medycynie z elementami ogólnej metodologii nauk*, Katowice 2010, s. 13–40); *Budowanie języka i opis dziedziny badań* (tamże, s. 42–60), *Formułowanie problemów badawczych* (tamże, s. 62–73) i *Uzasadnianie zdań* (tamże, s. 75–83). Podręcznikowe omówienie wybranych zagadnień ogólnej metodologii nauk znajduje się także w książkach autorskich: *Logika ogólna* (Bielsko-Biała 2003) oraz *Elementy logiki stosowanej* (Bielsko-Biała 2011, 2015), a szersze ich opracowanie w rozdziałach VI–IX książki *Zagadnienia semiotyki logicznej i ogólnej metodologii nauk* (Kraków 2023).

W semiotyce logicznej Jonkisz zaproponował nowe rozróżnienia w teorii znaku (ogólne pojęcie znaku, rodzaje znaków), w teorii wyrażen zdaniowych (m.in. wąskie rozumienie zdania logicznego) i wyrażen nazwowych (m.in. uściślenie semantycznego pojęcia nazwy, relacje między zakresami pojęć nazwy – syntaktycznym, semantycznym i pragmatycznym, supozycje nazw), a zwłaszcza podał ogólne ujęcie zdań pytajnych: ich struktury, rodzajów, wieloznaczności oraz pytań i odpowiedzi. W ogólnej metodologii, jak już wyżej o tym wspomniano, nowatorska jest sformułowana przez Jonkisz koncepcja podziału (zwłaszcza ogólne ujęcie podziału podziałów), a także porządkujące ujęcie sposobów uzasadniania pośredniego, a zwłaszcza wyniki w teorii pytań i odpowiedzi (warunki dobrze postawienia pytania, wymagania metodologiczne stawiane odpowiedziom). W swojej koncepcji pytań Jonkisz nawiązuje do poglądów Kazimierza Ajdukiewicza, które znacząco uzupełnia i rozwija: m.in. uściśla rozumienie trafności

(odpowiednik Ajdukiewicza warunku właściwego postawienia) i uzasadnia nowe ustalenia co do trafności pytań (zwłaszcza pytań do rozstrzygnięcia), proponuje nową koncepcję odpowiedzi, obejmującą między innymi pełny podział odpowiedzi oraz ustalenia co do relacji między ich kategoriami.

W logice formalnej głównym wynikiem Jonkisz jest podręcznikowe opracowanie wybranych zagadnień, w którym nowe jest pełne ujęcie zależności definicyjnych między funktorami prawdziwościowymi, zmodyfikowanie (usprawniające stosowanie) metody Venna, a także charakterystyka operatorów jako kategorii funktorów. Podstawy logiki formalnej zostały omówione we wspomnianych już podręcznikach *Logika ogólna* (Bielsko-Biała 2003) i *Elementy logiki stosowanej* (Bielsko-Biała 2011, 2015) oraz w szerszych opracowaniach: *Zagadnienia logiki formalnej i ogólnej teorii mnogości* (w druku) i *Zagadnienia syntaktyki i semantyki systemów dedukcyjnych* (w druku).

Jonkisz jest także współautorem przeglądowego artykułu z zakresu historii filozofii pt. *Logika i metodologia nauk* (w: P.S. Mazur, P. Duchliński, P. Skrzydlewski (red.), *Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku*, Kraków 2020, s. 17–44) opracowanego wspólnie z Jackiem Poznańskim w ramach grantu *Pomniki polskiej filozofii chrześcijańskiej* (2017–2020) realizowanego przez Akademię Ignatianum w Krakowie.

Patrząc całościowo na dorobek filozoficzny Profesora Adama Jonkisz, należy podkreślić, że wszystkie jego badania są spójne wzorcem filozofowania nawiązującym do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i obecnym w środowisku filozoficznym KUL w czasie Jego studiów oraz kontaktów naukowych z badaczami takimi, jak Kamiński czy Koj, którzy wpajali wysokie logiczno-metodologiczne standardy w badaniach filozoficznych. Dlatego Jubilat ceni i promuje filozofię, w której tezy są wygłaszane i uznawane z mocą odpowiednią do ich uzasadnienia oraz mogą być przedmiotem racjonalnych, rozstrzygalnych sporów. Stąd tak duży nacisk na logikę, semiotykę i metodologię, które w Jego przekonaniu stanowią nieocenioną pomoc w formułowaniu i rozwiązywaniu problemów oraz dyskusowaniu uzyskanych wyników. Taka postawa filozoficzna jest godna naśladowania, przekazywania i promowania w kolejnych pokoleniach adeptów nie tylko filozofii, ale również innych nauk: ścisłość wypowiedzi i rzetelne uzasadnianie tez powinno być epistemicznym i moralnym obowiązkiem każdego badacza.



## Rozmowa Piotra Duchlińskiego, Jacka Poznańskiego SJ i Jolanty Koszteyn z Adamem Jonkiszem

**Piotr Duchliński:** *Panie Profesorze, albo może po prostu, Adamie, zacznijmy od elementów biograficznych. W jakim momencie swojego życia zdecydowałeś się, że będziesz studiował filozofię? Kiedy Twój wybór padł na filozofię?*

**Adam Jonkisz:** To nie był przemyślany wybór, raczej wynik spontanicznej decyzji, na którą wpłynęło wiele przypadkowych okoliczności. Zainteresowaniu przedmiotami ścisłymi sprzyjała nauka w LO im. Mikołaja Kopernika w Bielsku-Białej, słynącym z dobrego nauczania tych przedmiotów i w którym zdążyliśmy się jeszcze zetknąć z bardzo dobrymi (w „przedwojennym stylu”) profesorami. W klasie maturalnej nie miałem jednak wybranego kierunku studiów ani uczelni, moje zainteresowania nadal były rozproszone i nie było tak zwanych przeciwwskazań, tj. mogłem wybrać studia humanistyczne, przyrodnicze, ścisłe – myślałem o astronomii, architekturze, medycynie. Gdy zbliżał się termin podjęcia decyzji i złożenia teczki z dokumentami do sekretariatu liceum, kolega z klasy (Lech Kawecki) przyniósł informator o studiach filozoficznych na KUL, które sam poważnie rozważał. W informatorze znalazłem filozofię przyrody i dostrzegłem, że na tym kierunku jest właściwie wszystko, co mnie interesuje, że nie muszę z niczego rezygnować: są przedmioty humanistyczne, są zachęcająco brzmiące nazwy przedmiotów filozoficznych, są nauki przyrodnicze, a przede wszystkim ścisłe. I wtedy, od razu, podjąłem decyzję. Nie zmieniłem jej mimo pewnych przeszkód. Po pierwsze, złożona w sekretariacie Liceum deklaracja o wyborze KUL – zarówno moja, jak i kolegi – nie została uwzględniona w wykazie uczniów zgłaszających chęć podjęcia studiów wyższych (po latach dowiedziałem się, że ta deklaracja poskutkowała również założeniem odpowiedniej teczki w UB). Po drugie, zdecydowanie wyrażona obawa mojego ojca, który widział mnie jako przyszłego inżyniera, medyka, architekta, a nie zagrożonego bezrobociem absolwenta filozofii. Obawy te zrozumiałem, co więcej – przeżyłem, dopiero wtedy, gdy mój syn zdecydował o studiowaniu filozofii.

**P.D.:** *Ojciec nie widział Cię jako filozofa!*

**A.J.:** Absolutnie nie. Doradzał, bym najpierw skończył jakiś „normalny kierunek”, a później filozofię. Ponadto fakt, że syn studiuje filozofię chrześcijańską na KUL, był w tamtych czasach poważną przeszkodą dla osób pełniących funkcje kierownicze – ojciec musiał się tłumaczyć z mojego wyboru, pominęły go spodziewane awanse i wyróżnienia.

**P.D.:** *No właśnie: Dlaczego KUL, uczelnia bardzo odległa od Twojego miejsca zamieszkania? Miałeś do wyboru kilka innych uczelni.*

**A.J.:** Z informatora KUL wynikało, że w programie studiów filozoficznych jest wiele z tego, co mnie interesuje. Przede wszystkim była filozofia przyrody – i to „nieożywionej”, ku której się skłaniałem, bo było w niej więcej matematyki i fizyki. Co więcej, tylko na KUL była wtedy pełnowymiarowa filozofia (fakt ten podkreślałem także w życiorysach dołączanych po studiach do podań o pracę), a ponadto ówczesny KUL był postrzegany jako opozycyjny względem władzy, PRL, „komuny”. Gdzie indziej studiowanie filozofii też było możliwe, ale po roku 1968 takie nieograniczone studia filozoficzne były tylko na KUL, na którym było wtedy wielu studentów filozofii i profesorów wyrzuconych z innych uczelni. Na przełomie lat 60. i 70. ta uczelnia była w zakresie filozofii – sądzę, że nie tylko w ocenie potencjalnych studentów – najlepsza, a na pewno – wyjątkowa.

**P.D.:** *Jaka była atmosfera na KUL, kiedy tam przyszedłeś?*

**A.J.:** Wspaniała. Naprawdę wspaniała.

**P.D.:** *Sprzyjała wolnemu myśleniu, niezależności?!*

**A.J.:** Tak! To była atmosfera „wyspy wolności” w czasach komuny. Wielu interesujących, niezależnie myślących ludzi z opozycji tam właśnie wtedy studiowało. Naprawdę była wspaniała atmosfera. Ważnym jej składnikiem były bezpośrednie konsultacje, dyskusje, rozmowy z wykładowcami. Takim bezpośrednim kontaktem sprzyjał fakt, że wskutek limitów ministerialnych grono osób studiujących filozofię było nieliczne: gdy rozpoczynałem studia, było nas troje na pierwszym roku, na innych specjalnościach filozoficznych (teoretycznej, społecznej i psychologicznej) też od kilku do kilkunastu. Na wszystkich latach filozofii przyrody studiowało ok. 30 osób, które się znały, uczestniczyły we wspólnych spotkaniach, uroczystościach oraz mieściły się w jednym autokarze na wycieczkach naukowych

(np. w Tatry czy do Białowieskiego Parku Narodowego). Te niemalże rodzinne więzi też były ważnym składnikiem atmosfery studiowania.

**P.D.:** *No właśnie. Studiowałeś w czasach świetności Szkoły Lubelskiej, która wtedy miała – i ma do dzisiaj – swoją określoną renomę. Kto z tej szkoły wywarł na Ciebie najbardziej inspirujący wpływ? Kto był dla Ciebie taką najbardziej inspirującą postacią?*

**A.J.:** By mówić o szkole – a pamiętam to zastrzeżenie z wykładów ks. prof. Mariana Kurdziałka – trzeba spojrzeć na dzieje filozofii z perspektywy co najmniej kilku pokoleń i zostawić tę ocenę historykom. Dzisiaj nadal można mieć wątpliwości, kogo i wedle jakich kryteriów włączyć do Szkoły Lubelskiej, zwłaszcza w latach siedemdziesiątych. Jeśli się przyjmie, że należeli do niej wszyscy wykładowcy związani z KUL w latach mojego studiowania (1972–1977, 1977–1980), to gdybym – zgodnie z pytaniem – miał wymienić jedno nazwisko, wskazałbym ks. prof. Stanisława Kamińskiego – głównie ze względu na to, co z jego nauczania (a przekazał i wymagał wiele) okazało się bardzo przydatne w mojej specjalizacji filozoficznej, tj. w filozofii nauki, a zwłaszcza wspartej na logice ogólnej metodologii nauk. Bardzo ważny – a wówczas, w trakcie studiów nawet ważniejszy – był także wpływ ks. prof. Stanisława Mazierskiego, a także ks. prof. (wówczas dra) Zygmunta Hajduka, który był niezawodnym źródłem informacji o tym, co aktualne w filozofii nauki i czym warto się zająć. Mazierski, oprócz ogólnego (dla wszystkich studentów Wydziału) wykładu z filozofii przyrody, prowadził wykłady monograficzne dla naszej specjalizacji (m.in. z metodologii nauk przyrodniczych, problematyki czasu i przestrzeni), które – jako że uczestniczyło w nich tylko kilku filozofów przyrody nieożywionej – zamieniały się w dyskusję na tematy związane z zagadnieniami aktualnie w filozofii badanymi. Najbardziej wpływowe, jeśli chodzi o mój rozwój, były seminaria, na których prezentowałem przyczynki do mojej pracy magisterskiej, a następnie doktorskiej – Mazierski był wymagającym i bardzo pomocnym promotorem obu tych prac. Jeśli chodzi o moje ówczesne wybory w obrębie filozofii, to pod Jego wpływem upewniłem się w docenianiu filozofii uprawianej w kontekście nauk ścisłych i przyrodniczych. Opowiadał się zdecydowanie za uwzględnianiem w filozofii, a zwłaszcza w filozofii przyrody, wyników tych nauk, mimo że pozostawało to w opozycji do filozofii autonomicznej uprawianej w KUL „na dole”.

**P.D.:** *„Na dole?”*

**A.J.:** Tak, „na dole”, bo pomieszczenia pracowników i wiele zajęć specjalizacji filozofii teoretycznej było na parterze i w podziemiach (specjalizacja filozofii

przyrody była na najwyższym pięttrze). Mazierski, z uwagi na takie posadowienie filozofii teoretycznej, mówił, że są to rzeczywiście „fundamentaliści”. Równocześnie filozofowie przyrody nieożywionej (sekcja w ramach specjalizacji) byli przez Kamińskiego nazywani „kamieniarzami”.

**P.D.:** *Kamieniarze!*

**A.J.:** Bo była jeszcze filozofia przyrody ożywionej, istot żywych, a my byliśmy specjalistami od tego, co nieożywione, czyli „kamieniarzami”. A wracając do pytania o osoby znaczące, to było ich wiele, zwłaszcza w czasie studiów magisterskich. W pierwszych dwóch latach, programowo niemalże wspólnych dla wszystkich specjalizacji na kierunku filozofii chrześcijańskiej, mogłem uczestniczyć m.in. w wykładach prof. (wówczas dra hab.) Antoniego Stępnia (teoria poznania), ks. prof. Mieczysława A. Krąpca (metafizyka, antropologia filozoficzna), ks. prof. Kurdziałka i prof. (wówczas dra) Jana Czerkawskiego (historia filozofii), prof. (wówczas dra hab.) Tadeusza Stycznia (etyka). Począwszy od trzeciego roku znacznie więcej było zajęć na specjalizacji filozofii przyrody, tj. z różnych działów matematyki, fizyki, astronomii i chemii (ks. dr Franciszek Jakóbczyk, ks. dr Jerzy Szelmeczka, dr hab. Jerzy Rogaczewski, dr Henryk Piersa, dr Longin Gładyszewski, dr hab. Włodzimierz Tyburczyk), nauk przyrodniczych (ks. prof. Włodzimierz Sedlak, dr hab. Teresa Rylska, dr Krystyna Szpanbrukerowa, ks. dr Stanisław Kyć, dr hab. Jan Morawski, prof. dr hab. Sergiusz Riabinin), filozofii przyrody i przyrodoznawstwa (ks. dr Stanisław Zięba, ks. prof. dr hab. Mazierski, ks. dr Hajduk). Choć nie był pracownikiem KUL, to przyjeżdżał gościnnie z wykładami z kosmologii relatywistycznej ks. Michał Heller (promotorem jego doktoratu był Mazierski), co dla filozofów przyrody było wielkim wydarzeniem. Jeśli chodzi o zajęcia ściśle filozoficzne, to bardzo interesujące były wykłady prof. Stępnia – kursoryczne, z teorii poznania, a także jego wykład monograficzny z filozofii marksistowskiej. Natomiast po studiach magisterskich i doktoranckich, kiedy już próbowałem filozofować samodzielnie, taką znaczącą postacią był niewątpliwie profesor Leon Koj.

**P.D.:** *Czy możesz powiedzieć, że jesteś w jakiś sposób kontynuatorem sposobu filozofowania Leona Koją?*

**A.J.:** Jeśli chodzi o sposób filozofowania – czyli o filozofię korzystającą z logiki – to na pewno tak. Także w zakresie problematyki można mówić o kontynuacji: interesowała mnie filozofia nauki, metodologia, semiotyka logiczna. Choć profesor Koj w ostatnich latach życia bardzo żałował, że – jak mówił – skrył się za logikę i metodologię, i że nie podejmował autentycznych, filozoficznych

zagadnień, które go interesowały, na przykład ontologia ewentystyczna, do której pod koniec życia powrócił.

**P.D.:** *Kiedy pierwszy raz spotkałeś się z prof. Kojem, jakie wrażenie wywarła na Tobie jego osoba?*

**A.J.:** Do spotkania doszło za pośrednictwem Kazimierza Jodkowskiego, który pracował w katedrze prof. Koja na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej. Było to w okresie, kiedy właściwie byłem wyłączony z pracy naukowej. By przybliżyć, jak ważne było dla mnie to spotkanie i późniejsza opieka naukowa prof. Koja, muszę wspomnieć o trudnościach w znalezieniu pracy po ukończeniu KUL. Pamiętam zresztą, że na jednym ze spotkań ze studentami pierwszego roku ks. Kamiński opisywał – żartobliwie, choć zgodnie z prawdą – niewesołe losy pierwszych absolwentów filozofii teoretycznej (zapamiętałem, że jeden pracował w rzeźni). Rzeczywiście, szybko przekonałem się, że ukończenie studiów magisterskich na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL skutecznie utrudnia zdobycie pracy. A praca, zarobkowanie było niezbędne, jako że miałem już wtedy nowe, rodzinne obowiązki, od czasu gdy w 1976 roku urodził się mój syn. Dlatego po ukończeniu studiów (w czerwcu 1977 roku), gdy nie było szans na inne zatrudnienie, wykonywałem, na umowę-zlecenie, prace przy pielęgnacji upraw leśnych (nb. bardzo zdrowe i dobrze płatne). Zatrudnienie etatowe dostałem w roku 1978 na stanowisku wychowawcy w Zespole Neuropsychiatrycznej Opieki Zdrowotnej, w oddziale uzależnień lekowych, jak wówczas nazywano uzależnienie od narkotyków (nb. w pierwszym dniu pracy zostałem przedstawiony jako... filozof roślin). Zespół był stołeczny, sanatorium było w Garwolinie – w rodzinnym mieście mojej żony – a osoba decydująca o zatrudnieniu i kierująca ośrodkiem nie eliminowała absolwentów KUL (dlatego tylko w tym jednym oddziale pracowało trzech KUL-owców) oraz potrafiła współpracować z indywidualnościami tej miary, co Marek Kotański, który faktycznie kierował tym oddziałem, choć instytucja była medyczna i był ordynator oddziału. Praca była bardzo angażująca, emocjonalnie trudna, korzystne było jednak to, że etat wychowawcy był rozłożony na dyżury, co umożliwiło mi uczestniczenie w studiach doktoranckich, na które dojeżdżałem na KUL, oraz przygotowywanie rozprawy. Po ukończeniu tych studiów (w czerwcu 1980 roku; obrona pracy w styczniu 1981 roku) zdecydowaliśmy o przeniesieniu się w moje rodzinne strony (Śląsk Cieszyński). Ponownie okazało się, że znalezienie pracy, zwłaszcza dla mnie, nie jest łatwe. Zatrudnienie etatowe udało mi się dostać dzięki zmienionej wówczas sytuacji politycznej. Był to okres – dziś słusznie odróżnianej – pierwszej „Solidarności”, okres wyjątkowy, w którym stało się możliwe m.in. uzyskanie zgody na zatrudnienie w szkole wyższej absolwenta filozofii chrześcijańskiej KUL

(dopiero w roku 1989 dowiedziałem się, że podpisujący tę zgodę funkcjonariusz Wojewódzkiego Komitetu PZPR też był absolwentem Liceum im. M. Kopernika w Bielsku-Białej i z wykształcenia filozofem). Dzięki tej wyjątkowej sytuacji oraz wsparciu wielu osób (zwłaszcza dra Stanisława Sagatowskiego) rozpocząłem od września 1981 roku pracę na stanowisku adiunkta w Filii Politechniki Łódzkiej (dzisiaj to Akademia Techniczno-Humanistyczna) w Bielsku-Białej. Jednakże po ogłoszeniu stanu wojennego, gdy po okresie zawieszenia zajęć wróciliśmy na uczelnię, poczułem naciski i dostrzegłem zagrożenia. Sprzyjający mi bezpośredni przełożony został usunięty z pracy, a zdezorientowani w okresie „Solidarności” „towarzysze” (niektórzy nawet zaczęli chodzić w mundurach) znowu poczuli się pewnie. Zajęcia były inwigilowane (o czym uprzedzali mnie studenci, widząc w grupie wykładowej nowe osoby, a co później zostało potwierdzone), byłem wzywany na przesłuchania w UB, gdzie zarzucano mi m.in. przekazywanie na zajęciach „niepoprawnych politycznie” treści i przynależność do KPN. Wszystko to sprawiło, że obawiając się utraty pracy, zająłem się innymi pracami zarobkowymi – tym bardziej, że potrzeby mojej rodziny rosły (córkę urodziły się w 1980 i 1984 roku) – krótko mówiąc, stawałem się coraz bardziej ogrodnikiem niż filozofem, a by działać legalnie, ukończyłem nawet zaocznie szkołę ogrodniczą (mam dyplom mistrza ogrodnika). Wszystko to sprawiło, że w latach 1982–1985 nie zajmowałem się nauką (nie licząc nauczania, tj. zajęć dydaktycznych). I właśnie w tej sytuacji, w 1986 roku, całkowicie niespodziewanie, otrzymałem z Lublina wiadomość, że jest uruchamiany program badawczy, do którego zaprasza mnie prof. Koj – i to w dodatku do kierowania jedną z grup tematycznych.

**J.P.:** *Co to był za program?*

**A.J.:** To było coś takiego, co dziś nazywamy grantami, a wtedy nazywało się programem badawczym. Tematem badań kierowanych przez prof. Koję były „Wartości i wartościowania w nauce i filozofii”, a ja kierowałem pracami grupy badającej „historię rozwoju kategorii metodologicznych funkcjonujących ewaluacyjnie” (cytat z nazwy grupy). Pośród osób pracujących w tej grupie byli m.in. Stefan Symotiuk, Andrzej Zachariasz, Kazimierz Jodkowski, Jan Andrzej Pomorski, Zbysław Muszyński, Marek Hetmański, Robert Poczobut.

**J.P.:** *Prof. Jacek Juliusz Jadacki też był w tym programie?*

**A.J.:** Nie, w tym programie Jacka Jadackiego nie było. Poznałem go chyba wcześniej w Warszawie, a bliżej dopiero w czasie spotkania zorganizowanego przez prof. Koję, w jego domku letniskowym (*spelunca Leonis*, jak to miejsce nazywał), w Guciowie k. Zwierzyńca. Byli tam także m.in. Zbysław Muszyński,

Wojciech Sady, Andrzej Wiśniewski i Jacek Wojtysiak. Natomiast do Warszawy jeździłem na seminaria z filozofii nauki (*Prawidłowości rozwoju wiedzy*) prowadzone przez prof. Władysława Krajewskiego (był także moim opiekunem podczas krótkiego stażu) oraz odrębne, prowadzone przez prof. Michała Tempczyka. W spotkaniach tych uczestniczyli m.in. Elżbieta Pietruska-Madej, Alina Motycka, Witold Strawiński, Małgorzata Czarnocka oraz Jan Żytkow, który był recenzentem mojego doktoratu, zasugerowanym przez prof. Mariana Przełęckiego, który wówczas nie chciał już wracać do opiniowania prac z tzw. formalnej metodologii nauk. Zaangażowanie Jana (Żytkowa) – jako recenzenta mojej rozprawy doktorskiej – zapoczątkowało naszą wieloletnią bliską znajomość. Gdy po stanie wojennym wyjechał z rodziną do USA, spotykaliśmy się, ilekroć był zapraszany z wykładami – także do uczelni, w których pracowałem (Filia Politechniki Łódzkiej w Bielsku-Białej, Filia Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie) – oraz prywatnie, podczas jego pobytów z rodziną w Polsce. Spotkałem się z nim także w Filadelfii podczas mojego tam pobytu w lecie 1987 roku.

**P.D.:** *Twoje pierwsze prace powstawały pod kierunkiem ks. prof. Mazierskiego. Co to były za teksty?*

**A.J.:** Napisałem u niego magisterium i doktorat. Magisterium, pt. *Akceptacja teorii empirycznej w ujęciu K.R. Poppera i I. Lakatosza*, to była praca porównawcza. Doktorat był ze strukturalizmu. Problematykę związaną z tym ujęciem – które w latach 70. było w Polsce nowe i mało znane – podsunął mi ks. Zygmunt Hajduk. Podstawowa książka Josepha D. Sneeda: *The Logical Structure of Mathematical Physics*, ukazała się w 1971 roku. Tematykę prac doktorskich wybieraliśmy w 1977 lub 1978 roku. Ks. Hajduk mówił, że on sam już nie bardzo będzie w to wchodził, a jest to coś nowego i rozwojowego. I rzeczywiście, okazało się, że w ślad za tą pracą Sneeda pojawiły się później prace m.in. Wolfganga Stegmüllera, a także Wolfganga Balzera i Carlosa-Ulisesa Moulinesa. W filozofię nauki zagłębiłem się już przy okazji magisterium. Akurat wtedy ukazało się obszerne, liczące prawie dwa tysiące stron opracowanie poświęcone filozofii Karla Poppera, wraz z odpowiedziami Poppera na krytyki (słynna publikacja pod redakcją Paula Arthura Schilppa z 1974 roku: *The Philosophy of Karl Popper*, w dwóch tomach). Przeczytałem całą książkę, która była dostępna tylko w bibliotece UMCS, w specjalnym czytniku do klisz. Jak na tamte czasy mogłem więc w swojej pracy magisterskiej przedstawić najbardziej aktualne dane o filozofii Poppera i dyskusjach nad nią. Zresztą po wielu latach, gdy coś pisałem i zahaczałem o Poppera, to bez wahania mogłem sięgnąć po pracę magisterską, bo wiedziałem, że znajdujące się w niej przypisy, wszystkie odsyłacze są aktualne i dobre. Nawet książkę Hajduk zwrócił uwagę, że szkoda było tego zgromadzonego materiału na pracę

magisterską, że można to było zostawić na doktorat. No ale doktorat napisałem ze strukturalizmu i nie żałuję tego. Zdecydowałem się na tytuł *Strukturalistyczne ujęcie teorii fizykalnych*. Pamiętam, że na seminarium doktoranckim Kazik Jodkowski (bo też chodził na te seminaria) przestrzegał, że taki tytuł wymaga, by coś w tym ujęciu rozwinąć i doradzał jakieś ujęcie porównawcze. Rzeczywiście, starałem się coś rozwinąć, choć w recenzji rozprawy i na samej obronie bardzo trafny był zarzut księdza profesora Mieczysława Lubańskiego, który zwrócił uwagę na niekorzystną w rozprawie proporcję między liczbą definicji a liczbą twierdzeń. Trzy, może cztery twierdzenia i mnóstwo definicji, co według niego świadczyło o tym, że nie potrafię jeszcze dobrze się poruszać w tym aparacie logicznym. Przyznałem mu rację. Po doktoracie, który obroniłem w styczniu 1981 roku, a zwłaszcza w okresie, kiedy byłem odcięty od zespołowej pracy naukowej, kontaktów i wyjazdów, bardzo solidnie popracowałem nad teorią mnogości (ujęcie strukturalistyczne to ujęcie teoriomnogościowe). Starałem się posprawdzać wszystkie definicje, które były w tych oryginalnych pracach, a twierdzenia samodzielnie udowodnić. Przy okazji dostrzegłem możliwości wprowadzenia pewnych modyfikacji i uzupełnień. Później, już na poziomie habilitacji, mogłem nie tylko referować, coś tam poprawić, ukazać jakieś drobne błędy, ale potrafiłem w tym ujęciu przedstawić swoje stanowisko, zaproponować własne rozwiązania problemów. Dlatego w habilitacji i książce profesorskiej są już wyniki rozwijające to ujęcie.

**P.D.:** *Jak streściłbyś – w pigułce – swoje najważniejsze osiągnięcia?*

**A.J.:** Doktorat był o tyle wartościowy, że dość dobrze przedstawiał to nowe – strukturalistyczne ujęcie, tj. jego metodę, opracowaną w nim koncepcję teorii naukowych i podstawowe kierunki badań. Natomiast najwartościowsze wyniki są w książce habilitacyjnej – i pozostały w niej, jako że nie udało mi się ich spopularyzować. W monografii *Struktura, zmienność i postęp nauki. Ujęcie strukturalne* najwartościowsza jest koncepcja rozwoju i postępu. Zmiany w nauce są reprezentowane kolejnymi teoriami (zrekonstruowanymi w stylu strukturalistycznym), a rodzaje zmian w nauce, odmiany rozwoju i postępu – relacjami między kolejnymi teoriami. Określiłem m.in. funkcję przypisującą dowolnej parze teorii wartość, którą można rozumieć jako miarę odległości między teoriami. Może warto wspomnieć, że możliwość uporządkowania ogółu teorii w przestrzeni metryczną dostrzegłem zupełnie przypadkowo na dworcu w Nysie, czekając w nocy na pociąg. Sytuacja była jednak mocno związana ze strukturalizmem, a dokładniej – z poszukiwaniem książki Sneeda *The Logical Structure of Mathematical Physics*, którą z tydzień wcześniej pozostawiłem w pociągu relacji Lublin–Kłodzko–Jelenia Góra (słynny pociąg, zwykle bardzo zatłoczony, w którym trzeba

było podróżować, często stojąc całą noc na korytarzu). W Polsce był wówczas do wypożyczenia tylko jeden egzemplarz tej książki (dla mnie podstawowej), który zdobyłem przez wypożyczalnię międzybiblioteczną z Biblioteki Politechniki Warszawskiej. Wracając przed Świątami Wielkanocnymi z Lublina do domu, przysnąłem w pociągu. W ostatniej chwili wysiadłem w Katowicach i w tym pośpiechu zostawiłem torbę, którą pożyczyłem na tę podróż, a w torbie była także owa bezcenna książka. Wskoczyłem na peron, a książka pojechała dalej. Zorientowałem się, że nie mam książki dopiero po świątach, gdy chciałem wrócić do pracy nad rozprawą. Książka kosztowała wtedy bodajże 50 czy 60 funtów, a za zagubioną płacono się bibliotece pięcio- czy sześciokrotnie więcej. Musiałbym więc parę lat pracować na pokrycie kosztów tej książki (zarabiałem miesięcznie mniej niż 20 dolarów). W poszukiwaniu książki przemierzyłem całą trasę pociągu i dotarłem w końcu do właściwej drużyny konduktorskiej (drużyny zmieniały się na tej trasie), w której była pani konduktor (jej nazwisko, chyba wskutek ówczesnych emocji, pamiętam do dziś), która znalazła na półce torbę z książką. Gdy w trakcie tej wyprawy siedziałem na dworcu w Nysie i myślałem, jak dalej szukać zguby, nagle nasunęła mi się myśl, że funkcja, którą zdefiniowałem dla par teorii, ma własności odległości, czyli że ogół teorii z tak określoną funkcją jest przestrzenią metryczną. Gdy po powrocie do domu sprawdziłem to przypuszczenie, okazało się, że rzeczywiście tak jest. Czasami rozwiązanie przychodzi w zupełnie niespodziewanej chwili – niektórzy mówią, że w chwilach zagrożenia mózg intensywniej pracuje. W każdym razie książkę następnego dnia odnalazłem, tak że wszystko szczęśliwie się skończyło.

**J.P.:** *Powiedz, z kim studiowałeś na KUL, bo tam na filozofii przyrody było ciekawe środowisko. Czy spotkałeś ludzi, którzy później też zostali profesorami. Mówiłeś, że tam poznałeś Kazimierza Jodkowskiego.*

**A.J.:** Kazik Jodkowski był starszy ode mnie o trzy lata.

**J.P.:** *Studiował też filozofię przyrody nieożywionej?*

**A.J.:** Tak. Spotykaliśmy się na seminariach, na jakichś wspólnych zajęciach czy wycieczkach. Później nawet trochę wspólnie pracowaliśmy, bo zająłem się podobnymi zagadnieniami, a przede wszystkim dlatego, że Kazimierz również znał prace Sneed'a i Stegmüllera, napisał o strukturalizmie dobre artykuły, w swojej pracy habilitacyjnej poświęcił mu odrębny rozdział. A tę podstawową, dwutomową książkę Stegmüllera (jej wersję angielską) tośmy razem przetłumaczyli.

**J.P.:** *Czy to tłumaczenie się ukazało?*

**A.J.:** No właśnie nie. Zostawiliśmy je dla siebie.

**J.P.:** *To kolejna rzecz, którą przetłumaczyłeś i nie wyszła. Inna to książka Larry'ego Laudana „Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth”, o ile dobrze pamiętam.*

**A.J.:** Tak, ale wtedy miałem sporo pracy przedmiotowej, były też chyba mniejsze możliwości wydawania tłumaczeń. Wracając do osób, z którymi studiowałem na KUL, z mojego roku studiów nie wszyscy rozpoczęli naukę od pierwszego roku, bo z trzydziestu paru osób tylko trzy zostały przyjęte na pierwszy rok (od pierwszego do ostatniego roku studiowałem z Jarkiem Brychcym). Żeby jakoś obejść limity ministerialne, umożliwiono tym, którzy dobrze zdali, rozpoczęcie studiów na kierunkach nieobjętych limitami, np. na prawie kanonicznym czy na muzykologii. Mieli równocześnie pozwolenie, żeby równolegle zdawać egzaminy na wybranym kierunku, na który przenosili się, począwszy od drugiego roku.

**J.P.:** *Przenosili się na to, na co chcieli.*

**A.J.:** Tak, na to, na co chcieli. Dotyczyło to wszystkich kierunków, również socjologii (tzw. filozofia społeczna) i psychologii (specjalizacja filozoficzno-psychologiczna). Tam zresztą było najtrudniej, bo był limit bodajże trzydziestu osób, a starało się dostać kilka razy więcej. Ponadto dołączali do nas studenci z innych uczelni, np. nie od pierwszego roku studiowałem z Markiem Szydłowskim (później był profesorem nauk fizycznych i pracował na Uniwersytecie Jagiellońskim, a także na KUL), który przeniósł się na filozofię przyrody z fizyki (zajmował się kosmologią relatywistyczną). Studiowałem także z ks. Józefem Turkiem, który dołączył na drugim czy na trzecim roku (później prof. KUL, specjalizował się w historii modeli kosmologicznych, zasadzie antropicznej). Pośród wówczas studiujących filozofię przyrody był Józef Zon, który został na uczelni, ostatecznie jako profesor KUL, a później dołączył także Marian Wnuk – obaj byli uczniami ks. prof. Sedlaka (specjalizowali się w bioelektronice). Czyli „skład” był mocny.

**P.D.:** *A jak wspominasz o profesora Mieczysława Alberta Krapca OP?*

**A.J.:** Jako barwną postać.

**P.D.:** *Barwną...*

**A.J.:** Barwną, naprawdę. Gdy przychodził na wykłady, to zawsze było wiadomo, że to będzie interesujące, choć dzisiaj mogę powiedzieć, że on bardziej polegał na tej swojej wymowie, postawie..., ten głos... Nie zawsze jego wykłady były uporządkowane, ale niewątpliwie to była barwna postać. Ja go też później bliżej poznałem przy okazji habilitacji – był na moim colloquium habilitacyjnym. Miałem okazję bardziej prywatnie z nim porozmawiać.

**J.P.:** *Habilitacja też była na KUL, tak?*

**A.J.:** Na KUL. Wszystkie stopnie i tytuł uzyskałem na KUL. Ale moim faktycznym naukowym opiekunem w okresie habilitacji był właśnie prof. Leon Koj.

**J.P.:** *Jako profesor UMCS?*

**A.J.:** Tak. Studiował na KUL (jako swojego mistrza wskazywał prof. Jerzego Kalinowskiego), chyba po studiach tam nawet pracował, a później, przez długi okres, był związany z UMCS. Skupiał wokół siebie lub zapraszał na spotkania naukowe wielu młodszych pracowników, grupę „młodych wilczków” – jak o nich mówił. W tej grupie był m.in. Jacek Juliusz Jadacki, Adam Grobler, Jacek Paśniczek, Zbysław Muszyński, Kazimierz Jodkowski, Wojciech Sady, Andrzej Wiśniewski, Jacek Wojtysiak, Marek Hetmański, Robert Poczobut – wymieniam bardziej dziś znanych spośród tych, których pamiętam. To była grupa związanych z nim naprawdę wybitnych osób. Nie mówię, że jemu wszystko zawdzięczali, ale on chyba jakoś potrafił rozpoznawać ich możliwości. Prof. Koj z kolei – jak wspominał – wiele zawdzięczał prof. Jerzemu Pelcowi. Jeździł do niego do Warszawy na seminaria semiotyczne, mówił, że prof. Pelc z prowincji wydobył go na światło dzienne, wprowadził w świat nauki.

**J.P.:** *Dokończmy wątek biograficzny. Później była jeszcze książka profesorska.*

**A.J.:** Książka profesorska też była ze strukturalizmu. To właściwie była kontynuacja tych wątków, które były związane z ciągłością i nieciągłością teorii naukowych. Wtedy popularna była teza o nieciągłości – pod wpływem publikacji Thomasa Kuhna, a szczególnie też Paula Feyerabenda. Wyniki analiz związanych z przestrzenią metryczną teorii wskazywały, że oczywiście można mówić o rewolucjach, ale że zawsze jest też pewna ciągłość. Dlatego w tytule tej profesorskiej książki jest *Ciągłość teoretycznych wytworów nauki*. Dzisiaj napisałbym po prostu „Ciągłość teorii naukowych”. Chodziło mi o to, aby pokazać, że ciągłość da się szacować, porównując warstwy teoretyczne i zakresy empiryczne teorii, że można mówić o stopniu ciągłości.

**J.P.:** *Próbowaleś pokazać granice tezy o niewspółmierności teorii?*

**A.J.:** Nie. Teza o niewspółmierności jest zachowana w mówieniu o ciągłości, można powiedzieć, że niewspółmierność radykalnie zwiększa stopień nieciągłości, a z drugiej strony maksymalna ciągłość jest wtedy, gdy teoria jest utrzymywana bez zmian. A każda modyfikacja sprawia, że maleje stopień ciągłości.

**J.P.:** *Pokazaleś kontinuum.*

**A.J.:** Tak. Od skrajności do skrajności. I dałem tam konkretne propozycje co do tego, jak mówić o stopniu ciągłości, a nawet miałem kiedyś takie pomysły, jak dałoby się to stosować. Na przykład jak mówić o odległości między pojęciami, prawami, teoriami i jak szacować te odległości. Zaproponowałem pojęcie „rozwinienia maksymalnego”, które da się stosować, począwszy od pojęć, przez struktury większe, takie jak prawa, do teorii i ich zbiorów. Miarą stopnia ciągłości/nieciągłości jest liczność różnicy symetrycznej między rozwinięciami maksymalnymi porównywanych wytworów nauki (pojęć, praw, teorii).

**Jolanta Koszteyn:** *Powiedz, czy to, czym się zajmowałeś i nadal zajmujesz jako logik, metodolog i filozof nauki, budziło zainteresowanie i oddźwięk wśród naukowców zajmujących się konkretną nauką empiryczną – biologią, fizyką, chemią, astronomią itp.? Dla kogo pisałeś i piszesz swoje prace?*

**A.J.:** To jest bardzo trafne pytanie. Sam nieraz je sobie zadawałem – czy moje prace mogą zainteresować tylko filozofów nauki, czy również przedstawiciele nauk przyrodniczych mogą z nich wydobyć coś dla siebie interesującego i pożytecznego. Jednak miałem za mało sposobności, żeby dyskutować o moich pracach z fizykami. Ale z rozmów z Markiem Szydłowskim, który był filozofem i jednocześnie kosmologiem-fizykiem, wynikało, że dostrzegał on wartość wyników moich badań – oczywiście nie dla fizyki, lecz dla zrozumienia fizyki jako nauki, czyli dla filozofii fizyki. Z pewnością mogłoby fizyków zainteresować to, że gdy się rekonstruuje teorie w ujęciu strukturalistycznym, które jest też nazywane „niezdaniowym”, to nadal jest tam aktualne, choć w rekonstrukcji trochę ukryte, pojęcie prawdy rozumianej klasycznie. Bo zwykle się mówiło, że jeśli teorie są instrumentami i są niezdanowo pojmowane, to odpada klasyczne rozumienie prawdy. Gdy się prześledzi, jak w ujęciu strukturalnym dochodzi do pojęcia teorii, to widać, że jest w nim wprost zakładane pojęcie „spełniania”, czyli pojęcie podstawowe w semantycznej definicji prawdy rozumianej klasycznie. Czyli pojęcie prawdy dalej obowiązuje, nawet gdy teorie są w tym ujęciu utożsamiane nie z systemami zdań, lecz uznawane za struktury pojęciowe (matematyczne) służące

do budowania zdań empirycznych, tj. mówiących o rzeczywistości. Czyli tak: w mówieniu o fizyce może być przydatne to, co zrobiłem.

**P.D.:** *A czy można powiedzieć, że rozwój samego strukturalizmu w metodologii był wyraźnym ukłonem w kierunku takiego mocnego zmatematyzowania nauk empirycznych? No bo w końcu wykorzystanie teorii mnogości, czyli pewnej dziedziny matematyki, mogłoby tak sugerować. Czy strukturaliści, tworząc swoje teorie, współpracowali z empirykami, na przykład fizykami?*

**A.J.:** Pomysł na to strukturalne czy strukturalistyczne ujęcie ma źródło w trudnościach zastosowania pojęć i metod teoriomodelowej semantyki systemów dedukcyjnych do teorii empirycznych. By ściśle zdefiniować pojęcie modelu systemu dedukcyjnego, trzeba wyjść od charakterystyki, a mówiąc dokładniej – od formalizacji jego języka. Dla dobrze określonej formuły zdaniowej danego systemu jest zdefiniowane pojęcie spełniania, następnie prawdziwości i pojęcie modelu dla (aksjomatów) teorii. Im bardziej złożona teoria, tym zadanie to jest bardziej żmudne – nawet w przypadku teorii dedukcyjnych, nie mówiąc o aksjomatyzacji i formalizacji teorii fizykalnych, których język jest znacznie bardziej złożony i trudniejszy do syntaktycznego opisu (Montague podjął próbę, jedyną taką, tradycyjnego zaksjomatyzowania klasycznej mechaniki). Prostszy niż tradycyjny sposób prezentacji teorii zaproponowali Ernest W. Adams i Frank P. Ramsey – jest on zwany aksjomatyzacją przez definicję predykatu teoriomnogościowego. Zamiast aksjomatyzacji, np. teorii grup w języku sformalizowanym, jest definiowany w niesformalizowanym języku teorii mnogości predykat „... jest grupą”. Sneed pokazał, jak ten prostszy sposób zastosować do rekonstrukcji teorii fizykalnych: klasycznej mechaniki punktu materialnego, termodynamiki procesów równowagowych etc. oraz jak wykorzystać do definiowania modeli teorii (modeli różnych kategorii) i do badania relacji między teoriami. Później Stegmüller bardzo to ujęcie spopularyzował, a za nim poszli jego uczniowie: Moulines, Baltzer i wielu innych. W tym nowym ujęciu były opisywane teorie nie tylko fizykalne, ale też ekonomiczne, biologiczne. Był to więc nie tyle ukłon w stronę tego, co się dzieje w samej fizyce – tam i tak by się działo, bez względu na to, co filozofowie o tym mówią – tylko było to dostosowanie narzędzi, wypracowanych gdzie indziej, do opisu teorii empirycznych. Zastosowanie tego sposobu nie tylko upraszczało (właściwie – umożliwiało) ścisłą prezentację takich teorii, ale doprowadziło także do wypracowania w ujęciu strukturalnym ustaleń ogólniejszych, np. zrelatywizowanego do teorii pojęcia (i kryterium) teoretyczności terminów i twierdzeń, odróżnienia twierdzeń analitycznych od empirycznych, twierdzeń naczelnych od pochodnych, praw rozumianych tradycyjnie od tzw. ograniczeń oraz powiązań międzyteoretycznych, rozmaitych relacji między teoriami itd.

**J.P.:** *W Polsce, oprócz Ciebie, chyba nikt się tym nie zajmował?*

**A.J.:** Niedługo po ukazaniu się książki Sneeda Marian Przelęcki napisał artykuł, w którym pokazał różnice między tradycyjnym (teoriomodelowym) a tym nowym (teoriomnogościowym) podejściem do rekonstrukcji teorii. Więcej pisali o tym ujęciu Jodkowski i Hajduk, poza tym najszerzej chyba zajmował się zagadnieniami strukturalizmu prof. Paweł Zeidler z Poznania, wykorzystując wyniki tego ujęcia do opisu teorii z zakresu chemii. Ogólnie jednak ujęcie to pozostało mało znane, niedoceniane, było też źle rozumiane i nietrafnie krytykowane.

**P.D.:** *Adamie, oprócz metodologii filozofii nauki zajmujesz się również metaetyką. Skąd się wzięła inspiracja do badań metaetycznych?*

**A.J.:** To z kolei zasługa księdza profesora Tadeusza Stycznia SDS, a inspiracja leży w jego próbach budowania etyki niezależnej. Bronił poglądu, że ocenom i normom można przypisać wartość logiczną. To stanowisko było niezgodne z tym, co wyniosłem z logiki – i od tej strony wszedłem w zagadnienia metaetyczne. Mogę powiedzieć, że mam swój pogląd na status poznawczy (prawdziwościowy) ocen i norm.

**P.D.:** *Chodzi o pogląd dotyczący uzasadnienia ocen.*

**A.J.:** Uzasadniania ocen i norm. Tym się zająłem dokładniej, a innymi zagadnieniami metaetycznymi przy okazji wykładów z etyki ogólnej i etyk zawodowych, które prowadziłem dla studentów różnych kierunków. Na przykład pojawiło się zagadnienie takiego zdefiniowania etyki normatywnej, by schemat takiej definicji dało się zastosować do etyk zawodowych. Oczywiście przy takim podejściu przyjąłem, że etyki zawodowe są oparte na ogólnej. Teraz przeważają próby tworzenia etyk zawodowych niezależnych od ogólnej. Wychodzi się przy tym z założenia, że praktyka zawodowa wystarczy do zbudowania etyki. To, moim zdaniem, jest błędne podejście. Każda etyka szczegółowa czy zawodowa musi być budowana na fundamencie etyki ogólnej, a za pośrednictwem etyki – na założeniach czerpanych z innych dyscyplin filozoficznych, zwłaszcza z antropologii. Dlatego na wykładach proponowałem ogólny schemat definiowania etyki, by później konkretyzować go dla etyk zawodowych.

**P.D.:** *A jak widzisz problem „prawdziwości”?*

**A.J.:** Nadal jestem przekonany, że nie da się mówić o prawdziwości ocen i norm. Można jedynie zaproponować jakieś rozszerzone pojęcie – na przykład

ich „trafności”. Ale wtedy bardziej by chodziło o skutki, czyli o rozważenie tego, co by się działo w społeczności, w której pewne normy uznano by za obowiązujące. W ten sposób można je uzasadniać. Natomiast nie można mówić o ich prawdziwości – i to z powodów logicznych. Jeśli, zgodnie z rozumieniem klasycznym, prawdziwe są tylko takie zdania (wypowiedzi), które trafnie opisują rzeczywistość, do której się odnoszą, to musi być przedmiot, zjawisko czy zdarzenie, do którego treść zdania się odnosi. Jeśli mówię o jakimś uczynku, że jest dobry, to mówię prawdziwie, o ile własność ta przysługuje ocenianemu czynowi. Jednakże – co jest podkreślane w podręcznikach etyki i z czym każdy etyk się zgodzi – czyn jest całością różnorodnych składowych: na pewno intencji, skutków działania i okoliczności jego spełnienia – i właśnie tę całość się ocenia. Jak zdanie ocenne może się odnosić do całości złożonej z intencji, okoliczności działania – takich na przykład, jak warunki, dostępne środki i alternatywy, wiedza działającego o tym wszystkim (pomijam trudności z ich rozpoznaniem, bo to sprawa kryterium), przyszłych skutków czynu? Jak to wszystko można zebrać w jeden „przedmiot” i stwierdzić, że przysługuje mu własność moralnej dobroci? Nie da się. Własność dobroci jest przypisywana ocenianemu działaniu, a ocena często jest zmieniana, gdy lepiej rozezna się składowe czynu.

**P.D.:** *Naturaliści – na przykład – mogliby tutaj argumentować, że pewne własności moralne, które przypisujemy czynom, mają charakter naturalny.*

**A.J.:** I są poznawane intuicyjnie...

**P.D.:** *Niekoniecznie poznawane intuicyjnie. Oni by zakładali, że zdania etyczne, zdania ocenne czy normy odnoszą się do pewnych jakości naturalnych. Dlatego mogą mieć charakter prawdziwy albo fałszywy. Oczywiście tutaj trzeba odpowiedzieć na pytanie, jaki status ontyczny mają owe jakości naturalne? Czy mają taki sam, jak kolor tego biurka, czy jakiś inny? Tak więc na gruncie naturalizmu, który chciał zbliżyć oceny etyczne do zdań występujących w naukach empirycznych, taka właśnie byłaby linia obronny. Nie boisz się oskarżenia czy zarzutu, że jesteś emotywiwą?*

**A.J.:** Nie boję się, bo myślę, że w przypadku ocen na pewno tak jest. Mówiąc dokładniej i ogólniej: oceny są wyrazem nastawienia do przedmiotu oceny – uczuć, upodobań.

**P.D.:** *Upodobań?*

**A.J.:** Upodobań – jeśli są to oceny w dziedzinie piękna, to upodobań.

**P.D.:** *Estetycznych.*

**A.J.:** Tak, estetycznych. Jeżeli w dziedzinie dobra, to wspartego na racjonalnym rozeznaniu nastawienia emocjonalnego do konkretnego czynu albo działania określonego typu. Oczywiście jest argument – formułowany już przez Sokratesa – że pewne oceny i normy są uznawane powszechnie, niezależnie od czasu i okoliczności. Można odpowiedzieć, że są to zasady trafne, niezbędne dla zgodnego funkcjonowania w danej społeczności – ale nie, że są prawdziwe. Również moralność, nasze oceny i normy ewoluują. Gdy mam okazję o tym rozmawiać na przykład ze studentami, to proponuję, żeby porównali, jak się odnosiliśmy i jak były oceniane zachowania względem zwierząt. Kilkanaście lat temu mało kto reagował na widok psa na łańcuchu, a dziś jest to oceniane jako niedopuszczalne. Jest także formułowany zarzut, że akognitywizm etyczny, tj. pogląd, że oceny i normy nie mają wartości logicznej, prowadzi do relatywizmu i subiektywizmu.

**P.D.:** *Miałem właśnie o to zapytać. Z emotywizmem może się wiązać zarzut, że jesteś relatywistą, a co gorsze jesteś subiektywistą.*

**A.J.:** Zgadza się.

**P.D.:** *A jeśli tak, to nie ma podstaw, można by powiedzieć, do jakiejś dyskusji, do jakiejś racjonalnej argumentacji. Czuję, że tak jest, i koniec.*

**A.J.:** Nie. Otóż relatywizm jest niewątpliwy. Oceny, normy – mówmy o etycznych – są zrelatywizowane do danego etapu w rozwoju moralnym społeczności, mogą też, co oczywiste, być zrelatywizowane do uznawanego systemu etycznego, np. etyki chrześcijańskiej. Natomiast nie grozi to subiektywizmem. Jeśli coś jest subiektywne, to na pewno jest względne, czyli relatywne, ale nie odwrotnie. Coś może być względne, zrelatywizowane do tego, o czym powiedziałem, ale obiektywne w sensie intersubiektywnym.

**P.D.:** *A jak byś bronił obiektywności pewnych ocen moralnych?*

**A.J.:** W sensie intersubiektywności?

**P.D.:** *Tak.*

**A.J.:** Tak, że da się o trafności ocen i słuszności norm dyskutować w danej społeczności albo na gruncie przyjętego systemu etycznego bez używania w argumentacji słów „prawda” / „fałsz”.

**P.D.:** *Czyli pewien konsens.*

**A.J.:** Tak, lecz jako wynik racjonalnej dyskusji, a nie np. niereprezentatywnego wyniku głosowania czy dostosowania norm do praktyki (obyczajów w dziedzinie moralności).

**P.D.:** *W ostateczności normy i oceny...*

**A.J.:** Są dyskutowalne...

**P.D.:** *Są dyskutowalne i uznane za bezwzględne i niezmiennie. To jest kwestia konsensu danej społeczności.*

**A.J.:** Nie za bezwzględne, lecz za obowiązujące, choć Ci, którzy określone normy promują, a zwłaszcza gdy je narzucają, uznają je i przedstawiają jako bezwzględne. Inne normy były kiedyś lub będą uznane za bezwzględne, a względność nie oznacza subiektywności ani dowolności norm.

**P.D.:** *No i tutaj na przykład etyk tomista powiedziałby, że jesteś nihilistą.*

**A.J.:** Prześledziłem dokładnie argumentację ks. Stycznia w jego *Etyce niezależnej* za tym, że normy – i fundujące je wartości – istnieją obiektywnie. Otóż aby to uzasadnić, trzeba przyjąć – a taką ocenę znalazłem także w jednym z artykułów ojca Ślipki – że normatywność już jest w bycie.

**P.D.:** *A to jest mocne założenie.*

**A.J.:** Ale jest przyjmowane: normatywność, wsparta na celowości, jest w bycie. Tylko wtedy pewne zachowania są niezgodne z tym, co już jest w bycie (naturze bytu) i oceny takich zachowań są obiektywne, opisowe, prawdziwe albo fałszywe. Jeśli się przyjmie takie założenie, to i normy są prawdziwe lub fałszywe, dodatkowy kłopot byłby jednak z ich kryterialnością, rozpoznawaniem tego, co jest w naturze danego bytu etc.

**P.D.:** *To wtedy już jest dyskusja na poziomie metafizyki.*

**A.J.:** Tak, a nawet więcej: ostateczne uzasadnienie celowości i normatywności w bycie dokonuje się przez odwołanie do Normodawcy, czyli wychodzi się z filozofii do teologii. I to jest zabieg, który mocno krytykował ojciec

Ślipko – z którym się zgadzam – postulując, by nie uzasadniać twierdzeń filozoficznych, odwołując się do tez teologicznych.

**P.D.:** *Czy według Ciebie nauczanie etyki w szkołach ma przyszłość? Czy należy wspierać nauczycieli uczących etyki na podyplomowych studiach? Jak to widzisz?*

**A.J.:** Jak najbardziej warto wspierać odpowiednie nauczanie. Powiedziałbym jednak raczej, że potrzebne jest rozbudzanie wrażliwości etycznej. Nowo wprowadzony przedmiot, zwłaszcza gdyby był źle prowadzony, nie przynosi dobrych efektów. Jeśli nauczyciel zacznie odczytywać swoje notatki z wykładów na uczelni w sposób niewciągający uczniów w problematykę etyczną, to lekcje etyki będą tylko kolejnym przedmiotem obowiązkowym, z którego trzeba zdobyć pozytywną ocenę. A chodzi tutaj raczej o uwrażliwianie uczniów na takie zagadnienia, co mogą i powinni robić nie tylko nauczyciele prowadzący lekcje etyki. Nauczyciel etyki powinien zacząć od ukazania jakiegoś konkretnego problemu etycznego, z którym uczniowie się zetknęli lub mogą się w przyszłości zetknąć. A dopiero potem, wysłuchawszy ich wypowiedzi sformułowanych w języku naturalnym, powiedzieć, jak się to w etyce nazywa, czyli wprowadzić terminy etyczne, i omówić stanowiska zajmowane wobec tego problemu przez różnych etyków. Należy zaczynać nie od historii, nie od teorii, nie od abstrakcyjnych pojęć, ale od problemu.

**P.D.:** *A jak widzisz sens uprawiania etyki chrześcijańskiej?*

**A.J.:** Najpierw trzeba zapytać, co to jest filozofia chrześcijańska. Myślę, że metodologicznie nie ma odrębnej filozofii chrześcijańskiej. I nie ja to wymyśliłem, ale cytuję ks. Stanisława Kamińskiego. Jak każdą inną dyscyplinę, filozofię chrześcijańską może wyróżniać przedmiot, metoda, cele i zadania. Metoda? Absolutnie nie da się obronić tego, by w filozofii chrześcijańskiej były stosowane jakieś dla niej tylko właściwe metody, nieznanne w innych filozofiach. Jeśli chodzi o przedmiot i problematykę, to można powiedzieć, że są w niej podejmowane, obok tradycyjnych, także wyróżniające ją zagadnienia, pojawiające się na styku filozofii z chrześcijaństwem. Cele i zadania – tak, o ile się przyjmie, że ma objaśniać i wspierać wiarę. Dlatego filozofia, etyka chrześcijańska ma służyć temu, żeby w koncepcji filozoficznej/etycznej uzasadnić twierdzenia i przekazać wartości związane z religią, z chrześcijaństwem. Tak można by zdefiniować filozofię chrześcijańską. Można też powiedzieć, że ma inną bazę zewnętrzną.

**P.D.:** *Racjonalizować wiarę.*

**A.J.:** Gdy mowa o bazie zewnętrznej, chodzi o tezy przejmowane z teologii, a rozumowe objaśnianie wiary mieści się w zakresie zadań filozofii chrześcijańskiej.

**P.D.:** *Albo – na przykład – formułować dowody za istnieniem Boga, do których Ty masz sporo zastrzeżeń.*

**A.J.:** Nie do konkretnych dowodów i ich analiz logicznych – bo to już przez wielu wybitnych filozofów i logików zostało zrobione – lecz do zasadności dowodzenia. Gdyby się dało udowodnić istnienie Boga, to dowód dawno byłby uznany, a wiara w istnienie Boga stałaby się wiedzą. Można konstruować dowody; wyniki takich prób i analizy dowodów okazujące ich błędy mogą być wartościowe, np. w filozofii analitycznej albo na ćwiczeniach z logiki.

**P.D.:** *Inspiracje...*

**A.J.:** Tak. Inspiracje są. Ale filozof podejmujący zagadnienia właściwe dla filozofii chrześcijańskiej może być, gdy chodzi o metodę, dobry albo zły niezależnie od tego, czy jest chrześcijaninem.

**J.P.:** *No, tutaj ta instancja negatywna gra pewną rolę w filozofii chrześcijańskiej.*

**A.J.:** To jest scholastyczne ujęcie – kryterium negatywnym jest teologia. Można filozofię chrześcijańską tak uprawiać, ale jak to pogodzić z zapewnieniami o jej autonomiczności? A przedstawiciele filozofii chrześcijańskiej zapewniają, że uprawiają filozofię autonomiczną, niezależną. A tu widać wyraźnie zależność od teologii: w chrześcijańskiej koncepcji filozoficznej nie można ogłosić – i to jest negatywne kryterium – tez niezgodnych z prawdami wiary. Filozofia scholastyczna – co podkreślał Władysław Tatarkiewicz – nie wyznaczała treści koncepcji filozoficznych, ale ich granice. Dlatego nie była to filozofia autonomiczna i nazywano ją „służebnicą teologii”. To nie wyklucza, że była bardzo wartościowa (wg Tatarkiewicza pojawienie się filozofii chrześcijańskiej było faktem najbardziej znaczącym w dziejach filozofii).

**J.P.:** *Albo się po prostu dalej szuka rozwiązań. Można chyba też traktować kryterium negatywne tak, że wskazuje ono niejako konieczność szukania dalej, jeśli dochodzimy do tezy niezgodnej z prawdami wiary.*

**A.J.:** Ale to pośrednio oznacza, że się eliminuje to, co sprzeczne, i szuka tak długo, aż się znajdzie niesprzeczne.

**J.P.:** *Tak. Podejście, o którym mówię, zakłada, że badanie rozumowe i objawienie ostatecznie nie mogą być sprzeczne, bo pochodzą z tego samego źródła.*

**P.D.:** *Adamie, a czym dla Ciebie jest filozofia i czego ona dotyczy?*

**A.J.:** Przez te wszystkie lata pracy zadaję sobie to pytanie.

**P.D.:** *No właśnie! Jak po tylu latach brzmi twoja odpowiedź. O czym filozofowie mówią?*

**A.J.:** Już sam fakt, że nie została uzgodniona definicja filozofii – a takie definicje zwykle zaczynają się od wskazania przedmiotu danej nauki – świadczy, że jest z tym problem. Bo po dwudziestu paru stuleciach uprawiania nominalnie jednej dyscypliny, definicja taka powinna być sformułowana.

**P.D.:** *Powinna być.*

**A.J.:** A nie ma, co świadczy o tym, że nie było i nie ma jednej filozofii, że globalnie wzięta jest zespołem różnych, uznawanych za filozoficzne aktywności i dyscyplin, rozmaicie w dziejach i nadal uprawianych. Gdy była tylko filozofia, pełniła funkcje nauki. W wyniku wyłaniania się z niej innych nauk – traktowanych albo jako narzędzie zdobywania lub porządkowania filozoficznej wiedzy o świecie, albo jako odrębne dyscypliny – stało się zasadne pytanie, czy w ogóle filozofia jest potrzebna, gdzie jest jej miejsce, co jest jeszcze jej przedmiotem, o czym jest filozofia. Spróbuję krótko. Dzisiaj właściwe miejsce dla filozofii jest już nie w mówieniu o rzeczywistości, bo tym zajmują się nauki, lecz o wytworach ludzkich. Pamiętam opinię ks. Hellera, że głównym problemem filozofii przyrody jest to, czy w ogóle jest filozofia przyrody, skoro jest fizyka, kosmologia współczesna, nauki biologiczne, które badają przyrodę. Dyskusje o rozumieniu filozofii przyrody były już prowadzone w czasie moich studiów. Przeważał w nich pogląd, że metodologicznie uprawniona jest filozofia przyrodoznawstwa lub filozoficzna synteza wyników nauk przyrodniczych.

**J.K.:** *Jaką zatem rolę odgrywa filozofia przyrody czy w ogóle filozofia? Gdzie jest jej miejsce na mapie ludzkiej wiedzy? Nauka, co przyznają sami naukowcy, nie jest w stanie odpowiedzieć na wszystkie nurtujące człowieka pytania (i to nie tylko z powodu mniej lub bardziej chwilowego braku odpowiedniej aparatury umożliwiającej badanie zagadkowych zjawisk). Nauka (w sensie science) zgodnie z przyjętymi założeniami metodologicznymi (konwencją) zajmuje się tym, co w otaczającej nas rzeczywistości jest obserwowalne, policzalne, mierzalne, rejestrowalne, co poddaje*

*się tworzeniu modeli matematycznych. Filozofia, czerpiąc z obserwacji otaczającej nas rzeczywistości oraz odkryć nauki (naukowców), usiłuje odpowiedzieć – formułując przypuszczenia, domniemania, hipotezy – na te właśnie pytania, wobec których nauka jest „bezzradna” (m.in. z powodu owego metodologicznego „gorsetu”). Filozofia – podobnie jak nauka – poszukuje prawdy o otaczającej nas rzeczywistości i nas samych, ale nieskrępowana założeniami metodologicznymi obowiązującymi na gruncie nauki wykracza (a przynajmniej może wykraczać) poza dostępne nauce wyjaśnienia, domniemania, przypuszczenia. Jedyne, co ogranicza rozważania filozoficzne, to rzetelność i uczciwość (m.in. ujawnianie branych pod uwagę przesłanek i przyjętych założeń) oraz logika wywodu (m.in. jego spójność i konsekwencja). Filozofia ani nie zastępuje, ani nie konkuruje z nauką, ale niejako poszerza horyzonty naszego pojmowania i rozumienia rzeczywistości (w tym nas samych).*

**A.J.:** Zgadzam się z tym, sam nie sformułowałbym tego tak dobrze. Filozofia nie jest w stanie ani zastąpić nauki, ani z nią konkurować, może ją uzupełniać. Natomiast właściwym dzisiaj jej przedmiotem są wytwory ludzkie.

**P.D.:** *Mówisz o „wytworach ludzkich”, czyli o czym?*

**A.J.:** Na przykład nauka jest wytworem. Nauka rozwija się gwałtownie, w ślad za nią rozwija się filozofia nauki (a także – niefilozoficzne nauki o nauce). Inne ludzkie wytwory to na przykład sztuka, prawo, religia (na pewno w jej wymiarze ludzkim), kultura, ustroje społeczne i polityczne etc. – czyli przedmioty filozofii: sztuki, prawa, religii, kultury, społeczeństwa, polityki.

**J.P.:** *Czy nie myślisz, że filozofia nauki też się może w przyszłości skończyć? Czy filozofia nauki ma w ogóle przyszłość?*

**A.J.:** Przedmiotem dla filozofii nauki jest nauka, to, co się w niej dzieje oraz jej wyniki. By skończyła się filozofia nauki, musiałyby się skończyć nauka. W filozofii nauki nadal są aktualne nie tylko jej tradycyjne problemy, tj. dotyczące struktury i rozwoju nauki, ale nasilają się nowe, pojawiające się na styku nauki z jej otoczeniem, np. z osiąganym dzięki nauce postępem technologicznym, skutkującym nie tylko zmianami niewątpliwie korzystnymi, lecz także wieloma zagrożeniami – to dzisiaj są problemy bardzo aktualne. A ponadto, jak w innych dyscyplinach, dochodzi wiele zagadnień i prac z metapoziomu: z historii nauki, historii filozofii nauki, prace porównawcze ogłoszonych w filozofii nauki koncepcji itp.

**P.D.:** *Czyli filozofowie według twojego podejścia – które i mnie jest trochę bliższe – tworzą pewne koncepcje na temat wytworów ludzkich.*

**A.J.:** Są nadal tacy, którzy filozofują na temat rzeczywistości fizycznej, ale tu nie widzę miejsca dla filozofii.

**P.D.:** *Ale co to znaczy, że filozofują na temat rzeczywistości fizycznej, na przykład na temat kosmosu. Czy chcą budować filozoficzną teorię kosmosu?*

**J.P.:** *Tak, ale do kosmosu mamy tylko dostęp na podstawie teorii naukowych i budowanych na ich podstawie modeli. Czy to by była filozofia modeli kosmologicznych, czy kosmosu?*

**A.J.:** W kosmologii, która przejęła funkcje dawnej filozofii przyrody, dalej chodzi o wyjaśnianie kosmosu. Oczywiście, że to wyjaśnianie dokonuje się za pośrednictwem modeli. Ktoś filozofujący na temat współczesnych teorii kosmologicznych mówi o tych modelach lub o tym, jak były lub dziś są w kosmologii konstruowane, jak się do nich dochodzi i jak się je sprawdza – czyli uprawia filozofię kosmologii. Jako metodolog mogę wprost powiedzieć, jeśli mam mówić szczerze, że śmiesz mnie próby wyjaśniania rzeczywistości fizycznej w kategoriach, które – w moim przekonaniu – mają dziś znaczenie tylko historyczne. Zetknąłem się z takimi próbami po raz pierwszy w czasie studiów na KUL. W programie filozofii przyrody nieożywionej mieliśmy kursy – niektóre rozłożone na kilka semestrów – z nauk ścisłych (logika i przedmioty matematyczne) i przyrodniczych, tj. podstawowych działów fizyki, chemii, biologii, była astronomia, geologia, genetyka, ochrona środowiska. Na tle wyników tych nauk słabo wyglądały próby tłumaczenia zjawisk przyrodniczych, procesów biologicznych itp. w kategoriach hylemorfizmu – podejmowane na poważnie, a nie jako zdanie sprawy z tego, jak niegdyś w filozofii usiłowano wyjaśniać przyrodę.

**P.D.:** *Może z filozofami to jest tak, że ten aktualny, powiedzmy naukowy obraz świata, który dzisiaj jest obowiązujący, może ich nie zawsze interesuje. Filozofowie (przynajmniej niektórzy) czują się w swoim myśleniu trochę zwolnieni z konieczności przyswojenia sobie współczesnego naukowego obrazu świata. Są na przykład tacy filozofowie, którzy dzisiaj, w XXI wieku, uważają, że obraz świata z XIII wieku jest bardziej aktualny niż ten dzisiejszy. No i głoszą takie tezy, i są święcie przekonani o ich słuszności. Trzeba by było o to ich zapytać. W związku z tym, warto się zastanowić, jaka jest rola metafizyki dzisiaj, bo te obrazy świata są przeważnie metafizyczne. Jak rozumiesz metafizykę i jej obecną rolę w studiowaniu filozofii i ogólnie w kulturze?*

**A.J.:** Nie chciałbym jakoś dyskredytować metafizyków, metafizyki, ale gdybym miał to jakoś ocenić, to powiedziałbym, że zamiast metafizyki, tak jak była ona tradycyjnie rozumiana, widziałbym raczej ontologię.

**P.D.:** *Ontologię?*

**A.J.:** Tak. Ontologię, w której prowadzi się badania wsparte logiką, analizy pojęciowe, rozróżnienia dotyczące możliwych kategorii bytu i relacji między kategoriami. A ustalenia ontologii, wypracowaną w niej aparaturę pojęciową, powinno się stosować w każdej dyscyplinie filozoficznej potrzebującej takich ustaleń.

**P.D.:** *Prof. Koj napisał taki programowy artykuł „O racjonalności ontologii”, w którym to właśnie pokazał. Był to wprawdzie projekt, którego nie rozwinął, ale napisał na czym powinno polegać dziś uprawianie ontologii. Czyli taka metafizyka, powiedzmy spekulatywna, tomistyczna. Chciałbym Cię o ten tomizm zapytać, bo się z nim zetknąłeś w Lublinie.*

**A.J.:** Zetknąłem się, ale już wtedy miałem wzorce filozofowania w kontakcie z nauką i oceny formułowane przez ks. prof. Mazierskiego zestawione z filozofią neotomistyczną. Zresztą już samo to, żeśmy wybrali specjalność filozofii przyrody nieożywionej, z nastawieniem, że będą to porządne studia z nauk ścisłych i przyrodniczych, też skłaniało do tego, żeby przyjąć te oceny, że spekulatywne, w tym tomistyczne koncepcje przyrody, potrzebne kiedyś, gdy nie było innych, dziś mają już tylko znaczenie historyczne.

**P.D.:** *Po tych kilkudziesięciu latach pracy naukowej jak byś się określił jako naukowiec, filozof? Czy jesteś filozofem, czy „filozofoznawcą”?*

**A.J.:** Mogę chyba powiedzieć, że jestem filozofem nauki, tylko tak rozumianej, jak już tu uściśliliśmy. Na filozofowałem się zwłaszcza na temat rozwoju i postępu nauki. Samodzielnie staram się także rozwiązywać te zagadnienia filozoficzne, do których da się zastosować metody logiki, choć to zawsze jest jakoś związane ze znanymi wynikami. Kiedyś zajmowałem się koncepcją wartości Tadeusza Czeżowskiego – „logiką dóbr”, jak to nazywał. Gdy przebiłem się przez dziś już archaiczną symbolikę jego prac, dostrzegłem, że opracowana przez niego koncepcja wartości dóbr, a dokładniej mówiąc, określona w niej tzw. relacja wartościotwórcza, nie ma własności postulowanych przez Czeżowskiego, da się ją jednak poprawić tak, by spełniała te wymagania, i przedstawić tę koncepcję w postaci aksjomatycznej. Ponieważ wykładałem wtedy teorię decyzji, znałem

teorię decyzji von Neumanna i Morgensterna i jej aksjomatykę. Dostrzegłem, że z aksjomatów pochodzących od Czeżowskiego wynika słynna aksjomatyka von Neumanna. Pomysły Czeżowskiego były wcześniejsze (lata 20. ub. w.), lecz były schowane w polskich, szerzej nieznanach publikacjach. Napisałem artykuł pokazujący te związki, opublikowany w pracy zbiorowej, która ukazała się w Toruniu, po konferencji poświęconej Czeżowskiemu – jeśli którąś z moich publikacji warto by napisać po angielsku lub przetłumaczyć, to właśnie ten artykuł.

**J.P.:** *Pamiętam, że na seminarium Ajdukiewiczowskim w kwietniu 2022 roku mówiłeś, że Ajdukiewicz wiele rozwiązań zaproponował wcześniej i były lepsze niż późniejsze.*

**A.J.:** Tak, dziwię się, że na przykład Andrzej Wiśniewski, dziś uznany nie tylko w Polsce, który wyrósł z tej tradycji, nie nawiązał do tych rozwiązań w nowszych pracach z teorii pytań. W pracach Kojy, a Koj to tradycja Ajdukiewiczowska, także tych napisanych wspólnie z Wiśniewskim, Ajdukiewicz jest obecny. Dlatego kiedy komentuję wyniki współczesnej teorii pytań, to zawsze pokazuję, co było już u Ajdukiewicza. To nie jest tylko kwestia uczciwości, ale również zaznaczenie kontynuacji. Ajdukiewicz nie rozwinął wielu swoich bardzo trafnych propozycji. To, co jest w tej mojej książce z logiki pytań, jest tylko rozwinięciem jego pomysłów, czasami rozwinięciem znaczącym, ale zasadniczo nie ma w niej nic, pominiawszy szczegółowe rozwiązania, co jest niezgodne z tym, co było u Ajdukiewicza.

**J.P.:** *Czy określiłbyś swoją filozofię mianem filozofii naukowej, albo na przykład czujesz się kontynuatorem Szkoły Lwowsko-Warszawskiej?*

**A.J.:** Kontynuator to za poważne określenie. Na pewno bardzo cenię Szkołę Lwowsko-Warszawską, ale by nazwać się kontynuatorem, trzeba by więcej zrobić, filozofując w tym stylu. Może w teorii pytań mógłbym powiedzieć o nawiązaniu do Ajdukiewicza. Mówienie o filozofii naukowej zakłada, że znane są kryteria naukowości, granice nauki. Gdy rozumie się naukę szeroko, wtedy i filozofia mieści się wśród dyscyplin naukowych, natomiast przy wąskim rozumieniu nauki – nie (Stanisław Majdański mówił o takich dyscyplinach aspirujących do nauki, że są „naukawe”). Ważne są dla mnie postulaty racjonalizmu, krytycyzmu, ścisłości. To, co robię, nazwałbym raczej filozofią logiczną.

**J.P.:** *Filozofią logiczną w duchu prof. Jerzego Perzanowskiego?*

**A.J.:** Między innymi Perzanowskiego, Koja, a spośród filozofów nadal twórczych – filozofią w stylu prof. Jana Woleńskiego, filozofią mocno wspartą na logice, co nie znaczy, że zawsze trzeba stosować symbole, formalizować. Zawsze jednak trzeba zacząć od ustalenia pojęć, wprowadzenia potrzebnych rozróżnień, by dało się uzasadnić i dyskutować wygłaszane następnie twierdzenia.

**J.P.:** *Czyli byłby to jakiś rodzaj analitycznej filozofii.*

**A.J.:** Tak.

**J.P.:** *To zresztą strukturaliści byli kontynuatorami analitycznej filozofii. Próbowali bardzo ściśle definiować rzeczy i je rozróżniać. A tak patrząc na te lata uprawiania filozofii, czy warto dziś zajmować się filozofią?*

**A.J.:** Wypada odpowiedzieć, że oczywiście warto. Ale mam nieraz chwile zwątpienia, gdy mi praca nie idzie, gdy wielokrotnie poprawiam tę samą definicję, gdy popełnię błąd w dowodzie kluczowym dla wyводу, gdy dodaję do gotowego tekstu przypisy i noty bibliograficzne – co zawsze jest dla mnie najgorszą częścią pisania – a wszystko to z przykrą świadomości, że niewielu moje wycipiny przeczyta. Wtedy pytam: „Po co mi to. O wiele łatwiej byłoby być np. ogrodnikiem albo szewcem. Od razu bym widział wynik swoich wysiłków”. Tym bardziej, że moja praca często jest popędzana terminami złożenia czegoś do druku, ograniczana typem publikacji potrzebnych w slotach wystawianych do ewaluacji, a także często jest okupiona nieuczestnictwem w życiu domowym i w ogóle – pozafilozoficznym. Praca ta nie przynosi także innych korzyści: postronni obserwatorzy nie rozumieją np., że za książkę, nad którą pracuję wiele lat, nie tylko nie dostanę żadnych pieniędzy, ale muszę się mocno starać, by zdobyć fundusze na jej opublikowanie. Przypuszczam, że gdybym miał (uprzednią!) wiedzę o tym, co mnie spotka po studiach filozoficznych, to wybrałbym inny kierunek. Ale wtedy, kilkadziesiąt lat temu i w sytuacji, o której mówiłem, filozofia przyrody na KUL autentycznie mnie pociągnęła. Natomiast gdybym miał teraz komuś radzić... Raz starałem się radzić (odradzać) synowi i... też wybrał filozofię.

**J.P.:** *No właśnie. Poszedł w Twoje ślady.*

**A.J.:** A robiłem wszystko, żeby miał coś bardziej stabilnego – tak to określię. Gdy zdecydował o filozofii, nie chciałem już tego wyboru krytykować i później mu kibicowałem. Zrobił doktorat, pracował na uczelni. Ale naprawdę ubolewałem, że – podobnie, jak ja – będzie się mordował. Bo moje początki to było mordowanie się – nie tyle z filozofią, co z życiem po ukończeniu filozofii. A później,

żeby jakoś godziwie utrzymać rodzinę, wykształcić dzieci (najmłodsza spośród pięciorga uczy się w liceum), coś tam wybudować, wyremontować, spłacać kredyty (!)..., to pracowałem na trzy etaty, w różnych miastach, ponadto w paru miejscach na zlecenia. Były lata, w których miałem niemalże dwa tysiące godzin zajęć dydaktycznych z rozmaitych przedmiotów (na wydziałach technicznych, humanistycznych, społecznych, medycznych), kilkudziesięciu magistrantów i do przeegzaminowania ustnego setki osób w każdej sesji. Potem jeszcze doszły te nowe wymagania, dokumentowanie wszystkiego, ewaluacje, komisje akredytacyjne... Zdarzyło się kiedyś, że w tym samym okresie w jednej uczelni były dwie komisje akredytacyjne na wydziałach, na których miałem zajęcia, a w drugiej przed zapowiedzianą oceną mianowano mnie odpowiedzialnym za stworzenie wewnętrznego systemu ewaluacji jakości kształcenia. To pochłaniało, a lepiej powiedzieć – marnowało, wiele czasu i skutecznie odciągało od nauki.

**J.P.:** *Jeszcze ostatnie pytanie: Uprawianie filozofii czy łowienie ryb? Wiemy, że Twoją pasją są ryby i sporo czasu spędzasz na łowieniu. Czy to się jakoś wiąże z filozofią?*

**A.J.:** Jolanta najlepiej wie, ile czasu na to poświęcam i z jakimi skutkami. Delikatnie to opisując – łowię bardzo ekologicznie, czyli z niewielkimi stratami dla ryb.

**J.K.:** *Ja mam nawet dokumentację zdjęciową, tak że wiem, że sukcesy są!*

**J.P.:** *A to jakoś pomaga w filozofii?*

**A.J.:** Bycie blisko natury zawsze pomaga, ryby to tylko jeden ze sposobów. Na obrzeżach Bielska, w Wapienicy, gdzie mieszkałem, była wówczas jeszcze dzika, góraska rzeka z pstrągami (dziś to wybetonowany kanał z ledwo płynącą wodą). Od małego chodziłem tam ze starszymi kolegami na wędkarskie (naprawdę – kłusownicze) wyprawy. Brało się tylko trochę soli w fiolce i ruszało nad rzekę, a potem złowione („na rękę”) pstrągi wystarczyło trochę posolić i piec nad ogniskiem. To wspaniałe wspomnienia. Poza tym ojciec był myśliwym, zabierał mnie na polowania, miał wielu kolegów leśniczych, których często odwiedzaliśmy – to też zawsze jakoś się odciska.

**J.P.:** *Ale myśliwym też z pasji, czy z zawodu?*

**A.J.:** Z pałsi. Dzisiaj inaczej patrzę na polowania, on też z wiekiem zmienił nastawienie: najpierw polował na wszystko, a pod koniec już tylko na kaczki. Mówił, że do czego innego nie ma już sumienia strzelać.

**J.P.:** *A jest to czas refleksji filozoficznych? Pomysłów? Nad rzeką... panta rhei... myśli też płyną?*

**A.J.:** Wiadomo, że oderwanie się od codziennych, rutynowych zajęć, odpoczynek, dotlenienie sprzyja temu, żeby coś rozwiązać. Jolanta, gdy tłumaczę się z zaległości we wspólnie wykonywanych pracach, często mi radzi, żeby zostawić wszystko i wybrać do lasu, pospacerować. A co do rozmyślania nad rzeką, to rzeczywiście, gdy pisałem książkę o pytaniach i miałem w głowie trudne zagadnienie, wcześniej nieopracowane, wpadłem na rozwiązanie, stojąc w trzcinach nad Regą, w lutym, kiedy na kilka dni wyjechaliśmy z bratem na trocie. Oczywiście, takie dobre pomysły mogą się nasunąć także w innych okolicznościach, np. po przebudzeniu, gdy pojawiają się nagle odpowiedzi na przetrwawiane długo pytania, podczas spaceru, pracy w ogrodzie albo – na dworcu kolejowym w Nysie.

---

### Informacja o Autorach

**Dr hab. Piotr Duchliński, prof. UIK**, kieruje Katedrą Etyki Ogólnej i Stosowanej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Prowadzi badania naukowe w obszarze metodologii nauk humanistycznych, epistemologii, etyki ogólnej i aksjologii, filozofii polskiej XX i XXI wieku, ze szczególnym uwzględnieniem współczesnej filozofii chrześcijańskiej. Zajmuje się metodologiczno-epistemologiczną analizą współczesnych koncepcji filozoficznych, kulturowych i światopoglądowych, m.in. transhumanizmem i posthumanizmem. Na temat jego działalności naukowej i dorobku publikacyjnego zob. <https://orcid.org/0000-0001-9480-2730>.

**Dr Jolanta Koszteyn** przez ponad 25 lat była adiunktem w Zakładzie Ekologii Morza Instytutu Oceanologii Polskiej Akademii Nauk w Sopocie (skąd w 2009 roku przeszła na emeryturę). Zajmowała się taksonomią, biologią i ekologią zooplanktonu mórz Arktyki europejskiej oraz Morza Bałtyckiego. Od 1995 do 2012 współpracowała z o. prof. dr. hab. Piotrem Lenartowiczem SJ (z Akademii Ignatianum w Krakowie) na polu filozofii przyrody ożywionej. Interesowała się koncepcją bytu żywego, zachowaniem i orientacją organizmów w ich środowisku biotycznym i abiotycznym, biologiczną klasyfikacją istot żywych oraz pojęciem gatunku. W latach 2012–2018 współredagowała – wraz z prof. Adamem Jonkiszem i dr. Robertem Januszem SJ – „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”.

**Dr Jacek Poznański SJ** jest dyrektorem Instytutu Filozofii w Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie i jednocześnie adiunktem w Katedrze Logiki, Epistemologii i Filozofii Nauki w tymże Instytucie. Jego zainteresowania naukowe dotyczą naukoznawstwa (m.in. zagadnienie wiedzy naukowej a mądrości, transformacji szkolnictwa wyższego, zwłaszcza uczelni wyższych), filozofii nauki (problematyka postępu naukowego i granic nauki), filozofii przyrody nieożywionej i ożywionej, filozofii techniki i filozoficznych zagadnień technonauki, filozofii jezuitów w Polsce (zagadnienia historyczne i systematyczne) oraz filozoficznych i teologicznych zagadnień ekologii. Jest członkiem Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła w Lublinie, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (The Polish Philosophical Society), European Jesuits in Philosophy Association oraz European Society for Studies of Science and Theology. Na temat jego działalności naukowej i dorobku publikacyjnego zob. <https://orcid.org/0000-0002-8158-564X>.

# Bibliografia

## Monografie i podręczniki

1990

*Struktura, zmienność i postęp nauki. Ujęcie strukturalne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1990, ss. 506.

[Recenzje:]

Zygmunt Hajduk, Adam Jonkisz, *Struktura, zmienność i postęp nauki. Ujęcie strukturalne*. Lublin 1990 Wydawnictwo UMCS, 506 s., „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1990, t. 26, z. 4, s. 660–662.

1998

*Ciągłość teoretycznych wytworów nauki. Ujęcie strukturalne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, ss. 390.

2003

*Logika ogólna*, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2003, ss. 165.

*Wstęp do filozofii*, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2003, ss. 164.

2011–2015

*Elementy logiki stosowanej*, Wyższa Szkoła Administracji w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2011, 2015, ss. 203.

2020

*Pytania i odpowiedzi. Ujęcie teoriomnogościowe*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2020, ss. 297.

[Recenzje:]

Anna Brożek, *Pytania w opisie analitycznym. Logika erotetyczna z metodologicznego punktu widzenia*, „Roczniki Filozoficzne” 2021, t. 69, nr 4, s. 259–280, DOI: <http://doi.org/10.18290/rf21694-12>.

Marek Lechniak, *Czy da się pominąć ontologię? Uwagi na marginesie Pytań i odpowiedzi Adama Jonkisz*, „Roczniki Filozoficzne” 2021, t. 69, nr 4, s. 281–303, DOI: <http://doi.org/10.18290/rf21694-13>.

Jacek Wojtysiak, *Kilka wątpliwości co do Adama Jonkisz* teorii pytań, „Roczniki Filozoficzne” 2021, t. 69, nr 4, s. 305–314, DOI: <http://doi.org/10.18290/rf21694-14>.

## 2023

*Zagadnienia semiotyki logicznej i ogólnej metodologii nauk*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie (Kraków 2023).

*Zagadnienia logiki formalnej i ogólnej teorii mnogości*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie (w druku).

*Zagadnienia syntaktyki i semantyki systemów dedukcyjnych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie (w druku).

## Redakcja monografii zbiorowych

### 1996

*Postacie prawdy*, t. 1, red. A. Jonkisz, W. Morszczyński, Filia Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie, Cieszyn 1996, pp. 191.

### 1997

*Postacie prawdy*, t. 2, red. A. Jonkisz, Filia Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie, Cieszyn 1997, ss. 163.

### 1999

*Postacie prawdy*, t. 3, red. A. Jonkisz, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice, 1999, ss. 233.

### 2000

*On Comparing and Evaluating Scientific Theories*, red. A. Jonkisz, L. Koj, Rodopi, Amsterdam, Atlanta 2000, pp. 237.

2010

*Metodologiczne podstawy badań naukowych w medycynie z elementami ogólnej metodologii nauk*, red. A. Jonkisz, L. Niebrój, Śląski Uniwersytet Medyczny, Katowice 2010, ss. 164.

2013

*Wprowadzenie do filozofii. Podręcznik dla studentów kierunków medycznych*, red. A. Jonkisz, L. Niebrój, Śląski Uniwersytet Medyczny, Katowice 2013, ss. 130.

2023

*Zrozumieć postrzeganie i pojmowanie człowieka oraz świata. Prace dedykowane Profesorowi Józefowi Bremerowi SJ z okazji 70-lecia urodzin*, red. A. Jonkisz, J. Poznański SJ, J. Kosztęyn, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2023, ss. 568.

## Publikacje w czasopismach naukowych

1978

*Wzorzec racjonalności w ujęciu K. Poppera i I. Lakatosa*, „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 26, z. 3, s. 97–109.

1984

*Zagadnienie postępu naukowego w ujęciu strukturalistycznym*, „Roczniki Filozoficzne” 1984, t. 32, z. 3, s. 149–172.

1986

*Czy L. Laudana teoria postępu jest progresywna?*, „Roczniki Filozoficzne” 1986, t. 34, z. 3, s. 87–102.

1987

*Pojęcie postępu według niektórych współczesnych filozofów (K.R. Poppera, T.S. Kuhna, I. Lakatosa, L. Laudana, J.D. Sneed)*, „Ruch Filozoficzny” 1987, t. 44, nr 3–4, s. 286–292, <https://kpbc.umk.pl/dlibra/publication/237540/edition/235227/content>.

## 1988

*Analiza monografii C. Dilwortha pt. Scientific Progress. A Study Concerning the Nature of the Relation Between Successive Scientific Theories*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1988, t. 24, nr 1, s. 163–174.

## 1998

*Formalna teoria wartości*, „Filozofia Nauki” 1998, t. 6, nr 3/4, s. 121–132.  
*Kłopoty z postępem naukowym*, „Forum Akademickie” 1998, nr 2, s. 42–44.

## 2001

*Ciągłość rozwoju nauki*, „Ruch Filozoficzny” 2001, t. 58, nr 1, s. 55–61, [https://kpbc.umk.pl/Content/233803/PDF/EOD\\_OPEN\\_004\\_04\\_1.pdf](https://kpbc.umk.pl/Content/233803/PDF/EOD_OPEN_004_04_1.pdf).  
*Pojęcie obiektywności w koncepcji K.R. Poppera*, „Ruch Filozoficzny” 2001, t. 58, nr 1, s. 63–65, [https://kpbc.umk.pl/Content/233803/PDF/EOD\\_OPEN\\_004\\_04\\_1.pdf](https://kpbc.umk.pl/Content/233803/PDF/EOD_OPEN_004_04_1.pdf).

## 2007

*O poznaniu wartości. Uwagi do koncepcji metaetycznej Mariana Przetęckiego*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2007, t. 2, s. 71–83, [https://us.edu.pl/wydzial/wsne/wp-content/uploads/sites/20/Studia-z-Filozofii-Polskiej-czasopismo/sfp\\_2.pdf](https://us.edu.pl/wydzial/wsne/wp-content/uploads/sites/20/Studia-z-Filozofii-Polskiej-czasopismo/sfp_2.pdf).  
*Pojęcie wartości w koncepcji metaetycznej Tadeusza Czeżowskiego*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2007, t. 2, s. 27–37, [https://us.edu.pl/wydzial/wsne/wp-content/uploads/sites/20/Studia-z-Filozofii-Polskiej-czasopismo/sfp\\_2.pdf](https://us.edu.pl/wydzial/wsne/wp-content/uploads/sites/20/Studia-z-Filozofii-Polskiej-czasopismo/sfp_2.pdf).

## 2008

*Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2008, t. 3, s. 75–81, [https://us.edu.pl/wydzial/wsne/wp-content/uploads/sites/20/Studia-z-Filozofii-Polskiej-czasopismo/sfp\\_3.pdf](https://us.edu.pl/wydzial/wsne/wp-content/uploads/sites/20/Studia-z-Filozofii-Polskiej-czasopismo/sfp_3.pdf).

## 2009

*Pojęcie zdania w sensie logicznym a koncepcja prawdziwości ocen etycznych*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2009, t. 4, s. 87–102, [https://us.edu.pl/wydzial/wsne/wp-content/uploads/sites/20/Studia-z-Filozofii-Polskiej-czasopismo/sfp\\_4.pdf](https://us.edu.pl/wydzial/wsne/wp-content/uploads/sites/20/Studia-z-Filozofii-Polskiej-czasopismo/sfp_4.pdf).

## 2010

*Pojęcie i zasady sprawiedliwości w koncepcjach K. Ajdukiewicza i T. Ślipki*, „Gentes & Nationes. Studia z Zakresu Spraw Międzynarodowych” 2010, z. 1, s. 9–20.

## 2016

*O wyrażeniach i nazwach*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2016, t. 11, s. 39–56, [https://us.edu.pl/wydzial/wsne/wp-content/uploads/sites/20/Studia-z-Filozofii-Polskiej-czasopismo/sfp\\_11.pdf](https://us.edu.pl/wydzial/wsne/wp-content/uploads/sites/20/Studia-z-Filozofii-Polskiej-czasopismo/sfp_11.pdf).

## 2017

*Efekt placebo/nocebo prognozy lekarskiej*, „Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu” 2017, t. 23, nr 1, s. 1–6, (współautor: K. Szmaglińska, M. Fajler), DOI: <https://doi.org/10.5604/20834543.1235618>.

*Koncepcje podziału. Uwagi i postulaty metodologiczne*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2017, t. 12, s. 41–59, [https://us.edu.pl/wydzial/wsne/wp-content/uploads/sites/20/Studia-z-Filozofii-Polskiej-czasopismo/sfp\\_12\\_web.pdf](https://us.edu.pl/wydzial/wsne/wp-content/uploads/sites/20/Studia-z-Filozofii-Polskiej-czasopismo/sfp_12_web.pdf).

*Podział podziałów. Ujęcie metodologiczne*, „Ruch Filozoficzny” 2017, t. 73, nr 2, s. 95–109, DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2017.016>.

*Podział. Pojęcia i rozróżnienia ogólne*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2017, t. 12, s. 61–71, [https://us.edu.pl/wydzial/wsne/wp-content/uploads/sites/20/Studia-z-Filozofii-Polskiej-czasopismo/sfp\\_12\\_web.pdf](https://us.edu.pl/wydzial/wsne/wp-content/uploads/sites/20/Studia-z-Filozofii-Polskiej-czasopismo/sfp_12_web.pdf).

## 2018

*Pojęcie znaku i podziały znaków. Ujęcie metodologiczne*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2018, t. 13, s. 65–82, [https://us.edu.pl/wydzial/wsne/wp-content/uploads/sites/20/Nieprzypisane/sfp\\_13.pdf](https://us.edu.pl/wydzial/wsne/wp-content/uploads/sites/20/Nieprzypisane/sfp_13.pdf).

## 2019

*Uwagi metodologiczne o filozofii i opisie jej dziejów*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2019, t. 14, s. 7–20, [https://us.edu.pl/wydzial/wsne/wp-content/uploads/sites/20/Nieprzypisane/sfp\\_14.pdf](https://us.edu.pl/wydzial/wsne/wp-content/uploads/sites/20/Nieprzypisane/sfp_14.pdf).

## 2020

*Struktura pytań*, „Filozofia Nauki” 2020, t. 28, nr 1, s. 25–60, DOI: <http://dx.doi.org/10.14394/filnau.2020.0002>.

*Wieloznaczność zdań pytajnych*, „Filozofia Nauki” 2020, t. 27, nr 4, s. 115–134, DOI: <http://dx.doi.org/10.14394/filnau.2019.0029>.

## 2021

*Logiczne ujęcie pytań i odpowiedzi. Uwagi merytoryczne i metodologiczne*, „Roczniki Filozoficzne” 2021, t. 69, nr 4, s. 315–356, DOI: <http://doi.org/10.18290/rf21694-15>.

*The Role of the Notion of a Proper Answer in the Logic of Questions: Methodological Remarks and Postulates*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2021, t. 27, nr 1, s. 319–340, DOI: <http://doi.org/10.35765/rfi.2021.2701.16>.

## Artykuły w monografiach zbiorowych

1990

*Zmienność nauki: uczeni i wartości zamiast „Przyrody, Cudu i Tajemnicy”*, w: *Wartość relatywizmu jako postawy poznawczej*, red. J. Pomorski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1990, s. 105–110.

1991

*Od wzorca do wskaźnika racjonalności*, w: *Na czym polega racjonalność nauki?*, red. K. Jodkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1991, s. 9–27.

1992

*Semantyczne ujęcie klasycznej koncepcji prawdy*, w: *O prawdzie*, t. 1, Koło Filozoficzne Wydziału Pedagogiczno-Artystycznego Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie, Cieszyn 1992, s. 1–23.

1995

*C. Dilwortha koncepcja teorii naukowych i postępu*, w: *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, red. K. Jodkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1995, s. 333–350.

*Czy trzeba pytać, jak istnieją teorie fizykalne?*, w: *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, red. K. Jodkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1995, s. 84–95.

*Kilka uwag o J.D. Sneed’a ujęciu teorii*, w: *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, red. K. Jodkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1995, s. 55–77.

*O pojęciu postępu i postępie naukowym*, w: *Kultura – język – edukacja*, t. 1, red. R. Mrózek, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1995, s. 187–199.

*Strukturalne ujęcie teorii. Podstawowe własności, pojęcia i kierunki badań*, w: *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, red. K. Jodkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1995, s. 39–54.

1996

*Klasyczna koncepcja prawdziwości a strukturalne ujęcie teorii*, w: *Postacie prawdy*, t. 1, red. A. Jonkisz, W. Morszczyński, Filia Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie, Cieszyn 1996, s. 151–177.

1997

*Klasyczne pojęcie prawdy w koncepcjach postępu naukowego*, w: *Postacie prawdy*, t. 2, red. A. Jonkisz, Filia Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie, Cieszyn 1997, s. 117–132.

1998

*O klasycznym pojęciu prawdy w kontekście współczesnej fizyki i filozofii fizyki*, w: *Przybliżanie przeszłości. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Czesławowi Głombikowi w czterdziestolecie pracy nauczycielskiej*, red. J. Bańka, B. Szubert, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1998, s. 74–80.

1999

*Czy teorie strukturalistów są nieme?*, w: *Sensy i nonsensy w nauce i filozofii*, red. M. Heller, J. Mączka, J. Urbaniec, Biblos, Tarnów 1999, s. 214–227.

*Pojęcie prawdy w koncepcjach teorii naukowych*, w: *Postacie prawdy*, t. 3, red. A. Jonkisz, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999, s. 65–76.

*Tadeusza Czeżowskiego formalne pojęcie wartości*, w: *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Księga poświęcona pamięci Ryszarda Jadczaaka*, red. W. Tyburski, R. Wiśniewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 197–206.

2000

*On Relative Progress in Science*, w: *On Comparing and Evaluating Scientific Theories*, red. A. Jonkisz, L. Koj, Rodopi, Amsterdam, Atlanta 2000, s. 199–234.

2002

*Aksjomatyczna teoria użyteczności O. Morgernsterna i J. von Neumanna a T. Czeżowskiego formalna teoria wartości*, w: *Tadeusz Czeżowski (1889–1981): dziedzictwo idei: logika – filozofia – etyka*, red. W. Tyburski, R. Wiśniewski, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 2002, s. 135–143.

2005

*O filozofii i nauce uwag kilka*, w: *Filozofia i czas przeszły. Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. rocznicę urodzin*, Uniwersytet Śląski, red. B. Szotek, A.J. Noras, Katowice 2005, s. 59–71.

## 2006

*O tak zwanej logice dóbr*, w: *Mysli o języku, nauce i wartościach. Księga ofiarowana Profesorowi Jackowi Juliuszowi Jadackiemu w sześćdziesiątą rocznicę urodzin*, red. W. Strawiński, M. Gryganiec, A. Brożek, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2006, s. 421–429.

## 2009

*Semantyka bez logiki*, w: *Widnokrąg analityczny. Księga dedykowana profesorowi Adamowi Nowaczykowi dla uczczenia jego dorobku naukowego*, red. R. Kleszcz, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, s. 161–168.

## 2010

*Budowanie języka i opis dziedziny badań*, w: *Metodologiczne podstawy badań naukowych w medycynie z elementami ogólnej metodologii nauk*, red. A. Jonkisz, L. Niebrój, Śląski Uniwersytet Medyczny, Katowice 2010, s. 42–60.

*Formułowanie problemów badawczych*, w: *Metodologiczne podstawy badań naukowych w medycynie z elementami ogólnej metodologii nauk*, red. A. Jonkisz, L. Niebrój, Śląski Uniwersytet Medyczny, Katowice 2010, s. 62–73.

*Ogólna charakterystyka języka*, w: *Metodologiczne podstawy badań naukowych w medycynie z elementami ogólnej metodologii nauk*, red. A. Jonkisz, L. Niebrój, Śląski Uniwersytet Medyczny, Katowice 2010, s. 13–40.

*Uzasadnianie zdań*, w: *Metodologiczne podstawy badań naukowych w medycynie z elementami ogólnej metodologii nauk*, red. A. Jonkisz, L. Niebrój, Śląski Uniwersytet Medyczny, Katowice 2010, s. 75–83.

## 2012

*Prawdziwość i uzasadnianie sądów etycznych*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Styczeń*, red. P. Duchliński, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 179–198.

## 2013

*Dzieje filozofii a jej historia i teoria*, w: *Wprowadzenie do filozofii. Podręcznik dla studentów kierunków medycznych*, red. A. Jonkisz, L. Niebrój, Śląski Uniwersytet Medyczny, Katowice 2013, s. 11–22.

*Ogólne nauki filozoficzne*, w: *Wprowadzenie do filozofii. Podręcznik dla studentów kierunków medycznych*, red. A. Jonkisz, L. Niebrój, Śląski Uniwersytet Medyczny, Katowice 2013, s. 48–58.

*Z dziejów filozofii: różnorodność koncepcji, szkół i nurtów filozoficznych*, w: *Wprowadzenie do filozofii. Podręcznik dla studentów kierunków medycznych*, red. A. Jonkisz, L. Niebrój, Śląski Uniwersytet Medyczny, Katowice 2013, s. 23–47.

2014

*Prawda w etyce. Rozważania w kontekście koncepcji Mariana Przełęckiego*, w: *Księga pamiątkowa Marianowi Przełęckiemu w darze na 90-lecie urodzin*, red. A. Brożek, J. Jadacki, Norbertinum, Lublin 2014, s. 211–222.

2015

*O czym mówią teorie naukowe?*, w: *Filozofia – nauka – religia. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Kazimierzowi Jodkowskiemu z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. P. Bylica, K.J. Kilian, R. Piotrowski, D. Sagan, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2015, s. 65–78.

2016

*O nazwach. Uwagi na marginesie prac prof. J.J. Jadackiego*, w: *Mysli o języku, nauce i wartościach. Ser. 2, Profesorowi Jackowi Juliuszowi Jadackiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. A. Brożek, A. Chybińska, M. Gryganiec, M. Tkaczyk, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2016, s. 185–194.

2017

*Rationality and Criticism in the Views of the Philosophers of the Lvov-Warsaw School and K.R. Popper*, w: *Thinking Critically: What Does It Mean? The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in the European History of Ideas*, red. D. Kubok, De Gruyter, Berlin 2017, 2018, 2019, s. 173–189.

2020

*Logika i metodologia nauk*, w: *Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku*, red. P.S. Mazur, P. Duchliński, P. Skrzydlewski, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2020, s. 17–44 (współautor: J. Poznański SJ).

2021

*Pytanie poprawnie sformułowane*, w: *Kształcenie pedagogiczne, artystyczne i etnologiczne w Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie 50-lecie tradycji (1971–2021)*, red. U. Szusić, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice 2022, s. 91–104.

2023

*Pytanie o wolność wolnej woli z punktu widzenia erotetyki*, w: *Zrozumieć postrzeganie i pojmowanie człowieka oraz świata. Prace dedykowane Profesorowi Józefowi Bremerowi SJ z okazji 70-lecia urodzin*, red. A. Jonkisz, J. Poznański SJ, J. Koszteyn, Wydawnictwo Naukowe Ignatianum, Kraków 2023, s. 197–214.

## Przedmowy do monografii zbiorowych

1996

*Przedmowa*, w: *Postacie prawdy*, t. 1, red. A. Jonkisz, W. Morszczyński, Filia Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie, Cieszyn 1996, s. 7–9 (współautor: W. Morszczyński).

1997

*Przedmowa*, w: *Postacie prawdy*, t. 2, red. A. Jonkisz, Filia Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie, Cieszyn 1997, s. 7–9.

1999

*Przedmowa*, w: *Postacie prawdy*, t. 3, red. A. Jonkisz, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999, s. 7.

2000

*Preface*, w: *On Comparing and Evaluating Scientific Theories*, red. A. Jonkisz, L. Koj, Rodopi, Amsterdam, Atlanta 2000, s. 7 (współautor: L. Koj).

2010

*Przedmowa*, w: *Metodologiczne podstawy badań naukowych w medycynie z elementami ogólnej metodologii nauk*, red. A. Jonkisz, L. Niebrój, Śląski Uniwersytet Medyczny, Katowice 2010, s. 7–9 (współautor: L. Niebrój).

2013

*Przedmowa*, w: *Wprowadzenie do filozofii. Podręcznik dla studentów kierunków medycznych*, red. A. Jonkisz, L. Niebrój, Śląski Uniwersytet Medyczny, Katowice 2013, s. 7–8 (współautor: L. Niebrój).

## Tłumaczenia z angielskiego

1995

Richard Burian, *Postęp ontologiczny w nauce* [*Ontological Progress in Science*], w: *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, red. K. Jodkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, 1995, s. 245–270.

CZĘŚĆ II

**ARTYKUŁY DEDYKOWANE  
PROFESOROWI ADAMOWI JONKISZOWI**

---

PART II

WORKS DEDICATED  
TO PROFESSOR ADAM JONKISZ



JÓZEF BREMER SJ

JESUIT UNIVERSITY IGNATIANUM IN KRAKOW

---

# Some Remarks on Wittgenstein's Interpretation of Freud's Theory of Dreams

## Introduction

During the years when Sigmund Freud (1856–1939) was developing his concept of psychoanalysis, the philosopher Ludwig Wittgenstein (1889–1951) was also present in Vienna for several periods of time, and we know that he interacted there with individuals who were either undergoing psychoanalytic therapy themselves or were engaged in practical experiments aimed at investigating novel methods and ideas in psychology – ones similar or related to Freud's. Moreover, Wittgenstein's sister Gretl (Margaret Stonborough-Wittgenstein) was analysed by Freud in 1930, and remained in contact with him until his death.<sup>1</sup> More recently, the psychoanalyst and neuroscientist Mauro Mancía has undertaken an examination of the connections between Wittgenstein's personality and his attitude towards Freud's psychoanalytic theory – one that views these in the light of his relations with his parents, four brothers, and three sisters.<sup>2</sup>

Wittgenstein, to be sure, never created any systematically unified study (in the form of a book or a full-length article) on Freud and/or psychoanalysis. Everything we know concerning his equivocal position with respect to Freud's methods has been passed down to us either through some third party thoughtful enough to note down particular discussions on the subject (cf. the loose

---

1 Cf. M. Nedo (ed.), *Ludwig Wittgenstein. Ein biographisches Album*, München 2012, p. 357.

2 Cf. M. Mancía, "Wittgenstein's Personality and His Relations with Freud's Thought," *The International Journal of Psychoanalysis* 2002, vol. 83, no. 1, p. 161–177, DOI: <https://doi.org/10.1516/R7C3-NCMY-CVK8-8J72>.

compilation of notes “Conversations on Freud” from 1942–1946<sup>3</sup>) – where we find his remarks on Freud’s dream interpretation and psychoanalysis in general) or through miscellaneous statements appearing in the context of his own writings (e.g., those posthumously published under the title *Culture and Value* from the years 1921–1951<sup>4</sup>).

Viewed from a particular critical perspective, Freudian psychoanalysis, for Wittgenstein, exhibits the character of a pseudo-religion or mythology.<sup>5</sup> Yet looked at from another, he was certainly astonished at the successes of Freud’s therapeutic approach. Moreover, Wittgenstein’s ambivalence about Freud and his ideas is especially apparent in connection with the latter’s theory of dreams,<sup>6</sup> and it is precisely this ambivalence that we shall seek to explore here from within the Wittgensteinian perspective of language-games. As a necessary basis for accomplishing this, however, we are going to pursue two prior undertakings.

Firstly, we offer a characterisation of *language-games* as the central concept pertaining to language developed by Wittgenstein in his later period of writing.<sup>7</sup> Then, we outline two broad aspects of Freud’s thinking that he seeks to question, these being the method of dream interpretation, construed as the “royal way to apprehending the unconscious activities of the mind”,<sup>8</sup> and the latter’s interpretation of a “beautiful dream” – together with the linked concepts of the unconscious, symbolism, persuasion, reasons, and the dream story as a whole.

The aim of our paper, then, is to display the overlaps, interfaces, interrelations and reciprocal reinforcements between the two thinkers, and through this to highlight the points of vagueness in Wittgenstein’s arguments against Freudian dream interpretation. With reference to an understanding of Wittgensteinian language-games and their family resemblances, we hope to pinpoint areas of convergence and divergence between them. We will seek to demonstrate that if one passes over some of Wittgenstein’s rather obvious early remarks about Freud, and instead evaluates him from the perspective of the philosopher’s later conception

3 L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, ed. C. Barret, Berkeley, CA 1967, p. 41–52.

4 Idem, *Culture and Value*, eds. G.H. von Wright, H. Nyman, transl. P. Winch, Oxford, UK 1998.

5 Cf. J. Bremer, “Ludwig Wittgenstein o interpretacji marzeń sennych,” *Nauka* 2021, no. 3, p. 101, DOI: <https://doi.org/10.24425/nauka.2021.136330>.

6 Cf. M. Michael, *The Puzzle of Dreams*, in: *Radical Claims in Freudian Psychoanalysis: Point/Counterpoint*, ed. M.A. Holowchak, Lanham, MD 2012, p. 53–82.

7 Cf. e.g. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, transl. G.E.M. Anscombe, Oxford, UK 1953.

8 S. Freud, *The Interpretation of Dreams* (Second Part) [1900], SE 5, p. 608 (SE = *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. & transl. J. Strachey, London 2001).

9 Idem, *The Interpretation of Dreams* (First Part) [1900], SE 4, p. 319.

of “language-games,” then there are substantial reasons to think that Freud in fact fulfilled a great many of Wittgenstein’s philosophical demands.

Furthermore, taking a detour around such critical viewpoints, and seeking instead to appreciate the linguistic richness and complexity of dream interpretation in the light of Wittgenstein’s own understanding of language as “language-games,” allows one on the one hand to arrive at strong grounds for embracing certain significant conclusions in respect of the similarities and dissimilarities between Freud’s and Wittgenstein’s understanding of language itself (in philosophy and in therapy), and on the other to see that both were seeking to investigate language and psychic phenomena in ways knowingly distanced from considerations or explanatory goals of a purely scientific kind.

### Language-Games: Their Diversity and Relations to Practices and Mythology

As mentioned above, the philosophical background to our examination of Freud’s approach to dream interpretation will be furnished by Wittgenstein’s conception of language, specifically as manifested in his notion of “language-games.” This multi-layered notion appears in various passages from his later writings, and is best understood as presenting us with a holistic viewpoint, in the context of which we encounter intertwined elements of language, agency, mind, mythology and culture. Thus he writes that “I shall also call the whole, consisting of language and the actions into which it is woven, the ‘language-game.’”<sup>10</sup>

Wittgenstein used the term “language-game” to draw attention to not only verbal and nonverbal signs, but also the patterns of action into which these are woven. He does not offer a more precise definition of a “language-game,” as there is no one typical feature common to or exhibited in the same way by all of them. Hence, all standard definitions are bound to prove inadequate. Nevertheless, he does furnish examples. These include affirmative sentences in such contexts as “Forming and testing a hypothesis – Presenting the results of an experiment in tables and diagrams – Making up a story; and reading it,”<sup>11</sup> as well as instances of translating from one language to another, asking, thanking, and cursing. Another group of examples are furnished by exclamations of the sort that serve to convey signals: “Help!” “Fire!” “No!”<sup>12</sup> People uttering these are doing something with words: namely, soliciting, warning, persuading or prohibiting. Witt-

10 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, op. cit., § 7.

11 Ibid., § 23.

12 Ibid., § 27.

genstein wanted to underline how words take the form of deeds – that we *do* something every time we use them. Moreover, what we do, we generally do with or in relation to *others*. He is intent on bringing out how “the ‘speaking’ of language is part of an activity, or form of life”.<sup>13</sup>

The latter presupposes our common human reactions, faculties and abilities. Such activities are regulated, governed, as moves within the context of a language-game. The rules themselves establish a family of loosely connected instances, rather than a class that can be clearly and distinctly defined. In consequence, it is also impossible to furnish a hard and fast definition of what it is to follow a grammatical or practical rule, as this is a matter of practical training: “One learns the game by watching how others play”.<sup>14</sup> Wittgenstein explores the thought that because any course of action can be made out to be in accordance with a given rule, rules alone cannot be called on to explain a particular action. To succumb to the temptation of treating rule-following as a fundamental feature of language is therefore to adopt an excessively narrow view of the latter – at least by the standards of Wittgenstein’s ideas concerning language (i.e. its grammar, semantics and pragmatics).

The meaning of a word depends on the language-game within which it is being used.<sup>15</sup> Meaning is a complex phenomenon that is finely woven into the form of our human lives and – on a first approach, at the very least – a social event: something that occurs *between* language users. This means that a single isolated individual would not be able to make meaningful use of words in a strictly private language of the kind Wittgenstein asks us to attempt to imagine: “The words of this [private] language are to refer to what only the speaker can know – to his immediate private sensations. So another person cannot understand the language.”<sup>16</sup>

Wittgenstein introduces language-games primarily to show how we may dissolve our linguistic confusions, but this is not directed towards arriving at a philosophy that would instruct us as to how we should employ language in our ordinary lives. His introduction of the term “language-games” is not, in the first instance, an attempt to *improve* our language – though, of course, new language-games, e.g. in the context of different kinds of psychology, may “come into existence”.<sup>17</sup> As he says:

---

13 Ibid., § 23.

14 Ibid., § 54. Cf. L. Wittgenstein, *On Certainty*, eds. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, transl. D. Paul, G.E.M. Anscombe, Oxford, UK 1969, §§ 4–96.

15 Cf. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, op. cit., § 43.

16 Ibid., § 243. Cf. *ibid.*, § 244.

17 Ibid., § 23. Cf. *ibid.*, §§ 41, 224.

Our clear and simple language-games are not preparatory studies for a future regularization of language – as it were first approximations, ignoring friction and air-resistance. The language-games are rather set up as ‘objects of comparison’ which are meant to throw light on the facts of our language by way not only of similarities, but also of dissimilarities.<sup>18</sup>

The key idea at work here is that if we think in terms of language-games as “objects of comparison,” asking how our different language-games are taught and used, then we will – first of all – begin to see past a number of myths stored in our language and in our culture: ones that trap us in misleading pictures of the processes involved in language and communication themselves. Secondly, getting past these pictures will enable us to see human actions with new understanding, but what we will then grasp anew is not predetermined *ab initio*: instead, it is something that will emerge during the process of actually carrying on with (and realizing) the language-game as something embedded in the reality of our surroundings.

For Wittgenstein, to a language-game there belongs “a whole culture,”<sup>19</sup> while “[a] whole mythology is deposited in our language.”<sup>20</sup> This depositing, moreover, implies a degree of affective participation, and not just a mere commitment to employing certain symbols. And by “a mythology” he means stories and gestures connected with a world-picture that function as a common ground for norms and judgments, furnishing as they do the very basis for the capacity of human beings to be members of a linguistic, and thus a cultural, community:

The propositions describing this world-picture might be part of a kind of mythology. And their role is like that of rules of a game; and the game can be learned purely practically, without learning any explicit rules.<sup>21</sup>

So the usefulness of language-games in part consists in their furnishing the context for the application of a mythology as a way of learning and speaking a language – and, indeed, of coming to participate in one’s overall cultural context.

Viewed from one angle, such a mythology is something quite different from a scientific pursuit of knowledge (i.e. the “scientific method”), while seen from another, both everyday and scientific forms of communication can only occur

---

18 Ibid., § 130.

19 L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, op. cit., p. 8.

20 Idem, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, ed. R. Rhees, transl. A.C. Miles, Doncaster, UK 1979, p. 10e.

21 Idem, *On Certainty*, op. cit., § 95.

because two or more persons share the same world-picture, the same meanings, and similar beliefs and rules, agreeing these through practice and the discovery, in that context, that each other's actions are comprehensible. In this way, they find that they share the same historically specific rituals (such as shaking hands to greet, expressing mourning in certain ways, collecting photographs of beloved persons, etc.), and the same or similar forms of acting.

Wittgenstein, moreover, perceived such a construal of the significance of mythology and mythological behaviour as embedded in Freud's *ostensibly* scientific (in Wittgenstein's view) approach to psychoanalysis and psychoanalytical explanations: "it [psychoanalysis] has the attraction which mythological explanations have, explanations which say this is all a repetition of something that has happened before."<sup>22</sup>

Behind the therapeutic appeal of psychoanalytical theory and practices lies, as this quotation suggests, not just a myth of sorts, but a peculiarly pervasive and seductive one. Wittgenstein – as we shall see – makes a demarcation between scientific explanations and problem-solving on the one hand, and his own attitude, according to which it is only mythologies that can resolve issues located beyond the area of scientific analysis, on the other. For him, psychoanalysis is not a scientific theory, but rather belongs to this other realm. This means that psychoanalytical explanations for and solutions to patients' problems are embedded in a contrived – i.e. invented – way of speaking: i.e. a specific language-game. To put it another way, they belong to a psychoanalytical mythology: one created *inter alia* via the postulating of the unconscious (and the embracing of such as novel yet mysterious figures as the "ego" and the "id," where these are empirically unverifiable). Freud wrote:

When we become familiar with the abundant use made of symbolism for representing sexual material in dreams, the question is bound to arise of whether many of these symbols do not appear with a permanently fixed meaning, like the grammalogues in shorthand; and we shall feel tempted to draw up a new dream-book on the decoding principle. On that point there is this to be said: this symbolism is not peculiar to dreams, but is characteristic of unconscious ideation, in particular among the people, and it is to be found in folklore, and in popular myths, legends, linguistic idioms, proverbial wisdom and current jokes, to a more complete extent than in dreams.<sup>23</sup>

The phrase "when we become familiar with" can draw our attention here to the fact that it was practical experience that made Freud aware of the pervasiveness

22 Idem, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, op. cit., p. 43.

23 S. Freud, *The Interpretation of Dreams* (First Part), op. cit., p. 351.

and universality of sexual symbolism in human dreams. Such symbolism showed up time and time again in ways that were manifestly homogeneous, so that he was compelled to recognize this – together with the fact that analogically constituted forms of symbolism can also be encountered in other aspects of life (“in popular myths, legends, linguistic idioms...”) as well. In the course of time, such recurring forms of symbolism came to make up an essential part of his theory of dreams itself. Moreover, he was aware of the presence of vague symbols in everyday language, and describing the similarities and differences between such symbols is something for which Wittgenstein's concept of “family resemblances” has proved useful. The latter notion appears in the context of his conception of language-games. Wittgenstein confronts the multiplicity of linguistic uses with the multiplicity of different games,<sup>24</sup> and arrives at the conclusion that while games have some characteristics in common, not all of them share any single common feature:

I can think of no better expression to characterize these similarities than ‘family resemblances’; for the various resemblances between members of a family: build, features, colour of eyes, gait, temperament, etc. etc. overlap and criss-cross in the same way. – And I shall say: ‘games’ form a family.<sup>25</sup>

These overlapping similarities create a complex weave of ambiguities. Both the games, and the concepts claimed to be of the family-resemblance type, are often difficult (if not impossible) to define. Our thesis, in this regard, will be that Freudian “symbolism ... [as] found in folklore, and in popular myths, legends, linguistic idioms...” (Freud, see above) falls under the concept of family resemblances.

For Wittgenstein, language does not exist as a general structured system defined by definitions of some kind or other. Instead, what we encounter are language-games, and these can be construed as self-contained languages in themselves – though in order to understand some of them we must first learn those that are most fundamental: “To understand a sentence means to understand a language. To understand a language means to be master of a technique.”<sup>26</sup> Mastering a technique is, according to Wittgenstein, tantamount to being able to follow different kinds of rules. (For Wittgenstein, this could be the arbitrary rules of grammar, for instance, or the non-arbitrary ones of cookery.<sup>27</sup>) In the

24 Cf. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, op. cit., §§ 65–71.

25 Ibid., §§ 67–68. Cf. also idem, *The Blue and Brown Books*, Oxford, UK 1972, § 66.

26 Idem, *Philosophical Investigations*, op. cit., § 199.

27 Cf. *ibid.*, §§ 496–499.

case of psychoanalysis, an example could be the Freudian rules governing free association.<sup>28</sup>

## Dream-Work and Dream Interpretation

The interpretation of dreams, for Freud, is the royal road to achieving insight into the unconscious activities of the mind. He identified two levels of each dream, or dream-content: the manifest one (i.e. what the dreamer remembers), and the latent one (i.e. the symbolic meaning of the dream, in the sense of the wish underlying it):

the work which transforms the latent dream into the manifest one is called the *dream-work*. The work which proceeds in the contrary direction, which endeavours to arrive at the latent dream from the manifest one, is our *work of interpretation*. This work of interpretations seeks to undo the dream-work.<sup>29</sup>

Freud recognized that dream contents come from real life, but are not identical to it. Therefore, he suggested that there must be some transformation and connection between these materials. He claimed that these connections were not accidental, but were restricted by a person's unconscious desires, so that "a dream is the fulfillment of a wish".<sup>30</sup> He also found that "disagreeable" dreams seem more common than "pleasant" ones;<sup>31</sup> hence his hypothesis that dreams can obscure their true purpose (i.e., fulfilling wishes, but indirectly). Because of that, he identified the two above-mentioned types of dream: the manifest and the latent one. He embraced the idea that the latent dream is the real one, with the goal of dream interpretation being to disclose it. To render this idea more definitive, he proposed four unconscious mechanisms by which latent dreams come to be obscured, exploring these under the mantle of his concept of "dream-work."

The first achievement of dream-work is *condensation*, which refers to the reduction and simplification of the rich contents of the latent dream-thought – in effect, condensing multiple different ideas into just one.<sup>32</sup> Freud compared the condensation that occurs within dream-work to the metaphorical processes

28 Cf. B.B. Barratt, "Opening to the Otherwise: The Discipline of Listening and the Necessity of Free Association for Psychoanalytic Praxis", *The International Journal of Psychoanalysis* 2017, vol. 98, no. 1, p. 39–53, DOI: <https://doi.org/10.1111/1745-8315.12563>.

29 S. Freud, *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, Part II: *Dreams* [1916], SE 15, p. 170.

30 Idem, *The Interpretation of Dreams* (First Part), op. cit., p. 122.

31 Cf. *ibid.*, p. 134.

32 Cf. idem, *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, Part II: *Dreams*, op. cit., p. 170.

the poet uses, "where a similar sound has to be sought for in the same way as a common element in our present case."<sup>33</sup> Secondly, there is *displacement*, meaning the unconscious process of replacing a latent element [the dream-thought] by a well-concealed allusion to it, so that the psychical emphasis is shifted from an important element to a relatively trivial one. In this way, a latent element is replaced not by one of its constituent elements, but by something at a further remove from it. Thirdly, there are considerations of representability (or figurability), pertaining to the transformation of thoughts into visual elements or images. Fourthly, secondary revision or secondary elaboration involves making disordered and inconsistent dream materials more well-organized.<sup>34</sup>

What runs through Freud's description of the manifest consistency of dreams is a fundamental denial of the idea that rational thought can contribute anything to the dream-work. Either secondary revision is a misnomer for preconscious elaborations of unsatisfied wishes prior to sleep, or it does not exist at all, or re-revision takes place in consciousness, in response to the emergence of dreams. "In all cases there is no such thing as unconscious wisdom."<sup>35</sup>

For Freud, what he calls "dream-content" and "dream-thoughts" (construed as a mode of thought specific to sleep) "are presented to us like two versions of the same subject-matter in two different languages."<sup>36</sup> Each of these functions to prevent unconscious content from becoming manifest to the dreamer, and so, also, to withhold knowledge of the real meaning of the dream from the latter. At the same time, that meaning can be disclosed by the psychoanalyst's dream interpretation, precisely because such forms of disguised meaning also serve as pointers for the analyst. Through condensation, displacement, considerations of representability, and elaboration, dreams disguise the thought presentations they contain – ones emanating from unconscious wish-fulfillment fantasies – in order to render them perceptually accessible in the form of the images constitutive of the dream's manifest content.

Thanks to these four mechanisms a dream appears meaningful, but the presented, manifest dream is *de facto* quite different from its actual implications:

It is very probable, then, that the dreamer knows about his dream; the only question is how to make it possible for him to discover his knowledge and communicate it to us. We do not require him to tell us straight away the sense of his dream,

33 Idem, *On Dreams* [1901], SE 5, p. 650.

34 Cf. idem, *The Interpretation of Dreams* (First Part), op. cit., p. 277–338; idem, *The Interpretation of Dreams* (Second Part), op. cit., p. 339–349.

35 D. Merkur, *Unconscious Wisdom: A Superego Function in Dreams, Conscience, and Inspiration*, Albany, NY 2001, p. 16.

36 S. Freud, *The Interpretation of Dreams* (First Part), op. cit., p. 277.

but he will be able to find its origin, the circle of thoughts and interests from which it sprang. ... We shall once more ask the dreamer how he arrived at the dream, and once more his first remark is to be looked on as an explanation.... we should divide the dream into its elements and start a separate enquiry into each element;... But in general if the dreamer asserts that nothing occurs to him we contradict him; we bring urgent pressure to bear on him, we insist that something must occur to him – and we turn out to be right.<sup>37</sup>

Freud's "free association" technique is the basic principle underpinning his approach to dream interpretation, in which the analysed person receives an instruction to reveal their thoughts in a way that allows them to prevent self-censorship. His claim is that our unconscious difficulties can be adequately loosened, but for this to occur we need the help of the free associations that the dreamer supplies in relation to parts of the manifest content of their dream. Free association is a "special attitude of attention" which "excludes reflection":<sup>38</sup> that is, it is a spontaneous, unconstrained, and undirected association of ideas, emotions, and feelings. Several significant points of interest arise in relation to this, which are explored below.

(i) Freud says that his associative method is therefore not totally arbitrary, but conditioned by "groups of strongly emotional thoughts and interests, 'complexes', whose participation is not known at the moment – that is to say, is unconscious."<sup>39</sup> According to him, any other method of interpretation is unfounded and cannot produce any result. However, the dreamer's associations bring to light intermediate links, which we can insert into the gap between the two – i.e. between the latent content and the manifest thought. "What is remarkable is that such an aimless and arbitrary train of thought should happen to bring us to the dream-thoughts."<sup>40</sup> No wonder that the results of such an interpretation (moving in the opposite direction to the dream-work itself) can sometimes strike us as rather uncertain (at least by scientific standards).

Wittgenstein puts into question the reliance upon free association in dream interpretation, given our limited understanding of the connection between free association and dreams:

What dashes [*freier Einfall*, J.B.] you make, is likely to be conditioned by everything that is going on about you and within you. And if I knew one of the

37 Idem, *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, Part II: *Dreams*, op. cit., p. 104–105.

38 Ibid., p. 130.

39 Ibid., p. 109.

40 Idem, *The Interpretation of Dreams* (Second Part), op. cit., p. 526.

factors present, this could not tell me with certainty what dash you were going to make.<sup>41</sup>

Could this not also be said about the dream itself? At the same time, Wittgenstein's basic argument seems to be missing any criteria for distinguishing associations that are factually required when focusing on dreams from ones that are not so – in that all such associations are, or can be, experienced as dream-induced, while it remains uncertain whether they really are.<sup>42</sup>

Wittgenstein, though, would say that simply any associative train of thought can support a desired conclusion contrived by the psychoanalyst. Freud, meanwhile, does not seem to be dealing with this problem: if confronted with cases where different associations have the same outcome, he is prepared to deny that this casts doubt on his position, insisting “that the appearance or nonappearance of incorrect substitutive recollections does not constitute an essential distinction.”<sup>43</sup> As far as he is concerned, it appears that no matter what may be involved, an association can be approved of just as long as it guides us towards the desired result. As Wittgenstein observes:

The fact is that whenever you are preoccupied with something, with some trouble or with some problem which is a big thing in your life – as sex is, for instance – then no matter what you start from, the association will lead finally and inevitably back to that same theme. Freud remarks on how, after the analysis of it, the dream appears so very logical. And of course it does.<sup>44</sup>

If that is correct, then psychoanalytical explanations are, according to the philosopher, evidently quite different from those of a scientific kind, oriented towards causal relations. Wittgenstein states that in philosophy – and something similar goes for psychoanalysis – we have to move away from all explanation, “... and description alone must take its place. And this description gets its light... from the philosophical problems. These are, of course, not empirical problems; they are solved, rather, by looking into the workings of our language.”<sup>45</sup> He also attributes such an approach to the workings of language to Freudian dream interpretation:

41 L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, op. cit., p. 47.

42 Cf. D. Levy, *Wittgenstein and Psychoanalysis*, in: *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis*, eds. R.G.T. Gipps, M. Lacey, Oxford, UK 2019, p. 169–170.

43 S. Freud, *Psychopathology of Everyday Life* [1901], SE 6, p. 23.

44 L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, op. cit., p. 50–51.

45 Idem, *Philosophical Investigations*, op. cit., § 109.

There are various criteria for the right interpretation: e.g. (1) what the analyst says or predicts, on the basis of his previous experience; (2) what the dreamer is led to by *freier Einfall*. It would be interesting and important if these two generally coincided.<sup>46</sup>

Wittgenstein questions the associative method. What the analyst assumes does not always have to be the case. Anyone could develop the same associations, even if it were not his or her dream that they happened to be interpreting. One can learn something about oneself via associations, but one cannot get to the bottom of the dream.

Of course, the method of association – at least from Wittgenstein’s point of view, and contrary to Freud – is somewhat arbitrary. But this is not (for Wittgenstein) the arbitrariness of grammar. The latter is arbitrary in the sense that it is only restricted by our needs, our desires, and – in some sense – how we view the fundamental facts concerning our surroundings and how we are located in them.<sup>47</sup> Were our needs different, or several facts about how we are located in or perceive our surroundings to change, we might well categorize the world in quite other ways.

(ii) For Freud, wish-fulfilment is the cornerstone of dream production, even if “disagreeable” dreams seem more common than “pleasant” ones.<sup>48</sup> Hence his hypothesis that dreams can disguise their true purpose (i.e., indirectly fulfilling wishes).

The more one is concerned with the solution of dreams, the more one is driven to recognize the majority of the dreams of adults deal with sexual material and give expression to erotic wishes.<sup>49</sup>

Wittgenstein agrees that some dreams are cases of wish-fulfilment: “such as the sexual dreams of adults [...]. But it seems muddled to say that all dreams are hallucinated wish fulfilments.”<sup>50</sup> He notes that Freud very frequently offers some sort of sexual interpretation, but wonders why it is that “among all the reports of dreams which he [Freud] gives, there is not a single example of a straightforward sexual dream.”<sup>51</sup>

46 Idem, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, op. cit., p. 46.

47 Idem, *Philosophical Investigations*, op. cit., § 520.

48 S. Freud, *The Interpretation of Dreams* (First Part), op. cit., p. 113.

49 Idem, *The Interpretation of Dreams* (Second Part), op. cit., p. 396.

50 L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, op. cit., p. 47.

51 Ibid.

That a dream should be an instance of wish-fulfillment seems rather absurd to Wittgenstein. In most of the dreams analysed by Freud, read as veiled wish-fulfillment, no actual fulfillment is arrived at – rather, something else is hallucinated instead. The dreaming person is actually cheated, and not satisfied. But who is cheating whom here? Is the censor cheating the dream, or the dream the censor? This then calls into question the central censoring function of the dream-work itself, and thus also the gateway to the unconscious. (The censor is supposedly there to establish which desires, thoughts and ideas can enter consciousness, and which must remain unconscious.)

(iii) Freud believes that a dream's meaning must be apprehended via analysis of individual dream elements, not analysis of the dream as a whole (*The Interpretation of Dreams* [First Part], s. 128, 414–423). He also introduces a *broader concept of symbolism*, holding that while

[s]ome symbols are universally disseminated and can be met with in all dreamers belonging to a single linguistic or cultural group... there are others that occur only within the most restricted and individual limits, symbols constructed by an individual out of his own intentional material.<sup>52</sup>

Here we again encounter the possibility of mnemonic symbols and symbolization, along with ones that are universal. (Freud believed much of this sort of thing to be sexual). At the same time, symbolism in dreams is mostly subjective.<sup>53</sup> There is no immediately available translation or decoding of certain elements into a universally unequivocal meaning, such as could, for example, be achieved when deciphering hieroglyphic inscriptions.<sup>54</sup> In addition, dream interpretations can make progress during the course of sessions of analysis – even under the pressure “we bring [...] on him”<sup>55</sup>: i.e. they are not limited to individual presentations in separate sessions.

(iv) Wittgenstein also seeks to apply the perspective of language-games to dreams, treating the latter as a species of language and linguistic translation:

Suppose you look on a dream as a kind of language. A way of saying something, or a way of symbolizing something. [...] We might then find a way of translating this symbolism into the language of ordinary speech, ordinary thoughts. But then the translation ought to be possible both ways. [...] As Freud recognizes, this never is done and cannot be done. So we might question whether dreaming is a way of

52 S. Freud, *On Dreams*, op. cit., p. 684.

53 Cf. idem, *The Interpretation of Dreams* (First Part), op. cit., p. 372–373.

54 Cf. *ibid.*, p. 121–124.

55 Idem, *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, Part II: *Dreams*, op. cit., p. 105.

thinking something, whether it is a language at all. Obviously there are certain similarities with language.<sup>56</sup>

For the Austrian philosopher, it is impossible to translate our common, everyday language into a supposedly unconscious one, because the unconscious is not linguistic after all. He rebuts Freud's idea that there is a language of unconscious dreams that cannot be translated into our consciously shared language, on account of its exceptional character. If we are capable of translating language  $L_1$  into language  $L_2$ , we must likewise be capable of translating  $L_2$  into  $L_1$ ; yet that is definitely not allowed for by Freud.<sup>57</sup> Given this untranslatability, Freud's explanations have, according to Wittgenstein, more to do with a Wittgensteinian understanding of mythology than with science, and are thus quite closely related to elucidations of the sort delivered up in the course of Wittgenstein's therapeutically oriented activity of philosophizing.

If we endorse the explanations put forward by psychoanalysis, we "have given up one way of thinking and adopted another."<sup>58</sup> Does the subject of analysis not ultimately entertain an illusion not unlike that of a dream when they embrace the analyst's explanation as some sort of successful overcoming of their prior self-censorship with respect to their unconscious wishes or desires? According to Wittgenstein, Freud's idea is that his scientific explanations manifest a truth that, like those pertaining, say, to electrons, is not obvious, and may even be impenetrable to us, whereas for Wittgenstein, mythological explanations have nothing to recommend them other than the fact that they are adequate to another – "adopted" – way of thinking that, when proposed, seems obvious and acceptable to us. Mythological explanations, in Wittgenstein's sense, share something in respect of what they convey, which is that

this is all a repetition of something that has happened before. And when people do accept or adopt this, then certain things seem much clearer and easier for them. So it is with the notion of the unconscious also.<sup>59</sup>

Wittgensteinian myth, as we have seen, opens up new aspects where our language-games are concerned – or a new framework for looking at the world. It can furnish both the subject of analysis and the psychoanalyst with alternatives to

56 L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, op. cit., p. 48.

57 Cf. S. Freud, *An Outline of Psycho-Analysis* [1940], SE 23, p. 160.

58 L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, op. cit., p. 45.

59 *Ibid.*, p. 43.

those common and pervasive language-games and frameworks that have come to appear inescapable, if not compulsive. It offers additional and enriching resources in respect of meanings that otherwise we are inclined to accept as they stand, in that they strike us as evidently fixed and determinate prior to this.

### Wittgenstein on Freud's Interpretation of the "Beautiful Dream"

Wittgenstein analyses an example of a Freudian dream that appears "beautiful" to the dreamer at the moment it is dreamt, and states that this dream cannot count as "indecent," or deeply laden with sexual symbolism, just because its psychoanalytical transformation into a "meaningful" language would demand precisely this meaning. The reduction of the original dream language to a grammatically consistent language (with temporal aspects/tenses, and all the rules of grammar applicable in a context outside of sleep) presents us – he thinks – with an oversimplification.

Employing Wittgenstein's own terms (by referring to what Freud called "dream-thought" as "language"), it could nevertheless be viewed as analogous to a Tractarian language of silence ("Whereof one cannot speak, thereof one must be silent."<sup>60</sup>), or a "private language" (in the sense of a "private language of the unconscious") somehow "known" only to the dreamer. Both of these are incompatible with the rules of ordinary language.

Dreams, on Freud's account, are a kind of unconscious activity that is such as to furnish really quite direct insight into the workings of the unconscious mind or soul. They represent the hidden fulfillment of our unconscious wishes. In what follows, we will present Wittgenstein questioning of Freud's dream interpretation entitled "The Language of Flowers." The latter interpretation appears in the chapter entitled "The Dream Work" in *The Interpretation of Dreams*.<sup>61</sup>

During analysis, one of Freud's adult female patients told him about having had a "pretty dream," in which:

[she] saw herself climbing down over some palisades holding a blossoming branch in her hand. In connection with this image she thought of the angel holding a spray of lilies in pictures of the Annunciation – her own name was Maria – and of girls in white robes walking in Corpus Christi processions, when the streets are decorated with green branches. Thus the blossoming branch in the dream without any doubt alluded to sexual innocence. However, the branch was covered with red flowers, each of which was like a camellia. By the end of her walk – so

60 Idem, *Tractatus Logico-Philosophicus*, transl. C.K. Ogden, London 1922, 7.

61 S. Freud, *The Interpretation of Dreams* (First Part), op. cit., p. 331. Cf. *ibid.*, p. 331–361.

the dream went on – the blossoms were already a good deal faded. There then followed some unmistakable allusions to menstruation. Accordingly, the same branch which was carried like a lily and as though by an innocent girl was at the same time an allusion to the *Dame aux camélias* who, as we know, usually wore a white camellia, except during her periods, when she wore a red one.<sup>62</sup>

We have here one of the more detailed of the dream descriptions recorded in Freud's book. (It runs over two pages there).

(i) **Sexual elements.** We first note that sexual elements are strongly emphasized by Freud through the use of capital letters: "She was descending from a height [...]. She was holding a BIG BRANCH in her hand, actually it was like a tree, covered over with RED BLOSSOMS..."<sup>63</sup>

The account is filled with genital and pubic symbols and references to seduction, copulating, and the like. The result of this psychoanalytical interpretation was that "[t]he dreamer quite lost her liking for this pretty dream after it had been interpreted"<sup>64</sup>: i.e. after the largely sexual meaning of the dream had been made plain to her by Freud.

Meanwhile, in his analysis of Freud's interpretation of the dream in "The Language of Flowers," Wittgenstein emphasizes that "Freud shows what he calls the 'meaning' of the dream. The coarsest sexual stuff, bawdy of the worst kind – if you wish to call it that – bawdy from A to Z."<sup>65</sup>

According to this quotation Freud's decrease of the "pretty elements" of the dream to bawdy allusions may hold a quite specific attraction or fascination for some or all of us, but it is incorrect to say that he has shown what the dream is genuinely about. According to Wittgenstein, Freud points to relations between the dream's images and specific symbols of a sexual nature. He will say that the relation Freud seeks to establish runs something along the following lines: by a causal sequence of associations that arises naturally under specific circumstances, we are led to *this or that* (i.e. from a flower one gets to *this*, from a tree to *that*, and so on).

Does this demonstrate – Wittgenstein asks – that the dream is bawdy? According to him, when a person speaks bawdily they do not necessarily utter something that for them seems harmless or uncritical, and which – as such – is then open to being psychoanalysed. When he refers to "the coarsest sexual stuff", he is not issuing a complaint stemming from some kind of prudery on his part: rather,

62 Ibid., p. 319.

63 Idem, *The Interpretation of Dreams* (Second Part), op. cit., p. 347–348. Cf. idem, *The Interpretation of Dreams* (First Part), op. cit., p. 319.

64 Ibid., p. 347.

65 L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, op. cit., p. 23.

he is giving voice to what we might call his attitude of wishing to respect the real diversity, unpredictability and irreducibility exhibited by the contents of dreams. He shows deep respect for any understanding that takes seriously the significance of different human forms of life and the diversification of language-games.

Writing about dream symbolism, and specifically sexual symbols, Freud points out that “[t]his [sexual] symbolism varies partly from individual to individual; but partly it is laid down in a typical form and seems to coincide with the symbolism which [...] underlies our myths and fairy tales...”<sup>66</sup> This is clearly in line with his assumption that such links are simply associations, with associative links of this sort being basic to Freudian dream interpretation itself.

When Wittgenstein writes that “[t]he attraction of certain kinds of explanation is overwhelming,”<sup>67</sup> he means that such explanation-giving sentences have a certain *persuasive* form – particularly if they happen to be of the sort invoked when some kind of a reductionist asserts, in an exclusive way, that “this is really only that.”<sup>68</sup>

(ii) **Persuasion.** The language-game of persuasion is of a different kind to those of description, scientific explanation, or warning. According to Wittgenstein: “I said I would ‘combat’ the other man, – but wouldn’t I give him reasons? Certainly; but how far do they go? At the end of reasons comes persuasion.”<sup>69</sup>

Wittgenstein’s talk of “persuasion” aims to stress the difficulty we may have in getting someone to *believe* a proposition, as much as the challenges involved in evaluating it. Both are more or less distinct from any immediate reasons that may be given – or, indeed, from the totality of reasons one could consciously think of in support of it. Persuasion seems to be an outcome of many functions whose significance for our mental lives remains unclear or opaque. (At least, it makes sense to suppose that this is so, in that were the alternative to be the case, with belief being entirely a matter of reasons, we would scarcely be capable of deciding about anything.)

Persuasive utterances are employed to reinforce the power of argument. Giving and demanding reasons, meanwhile, are activities that can only take place within a language-game. Any reason that somebody such as a psychoanalyst may furnish, to be available to the addressee (i.e. the person being analysed) as a reason, depends on there being in play some sort of human form of life. The latter, as we have already stated, provides a shared basis for a minimally necessary grasp of what counts as a reason for what. Reasons, as Wittgenstein indicates, only go

66 S. Freud, *Five Lectures on Psycho-Analysis* [1910], SE 11, p. 36.

67 L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, op. cit., p. 24.

68 Ibid.

69 Idem, *On Certainty*, op. cit., § 612.

so far, and in the absence of this required minimum of understanding, it is not the reasons themselves that must be modified, but the conditions under which they are acknowledged as such. This, in turn, is something that is accomplished not by offering other or further reasons but, actually, through persuasion. What Wittgenstein has in mind is this: “If you are led by psychoanalysis to say that really you thought so and so, or that really your motive was so and so, this is not a matter of discovery, but of persuasion.”<sup>70</sup>

As a result, for him, it is not, after all, some sort of understanding that enables a cure of the psychoanalytical kind to be arrived at, but rather one’s being persuaded to accept a particular, psychoanalytically disclosed point of view. “In a different way,” Wittgenstein asserts,

you could have been persuaded of something different. Of course, if psychoanalysis cures your stammer, it cures it, and that is an achievement. One thinks of certain results of psycho-analysis as a discovery Freud made, as apart from something persuaded to you [sic] by a psycho-analyst, and I wish to say this is not the case.<sup>71</sup>

But just what is it that the subject of analysis is persuaded of by the psychotherapist? What form do such a cure and such an understanding take? Wittgenstein will say that during the dream interpretation the psychoanalyst presents a kind of story or, more precisely, that the analyst and the patient develop a kind of persuasion-oriented language-game, where this will bring forth the desired therapeutic result once it has been embraced as a kind of assumption by the analysand. Given this assumption, neither the analysed individual’s explicit approval, nor the fact of a successful therapeutic outcome, can be regarded as sufficing to demonstrate that the language-game in question is, say, scientifically correct or in some sense “true” – or, even, that it should be so. Practice and success are what count here.

For these elements to be brought together successfully, the psychoanalyst and analysand must create a language-game that will accomplish communication, with the two of them developing a kind of ever-varying system of rules with which to understand each other. Each analysed individual brings along with their dream their own language, their own hidden rules, and many of these may change over the course of an analytical session. The analyst has to recognize the language-game played by the analysand – the different linguistic components used by the latter. He or she will then have the ability and competence to immediately decipher the patient’s unwritten system of rules when it appears.

---

70 L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, op. cit., p. 27.

71 Ibid.

The analyst may even decide what language to apply to the analysand, as if imparting to the latter the rules of language. Freud, one might say, proposes as a set of rules the particular kind of verbal language called “free association”. The associations in question can be subject to rules appropriate to the Wittgensteinian language-games of acting out, issuing an appeal (typically employed at the beginning of treatment), being purposefully engaged in a form of adaptive searching, or, indeed, the highly complex language-game of Freudian transference.<sup>72</sup>

Put another way, on the one hand, the analysand plays various language-games, where this gives rise to the need to discover the rules behind these, while on the other, the analyst plays various language-games, each committed to different theoretical psychoanalytical schools (Freudian, Lacanian...).

For Wittgenstein, it is the aforementioned seductive capacity – or persuasive, attractive power – of psychoanalysis that, first and foremost, needs to be elucidated and explained. It exerts much the same attraction as the mythological functioning he ascribes to language-games. This means there are certain differences which we have been persuaded to ignore. Wittgenstein detects in Freud a powerful inclination to say something along the lines of “[w]e can't get round the fact that this dream is really such and such. [Rush Rhees, footnote 8: If we see the connection of something like this pretty dream to something ugly...].”<sup>73</sup> It may even be the very fact that the explanation is highly dismissive that drives us to want to adopt it.

(iii) **Causes and reasons.** Wittgenstein accused Freud of conflating “causes” and “reasons” in the context of his psychoanalytical explanations. By way of introducing that distinction, Wittgenstein himself has this to say:

We are talking here of the grammar of the words ‘reason’ and ‘cause’: in what cases do we say we have given a reason for doing a certain thing, and in what cases, a cause? If one answers the question ‘Why did you move your arm?’ by giving a behaviouristic explanation, one has specified a cause. Causes may be discovered by experiments, but experiments do not produce reasons. The word ‘reason’ is not used in connection with experimentation. It is senseless to say a reason is found by experiment.<sup>74</sup>

Given the above, Wittgenstein asserts that Freud, in confusing scientific hypotheses pertaining to the empirical causes of dreams with reasons for action,

72 Cf. S. Freud, *The Interpretation of Dreams* (Second Part), op. cit., p. 531–532.

73 L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, op. cit., p. 24.

74 L. Wittgenstein, *Lectures, Cambridge 1932–1935. From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald*, ed. A. Ambrose, New York, NY 2001, p. 4.

committed a great error<sup>75</sup> – among other things because the term “reason” is not linked with conducting experiments. Mythology itself – also in our common-sense language – likewise mixes up reasons and causes, and gains its power to affect us partially by virtue of doing so. The philosopher criticizes Freud for erroneously demanding that the contents of dreams be explained, when in fact the latter only manages to offer more or less persuasive comparisons himself.

For Freud, in Wittgenstein’s opinion, dream interpretation is similar to an empirical-scientific explanation whose method of verification would be based on the process of free association. Freud, meanwhile, saw free association as offering significant evidential support for his hypothesis that there is an underlying unconscious cause of our conscious mental states and behaviour – one somehow hidden below the level of conscious understanding and action.

Psychoanalysis, viewed from such a Wittgensteinian perspective, is invested with a status similar to that of theories proposed in the natural sciences, where these amount to attempts at discovering the underlying cause of some observationally manifested physical phenomenon or other. (In this case, it will be wish fulfillment.) Freud assumes that unconscious states of dreams are hidden because of the “achievements of the dream-work” – i.e. condensation and displacement. Interpretation claims to uncover the causes of human behaviour (in the form of “unconscious fears and desires”), as well as the “achievements of the dream-work” that allow them to remain hidden.

Nevertheless, on Wittgenstein’s account of the matter, the discovery of such a cause is not, in the case of Freudian psychoanalysis, actually something issuing from a hypothesis-based explanatory approach combined with experimental verification. This is because in order to establish that the psychological content disclosed by the analysand via free association constitutes evidence for some hidden, underlying cause of their behaviour as discerned by the psychoanalyst, Freud must rely on the first-person-based affirmatory confirmation provided by subjects of analysis themselves. According to Freud, Wittgenstein supposes, explanations of human behaviour and/or dysfunctionality are established when the analysed person finally admits, in the course of interpretation, that the overall cause postulated by the psychoanalyst for some aspect of human behaviour generally – i.e. the relevant desire – is also the reason for their own particular behaviour or disorder being as it is, and it is at this juncture that causes come to be conflated with reasons.

The problem is that reasons – in the Wittgensteinian sense of the *justifications* an agent may give for his or her actions – have nothing in common with

---

75 Cf. Idem, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, op. cit., p. 22, 49.

what is involved in discovering the cause of a phenomenon. The vibration of atoms furnishes no *reason* for a rise in temperature. Rather, any hypotheses about the causes of concrete actions are open to being accepted on the basis of their plausibility in the light of the available evidence. If the underlying desire postulated by psychoanalysis was indeed a hypothesis about the cause of human behaviour, then the approval given by the analysed person would be irrelevant to its verification.

Nikolai Axmacher has shown that Wittgenstein's clear-cut distinction between causes and reasons does not apply to psychoanalysis. Throughout his life, Freud adhered to an ideal of combining a "qualitative hermeneutics" (based on unfalsifiable conscious and unconscious narratives) with quantitative explanatory theorizing (based on falsifiable causal hypotheses). Because of this, "Freudian psychoanalysis had a unique dual epistemological character."<sup>76</sup> Indeed, this statement supports Jürgen Habermas' thesis that Freud's discoveries make no contribution to science,<sup>77</sup> as well as Paul Ricoeur's claim that psychoanalysis is a language or, more precisely, a "semantics of desire."<sup>78</sup>

(iv) **The wholeness of the manifest dream.** Meanwhile, what Wittgenstein is specifically inclined to reject in Freud's interpretation is his attempts to subject the dream to that above-mentioned process whereby it is "torn into little pieces" via analysis and for the sake of interpretation, in that its manifest, "original sense" is destroyed – the sense, that is, of the dream at the moment of its actually being dreamt.<sup>79</sup>

What fascinates us about it, on the other hand, is that "the dream story all the same has its own charm, like a painting that attracts & inspires us",<sup>80</sup> where this can subsist independently of, or even in opposition to, any (linguistically encapsulatable) causality.<sup>81</sup> In this sense, the dream is "timeless," and exists beyond any grammatical classifications such as would have the effect of positioning it relative to other occurrences in someone's life. For these very reasons, it ultimately remains ungraspable through interpretation.

According to Wittgenstein, Freud, rather than letting the dream rest within the sphere of the unanalysable and allowing it to "speak" in its own "silent" way, tries to transform it into a special dream-language. Wittgenstein acknowledges

76 N. Axmacher, "Causation in Psychoanalysis," *Frontiers in Psychology* 2013, vol. 4, article no. 77, p.1, DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00077>.

77 Cf. J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, transl. J.J. Shapiro, Boston 1971, p. 246.

78 P. Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, transl. D. Savage, New Haven, London 1970, p. 6.

79 Cf. L. Wittgenstein, *Culture and Value*, op. cit., p. 78.

80 Ibid., p. 79.

81 Cf. *ibid.*

that “[t]here seems to be something in dream images that has a certain resemblance to the signs of a language,”<sup>82</sup> while holding that

[w]hat is intriguing about a dream is not its causal connection with events in my life, etc. [as Freudian dream analysis posits], but rather this, that it affects us like part of a story, & indeed a very *vivid* part, the rest lying in darkness. (We would like to say: ‘Where on earth did this image come from, & what has become of it?’).<sup>83</sup>

The story-character of dreams might be viewed in terms of two distinct language-games of dream-telling: on the one hand, as a kind of self-sufficient Wittgensteinian game enacted by the dreamer (having the form of the declaration “I dreamt’ [...] followed by the narrative”), and on the other, that conveyed when someone reports that “a dream came to me” (“*Mir hat geträumt*”).<sup>84</sup>

In both cases, in opposition to Freud, Wittgenstein believes that the dream (in the sense of the manifest dream story) comes to an end in itself, and does not depict any unconscious wish-fulfillment. In the latter instance, Wittgenstein proposes a subjectless description of the dream. What are contained in the dream are “images”, and the way to perspicuously capture this is by employing an adverbializing form of speech, as when we say that “it images *in such and such a way*”, rather than referring to “images created by some person who was dreaming.” In this sense, for Wittgenstein, the dream can be seen as a spontaneously evolving kind of “image-game.”<sup>85</sup>

What Freud says about the subconscious sounds like science, but in fact it is just a means of representation (*ein Mittel der Darstellung*). New regions of the soul have not been discovered, as his writings suggest. The display of elements of a dream, for example, a hat (which may mean practically anything) is a display of similes.<sup>86</sup>

“Means of representation,” in the quotation above, is the counterpart of Axmacher’s “qualitative hermeneutics”. It may be helpful to flesh out the implications of this in two stages. Firstly, we should note that on a Wittgensteinian reading, Freud has simply instigated a system of notation (representation) permitting him to describe certain psychological behaviour-patterns in a new way.

82 Idem, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, op. cit., p. 45.

83 Idem, *Culture and Value*, op. cit., p. 78.

84 S. Freud, *The Interpretation of Dreams* (First Part), op. cit., p. 48; L. Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Vol. 1., eds. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, transl. G.E.M. Anscombe, Oxford, UK 1980, §§ 368, 375.

85 Cf. idem, *Philosophical Investigations*, op. cit., §§ 301–302.

86 Idem, *Lectures, Cambridge 1932–1935. From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald*, op. cit., p. 40.

Wittgenstein, though, confronts empirical, scientific questions with conceptual (grammatical) ones. The former have to do with facts and empirical discoveries (e.g., uncovering the existence of new regions of the soul or brain), while the latter are related to our habitual ways of thinking and acting, and whether such ways should be modified, improved, or replaced with new ones.

In Wittgenstein's view, "the subconscious" is not a matter of *de facto*, empirical discovery, even if "it sounds like science" – rather, it is only a new mode of thinking and speaking about certain phenomena. Because of this, when mistaken for some real object of representation, the "means of representation" has the potential to become what Wittgenstein calls a "mythology" – or, when others (e.g. the analysed person, subjected to psychoanalytical explanations) embrace the conflation of the grammatical with the empirical, a "conviction."

For Wittgenstein, the point is that when we affirm an explanation involving *unconscious* elements, we "could have been persuaded of something different, if other means had been employed."<sup>87</sup> As he confirms, and as was stated above, the psychoanalytical technique of employing language for therapeutic purposes, though useful, is itself an adaptation of a mythology: i.e. a manner of speaking and acting, and not a way to pursue the methods or aims of empirical science.

The key point of Wittgenstein's analysis as outlined above is his differentiation between the language-game of "forming and testing a hypothesis"<sup>88</sup> on the one hand, and that of representation (e.g., of a complex system of coloured squares, as in § 48 of that same work) on the other. Hypothesizing reaches beyond the specificity of individual cases to what is encapsulated in universal/special laws of the kind postulated by the hypothesis in question. Representation, meanwhile, is non-hypothetical, in that it furnishes a simple picture that aims to serve as a useful construct – one which "enables you to overlook [*übersehen*] a system at a glance."<sup>89</sup> The kinds of psychoanalytical explanation that are person-centered, and that proceed dialogically and in a non-hypothesizing way, generally distance themselves emphatically from scientific explanations of the hypothetico-deductive kind, such as are aimed at identifying underlying causal systems.

Secondly, the above-quoted idea of "a display of similes" is also applied by Wittgenstein both to Freud's work, when he remarks that "it's all excellent similes" (*Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, p. 43), and to his own philosophical labours, about which he says that "[w]hat I invent are new *comparisons* [similes]";<sup>90</sup> that "[a] preference for certain comparisons

87 Idem, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, op. cit., p. 27.

88 Idem, *Philosophical Investigations*, op. cit., § 23.

89 Idem, *Lectures, Cambridge 1930–1933. From the Notes of G.E. Moore*, eds. D.G. Stern, B. Rogers, G. Citron, Cambridge, UK 2016, p. 357.

90 Idem, *Culture and Value*, op. cit., p. 15.

is something we call a matter of temperament” (ibid., p. 17), and that “[a] good simile refreshes the intellect.”<sup>91</sup> Thus, a language-game that contains similes helps to clarify ideas that are otherwise fuzzy.

Freud argues in the same direction, speaking about the “language” of dream-thoughts:

The dream-thoughts which we first come across as we proceed with our analysis often strike us by the unusual form in which they are expressed; they are not clothed in the prosaic language usually employed by our thought, but are on the contrary represented symbolically by means of similes and metaphors, in images resembling those of poetic speech.<sup>92</sup>

Dream-material will be enunciated indirectly, encoded, or disguised by means of such dream-work-related accomplishments as “symbolism” (the repressed object being represented in disguise), “condensation” (several thoughts or persons being reduced to or represented in a single image), and “displacement” (shifting from an important element to a relatively trivial one – as when anxiety gets shifted to another image).

Freud mentions “poetic speech,” and he views the transformation of the latent, unconscious dream-idea to manifest dream-content as a process through which plain thought is formulated in poetic speech, employing metaphors, similes, and other forms of persuasive rhetoric. Psychoanalysis, like linguistic poetry games, can invite people to use their imaginations, to express feelings. As in the final stage of Freud’s dream work, poets must translate their inner experience into an intelligible linguistic form. Wittgenstein recognized Freud’s literary achievements and compared the genius of the language used by him in the context of psychoanalysis to Shakespeare’s “dances of human passions.”<sup>93</sup> However, it is poetry that most directly reveals the transformation professed from private to public language.

Moreover, it should be remembered that psychoanalysis combines two aspects: theoretical and practical. For several reasons, the Freudian approach to interpreting dreams can be understood as presenting us with a special kind of language-game: one whose internal context permits us to see Freud’s theoretico-scientific and practical directions as connected. A dream interpretation will embody a different type of language-game from that operative in either our ordinary everyday conversational interactions with dreamers or, indeed, in

---

91 Ibid., p. 3.

92 S. Freud, *On Dreams*, op. cit., p. 659.

93 L. Wittgenstein, *Culture and Value*, op. cit., p. 42. Cf. ibid., p. 99.

standard psychoanalytical discourse itself. Viewed from a practical therapeutic angle, dream interpretation, as a language-game, could be likened to the Freudian task of deciphering hieroglyphics or solving a rebus. The analyst sets out to follow the traces of some trail or other, and looks for clues. More generally, Freud claims that every science, even that of dream interpretation, is grounded in “[...] observations and experiences arrived at through the medium of our mental apparatus.”<sup>94</sup> Wittgenstein, though, would no doubt instead want to say “[...] arrived at through our linguistic apparatus.”

## Conclusions

Taking into account the various passages and remarks on Freud found in Wittgenstein's writings, we may conclude that despite his critical stance towards the status of psychoanalysis as a science proper, the latter clearly did view it as offering a meaningful way of articulating human concerns. As we have observed, the concept of a language-game is useful for seeing both family resemblances and differences between Wittgenstein's and Freud's ways of construing dream interpretation, linguistic understanding and therapy. Put in the context of the broad spectrum of language-games in play in human affairs, it becomes possible to view Wittgenstein's critique of Freudian psychoanalysis as having a relative rather than an absolute significance.

Philosophy and dream interpretation are activities that are both intrinsically connected with the concept of language – in our case with language-games. Moreover, dream interpretation is itself a kind of language-game: one by means of which the analyst, together with the analysand, attempts to understand the hidden rules of the dream, the meaning of both personal and shared symbols. For one thing, it turns out that Freud, in his practical approach to the human psyche, in fact exhibits something of a family resemblance to many of Wittgenstein's own philosophical statements connected with his idea of language-games and “philosophical therapy.” For another, this also testifies to the fact that both thinkers shared much the same views when it came to analysing the links between linguistic and dream phenomena in a manner deliberately intended to break with the demands of the natural sciences in their pure, empirically oriented form of explanation. The basic point of difference between them concerns the concept of unconscious states, and how to approach these using the method of free association.<sup>95</sup>

94 S. Freud, *An Outline of Psycho-Analysis*, op. cit., p. 196.

95 Cf. J. Bremer, “Ludwig Wittgenstein o interpretacji marzeń sennych,” op. cit., p. 103, 105.

Wittgenstein's concept of language-games shows how language is woven into all our different activities – dream interpretation included. Freud's own approach to dream interpretation is concentrated around certain real-life examples involving either dreams he himself had, or those of his friends or patients (for example the "beautiful dream"). In contrast to Wittgenstein, he posits the existence of unconscious states, and because of this commitment, everyday shared and explicit language, with its grammar, holds no special importance for him in the context of dream interpretation. Instead, in Freudian interpretation, primacy is granted to the method of free association, which Freud set out to utilize as a new method for exploring the unconscious.

Free association (understood as a game or activity involving a chain of unreflective verbal associations) does not correspond to a linear thought pattern. Rather, a person might utter a disconnected stream of words. Associations may also spring arbitrarily from one memory or emotion to another. Freud's idea is that free association reveals associations and connections that might otherwise go undiscovered. In this way, the analysand can reveal hidden and repressed wishes, memories and emotions.

What Wittgenstein's philosophical therapy derives from Freud's psychoanalytical therapy is an attitude of attending closely to what a person actually says during dream interpretation: of paying proper attention to the "manifestations" of language. Despite what Freud thought of his own scientific work, what he was really doing was listening to the analysand's own words, and interpreting them in another way. What Wittgenstein especially valued in Freud was his uncovering of "new psychological reactions" or "phenomena and connections not previously known."<sup>96</sup> Freud described this as "an interpretation" (even if, in a later phase of his theory, he defined it somewhat more humbly as "constructions in analysis"<sup>97</sup>). In short, then, the factual validity of Freud's work need not be taken to entail the validity of the theory he himself used to explain what he believed he was doing.

## Bibliography

- Axmacher N., "Causation in Psychoanalysis," *Frontiers in Psychology* 2013, vol. 4, article no. 77, p. 1–4, DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00077>.
- Barratt B.B., "Opening to the Otherwise: The Discipline of Listening and the Necessity of Free Association for Psychoanalytic Praxis," *The International Journal of Psychoanalysis* 2017, vol. 98, no. 1, p. 39–53, DOI: <https://doi.org/10.1111/1745-8315.12563>.

96 L. Wittgenstein, *Lectures, Cambridge 1930–1933. From the Notes of G.E. Moore*, op. cit., p. 304.

97 S. Freud, *Construction in Analysis* [1937], SE 23, p. 257–269.

- Bremer J., "Ludwig Wittgenstein o interpretacji marzeń sennych," *Nauka* 2021, no. 3, p. 101–115, DOI: <https://doi.org/10.24425/nauka.2021.136330>.
- Freud S., *An Outline of Psycho-Analysis* [1940], SE 23, p. 144–208.
- Freud S., *Construction in Analysis* [1937], SE 23, p. 257–269.
- Freud S., *Five Lectures on Psycho-Analysis* [1910], SE 11.
- Freud S., *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, Part II: *Dreams* [1916], SE 15, p. 83–239.
- Freud S., *On Dreams* [1901], SE 5, p. 631–714.
- Freud S., *Psychopathology of Everyday Life* [1901], SE 6, p. 1–26.
- Freud S., *The Interpretation of Dreams* (First Part) [1900], SE 4, p. 1–338.
- Freud S., *The Interpretation of Dreams* (Second Part) [1900], SE 5, p. 339–625.
- Habermas J., *Knowledge and Human Interests*, transl. J.J. Shapiro, Beacon Press, Boston 1971.
- Levy D., *Wittgenstein and Psychoanalysis*, in: *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis*, eds. R.G.T. Gipps, M. Lacewing, Oxford University Press, Oxford, UK 2019, p. 159–178.
- Mancia M., "Wittgenstein's Personality and His Relations with Freud's Thought," *The International Journal of Psychoanalysis* 2002, vol. 83, no. 1, p. 161–177, DOI: <https://doi.org/10.1516/R7C3-NCMY-CVK8-8J72>.
- Merkur D., *Unconscious Wisdom: A Superego Function in Dreams, Conscience, and Inspiration*, State University of New York Press, Albany 2001.
- Michael M., *The Puzzle of Dreams*, in: *Radical Claims in Freudian Psychoanalysis: Point/Counterpoint*, ed. M.A. Holowchak, Jason Aronson, Lanham, MD 2012, p. 53–82.
- Nedo M. (ed.), *Ludwig Wittgenstein. Ein biographisches Album*, Verlag C.H. Beck, Munich 2012.
- Ricoeur P., *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, transl. D. Savage, Yale University Press, New Haven, London 1970.
- Strachey J. (ed. & transl.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vintage, London 2001.
- Wittgenstein L., *Culture and Value*, eds. G.H. von Wright, H. Nyman, transl. P. Winch, Blackwell, Oxford, UK 1998.
- Wittgenstein L., *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, ed. C. Barret, University of California Press, Berkeley, CA 1967.
- Wittgenstein L., *Lectures, Cambridge 1930–1933. From the Notes of G.E. Moore*, eds. D.G. Stern, B. Rogers, G. Citron, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2016.
- Wittgenstein L., *Lectures, Cambridge 1932–1935. From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald*, ed. A. Ambrose, Prometheus Books, New York, NY 2001.
- Wittgenstein L., *On Certainty*, eds. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, transl. D. Paul, G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford, UK 1969.
- Wittgenstein L., *Philosophical Investigations*, transl. G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford, UK 1953.

- Wittgenstein L., *Remarks on Frazer's Golden Bough*, ed. R. Rhees, transl. A.C. Miles, Humanities Press, Doncaster, UK 1979.
- Wittgenstein L., *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Vol. 1, eds. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, transl., G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford, UK 1980.
- Wittgenstein L., *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford, UK 1972.
- Wittgenstein L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, transl. C.K. Ogden, Kegan Paul, London 1922.

## SOME REMARKS ON WITTGENSTEIN'S INTERPRETATION OF FREUD'S THEORY OF DREAMS

### Summary

The literature on the relationship between Sigmund Freud and Ludwig Wittgenstein is extensive and mostly suggests that Wittgenstein's attitude to Freudian psychoanalysis was ambiguous and involved both criticism and considerable respect (inasmuch as he regarded his own philosophy as a kind of therapy). Our goal in this paper is to explore Wittgenstein's approach to Freud in a rather novel way, by examining how far his criticism was justified. In the first part, we begin with an analysis of Wittgenstein's concept of language-games: their diversity and their relation to practice and mythology. Then, starting from the interpretation of dreams proposed by Freud, we address two points raised in Wittgenstein's commentary. The first concerns Freud's conception of dream-work and his associative method of dream interpretation, which he construed as "the royal road" to knowledge of the unconscious activities of the mind, while the second deals with Wittgenstein's remarks on one of Freud's examples of dream interpretation, and the latter's understanding of dream interpretation as a scientific method. Our conclusion is that Wittgenstein's criticism of these notions mostly reflect his selective knowledge of the role of language in Freudian psychoanalysis. Meanwhile, the meeting point between Wittgenstein and Freud is located on the Wittgensteinian ground of family resemblances between language-games.

---

### Information about the Author

**Prof. dr hab. Józef Bremer SJ** works at the Department of Logic, Epistemology and Philosophy of Science at the Institute of Philosophy of the Ignatianum University in Krakow where he conducts the interdisciplinary lectures (Cognitive technologies for sustainable development). In the years 2008–2015, he conducted lectures and seminars

(Introduction to cognitive science, Philosophy of mind, Philosophy of religion of Ludwig Wittgenstein) at the Faculty of Philosophy of the Jagiellonian University. He was also the head of the Department of Cognitive Science of the Jagiellonian University. He traveled to Zhytomyr many times, where he taught philosophy of language for students of German and English studies at the Ivan Franko University (where in 2012 he became an honorary professor). He held lectures in the USA as the visiting scholar (2001 – University of Arizona in Tucson, 2022/2023 – Loyola University in Chicago). He held various administrative positions at the Ignatianum University in Krakow, among others the position of rector of Ignatianum (from September 1, 2014 to August 31, 2022). His scientific interests mainly concern: (1) interdisciplinary cognitive science, within which he deals with the philosophy of mind and consciousness, (2) the philosophy of the late Ludwig Wittgenstein and (3) the foundations of the philosophy of language, logic and semiotics. He is the author, editor or translator of over 220 publications, including monographs: *Rekategorisierung statt Reduktion* (Goettingen 1997), *Ludwig Wittgenstein a religia* (Kraków 2000, 2001), *Problem umysł–ciało* (Kraków 2001), *Wprowadzenie do logiki* (Kraków 2004–2008), *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości* (Warszawa 2005), *Osoba – fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność. Ja w świetle badań neurologicznych* (Kraków 2008, 2014), *Wprowadzenie do filozofii umysłu* (Kraków 2010), *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych* (Kraków 2013), *Neuronaukowy i potoczny obraz osoby w kognitywistyce* (Kraków 2016), *Ludwiga Wittgensteina teoria odwzorowania: w filozofii, mechanice, muzyce i architekturze* (Kraków 2018). For more information about his publications, see: <https://orcid.org/0000-0001-9664-8896>.



ANNA BROŻEK

UNIwersytet Warszawski

---

## W sprawie rozstrzygalności sporów filozoficznych

### Uwagi wstępne

Kilkanaście lat temu Pan Profesor Adam Jonkisz opublikował artykuł *Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?*<sup>1</sup> Chciałabym podjąć tytułowe zagadnienie z czterech powodów.

Po pierwsze, próba rozwinięcia poglądów Uczonego wydaje mi się najlepszym wyrazem uznania dla Jego twórczości<sup>2</sup>.

Po drugie, filozofia jest postrzegana zarówno przez wielu niefilozofów, jak i przez niektórych filozofów jako dyscyplina niekończących się i jałowych sporów. Jako taką właśnie przeciwstawia się ją dyscyplinom przyrodniczym i technicznym, w których, pomimo pewnych perturbacji, mamy do czynienia ze względnie stałym postępem. Wykazanie, że przynajmniej niektóre spory filozoficzne są

---

1 Por. A. Jonkisz, *Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2008, t. 3, s. 75–81.

2 Ponieważ uwagi Jonkiszego stanowiły komentarz do tak samo zatytułowanego tekstu Jacka Jaddackiego (*Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?*, w: *Філософські проблеми науки/Філософичне проблеми науки. Львівсько-Варшавський семінар/Seminarium Lwowsko-Warszawskie*, red. A. Brożek, M.O. Zubrzycka, Львів, Warszawa 2008, s. 307), moje rozważania mają na celu rozwinięcie i uzupełnienie koncepcji obu Panów Profesorów. Skądinąd ja również zajmowałam się wcześniej problemem rozstrzygalności pytań (por. A. Brożek, *O pytaniach filozoficznych i ich rozstrzygalności*, „Studia Philosophiae Christianae” 2009, t. 45, nr 1, s. 7–25; też, *Pytania i odpowiedzi. Tło filozoficzne, teoria i zastosowania praktyczne*, Warszawa 2007 – głównie Rozdział XVII) i sporów, zwłaszcza zaś kwestią sporów werbalnych (por. A. Andrzejewski, A. Brożek, *Spory rzeczowe i słowne*, „Filozofia Nauki” 2012, t. 20, nr 4, s. 31–44). W niniejszych uwagach wykorzystuję swoje wcześniejsze ustalenia, lecz wychodzę poza nie w niektórych ważnych punktach.

rozstrzygalne, mogłoby zmienić sposób traktowania tej dyscypliny przez niechętnych jej malkontentów.

Po trzecie, poprzez utożsamienie kwestii spornych z pytaniami, zagadnienie kontrowersji filozoficznych splata się z teorią pytań i odpowiedzi będącą swego rodzaju polską specjalnością, uprawianą m.in. przez Profesora Jonkiszę, a w swoim czasie również przeze mnie.

Po czwarte, w związku z kwestią rozstrzygalności sporów filozoficznych pozostają bliskie mnie i Profesorowi Jonkiszowi kwestie metodologiczne. W szczególności warto postawić pytanie, jaką rolę w rozstrzygnięciu kwestii filozoficznych odgrywają metody uznawane, zwłaszcza przez filozofów o orientacji analitycznej, za szczególnie przydatne – takie, jak np. metoda parafrazy czy metoda konwencji znaczeniowych (ogólnie: narzędzia semiotyczno-logiczne).

## Spór

Aby kwestii rozstrzygalności sporu filozoficznego nadać postać bardziej uchwytnej, przyjrzyjmy się poszczególnym elementom sytuacji, w których dochodzi do takiego sporu. Wyjdźmy od następującej, mam nadzieję niespornej (*sic!*) formuły:

Jeśli mamy do czynienia ze sporem, to co najmniej dwie osoby (lub też grupy osób) nie zgadzają się w pewnej sprawie.

Analizę tej formuły zaczniemy od doprecyzowania dwóch jej elementów, a mianowicie pojęcia *sprawy* i pojęcia *niezgody*.

Załóżmy, że *A* i *B* są takimi osobami (grupami osób), a *P* – taką (sporną) sprawą. Przyjmijmy też, że sprawa, co do której nie zgadzają się *A* i *B*, da się zawsze opisać jako odpowiedź na pewne pytanie. Na przykład spór o poznawalność rzeczy samych w sobie jest to spór o to, czy rzeczy same w sobie są poznawalne; z kolei spór o liczbę kategorii ontycznych jest to spór o to, ile jest kategorii ontycznych itd. Nie da się chyba podać jakiegoś ogólnego przepisu na to, jak sformułowanie typu „*A* i *B* spierają się w sprawie...” zredukować do sformułowania typu „*A* i *B* spierają się o to, jaka jest odpowiedź na pytanie...”. Łatwo jednak zauważyć, że sformułowania pierwszego typu zwykle są bardziej wieloznaczne i dopuszczają więcej interpretacji niż ujęcia drugiego typu. Dlatego proponuję założyć, że taka redukcja może być – poprawnie<sup>3</sup> – przeprowadzona. Dalej więc

3 Skądinąd niełatwo jest podać satysfakcjonujące kryteria poprawnej redukcji jednych wyrażeń do innych. Por. poniżej – podrozdział „Pytanie a jego parafraza”.

będę mówić nie o sporach „w sprawie...”, lecz o sporach „o to, jaka jest odpowiedź na pytanie...”.

Jeśli dwie osoby nie zgadzają się ze sobą, to mają różne „nastawienia epistemiczne” w stosunku do tego samego zdania: np. jedna osoba je uznaje, a druga odrzuca. Tak zwani filozofowie niezgody zauważają, że może chodzić jedynie o różnicę stopnia uznawania jakiegoś twierdzenia<sup>4</sup>. Ponieważ użyliśmy już pojęcia pytania do charakterystyki pojęcia sprawy, możemy dodać, że na gruncie teorii pytań niezgodę najlepiej scharakteryzować jako sytuację, w której dwie osoby uznają różne odpowiedzi na to samo pytanie.

### Spór i przedmiot sporu

Wolno teraz nieco uściślić podaną wyżej charakterystykę sporu:

Jeśli osoba *A* **spiera się** z osobą *B* o to, jaka jest odpowiedź na pytanie *P*, to *A* i *B* uznają różne odpowiedzi na pytanie *P*.

Osoby *A* i *B* nazywać będą dalej „stronami sporu”, a pytanie *P* – „przedmiotem sporu”.

Formuła ta wymaga co najmniej trzech dalszych komentarzy.

Po pierwsze, trzeba doprecyzować charakter odpowiedzi, o której mowa w powyższej formule. Być może należałoby tutaj nałożyć na odpowiedzi pewne warunki, np. takie, że są one odpowiedziami właściwymi lub przynajmniej dorzecznymi (w sensie Profesora Jonkisz<sup>5</sup>), że są wzajemnie nierównoważne lub może nawet wykluczające się. Odpowiedzi „Wiem” i „Nie wiem” na pytanie „Czy rzeczy same w sobie są poznawalne?”, nie są odpowiedziami dorzecznymi na to pytanie, a zarazem wydają się deklaracjami niespornymi. Z kolei jeśli na pytanie, ile jest kategorii ontycznych, dostajemy odpowiedzi „Co najmniej dwie” i „Trzy”, to są to odpowiedzi nierównoważne, ale też niewykluczające się.

Po drugie, status epistemiczny szukanej odpowiedzi może być różny. Można przyjąć, że chodzi o odpowiedź *prawdziwą*. Niekiedy jednak przedmiot sporu jest „skromniejszy” i chodzi w nim nie o odpowiedź prawdziwą, lecz np. prawdopodobną lub najlepiej uzasadnioną. Inną sprawą jest to, do jakiego typu logicznego należeć ma odpowiedź: czy ma to być np. wspomniana wyżej odpowiedź właściwa, czy też może to być np. odpowiedź prostująca.

4 Por. np. B. Frances, J. Matheson, „Disagreement”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, Winter Edition 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/disagreement/> (dostęp: 28.10.2022).

5 Por. A. Jonkisz, *Pytania i odpowiedzi. Ujęcie teoriomnogościowe*, Kraków 2020.

Po trzecie, trzeba wyraźnie zaznaczyć, że formuła ta charakteryzuje spory jedynie częściowo i taką też charakterystyką musimy się tu zadowolić. Formuła nasza ma postać okresu warunkowego i wskazuje jedynie konieczne, nie zaś zarazem konieczne i wystarczające warunki zaistnienia sporu. Do tego, aby dwie osoby spierały się, niezbędne jest, aby uznawały dwa różne rozwiązania pewnego zagadnienia. Musi jednak ponadto dojść do jakiejś interakcji (konfrontacji) między nimi, np. w ramach dyskusji. Nie musi to być wcale konfrontacja „na żywo”. Spierać się można za pośrednictwem publikacji, odnosząc się nawet do autora już dawno nieżyjącego.

Ze względu na to, że trudno wskazać warunki zarazem konieczne i wystarczające zaistnienia konfrontacji, nie proponuję tu definicji „sporu” o postaci ekwiwalencyjnej. Dodam może jedynie, że minimalnym elementem tej konfrontacji jest to, że obie spierające się osoby są przekonane o tym, że uznają różne odpowiedzi na temat przedmiotu sporu.

Te przekonania stron sporu o istnieniu niezgodności między nimi mogą być zresztą błędne – np. na skutek jakiegoś nieporozumienia terminologicznego. Dlatego odróżnia się spory faktyczne i pozorne, a wśród tych ostatnich spory werbalne, w których pozorna niezgoda spowodowana jest właśnie używaniem wyrażeń w różnych znaczeniach<sup>6</sup>.

## Spór filozoficzny

Zgódźmy się, że spór filozoficzny to spór, którego przedmiotem jest jakaś kwestia filozoficzna – tj. metafizyczna, epistemologiczna lub aksjologiczna – wyrażana w takich pytaniach, jak np. „Czy świat istnieje?”, „Czym są wartości?”, „Dlaczego Bóg pozwala na zło w świecie?” itp. Zauważmy od razu, że to, które spory uznamy za filozoficzne, a które nie, zależy od naszej koncepcji filozofii. Niektórzy np. zaliczają do filozofii również problematykę światopoglądową czy polityczną, a inni te dziedziny w miarę możliwości oddzielają. Zakres pojęcia sporu filozoficznego jest więc sam kwestią sporną.

Ponadto spory filozoficzne – jak wspomniałam w „Uwagach wstępnych” – nie mają dobrej prasy. Uważa się je często za jałowe i nierozstrzygalne. Równocześnie w istnieniu nierozstrzygniętych, a ciągnących się czasem przez całe wieki sporów filozoficznych dostrzega się niekiedy pewną atrakcyjność filozofii. Już samo zapoznanie się z przedmiotem sporu, jego stronami i ich argumentacjami, jest pouczające. Już samo włączenie się w spór filozoficzny, zajęcie w nim stanowiska, wymaga sporej biegłości intelektualnej.

---

6 Por. A. Andrzejewski, A. Brożek, *Spory rzeczowe i słowne*, dz. cyt.

Co jednak, jeśli spory filozoficzne istotnie są jałowe? Czy uprawianie filozofii nie byłoby wówczas jedynie swego rodzaju rozrywką intelektualną? Przyjrzyjmy się tej sprawie bliżej.

Niekiedy utożsamia się kwestię rozstrzygalności sporów filozoficznych z rozstrzygalnością przedmiotu sporu, a więc ostatecznie odpowiedniego pytania. Profesor Jonkisz wyraża wątpliwość, czy rozstrzygalność sporów da się sprowadzić do rozstrzygalności pytań. Pisze np.:

[...] pojęcie **rozstrzygalności sporu** sytuuje tytułową kwestię o wiele mocniej niż jej parafraza w kontekście pragmatycznym, co sprawia, że poszukiwanie na nią odpowiedzi wymaga uwzględniania dziejowego kontekstu rzeczywistych sporów, obejmującego i dostępne wyniki filozoficzne (koncepcje, metody, terminologia), w których spór jest osadzony, i ważne dla tej sprawy charakterystyki uczestników sporu (znał, rozumiał, uznawał, korzystał, miał dostęp, zmierzał do itp.). Chodzi więc o to, że rozstrzygalność pytań nie gwarantuje **pragmatycznie rozumianej rozstrzygalności sporu**<sup>7</sup>.

Profesor Jonkisz zwraca uwagę na historyczne i pragmatyczne „zakotwiczenie” faktycznych sporów, i co za tym idzie ich rozstrzygalności. Wątpliwości te, jak najbardziej słuszne, pozostawmy jednak na razie na boku.

## Rozstrzygnięcie pytania

Chociaż rozstrzygalności sporów nie można utożsamiać z rozstrzygalnością pytań (w każdym razie nie bez daleko idącej idealizacji), to założenie, zgodnie z którym pytania są językowym wyrazem problemów, wydaje się zasadne, pozwala bowiem na zastosowanie aparatury logiki pytań do kwestii rozstrzygalności. Narzędzia erotetyczne umożliwiają analizę struktury pytań i ich założeń oraz różnych typów odpowiedzi, a także warunków, które powinny spełniać pytania, zwłaszcza stawiane w nauce. Jednym z tych warunków jest właśnie rozstrzygalność.

Zgódźmy się, że rozstrzygalność to tyle, co możliwość rozstrzygnięcia, a rozstrzygnęliśmy jakieś pytanie, gdy zadowoliliśmy się uzyskaną odpowiedzią i przestaliśmy szukać innej odpowiedzi na to pytanie:

Osoba *A* rozstrzygnęła pytanie *P*, gdy *A* uznała pewną odpowiedź<sup>8</sup> na pytanie *P*.

7 Por. A. Jonkisz, *Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?*, dz. cyt., s. 76 (pogrubienie A.B.).

8 W swoim artykule *O pytaniach filozoficznych i ich rozstrzygalności* (dz. cyt.) ograniczałam rozstrzygnięcie do uzyskania odpowiedzi trafnej lub prostującej. Dziś jednak o ograniczenie

Podobnie jak w wypadku wyżej omówionego pojęcia sporu winniśmy tu dodać, że aby formuła ta spełniała swoje funkcje, należałoby doprecyzować, o jaką odpowiedź chodzi (np. właściwą lub przynajmniej dorzeczną) oraz co rozumiemy przez uznanie odpowiedzi (za prawdziwą, za najbardziej prawdopodobną, za najlepiej uzasadnioną, za spełniającą takie czy inne kryteria itd.).

Takie pojmowanie rozstrzygnięcia angażuje pojęcie uznawania, a więc ma charakter pragmatyczny. Jasne jest, że daną odpowiedź na pewne pytanie jedna osoba może uznać, a inna nie (tj. jedna osoba może być usatysfakcjonowana daną odpowiedzią na pewne pytanie, a druga nie, ponieważ np. racje przemawiające za uznaniem danej odpowiedzi mogą być wystarczające dla osoby *A*, ale niewystarczające dla osoby *B*). Konsekwentny sceptyk nie byłby zapewne skłonny rozstrzygnąć żadnego pytania.

Niekiedy potrzebne jest nam pojęcie rozstrzygnięcia zrelatywizowane nie do jednej osoby, lecz do grupy osób, np. grona uczonych czy zespołu specjalistów. Kiedy powiemy, że grono uczonych jakąś kwestię rozstrzygnęło? Jeśli wszystkie osoby należące do danej grupy uznają pewną odpowiedź na dane pytanie, to pytanie to jest w tej grupie w pełni rozstrzygnięte. Jednakże sytuacja, w której w danej grupie panuje taka „pełna zgoda”, to rzadkość. Za rozstrzygnięte w danej grupie uważa się również pytania, dla których większość lub jakaś reprezentatywna grupa uznaje taką, a nie inną odpowiedź (np. rozstrzygnięcie kwestii skuteczności szczepień na daną chorobę).

Pokreślmy, że taka powszechna lub „większościowa” zgoda nie gwarantuje, że owa odpowiedź jest istotnie prawdziwa, najlepiej uzasadniona itd., gdyż osoby uznające daną odpowiedź mogą być w błędzie. W związku z tym, że w historii filozofii pojawiały się stanowiska, w których po prostu dekretoowano, że prawdziwość należy identyfikować z powszechną zgodą, warto wyodrębnić rozstrzygnięcie sporu oparte na tak rozumianej prawdziwości i nazwać je np. rozstrzygnięciem pragmatycznym, przeciwstawiając je rozstrzygnięciu merytorycznemu, w którym uznana odpowiedź jest faktycznie prawdziwa.

## Rozstrzygalność pytania

Pytanie rozstrzygnięte jest również rozstrzygalne (zgodnie z prawem: jeśli *p*, to możliwe że *p*). Kwestia rozstrzygalności jest jednak interesująca tylko wtedy, gdy o pewnych pytaniach dałoby się stwierdzić, że są rozstrzygalne, nawet gdy nie są (jeszcze) lub nie będą (nigdy) rozstrzygnięte.

---

wydaje mi się zbędne. Może być wszak tak, że satysfakcjonuje nas np. odpowiedź częściowa lub zawężająca.

Przyjmijmy, że pytanie jest rozstrzygalne, gdy wiadomo, co trzeba zrobić, aby na to pytanie satysfakcjonująco odpowiedzieć<sup>9</sup>. Rozstrzygalność wiąże się z procedurami pozwalającymi na rozstrzygnięcie pytania w sposób następujący:

Pytanie *P* jest rozstrzygalne metodą *M*, gdy: jeśli zastosowana zostanie metoda *M*, pytanie *P* zostanie rozstrzygnięte.

W tym ujęciu zwrot „pytanie rozstrzygalne” jest eliptyczny. Nie ma pytań rozstrzygalnych po prostu<sup>10</sup>: są tylko pytania rozstrzygalne ze względu na takie, a nie inne procedury.

Niekiedy jednak ujmuje się sprawę rozstrzygalności tak, jakby nie wymagała relatywizacji. Tak stawia tę sprawę również prof. Jonkisz, gdy pisze:

Pytanie jest rozstrzygalne, gdy istnieje skuteczny sposób okazania prawdziwości jednej spośród możliwych odpowiedzi<sup>11</sup>.

Mówiąc nieco ściślej:

Pytanie *P* jest rozstrzygalne, gdy jest taka metoda *M*, że jeśli zastosuje się metodę *M*, to pytanie *P* zostanie rozstrzygnięte.

Doprecyzowania wymaga jednak to, z jakiego zakresu wybiera się procedury, których zastosowanie pozwala na rozstrzygnięcie pytania.

## Procedury rozstrzygnięcia w nauce

Różne dyscypliny naukowe dysponują zestawami procedur, które dopuszcza się jako metody rozstrzygnięcia stawianych na ich gruncie pytań badawczych. Pytanie jest w danej nauce rozstrzygalne, gdy jest rozstrzygalne ze względu na te właśnie uznane w owej nauce procedury. Gdyby aplikowanym przez uczonych metodom nie stawiano żadnych warunków (w myśl zasady „*anything goes*”), to

9 Od razu zastrzegam, że metoda rozstrzygnięcia, o której tu i niżej mowa, musi być procedurą wykonalną. Nie wskazywałby takiej procedury ktoś, kto zalecałby rozstrzygnięcie pytania „Dlaczego Bóg pozwala na zło w świecie?” poprzez zapytanie o to samego Boga (przy założeniu, że dialog człowieka z Bogiem jest niemożliwy, na co zwraca uwagę Józef M. Bocheński; por. J. Bocheński, „Dialog”, w: tegoż, *100 zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1992, s. 36).

10 Tę diagnozę można złagodzić, mówiąc, że pytanie jest rozstrzygalne po prostu, gdy istnieje pewna metoda, którą da się je rozstrzygnąć.

11 A. Jonkisz, *Pytania i odpowiedzi. Ujęcie teoriomnogościowe*, dz. cyt., s. 257.

wszelkie pytania byłyby rozstrzygalne (zawsze można byłoby się umówić, że np. uznajemy odpowiedź wybraną losowo).

Dwa wyróżnione typy procedur rozstrzygnięcia pytań w nauce to procedury algorytmiczne (mechaniczne), istotne w naukach formalnych, oraz procedury empiryczne (weryfikacyjne), szczególnie ważne w naukach przyrodniczych. Dla przykładu – pytanie typu „Czy formuła  $F$  jest tautologią klasycznego rachunku zdań?” jest rozstrzygalne ze względu na algorytmiczną procedurę sprawdzania tautologiczności formuł. Natomiast pytanie typu „Czy ciało  $C$  niepodtrzymane i niepodwieszona upadnie na ziemię?” jest rozstrzygalne ze względu na dane określonego doświadczenia (sposprzeżenia), a pytanie typu „Czy każde ciało niepodtrzymane i niepodwieszona upadnie na ziemię?” – ze względu na procedurę sprawdzania.

Rzecz jasna te dwa typy procedur są wyróżnione, ale nie wyczerpują zestawu metod stosowanych w naukach. W faktycznie prowadzonych badaniach naukowych uczeni odwołują się do rozmaitych innych procedur, takich jak różne typy rozumowań zawodnych, intuicja itd.<sup>12</sup>

Jeśli zrelatywizujemy pojęcie rozstrzygalności pytań naukowych do procedur rozstrzygnięcia, spór o rozstrzygalność pytań filozoficznych można przenieść na grunt tego<sup>13</sup>, które procedury rozstrzygnięcia pytań mają być w filozofii uznawane za dopuszczalne. Są tutaj zasadniczo dwie możliwości: albo w filozofii stosuje się te same metody co w innych naukach, albo dopuszcza się jakieś metody specyficznie filozoficzne.

## Procedury analityczne

Rozstrzygnięcie (*sic!*), czy dane pytanie filozoficzne jest rozstrzygalne, napotyka zwykle na różne przeszkody. Dzieje się tak dlatego, że języki, w jakich sformułowane są tradycyjne pytania filozoficzne, zazwyczaj nie pozwalają na stwierdzenie, czy pytania te są rozstrzygalne (w przyjętym przez nas sensie). Sformułowania te wyrażają niekiedy interesujące intuicje, ale wyrażenia w nich używane są wieloznaczne, a struktury tych sformułowań są eliptyczne. Właśnie

12 Kiedy mówimy o odwoływaniu się do tej czy innej procedury przy rozstrzygnięciu pytań, musimy dokładnie odróżniać sytuację dochodzenia do rozstrzygnięcia (zwaną najczęściej „kontekstem odkrycia”) od sytuacji sprawdzania przyjętego rozstrzygnięcia (czyli „kontekstu uzasadniania”).

13 „Przeniesienie na grunt  $x$ ” nie znaczy tutaj „zredukować do  $x$ ”. Chodzi o to, że filozof  $X$  może uważać, że w filozofii jest dopuszczalna jedynie metoda  $M$ , a zarazem uważać, że żadne pytanie filozoficzne nie da się rozstrzygnąć za pomocą metody  $M$ . Filozofem  $X$  mógłby być np. radykalny członek Koła Wiedeńskiego, uważający, że w filozofii – jak w każdej dziedzinie wiedzy – powinny być stosowane jedynie metody nauk przyrodniczych, a one nie umożliwiają rozstrzygnięcia żadnego tradycyjnego pytania filozoficznego.

ze względu na te braki tradycyjnego języka filozoficznego szczególnie przydatne bywają w badaniu tego rodzaju kwestii metody analityczne, dzięki którym można pytaniom filozoficznym nadać postać umożliwiającą ich rozstrzygnięcie za pomocą jakiejś dopuszczonej metody.

Do metod tych zaliczyć można zarówno rekonstrukcję pojęć, jak i parafrazę twierdzeń – czy szerzej: wypowiedzi zdaniowych. (Dalej będę mówiła ogólnie o parafrazowaniu pytań, używając terminu „parafraza” w sensie szerokim, obejmującym m.in. zastąpienie jednego z członów pytania jego eksplikacją.)

Aby zilustrować kwestię przydatności metod analitycznych, przyjrzyjmy się nieco wyjaskrawionemu przykładowi Profesora Jacka Jadackiego. Rozważa on pytanie „Czy świat realny istnieje?” i zakłada, że pytanie to ma dwie wykluczające się odpowiedzi: „Świat realny istnieje” oraz „Nieprawda, że świat realny istnieje”<sup>14</sup>. Autor zauważa, że zarówno rozważane pytanie, jak i obie odpowiedzi można rozumieć różnie w zależności od tego, jak rozumiemy wyrażenie „świat (realny)” i „istnieje”. Jeśli np. wyrażenie „świat” rozumiemy jako „wszystko, co istnieje”, przesądzamy (w sposób analityczny) pozytywną odpowiedź: „Wszystko co istnieje, istnieje”. Jeśli z kolei przyjmujemy dość podstępnie, że „istnieje” znaczy tyle, co „znajduje się gdzie indziej niż świat”, to przesądza to odpowiedź przeczącą: „Świat nie znajduje się gdzie indziej niż świat”. Jak widać, zaproponowane przez Profesora Jadackiego konwencje językowe, po przyjęciu pewnych dodatkowych założeń, pozwalają na rozstrzygnięcie pytania w tę lub inną stronę z użyciem metod czysto logicznych. W omówionym przykładzie parafraza z pytania na pierwszy rzut oka nierozstrzygalnego czyni pytanie, dla którego procedurę rozstrzygnięcia możemy wskazać.

Skądinąd niekiedy twierdzi się, że sparafrazowanie pytania w taki sposób, aby „stało się” rozstrzygalne w sposób algorytmiczny lub empiryczny odziera to pytanie z jego filozoficzności, gdyż staje się ono pytaniem poszczególnych nauk – formalnych lub empirycznych. Niekiedy parafraza pozbawia je tajemniczej aury typowej dla pewnych pytań filozoficznych w ich oryginalnych sformułowaniach.

## Pytanie a jego parafraza

Zarówno Profesor Jadacki, jak i Profesor Jonkisz skłonni są wiązać rozstrzygalność pytania z rozstrzygalnością jego parafrazy. Takie powiązanie rodzi jednak pewne trudności. Oto kilka z nich.

14 Por. J. Jadacki, *Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?*, dz. cyt., s. 307.

Kiedy pytanie  $P_2$  jest parafrazą pytania  $P_1$ :<sup>15</sup>

Po pierwsze, parafraza wyjściowego pytania filozoficznego powinna być sformułowana w języku „doskonalszym” niż język wyjściowy, a w każdym razie wolna od przynajmniej części defektów semiotycznych. Profesor Jonkisz proponuje nazywać takie parafrazy „dopuszczalnymi”.

Po drugie, od parafrazy wymaga się nie tylko poprawności, lecz również swego rodzaju adekwatności względem pytania wyjściowego. Jak zauważa Profesor Jonkisz:

Od pytań parafrazujących trzeba jednak wymagać ponadto, by były odpowiednie (adekwatne) do problemu parafrazowanego, tj. by oddawały (nie zniekształcały) znaczenie problemu wyjściowego<sup>16</sup>.

Niestety, o ile wskazanie kryteriów poprawności logicznej (tj. dopuszczalności) parafrazy jest w zasadzie wykonalne, to wskazanie kryteriów adekwatności (właściwości) parafrazy napotyka na zasadnicze trudności. Nie ma bowiem niebudzących wątpliwości metod uzasadnienia twierdzenia, że jedno zdanie jest adekwatną parafrazą drugiego, zwłaszcza gdy są sformułowane w różnych językach.

Równocześnie jakieś kryteria są jednak faktycznie stosowane, gdy się stwierdza, że jedno zdanie jest, a drugie nie jest (udaną) parafrazą wyjściowego problemu.

Profesor Jonkisz pisze o tej sprawie następująco:

Są sytuacje, w których **adekwatność** (do problemu źródłowego) parafrazy sformułowanej w innym od oryginalnego języku nie budzi wątpliwości, jak np. **gdy pytanie o poprawność logiczną wnioskowania przeprowadzonego w języku**

15 Zastanawiające jest, że w żadnym z dwóch klasycznych tekstów naszej literatury filozoficznej, w których autorzy bezpośrednio lub pośrednio odwołują się do metody parafrazowania – mianowicie Kazimierz Twardowski (*O tak zwanych prawdach względnych* [1900], w: tegoż, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 315–356) i Kazimierz Ajdukiewicz (*Problemat transcendentnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym* [1937], w: tegoż, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1960, s. 264–277) – sprawa kryteriów adekwatności parafraz nie jest poruszona. Znamienne są słowa Ajdukiewicza: „Nie sądzę, aby ktoś mógł dla [...] wywodów [transcendentnych idealistów], nie grzeszących nigdy zbytnią precyzją i jasnością, podawać precyzyjną interpretację, nie mając przy tym skrupułów, czy interpretacja ta trafia w sedno rzeczy. W każdym razie wydaje mi się, że sformułowanie kwestii, które tutaj jako właściwą wykładnię idealistycznego problemu przedstawiłem, jest bliskie tych intuicji, które mieli transcendentni idealisci” (*Problemat transcendentnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, dz. cyt., s. 274).

16 A. Jonkisz, *Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?*, dz. cyt., s. 79.

**naturalnym sprowadza się do pytania, czy schemat wnioskowania, zapisany w języku np. klasycznego rachunku zdań, jest zgodny z prawem tego rachunku.** Gdy jednak stosuje się, powiedzmy, wyniki teoriomodelowych badań języków sformalizowanych do parafrazowania twierdzeń i problemów języków naturalnych lub mieszanych (języka dyskursu etycznego czy, ogólniej – filozoficznego, języka nauk empirycznych itp.), to towarzyszące takiemu parafrazowaniu założenia upraszczające (idealizacyjne) mogą uzasadniać wątpliwości co do tego, czy uzyskana na tej drodze parafraza **nie narusza znaczeń problemów wyjściowych** i czy metody związane z językiem przekładu, skuteczne w rozstrzyganiu parafraz, mogą być zastosowane do rozstrzygnięcia problemów oryginalnych<sup>17</sup>.

Nie bez racji autor zauważa, że podane przez Profesora Jadackiego przykładowe parafrazy pytania „Czy świat istnieje?” nie są bezdyskusyjne. Sam proponuje inne parafrazy tego samego pytania, które zdają się bardziej „adekwatne”: „Czy istnieje to wszystko, o czym myślimy, że istnieje?”, „Czy to wszystko, o czym myślimy, że istnieje niezależnie od naszego poznania, istnieje tak właśnie?”<sup>18</sup>. Profesor Jonkisz zauważa, że te parafrazy nie mają rozstrzygnięcia „tak bezpośrednio i oczywistego”, jak parafrazy zaproponowane przez Profesora Jadackiego<sup>19</sup>. Co jednak sprawia, że parafrazy Profesora Jonkisz wydają się lepiej odzwierciedlać sens pytania będącego punktem wyjścia rozważanego sporu? Nie ma chyba jednak innej drogi uzasadnienia adekwatności parafrazy, jak odwołanie się do „poczucia” czy też „intuicji”.

Po trzecie, dane pytanie może mieć więcej niż jedną parafrazę dopuszczalną i właściwą. Czy do uznania danego pytania za rozstrzygalne wystarczy istnienie jednej rozstrzygalnej parafrazy, czy też wszystkie dopuszczalne parafrazy mają tu być rozstrzygalne?

Profesor Jonkisz pyta o to w podobnym duchu:

Na przykład, czy spór jest rozstrzygalny, gdy istnieją takie parafrazy przedmiotowej dlań kwestii filozoficznej, które są rozstrzygalne, a jednocześnie są jej parafrazą, dla których nie widać możliwości rozstrzygnięcia?<sup>20</sup>

Jestem skłonna usunąć tę trudność przez przyjęcie, że dane pytanie jest nierozstrzygalne, gdy żadna dopuszczalna i adekwatna jego parafraza nie jest

17 Tamże (pogrubienie A.B.).

18 Tamże, s. 77.

19 Por. tamże.

20 Tamże.

rozstrzygalna – i odwrotnie: jest (minimalnie) rozstrzygalne, gdy przynajmniej jedna jest rozstrzygalna<sup>21</sup>.

Sklania to do poglądu, że rozstrzygalność bywa stopniowalna: jeżeli dane pytanie ma więcej niż jedną dopuszczalną i właściwą parafrazę, to jest ono w tym większym stopniu rozstrzygalne, im więcej takich parafraz jest rozstrzyganych. W skrajnym wypadku – jest w pełni rozstrzygalne, gdy każda dopuszczalna i właściwa parafraza jest rozstrzygalna.

## Rozstrzygalność sporu

Rozstrzygać jakieś pytanie może filozof żyjący na bezludnej wyspie. Spory prowadzi się natomiast zasadniczo z jakąś „drugą stroną”, która się z nami nie zgadza<sup>22</sup>.

Mając na uwadze powyższe stwierdzenia dotyczące rozstrzygalności pytań filozoficznych, powróćmy obecnie do rozstrzygalności sporów. Przypomnijmy, że kwestii tych nie można utożsamić. Jak to ujął Profesor Jonkisz w cytowanym fragmencie: „Rozstrzygalność pytań nie gwarantuje pragmatycznie rozumianej rozstrzygalności sporu”<sup>23</sup>.

Załóżmy, że osoba  $A$  spiera się z osobą  $B$  o to, jaka jest odpowiedź na pytanie  $P$ . Wówczas:

Spór między  $A$  i  $B$  jest pragmatycznie rozstrzygnięty, gdy  $A$  i  $B$  ostatecznie uznają tę samą odpowiedź na pytanie  $P$ .

Rozstrzygnięcie sporu może przy tym polegać na tym, że jedna ze stron przyjmuje rozwiązanie drugiej, bądź na tym, że strony sporu uznają jakąś trzecią odpowiedź.

Rozstrzygnięcie jako po prostu uzyskanie zgody należy odróżnić od rozstrzygnięcia właściwego. Chodzi o to, że można sobie wyobrazić sytuację, w której strony sporu co prawda uznają tę samą odpowiedź na pytanie będące przedmiotem sporu, ale nie jest to odpowiedź prawdziwa, najbardziej prawdopodobna czy też najlepiej uzasadniona. Ponieważ pewne intuicje przemawiają za tym, aby

21 Tak stawia sprawę Marian Przełęcki, którego pogląd można sparafrazować następująco: Pytanie  $P_1$  w jednym ze znaczeń, jakie ma w języku  $J$ , znaczy tyle, co pytanie  $P_2$ . Por. M. Przełęcki, *Argumentacja reisty*, „Filozofia Nauki” 1993, t. 1, nr 2–3, s. 353, <https://www.fn.uw.edu.pl/index.php/fn/article/view/36/33> (dostęp: 28.10.2022).

22 Uwaga dla pedantów: Bywa, że stronami sporu są różne części naszego ja. Takim sporem jest np. spór „hamletowski”, w którym Szekspirowski bohater wadzi się „sam ze sobą”.

23 A. Jonkisz, *Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?*, dz. cyt., s. 76.

nie mówić w tym wypadku o rozstrzygnięciu *sensu stricto*, sformułujmy jeszcze definicję rozstrzygnięcia w sensie właściwym:

Spór między *A* i *B* jest rozstrzygnięty, gdy *A* i *B* ostatecznie uznają *O* za odpowiedź na pytanie *P* i *O* jest zdaniem: prawdziwym/najbardziej prawdopodobnym/najlepiej uzasadnionym.

Dla teorii prowadzenia sporów kluczowe jest to, co się dzieje „pomiędzy” zaistnieniem sporu a jego rozstrzygnięciem. Ów proces przechodzenia od momentu niezgody do momentu zgody łączymy z procesem wymiany myśli – przedstawianiem argumentacji i kontrargumentacji na rzecz takiej, a nie innej odpowiedzi. (Siłowe „wymuszenie” uznania takiej, a nie innej odpowiedzi nie byłoby zapewne rozstrzygnięciem *sensu stricto*.) W ten sposób zagadnienie rozstrzygalności sporów łączy się z teorią dyskusji, gdyż to na jej gruncie formułowane są logiczne i pozalogiczne kryteria poprawności prowadzenia sporów<sup>24</sup>.

W każdym razie w ocenie rozstrzygalności sporu, który nie został jeszcze rozstrzygnięty, należałoby wziąć pod uwagę, oprócz warunku rozstrzygalności przedmiotu sporu, także pewne cechy stron sporu. W szczególności strony sporu muszą spełniać pewne warunki intelektualne i emocjonalne. Wśród tych warunków należałoby wymienić m.in. uznawanie tych samych procedur rozstrzygania pytania będącego przedmiotem sporu, a także krytycyzm, w szczególności zaś gotowość do rewizji przekonań żywionych w momencie rozpoczęcia sporu. Nic dziwnego, że Profesor Witold Marciszewski nazywał sztukę dyskusowania „syntezą sztuki myślenia z umiejętnością współzycia”<sup>25</sup>. Z kolei Władysław Witwicki, uczeń Kazimierza Twardowskiego, opisał to intelektualno-emocjonalne nastawienie stron sporów sprzyjające rozstrzygalności w sposób następujący:

Połóż argumenty na stole. Będziemy je wazyli w ciszy, w jasnym świetle rozumu i sumienia. Argument to nie wrzask, nie uśmiech, nie łza i nie patos, i nie poza, tylko widoma, jasna prawda. Jedna dla wszystkich dorosłych. Na tamto też jest miejsce. Ale nie w nauce<sup>26</sup>.

24 Sprawę tę jedynie sygnalizuję, gdyż jest to problematyka zbyt bogata, by można ją uwzględnić w ramach niniejszego artykułu.

25 W. Marciszewski, *Sztuka dyskusowania*, Warszawa 1971, s. 6.

26 W. Witwicki, *Kazimierz Twardowski*, „Wiadomości Literackie” 1938, r. 15, 18(757), s. 1, [https://bibliotekacyfrowa.ujk.edu.pl/Content/996/wiadomosci\\_literackie\\_nr\\_18\\_1938.pdf](https://bibliotekacyfrowa.ujk.edu.pl/Content/996/wiadomosci_literackie_nr_18_1938.pdf) (dostęp: 28.10.2022).

## Metody analityczne a rozstrzygalność sporów filozoficznych

Wśród warunków niezbędnych poprawnego prowadzenia sporów logicznych wymienia się uzgodnienie języka stron sporu. W szczególności, jeśli pytanie filozoficzne będące przedmiotem sporu poddawane jest parafrazie, strony sporu muszą zgodzić się na taką, a nie inną parafrazę – w takim, a nie innym języku. Na tym właśnie etapie prowadzenia sporów filozoficznych niezastąpione są metody analityczne.

Procedury analityczne prowadzić mogą pośrednio do rozstrzygnięcia pytania, do stwierdzenia, że pytanie nie jest w ogóle rozstrzygalne.

Tego rodzaju procedury przyczyniają się do rozstrzygnięcia sporu wówczas, gdy pytanie będące przedmiotem sporu obciążone jest jakimś defektem semiotycznym. Takie zdefektowane pytanie poddaje się procedurze parafrazy – inaczej mówiąc: terapii logicznej. Taka terapia może doprowadzić do osiągnięcia dwojakiego rodzaju rezultatów. Po pierwsze, może ona doprowadzić do sformułowania najczęściej kilku dopuszczalnych i adekwatnych parafraz wyjściowych danego pytania, które defektami semiotycznymi nie są już obciążone. Może się wówczas zdarzyć tak, że każde z pytań będących wynikiem sparafrazowania pytania wyjściowego jest rozstrzygalne za pomocą jakiejś akceptowalnej procedury lub że przynajmniej część parafraz jest rozstrzygalna.

Po drugie, analiza pytania może jednak prowadzić do stwierdzenia jego nierozstrzygalności. Dzieje się tak wtedy, gdy okazuje się, że nie można sformułować żadnej adekwatnej parafrazy danego pytania nieposiadającej defektów semiotycznych pytania parafrazowanego.

Metody analityczne pozwalają też – przynajmniej niekiedy – wykazać, że dany spór jest pozorny<sup>27</sup>, gdy np. nie jest spełniony warunek, że przekonania stron sporu są nierównoważne.

Są one natomiast bezsilne w kwestii ustalania adekwatności proponowanych parafraz oraz „szczerości” deklaracji uczestników sporu co do ich krytycyzmu; tutaj niezbędna jest intuicja – semantyczna i psychologiczna.

## Rozstrzygalność problemu tytułowego

Zgadzam się z Profesorem Jadackim i Profesorem Jonkiszem, że pytanie „Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?” jest samo wyrazem pewnego spornego problemu filozoficznego, a w szczególności – metafizycznego.

27 Por. A. Andrzejewski, A. Brożek, *Spory rzeczowe i słowne*, dz. cyt.

Profesor Jadacki skłonny jest rozstrzygać to pytanie, parafrazując je najpierw do postaci „Czy co najmniej jeden spór filozoficzny jest rozstrzygalny?”, a następnie dając przykład sporu rozstrzygniętego poprzez okazanie oczywistości jednej z odpowiedzi na pytanie będące jego przedmiotem. Jak słusznie stwierdza Profesor Jonkisz, rozwiązanie Profesora Jadackiego bagatelizuje (a może też banalizuje?) sprawę i uzupełnia obraz poprzez sformułowanie warunków dopuszczalności i trafności nakładanych na parafrazę.

Niniejsze rozważania wnoszą do sporu Jonkisz – Jadacki dwa uzupełnienia. Po pierwsze, że ocena rozstrzygalności sporów powinna być zawsze zrelatywizowana do uznanych wspólnie metod rozstrzygania. Po drugie, że powinna ona uwzględniać cechy osobowościowe (intelektualne i emocjonalne) stron sporu. W szczególności szanse na rozstrzygnięcie sporu o rozstrzygalność (i innych pytań filozoficznych) widzę tylko u takich stron sporu, które skłonne są aplikować pewne metody analityczne, uzgadniać parafrazy pytań filozoficznych i stosowane metody rozstrzygania oraz wykazują gotowość do zmiany przekonań wobec racjonalnej argumentacji.

Niekiedy najtrudniej wśród filozofów o uzyskanie właśnie tego elementarnego porozumienia. Niestety spory filozoficzne, w których brak takiego porozumienia, pozostaną na zawsze nierozstrzygalne.

## Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *Problemat transcendentalnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym* [1937], w: tegoż, *Język i poznanie*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 264–277.
- Andrzejewski A., Brożek A., *Spory rzeczowe i słowne*, „Filozofia Nauki” 2012, t. 20, nr 4, s. 31–44.
- Bocheński J., „Dialog”, w: tegoż, *100 zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Wydawnictwo PHILED, Kraków 1992, s. 36–37.
- Brożek A., *Pytania i odpowiedzi. Tło filozoficzne, teoria i zastosowania praktyczne*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007.
- Brożek A., *O pytaniach filozoficznych i ich rozstrzygalności*, „Studia Philosophiae Christianae” 2009, t. 45, nr 1, s. 7–25.
- Frances B., Matheson J., „Disagreement”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, Winter Edition 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/disagreement/> (dostęp: 28.10.2022).
- Jadacki J., *Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?*, w: *Філософські проблеми науки/Filozoficzne problemy nauki. Львівсько-Варшавський семінар/Seminarium Lwowsko-Warszawskie*, red. A. Brożek, M.O. Zubrzycka, Wydawnictwo Naukowe Semper, Львів, Warszawa 2008, s. 307.

- Jonkisz A., *Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2008, t. 3, s. 75–81.
- Jonkisz A., *Pytania i odpowiedzi. Ujęcie teoriomnogościowe*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2020.
- Marciszewski W., *Sztuka dyskusowania*, Iskry, Warszawa 1971.
- Przełęcki M., *Argumentacja reisty*, „Filozofia Nauki” 1993, t. 1, nr 2–3, s. 347–364, <https://www.fn.uw.edu.pl/index.php/fn/article/view/36/33> (dostęp: 28.10.2022).
- Twardowski K., *O tak zwanych prawdach względnych* [1900], w: tegoż, *Wybrane pisma filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 315–356.
- Witwicki W., *Kazimierz Twardowski*, „Wiadomości Literackie” 1938, r. 15, nr 18(757), s. 1, [https://bibliotekacyfrowa.ujk.edu.pl/Content/996/wiadomosci\\_literackie\\_nr\\_18\\_1938.pdf](https://bibliotekacyfrowa.ujk.edu.pl/Content/996/wiadomosci_literackie_nr_18_1938.pdf) (dostęp: 28.10.2022).

## ON RESOLVABILITY OF PHILOSOPHICAL CONTROVERSIES

### Summary

The article is a voice in the discussion initiated by Adam Jonkisz and Jacek Jadacki about the problem of resolvability of philosophical controversies. The analysis of the concept of controversy, as well as the distinction between the resolvability of questions and the resolvability of controversies is introduced. The discussion also indicates the role of analytic methods in resolving questions and distinguishes between the logical and pragmatic conditions of resolvability of controversies.

---

### Informacja o Autorze

**Prof. dr hab. Anna Brożek** – filozof, pianistka, teoretyk muzyki; profesor na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, kierownik Centrum Badań nad Tradycją Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Zajmuje się semiotyką logiczną, metodologią, teorią i filozofią muzyki oraz historią filozofii polskiej (zob. <https://orcid.org/0000-0003-1807-7631>).

JACEK JADACKI  
UNIwersytet Warszawski

---

## Modernizm i postmodernizm w muzyce: style, szkoły czy epoki?

W końcu XIX wieku pojawiło się w języku teologicznym słowo „modernizm”, a w końcu XX wieku rozpowszechniło się w języku filozoficznym słowo „postmodernizm”. Oba były zapożyczone z języka teorii sztuki. Wydaje mi się, że zbadanie sensu „artystycznych” pierwowzorów tych słów może rzucić pewne światło na ich teologiczny i filozoficzny sens.

Z dwóch powodów skupię się na „muzykologicznych” pierwowzorach słów „modernizm” i „postmodernizm” oraz na ich (wtórnym) sensie filozoficznym. Po pierwsze dlatego, że jestem (jak by powiedział Tadeusz Kotarbiński) byłym muzykiem i czynnym (jeszcze) filozofem. Po drugie dlatego, że mogłem swoje muzyczno-filozoficzne przemyślenia wystawić na krytykę osoby, która jest zarazem muzykiem i filozofem aktualnym – a mianowicie na krytykę Anny Brożek (koncertującej pianistki i produktywnego logika), z której prac dotyczących szeroko rozumianej filozofii muzyki z pożytkiem w przemyśleniach swoich korzystałem. Krytyka Jej okazała się surowa – choć nie miażdżąca. Zdecydowałem się więc na publikację rezultatu tych rozważań mimo wielu mankamentów, które mi ona wytknęła.

## 1. Styl – typ – klasa

Słowo „styl” i pokrewne wyrażenia należące do jego gniazda słowotwórczego i pojęciowego<sup>1</sup> bywają używane w różnych sensach. Niekiedy różnice te bywają zaznaczone przez kontekst.

Tutaj interesuje mnie w zasadzie następujący kontekst:

(1) *X* jest w stylu *S*.

Za równoważną względem formuły (1) będę uważać formułę:

(2) *X* reprezentuje styl *S*.

Mówimy np.:

(3) „Fantazja i fuga chromatyczna *d*” Bacha jest w stylu barokowym.

(4) „Fantazja i fuga chromatyczna *d*” Bacha reprezentuje styl barokowy.

Uważam, że styl jest szczególną odmianą TYPU. Wobec tego, zamiast (1) wolno powiedzieć:

(5) *X* należy do typu *S*.

Odpowiednio także:

(6) *X* reprezentuje typ *S*.

W metodologii utożsamia się typ z klasą pewnych przedmiotów. Wolno więc powiedzieć:

(7) *X* należy do klasy *S*.

Oczywiście klasa w formule (7) jest określona nie przez wyliczenie jej elementów, lecz przez wskazanie SWOISTOŚCI tych elementów, czyli zespołu własności, które przysługują wszystkim i tylko tym elementom. Można ten zespół własności utożsamiać z konotacją terminu „*S*”, przy czym przez konotację terminu należy przy takim utożsamieniu rozumieć własność (ewentualnie złożoną)

<sup>1</sup> Do pojęciowego gniazda „stylu” należą m.in. takie popularne od kilkudziesięciu lat terminy, jak „paradygmat”, „idiom” i „topos”.

przysługującą wszystkim i tylko desygnatom tego terminu. Dla formuły (3) np. – chodziłoby o konotację terminu „[kompozycja] barokowa”, czyli o własność przysługującą wszystkim i tylko kompozycjom barokowym. Mielibyśmy zatem następujący schemat definicji „stylu”:

(8)  $X$  jest w stylu  $S$ , gdy  $X$  posiada zespół własności  $\{s_1, s_2, \dots, s_k\}$ .

Na marginesie zauważmy, że formuła (8) nie ma charakteru klasycznej definicji „stylu”<sup>2</sup>.

Dodajmy jeszcze następującą uwagę dotyczącą pojęcia stylu. Style są typami, a metodolodzy zwracają niekiedy uwagę na to, że typy nie są „zwykłymi” zbiorami wyznaczanymi przez to, iż wszystkim ich elementom przysługują łącznie pewne własności. Powiemy raczej, że jeżeli dany styl-typ wyznaczony jest przez własności  $\{s_1, s_2, \dots, s_k\}$ , to aby dany przedmiot do typu należał, wystarczy, jeśli posiada pewną liczbę (większość?) spośród cech  $s_1, s_2, \dots, s_k$ . Mówi się niekiedy, że im więcej dany przedmiot tych cech posiada, tym bardziej jest „typowy”: tym bardziej jest reprezentatywnym przedstawicielem swojego typu. Niekiedy zwraca się także uwagę na to, że własności wyznaczające typ dzielą się na obligatoryjne, które przysługują wszystkim jego elementom, i opcjonalne, przysługujące tylko większości spośród nich. Przy dalszych rozważaniach na temat pojęcia stylu należy pamiętać o tych zastrzeżeniach.

## 2. Definicja „stylu muzycznego”

Moja definicja „stylu muzycznego” będzie miała postać zbliżoną do formuły (8). Trzeba jednak uzupełnić tę formułę pewnym zastrzeżeniami co do  $X$ -a i zespołu własności  $\{s_1, s_2, \dots, s_k\}$ .

Po pierwsze, nie w odniesieniu do dowolnego  $X$ -a wolno mówić, że  $X$  jest w pewnym stylu. Tylko typy artefaktów (wytworów ludzkich) są stylami<sup>3</sup>. Nie do przyjęcia jest mówienie o stylach obiektów naturalnych. Nie powiemy więc np.:

- 
- 2 Podjęmowanie bezowocnych prób podania definicji klasycznej takich terminów, jak „styl (muzyczny)”, prowadzi nieraz na różne manowce logiczne. Przykładem może tu być np. definicja Ernsta Bückena, zgodnie z którą styl muzyczny jest to „kompleks stałych elementów, bez których dane dzieło nie mogłoby być zaliczone do danej kategorii stylistycznej” (E. Bücken, *Geist und Form im musikalischen Kunstwerk*, Wildpark-Potsdam 1929, s. 7). Definicja ta wygląda na obarczoną błędem *idem per idem*.
- 3 Dobitnie zwraca na to uwagę Władysław Witwicki, pisząc, że „styl [...] dziś oznacza interesującą estetycznie jednakowość wyglądu jakiejś grupy wytworów ludzkich” (W. Witwicki, *Wiadomości o stylach* [1934], Warszawa, 1960, s. 17; wyróżnienie J.J.).

(9) Ta sosna jest w stylu takim a takim.

(Sosna może być co najwyżej przycięta, uformowana w jakimś stylu). Powie-  
my natomiast np.:

(10) Ten park jest w stylu angielskim.

Jest tak dlatego, że sosna nie jest artefaktem, natomiast park (nawet gdyby  
rosły w nim same sosny) jest artefaktem.

Być może zresztą o stylu najrzędniej jest mówić tylko w odniesieniu do  
niektórych artefaktów – a mianowicie do dzieł sztuki, w szczególności do kom-  
pozycji muzycznych. Mnie skądinąd dalej będą interesować wyłącznie style  
kompozycji muzycznych właśnie (czyli style muzyczne) – nie muszę więc tutaj  
rozstrzygać tych zawikłanych kwestii.

Pierwszy warunek, którym musimy więc uzupełnić formułę (8), brzmi:

(11)  $X$  jest kompozycją muzyczną.

Po drugie – i to jest kwestią sporną w większym stopniu niż kwestia, o której  
była mowa – nie każda swoistość pewnej klasy kompozycji muzycznych wyzna-  
cza klasę, którą bylibyśmy skłonni uznać za styl tych kompozycji.

Niestety, nie ma jasności w kwestii, które zespoły własności nadają się do te-  
go, aby wyznaczać style. Na składowe stylu na pewno nadają się takie własności,  
jak np. pewna tonalność, pewna faktura, pewna ornamentyka, pewna harmonika  
itd. Ale czy styl wyznaczać może np. długość kompozycji albo jej tempo? Nie ma  
też jasności co do tego, czy styl może być wyznaczony przez swoistość, która jest  
jedną (prostą) własnością<sup>4</sup>.

Tak czy inaczej – nie da się tej sprawy rozwiązać bez pewnej dozy arbitralności.

Przyjmijmy ogólnie, że  $W$  jest względem (*scil.* rodzajem własności), do które-  
go należą własności mogące wyznaczać styl muzyczny (np. względem jest tonal-  
ność, a jej odmianami np. tonalność modalna i tonalność dur-moll; względem  
jest też faktura, a jej odmianami np. homofonia i polifonia).

Drugi warunek, którym musimy uzupełnić formułę (8), przybierze wobec  
tego postać:

(12) Każda własność należąca do zespołu  $\{s_1, s_2, \dots, s_k\}$  należy do względu  $W$ .

4 W niektórych wypadkach sprawa wygląda na oczywistą. Na pewno dałoby się precyzyjnie  
wyodrębnić klasę kompozycji utrzymanych w tempie *moderato*; za nienaturalne uznalibyśmy  
jednak mówienie o jakimś stylu... moderatowym.

Ostatecznie schemat naszej – częściowo regulującej – definicji „stylu” będzie następujący:

(13) Jeżeli: (a)  $X$  jest kompozycją muzyczną i (b) każda własność należąca do zespołu  $\{s_1, s_2, \dots, s_k\}$  należy do względu  $W$  – to:

$X$  jest w stylu  $S$ , gdy  $X$  posiada zespół (ewentualnie: większość spośród) własności  $\{s_1, s_2, \dots, s_k\}$ <sup>5</sup>.

Będę przy tym mówił, że jeśli spełnione są warunki wskazane w formule (13), to styl  $S$  jest wyznaczony przez zespół własności  $\{s_1, s_2, \dots, s_k\}$ <sup>6</sup>.

Aby więc ustalić, czy dana kompozycja jest w określonym stylu (np. w stylu barokowym), należy sprawdzić, czy kompozycja ta ma zespół własności wyznaczających (ewentualnie: większość spośród własności wyznaczających) klasę kompozycji będących w tym stylu (w tym wypadku: klasę kompozycji barokowych).

### 3. Inne sensy „stylu”

Częstym kontekstem, różnym od kontekstu (1) i (2), w którym występuje słowo „styl”, jest kontekst:

(14)  $Y$  robi coś – *scil.* wykonuje pewną czynność – stylem  $S$ .

- 
- 5 Definicja, którą proponuję, jest precyzacją intuicji, którym dają wyraz różni muzykolodzy, a także teoretycy innych sztuk i estetycy. Oto przykłady sformułowań, które mam na myśli. (1) „Styl muzyczny – zespół cech charakteryzujących twórczość muzyczną w zależności od terenu, okresu historycznego, warunków kulturalnych i społecznych” (J. Habela, „Styl muzyczny”, w: tegoż, *Słowniczek muzyczny*, Kraków 1980, s. 177; wyróżnienie J.J.). (2) „[Termin «styl»] w badaniach nad sztuką służy do ujmowania zespołu cech łączących w grupy dzieła będące wytworem jednego artysty, warsztatu, terytorium lub najczęściej jednego okresu historycznego, a odróżniających te dzieła od powstałych gdzie indziej i kiedy indziej” (J. Białostocki, „Styl”, w: *Wielka encyklopedia powszechna PWN*, t. 11, Warszawa 1968, s. 80; wyróżnienie J.J.). (3) „Styl jest pojęciem różnicującym i porządkującym [...] [kompozycje] zgodnie z podobieństwami, które między nimi zachodzą” (R. Pascall, „Style”, w: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, t. 24, red. S. Sadie, London 2001, s. 638; tłum. J.J.). Rzuca się w oczy to, że wielu badaczy nie odróżnia pytania o to, czym jest styl, od pytania o to, dlaczego ten a ten styl jest taki a taki. Oto przykłady: „Styl jest przede wszystkim systemem form posiadających jakości i sensowną ekspresję, przez które ujawnia się osobowość artysty i szerzej pojęty światopogląd grupy. Jest on także środkiem wyrazu” (M. Schapiro, „Style”, w: *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*, red. A.L. Kroeber, Chicago 1953, s. 287; tłum. polskie i wyróżnienie J.J.).
- 6 Inaczej mówiąc, ów zespół tworzą odpowiednio dobrane „elementy różnicujące”. Por. A. Brożek, *O stylach filozoficznych i dylematach metodologicznych*, „Analiza i Egzystencja” 2009, t. 10, s. 80.

Mówimy np.:

(15) Ta a ta osoba pływa stylem grzbietowym.

(16) Ta a ta osoba pisze stylem potocznym.

W tym wypadku styl jest sposobem wykonywania pewnej czynności. Można i tutaj utożsamić ów sposób z typem tej czynności: – np. pływanie na grzbiecie jest typem pływania, a pisanie potoczne – typem pisania<sup>7</sup>.

Sądzę, że nie ma potrzeby korzystania z formuł:

(17) *Y* komponuje stylem *S*.

Jest tak dlatego, że o ile takie czynności, jak pływanie, nie mają TRWAŁEGO wytworu, o tyle komponowanie – ma: mianowicie ma właśnie pewną kompozycję. Z punktu widzenia zainteresowań muzykologa istotniejsze są style kompozycji niż – ewentualne – typy-style (sposoby) komponowania; nie wyklucza to rzecz jasna, że wyodrębnienie takich stylów byłoby interesujące na gruncie psychologii twórczości<sup>8</sup>.

Częstym – i ważnym – terminem pochodnym słowotwórczo od słowa „styl” jest termin „stylizacja”, który występuje przede wszystkim w kontekście:

(18) *X* jest stylizacją *Z*-a.

7 W wypadku stylu językowego – a więc sposobu wyrażania przeżyć – bierze się pod uwagę m.in. bardzo różne względy, które niełatwo uporządkować. Mówi się więc w tym wypadku o stylu m.in.: barwnym, błyskotliwym, dobrym, dosadnym, górnym, jędrnym, książkowym, kwiecistym, napuszonym, obrazowym, pięknym, wyrobionym, zawiłym i zwięzłym, a także np. lapidarnym, telegraficznym i narratorskim.

8 Niekiedy podawane sformułowania robią wrażenie, jak gdyby identyfikowały styl ze sposobem. Por. np. określenie stylu muzycznego jako „sposobu wypowiedzi muzycznej” (J. Białostocki, „Styl”, dz. cyt., s. 81). Jak się jednak okazuje z kontekstu tego określenia, sposób ten jest „wynikiem doboru określonych środków technicznych, form i gatunków” (tamże; wyróżnienie J.J.); *de facto* chodzi więc tu o własności kompozycji rozumianej jako realizacja (a więc ciąg przewidzianych partyturą dźwięków), a nie o to, w jaki sposób kompozytor dany utwór tworzył. Podobnie brzmi sformułowanie, które utożsamia styl z „cechami techniki kompozytorskiej” (Z. Lissa, „Styl muzyczny”, w: *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Warszawa 1995, s. 854; wyróżnienie J.J.) lub z „psychologicznie uzasadnioną specyfiką muzycznego myślenia, która wyrażana jest przez odpowiedni system muzyczno-wypowiedzeniowych zasobów utworu, interpretacji i wykonania dzieła muzycznego” (W. Moskalenko, *O twórczych mechanizmach indywidualnego stylu muzycznego*, w: *Język, system, styl, forma w muzyce*, cz. 6–7, red. B. Mielcarek-Krzyżanowska, V. Przech, tłum. M. Gonsierowska, Bydgoszcz 2003, s. 38); ale i w tym wypadku mówi się o „zespolu możliwości wyrazowych” (tamże, s. 39). Por. też określenie stylu jako „sposobu, w który wykonane jest dzieło sztuki” (R. Pascall, „Style”, dz. cyt., s. 638; tłum. J.J.).

Na przykład:

(19) Ten a ten mazurek jest stylizacją kujawiaka.

O co chodzi w takich sformułowaniach?

Zauważmy, po pierwsze, że formuły (18) i (19) pociągają za sobą (czy zakładają?) odpowiednio, że:

(20)  $X$  nie jest  $Z$ -em.

(21) Ten a ten mazurek nie jest kujawiakiem.

Załóżmy, że kujawiak ma dokładnie trzy swoistości:  $s_1$ ,  $s_2$  i  $s_3$ . Jeśli ma być spełniony warunek, że aby być stylizacją kujawiaka, trzeba nie być kujawiakiem, to przy powyższym założeniu musiałoby być tak, że stylizacja kujawiaka ma pewne, ale nie wszystkie swoistości kujawiaka – np. ma swoistość  $s_1$ , ale nie ma swoistości  $s_2$  i  $s_3$  – a w każdym razie nie ma pewnej z własności obligatoryjnych kujawiaka, nawet jeśli ma wszystkie własności opcjonalne.

Niekiedy zamiast kontekstu (18) można spotkać kontekst:

(22)  $X$  jest stylizacją w duchu  $S$ .

Na przykład:

(23) Ta a ta kompozycja jest stylizacją w duchu baroku.

Tutaj związek stylizacji ze stylem jest ściślejszy niż w wypadku kontekstu (18). Kompozycja będąca stylizacją w duchu baroku będzie bowiem miała (tylko) niektóre swoistości należące do stylu barokowego. Na pewno wśród swoistości wspomnianej stylizacji nie znajdzie się np. bycie skomponowanym w epoce baroku; to by sugerowało skądinąd, że taka własność jest obligatoryjnym składnikiem swoistości stylu barokowego<sup>9</sup>.

Na koniec krótka uwaga na temat manieri stylistycznej i bezstylowości.

Wydaje mi się czymś racjonalnym używanie terminu „maniera stylistyczna” na oznaczenie jednego ze składników stylu – ale bez negatywnej ewaluacji. Natomiast o bezstylowości kompozycji  $X$  mówilibyśmy w wypadku, gdyby było tak, że:

(24)  $X$  nie jest w żadnym stylu.

9 Por. A. Chodkowski (red.), *Encyklopedia muzyki*, Warszawa 1995, s. 855.

Ostrożniej powiedzielibyśmy, że:

(25) *X* nie jest w żadnym wyodrębnionym dotąd stylu<sup>10</sup>.

Kompozycje bezstylowe przypominałyby więc obiekty nietypowe, tj. posiadające własności wyznaczające różne typy, niemające zarazem własności obligatoryjnych żadnego typu. Trzeba jednak pamiętać, że mogłoby się w przyszłości okazać, że da się dla takich kompozycji wyróżnić jakiś (nowy) styl-typ.

#### 4. Szkoła

Przed kilkudziesięciu laty zastanawiałem się nad tym, co to jest szkoła w obrębie filozofii, i doszedłem do wniosku, że na to, aby pewna grupa filozofów zasługiwała na miano „szkoły”, potrzebna jest i wystarcza odpowiednia autoidentyfikacja, lokalizacja, genealogia i ideologia<sup>11</sup>. Sądzę, że podobne kryteria można zastosować do szkoły kompozytorskiej.

O szkole takiej wolno więc mówić, po pierwsze, tylko w odniesieniu do takiej grupy kompozytorów, których łączy więź intencjonalna: świadomość przynależności do tej szkoły. „Dekret” muzykologa tutaj nie wystarczy.

Po drugie, niezbędnym wyznacznikiem szkoły jest więź historyczno-geograficzna między jej przedstawicielami. Do jednej szkoły mogą należeć kompozytorzy różnych pokoleń, ale między żadnymi z tych pokoleń nie może być luki pokoleniowej. Przedstawiciele szkoły muszą też funkcjonować na określonym terytorium: może to być jedno miasto (por. np. szkoła wenecka) lub jeden kraj (por. np. szkoła włoska). Trudno by było bowiem (w każdym razie do niedawna<sup>12</sup>) mówić o szkole w wypadku, gdy jedni jej przedstawiciele działają np. w Krakowie, a inni np. w Seulu.

Po trzecie, nie ma szkoły bez więzi genetycznej między jej przedstawicielami. W najprostszym wypadku szkoła powinna mieć założyciela, a pozostali przedstawiciele są jego uczniami lub uczniami uczniów. Z tym warunkiem wiążą się trzy trudności. Pierwsza trudność wyraża się w pytaniu, czy szkoła może mieć więcej

10 Ciekawe światło na pojęcie bezstylowości rzuca skonstrastowanie go z pojęciem stylowości i stylizacji. Wydaje się, że stylowy jest nie artefakt, który po prostu jest w pewnym stylu, lecz artefakt, który jest stylizacją w duchu pewnego stylu.

11 Por. J. Jadacki, *Panorama Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, w: tegoż, *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 1998, s. 75.

12 Przy obecnych środkach komunikacji – w tym przesyłania muzyki – warunek ten się w dużym stopniu dezaktualizuje. Dlatego słuszniej może byłoby – idąc śladem Stanisława Ossowskiego – mówić w tym wypadku o więzi personalnej, opartej na „kontaktach osobistych” (S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, w: tegoż, *O nauce*, Warszawa 1967, s. 224–225).

niż jednego założyciela, a gdyby tak miało być, to czy należałoby do niej tylko wspólni uczniowie wszystkich założycieli, czy także uczniowie jednego z nich. Druga trudność dotyczy tego, kiedy można danego kompozytora uznać za (bepośredniego) ucznia innego kompozytora (np. ile lat trzeba terminować, by zasłużyć na to miano). Trzecia trudność to problem, jak daleki dydaktyczny „poto-mek” założyciela szkoły może się jeszcze uznawać za jego (pośredniego) ucznia. Byłbym np. w stanie wykazać się w zakresie pianistyki genealogią dydaktyczną prowadzącą ostatecznie do Chopina; nikt jednak nie zaliczyłby mnie przecież serio do SZKOŁY CHOPINA.

W wypadku szkoły kompozytorskiej, po czwarte, można niekiedy mówić o więzi merytorycznej w postaci świadomie przyjętej – i niekiedy „wyłożonej” w jakimś manifeście – przez założyciela i jego uczniów ideologii kompozytorskiej. Tak jest stosunkowo często obecnie; dawniej była to zazwyczaj ideologia *implicite*, którą bylibyśmy skłonni utożsamić ze stylem właściwym danej szkole.

## 5. Epoka

Najważniejszymi kłopotami związanymi z pojęciem EPOKI są sprawy jej długości i granic.

Epoka jest na pewno pewnym okresem. Zgódźmy się, że epoka baroku trwała półtora wieku (od XVII do połowy XVIII wieku). Epoka renesansu była jeszcze dłuższa, bo trwała trzy wieki (od XIV do XVI wieku). Epoka socrealizmu – szczęśliwie – nie trwała dłużej niż pół wieku (w okolicach połowy XX stulecia).

Czy nazwiemy jednak „epoką” okres trwający np. aż tysiąclecie lub tylko dziesięciolecie? I czy np. barok zaczyna się na pewno w 1600 roku, a kończy dokładnie w 1750 roku?

Trzeba powiedzieć jasno: gdyby jedynym wyznacznikiem epoki były daty jej początku i końca, to nic nie stałoby na przeszkodzie, aby daty te wybrać zupełnie dowolnie.

Sądzę jednak, że podobnie jak w wypadku szkoły kompozytorskiej przynajmniej jednym z jej wyznaczników jest styl (lub zespół stylów) charakterystyczny dla kompozycji, które w jej obrębie powstały, tak też i epokę *de facto* charakteryzuje wyznacznik stylistyczny. Właśnie dlatego za epokę nie uważa się np. lat 1695–1705, gdyż kompozycje powstałe w tym okresie (w Europie) nie odznaczają się żadnymi swoistościami, które by można uznać za swoistości stylistyczne.

## 6. Natura stylu muzycznego

Zespół własności wyznaczający styl, będę nazywać „naturą stylu”.

Własności składające się na naturę stylu muzycznego należą do jednego z trzech typów: *generaliów*, ELEMENTÓW INTRAMUZYCZNYCH i ELEMENTÓW EKSTRAMUZYCZNYCH.

W wypadku *generaliów* chodzi przede wszystkim o dwie sprawy: stopień komplikacji i relację do tradycji. W pierwszym wypadku chodzi o pewne ogólne właściwości wielu elementów muzycznych (np. ich symplifikacja *versus* komplikacja, formalny rygoryzm *versus* liberalizm), a w drugim wypadku o to, czy się dotychczasową (całą lub najbliższą) tradycję odrzuca, czy nie.

Jeśli chodzi o elementy intramuzyczne, to skorzystam tutaj z ustaleń dokonanych przez Annę Brożek w monografii poświęconej logicznej analizie terminologii muzycznej<sup>13</sup>. Przypomnimy je tutaj pokrótce i w pewnym uproszczeniu.

W wypadku intramuzycznych wyznaczników stylu chodzi (mówiąc ogólnikowo) o formę kompozycji. Należy przy tym rozróżnić kilka pojęć formy. Formą<sub>a</sub> danej kompozycji to zespół wszystkich jej własności istotnych muzycznie. Nazwijmy ją „FORMĄ *SENSU LARGO*”. Formą<sub>b</sub> danej kompozycji to jedna z własności tworzących formę *sensu largo*. Wreszcie formą<sub>c</sub> danej kompozycji to pewien rodzaj formy<sub>b</sub>, mianowicie „układ [*scil.* ułożenie] składników, czyli czasowych wycinków”<sup>14</sup> kompozycji. Formę<sub>c</sub> wolno uważać za formę *sensu stricto* – i dalej mówiąc o formie, będę mieć na myśli formę<sub>c</sub>.

Pod względem formy *sensu stricto* kompozycje mogą być m.in.: jednoustępowe i wieloustępowe (*scil.* cykliczne), a w wypadku danego (*resp.* jedyne) ustępu – jednoczęściowe i wieloczęściowe (o różnych układach części, a więc okresowe, wariacyjne itd.). Tutaj bierze się pod uwagę struktury na różnych poziomach (motywu, frazy, zdania, okresu itd.).

Pozostałe czynniki formy *sensu largo*<sup>15</sup> – wyznaczające styl muzyczny – to:

- (a) instrumentarium (wokalne, instrumentalne lub wokально-instrumentalne; solowe i ansamblowe);

13 Por. A. Brożek, *Principia musica. Logiczna analiza terminologii muzycznej*, Warszawa 2006. Niestety sami muzykolodzy bardzo często zestawiają poszczególne elementy stylu zupełnie przypadkowo. Piszą np.: „Styl ujawnia się w charakterystycznym posługiwaniu się formą, strukturą (ang. ‘texture’), harmonią, melodią, rytmem i etosem” (R. Pascall, „Style”, dz. cyt., s. 638; tłum. J.J.).

14 A. Brożek, *Principia musica. Logiczna analiza terminologii muzycznej*, dz. cyt., s. 170.

15 Jeśli się usunie uwarunkowania ideologiczne, to różnice stylistyczne z różnicami formalnymi (*sensu largo*) utożsamia – jak się wydaje – Екатерина М. Царёва (*Стиль музыкальный*, w: *Музыкальная энциклопедия*, red. Ю.В. Келдыш, Москва 1981, s. 281).

- (b) faktura<sup>16</sup> (monodyczna i wielogłosowa; w tym – ze względu na rodzaj harmoniki – homofoniczna i polifoniczna);
- (a) ambitus (tu: repertuar – co do wysokości – wykorzystywanych dźwięków);
- (c) skala (w systemie tonalnym: durowa i mollowa; poza tym systemem – np. dodekafoniczna);
- (d) melika (figuracyjna, ornamentacyjna itd.);
- (f) rytmika (jednolita, urozmaicona itd.);
- (e) metrum (dwudzielne i trójdzielne; stałe i zmienne);
- (g) agogika *resp.* tempo (szybkie, umiarkowane i wolne; jednolite i zróżnicowane);
- (h) dynamika (głośna i cicha; stała i zmienna);
- (i) kolorystyka (w obrębie wybranego instrumentarium).

Poza formą *sensu largo* do czynników intramuzycznych stylu należy tzw. materiał muzyczny, który może być całkowicie oryginalny lub zapożyczony (jak to jest w wypadku kompozycji, których kompozytorzy wykorzystują np. cudze motywy, tematy lub całe fragmenty utworów innych kompozytorów, lub dokonują ich przeróbek typu aranżacji lub transkrypcji).

W wypadku elementów ekstramuzycznych chodzi głównie o:

- (a) intencjonalnych adresatów i zlokalizowania realizacji (kompozycje liturgiczne, kameralne itd.);
- (b) tytuły kompozycji;
- (c) semiotyczne własności kompozycji (muzyka absolutna i programowa/ilustracyjna);
- (d) notację kompozycji<sup>17</sup>.

Przeгляд charakterystyk różnych stylów ujawnia, że dwa style różnią się od siebie nie tylko w ten sposób, że poszczególne elementy – np. formy *sensu largo* – kontrastują w nich ze sobą, ale także i w ten sposób, że różne elementy (o określonej postaci) są w nich eksponowane<sup>18</sup>.

16 Przez fakturę kompozycji rozumiem jej „głosy [i plany?] wzięte w aspekcie ich liczby, dynamiki i melodyki” (A. Brożek, *Principia musica. Logiczna analiza terminologii muzycznej*, dz. cyt., s. 279).

17 Bardzo szeroko rozumie „styl w muzyce” Stefania Łobaczewska, utożsamiając go z „całościowym kompleksem czynników”, do których zalicza nie tylko formę *sensu largo*, wyrażane „treści” i „środki warsztatowe” służące realizacji tej formy i „treści”, lecz także i „społeczną funkcję” kompozycji (S. Łobaczewska, *Style muzyczne*, t. 1, cz. 1: *Zagadnienia ogólne, styl klasyczny, styl galant, styl rokoko*, Kraków 1960, s. 7).

18 Por. R. Pascall, „Style”, dz. cyt., s. 640.

## 7. Typy stylu muzycznego

Przy ustalaniu natury danego stylu muzycznego – tj., przypomnijmy, własności wyznaczających ów styl – trzeba rozstrzygnąć, jaka jest STRUKTURA, SFERA, STREFA i GENEZA owego stylu. Te cztery czynniki determinują różne typy stylów muzycznych<sup>19</sup> (por. rys. poniżej). Oto krótki przegląd typów stylu muzycznego wyróżnionych ze względu na typy tych czynników.

Ze względu na strukturę, wśród stylów dadzą się wyodrębnić, po pierwsze, style monoaspektowe i style poliaspektowe. Niekiedy styl wyznaczony jest przez jeden tylko czynnik. Niekiedy natomiast, bodaj czy nie najczęściej, styl jest wyznaczony przez kompleks kilku czynników, a więc np. przez charakter (czyli łącznie: skalę-tonację, melikę i tempo) lub gatunek (czyli łącznie: rytmikę, metrum i tempo) kompozycji.

Po drugie, ze względu na strukturę styl może być intramuzyczny, ekstramuzyczny lub hybrydalny, w zależności od tego, czy czynniki go wyznaczające są wyłącznie czynnikami intramuzycznymi, wyłącznie ekstramuzycznymi, czy też natura stylu jest pod tym względem mieszana.

Ze względu na sferę styl może być kompozytorski (styl utworów) lub interpretacyjny (tj. styl wykonywania utworów).

Z tego samego względu typy stylu zależą od tego, jak została ustalona klasa kompozycji reprezentujących ów styl: czy przez osobę twórcy, czy przez okres lub miejsce powstania. W pierwszym wypadku mówi się o stylu indywidualnym (w zasadzie tylko wtedy, gdy cała twórczość danego kompozytora ma jeden styl<sup>20</sup>) lub grupowym (pojawiającym się u różnych kompozytorów, w szczególności należących do pewnej szkoły kompozytorskiej). W drugim wypadku chodzi o styl intraepokowy (właściwy pewnej epoce) lub transepokowy (pojawiający się w różnych epokach)<sup>21</sup>. W trzecim wypadku mówi się o stylu lokalnym (*resp.* regionalnym, np. narodowym) lub uniwersalnym (tu: ponadnarodowym).

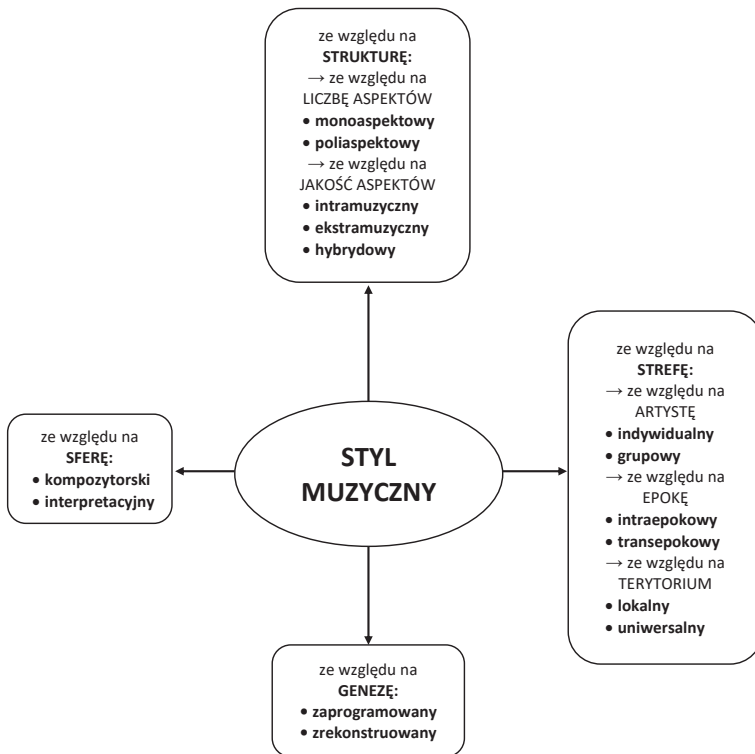
Ze względu na genezę styl może być zaprogramowany (styl-manifest) lub zrekonstruowany. Te dwa typy warto szczególnie starannie odróżniać, albowiem dla historyka muzyki jest rzeczą ważną, czy zespół własności tworzący naturę stylu

19 Sądzę, że byłoby rzeczą pożyteczną, aby wspomniane w pierwszym przypisie terminy w rodzaju „paradygmatu” oraz „idiomu” czy „toposu”, zazwyczaj używane jako bliskoznaczniki „stylu”, zostały przez muzykologów związane z określonymi typami stylów muzycznych.

20 Nawiasem mówiąc, co innego ma się na myśli, kiedy mówi się o indywidualnym stylu Chopina – czyli o stylu Chopinowskim – a co innego, kiedy mówi się o kompozycji w stylu Chopina; w tym ostatnim wypadku chodzi zazwyczaj o stylizację, dokonaną przez kogoś różnego od samego Chopina.

21 Do uznania postmodernizmu za styl transepokowy skłaniają się badacze, którzy postmodernizm traktują jako „współczesny manieryzm” (V. Sandu-Dediu, *Postmodernizm: nowy manieryzm?*, w: *Górnośląski Almanach Muzyczny*, t. 2, red. L. Markiewicz i in., Katowice 1995, s. 46).

został zidentyfikowany *ex post*, poprzez badanie określonej klasy kompozycji (np. powstałych w pewnej epoce)<sup>22</sup>, czy też został wskazany *explicite* – np. w jakimś manifestie kompozytorskim zanim odpowiednia klasa kompozycji zaczęła się „zaludniać”.



### Typy stylu muzycznego

Rodzi się tu skądinąd pytanie o to, jaka jest minimalna liczba elementów takiej klasy. Jedna kompozycja – nawet jeśli została zaopatrzona w manifest stylizacyjny – stylu nie tworzy, chociaż może go wyznaczać: funkcjonować jako model, do którego inne elementy stylu będą w takim lub innym stopniu podobne.

22 Zdaniem Władysława Tatarkiewicza, style „nie są [...] [artyście] przeważnie świadome; krytyk, a zwłaszcza historyk, zdaje sobie z nich sprawę lepiej niż artysta” (W. Tatarkiewicz, *Porządkki i style*, w: tegoż, *Dzieje sześciu pojęć: sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, Warszawa 1988, s. 205). Inną opinię wyraża Robert Pascall, według którego „kompozytorzy byli zawsze świadomi różnic stylistycznych”, wyodrębniających ich kompozycje spośród dzieł innych twórców (R. Pascall, „Style”, dz. cyt., s. 641; tłum. J.J.).

## 8. Egzemplifikacja

Poniżej zestawie (bynajmniej nie pretendującą do definitywności!) listę czynników, które wymienia się – na tle charakterystyki kilku innych stylów wyróżnianych przez muzykologów – w klasycznych opracowaniach jako czynniki należące do natury stylu modernistycznego i stylu postmodernistycznego. Zgodnie z moją intencją jest to egzemplifikacja testująca przedstawioną koncepcję stylów muzycznych. Warto podkreślić, że niektóre rubryki pozostają niewypełnione i nie jest to bynajmniej fakt przypadkowy; pokazuje on bowiem jak bardzo po omacku operuje się nawet wśród fachowców interesującymi mnie słowami.

Tabela 1. Charakterystyczne cechy stylu modernistycznego i postmodernistycznego na tle innych stylów.

	STYLE MONOASPEKTOWE	KLASYCZNY STYL NIDERLANDZKI	BAROK	ROKOKO (STYL GALANT)	MODERNIZM (MODERNA, SECESJA?) AWANGARDYZM (AWANGARDA)? <sup>a</sup>	POST- MODERNIZM <sup>b</sup>
EPOKA		• XVI w.			• 1883/1914 – lata 60. XX w. <sup>c</sup>	• od lat 70. XX w. <sup>d</sup>
<i>GENERALIA</i>						
Komplikacja		• koherencja <sup>e</sup>	• komplikacja (kunsztowość)	• symplifikacja (upraszczanie) <sup>f</sup> • delikatność (lekkość) <sup>g</sup>		• symplifikacja (upraszczanie) • liberalizm (polistylistyka, pluralizm stylistyczny) <sup>h</sup>
Relacja do tradycji	• styl <i>antico</i> • styl <i>nuovo</i>					
<i>ELEMENTY INTRAMUZYCZNE</i>						
Forma <i>sensu stricto</i>		• asymetria <sup>i</sup> • technika przeimitowania <sup>j</sup>	• motywiczność (snuce motywiczne) <sup>k</sup>		• chaotyczność	• wariacyjność (repetycja krótkich motywów) <sup>l</sup>
Instrumen- tarium	• styl <i>a capella</i>					• wzbogacenie
Faktura	• styl koncertujący (polichoralność)	• polifonia ustabilizowana (stała liczba głosów od początku do końca <sup>m</sup> )	• równowaga polifonii i homofonii <sup>n</sup> • technika fugowana <sup>o</sup>	• homofonia <sup>p</sup>		

	STYLE MONOASPEKTOWE	KLASYCZNY STYL NIDERLANDZKI	BAROK	ROKOKO (STYL GALANT)	MODERNIZM (MODERNA, SECESJA?) AWANGARDYZM (AWANGARDA)? <sup>a</sup>	POST-MODERNIZM <sup>b</sup>
Ambitus						
Skala		• modalizm (skale kościelne) <sup>a</sup>	• system dur-moll		• atonalizm (swoboda tonalna)	
Melika	• styl <i>brisé</i> (arpeggia) <sup>c</sup> • styl wzmożonej uczuciowości (motywy westchnienia) <sup>c</sup>			• kantylena <sup>t</sup> • ornamentałość <sup>u</sup>		• ornamentalność <sup>v</sup> • monotonia (prostota)
Rytmika						• monotonia (długo trwające dźwięki) <sup>w</sup>
Metrum						
Agogika						
Dynamika			• kontrastowość (różnicowanie wyrazowe) <sup>x</sup>			• monotonia?
Kolorystyka						
Materiał muzyczny					• oryginalność (pogoń za nowością)	• aluzjonizm (ironia, cytaty w obcym kontekście) <sup>y</sup>
ELEMENTY EKSTRAMUZYCZNE						
Adresaci / lokalizacja			• unifikacja formalna muzyki religijnej i „cywilnej” (świeckiej) <sup>z</sup>			• unifikacja formalna muzyki elitarnej i popularnej <sup>aa</sup>
Tytuły						• tradycyjne terminy „gatunkowe” <sup>ab</sup>

	STYLE MONOASPEKTOWE	KLASYCZNY STYL NIDERLANDZKI	BAROK	ROKOKO (STYL GALANT)	MODERNIZM (MODERNA, SECESJA?) AWANGARDYZM (AWANGARDA)? <sup>a</sup>	POST- MODERNIZM <sup>b</sup>
Tematyka	• styl <i>concitato</i> : ilustracyjność (tremola) <sup>ac</sup>				• zaangażowanie polityczne • programowość (modernizm) <sup>ad</sup>	
Notacja					• modernizacja notacji <sup>ae</sup>	• tradycyjna partytura

- a. Najczęściej wyodrębnia się w sztuce XX wieku dwie półwieczne fazy: modernizm i awangardę (R. Kolarzowa, *Postmodernizm w muzyce. Ewolucja teorii i praktyki muzycznej*, Warszawa 1993, s. 5). Alicja Jarzębska wymienia jako style obecne w muzyce modernistycznej (XX-wiecznej?): impresjonizm, symbolizm/transcendentalizm, ekspresjonizm, futuryzm, atonalizm („atonalność”), neoklasycyzm, folkloryzm i sonoryzm (por. A. Jarzębska, *Modernizm i postmodernizm w refleksji o muzyce*, w: *Idee modernizmu i postmodernizmu w poetyce kompozytorskiej i w refleksji o muzyce*, red. A. Jastrzębska, J. Paja-Stach, Kraków 2007, s. 41–42). Skoro tak, to nie można uważać – pogląd ten jest rozpowszechniony wśród eseiistów muzycznych – że polistylistyka jest „specjalnością” postmodernizmu.
- b. Jako synonimy podaje się: „nowa muzyka konsonująca”, „nowa tonalność” i „nowy romantyzm”. Por. A. Chodkowski (red.), *Encyklopedia muzyki*, dz. cyt., s. 717.
- c. Por. L. Botstein, „Modernism”, w: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, t. 16, red. S. Sadie, London 2001, s. 868.
- d. Por. A. Jarzębska, *Modernizm i postmodernizm w refleksji o muzyce*, dz. cyt., s. 11).
- e. Por. J.M. Chomiński, Z. Lissa (red.), *Historia muzyki powszechnej*, t. 1: *Do Renesansu włącznie*, Kraków 1957, s. 262–263.
- f. Por. J.M. Chomiński (red.), *Historia muzyki powszechnej*, t. 2: *Barok, klasycyzm*, Kraków 1965, s. 264; M. Kowalska, *ABC historii muzyki*, Kraków 2001, s. 293.
- g. Por. J.M. Chomiński (red.), *Historia muzyki powszechnej*, t. 2: *Barok, klasycyzm*, dz. cyt., s. 308; M. Kowalska, *ABC historii muzyki*, dz. cyt., s. 293.
- h. Por. tamże, s. 623.
- i. Por. J.M. Chomiński, Z. Lissa (red.), *Historia muzyki powszechnej*, t. 1: *Do Renesansu włącznie*, dz. cyt., s. 263.
- j. Por. tamże.
- k. Por. J.M. Chomiński (red.), *Historia muzyki powszechnej*, t. 2: *Barok, klasycyzm*, dz. cyt., s. 177.
- l. Por. M. Kowalska, *ABC historii muzyki*, dz. cyt., s. 263.
- m. Por. J.M. Chomiński, Z. Lissa (red.), *Historia muzyki powszechnej*, t. 1: *Do Renesansu włącznie*, dz. cyt., s. 263.
- n. Por. J.M. Chomiński (red.), *Historia muzyki powszechnej*, t. 2: *Barok, klasycyzm*, dz. cyt., s. 195.
- o. Por. tamże, s. 268.
- p. Por. tamże, s. 260; M. Kowalska, *ABC historii muzyki*, dz. cyt., s. 293.
- q. Por. J.M. Chomiński, Z. Lissa (red.), *Historia muzyki powszechnej*, t. 1: *Do Renesansu włącznie*, dz. cyt., s. 263.
- r. Por. J.M. Chomiński (red.), *Historia muzyki powszechnej*, t. 2: *Barok, klasycyzm*, dz. cyt., s. 90.
- s. Por. tamże, s. 161.
- t. Por. tamże, s. 310.

- u. Por. tamże, s. 260; M. Kowalska, *ABC historii muzyki*, dz. cyt., s. 293. Nie wdając się w szczególności, muszę się przyznać do tego, że moim zdaniem pojęcia ironii, parodii lub pastiszu (por. R. Kolarzowa, *Postmodernizm w muzyce. Ewolucja teorii i praktyki muzycznej*, dz. cyt., s. 81; V. Sandu-Dediu, *Postmodernizm: nowy manieryzm?*, dz. cyt., s. 37; J.D. Kramer, *O genezie muzycznego postmodernizmu*, tłum. D. Maciejewicz, „Muzyka” 2000, r. 45, nr 3, s. 67), które nadają się do opisu niektórych zjawisk literackich, w zastosowaniu do muzyki tracą sens. Ironiczne mogą być tytuły kompozycji, ale nie same kompozycje. Natomiast takie pojęcia, jak „sprzeczność strukturalna i stylizacyjna” (tamże) – nie nadają się do wykorzystania ani w teorii muzyki, ani w teorii literatury.
- v. Por. A. Chodkowski (red.), *Encyklopedia muzyki*, dz. cyt., s. 717.
- w. Według Doroty Krawczyk muzyce postmodernistycznej nie da się przypisać jakiegoś jednego „paradygmatu” rytmicznego: „Wartością dla postmodernizmu nie jest [...] ani stała pulsacja, ani synkopy, ani miarowość, ani nieregularność, ani proste formuły rytmiczne, ani formuły złożone; nie jest dla niego wartością żadna ta rzecz sama w sobie, lecz żadnej też przecież nie odrzuca” (D. Krawczyk, *Język i gra czyli o muzyce postmodernistycznej*, „Muzyka” 2005, r. 50, nr 2, s. 83).
- x. Por. A. Chodkowski (red.), *Encyklopedia muzyki*, dz. cyt., s. 717.
- y. Por. tamże; M. Kowalska, *ABC historii muzyki*, dz. cyt., s. 623. Cztery sposoby nawiązywania do tradycji, obecnych w postmodernizmie – a więc postmodernizm historyczny, dialektyczny, anarchiczny (eklektyczny) i syntaktyczny – wyodrębnia D. Krawczyk (*Język i gra czyli o muzyce postmodernistycznej*, dz. cyt., s. 90). Pojęcia te są o wiele bardziej przydatne do opisu zjawisk muzycznych niż „ironia” itp.
- z. Por. J.M. Chomiński (red.), *Historia muzyki powszechnej*, t. 2: *Barok, klasycyzm*, dz. cyt., s. 195.
- aa. Por. A. Chodkowski (red.), *Encyklopedia muzyki*, dz. cyt., s. 717. Niektórzy uważają, że epoka postmodernistyczna obejmuje całą drugą połowę XX w. Por. np. V. Sandu-Dediu, *Postmodernizm: nowy manieryzm?*, dz. cyt., s. 37.
- ab. Por. M. Kowalska, *ABC historii muzyki*, dz. cyt., s. 624.
- ac. Por. J.M. Chomiński (red.), *Historia muzyki powszechnej*, t. 2: *Barok, klasycyzm*, dz. cyt., s. 58.
- ad. Por. L. Botstein, „Modernism”, dz. cyt., s. 868.
- ae. Por. tamże, s. 872.

Gdy się zestawia wymienione w tabeli 1 (a wskazywane przez teoretyków muzyki) własności wyznaczające style modernistyczny i postmodernistyczny z utworami do tych stylów zaliczanymi, rzuca się w oczy, że żaden z elementów muzycznych nie jest obligatoryjnym elementem tych stylów (łatwo np. wskazać utwory ewidentnie modernistyczne, a nie cechujące się atonalizmem czy chaotycznością, lub utwory ewidentnie postmodernistyczne nie należące do tzw. muzyki repetytywnej czy monotonnej). Wygląda na to, że jeżeli w stylach modernistycznym i postmodernistycznym są jakieś elementy obligatoryjne, to są to *generalia* lub elementy pozamuzyczne.

Powyższe zestawienie nasuwa także przypuszczenie, że poszczególne style wyznaczane są przez własności należące do różnych względów. Dlatego też porównywanie ze sobą kompozycji ze względu na reprezentowany przez nie styl wydaje się utrudnione<sup>23</sup>.

23 Podobnie jest z tzw. stylami filozoficznymi: analitycznym, fenomenologicznym i hermeneutycznym, które są nieporównywalne pod względem „wydajności” przede wszystkim dlatego,

## 9. Postmodernizm w refleksji o muzyce

Należy oczywiście bardzo dokładnie odróżnić postmodernizm jako styl muzyczny (kompozytorski ewentualnie wykonawczy) od postmodernizmu jako stylu refleksji o muzyce<sup>24</sup>.

Chodzi o refleksję w najszerszym znaczeniu słowa „refleksja”, a więc teksty:

- (a) kompozytorów lub ich grup (w szczególności – manifesty i deklaracje);
- (b) krytyków lub recenzentów muzycznych;
- (c) muzykologów (teoretyków muzyki i historyków muzyki);
- (d) estetyków i ogólniej filozofów.

Nie zamierzam tutaj wypowiadać się szerzej na temat tego rodzaju refleksji. Nie ukrywam jednak, że nie cenię owej – nazwijmy to tak – ideologii postmodernistycznej. Nie interesuje mnie niesprecyzowana aura stylistyczna<sup>25</sup>, stanowiąca jedynie mętne tło ideologiczne dla twórczości kompozytorskiej, i opisywana w jeszcze mętniejszy sposób, sankcjonujący metaforę jako „podstawowy sposób konceptualizacji” rezultatów badań muzykologicznych<sup>26</sup>.

Z metodologicznego punktu widzenia refleksja taka jest bezwartościowa, jeśli – jak jest zazwyczaj – nie daje się zinterpretować w wyszczególnionych powyżej kategoriach stylistycznych<sup>27</sup>. Nieprzypadkowo zwrócenie uwagi publiczności na niespełnianie przez tzw. dyskurs postmodernistyczny elementarnych standardów metodologicznych ma jako jedyną ripostę... dezawuowanie tych

---

że mają różne dziedziny badań i stawiają różne pytania. Por. A. Brożek, *O stylach filozoficznych i dylematach metodologicznych*, dz. cyt., s. 77–89.

24 Por. R. Kolarzowa, *Postmodernizm w muzyce. Ewolucja teorii i praktyki muzycznej*, dz. cyt., s. 64, 85; A. Jarzębska, *Modernizm i postmodernizm w refleksji o muzyce*, dz. cyt., s. 11.

25 Por. M. Piotrowska, *Kanon i postmodernizm*, „Muzyka” 1997, r. 42, nr 1, s. 15; W. Seidel, „Stille”, w: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Sachteil, Bd. 8, red. L. Finscher, Kassel 1998, s. 1760–1761; W. Moskalenko, *O twórczych mechanizmach indywidualnego stylu muzycznego*, dz. cyt., s. 36. Tylko o taką aurę może chodzić, kiedy się mówi, że „na postmodernistyczną stylistykę składa się: (1) pomieszanie jedności składników dzieła; (2) pluralizm rozumiany jako fragmentaryzacja tożsamości dzieła; (3) deformacja w ramach dostępnych środków technicznych; (4) wątki ludyczne” (A. Rutkowska, *Postmodernizm w fonografii*, w: *W kręgu muzyki i myśli humanistycznej*, cz. 7, red. M. Demska-Trębacz, Warszawa 1999, s. 173).

26 Por. A. Jarzębska, *Modernizm i postmodernizm w refleksji o muzyce*, dz. cyt., s. 36.

27 Oto przykład. Rozumiem postulat wykonywania dawnych kompozycji na dawnych instrumentach – np. muzyki klawesynowej na klawesynie z epoki, co robiła np. Wanda Landowska (por. A. Jarzębska, *Modernizm i postmodernizm w refleksji o muzyce*, dz. cyt., s. 18). Inna sprawa, że i wykonanie „modernizowane”, i wykonanie „archaizowane” może być nośnikiem wartości artystycznych. Nie rozumiem traktowania brzmienia jako „inkarnacji siły twórczej panteistycznego Absolutu” (tamże, s. 17). Rozumiem postulat zmiany tonalnych reguł tworzenia na reguły np. dodekafoniczne. Nie rozumiem natomiast enuncjacji (w tym wypadku Romana Palestra), że dodekafonia wyrasta z „żelaznej logicznej konieczności narzuconej przez historię” (tamże, s. 27).

standardów<sup>28</sup>. Dlatego wszelka dyskusja z ideologami czy propagandystami takiego postmodernizmu jest jałowa<sup>29</sup>.

Oczekiwałbym jednak, że przynajmniej w gronie fachowców muzyczny styl postmodernistyczny nie będzie mieszany z postmodernistyczną ideologią.

Zdaje się, że w duchu postmodernizmu metodologicznego głosi się, zwłaszcza za Oceanem, potrzebę „zmiany paradygmatu” w teorii i historii muzyki (chodzi o tzw. nową muzykologię). Pod hasłem „wszystko ujdzie” postuluje się ni mniej, ni więcej tylko dowolne poszerzenie rzeczywistości muzycznej, czyli elementów tła kompozycji, które uważa się za klucze do ich interpretacji oraz dokonywanie dowolnych przewartościowań w celu „poszerzenia” kanonu muzycznego. Choć nie ma niczego teoretycznie „gorszego” w przyjmowaniu innych niż zwyczajowe założeń metodologicznych (byleby były one przyjęte świadomie i wyłożone klarownie), to trzeba się jednak liczyć z tym, że zmiany takie mają pewne określone praktyczne konsekwencje.

Postulaty tzw. nowej muzykologii wysuwa się w Polsce w ramach zwalczania tzw. paradygmatu pozytywistycznego. Jest to co najmniej dziwne, gdyż wydaje się, że paradygmat ten w polskiej teorii muzyki i muzykologii od dawna nie funkcjonuje. Najlepszym tego przykładem jest wypracowana przez Mieczysława Tomaszewskiego metoda analizy integralnej, która jest znakomitym przykładem świadomego i wyraźnie określonego poszerzenia spektrum badań historyczno- i teoretycznomuzycznych, uwzględniająca, najogólniej biorąc, humanistyczny wymiar muzyki<sup>30</sup>.

28 Nie dziwi więc, że do *credo* ideologów postmodernistycznych należy enuncjacja, że „postmodernizm sam nieustannie się dekonstruuje” (P. Jędrzejko, *Postmodernizm jako styl późny krytyki (post)scriptum*, w: *Styl późny w muzyce, literaturze i kulturze*, red. W. Kalaga, E. Knapik, Katowice 2002, s. 238).

29 Moje stanowisko w tej sprawie jest radykalizacją stanowiska zajętego m.in. przez Dorotę Krawczyk: „Złożoność, wielość, różnorodność, czyli – używając najbardziej dziś popularnego określenia – pluralizm jest oczywiście istotą i sensem postmodernistycznego stanu ducha, nie wyklucza on jednak możliwości i konieczności porządkowania, zaś jego powszechnie lansowana nieuchwytność winna pozostać jedynie przywilejem efektu działań artystycznych, nie zaś refleksji nad ich istotą. Dlatego też podejmując rozważania nad postmodernizmem w muzyce, należy przede wszystkim określić jego rzeczywistość estetyczną, formalną i materiałową. Dopóty bowiem nie będzie miał on jasno określonego statusu muzycznego, dopóki nie umieści się go w ramach wyznaczonych przez tradycyjną refleksję muzykologiczną” (D. Krawczyk, *Postmodernizm. Esej o muzyce polskiej*, w: *Kompozytorzy polscy 1918–2000*, t. 1: *Eseje*, red. M. Podhajski, Gdańsk, Warszawa 2005, s. 297).

30 Por. M. Tomaszewski, *Interpretacja integralna dzieła muzycznego. Rekonesans*, Kraków 2000.

## 10. Zagadnienia otwarte

To, co przedstawiłem wyżej, to ogólne uwagi z zakresu teorii i historii muzyki skierowane pod adresem tych, którzy chcieliby się posługiwać pojęciami modernizmu i postmodernizmu, a szerzej pojęciem stylu muzycznego, w sposób, który byłby satysfakcjonujący z punktu widzenia metodologa.

Samo operowanie tymi pojęciami – z pożytkiem dla muzykologii – jest już sprawą specjalistów muzykologów. To oni powinni w sposób kompetentny odpowiedzieć na bardzo ważne pytania, wyznaczające kierunki badań szczegółowych.

Po tych ogólnych uwagach dotyczących pojęć epoki, szkoły i stylu można w szczególności oczekiwać od specjalistów muzykologów satysfakcjonującej diagnozy tytułowego problemu, obejmującej m.in. odpowiedzi na następujące pytania<sup>31</sup>:

Czy modernizm – *resp.* postmodernizm – jest epoką, szkołą czy stylem?

Jeśli jest epoką<sup>32</sup>, to na jakiej podstawie wyodrębniona? W szczególności, czy można w niej stwierdzić istnienie jakiegoś jednego stylu, czy może charakteryzuje ją więcej stylów, a jeśli tak, to czy jest wśród nich jakiś styl dominujący (np. styl postmodernistyczny *resp.* odpowiednio modernistyczny)?<sup>33</sup>.

Jeśli jest szkołą, to kto jest jej założycielem i czy ów założyciel narzucił jej przedstawicielom jakiś styl?

31 Niektóre z tych pytań postawił Jonathan D. Kramer (*O genezie muzycznego postmodernizmu*, dz. cyt., s. 63). Niestety – o ile mi wiadomo – nie doczekały się one *en gros* satysfakcjonującej odpowiedzi; odpowiada się co najwyżej na poszczególne pytania, w izolacji od pozostałych.

32 Za epokę postmodernizmu uważa m.in. Jadwiga Paja-Stach (por. *Kompozytorzy polscy wobec idei modernistycznych i postmodernistycznych*, w: *Idee modernizmu i postmodernizmu w poetyce kompozytorskiej i w refleksji o muzyce*, red. A. Jastrzębska, J. Paja-Stach, Kraków 2007, s. 55).

33 Anna Rutkowska pisze wprost: „Postmodernizm nie stworzył własnej, odrębnej stylistyki” (*Postmodernizm*, w: *Kompozytorzy polscy 1918–2000*, t. 1: *Eseje*, red. M. Podhajski, Warszawa 2005, s. 287). Sygnałem, że w tzw. epoce postmodernistycznej nie ma jednego, dominującego stylu, jest to, że niektórzy muzykologowie mówią o pierwszym, drugim i trzecim postmodernizmie (por. np. J. Pasler, „Postmodernism”, w: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, t. 20, red. S. Sadie, London 2001, s. 214). Paja-Stach pisze wprost, że we współczesnym postmodernizmie współistnieją cztery style („nurty”): postminimalizm, postawangardowy eksperymentalizm, surkonwencjonalizm i nowy romantyzm (por. J. Paja-Stach, *Kompozytorzy polscy wobec idei modernistycznych i postmodernistycznych*, dz. cyt., s. 69). Strategia uwzględniania wszystkich utworów powstałych w danym okresie na całym świecie – aby zrekonstruować ich styl lub style – jest nierealizowalna. Muzykolog, który chciałby serio odpowiedzieć na nasze pytanie, musiałby najpierw przesądzić, czy poszukując dominujących stylów, uwzględnić tylko najznakomitsze dzieła najwybitniejszych twórców, a tym samym wskazać *expressis verbis*, jakimi kryteriami posługuje się, oceniając te, a nie inne kompozycje jako najznakomitsze oraz tych, a nie innych kompozytorów jako najwybitniejszych. Podejrzewam, że w praktyce, jako typowych reprezentantów postmodernizmu (jako epoki) dobiera się „idole”, tj. „artystów o sztucznie wygenerowanej wielkości i sławie” (A. Rutkowska, *Postmodernizm*, dz. cyt., s. 293).

Jeśli jest (tylko) stylem, to jaka jest jego natura, sfera, strefa<sup>34</sup> i geneza – w technicznym (tutaj wprowadzonym) sensie odpowiednich terminów?<sup>35</sup>

Moja hipoteza jest następująca: ostatnim dziesięcioleciom w muzyce nie da się przyporządkować żadnego dominującego stylu. Albowiem nie „tworzą” stylu dzieła komponowane wedle dyrektywy „wszystko wolno”.

W czasie studiów muzycznych uczono mnie elementów kompozycji na podstawie *Harmonii* i *Kontrapunktu* Kazimierza Sikorskiego. Układając szkolne wariacje lub inwencje, stale narażałem się na to, że zrobię jakiś „błąd w sztuce”, który zostanie mi przez mego profesora wytknięty.

Czy postmodernistyczny profesor kompozycji może swemu uczniowi wytknąć cokolwiek jako coś błędnego, co trzeba poprawić?

„Dzisiaj każdy kompozytor ma prawo (a może nawet obowiązek) ustanowić własne reguły gry”<sup>36</sup>. Czy aby na pewno ma obowiązek, skoro „muzyka, w której pojawia się system, przestaje być postmodernistyczna”?<sup>37</sup>

Podejrzewam, że *mutatis mutandis* stosuje się to do postmodernistycznej filozofii.

## Bibliografia

- Białostocki J., „Styl”, w: *Wielka encyklopedia powszechna PWN*, t. 11, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968, s. 80–81.
- Botstein L., „Modernism”, w: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, t. 16, red. S. Sadie, Macmillan Publishers Ltd., London 2001, s. 868–875.
- Brożek A., *O stylach filozoficznych i dylematach metodologicznych*, „Analiza i Egzystencja” 2009, t. 10, s. 77–89.
- Brożek A., *Principia musica. Logiczna analiza terminologii muzycznej*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2006.
- Bücken E., *Geist und Form im musikalischen Kunstwerk*, Akademische Verlagsgesellschaft *Athenaion*, Wildpark-Potsdam 1929.
- Chodkowski A. (red.), *Encyklopedia muzyki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Chomiński J.M. (red.), *Historia muzyki powszechnej*, t. 2: *Barok, klasycyzm*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1965.

34 Por. J.D. Kramer, *O genezie muzycznego postmodernizmu*, dz. cyt., s. 65.

35 W przeciwieństwie do Valentyny Sandu-Dediu uważam, że „treściowe niestabilizowanie i dwuznaczność, jaką dźwiga każdy termin odnoszący się do kategorii stylu” (taż, *Postmodernizm: nowy manieryzm?*, dz. cyt., s. 35) nie jest jakimś nieusuwalnym *fatum* muzykologii. Trzeba tylko – i wystarczy – porzucić jałowe dyskusje werbalne.

36 Por. D. Krawczyk, *Postmodernizm. Esej o muzyce polskiej*, dz. cyt., s. 101.

37 Por. tamże, s. 104.

- Chomiński J.M., Lissa Z. (red.), *Historia muzyki powszechnej*, t. 1: *Do Renesansu włącznie*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1957.
- Habela J., „Styl muzyczny”, w: tegoż, *Słowniczek muzyczny*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1980, s. 177–178.
- Jadacki J., *Panorama Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, w: tegoż, *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*, Wydawnictwo WFiS UW, Warszawa 1998, s. 73–88.
- Jarzębska A., *Modernizm i postmodernizm w refleksji o muzyce*, w: *Idee modernizmu i postmodernizmu w poetyce kompozytorskiej i w refleksji o muzyce*, red. A. Jastrzębska, J. Paja-Stach, Musica Iagellonica, Kraków 2007, s. 11–53.
- Jędrzejko P., *Postmodernizm jako styl późny krytyki (post)scriptum*, w: *Styl późny w muzyce, literaturze i kulturze*, red. W. Kalaga, E. Knapik, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2002, s. 225–240.
- Kolarzowa R., *Postmodernizm w muzyce. Ewolucja teorii i praktyki muzycznej*, Instytut Sztuki, Warszawa 1993.
- Kowalska M., *ABC historii muzyki*, Musica Iagellonica, Kraków 2001.
- Kramer J.D., *O genezie muzycznego postmodernizmu*, tłum. D. Maciejewicz, „Muzyka” 2000, r. 45, nr 3, s. 63–72.
- Krawczyk D., *Język i gra czyli o muzyce postmodernistycznej*, „Muzyka” 2005, r. 50, nr 2, s. 79–105.
- Krawczyk D., *Postmodernizm. Esej o muzyce polskiej*, w: *Kompozytorzy polscy 1918–2000*. t. 1: *Eseje*, red. M. Podhajski, Wydawnictwo Akademii Muzycznej im. S. Moniuszki, Gdańsk, Warszawa 2005, s. 297–304.
- Lissa Z., „Styl muzyczny”, w: *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 854–855.
- Łobaczewska S., *Style muzyczne*, t. 1, cz. 1: *Zagadnienia ogólne, styl klasyczny, styl galant, styl rokoko*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1960.
- Moskalenko W., *O twórczych mechanizmach indywidualnego stylu muzycznego*, w: *Język, system, styl, forma w muzyce*, cz. 6–7, red. B. Mielcarek-Krzyżanowska, V. Przech, tłum. M. Gonsierowska, Akademia Muzyczna im. Feliksa Nowowiejskiego, Bydgoszcz 2003, s. 35–41.
- Ossowski S., *O osobliwościach nauk społecznych*, w: tegoż, *O nauce*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 125–316.
- Paja-Stach J., *Kompozytorzy polscy wobec idei modernistycznych i postmodernistycznych*, w: *Idee modernizmu i postmodernizmu w poetyce kompozytorskiej i w refleksji o muzyce*, red. A. Jastrzębska, J. Paja-Stach, Musica Iagellonica, Kraków 2007, s. 55–73.
- Pascall R., „Style”, w: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, t. 24, red. S. Sadie, Macmillan Publishers Ltd, London 2001, s. 638–642.
- Pasler J., „Postmodernism”, w: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, t. 20, red. S. Sadie, Macmillan Publishers Ltd, London 2001, s. 213–216.
- Piotrowska M., *Kanon i postmodernizm*, „Muzyka” 1997, r. 42, nr 1, s. 5–30.

- Rutkowska A., *Postmodernizm*, w: *Kompozytorzy polscy 1918–2000*, t. 1: *Eseje*, red. M. Podhajski, Wydawnictwo Akademii Muzycznej im. S. Moniuszki, Gdańsk, Warszawa 2005, s. 283–295.
- Rutkowska A., *Postmodernizm w fonografii*, w: *W kręgu muzyki i myśli humanistycznej*, cz. 7, red. M. Demska-Trębacz, Akademia Muzyczna im. Fryderyka Chopina, Warszawa 1999, s. 168–212.
- Sandu-Dediu V., *Postmodernizm: nowy manieryzm?*, w: *Górnośląski Almanach Muzyczny*, t. 2, red. L. Markiewicz i in., Związek Kompozytorów Polskich, Katowice 1995, s. 35–52.
- Schapiro M., „Style”, w: *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*, red. A.L. Kroeber, The University of Chicago Press, Chicago 1953, s. 287–312.
- Seidel W., „Stille”, w: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Sachteil, Bd. 8, red. L. Fischer, Bärenreiter, Kassel 1998, s. 1760–1765.
- Tatarkiewicz W., *Porządki i style*, w: tegoż, *Dzieje sześciu pojęć: sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 204–207.
- Tomaszewski M., *Interpretacja integralna dzieła muzycznego. Rekonesans*, Akademia Muzyczna, Kraków 2000.
- Witwicki W., *Wiadomości o stylach* [1934], Wiedza Powszechna, Warszawa 1960.
- Царёва Е.М., *Стиль музыкальный*, w: *Музыкальная энциклопедия*, red. Ю.В. Келдыш, Советская Энциклопедия, Москва 1981, s. 281–289.

## MODERNISM AND POSTMODERNISM IN MUSIC: STYLES, SCHOOLS OR EPOCHS?

### Summary

A. Only music theorists (or musicologists), whose competences I do not intend to encroach upon, can reliably answer the title question. My task – as a methodologist – is only to propose certain tools that will facilitate the answer. These tools regulate explications of the terms “style,” “school,” “epoch” and several related terms.

B. I will refer to properties that determine and make up a particular style (I will describe a given composition in such-and-such a style and investigate if it has such and no other properties). Not every property of a music composition determines its style and not every common property of two music pieces means that they are of the same style. Whether a piece of music belongs to one style and not another is determined only by properties of a certain kind. An analysis of the styles that are defined explicitly by music theorists and the analysis of the

contexts that can be viewed as implicit definitions of these styles shows that the aspects of the properties that define different musical styles are different; there are both single and multi-faceted styles. My analysis shows that if modernism and postmodernism are styles, then these styles are determined primarily by non-musical aspects.

C. Traditionally speaking, a school of composition is a group of composers who share (a) an intentional bond, i.e. they are aware that they belong to one formation, (b) a historical and geographical bond, i.e. they create in the same period and in the same place, (c) a genetic bond, i.e. most often it is the “founder” and (d) a substantive bond – in the form of a “compositional ideology.” If modernism and postmodernism are schools, the terms “modernism” and “postmodernism” have a different meaning than traditional ones.

D. An era in the history of music is usually defined in terms of its boundaries. These boundaries, however, would be purely conventional, if the compositions created within these boundaries did not share a common style – one or an alternative of several such styles. In order to call a certain period an “epoch,” a certain distance in time is necessary to assess whether changes sufficient to indicate the *terminus ante quem* of that period have taken place. If postmodernism is an epoch, it seems too early to say whether it is a closed epoch.

---

### Informacja o Autorze

**Prof. dr hab. Jacek Jadacki**, prof. em. Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Specjalizuje się głównie w logice (ze szczególnym uwzględnieniem semiotyki logicznej i metodologii) oraz w historii filozofii polskiej. Jest autorem ponad dwudziestu książek, m.in.: *Metafizyka i semiotyka* (Warszawa 1996), *Aksjologia i semiotyka* (Warszawa 2003), *Metodologia i semiotyka* (Warszawa 2010) i *Filozofia polska XIX i XX wieku*, t. 1–2 (Warszawa 2015), oraz kilkuset artykułów z tego zakresu, a także edytorem wielu tomów dzieł najwybitniejszych myślicieli polskich.

ROBERT JANUSZ SJ

SPECOLA VATICANA, CITTÀ DEL VATICANO

---

# Zarys zorientowanej obiektowo filozofii przyrody

## Wprowadzenie

Galileusz zrozumiał, że Księga Natury jest napisana w języku matematyki, a Izaak Newton wyraził w nim grawitację – takie są istotne początki nowej fizyki. Jednak nie każda struktura matematyczna wyraża prawdziwie istniejący świat. Ponieważ jesteśmy dopiero u początku racjonalnego rozwoju, nie potrafimy wystarczająco dobrze wyrazić prawdziwego języka przyrody i dlatego potrzebujemy rozumnych eksperymentów<sup>1</sup>, aby uzgadniać nasz nieporadny język matematyki z językiem właściwych przyczyn sterujących fizycznym światem, niczym formalny program (*software*) materialnym komputerem (*hardware*).

Dziś wiemy, że teoria pola elektromagnetycznego jest stosunkowo prosta; można ją kwantować, dając przez to wgląd w bardziej złożone teorie pól elementarnych, które udaje się po części hierarchicznie unifikować, podobnie jak to ma miejsce w dziedziczeniu (*inheritance*) w językach programowania obiektowego, choć unifikacja nie jest taka, jak tego sobie życzymy. Można powiedzieć, używając terminologii języków obiektowych, że fizyka ma kłopoty z własną klasą

---

1 W gruncie rzeczy wciąż jesteśmy u początków rozwoju etyczno-racjonalnego, dlatego filozoficznym światłem Logosu w nauce jest Chrystusowe Człowieczeństwo. Na niewystarczalność i niebezpieczeństwa empiryczno-matematycznego scjentyzmu zwracał uwagę wielokrotnie m.in. papież Benedykt XVI – por. np. takie wykłady i przemówienia, jak: „Wiara, rozum i uniwersytet” (Uniwersytet Ratyżboński, Ratyżbona, 12.09.2006), „O poznaniu prawdy” (Katolicki Uniwersytet Ameryki, Waszyngton, 17.04.2008), „O sercu rozumnym” (Bundestag, Berlin, 22.09.2011), w: Benedykt XVI, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Kraków 2017.

bazową, z której wszystko (tak dane, jak i metody obiektowe) dałoby się (obiekto-  
towo) dziedziczyć<sup>2</sup>.

W tej pracy proponujemy ontologię (w sensie języków programowania obiektowego) dla filozofii przyrody, wychodząc od ujęć historycznych Newtona, Alberta Einsteina, Paula Diraca, Rogera Penrose'a, a także z pewnych inspiracji św. Tomasza z Akwinu, odnoszących się do działania form czystych. Pokażemy, że w tej ontologii m.in. nieobserwowalne cząstki wirtualne przenoszące oddziaływanie można interpretować jako działania czystych form matematycznych sterujących realnymi cząstkami fizycznymi.

### Czy pole elektromagnetyczne jest matematyczne?

Wydaje się oczywiste, że zjawiska naturalne – elektryczność i magnetyzm – nie są wytworami ludzkiej kultury, lecz zjawiskami fizycznymi. Nie są więc matematyczne, choć można je z przybliżeniem opisywać w języku matematyki. Takie praktyczne podejście, choć funkcjonuje w wielu zastosowaniach technicznych, zdecydowanie pomija podstawy tak fizyki, jak i matematyki. Przyjrzyjmy się zatem temu problemowi z historycznej perspektywy, wykazując, na czym polega matematyczność pola elektromagnetycznego.

Filozofia przyrody i matematyka – tak jak je powszechnie rozumiemy – rozpoczęła się w starożytnej Grecji. Już wtedy zastanawiano się, czy przyciągania bursztynu i magnesu pochodzą od ich „duszy” (sprawiającej ruch), czy powstają na skutek jakichś materialnych „wypływów”. Nie podejrzewano nawet, że stanowią one jednolite zjawisko, które można ująć matematycznie<sup>3</sup>. William Gilbert należy niewątpliwie do systematyków „fizjologii” natury, który empirycznie

2 Podstawowe idee rozwojowe są w filozofii natury, nie w nauce, gdyż naukowy rozwój bierze się z ciągłego kwestionowania: podstaw, modeli i hipotez – ujęć rzeczywistości przez samych naukowców – nie zaś z kwestionowania realności świata i nie z kwestionowania prawdziwości matematyki. Przykładem obiektowego modelowania filozofii (por. R. Janusz, *Program dla Wszczęświata. Filozoficzne aspekty języków obiektowych*, Kraków 2002, s. 175–186) może być „program” zapisany w najpowszechniejszym dziś języku Python:

```
class Byt():
    """Pełna transcendencja w polimorfizmie"""
    pass
class CzystaForma(Byt): # dziedziczenie istnienia z Bytu
    """Bytowa czysta forma wirtualna"""
    def forma():
        return
    pass
```

3 Por. R. Janusz, *Pierwsze próby wyjaśnienia zjawisk elektrycznych i magnetycznych*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2018, t. 24, z. 2, s. 7–39.

badał elektryczność i magnetyzm, tworząc ich proste, niematematyczne teorie. Niektórzy (niesłusznie) uważają, że był on nawet pionierem koncepcji fizycznego pola. Gilbert zdawał sobie sprawę z wyjątkowości oddziaływań magnetycznych i odrzucał ich materialistyczne tłumaczenie, uciekając się do filozofii św. Tomasza z Akwinu, w której Doktor Anielski rozważa m.in. oddziaływanie magnesu jako działanie form<sup>4</sup>. Oczywiście św. Tomasz nie miał na myśli form matematycznych, ale w jego filozofii substancji czystych można spotkać oddziaływania, które nie są „naturalne”, „mechaniczne”. Gilbert uczynił zatem to, co czynią dziś teoretycy – jeśli jakiś matematyczny model pasuje do rzeczywistości, to się „w nim” rozumuje – podobnie, angielski przyrodnik zastosował filozofię Akwinaty do swej filozofii magnetyzmu<sup>5</sup>.

Nową filozofię naturalną rozpoczął Newton, tworząc nowe działy matematyki i wyrażając „w nich” zjawiska mechaniczne nie tylko na Ziemi, ale i w Układzie Słonecznym. Ogromnym matematyczno-fizycznym sukcesem (i zaskoczeniem) było nowe (niemechaniczne) ujęcie elektryczności i magnetyzmu przez Jamesa Clerka Maxwella poprzez zunifikowane, jedno pole elektromagnetyczne, które zachowuje się jak fala. Detekcji tych fal dokonał Heinrich Hertz. Matematyczne fale odkryły więc nieznaną rzeczywistość fizyczną. Było to możliwe dlatego, że do niefalowych równań Maxwell wprowadził nowy człon (w dzisiejszej formie:  $\partial E/\partial t$ ), który nadał im matematyczne, falowe piękno. Odkrycie nowego obiektu fizycznego – pola elektromagnetycznego – oznaczało koniec filozofii mechanicyzmu. To fizyczne pole wykroczyło zupełnie poza aktualne możliwości empirii: jego przestrzeń fazowa (położeń i pędów) ma bowiem nieskończoną (matematycznie) liczbę wymiarów, a mimo to pole ma skończoną energię, może istnieć samodzielnie (w próżni) – innymi słowy, nie jest ono matematyczną ilustracją oddziaływania między materialnymi cząstkami<sup>6</sup>. Na tym nie kończy się jednak matematyczność elektromagnetyzmu.

Maxwellowskie równania pola są sprzeczne z klasyczną, Newtonowską fizyką – nie spełniają Galileuszowskiej zasady względności. Doprowadziło to Einsteina do odkrycia tzw. szczególnej teorii względności (STW). Jej matematyczne opracowanie przez Hermanna Minkowskiego<sup>7</sup> było nowym teoretycznym

4 Por. R. Janusz, *Gilbert i czyste formy Akwinaty: magnetyzm i matematyka*, w: *Zrozumieć postrzeganie i pojmowanie człowieka oraz świata. Prace dedykowane profesorowi Józefowi Bremerowi SJ z okazji 70-lecia urodzin*, red. A. Jonkisz, J. Poznański, J. Koszteyn, Kraków 2023, s. 181–195.

5 Schemat materia–forma jest z powodzeniem nadal stosowany np. w technice.

6 Por. R. Penrose, *Nowy umysł cesarza. O komputerach, umyśle i prawach fizyki*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1996, s. 211–214.

7 Por. H. Minkowski, *Die Grundgleichungen für die elektromagnetischen Vorgänge in bewegten Körpern*, „Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Mathematisch-Physikalische Klasse” 1908, s. 53–111.

odkryciem czasoprzestrzeni, gdyż w tej teorii czas i przestrzeń nie mogą być rozważane jako istniejące oddzielnie<sup>8</sup>.

Maxwell nawet nie podejrzewał, że elektromagnetyzm jest istotnie związany z kwantowym mikroświatem. Fundamentalna teoria mikroświata, mechanika kwantowa, również nie jest zgodna z fizyką klasyczną. Teoria kwantów opiera się bowiem na zasadzie nieoznaczoności uniemożliwiającej ścisły opis obiektów mikroświata (atomów itd.), gdyż jej przewidywania są probabilistyczne, co może się wydawać czymś niejasnym. Jednakże zgodność teorii kwantowej z pomiarami jest niezwykle precyzyjna, choć nie w klasycznym sensie<sup>9</sup>. Równania Maxwellowskie uzgodnił ze światem kwantów Dirac, co dało podstawy elektrodynamice kwantowej – najlepszej teorii pola fotonów i elektronów. Tak zrodziła się pierwsza kwantowa teoria pola, która zunifikowała szczególną teorię względności oraz nierelatywistyczną teorię kwantów. W tej teorii liczba cząstek kwantowych jest zmienna; cząstki mają zwykle swoje antycząstki; masowa para cząstka–antycząstka może anihilować z wydzieleniem energii, ale także z energii może powstawać taka para. Elektrodynamika kwantowa jest przy tym niezwykle dokładna, np. obliczony moment magnetyczny elektronu wynosi: 1,00115965246 jednostek  $\pm 0,00000000020$ , a zmierzony: 1,001159652193  $\pm 0,00000000010$ . Dodajmy, że po tej teorii powstały także: chromodynamika kwantowa opisująca oddziaływania silne (przenoszone przez gluony między kwarkowymi hadronami, takimi jak np. protony i neutrony), i teoria oddziaływań słabych (łącznie z elektromagnetycznymi), opisująca leptony, np. elektrony, neutrina oraz cząstki oddziaływań: bozony  $W^+$ ,  $W^-$  i  $Z$ , oraz foton – dla oddziaływań elektromagnetycznych. Teorie te stanowią model standardowy cząstek elementarnych. Penrose uważa go jednak za nieporządną i nie całkiem spójną, gdyż pojawiają się tu rachunkowe nieskończoności, które należy usuwać, uciekając się do metody renormalizacji. Metody obliczeniowe w teorii pól kwantowych wykorzystują Feynmanowskie „całki po trajektoriach”, które opisują oddziaływanie – tworzy się je jako superpozycje stanów cząstek (albo ewolucji czasoprzestrzennej całego układu), co pozwala – po usunięciu nieskończoności – osiągnąć imponującą dokładność. Mimo to brytyjski noblista uważa, że:

[...] nasze rozumienie tej teorii nie jest jeszcze dość głębokie, abyśmy mogli zaakceptować obraz fizycznej rzeczywistości, do jakiego ona prowadzi [...]. Kwantowa teoria pola w żaden sposób nie pomaga nam zrozumieć, jak można w relatywistyczny sposób interpretować 'przeskoki kwantowe' [...]. Nie znamy również spójnej, godnej zaufania kwantowej teorii grawitacji<sup>10</sup>.

8 Por. R. Penrose, *Nowy umysł cesarza. O komputerach, umyśle i prawach fizyki*, dz. cyt., s. 218 i nn.

9 Por. tamże, s. 255 i nn.

10 Tamże, s. 324; por. też s. 178 i nn., 323 i nn.

Skokom kwantowym poświęca Penrose wiele uwagi: Jak to jest, że funkcja falowa opisująca cząstkę w bezmiarze przestrzeni – w chwili pomiaru przez detektor – lokalizuje się? Wydaje się, że natura falowa cząstki „obowiązuje” do momentu eksperymentu, w którym „ujawnia” ona naturę korpuskularną.

Mamy więc do czynienia z bardzo nieprzyjemną, nieciągłą (i nielokalną) zmianą stanu – ze skokiem kwantowym – w którym przechodzimy od obrazu funkcji falowej do ‘rzeczywistości’, jaką odkrywa pomiar fizyczny. Dlaczego? Co jest takiego w procesie detekcji, co wymaga od nas zastosowania w przypadku pomiaru (wysoko nielokalnej) procedury matematycznej, ale zupełnie innej od standardowej procedury ewolucji kwantowej, jaką otwiera równanie Schrödingera?<sup>11</sup>

Zastanawiając się nad kwantową elektrodynamiką w kontekście modelu standardowego, Penrose kontynuuje swoje zadziwienie, wychodząc od „zygzaków”, czyli Feynmanowskich diagramów dla elektronu. Opis Feynmanowskiego propagatora jest jednak niezwykle złożony: składa się z nieskończonej superpozycji kwantowej „zygzaków” składowych. Do tego należy dołączać nieustanne oddziaływanie elektronu, np. z fotonami. To podprowadza Penrose’a pod kluczowe pytanie: czy te „zygzaki” są rzeczywiste, czy są jedynie jakimś „artefaktem formalizmu matematycznego” opisującego Diracowski elektron? Pytanie to można uogólnić: „co uprawnia do zachwytu nad elegancją jakiegoś matematycznego opisu i następnie traktowania go jako odpowiednika ‘rzeczywistości’?”. Penrose zostawia nas bez argumentów – uważa jednak, że te diagramy są rzeczywiste tak samo jak „elektron Diraca”, ale dodaje: „Ale czy jest to *prawdziwa* ‘rzeczywistość’?”<sup>12</sup>. W innym miejscu brytyjski fizyk pisze:

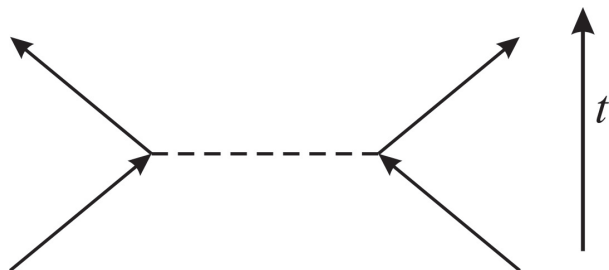
[...] wydaje się, że podejście całek po drogach opiera się na naszej wierze, iż te dziko pojawiające się rozbieżne wyrażenia [...] mają jakiś głębszy, platoński sens, którego na razie nie umiemy dostrzec [...] wykonując obliczenia z wielką starannością i precyzją – nierzadko uzyskujemy wyniki o zdumiewającej zgodności z doświadczeniem [...], posługując się intuicją matematyczno-fizyczną<sup>13</sup>.

W tych opisach dotyczących pola kwantowego widzimy, jak nierozzerwalnie fizyka łączy się z filozofią natury.

11 R. Penrose, *Droga do rzeczywistości. Wyczerpujący przewodnik po prawach rządzących Wszechświatem*, tłum. J. Przystawa, Warszawa 2006, s. 492–493; rozdz. 21 opisuje wyniki obserwacji mikroświata oraz matematyczne cząstki kwantowe ujmowane za pomocą zespolonej funkcji falowej  $\psi$ .

12 Por. tamże, s. 601–605.

13 Tamże, s. 642.



Rys. 1. Schemat Feynmanowskiego diagramu. Linie ciągłe opisują historie cząstek, linia przerywana – wirtualną cząstkę – nośnik oddziaływań

Zwróćmy uwagę na przedstawianie oddziaływań na Feynmanowskich diagramach. Cząstki rzeczywiste, te, które można obserwować, są zawsze na „powłoce masowej” (czyli spełniają relację dotyczącą składowych pędu), jednakże linie wewnętrzne diagramów nie spełniają tej relacji; w szczególności opisują one tzw. cząstki wirtualne, którymi są – w przypadku rozpraszania elektronów – wirtualne fotony. Te wirtualne „nośniki oddziaływań” są nietrywialne: nie leżą na powłoce masowej, co oznacza, że cząstka „wirtualna” nigdy nie może się uwolnić – więc nie można jej zaobserwować tak, jak się daje zaobserwować eksperymentalnie cząstkę „realną”. Co więcej, próżnia kwantowa (stan fizycznego pola bez cząstek) fluktuuje i może podlegać tzw. polaryzacji, np. w pobliżu ładunku może być wykreowana para (cząstka–antycząstka) cząstek wirtualnych (spełniających właściwe zasady zachowania, m.in. zasadę nieoznaczoności:  $\Delta E \Delta t \geq \hbar/2$  ograniczającą czas fluktuacyjnego „trwania”), które muszą szybko anihilować (energia nie jest więc zachowana w ich „trwaniu”) tak, aby nie „być” mierzalnymi; jednak w polu ładunku wirtualna para ( $e+e^-$ ) rzeczywiście „spolaryzuje” próżnię tak, że efektywnie ładunek elektronu „ubranego” w cząstki wirtualne z próżni kwantowej zmniejszy się w eksperymentach<sup>14</sup>. Spróbujmy to zatem krótko podsumować.

Jak widzimy, pole elektromagnetyczne jest i fizyczne, i matematyczne, ale jego „fizyczność” jest dwójaka, zależna od zasady nieoznaczoności: „swobodna” (mierzalna) i „wirtualna” (niemożliwa do bezpośredniego zmierzenia, ale mająca mierzalny wpływ na realne cząstki). W kwantowej teorii pola oddziaływanie między cząstkami realnymi polega na wymianie bozonów pośredniczących – cząstek wirtualnych, istniejących krócej niż na to pozwala zasada nieoznaczoności (choć

14 Por. tamże, s. 644 i nn., 647 i nn. Potwierdzeniem eksperymentalnym fluktuacji próżni w kwantowej elektrodynamice są m.in.: przesunięcie Lamba (rozszczenie zdegenerowanych linii widmowych w atomie wodoru) oraz efekt Casimira (przyciąganie się metalowych płytek na skutek większego ciśnienia cząstek wirtualnych próżni kwantowej na zewnątrz płytek, które tworzą rezonator dopuszczający wewnątrz wybrane harmoniczne związane odległością między płytkami).

teoria kwantowej grawitacji nie jest jeszcze opracowana, przewiduje się istnienie grawitonu). Można więc powiedzieć, że wirtualne bozony pośredniczące przenoszące oddziaływania są działaniem „substancji matematycznych” – „czystych form” (podobnie jak u Akwinaty), niemożliwych do fizycznej detekcji, ograniczonych jednak w działaniu racjonalnymi „zasadami zachowania”.

## Matematyka i przyroda

Teoria pola elektromagnetycznego stała się załącznikiem do wypracowania modelu standardowego cząstek elementarnych. Jak wiedzieliśmy wyżej, fizyka i matematyka połączyły się ze sobą niejako na sposób „substancjalny”. Przyjrzyjmy się teraz bardziej ogólnie wybranym aspektom filozofii natury w kontekście metody matematyczno-empirycznej. Przyjrzyjmy się teraz bardziej ogólnie wybranym aspektom filozofii natury w kontekście metody matematyczno-empirycznej. Warto także zauważyć doniosłość tego problemu w refleksji teologicznej<sup>15</sup>.

### Newtonowskie *hypotheses non fingo*

Andrzej Staruszkiewicz opisuje istotę fizyki teoretycznej jako relację między światem fizyki  $F$  oraz światem matematyki  $M$ <sup>16</sup>. Choć platonizm (uznawanie świata obiektów matematycznych  $M$  za równie realny, jak świat obiektów fizycznych  $F$ ) nie jest mu potrzebny do określenia relacji między  $M$  i  $F$  (można by uznawać  $M$  za wytwór kultury), to jednak jakiś „platonizm” jest mu raczej bliski. Autor zauważa, że z powiązaniem obu światów są zasadnicze problemy, mianowicie prawdy matematyczne nie są odkrywane empirycznie, ale udowodniane racjonalnie. Kantowska filozofia Euklidesowskiej geometrii jako prawdy syntetycznej *a priori* okazała się pomyłką, gdyż fizyczna przestrzeń nie musi być Euklidesowa. Carl Friedrich Gauss przekonał się empirycznie, że duże obszary geodezyjne są jednak Euklidesowską przestrzenią w granicach niepewności pomiarowej. Jednakże, wbrew Kantowi, nie jest to empiryczne potwierdzenie twierdzenia matematycznego. Obiekty matematyczne nie są bowiem w żaden sposób powiązane z obiektami fizycznymi. Aby je ze sobą powiązać, trzeba dokonać pewnych założeń, postawić pewne hipotezy  $H$ , np. że cała przestrzeń fizyczna jest Euklidesowa,

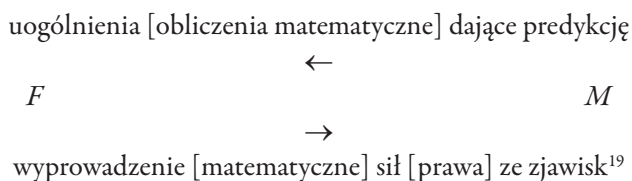
15 M. Pagacz, *Mathematics as a Way Towards the Creative Logos: Joseph Ratzinger/Benedict XVI's Understanding of Scientificality*, „Collectanea Theologica” 2(2022), s. 107–130.

16 Por. A. Staruszkiewicz, *Filozofia fizyki teoretycznej Einsteina i Diraca*, „Przestrzenie Teorii” 2002, nr 1, s. 150 i nn., <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/pt/article/view/11439/11118> (dostęp: 1.02.2022).

co jest źródłem postępu wiedzy (można obliczyć coś niemierzalnego, np. promień Ziemi) w ramach prawdziwości  $H$ , ale można też uzasadnić fałszywość  $H$  w kontekście lepszej hipotezy. To rozróżnienie  $M$  i  $F$  pozwala krakowskiemu fizykowi zdefiniować współczesną fizykę teoretyczną jako „hipotezę odwzorowującą część świata  $F$  na część świata  $M$ ”<sup>17</sup>, dzięki czemu można obliczyć coś, czego nigdy nie pozna się empirycznie.

Newton (w matematycznych zasadach przyrody) uważał, że filozofia przyrody polega na odczytaniu – ze zjawisk – sterujących nimi sił, a gdy się je zna, można przewidzieć nowe zjawiska. Newtonowskie *hypotheses non fingo* oznacza, że prawo przyrody nie jest (przypadkowo prawdziwą) hipotezą, ale wnioskiem – matematycznym, wyprowadzeniem jej ze zjawisk; autorowi *Matematycznych zasad filozofii przyrody* chodziło o siłę grawitacji i związane z nią „prawo” odwrotnych kwadratów – nie o „hipotezę”, którą „przepowiadali” inni, ale nie potrafili jej (matematycznie) wyprowadzić z obserwacji, nie znali więc „siły”, która przewiduje matematycznie znane i nowe zjawiska; Newtonowska matematyka była poza zasięgiem filozoficznym ówczesnych „postulatorów” hipotez<sup>18</sup>. Nie ulega wątpliwości, że ta metoda jest powszechnie używana w technice, odnosząc ogromne sukcesy we współczesnym świecie żyjącym nadal w głębokim mechanicyzmie, którego nie zmieniły późniejsze implikacje filozoficzne fizyki.

Staruszkiewicz ukazuje relacje między światem obiektów fizycznych  $F$  (badanym empirycznie) a światem (abstrakcyjnym) obiektów matematycznych  $M$  za pomocą diagramu (prawdopodobnie Diracowskiego), który może być uważany jakby za protoontologię w sensie obiektowego programowania:



Te relacje są jednak zbyt naiwne, o czym świadczy rozwój samej fizyki.

17 Tamże, s. 151.

18 Por. tamże, s. 151–152. Staruszkiewicz cytuje Newtonowskie *Matematyczne zasady filozofii przyrody* za I. Newton, *Newton's Philosophy of Nature. Selections from His Writings*, red. H.S. Thayer, New York, London 1974.

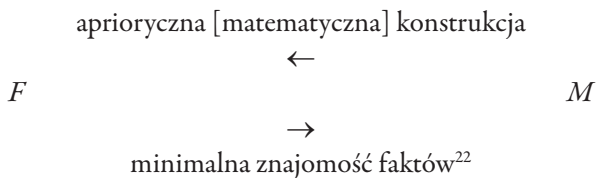
19 Por. A. Staruszkiewicz, *Filozofia fizyki teoretycznej Einsteina i Diraca*, dz. cyt., s. 152.

## Einsteinowskie „Bóg jest pomysłowy, ale nie jest złośliwy”

Einsteinowska teoria grawitacji<sup>20</sup> opierała się na znikomej ilości zjawisk, doprowadziła jednak do gruntownej zmiany pojęciowej w fizyce (choć nie przez mylącą nazwę: ogólna teoria względności). Einstein po stworzeniu tej teorii stał wyrażnie w opozycji do Newtona – przekonał się, że nawet najbogatsze dane empiryczne nie pozwalają wyprowadzić matematycznych równań, które są tak bardzo złożone.

Teoria może być empirycznie potwierdzona, ale nie istnieje droga od doświadczenia do konstrukcji teorii. Równania [...] mogą być sformułowane jedynie poprzez odkrycie logicznie prostej zasady matematycznej [...] wystarczy minimalna znajomość faktów<sup>21</sup>.

Diagram „ontologiczny” – podobny do podanego wyżej – wygląda u Einsteina następująco:



Krakowski fizyk zauważa, że Einstein nie „wyprowadza sił ze zjawisk”, ale wymaga jedynie „minimalnej znajomości faktów” – zamiast hipotezy uogólniającej Einstein ma „aprioryczną konstrukcję”. Twórca teorii względności uważał, że przez *hypotheses non fingo* Newton wyrażał swą wiarę w to, że „podstawowe pojęcia i prawa [...] mogą być wywiedzione z doświadczenia”, ale tak nie jest – „baza fizyki teoretycznej nie może być wywiedziona z doświadczenia, lecz musi być swobodnie skonstruowana”<sup>23</sup>, co mogłoby się wydawać żłudne, widząc sukcesy mechaniki klasycznej. Einstein jednak kontynuuje swoją myśl, pisząc:

20 A. Einstein, *Näherungsweise Integration der Feldgleichungen der Gravitation*, „Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften Berlin” 1916, s. 688–696.

21 A. Einstein, *Zapiski autobiograficzne*, tłum. J. Bieroń, Kraków 1996, t. 2, s. 49 – cyt. za A. Staruszkiewicz, *Filozofia fizyki teoretycznej Einsteina i Diraca*, dz. cyt., s. 153.

22 Por. tamże.

23 A. Einstein, *Ideas and Opinions*, tłum. S. Bargmann, New York 1973, t. 3, s. 266–267 – cyt. za A. Staruszkiewicz, *Filozofia fizyki teoretycznej Einsteina i Diraca*, dz. cyt., s. 153.

Natura jest realizacją najprostszych możliwych idei matematycznych [...] możemy odkryć za pomocą czysto matematycznych konstrukcji pojęcia i łączące je prawa, które stanowią klucz do rozumienia zjawisk przyrody. Doświadczenie może podpowiedzieć właściwe pojęcia matematyczne, lecz pojęcia te z całą pewnością nie mogą być wyprowadzone z doświadczenia. Doświadczenie pozostaje oczywiście jedynym kryterium fizycznej użyteczności konstrukcji matematycznej. Lecz twórcza zasada tkwi w matematyce. Dlatego uważam, że w pewnym sensie czysta myśl może uchwycić rzeczywistość, tak jak marzyli o tym starożytni<sup>24</sup>.

W innym miejscu Einstein pisze, że używając jednostek naturalnych (np. pochodzących od cząstek elementarnych), w równaniach fizyki pojawiają się wyłącznie stałe bezwymiarowe, co skłania go do wiary

[...] w prostotę, czyli poznawalność rozumową natury [...]; natura ma tę własność, że da się sformułować prawa logicznie tak silnie zdeterminowane, że pojawiają się w nich tylko stałe całkowicie określone rozumowo (a więc nie takie, których wartości liczbowe można zmienić, nie niszcząc teorii)<sup>25</sup>.

Staruszkiewicz nazywa to „udoskonalonym pitagoreizmem”, czyli: „wszystko jest stosunkowo prostą liczbą” – co stanowi bardzo silną hipotezę ontologiczną ujmującą budowę świata. Wyrazem tego udoskonalonego pitagoreizmu jest znany Einsteinowski *bon mot*: „Bóg jest pomysłowy, ale nie jest złośliwy”<sup>26</sup>. Einstein nie miał argumentów wspierających tę hipotezę i dlatego mówi o „wierze w prostotę, czyli poznawalność rozumową natury”. Widzimy więc, że Einstein buduje swoją fizykę na filozoficznej Transcendencji.

### Diracowskie „piękno matematyczne”

Dirac, najwybitniejszy brytyjski fizyk XX wieku, dokonał odkryć także w matematyce. Jego „funkcja”  $\delta$  budziła przez jakiś czas sprzeciw matematyków, ale w końcu poddali się, przekonani przez rozkwit analizy matematycznej. Napisał on niezwykle równanie ruchu elektronu – cząstki elementarnej odpowiedzialnej za wszystko, co widać, czego można dotknąć. Dirac uważał przy tym, że do prawdy w fizyce teoretycznej dochodzi się następująco:

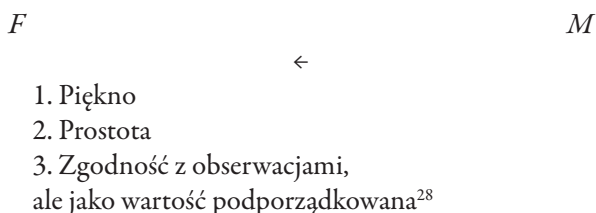
24 A. Einstein, *Ideas and Opinions*, dz. cyt., s. 267 – cyt. z wykładu *O metodzie fizyki teoretycznej* za A. Staruszkiewicz, *Filozofia fizyki teoretycznej Einsteina i Diraca*, dz. cyt., s. 154.

25 A. Einstein, *Zapiski autobiograficzne*, dz. cyt., s. 37 – cyt. za A. Staruszkiewicz, *Filozofia fizyki teoretycznej Einsteina i Diraca*, dz. cyt., s. 154.

26 Por. tamże, s. 155. „Raffiniert ist der Herrgott, doch boshaft ist Er nicht” – niem. *raffiniert* można przełożyć jako pol. *subtelny*.

Zacząć, wybrawszy dział matematyki, o którym można z uzasadnieniem przypuszczać, że będzie podstawą nowej teorii. Specjalną uwagę należy poświęcić matematycznemu pięknu tego działu. Zdecydowawszy się na dziedzinę matematyki, należy ją rozwijać we właściwym kierunku, cały czas patrząc, czy nie wydaje się ona podpowiadać w naturalny sposób jakiejś interpretacji fizycznej. [...] Piękno matematyczne jest jakością, której nie da się określić, podobnie jak piękna w sztuce nie da się określić, ale ludzie, którzy studiują matematykę, nie mają zazwyczaj żadnej trudności w rozpoznawaniu go<sup>27</sup>.

Staruszkiewicz tak przedstawia odpowiadający tej „ontologii” diagram:



Krakowski fizyk komentuje to następująco: „To, że zgodność z obserwacjami jest wartością podporządkowaną, może wydawać się szokujące”<sup>29</sup>, ale Dirac przytacza tu elektrodynamikę kwantową (był jej współtwórcą), w której np. obliczenia anomalnego momentu magnetycznego elektronu i eksperymenty potwierdzają się z dziewięciocyfrową dokładnością – jednak dla Diraca brak w tym estetyki. Staruszkiewicz kontynuuje: „teoria estetyczna może być prawdziwa lub fałszywa, o tym decydują obserwacje, natomiast teoria nieestetyczna jest fałszywa, a zgodność z obserwacjami nie ma tu nic do rzeczy”, i podaje Diracowską zasadę identyfikacji: „odkrycia w dziedzinie fizyki teoretycznej polegają na zidentyfikowaniu przedmiotów fizycznych, które są realizacjami pewnych zastanych przedmiotów matematycznych”<sup>30</sup>. Widzimy zatem, jak ważne jest filozoficzne, transcendentalne „piękno” w samej fizyce.

27 Wykład Diraca *O relacji między matematyką a fizyką*, w: H.S. Kragh, *Dirac. A Scientific Biography*, Cambridge 1992 – cyt. za A. Staruszkiewicz, *Filozofia fizyki teoretycznej Einsteina i Diraca*, dz. cyt., s. 155–156.

28 Por. tamże.

29 Tamże.

30 Tamże. Staruszkiewicz pisze przy tym, że „typowy przyrodnik, astronom albo chemik, instynktownie uzna filozofię Newtona za swoją własną, a filozofię Einsteina i Diraca za jakies dziwactwo. Zupełnie słusznie” – recepta Newtonowska uważana jest za „trzeźwą”.

## Matematyczny świat fizycznych kwantów

Staruszkiewicz, broniąc Einsteinowskiej i Diracowskiej filozofii, wskazuje na świat kwantów odkrywany przez mechanikę kwantową: „Świat cząstek elementarnych jest światem, w którym dwie rzeczywistości [...], rzeczywistość przedmiotów fizycznych i rzeczywistość idei matematycznych jak gdyby zlewają się ze sobą w jakiś tajemniczy sposób”<sup>31</sup>. Na poparcie tego stwierdzenia przytacza najprostsze argumenty:

(a) identyfikacja cząstek elementarnych określonego rodzaju (matematyczna identyfikacja i fizyczne podobieństwo – idea tożsamości jest tu realizowana z „nieskończoną ostrością idei matematycznej”);

(b) ładunki elektronu i protonu są równe z empiryczną dokładnością 20 miejsc, co pozwala je uznać za matematycznie równe, tak więc ładunek elektryczny jest fizycznym obiektem i jednocześnie obiektem matematycznym;

(c) niezmiennosc w czasie – od Platona pochodzi odróżnienie obiektów matematycznych (wiecznych, niezniszczalnych) od fizycznych (rodzą się i umierają, przestają istnieć) – cząstki elementarne są matematyczne, całkiem odporne na płynący czas, w którym istnieją<sup>32</sup>.

Tak więc – krakowski fizyk wyraża tu wiarę fizyków – cząstki elementarne są obiektami fizycznymi, ale „mają cechy, które od czasów Platona uważa się za charakterystyczne dla idei matematycznych”<sup>33</sup>, więc nie ma nic dziwnego w głębokich poglądach Einsteina i Diraca. Staruszkiewicz uważa je nawet za niezbędnie komplementarne (w Bohrowskim sensie): czego nie można osiągnąć Newtonowską metodą, można osiągnąć metodami Einsteinowskimi lub Diracowskimi – czystej myśli matematycznej. Przed Einsteinem byłoby to jednak podejście „nienaukowe”, ale dziś, w dobie rozziewu (rzędu 10–18 m) między ogólną teorią względności (OTW) i teorią kwantów zdajemy sobie sprawę, że „dystans 17 rzędów wielkości jest nie do pokonania metodą Newtona i to stanowi usprawiedliwienie spekulacji”<sup>34</sup> matematycznych. „Nie ma niczego bardziej nieustępliwego niż duch ludzki w konfrontacji z czymś, co postrzega jako oczywiste

31 Tamże, s. 157.

32 Por. tamże, s. 157–158. Na stronie 158 Autor odróżnia świat cząstek elementarnych od świata ciał makroskopowych i przywołuje Platona: „Należy wyróżnić następujące problemy: czym jest to, co zawsze trwa i nie zna urodzin; czym jest to, co się zawsze rodzi i nigdy nie istnieje. Pierwszą rzecz może pojąć tylko intelekt za pomocą rozumowania, bo istnieje zawsze jako ta sama. Przeciwnie, druga jest przedmiotem mniemania w połączeniu z nierozumowym poznaniem zmysłowym, bo rodzi się i umiera” (Platon, *Timajos; Kritias albo Atlantyka*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 34). Staruszkiewicz uważa, że teoria strun jest „nawnie dosłowną realizacją recepty Diraca” (s. 159).

33 Tamże, s. 158.

34 Tamże, s. 159.

wyzwanie<sup>35</sup>; choć nie wiemy, co Einstein i Dirac rozumieli przez prostotę i piękno, pojęcia te są jednak „nie dającą się określić zasadą twórczości w dziedzinie fizyki teoretycznej”<sup>36</sup> – konkluduje Staruszkiewicz.

W innym artykule ten sam Autor zwraca uwagę na jedność matematyki i fizyki, która dziś jest zagrożona. Fizyk Newton był jednym z największych matematyków, zaś matematyk Leonhard Euler – jednym z największych fizyków (zapisał Newtonowskie prawa jako równania różniczkowe zwyczajne w „dzisiejszej” formie:  $F = ma$ ), który zawile rozumowania Newtona sprowadził do czystej analizy matematycznej, rozwiniętej dalej przez Josepha Lagrange’a (mechanika analityczna) do postaci prawie współczesnej. Gauss, księżę matematyków, był dyrektorem Obserwatorium Astronomicznego w Getyndze, a jedno z równań Maxwellowskich nosi jego imię (jak również jednostka gęstości strumienia magnetycznego). Matematycy Henri Poincaré i David Hilbert mieli wgląd w STW i OTW, ale obaj nie zdawali sobie sprawy z fizyki stojącej za matematyką (podobnie jak Wikingowie przed Kolumbem – z odkrycia Ameryki); możliwe że Poincarému nie pozwalała na to jego filozofia konwencjonalizmu (zamknęła go na własne odkrycia, ale grupa ruchów w STW nosi jego nazwisko); Hilbert zaś 4 dni przed Einsteinem napisał równania OTW, wychodząc od Hamiltonowskiego działania (działanie dla grawitacji nosi jego nazwisko) i znalazł właściwe im równania ruchu (Lagrange’a–Eulera) – uczciwie jednak uważał Einsteina za odkrywcę OTW. To pokazuje, że fizyka obfituje w problemy czysto matematyczne i wielu matematyków jest twórcami fizyki<sup>37</sup>.

Staruszkiewicz uważa, że matematycy winni interesować się światem cząstek elementarnych, gdyż ucieleśnia on niejako matematykę, której obiekty – jak uczy Platon – są niezniszczalne i niezmiennie, w przeciwieństwie do obiektów fizycznych, mających własną historię oraz „indywidualne odstępstwa od normy, np. gatunkowej”<sup>38</sup>, ale

[...] w świecie cząstek elementarnych rozróżnienie Platona po prostu przestaje obowiązywać! Wszystkie elektrony we Wszechświecie są dokładnie takie same, a twierdzenie to ma taki sam stopień ścisłości jak twierdzenia matematyki. Wiemy też, z badania światła odległych galaktyk, że elektrony nie starzeją się, miliard lat temu były takie same jak obecnie<sup>39</sup>.

35 Tamże.

36 Tamże, s. 160.

37 Por. A. Staruszkiewicz, *Dlaczego konieczne jest odbudowanie dawniej istniejącej jedności matematyki i fizyki teoretycznej?*, „Roczniki Polskiego Towarzystwa Matematycznego (Seria II:) Wiadomości matematyczne” 2008, t. 44, nr 1, s. 47–52, <https://wydawnictwa.ptm.org.pl/index.php/wiadomosci-matematyczne/article/view/5085/4657> (dostęp: 1.02.2022).

38 Tamże, s. 49.

39 Tamże, s. 49–50.

Krakowski fizyk przytacza ponownie Diracowską zasadę identyfikacji polegającą na zidentyfikowaniu (znalezieniu w zbiorze alternatyw) takich obiektów matematycznych, które przypominają obiekty fizyczne, co nie jest możliwe w świecie makroskopowym, gdyż obiekty „makro” mają jedną historię bez teoretycznych alternatyw. Staruszkiewicz zauważa, że kwantowa teoria pola (relatywistyczna wersja mechaniki kwantowej) poprawnie rozpoznaje świat cząstek elementarnych, ale jest raczej schematem myślowym niż matematyczną strukturą, w której najprostsze obliczenia są rozbieżne, co koryguje się niematematycznymi regułami *ad hoc*. Brak Eulerów i Lagrange’ów jest dziś oczywisty (nie chodzi tu jednak o pedanterię matematyczną Johna von Neumanna, mającą usunąć swobodę fizyczną Diraca, którą stosują fizycy „i nic z tego powodu się nie dzieje”<sup>40</sup>). Być może ten brak jest związany

[...] z brakiem filozoficznej jasności, który od początku towarzyszy mechanice kwantowej. Fizyka Newtona zakłada prostą i zrozumiałą dla każdego ontologię: istnieją tylko atomy materii i próżnia będąca czasoprzestrzenią Galileusza i Newtona. Tymczasem w mechanice kwantowej jej ontologia pozostaje po dziś dzień niejasna<sup>41</sup>.

Być może podobnie jest w przypadku matematyków, którzy „wolą zajmować się swoją tradycyjną tematyką, niż próbować zrozumieć coś, czego sami fizycy ewidentnie nie rozumieją”<sup>42</sup> – komentuje krakowski fizyk.

Przykłady „ontologii” przytoczone wyżej w diagramach i komentarzach Staruszkiewicza są raczej otwarte, określające „problem”. Bardziej domknięte stanowisko reprezentuje Penrose.

### Penrose’owskie „trzy światy i trzy głębokie tajemnice”

Penrose, pisząc o prawdzie matematycznej, przywołuje Platona, który sądził, że obiekty idealne znajdują się w innym świecie, różnym od świata fizycznego: „Dzisiaj moglibyśmy ten świat określić jako *platoński świat form matematycznych*”<sup>43</sup>. Noblista rozważa następnie realizm świata matematycznego, ale bardziej od strony, jak by to ujął Staruszkiewicz, kultury – to świat wytworów i konsensusów w społeczności matematyków lub ogólniej – ludzi sprawnych

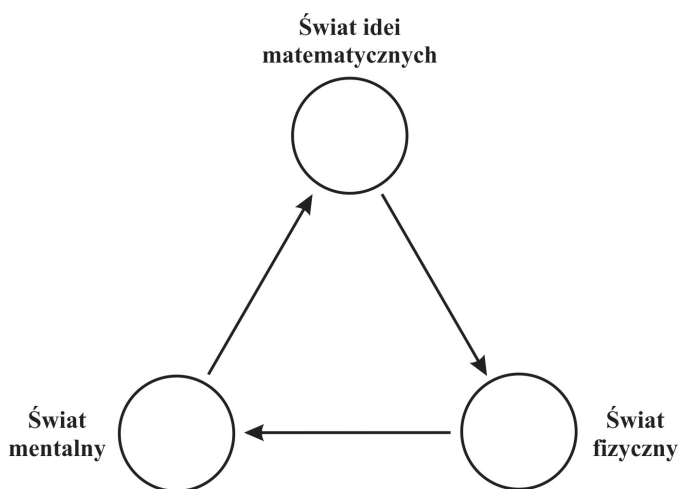
40 Tamże, s. 51.

41 Tamże, s. 51–52.

42 Tamże, s. 52.

43 R. Penrose, *Droga do rzeczywistości. Wyczerpujący przewodnik po prawach rządzących Wszechświatem*, dz. cyt., s. 11.

umysłowo, ucieleśniających swoje dzieła. Penrose stwierdza: „Tak więc istnienie w sensie matematycznym różni się nie tylko od istnienia w sensie fizycznym, ale także od istnienia w sensie takim jak różnego rodzaju procesy myślowe w naszym umyśle”<sup>44</sup> i przedstawia zapętlony diagram trzech światów reprezentowanych przez trzy kule, co można przedstawić:



Rys. 2. Diagram „trzech światów” Penrose’a

Penrose objaśnia, że wzajemne odniesienie światów jest tu tylko częściowe: niewielka część idei matematycznych odnosi się do świata fizyki; fizyczny mózg ma związek z myśleniem, ale skały nie myślą; niewielka część umysłu zajmuje się matematyką, jego większość – emocjami, przyjemnościami, troskami itd. Podkreśla jednak, że istnieją ważne, choć niepełne powody, by uznać, że prawa matematyczne rządzą całym światem fizycznym. Noblista wyraża opinię, że wszystkie procesy mentalne mają podłoże fizyczne, choć zauważa, że tego założenia mogą nie uznawać ludzie religijni. Jest również przekonany, że świat idei odpowiada części świata mentalnego, gdyż w zasadzie nie ma takich prawd matematycznych, które byłyby poza ludzkim rozumem, choć – dodaje – mogą być twierdzenia matematyczne dla umysłu niedostępne (Gödlowska nierozstrzygalność). Wychodząc naprzeciw tym, który sceptycznie odnoszą się do jego filozofii, Penrose dopuszcza poszerzony diagram, w którym kuliste światy są przebijane przez stożki (co odpowiadałoby przechodzeniu strzałek przez koła powyższego diagramu). Dostrzega także, że poza Prawdą (z którą najbardziej wiąże się matematyka) istnieją także ideały Piękna i Dobra, więc nie sprzeciwia się chęci poszerzenia swojego

44 Tamże s. 17–22.

diagramu; przeciwnie – dostrzega „urodę” idei oraz doniosłość moralności, które wykraczają jednak poza jego pracę. Przyznaje pewną tajemniczość i paradoksalność swego cyklicznego ujęcia, dopuszczając także to, że światy nie są oddzielone, że istnieje głębsza, tajemnicza prawda o jednej rzeczywistości – prawda, do której nie mamy wglądu. Czeka nas zatem długa droga do zrozumienia rzeczywistości<sup>45</sup>. Innymi słowy, Penrose szuka filozofii natury, gdyż ramy nauki są zbyt wąskie, by ująć całą rzeczywistość.

### Obiektowy model filozofii przyrody

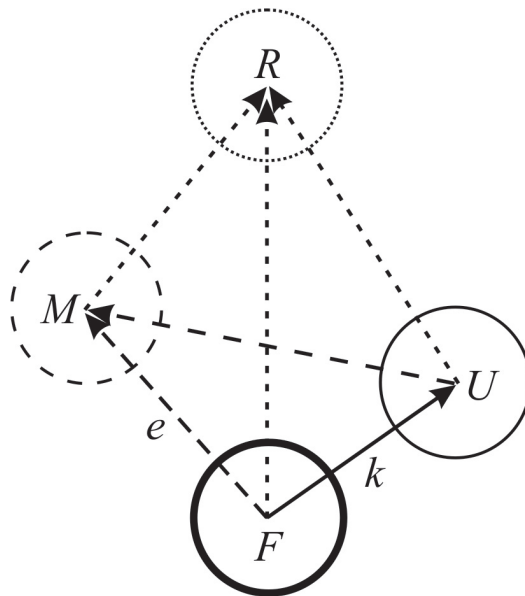
Nie ulega wątpliwości, że człowiek dzięki swemu umysłowi tworzy kulturę w świecie – m.in. matematykę wykraczającą poza świat fizyczny. Dziełem kultury są także wszystkie instrumenty pomiarowe. Fizyczne cząstki elementarne realizują jakby ideał matematyczny; zaś bozony pośredniczące oddziaływań jako matematyczne cząstki wirtualne nie mogą być fizycznie obserwowane – mamy więc tu do czynienia jakby z działaniem „substancji czystych”. Fizyka współczesna dostarcza nam ponadto wielu przykładów, jak jedne formy matematyczne (np. operatory) „sterują” innymi formami matematycznymi. Fizyka jednak wciąż szuka swojej klasy bazowej.

Problem ten można ująć zgodnie z koncepcją dziedziczenia i działania metod wirtualnych w sensie obiektowej filozofii w informatyce: umysły uczonych  $U$  poznają nie tylko klasę fizyczną  $F$  (przez doświadczenia), ale jednocześnie, i w przybliżeniu, klasę czystych form matematycznych  $M$  (przez teorie); odkrywanie istnienia obiektów matematycznych sterujących oddziaływaniami obiektów fizycznych (pola i ich kwanty – cząstki), pozwala także na częściowe poznawanie transcendentnego, odwiecznego Logosu Racjonalności  $R$ , która jest źródłem istnienia oraz naturalnego porządku dla: fizycznego świata  $F$ ; transcendującego  $F$  matematycznego (racjonalnego) umysłu  $U$ ; czystych „substancji matematycznych” w *aevum* klasy  $M$ . Sytuację hierarchicznego dziedziczenia (w logice polimorfizmu) przedstawia rys. 3 oraz kod zapisany w języku Python. Tworzenie przez człowieka kultury w świecie (dotyczy to przede wszystkim własnego ciała osoby, ale także tworzenia *ad extra* m.in. przyrządów pomiarowych) oznaczamy tu przez  $k$ ; sterowanie fizyczną ewolucją przez struktury matematyczne

45 Por. tamże. W ostatnim rozdziale książki Penrose uzupełnia swój diagram Prawdy (w matematyce) o Piękno i Moralność (związaną w całości ze światem mentalnym), zaznacza jednak: „powinniśmy zaakceptować świat Platona jako ‘rzeczywistość’ pojęć matematycznych [...], ale sprzeciwiam się próbom identyfikowania rzeczywistości fizycznej z abstrakcyjną rzeczywistością świata platońskiego” (tamże, s. 989).

oznaczamy wektorem  $e$ . W tej ontologii mamy więc dwie perspektywy: empiryczne  $k$  (np. ludzki przyrząd) i  $e$  (wgląd w czystą substancję matematyczną).

Podajmy, dla przykładu, koncepcję rozumowań w naszej ontologii. Dziedziczenie  $M \leftarrow U$ , przejawia się np. w tym, że matematyka w umyśle osoby ludzkiej ma mniejszą moc obliczeniową w stosunku do oddziaływania  $M$  na świat (np. nieskończenie bogate warunki brzegowe dla pola są dla ludzkiego sterowania technicznego nieosiągalne). Naprzeciw pędu ewoluującego matematycznie świata ( $e$ ) wychodzi pęd rozwoju kultury ( $k$ ), która, „podnosząc” świat, nadaje mu ludzki sens, a nie tylko matematyczny porządek. W ten sposób manifestuje się wirtualne działanie między obiektami niefizycznymi i fizycznymi ( $F$ ). Matematyczność świata wychodzi naprzeciw ucłowieczeniu świata. Jest to ważne dla człowieka, także w sensie „zwrotnym”, jako aktywnego twórcy kultury własnego ciała – czerpiąc z matematyczności świata, może rozwijać się w kierunku *Logosu* – transcendentnego źródła istnienia i matematyczności (szerzej: Racjonalności/Piękna/Dobra) całego stworzenia.



Rys. 3. Obiekty:  $M$  (czyste substancjalne formy matematyczne),  $U$  (umysły ucieleśnione, matematyka jako kultura) oraz obiekty fizyczne  $F$  partycypują (dziedziczą obiektowo) w Logosie Racjonalności  $R$ ;  $F$  podlega ewolucji  $e$  (wskazuje wirtualne sterowanie  $M$ ) oraz kulturowej  $k$  (wskazuje twórcę  $U$ ); inne relacje tu pomijamy.

```

class R():
    """Racjonalność / Piękno / Dobro: Logos"""
    pass
class M(R):
    """Czyste formy matematyczne; wskazują R"""
    def forma(): # czysta metoda wirtualna
        return
    pass
class U(M, R):
    """Umysły ucieleśnione; wskazują R, M"""
    global ciało
    def forma():
        return
    pass
class F(U, M, R):
    """Fizyka: klasa działań R, M, U"""
    global energia
    def forma():
        return
    pass

```

## Podsumowanie

Współczesna nauka, szukając Prawdy, wciąż kwestionuje swe podstawy i metody. W naszych rozważaniach wyszliśmy od fizycznego pola elektromagnetycznego, wykazując, na czym polega jego matematyczność. Pole to udało się skwantować, dzięki czemu zrozumiano istotę oddziaływań między elektronami (a więc rzeczywistością „materii”, z którą mamy naturalny kontakt fizyczny) jako wymianę wirtualnych fotonów (których obserwacja nie jest fizycznie możliwa). Podobnie bozony i cząstki wirtualne są odpowiedzialne za oddziaływania silne i słabe (grawitacji jeszcze nie udało się skwantować). Pojawiają się przy tym różne wizje relacji między światem fizycznym i matematyką. Matematyczność cząstek elementarnych, a także niemożność fizycznej rejestracji cząstek wirtualnych wskazuje nam na „substancjalność” czystych form matematycznych sterujących oddziaływaniami fizycznymi.

Na te treści spojrzeliśmy z perspektywy hierarchii klas obiektowych języków programowania, proponując hipotezę ontologiczną, która składa się hierarchicznie z czterech klas (wraz z odpowiednim dziedziczeniem wirtualnym): oczywiście ludzkiej (tworzącej kulturę w świecie) i czystych form matematycznych

(sterującej fizyczną ewolucją świata), wskazujących na racjonalny, transcendentny Logos (Racjonalności/Piękna/Dobra), od którego pochodzi każda racjonalność, także ta w świecie. Czyste formy matematyczne działają w fizycznym świecie, ale może je także odkryć człowiek, m.in. przez fizykę matematyczną, która je ujmuje jako „język” (wirtualnych) cząstek elementarnych. Ontologię tę ujęliśmy graficznie oraz w języku programowania Python; może ona posłużyć do bardziej szczegółowej analizy konkretnych sytuacji związanych z kulturą ludzką oraz ewolucją fizyczną świata, odsłaniając bogactwo stwórczego Logosu.

### Bibliografia

- Benedykt XVI, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017.
- Einstein A., *Ideas and Opinions*, tłum. S. Bargmann, Dell Publishing, New York 1973.
- Einstein A., *Näherungsweise Integration der Feldgleichungen der Gravitation*, „Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften Berlin” 1916, s. 688–696.
- Einstein A., *Zapiski autobiograficzne*, tłum. J. Bieroń, SIW Znak, Kraków 1996.
- Janusz R., *Gilbert i czyste formy Akwinaty: magnetyzm i matematyka*, w: *Zrozumieć postrzeganie i pojmowanie człowieka oraz świata. Prace dedykowane profesorowi Józefowi Bremerowi SJ z okazji 70-lecia urodzin*, red. A. Jonkisz, J. Poznański, J. Koszteyn, Wydawnictwo Naukowe Ignatianum, Kraków 2023, s. 181–195.
- Janusz R., *Pierwsze próby wyjaśnienia zjawisk elektrycznych i magnetycznych*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2018, t. 24, z. 2, s. 7–39.
- Janusz R., *Program dla Wszehświata. Filozoficzne aspekty języków obiektowych*, WSP-P Ignatianum, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- Kragh H.S., *Dirac. A Scientific Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Minkowski H., *Die Grundgleichungen für die elektromagnetischen Vorgänge in bewegten Körpern*, „Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Mathematisch-Physikalische Klasse” 1908, s. 53–111.
- Newton I., *Newton's Philosophy of Nature. Selections from His Writings*, red. H.S. Thayer, Hafner Press, New York, London 1974.
- Pagacz M., *Mathematics as a Way Towards the Creative Logos: Joseph Ratzinger/Benedict XVI's Understanding of Scientificity*, „Collectanea Theologica” 2(2022), s. 107–130.
- Penrose R., *Nowy umysł cesarza. O komputerach, umyśle i prawach fizyki*, tłum. P. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Penrose R., *Droga do rzeczywistości. Wyczerpujący przewodnik po prawach rządzących Wszehświatem*, tłum. J. Przystawa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.
- Platon, *Timajos; Kritias albo Atlantyk*, tłum. P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.

Staruszkiewicz A., *Dlaczego konieczne jest odbudowanie dawniej istniejącej jedności matematyki i fizyki teoretycznej?*, „Roczniki Polskiego Towarzystwa Matematycznego (Seria II:) Wiadomości matematyczne” 2008, t. 44, nr 1, s. 47–52, <https://wydawnictwa.ptm.org.pl/index.php/wiadomosci-matematyczne/article/view/5085/4657> (dostęp: 1.02.2022).

Staruszkiewicz A., *Filozofia fizyki teoretycznej Einsteina i Diraca*, „Przestrzenie Teorii” 2002, nr 1, s. 149–160, DOI: <https://doi.org/10.14746/pt.2002.1.10> (dostęp: 1.02.2022).

## DESIGN OF OBJECT-ORIENTED NATURAL PHILOSOPHY

### Summary

The electromagnetic field has been successfully quantized, and virtual photons are responsible for these interactions. Other virtual particles are carriers of fundamental interactions (quantum gravity is not yet known). The mathematic model of the (virtual) particles is based on such accurate measurements that it points to the existence of pure “substantial” mathematical forms. Based on these analyses, an object-oriented ontology is proposed, represented visually and as an inheritance of classes written in the Python programming language.

---

### Informacja o Autorze

**Dr Robert Janusz SJ** ukończył studia fizyczne na Wydziale Fizyki, Astronomii i Informatyki Stosowanej Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz studia filozoficzne na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Przez wiele lat był wykładowcą na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie. W latach 2012–2018 był współredaktorem „Rocznika Filozoficznego Ignatianum”. Od 2019 roku jest zatrudniony w Obserwatorium Watykańskim (Specola Vaticana) w Castel Gandolfo, z którym współpracował od 2005 roku. Zajmuje się astrofizyką (fotometria kłastrów gwiazdnych obserwowanych przez Watykański Teleskop VATT), informatyką (bazy danych, oprogramowanie naukowe, paradygmat obiektowy) oraz filozofią przyrody (teoria pola, matematyczność Wszechświata). Jego mottem jest jezuicka dewiza: „Szukać i znajdować Pana Boga we wszystkich rzeczach”. Jest autorem wielu prac opublikowanych w wysokiej rangi czasopismach zagranicznych i wydawnictwach astronomiczno-astrofizycznych (m.in. „Astronomical Journal”, „Astronomy and Astrophysics”, „Proceedings of the International Astronomical Union”) oraz artykułów filozoficznych, które ukazały się w czasopismach i zbiorowych monografiach. Więcej informacji na temat dorobku publikacyjnego zob. <https://orcid.org/0000-0001-9146-9274>.

KAZIMIERZ JODKOWSKI

UNIwersytet Zielonogórski, Fundacja EN ARCHE

---

## Wolność woli, zasada antropiczna i definicja życia\*

Zacznę od pewnego faktu, który filozofowie, zwłaszcza filozofowie nauki, dobrze znają. Karl Popper twierdzi, że gdy miał 17 lat, czyli gdy był jeszcze w szkole średniej, rozwiązał tzw. problem demarkacji. Interesowało go, czym się różnią teorie naukowe od nienaukowych. Ponieważ urodził się w 1902 roku, to gdy miał 17 lat, był rok 1919. Był to rok, w którym Arthur Stanley Eddington przeprowadził tzw. eksperyment zaćmieniowy. Parę lat wcześniej, w roku 1915 (czasami wymienia się rok 1916) Albert Einstein wymyślił i opublikował ogólną teorię względności i orzekł, że gdyby nie zaobserwowano pewnego efektu, to jego teorię należałoby odrzucić. Ten efekt to słynne, znane wszystkim, zakrzywienie toru promienia światła biegnącego od gwiazdy i przechodzącego w pobliżu Słońca. W sprzyjającej sytuacji, mianowicie podczas zaćmienia, można obserwować gwiazdy w pobliżu zasłoniętej przez Księżyc tarczy Słońca. Trzy lata później nadarzyła się okazja, by to sprawdzić, albowiem miało miejsce całkowite zaćmienie Słońca. Eddington zorganizował ekspedycję badawczą w rejon, gdzie można było je obserwować, robił zdjęcia i okazało się, że gwiazdy obserwowane w pobliżu tarczy Słońca są rzeczywiście na płycie fotograficznej nieco oddalone od tej tarczy tak, jak przewidywał Einstein. I to właśnie Poppera zafrapowało: Einstein był uczonym, który przedstawiając swoją teorię jednocześnie pokazał, jak można ją obalić. Bo z reguły uczone, jeśli przedstawia swoją teorię, szuka dla

---

\* Tekst wystąpienia na konferencji „Ekosfera. Człowiek i jego środowisko w aspekcie nauk przyrodniczych, filozofii oraz teologii”, Międzywodzie, 4 czerwca 2012 r. oraz na seminarium „Umysł a wiedza” z cyklu „Złożoność świata i złożoność wiedzy”, UMCS, Lublin, 16 maja 2013 r. Nagranie dźwiękowe oraz prezentację z tego drugiego wystąpienia dr Małgorzata Gazda wykorzystała do przygotowania pliku video <https://www.youtube.com/watch?v=c0OzsdJEY4k> (dostęp: 28.10.2022).

niej potwierżeń, a nie obaleń. Zainspirowany tym Popper sformułował swoje słynne kryterium demarkacji – o naukowości teorii decyduje jej empiryczna falsyfikowalność.

Popper, mając 17 lat, rozwiązał problem, który go dręczył. Ja mogę się przyznać, że w szkole średniej też dręczył mnie pewien problem filozoficzny (przyjemnie jest porównać się z wybitnym filozofem!), tyle że on swój problem rozwiązał, a ja – nie. Mój problem był inny – problem wolności woli. Mianowicie, jak to jest możliwe, żeby człowiek był wolny? Dopiero rok temu wpadłem na pewien pomysł, który być może pozwala ten problem rozwiązać.

## 1.

Na początku przedstawię swoje wątpliwości sprzed ponad czterdziestu lat. Oczywiście nie wszystko to, co robimy, jest wolne. Jeżeli ktoś uważa, że jest wolny, to dotyczyć to może tylko niektórych jego czynności. Niewiele czynów człowieka uważamy za wolne. A te, które za takie uznajemy, są jednak w różny sposób uwarunkowane. Należy odróżniać wolność woli od absolutnej wolności woli, która nie istnieje. Jeżeli jakaś wolność woli istnieje, to nie ta absolutna:

Człowiek, który wykazuje upokarzające choć prawdziwe przekonanie, że nie może latać jak jaskółka, będzie miał więcej szczęścia, jeśli idzie o poruszanie się z miejsca na miejsce, niż człowiek żywiący przyjemne, ale błędne przekonanie, że poruszając ramionami, może płynąć w powietrzu z szybkością 50 kilometrów na godzinę. Wolności ludzkiej nie należy nigdy rozumieć w znaczeniu możliwości czynienia tego, co się nam spodoba. Wolność ludzka oznacza, że możemy czynić niektóre rzeczy spośród tych, których sobie życzymy [...]¹.

Kiedy działam jako osoba wolna, to właśnie ja jestem ostatecznym sprawcą akcji, wyboru albo aktu woli, prowadzących następnie do określonego działania. Dokonuję danego wyboru, ponieważ mogę wybierać. [...] Działanie tej przyczyny może zależeć, i zwykle zależy, od wielu różnych czynników. [...] może zależeć od moich pragnień, obaw, podejścia, presji społecznych oraz standardów środowiska. Jednakże żaden z tych czynników nie determinuje tego, co wybiorę. Nawet jeśli popychają mnie one wszystkie w tym samym kierunku, mogę stawić opór i wybrać coś przeciwnego. [...] Oczywiście, nie jestem wolny w tym znaczeniu wobec każdego wyboru i każdej akcji, którą podejmuję².

1 E.L. Mascall, *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze*, tłum. T. Górski, Warszawa 1968, s. 220.

2 W.P. Alston, *Boże działanie w świecie, wolność człowieka i prawa natury*, w: *Bóg, wszechświat, człowiek*, t. 1, red. M. Heller, T. Sierotowicz, tłum. T. Sierotowicz, Kraków, Tarnów 2006, s. 114.

Jeśli wypadniemy z okna, możemy nie chcieć spaść, ale nasza wola jest tu bezsilna. Ale w innych przypadkach odnosimy jednak nieprzeparłe wrażenie, że niektóre nasze czyny, np. zamierzone podniesienie ręki albo poruszenie palcem, zależą ode mnie, są wolne. Znaczy to, że w tych samych warunkach mogło mieć miejsce zarówno podniesienie ręki, jak i niepodniesienie ręki.

Ale czy to możliwe i jak to w ogóle mogłoby być możliwe? Przecież ręka jest częścią materialnego ciała, a to, jak ciała materialne się zachowują, jest wyznaczone przez prawa przyrody. Nie mogłem zrozumieć, jaka jest różnica między spadaniem z okna a poruszaniem palca – tu i tu mamy do czynienia z ruchem ciał materialnych, a te wszystkie są opisywane przez prawa przyrody. Dlaczego wydaje mi się, że w pierwszym przypadku istnieje tylko jedna możliwość, a w drugim – dwie przeciwne sobie? A jeśli dwie, to co powoduje, że realizuje się jedna z nich?

Jeżeli w tych samych warunkach może nastąpić tylko jedno zdarzenie, to człowiek jest maszyną, a wolność woli jest złudzeniem.

Oczywiście, ruchy ręką są sterowane przez układ nerwowy (z grubsza: przez mózg). Ruch ręką jest tylko końcowym ogniwem w łańcuchu przyczyn i skutków, których początek (jeśli w ogóle taki początek istnieje) znajduje się w centralnym układzie nerwowym. Działają jakieś mięśnie, uruchamiane przez bodźce płynące z mózgu, wydatkowana jest energia – wszystko to wskazuje, że mamy do czynienia z normalnymi procesami przyrodniczymi, które muszą podlegać prawom przyrody. Ale oprócz tego uwarunkowania, które jest niewątpliwe, mam wrażenie, że jest jeszcze miejsce dla mnie, że istnieje domknięcie kauzalne wykonane przeze mnie. Oczywiście, jeśli tego domknięcia kauzalnego, które można nazwać samodeterminacją albo autodeterminacją, nie ma, to człowiek jest maszyną.

Znałem rozwiązanie dialektyczne proponowane na przykład przez Władysława Krajewskiego (podpisywał się on pod koncepcją Maxa Plancka): „z obiektywnego punktu widzenia wola jest zdeterminowana, z subiektywnego – wolna. Wydaje się, że jest to najbardziej trafne, dialektyczne ujęcie problemu”<sup>3</sup>. Jednak traktowałem to rozwiązanie jako manipulację. Jeśli obiektywnie wola jest zdeterminowana, to subiektywne odczucie jej wolności jest po prostu złudzeniem.

Początkiem wolnego ruchu ręką jest – jak mówimy – chęć poruszenia nią. Czy ta chęć jest wolna? Czy istnieją takie procesy w mózgu, które uznamy za wolne? Nie znaczy to, oczywiście, że te procesy w mózgu czy ogólnie – w człowieku, które stanowią o wolnych czynach, mają być całkowicie niezależne od innych procesów w mózgu czy poza nim, nawet poza organizmem człowieka. Znaczy to tylko, że aby końcowy ruch ręką uznać za dobrowolny, wszystkie te materialne przyczyny i uwarunkowania nie wyznaczają swego skutku tak, jak wyznaczają je

3 W. Krajewski, *Główne zagadnienia i kierunki filozofii. Wykłady na Uniwersytecie Warszawskim 1957–1958. Ontologia*, Warszawa 1965, s. 93.

prawa przyrody. Albo powiem to samo, ale inaczej: znaczy to, że wystąpienie tych wszystkich materialnych przyczyn i uwarunkowań nie stanowi warunku wystarczającego do pojawienia się ruchu ręką, który uważam za wolny. Może stanowić warunek konieczny, ale nie wystarczający. Jeśli jest inaczej, człowiek jest maszyną, wolny ruch ręką nie istnieje.

I do takiego wniosku w szkole średniej, czy później na studiach, doszedłem: wolnej woli nie ma, człowiek jest maszyną. Problem bowiem wolności woli człowieka pojawia się wskutek tego, że człowiek ma ciało. Materialne ciało. A materia podlega prawom przyrody. Zdawałem sobie sprawę, że istnieją dwa rywalizujące ujęcia natury człowieka – monistyczne i dualistyczne – ale żadne z nich moim zdaniem nie prowadziło do rozwiązania problemu. Rozważmy je po kolei.

## 2.

Załóżmy, że człowiek to tylko ciało. Jak wówczas mógłby być wolny?

Ciała materialne zachowują się regularnie – w tych samych warunkach zachowują się tak samo. Regularności te nazywamy prawami przyrody, a ich werbalne ujęcie – prawami nauki. Tę własność przyrody wykorzystuje się w procedurze przewidywania naukowego (o ile znane są prawa przyrody i warunki początkowe). Metodologowie nauki przedstawili schemat takiego przewidywania:

$$\frac{L_1, L_2, L_3, \dots, L_k}{C_1, C_2, C_3, \dots, C_m}$$

p

gdzie

$L_1, L_2, L_3, \dots, L_k$  – to prawa przyrody

$C_1, C_2, C_3, \dots, C_m$  – to warunki początkowe

p – zdanie przewidujące pojawienie się konkretnego zdarzenia

Pozioma kreska symbolizuje relację wynikania logicznego.

Jest to tzw. schemat nomologiczno-dedukcyjny zwany też schematem Hempa-Oppenheima (ale wcześniej dokładnie o tym samym pisał Popper). W danych warunkach prawa przyrody jednoznacznie wyznaczają to, co ma się wydarzyć. Niewątpliwie schemat ten wyjaśnia spadanie z okna – spadamy, bo nie ma innej możliwości. Schemat ten zakłada, że prawa mają charakter ściśle deterministyczny.

Gdyby wszystkie prawa miały taki charakter, jaki mają prawa, o których się mówi w tym schemacie, to można by mieć nadzieję taką, jaką miał Pierre Simon de Laplace:

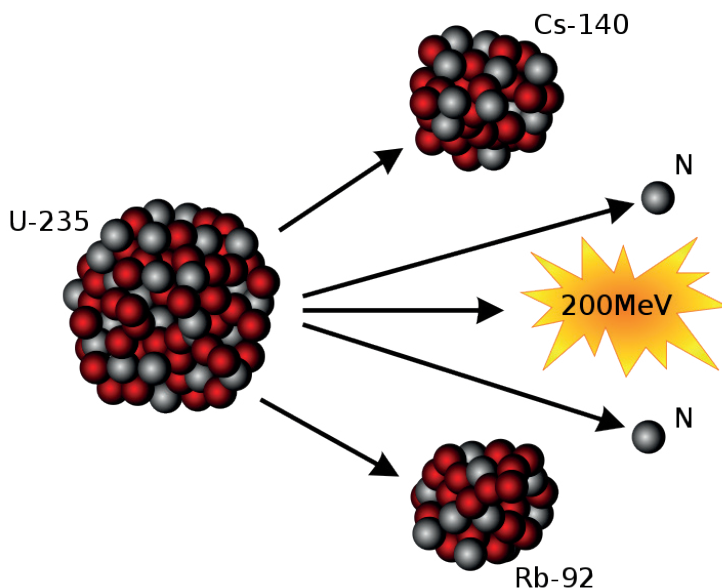
Wszelkie zdarzenia, nawet te, które są tak drobne, że zdają się niepodporządkowane wielkim prawom przyrody, są ich skutkiem równie koniecznym jak obroty ciał niebieskich [...]. Powinniśmy rozpatrywać obecny stan Wszechświata jako skutek jego stanu poprzedniego i przyczynę stanu, który ma nastąpić. Umysł, który w danej chwili znałby wszystkie siły ożywające przyrodę i odpowiednie położenia składających się na nią bytów, który by ponadto był dostatecznie potężny, aby te dane poddać rachunkowi, zdołałby objąć tym samym wzorem ruchy największych ciał Wszechświata i ruchy najbliższego atomu; nie pozostawałoby dlań nic niepewnego – i przyszłość, zarówno jak przeszłość, roztaczałaby się przed jego oczami<sup>4</sup>.

W świecie Laplace'a nie ma miejsca na wolność woli, bo jeżeli ten umysł potrafi przewidzieć całą przeszłość i całą przyszłość, to umysł ten wie, czy ja za chwilę poruszę palcem. Ja tego nie wiedziałem, ale on wie, ponieważ przyszłe stany rzeczy są jednoznacznie wyznaczone przez stany przeszłe. Demon Laplace'a, jak się go powszechnie nazywa, dysponuje przecież pełną wiedzą i pełną możliwością dokonywania obliczeń. Człowiek w świecie Laplace'a jest maszyną.

Czy tę sytuację zmieniło pojawienie się mechaniki kwantowej? Dobrze znane prawa fizyki klasycznej mają ściśle deterministyczny charakter. Ale nie mechaniki kwantowej. Te mają charakter probabilistyczny. Dlatego niektórzy uważają, że własności świata kwantów pozwalają rozwiązać problem wolności woli. Mnie się to te czterdzieści kilka lat temu wydawało wątpliwe. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

Weźmy przykład atomu pierwiastka promieniotwórczego (rys. 1). Jak wiadomo, dla pierwiastków promieniotwórczych wyznacza się tzw. okres połowicznego rozpadu. Wiadomo, w jakim okresie rozpadnie się połowa atomów dużej ilości danego pierwiastka. Ale pojedynczy atom tego pierwiastka może się rozpaść równie dobrze w następnej sekundzie, jak i za 1000 lat.

4 P.S. Laplace, *Théorie analytique des probabilités*, Paris 1820 – cyt. za: B.J. Gawęcki, *Zagadnienie przyczynowości w fizyce*, Warszawa 1969, s. 28.



Rys. 1. Rozpad atomu izotopu  $^{235}\text{U}$

Prawa statystyczne, podobne do tego mówiącego o rozpadzie atomów pierwiastków promieniotwórczych, istniały także przed pojawieniem się mechaniki kwantowej – w fizyce statystycznej (np. w termodynamice) i poza fizyką (np. w socjologii). Socjologowie potrafią przewidzieć stosunkowo dokładnie, ile osób w Polsce umrze w przyszłym roku na raka lub na zawał serca. Nie potrafią jednak przewidzieć, które osoby umrą. Socjologowie dysponują jedynie prawami statystycznymi dotyczącymi dużych zbiorowości ludzkich. Probabilizm tych praw bierze się jednak z braku dokładnej wiedzy na temat pojedynczych przypadków. Gdyby ta wiedza była pełna, o czym mówił Laplace, dotycząca każdego pojedynczego przypadku, socjologowie mogliby porzucić prawa statystyczne, zastępując je prawami jednoznacznie deterministycznymi. Podobnie jest w termodynamice.

Fizycy mówią, że sytuacja w mechanice kwantowej jest odmienna. Istnienie praw statystycznych czy probabilistycznych nie jest rezultatem braku wiedzy możliwej do zdobycia. Co prawda podobnie jak socjologowie nie dysponują pełną wiedzą o jednostkowym przypadku, tak i fizycy kwantowi nie znają dokładnego stanu pojedynczej cząstki elementarnej, ale – i tu jest ta różnica – ci ostatni nie znają tego stanu, nie mają o nim pełnej wiedzy, gdyż ten dokładny stan nie istnieje wskutek obowiązywania zasady nieoznaczoności. Wprawdzie samą zasadę nieoznaczoności niektórzy rozumieli jako wynik nieznaności istniejącego

obiektywnie dokładnego stanu cząstki, ale wyniki pewnych eksperymentów (np. eksperymentu dwuszczelinowego) świadczą, że ten dokładny stan cząstki obiektywnie nie istnieje.

Jeśli użyte prawa przyrody mają charakter probabilistyczny, schemat przewidywania i wyjaśniania wygląda inaczej niż w przypadku praw jednoznacznie deterministycznych. Na przykład:

Fi	i – atak gorączki u Jana
p(O,F) jest bliskie jedności	F – podanie lekarstwa
=====	
Oi	O – opadanie gorączki

Jest to tzw. schemat indukcyjno-statystyczny (inaczej: probabilistyczny). Linia oddzielająca przesłanki od wniosku jest przerywana, żeby zaznaczyć, że nie mamy tu do czynienia z dedukcją, tylko przewiduje się z pewnym stopniem prawdopodobieństwa.

Istnienie praw przyrody wskazuje na istnienie determinizmu (ściśłego lub probabilistycznego). Gdyby materia nie zachowywała się regularnie (nie podlegała prawom przyrody), przewidywanie nie byłoby możliwe.

Wspomniałem, że niektórzy filozofowie upatrują możliwości rozwiązania problemu wolnej woli w mechanice kwantowej. Jeśli człowiek jest układem materialnym i jeśli materia podlega prawom przyrody, to nie ma możliwości, aby kiedykolwiek mógł zachowywać się w sposób odbiegający od tego, co przewiduje się na podstawie tych praw, czyli w sposób wolny. I nie zmienia tego wniosku fakt, że prawa w mechanice kwantowej nie mają charakteru ściśle deterministycznego. Wprawdzie niektórzy fizycy mówili, jak np. Niels Bohr, jeden z czołowych fizyków XX wieku, że atom ma „wolny wybór”<sup>5</sup>. Ale nieprzewidywalność zachowania się pojedynczego atomu pierwiastka promieniotwórczego wydaje się słabą podstawą dla wniosku, że dysponuje on wolnością wyboru. Cechą istotną wolności woli jest bowiem ostateczne determinowanie tego, co nie zostało do końca zdeterminowane przez prawa przyrody. Owszem, mechanika kwantowa pokazuje, że nie ma tego pełnego zdeterminowania w jednostkowych przypadkach, ale nie wiadomo – przechodząc do czynów ludzkich – na czym polega tu ostateczne zdeterminowanie przez coś, co mogą nazwać „ja”, czyli przeze mnie.

To prawda, mechanika kwantowa dowodzi, że nie da się dokładnie przewidzieć przyszłych pojedynczych zdarzeń. Ale cechą charakterystyczną wolnego wyboru nie jest to, że nie można przewidzieć jego wyników. Czasami rzeczywiście tak jest, co się wiąże z tym, że w przypadku czynów wolnych nie istnieje

5 Por. N. Bohr, *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Berlin 1931, s. 8; H.A. Kramers, *Grundlagen der Quantentheorie*, Leipzig 1938, s. 6 – za: A.G. van Melsen, *Filozofia przyrody*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1963, s. 340.

konieczność tego czynu, ale z reguły wynik wolnego wyboru konkretnego człowieka da się przewidzieć, bo ludzie najczęściej działają zgodnie ze swoimi upodobaniami i poglądami. Cechą istotną wolnej woli nie jest nieprzewidywalność, tylko ostateczne, dopełniające zdeterminowanie tego, co nie zostało w pełny sposób zdeterminowane przez prawa przyrody<sup>6</sup>. Wolna wola jest zdolnością samodeterminacji<sup>7</sup>, oczywiście nie absolutnej, tylko cząstkowej, jest domknięciem kauzalnym wszystkich przyczyn wpływających na wolny wybór.

[...] fizyczna nieokreśloność [...] może się okazać niewystarczająca dla ufundowania ludzkiej wolności. Wolność człowieka bowiem zwykle jest ujmowana jako wybór, jako świadoma decyzja, jako racjonalna selekcja pomiędzy różnymi alternatywami itd. Żaden z tych czynników nie działa jednak – o ile nam wiadomo – na poziomie kwantowym<sup>8</sup>.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że jeśli człowiek jest tylko ciałem, to istnienie praw przyrody ściśle lub statystycznie deterministycznych uniemożliwia istnienie wolnej woli lub przynajmniej nie wyjaśnia, w jaki sposób może ona istnieć.

### 3.

Czy tę sytuację zmienia przyjęcie dualistycznej koncepcji człowieka, że człowiek oprócz ciała posiada jakiś niematerialny, duchowy czynnik, czyli coś, co potocznie się nazywa duszą? Może właśnie to ten czynnik (jeśli istnieje) dopełnia kauzalnie zespół materialnych uwarunkowań czynów wolnych? Ale tu od razu pojawia się problem, jak taka niematerialna dusza mogłaby oddziaływać na ciało? Musiałaby dysponować jakąś energią, której z definicji, jako duchowa, nie posiada, albo ją tworzyć, a to z kolei jest niezgodne z zasadą zachowania energii.

Niektórzy filozofowie widząc ten problem – dusza działając na ciało, musiałaby dysponować energią – mówią, że dusza nie tworzy energii, tylko wykorzystuje energię powstającą w jakichś fizycznych i chemicznych reakcjach w ciele. Tak uważa Andrew G. van Melsen:

6 Por. A.G. van Melsen, *Filozofia przyrody*, dz. cyt., s. 357.

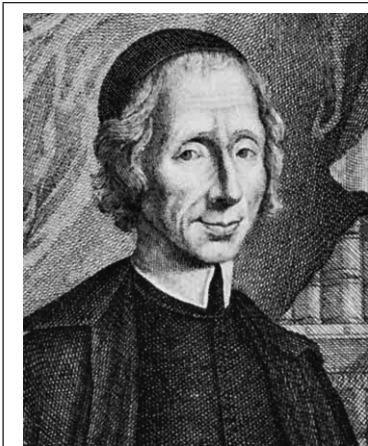
7 Por. tamże, s. 362.

8 P. Clayton, *Ograniczenia i wolność. Od fizyki kwantowej do teologii*, w: *Stwórca, wszechświat, człowiek*, t. 2, red. M. Heller, T. Sierotowicz, tłum. T. Sierotowicz, Kraków, Tarnów 2006, s. 614–615.

Wolna wola nie jest stwórczym źródłem energii fizycznej. [...] Jeśli więc akt wolnej woli potrzebuje fizycznej energii, energia ta musi powstać zgodnie z prawami fizykalnymi. [...] jeśli występuje energia potrzebna w takim procesie, to energii tej dostarczają fizyczne i chemiczne reakcje<sup>9</sup>.

Jednak inicjowanie procesów fizycznych, by następnie wykorzystać powstałą w nich energię, czyli zarządzanie energią, też wymaga energii.

Mamy tu stary problem filozoficzny, znany co najmniej od Kartezjusza: jeśli człowiek to połączenie duszy i ciała, to jak dusza może oddziaływać na ciało, jak oba te składniki mogą na siebie wpływać? Historia filozofii pokazuje, że czasami rozwiązań szukano w dziwacznych koncepcjach. Na przykład Nicolas Malebranche, główny reprezentant tzw. okazjonalizmu, dobrze zrozumiał ten problem w koncepcji Kartezjusza. Zdawał sobie sprawę, że dusza może tylko chcieć, ale nie jest w stanie zrobić, nie jest w stanie poruszyć ciałem. Malebranche przedstawił rozwiązanie teologiczne – mówił, że właściwą przyczyną naszych wolnych ruchów, choćby ruchu palcem, nie jest moja dusza, tylko Bóg. Bóg poznaje, że moja dusza chce poruszyć palcem i zgodnie z tym chceniem porusza moim palcem (por. rys. 2).



[...] istnieje tylko jedna prawdziwa przyczyna, jako że istnieje tylko jeden prawdziwy Bóg; [...] natura lub siła każdej rzeczy nie jest niczym innym jak tylko wolą Boga; [...] wszystkie przyczyny naturalne nie są bynajmniej przyczynami prawdziwymi, lecz jedynie przyczynami okazjonalnymi [...].

Jest rzeczą oczywistą, iż żadne ciała, wielkie czy małe, nie mają w najmniejszym stopniu mocy poruszania się. [...]

Wypada wtedy powiedzieć, że jego wola jedynie może poruszać ciała [...] <sup>10</sup>.

Rys. 2. Nicolas Malebranche (1638–1715)

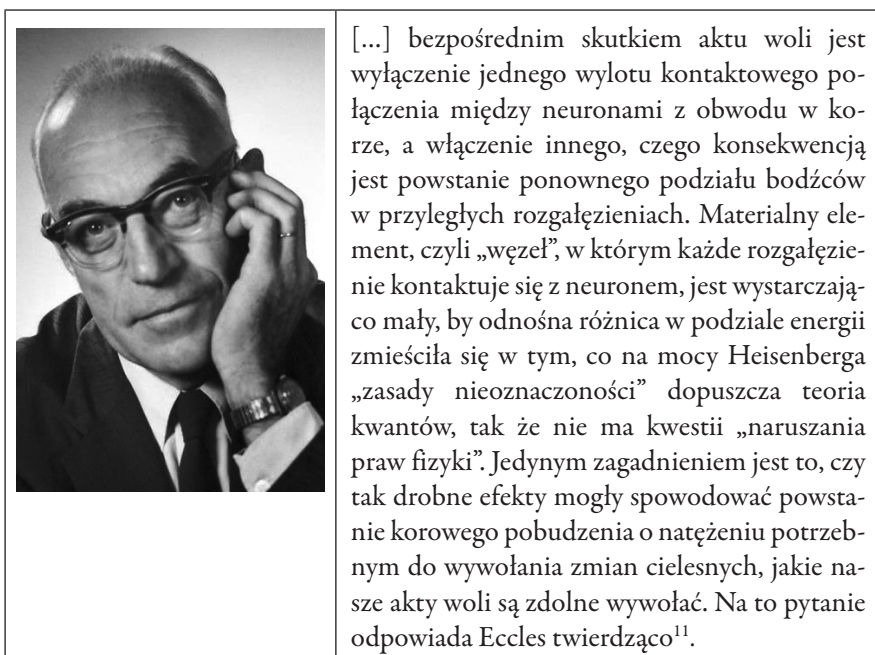
Takie rozwiązanie może wydawać się dość rozsądne, jeśli rozważamy tylko niewinny ruch palcem. Gorzej, jeśli uświadomimy sobie, że czasami ludzie dopuszczają się różnych nieprzyjemnych czynów, np. okradają innych, gwałcą czy

9 A.G. van Melsen, *Filozofia przyrody*, dz. cyt., s. 370.

10 N. Malebranche, *O poszukiwaniu prawdy*, rozdział 3, część II, księga VI; w: *Filozofia XVII wieku*, red. L. Kołakowski, Warszawa 1959, s. 279–280.

zabijają. Wg koncepcji Malebranche'a Bóg jest przynajmniej współuczestnikiem wszystkich tych czynów, a tym samym jest współodpowiedzialny za nie.

Inne dziwne rozwiązanie tego problemu przedstawił John Eccles, laureat Nagrody Nobla. Mówił on o działaniu w granicach zasady nieoznaczoności. Eccles uważał, że dusza, aby oddziaływać na ciało, musi dysponować jakąś nową energią, ale wystarczy jej tak niewiele, że mieści się ona w tym, co na mocy zasady nieoznaczoności Heisenberga jest niewykrywalne empirycznie (por. rys. 3).



Rys. 3. John Eccles (1903–1997)

Uznałem to rozwiązanie za dziwne, ponieważ wg Ecclesa, jeśli dusza tworzy nową energię, ale jest ona tak mała, że nie daje jej się wykryć, to wszystko jest w porządku i prawa fizyki nie są naruszone. Rozumując analogicznie, jeśli ukradną komuś pieniądze, ale tak mało, że ani on, ani nikt inny tego nie zauważy, to nie łamię prawa i wszystko jest w porządku.

Podobnie do zasady nieoznaczoności odwołuje się pewien fizyk teoretyk, który w dojrzałym wieku zdecydował się na zmianę profesji i mimo że pracował poprzednio w czołowych uniwersytetach angielskich, został w końcu pastorem anglikańskim. Pisał potem całkiem sporo na temat relacji nauka–religia.

11 E.L. Mascall, *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze*, dz. cyt., s. 239

Przypuszcza on, że nieokreśloność zdarzeń kwantowych jest oznaką wolności, w jaką Bóg wyposażył stworzenie (por. rys. 4).



A może należałoby przyjąć, że owa całkowita nieokreśloność zdarzeń kwantowych jest fizycznym symptomem wolności, w którą Stwórca wyposażył stworzenie, by mogło być sobą? Nie wiem, ale skłaniam się ku tej ostatniej hipotezie<sup>12</sup>.

Rys. 4. John C. Polkinghorne (1930–2021)

Nie jest to dokładnie ta sama myśl jak u Ecclesa. Raczej przypomina pogląd Bohra o wolności atomu. Polkinghorne uważa jedynie, że Bóg przyznał stworzeniu wolność, ale nie wyjaśnił, jak jest ona możliwa<sup>13</sup>. Ale sama nieokreśloność zdarzeń to nie jest jeszcze wolność. Musi być jeszcze to, co nazwałem domknięciem kauzalnym. Mamy wprowadzić brak przymusu, ale wolność woli wymaga czegoś więcej niż braku przymusu – wymaga autodeterminacji.

#### 4.

To, co do tej pory przedstawiałem, to są moje trudności i przemyślenia sprzed ponad czterdziestu lat. W 2012 roku wpadłem na pomysł, że może dałoby się przedstawić jakieś rozwiązanie problemu wolnej woli. Trzeba tylko inaczej postawić pytanie. Ponieważ dotychczasowe próby nie wydają się zadowalające, proponuję odwrócić sposób myślenia. Zamiast pytać, jak istniejące własności i prawa

12 J.C. Polkinghorne, *Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2008, s. 70–71.

13 Gdzie indziej wyraża on wątpliwości, czy można stosować wyjaśnienia odwołujące się do „czynników delikatniejszych niż te, na które pozwala zasada Heisenberga” – J. Polkinghorne, *Prawa natury i prawa fizyki*, w: *Bóg, wszechświat, człowiek*, t. 1, red. M. Heller, T. Sierotowicz, tłum. T. Sierotowicz, dz. cyt., s. 208.

materii mogą pozwalać na istnienie wolnej woli, należy zrobić odwrotnie: założyć na początku jej istnienie i zastanawiać się, jakie wnioski na temat własności materii wynikają z założenia faktu istnienia wolnej woli. Albo inaczej: jaka materia musi istnieć, żeby pojawiła się wolność woli?

Jest to tzw. wnioskowanie antropiczne, zgodne z zasadą antropiczną. Pojawiło się ono pół wieku temu, gdy w 1961 roku Richard Dicke (późniejszy laureat Nagrody Nobla, którą otrzymał razem z Arno Penziasem i Robertem W. Wilsonem za odkrycie tzw. relikтового promieniowania tła) opublikował w *Nature* artykuł, w którym pokazał, że epoka, w jakiej żyjemy, czyli mniej więcej kilkanaście miliardów lat po Big Bangu, jest wyznaczona dość dokładnie przez pewne warunki fizyczne, np. istnienie węgla.

Friedrich Engels mówił, że życie jest formą istnienia białka, a w białku istotną rolę odgrywa węgiel i inne pierwiastki cięższe niż wodór i hel. Podczas Big Bangu oprócz wodoru powstała pewna ilość helu i niewielkie ilości litu, berylu, boru i deuteru, ale cała reszta pierwiastków powstała we wnętrzach gwiazd lub podczas wybuchów supernowych. Po Big Bangu musiały więc się uformować galaktyki i gwiazdy w tych galaktykach. W niektórych z tych gwiazd, cięższych od naszego Słońca, panują warunki sprzyjające temu, by w ich wnętrzach powstały pierwiastki cięższe, m.in. węgiel. Oczywiście, musi upłynąć pewien czas, zanim kolejno mogły pojawiać się te pierwiastki. Jeśli taka gwiazda szczęśliwie wybuchnie jako supernowa, rozsiewa te pierwiastki w przestrzeni kosmicznej w postaci obłoku gazowo-pyłowego. Jeśli następnie w taki obłok wleci jakaś gwiazda, to wokół niej może powstać układ planetarny, a na niektórych planetach tego układu wskutek ewolucji chemicznej może powstać życie. Mowa jest tu o miliardach lat – muszą powstać gwiazdy, muszą powstać pierwiastki, musi powstać układ planetarny, na planetach skalistych tego układu powstanie życie. To wszystko powoduje, że wiek wszechświata nie może wynosić na przykład 1 miliard lat po Big Bangu, bo to jest za mało. Ale z drugiej strony nie może wynosić 100 miliardów lat, bo gwiazdy by się już wypaliły. To jest właśnie przykład rozumowania antropicznego. Z tego, że istnieje człowiek, możemy wywnioskować dość precyzyjnie wiek wszechświata, znając różne potwierdzone teorie i procesy.

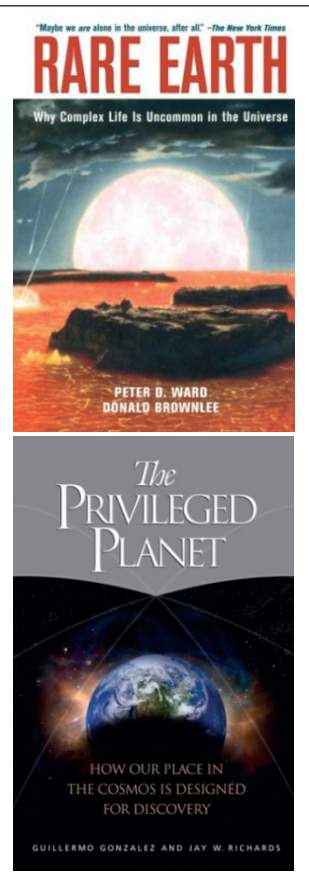
Pojęcie zasady antropicznej zostało sformułowane w 1973 roku w Krakowie na Sympozjum Międzynarodowej Unii Astronomicznej z okazji 500-lecia urodzin Mikołaja Kopernika. Brandon Carter wyróżnił wówczas słabą i silną zasadę antropiczną. Słaba zasada antropiczna jest niekontrowersyjna: oglądamy wszechświat w takim miejscu i w takiej epoce, i widzimy go takim, jakim obecnie jest, gdyż w innych miejscach i epokach nie moglibyśmy żyć. Ciekawsza filozoficznie jest silna zasada antropiczna: wszechświat musi mieć takie parametry, ażeby na pewnym etapie swojej ewolucji pojawili się obserwatorzy. Silną zasadę można rozumieć teleologicznie (wszechświat został odpowiednio zaprojektowany, by

powołać do istnienia obserwatorów), ale i mniej kontrowersyjnie, nieteleologicznie (parametry wszechświata muszą być takie, by dopuszczać istnienie obserwatorów, ponieważ ci obserwatorzy, czyli my, faktycznie przecież istniejemy).

Literatura poświęcona zasadzie antropicznej jest obszerna (por. rys. 5). Niektórzy autorzy wygłaszają skrajne poglądy, wymieniając mnóstwo parametrów, których nawet niewielka zmiana spowodowałoby, że ewolucja i pojawienie się człowieka byłyby niemożliwe.

Są nawet argumenty, że tych wymaganych parametrów jest tak wiele, że praktycznie jesteśmy jedynym miejscem w całej Galaktyce, gdzie istnieje życie, a być może nawet jedynym w całym wszechświecie (hipoteza „Rare Earth” Petera D. Warda i Donalda Brownlee<sup>14</sup>). Przekonanie to jest zgodne z negatywnymi wynikami nasłuchu Kosmosu w poszukiwaniu obcych cywilizacji, jaki prowadzono przez kilkadziesiąt lat (Frank D. Drake, program SETI). Jeżeli tylko nasza cywilizacja istnieje we wszechświecie, to nic dziwnego, że nikogo nie słyszymy.

Istnieje też pokrewna, węższa hipoteza tzw. uprzywilejowanej planety (Guillermo Gonzalez i Jay W. Richards), wedle której musiały być spełnione jeszcze dodatkowe warunki fizyczne i astronomiczne, aby nie tylko powstało życie, ale też by to życie mogło utworzyć naukę. Gonzalez i Richards twierdzą, że Ziemia znajduje się akurat w bardzo dobrym miejscu do uprawiania nauki – między ramionami Galaktyki, skąd możliwe są badania odległych połąci Kosmosu; wokół Ziemi krąży odpowiedniej wielkości i w odpowiedniej odległości Księżyc, co umożliwia całkowite zaćmienia Słońca (wspominałem na wstępie, że takie zaćmienie umożliwiło stestowanie ogólnej teorii względności) itd. itd.<sup>15</sup>

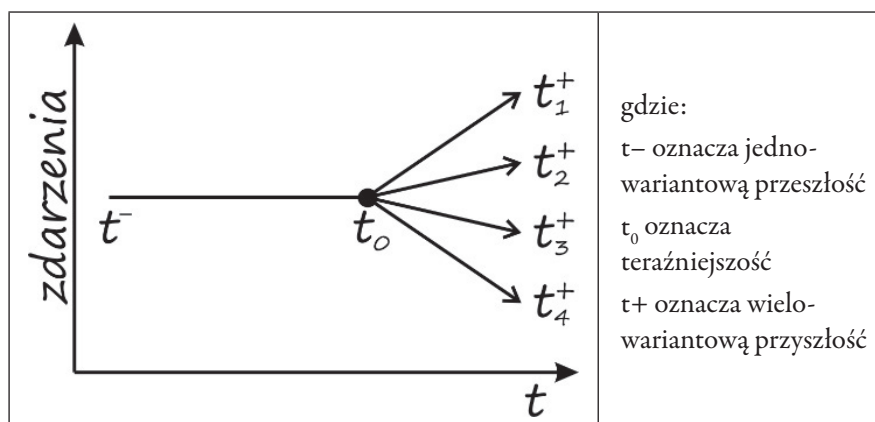


Rys. 5. Hipoteza P.D. Warda i D. Brownlee oraz G. Gonzaleza i J.W. Richardsa

14 Por. P.D. Ward, D. Brownlee, *Rare Earth. Why Complex Life Is Uncommon in the Universe*, New York 2003.

15 Por. G. Gonzalez, J.W. Richards, *The Privileged Planet. How Our Place in the Cosmos Is Designed for Discovery Hardcover*, Washington 2004. Istnieje polskie wydanie tej książki: G. Gonzalez, J.W. Richards, *Wyjątkowa planeta. Dlaczego nasze położenie w Kosmosie umożliwia odkrycia naukowe*, tłum. G. Malec, D. Sagan, Warszawa 2021.

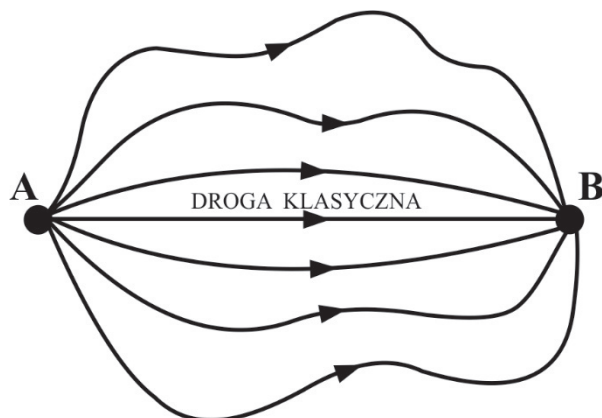
Wróćmy jednak do rozwiązania, o jakim mówiłem. Jakie warunki musi posiadać materia, aby możliwa była wolność woli? Nie może panować ścisły mechanistyczny determinizm, bo – jak ustaliliśmy – układy jednorodnie materialne nie będą wolne albo współistniejący ewentualnie z nimi czynnik niematerialny („dusza”), nie dysponując energią, nie będzie w stanie odgrywać roli ostatecznego czynnika samodeterminacji, domykającego kauzalnie czyny, które odbieramy jako wolne. Rzeczywistość musi mieć taki charakter, jak na rysunku 6.



Rys. 6.

Przeszłość i terażniejszość jest jedna, nie ma różnych przeszłości i terażniejszości. Natomiast przyszłość jest wielowariantowa, co najmniej dwuwariantowa (np. ruszam palcem, nie ruszam palcem). I jeden z tych dostępnych wariantów jest następnie wybierany przez nas w trakcie wolnego wyboru. Ale jak on jest wybierany, żeby uniknąć wszystkich tych problemów, o jakich mówiłem?

Mechanika kwantowa rzeczywiście pokazuje taki obraz materii, jaki wynika z założenia istnienia wolnej woli. Gdy cząstka porusza się od jednego punktu do drugiego i obserwujemy, jak się ona porusza, to porusza się w jeden sposób. Natomiast jeśli tego ruchu nie obserwujemy, porusza się ona jednocześnie po wszystkich możliwych trajektoriach (por. rys. 7).



Rys. 7. Możliwe drogi pomiędzy A i B: prawa ruchu Newtona opisują „drogę klasyczną”. Mechanika kwantowa pozwala określić prawdopodobieństwo przejścia od A do B, będące średnią po wszystkich możliwych drogach. Niektóre z nich są pokazane na rysunku<sup>16</sup>.

Fizycy mówią o superpozycji wszystkich możliwości. Gdy nie obserwujemy, jak cząstka elementarna przechodzi przez dwie blisko siebie położone szczeliny w jakiejś przesłonie, to przechodzi ona jednocześnie przez obie. Ale gdy chcemy zobaczyć, jak taka cząstka, np. foton światła albo elektron, może przejść jednocześnie przez obie szczeliny – w świecie naszych wielkości jest to niemożliwe – to przechodzi tylko przez jedną z nich. Fizycy kwantowi mówią, że akt obserwacji powoduje tzw. redukcję wektora stanu, redukcję funkcji falowej, kolaps funkcji falowej – czyli jej ujednoznacznienie, aktualizację lub konkretyzację wielu potencjalności do jednej tylko. Jest to tzw. eksperyment dwuszczylinowy.

Ktoś może zapytać, skąd wiemy, że się ona tak dziwnie zachowuje, skoro jej nie obserwujemy? Fizycy odpowiadają, że wiemy o tym z tzw. wzorca interferencyjnego, jaki się pojawia na ekranie za wspomnianą przesłoną z dwiema szczelinami. Ten wzorec powstaje tylko przy zjawiskach falowych. Jeżeli elektron traktujemy jako falę (zgodnie z hipotezą Louisa de Broglie’a z lat 20. XX wieku), to taka fala na odpowiednio wąskiej szczelinie ulega ugięciu, czyli dyfrakcji. Każda z tych szczelin jest źródłem nowej fali, które ze sobą interferują, oddziałują na siebie. Jeżeli spotkają się grzbiety lub doliny, to się wzmacniają, jeśli grzbiet z doliną, to się wygaszają, redukują. W rezultacie powstaje charakterystyczny dla zjawisk falowych wzór interferencyjny – na przemian położone jasne i ciemne prążki. Ale gdy obserwujemy przechodzenie cząstek przez szczeliny, wzorca interferencyjnego nie ma. Dlatego wnioskujemy, że cząstki inaczej się zachowują,

<sup>16</sup> Rys. na podstawie: J.D. Barrow, *Początek Wszechświata*, tłum. Stanisław Bajtlik, Warszawa 1995, s. 129.

gdy je obserwujemy, i inaczej, gdy ich nie obserwujemy. Istotny jest akt obserwacji, kontakt z umysłem.

Ponieważ w eksperymentach na przesłoneż ze szczelinami puszczano całą wiązkę cząstek, np. elektronów, w 1907 roku Joseph John Thomson wysunął hipotezę, że gdyby puszczać je pojedynczo, to każda cząstka przechodziłaby przez jedną szczelinę i prążki interferencyjne by się nie pojawiły. Hipotezę tę dwa lata później obalił Geoffrey I. Taylor<sup>17</sup>. Jeżeli nie obserwujemy, jak te pojedyncze cząstki przechodzą przez szczeliny, każda z nich na ekranie zostawia pojedynczy ślad, ale po odpowiednim czasie z tych pojedynczych śladów powstaną prążki interferencyjne. Dowodzi to, że elektron, jeśli się go nie obserwuje, przechodzi jednocześnie przez obie szczeliny ulegając dyfrakcji, a następnie interferuje sam ze sobą.

John Archibald Wheeler wymyślił inny eksperyment, tzw. eksperyment z opóźnionym wyborem, w którym próbowano przyrzeć się temu, jak elektron przechodzi jednocześnie przez obie szczeliny, ale dopiero tuż po tym fakcie, działając przez zaskoczenie, by uniknąć sytuacji, w której przed przejściem przez przesłoneż elektron „wie”, że będzie obserwowany. Eksperyment został tak pomysłowo zaprojektowany, że nawet obserwator przeprowadzający eksperyment nie wiedział, kiedy włączy się aparatura śledząca cząstkę. Cząstki wówczas zachowywały się tak, jakby nieco wcześniej ktoś je uprzedził, że będą obserwowane i w związku z tym nie mogą zachowywać się tak, jakby ich nikt nie obserwował, nie mogą przechodzić jednocześnie przez obie szczeliny. Niektórzy fizycy uważają, że cząstka po przejściu przez szczeliny informuje sama siebie, ale cofając się w czasie, czy jest obserwowana (np. John G. Cramer i jego koncepcja „pozaczasowego uścisku dłoni”<sup>18</sup>). W rezultacie cząstka jeszcze przed dotarciem do szczelin „wie”, czy może przechodzić przez obie szczeliny czy tylko przez jedną.

Istnieje wiele koncepcji, dlaczego obserwacja powoduje redukcję wektora stanu, kolaps funkcji falowej z równania Schrödingera. Jedną z tych koncepcji – Eugene’a Wignera z 1961 roku<sup>19</sup> – wydaje się przydatna w wyjaśnieniu, jak możliwa jest wolność woli. Paul Davies pisze, że zdaniem tego węgiersko-amerykańskiego fizyka wspomniany kolaps jest skutkiem kontaktu ze świadomością, z umysłem:

17 Por. G.I. Taylor, *Interference Fringes with Feeble Light*, „Proceedings of the Cambridge Philosophical Society” 1909, t. 15, cz. 1, s. 114–115, <https://tiny.pl/9vsj2> (dostęp: 28.10.2022).

18 Por. J.G. Cramer, *The Quantum Handshake Explored*, „Journal of the British Interplanetary Society” 2017, t. 70, s. 372–384.

19 Por. E.P. Wigner, *Remarks on the Mind-Body Question*, w: *The Scientist Speculates*, red. I.J. Good, Heinemann, London 1961, s. 284–302.

[...] umysły czujących istot zajmują centralną pozycję w prawach przyrody i w organizacji wszechświata, kiedy bowiem informacja dotycząca obserwacji przenika do świadomości obserwatora, superpozycja fal załamuje się, przechodząc w stan realnego istnienia<sup>20</sup>.

Koncepcja Wignera pozwala zrozumieć, na czym polega domknięcie kauzalne istotne dla wolności woli. W tej koncepcji świadomość dokonuje ujednocznienia wspomnianych superpozycji możliwości, prawdopodobnie w mózgu, co powoduje powstanie odpowiednich bodźców uruchamiających właściwe mięśnie, które z kolei realizują wolne czyny. W tym ujęciu znika problem wydatkowania energii – kontakt funkcji falowej ze świadomością nie ma charakteru energetycznego. Oczywiście, pojawia się natychmiast pytanie, czym jest ta świadomość i jakie ma pochodzenie? Davies, omawiając koncepcję Wignera, pisze, że świadomość w najlepszym przypadku jest słabo zdefiniowana, a w najgorszym – w ogóle nie istnieje. A jeśli istnieje, to kto nią dysponuje – tylko człowiek, czy też karaluch, szczur i pies?

Profesor Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz z Poznania jeszcze bardziej uskrajnia tę koncepcję. Uważa, że wszechświat został stworzony, zgodnie z Pismem Świętym, jakieś 6 tys. lat temu jako właśnie superpozycja różnych możliwości – na przykład dinozaury jednocześnie istniały i nie istniały, nie było niczego jednoznacznego – aż szóstego dnia stworzony został Adam, który dysponował świadomością i ta świadomość spowodowała ujednocznienie rzeczywistości i momentalnie cała przeszłość, 13 miliardów lat do Big Bangu, została dobudowana i dzięki świadomości Adama wiemy, że te dinozaury jednak istniały<sup>21</sup>.

Na pytanie o pochodzenie świadomości można odpowiadać, odwołując się do krańcowo przeciwnych stanowisk filozoficzno-światopoglądowych. Można odpowiadać idealistycznie, że pochodzi „z zaświatów” albo materialistycznie: to (emergenty?) wytwór materialnego procesu ewolucji życia.

## 5.

Być może w ten sposób da się nie tylko wyjaśnić, jak możliwa jest wolność woli, ale też i przy okazji zdefiniować życie, co przyrodnikom i filozofom przyrody przychodzi z trudnością. Wydaje się bowiem, że wszystkie organizmy żywe dysponują większą lub mniejszą wolnością woli. Nawet jednokomórkowce mogą

20 P. Davies, *Other Worlds. Space, Superspace and the Quantum Universe*, New York 1980, s. 132 (tłum. K.J.).

21 Por. m.in. Z. Jacyna-Onyszkiewicz, *Nauka a wiara*, „Studia nad Rodziną” 2003, r. 7, nr 2(13), s. 177.

poruszać się w lewo lub w prawo, do światła lub od światła – to nie są czyste maszyny i w tych samych warunkach nie muszą się tak samo zachować. Organizmy żywe charakteryzują się intencjonalnością – nakierowaniem na cel i wyborem jednej z wielu możliwości. Organizmy bardziej złożone aktualizują bogatszy zbiór potencjalności. Może właśnie to – ujednoznacznianie potencjalności – powinno być wyróżnikiem życia?

### Bibliografia

- Alston W.P., *Boże działanie w świecie, wolność człowieka i prawa natury*, w: *Bóg, wszechświat, człowiek*, t. 1, red. M. Heller, T. Sierotowicz, tłum. T. Sierotowicz, OBI, Biblos, Kraków, Tarnów 2006, s. 105–137.
- Barrow J.D., *Początek Wszechświata*, tłum. Stanisław Bajtlik, Wydawnictwo CIS, Oficyna Wydawnicza Most, Warszawa 1995.
- Bohr N., *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Springer, Berlin 1931.
- Clayton P., *Ograniczenia i wolność. Od fizyki kwantowej do teologii*, w: *Stwórca, wszechświat, człowiek*, t. 2, red. M. Heller, T. Sierotowicz, tłum. T. Sierotowicz, OBI, Biblos, Kraków, Tarnów 2006, s. 598–638.
- Cramer J.G., *The Quantum Handshake Explored*, „Journal of the British Interplanetary Society” 2017, t. 70, s. 372–384.
- Davies P., *Other Worlds. Space, Superspace and the Quantum Universe*, Simon and Schuster, New York 1980.
- Gawecki B.J., *Zagadnienie przyczynowości w fizyce*, Pax, Warszawa 1969.
- Gonzalez G., Richards J.W., *The Privileged Planet. How Our Place in the Cosmos Is Designed for Discovery Hardcover*, Regnery Publishing, Washington 2004.
- Gonzalez G., Richards J.W., *Wyjątkowa planeta. Dlaczego nasze położenie w Kosmosie umożliwia odkrycia naukowe*, tłum. G. Malec, D. Sagan, Fundacja En Arche, Warszawa 2021.
- Jacyna-Onyszkiewicz Z., *Nauka a wiara*, „Studia nad Rodziną” 2003, r. 7, nr 2(13), s. 169–179.
- Krajewski W., *Główne zagadnienia i kierunki filozofii. Wykłady na Uniwersytecie Warszawskim 1957–1958*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.
- Kramers H.A., *Grundlagen der Quantentheorie*, Akademische Verlagsgesellschaft, Leipzig 1938.
- Laplace P.S., *Théorie analytique des probabilités*, Courcier, Paris 1820.
- Malebranche N., *O poszukiwaniu prawdy*, rozdział 3, część II, księga VI, tłum. J. Guranowski, w: *Filozofia XVII wieku*, red. L. Kołakowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959, s. 275–290.
- Mascall E.L., *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze*, tłum. T. Górski, Pax, Warszawa 1968.
- Melsen van A.G., *Filozofia przyrody*, tłum. S. Zalewski, Pax, Warszawa 1963.

- Polkinghorne J.C., *Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia*, tłum. M. Chojnacki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
- Polkinghorne J.C., *Prawa natury i prawa fizyki*, w: *Bóg, wszechświat, człowiek*, t. 1, red. M. Heller, T. Sierotowicz, tłum. T. Sierotowicz, OBI, Biblos, Kraków, Tarnów 2006, s. 200–215.
- Taylor G.I., *Interference Fringes with Feeble Light*, „Proceedings of the Cambridge Philosophical Society” 1909, t. 15, cz. 1, s. 114–115, <https://tiny.pl/9vsj2> (dostęp: 28.10.2022).
- Ward P.D., Brownlee D., *Rare Earth. Why Complex Life Is Uncommon in the Universe*, Copernicus Books, New York 2003.
- Wigner E.P., *Remarks on the Mind-Body Question*, w: *The Scientist Speculates*, red. I.J. Good, Heinemann, London 1961, s. 284–302.

## FREE WILL, THE ANTHROPIC PRINCIPLE AND THE DEFINITION OF LIFE

### Summary

In order to solve the problem of free will, the author proposes to use the so-called anthropic inference: namely, to assume the existence of free will and investigate the conclusions from this assumption with regard to the properties of matter. It turns out that these conclusions are consistent with Eugene Wigner's interpretation of quantum mechanics.

---

### Informacja o Autorze

**Prof. dr hab. Kazimierz Jodkowski**, emerytowany profesor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego, przewodniczący Rady Naukowej Fundacji En Arche. Jego zainteresowania dotyczą głównych nurtów XX-wiecznej filozofii nauki (m.in. poglądów filozoficznych dwóch przedstawicieli uhistorycznionej filozofii nauki – Thomasa S. Kuhna i Paula K. Feyerabenda), filozoficznych uwarunkowań rozwoju nauki oraz relacji nauka–religia. Jest autorem licznych artykułów oraz monografii, m.in. takich, jak: *Teza o niewspółmierności w ujęciu Thomasa S. Kuhna i Paula K. Feyerabenda* (Lublin 1984), *Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe* (Lublin 1990), *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm–kreacjonizm* (Lublin 1998), *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem. Podstawowe pojęcia i poglądy* (Warszawa 2007). Więcej informacji na temat działalności naukowo-dydaktycznej i dorobku publikacyjnego zob. <https://www.ifil.uz.zgora.pl/index.php/pl/o-instytucie/pracowali-z-nami/89-prof-zw-dr-hab-kazimierz-jodkowski>.



# Status naukowych badań świadomości

## Wprowadzenie

Świadomość należy do pojęć fundamentalnych, bez niej trudno bowiem mówić o podmiocie poznania, osobie, a w konsekwencji także o jakimkolwiek wyjaśnieniu czy nauce. Mimo to, a może właśnie dlatego, nie doczekała się uniwersalnej charakterystyki czy nawet powszechnie akceptowalnej definicji operacyjnej<sup>1</sup>. Zrozumienie tego, jak powstaje świadomość, uchodzi za jedno z najważniejszych i jednocześnie najtrudniejszych wyzwań współczesnej nauki<sup>2</sup>. W ciągu ostatnich trzech dekad wyzwanie to jest coraz częściej podejmowane, a świadomość jest dziś popularnym i często finansowanym zagadnieniem badawczym, obecnym w wielu dyscyplinach naukowych. Można wręcz powiedzieć, że dzisiejsza nauka o świadomości to w pewnym sensie odrębne, interdyscyplinarne przedsięwzięcie posiadające własną organizację (ang. Association of Scientific Studies of Con-

- 
- 1 Por. M. Velmans, *How to Define and How not to Define Consciousness*, „Journal of Consciousness Studies” 2009, t. 16, nr 5, s. 139–156; A. Pereira, H. Rieke, *What is Consciousness? Towards a Preliminary Definition*, „Journal of Consciousness Studies” 2009, t. 16, nr 5, s. 28–45; J. Jonkisz, *Pojęcie świadomości w nauce i filozofii umysłu – próba systematyzacji*, „Filozofia Nauki” 2012, t. 20, nr 2, s. 29–55; tenże, *Świadomość jako zindywidualizowana informacja w działaniu. Uniwersalna charakterystyka*, „Filozofia Nauki” 2016, t. 24, nr 2, s. 95–117; G. Carruthers, S. Carls-Diamante, L. Huang i in., *How to Operationalise Consciousness*, „Australian Journal of Psychology” 2019, t. 71, nr 4, s. 390–410, DOI: <https://doi.org/10.1111/ajpy.12264>.
  - 2 Por. np. J. Trefil, *Na progu nieznanego. 101 pytań, na które nauka jeszcze nie zna odpowiedzi*, tłum. Z. Loska, Warszawa 1998, s. 25–28; A.K. Seth, *The Grand Challenge of Consciousness*, „Frontiers in Psychology” 2010, t. 1, art. 5, s. 1–2, DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2010.00005>; M. Boly, A.K. Seth, M. Wilke i in., *Consciousness in Humans and Non-Human Animals: Recent Advances and Future Directions*, „Frontiers in Psychology” 2013, t. 4, art. 625, s. 1–20, DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00625>; S. Dehaene, H. Lau, S. Kouider, *What is Consciousness, and Could Machines Have It?*, „Science” 2017, t. 358, nr 6362, s. 486–492; DOI: <https://doi.org/10.1126/science.aan8871>.

sciousness, ASSC), czasopisma (obecnie oficjalnym czasopismem stowarzyszenia jest „Neuroscience of Consciousness”; inne bezpośrednio związane z dyscypliną to np. „Consciousness and Cognition”, „Journal of Consciousness Studies” czy dział *Consciousness Research* w „Frontiers in Psychology”) i wiele akademickich jednostek badawczych zorientowanych bezpośrednio na badania świadomości (jak na przykład Sackler Center na Uniwersytecie Sussex czy Laboratorium Badań Świadomości w Instytucie Psychologii UJ). Ze względu na ów interdyscyplinarny charakter, ale także faktyczną złożoność zagadnienia, w badaniach eksperymentalnych świadomości stosuje się często odmienne założenia teoretyczne, różne modele świadomości i wykorzystuje do ich weryfikacji różne metodologie pomiarowe, tzw. miary świadomości. Efekty owych badań są bez wątpienia doniosłe zarówno w wymiarze teoretycznym, eksperymentalno-metodologicznym, jak i po stronie praktycznych zastosowań, chociażby w diagnostyce stanów świadomości na gruncie psychologii czy neurochirurgii. Jednocześnie jednak pojawiają się ostatnio także głosy poddające całą dziedzinę badań lub konkretne jej metody czy modele teoretyczne surowej krytyce<sup>3</sup>. Argumenty w nich przedstawiane mogą sugerować, że nauka o świadomości największy rozwój ma już za sobą lub też że wręcz zaczyna przeżywać kryzys, a jej osiągnięcia są często mocno rozbieżne względem siebie.

W tekście tym spróbuję nieco przybliżyć wymienione wyżej kwestie, a tym samym przedstawić obecny stan badań świadomości w nauce. Zaczę od kwestii samego rozumienia czy też charakterystyki świadomości jako przedmiotu badań, a następnie opiszę wybrane modele teoretyczne oraz podstawowe metody pomiarowe stosowane w eksperymentalnych badaniach świadomości. Na koniec przedstawię w zarysie główne osiągnięcia i cele krytyki dzisiejszych badań

3 Por. E. Irvine, *Old Problems with New Measures in the Science of Consciousness*, „British Journal for the Philosophy of Science” 2012, t. 63, nr 3, s. 627–648, <https://www.jstor.org/stable/23253415>; też, *Consciousness as a Scientific Concept: A Philosophy of Science Perspective*, Dordrecht 2013; też, *Measures of Consciousness*, „Philosophy Compass” 2013, t. 8, nr 3, s. 285–297, DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12016>; też, *Developing Dark Pessimism Towards the Justificatory Role of Introspective Reports*, „Erkenntnis” 2021, t. 86, nr 6, s. 1319–1344, DOI: <https://doi.org/10.1007/s10670-019-00156-9>; I. Phillips, *Consciousness and Criterion: On Block's Case for Unconscious Seeing*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2016, t. 93, nr 2, s. 419–451, DOI: <https://doi.org/10.1111/phpr.12224>; M. Persuh, *Measuring Perceptual Consciousness*, „Frontiers in Psychology” 2018, t. 8, art. 2320, s. 1–4, DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.02320>; M. Michel, *The Mismeasure of Consciousness: A Problem of Coordination for the Perceptual Awareness Scale*, „Philosophy of Science” 2019, t. 6, nr 5, s. 1239–1249, DOI: <https://doi.org/10.1086/705509>; A. Doerig, A. Schurger, K. Hess i in., *The Unfolding Argument: Why IIT and Other Causal Structure Theories Cannot Explain Consciousness*, „Consciousness and Cognition” 2019, t. 72, s. 49–59, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.concog.2019.04.002>; A. Doerig, A. Schurger, M.H. Herzog, *Hard Criteria for Empirical Theories of Consciousness*, „Cognitive Neuroscience” 2021, t. 12, nr 2, 41–62, DOI: <https://doi.org/10.1080/17588928.2020.1772214>.

świadomości. Ocena głosów krytycznych wykracza już jednak poza ramy tego tekstu. Nie podejmę się tutaj także próby udzielenia zasadnej odpowiedzi na pytanie o to, czy badania świadomości są nadal w fazie rozwoju, czy też może zaczynają przeżywać stagnację lub regres. Wprawdzie jest to kusząca kwestia w kontekście podjętej tematyki, jednakże już wstępna analiza zagadnienia postępu dyscyplin naukowych pokazuje, że sam wybór kryterium oceny postępowości wymagałby szerokich uzasadnień i zapewne odrębnych badań<sup>4</sup>.

### Przedmiot badań

Świadomość to coś, czego zwykle nie posiadamy podczas głębokiego snu, w stanie odurzenia czy narkozy. Można ją też utracić po uderzeniu głową czy gwałtownym niedotlenieniu i jeśli mózg uległ określonym uszkodzeniom, nie odzyskać jej, pozostając w śpiączce. To, co odzyskujemy bądź tracimy, określane jest jako „stan świadomości”, czasem mówi się tu także o „przytomności” (choć nie są to terminy koekstensywne). Świadomość składa się z różnych doznań percepcyjnych (wzrokowych, słuchowych itd.), odczuć cielesnych (np. bólowych), stanów emocjonalnych (np. smutek czy gniew), wyobrażeń, myśli. Wszystko to, czego w danym momencie doświadczamy, co przeżywamy, składa się na tzw. treść świadomości. Rozróżnienie stanu oraz treści świadomości wydaje się dosyć oczywiste, można je uznać za swego rodzaju przedteoretyczną charakterystykę przedmiotu badań<sup>5</sup>. Rozróżnienie to dobrze obrazuje także analiza językowa, którą posłużyłem się w jednym z wcześniejszych tekstów<sup>6</sup>, gdzie świadomość w sensie stanu charakteryzowałem jako predykat jednoargumentowy (‘X jest świadomy’, np. Jaś jest świadomy, nie zemdlął), zaś świadomość w sensie treściowym jako predykat dwuargumentowy (‘X jest świadomy Y’, np. Jaś jest świadomy tego, co widzi)<sup>7</sup>. Na podstawie tego, jak się wydaje, oczywistego rozróżnienia można

4 Por. A. Jonkisz, *On Relative Progress in Science, On Comparing and Evaluating Scientific Theories*, red. A. Jonkisz, L. Koj, Amsterdam, Atlanta 2000, s. 199–234; I. Niiniluoto, *Optimistic Realism about Scientific Progress*, „Synthese” 2017, t. 194, nr 9, s. 3291–3309, DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-015-0974-z>.

5 Por. A.K. Seth, *The Grand Challenge of Consciousness*, dz. cyt., s. 1–2; M. Boly, A.K. Seth, M. Wilke i in., *Consciousness in Humans and Non-Human Animals: Recent Advances and Future Directions*, dz. cyt., s. 1–20.

6 Por. J. Jonkisz, *Pojęcie świadomości w nauce i filozofii umysłu – próba systematyzacji*, dz. cyt., s. 29–55.

7 Warto dodać, że w literaturze filozoficznej sprzed paru dekad występowało podobne rozróżnienie odnoszące się do stanu przytomności organizmu (ang. *intransitive creature consciousness*, co dosłownie znaczy ‘nieprzechodnia świadomość organizmu’) oraz do bycia świadomym czegoś przez dany organizm (*transitive creature consciousness*, czyli ‘przechodnia świadomość organizmu’). Dodatkowo odróżniano także świadomość organizmu (*creature consciousness*) od

więc scharakteryzować świadomość jako ‘stan organizmu, w którym przeżywane są pewne treści’<sup>8</sup>. Gdybyśmy jednak zapytali, czy w takim razie współczesna nauka o świadomości odpowiada na pytanie, jakie konkretnie stany organizmu gwarantują świadomość i przeżywanie określonych treści, to odpowiedzi niestety nie otrzymamy lub otrzymamy wiele różnych. Nie ma bowiem zgody ani co do tego, które procesy mózgowie odpowiadają za powstawanie świadomości, ani nawet w kwestii tego, co można uznać za treść świadomości. Spór trwa np. o to, czy pętle wyładowań w obszarach sensorycznych kory mózgowej są wystarczające dla świadomości, czy też pojawia się ona dopiero wraz z bardziej globalnymi, powtarzalnymi połączeniami pomiędzy wzgórzem a wieloma obszarami kory<sup>9</sup>. Nie wiadomo także, czy ze świadomością łączyć jedynie takie stany, z których podmiot zdaje sobie sprawę i jest w stanie jakoś się do nich odnieść, czy też może wszystkie stany percepcyjne, emocjonalne itp., które pozwalają na bieżąco kontrolować i modyfikować zachowania<sup>10</sup>.

Filozofia, której często przypisuje się rolę proto- i metanaukowe, jest istotną częścią współczesnych badań świadomości – w końcu wiele stosowanych

---

świadomości stanu (*state consciousness*), odnoszącą się stanów mentalnych – por. P. Carruthers, R. Gennaro, *Higher-Order Theories of Consciousness*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, Fall Edition 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/consciousness-higher/> (dostęp: 28.10.2022). Jak widać dystynkcje te wyraźnie utrudniałyby rozumienie aktualnie stosowanego rozróżnienia na świadomość w sensie stanu fizjologicznego oraz w sensie treści mentalnej (ang. *conscious state vs. conscious content*) – dlatego też rzadko się je dziś stosuje.

- 8 Już nawet ta „oczywista” charakterystyka napotyka jednak na problem związany z postulowanymi w niektórych ujęciach stanami świadomości, w których nie występuje treść, a jedynie tzw. świadomość czysta (ang. *pure consciousness*). Ujęcia te można jednak uznać za marginalne, zwykle związane z tradycją wschodnią i technikami medytacyjnymi. Można też słusznie twierdzić, że treścią staje się wówczas sam stan wewnętrzny. Por. np. F. Travis, C. Paerson, *Pure Consciousness: Distinct Phenomenological and Physiological Correlates of “Consciousness Itself”*, „International Journal of Neuroscience” 2000, t. 100, nr 1-4, s. 77–89, DOI: <https://doi.org/10.3109/00207450008999678>.
- 9 Por. V.A.F. Lamme, *Towards a True Neural Stance on Consciousness*, „Trends in Cognitive Sciences” 2006, t. 10, nr 11, s. 494–501, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2006.09.001>; S. Dehaene, J.-P. Changeux, L. Naccache i in., *Conscious, Preconscious and Subliminal Processing: A Testable Taxonomy*, „Trends in Cognitive Sciences” 2006, t. 100, nr 5, s. 204–211, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2006.03.007>; E. Irvine, *Consciousness as a Scientific Concept: A Philosophy of Science Perspective*, dz. cyt.
- 10 Por. N. Block, *Perceptual Consciousness Overflows Cognitive Access*, „Trends in Cognitive Science” 2011, t. 15, nr 12, s. 567–575, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2011.11.001>; M.A. Cohen, D.C. Dennett, *Response to Fahrenfort and Lamme: Defining Reportability, Accessibility and Sufficiency in Conscious Awareness*, „Trends in Cognitive Science” 2012, t. 16, nr 3, s. 139–140, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2012.01.002>; E. Irvine, *Consciousness as a Scientific Concept: A Philosophy of Science Perspective*, dz. cyt.; też, *Developing Dark Pessimism Towards the Justificatory Role of Introspective Reports*, dz. cyt., s. 1319–1344; G. Carruthers, S. Carls-Diamante, L. Huang i in., *How to Operationalise Consciousness*, dz. cyt., s. 390–410.

dziś modeli teoretycznych w swej istocie wywodzi się często właśnie z koncepcji filozoficznych. Gdy jednak chodzi o pomoc przy określeniu granic samego przedmiotu badań – najlepiej poprzez utworzenie uniwersalnej charakterystyki świadomości – filozofia okazała się raczej mało skuteczna. Wynika to jednak z nadmiaru stworzonych koncepcji, a nie z ich braku. Na gruncie filozofii powstało bowiem bardzo wiele różnych charakterystyk, znaczeń, rodzajów czy też odmian świadomości. Popularniejsze z nich to na przykład: świadomość fenomenalna (zjawiskowa) i świadomość dostępowa (psychologiczna), świadomość pierwszo- i trzecioosobowa, świadomość nieprzechodnia i przechodnia, świadomość pierwszego i wyższego rzędu, samoświadomość, świadomość percepcyjna i introspekcyjna, świadomość zmysłowo-ruchowa (sensomotoryczna), świadomość refleksyjna, społeczna itp. Z każdą z nich wiążą się określone koncepcje, często w wielu wersjach, różnorodne spory, zacięte dysputy i opasła literatura<sup>11</sup>. Aby tego nadmiaru dopełnić, na gruncie dziedzin empirycznych, takich jak psychologia, psychiatria czy neurologia, stworzono wiele dodatkowych „świadomości” – można tu wymienić chociażby takie, jak: świadomość minimalna, zaburzona, odmienna, epileptyczna, przymglona, świadomość wzrokowa, słuchowa, dotykowa itp., świadomość emocjonalna, świadomość twarzy, świadomość ciała, proprioceptywna, świadomość zwierzęca, świadomość sztuczna i maszynowa itd. Określenia powyższe nie są jednorodne, powstały bowiem wedle różnych kryteriów – raz chodzi np. o subiektywny/obiektywny charakter dostępności stanów świadomości, innym razem o źródło samej informacji, która dostaje się do świadomości. Dodatkowo wymienione odmiany świadomości nie są także rozłączne, bo ich zakresy się krzyżują, np. świadomość fenomenalna może być zarówno wzrokowa, jak i słuchowa, czy też pierwszego i wyższego rzędu. Próba systematyzacji pojęcia świadomości pokazuje, że należy odróżnić co najmniej cztery różne kryteria czy też wymiary, aby uporządkować wymienione odmiany<sup>12</sup>. Są to: wymiar fenomenologiczny (dotyczy jakościowego aspektu świadomych stanów, dostępnego z podmiotowej perspektywy), wymiar semantyczny (dotyczy intencjonalności lub referencyjności, czyli semantycznej własności odnoszenia się stanów świadomości, bycia o czymś), wymiar fizjologiczny (dotyczy mechanizmów neuronalnych związanych z wytwarzaniem świadomości) oraz

11 Por. R.L.P. Vimal, *Meanings Attributed to the Term 'Consciousness': An Overview*, „Journal of Consciousness Studies” [Special Issue: *Defining Consciousness*, red. C. Nunn] 2009, t. 16, nr 5, s. 9–27; A. Pereira, H. Ricke, *What is Consciousness? Towards a Preliminary Definition*, dz. cyt., s. 28–45; J. Jonkisz, *Pojęcie świadomości w nauce i filozofii umysłu – próba systematyzacji*, dz. cyt., s. 29–55.

12 Por. także oraz: J. Jonkisz, *Świadomość jako zindywidualizowana informacja w działaniu. Uniwersalna charakterystyka*, dz. cyt., s. 95–117; J. Jonkisz, M. Wierchoń, M. Binder, *Four-Dimensional Graded Consciousness*, „Frontiers in Psychology” 2017, t. 8, art. 420, s. 1–10, DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.00420>.

wymiar funkcjonalny (dotyczy adaptacyjnej roli świadomości, czyli funkcji, jaką pełni w działaniach organizmu). Wyróżnienie wymiarów, w których opisywana jest świadomość, okazuje się też dobrym punktem wyjścia do stworzenia charakterystyki wystarczająco ogólnej, aby objąć swym zakresem przeważający obszar współczesnych badań (w ten sposób scharakteryzowałem świadomość, jako „zindywidualizowaną informację w działaniu”<sup>13</sup>). Tego typu ogólne charakterystyki mogą służyć jako swego rodzaju drogowskazy w badaniach złożonego zjawiska, jakim jest świadomość, jednak ze swej istoty posiadają niewielką przydatność eksperymentalną.

W badaniach empirycznych stosuje się różnego rodzaju operacjonalizacje świadomości (tzw. definicje operacyjne). Operacjonalizacje stosowane w konkretnych eksperymentach kształtowane są przez takie czynniki, jak: założenia teoretyczne badaczy (stosowana teoria czy też model świadomości), możliwości pomiarowe (dostępna aparatura i wynikająca stąd czułość pomiaru), pragmatyka badawcza (stosowane wcześniej metodologie oraz cel prowadzonych badań). Niżej przedstawione zostaną zarówno dominujące modele świadomości wraz z ich założeniami teoretycznymi, jak i główne miary świadomości stosowane w badaniach. W tym miejscu można się natomiast pokusić jedynie o ogólny opis najczęstszych operacjonalizacji. Tak więc świadomość zazwyczaj operacjonalizuje się behawioralnie, bo zachowania najłatwiej jest obserwować i mierzyć. Wyszczególnia się po prostu charakterystyczną własność lub funkcję skorelowaną ze świadomością i określa sposób jej behawioralnej prezentacji. Taką funkcją może być na przykład zdolność do rozróżniania lub/i kategoryzowania bodźców percepcyjnych – w badaniach prezentuje się wówczas określone bodźce, a badani swym zachowaniem pokazują, czy poprawnie je rozpoznali/skategoryzowali (np. poprzez naciśnięcie odpowiedniego klawisza, wypowiedź, znak itd.). Przy innych założeniach teoretycznych świadomość koreluje się funkcjonalnie ze zdolnością do oceny własnych doświadczeń percepcyjnych – w badaniach również zazwyczaj prezentuje się określone bodźce, a badani swym zachowaniem mają określić, np. czy ich doświadczenie było wyraźne/niewyraźne albo czy są pewni, że widzieli dany obiekt. W metodach behawioralnych badani swym zachowaniem w pewien sposób „raportują” czy też zdają sprawę z dokonanego wyboru albo oceny własnych doświadczeń – raportowalność jest więc istotnym założeniem tych operacjonalizacji i jednocześnie sporym ograniczeniem oraz celem krytyki (ciężko jest zdawać sobie sprawę z wszystkich stanów świadomości i być zdolnym do zakomunikowania tego w zachowaniu<sup>14</sup>).

13 Por. A. Jonkisz, *Świadomość jako zindywidualizowana informacja w działaniu. Uniwersalna charakterystyka*, dz. cyt., s. 95–117.

14 Por. N. Block, *Perceptual Consciousness Overflows Cognitive Access*, dz. cyt., s. 567–575.

Kolejną grupę operacjonalizacji można określić jako neuronalne. Tu często nie trzeba zakładać raportowości, wykorzystuje się bowiem metody pomiaru aktywności elektrycznej lub/i metabolicznej naszych mózgów. Pomiaru takie stały się możliwe stosunkowo niedawno dzięki skonstruowaniu odpowiedniej aparatury pomiarowej, tj. urządzeń do obrazowania czynności elektrycznych, takich jak EEG (elektroencefalografy) i MEG (magnetoencefalografy) oraz skanerów PET (pozytonowa tomografia emisyjna) i fMRI (funkcjonalny rezonans magnetyczny), które z kolei pozwalają obrazować aktywne w danym przedziale czasu regiony mózgu (w zasadzie to skanery obrazują miejsca z największym zapotrzebowaniem neuronów na tlen, co jest skorelowane z ich aktywnością). W pewnym sensie można powiedzieć, że nadal są to pomiary zachowań, tyle że zachowań naszych organów, w tym wypadku mózgu. Różnica jest jednak taka, że owe nieintencjonalne zachowania na poziomie mikro są w łańcuchu przyczyn znacznie wcześniej, gdyż to one mają umożliwiać lub – wedle mocniejszych założeń – generować stany świadomości. W zależności od stosowanego modelu, świadomość w badaniach tego typu operacjonalizowana bywa na przykład poprzez występowanie: synchronizacji wyładowań w obszarach korowych w zakresie fal o częstotliwości 40 Hz<sup>15</sup>, powtarzalnych pętli wyładowań w korze sensorycznej<sup>16</sup>, rozbudowanych pętli wyładowań pomiędzy korą asocjacyjną a przedczołową<sup>17</sup> czy też wyładowań o odpowiednim wzorcu złożoności<sup>18</sup>. Innymi słowy, jeśli aparatura wskazuje parametry zgodne z daną operacjonalizacją, przyjmuje się, że badany przeżywał stany świadomości (co jest zwykle potwierdzane w zachowaniu). Operacjonalizacje takie określane są neutralnie jako mózgowy korelaty świadomości, by nie wymuszać twardej teorii identyczności stanów mózgu ze stanami świadomości.

---

15 Por. F. Crick, C. Koch, *Towards a Neurobiological Theory of Consciousness*, „Seminars in Neuroscience” 1990, t. 2, s. 263–275.

16 Por. V.A.F. Lamme, *Towards a True Neural Stance on Consciousness*, dz. cyt.; tenże, *How Neuroscience will Change Our View On Consciousness*, „Cognitive Neuroscience” 2010, t. 1, nr 3, s. 204–220, DOI: <https://doi.org/10.1080/17588921003731586>.

17 Por. S. Dehaene, J.-P. Changeux, L. Naccache i in., *Conscious, Preconscious and Subliminal Processing: A Testable Taxonomy*, dz. cyt.

18 Por. np. G. Tononi, M. Boly, M. Massimini i in., *Integrated Information Theory: From Consciousness to its Physical Substrate*, „Nature Reviews Neuroscience” 2016, t. 17, nr 7, s. 450–461, DOI: <https://doi.org/10.1038/nrn.2016.44>; A.G. Casali, O. Gosseries, M. Rosanova i in., *A Theoretically Based Index of Consciousness Independent of Sensory Processing and Behaviour*, „Science Translational Medicine” 2013, t. 5, nr 198, s. 198ra105, DOI: <https://doi.org/10.1126/scitranslmed.3006294>.

## Dominujące modele

Gdyby szczegółowo rozpatrywać koncepcje wykorzystywane w badaniach empirycznych, można by wyszczególnić dziesiątki różnych modeli czy teorii świadomości<sup>19</sup>. Jednak nie tylko ze względu na ramy tego tekstu, ale i dlatego, że moim celem jest raczej zdanie sprawy z głównych kierunków badań, a nie sama analiza stosowanych modeli czy teorii, ograniczę się tu do charakterystyki czterech najbardziej znanych i najszerzej stosowanych, są to: teoria globalnej neuronalnej przestrzeni roboczej (ang. *Global Neuronal Workspace Theory* – GNWT), powtarzalnego przetwarzania (*Recurrent Processing* – RP), teoria wyższego rzędu (*Higher-Order Theory* – HOT) oraz teoria zintegrowanej informacji (*Integrated Information Theory* – IIT).

Model globalnej neuronalnej przestrzeni roboczej w swej pierwotnej wersji został stworzony przez Bernarda J. Baarsa<sup>20</sup>, zaś jego adaptacji uwzględniającej nowsze osiągnięcia neuronauk dokonał Stanislas Dehaene wraz z wieloma współpracownikami<sup>21</sup>. W sporym skrócie można powiedzieć, że istotą modelu GNWT jest przeświadczenie, że świadomość pojawia się stosunkowo późno w procesie (nieświadomego) przetwarzania informacji w mózgu, a dokładniej: świadomość pojawia się nagle (co istotne), w momencie gdy wiele często odległych od siebie modułów kory mózgowej nawiązuje wspólną, globalną komunikację. Taki połączony i zsynchronizowany w wyładowaniach neuronalny klaster generuje dostępność poznawczą danej treści w świadomości podmiotu. W sensie anatomicznym klaster taki składa się z rozbudowanej sieci dynamicznych połączeń (wyładowania w rytmie 30–100 Hz) odległych rejonów kory mózgowej, zwykle łączących ciemieniowe obszary asocjacyjne z rejonami przedczołowymi.

- 
- 19 Por. D. Sattin, F.G. Magnani, L. Bartsaghi i in., *Theoretical Models of Consciousness: A Scoping Review*, „Brain Sciences” 2021, t. 11, nr 5, art. 535, s. 1–58, DOI: <https://doi.org/10.3390/brainsci11050535>; J.C. Francken, L. Beerendonk, D. Molenaar i in., *An Academic Survey on Theoretical Foundations, Common Assumptions and the Current State of Consciousness Science*, „Neuroscience of Consciousness” 2022, t. 2022, nr 1, s. 1–13, DOI: <https://doi.org/10.1093/nc/niac011>; I. Yaron, L. Melloni, M. Pitts i in., *The ConTraSt Database for Analysing and Comparing Empirical Studies of Consciousness Theories*, „Nature Human Behaviour” 2022, t. 6, nr 4, s. 593–604, DOI: <https://doi.org/10.1038/s41562-021-01284-5>.
- 20 Por. B.J. Baars, *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge, MA 1988; tenże, *The Conscious Access Hypothesis: Origins and Recent Evidence*, „Trends in Cognitive Sciences” 2002, t. 6, nr 1, s. 47–52, DOI: [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(00\)01819-2](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(00)01819-2).
- 21 Por. S. Dehaene, C. Sergent, J.-P. Changeux, *A Neuronal Network Model Linking Subjective Reports and Objective Physiological Data During Conscious Perception*, „Proceedings National Academy of Science USA” 2003, t. 100, nr 14, s. 8520–8525, DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.133257410>; S. Dehaene, J.-P. Changeux, L. Naccache i in., *Conscious, Preconscious and Subliminal Processing: A Testable Taxonomy*, dz. cyt.

Co ważne, świadomość jest w tym modelu utożsamiana ze zdawaniem sobie sprawy (jeśli ktoś nie jest zdolny do raportowania jakiegoś stanu, znaczy, że nie był go świadom).

Model powtarzalnego przetwarzania (RP), zaproponowany przez Victora A.F. Lamme'a<sup>22</sup>, zakłada, że świadomość pojawia się we wcześniejszych, bardziej lokalnych etapach przetwarzania informacji w mózgu. Na przykładzie informacji percepcyjnej można powiedzieć, że z nieświadomością mamy tutaj do czynienia jedynie na etapie, gdy informacja jest propagowana wyłącznie do przodu (ang. *feedforward*), z pierwotnych do wyższych obszarów sensorycznych i dalej do regionów motorycznych i przedczołowych. Natomiast etap, w którym tworzą się lokalne pętle powtarzalnych wyładowań w rejonach sensorycznych, wiąże się już w tym modelu z subiektywnym doświadczeniem, a dopiero po nim następuje etap globalnej aktywacji powtarzalnych wyładowań, o którym mówił poprzedni model (GNWT). Co ważne, Lamme operacjonalizuje w swym modelu świadomość, korzystając z rozróżnienia Neda Blocka, jako świadomość zjawiskową (*phenomenal consciousness*<sup>23</sup>), czyli każde subiektywne doświadczenie – zatem świadomość nie musi być raportowalna. W modelu tym zdawanie sobie sprawy pojawia się dopiero wraz z globalnymi pętlami wyładowań, co odpowiada świadomości dostępowej Blocka (*access consciousness*). Czyli *de facto* trzeba uznać, że badany jest świadomy zawsze, gdy w jego mózgu występują powtarzalne aktywności neuronów w rejonach odpowiadających przetwarzaniu określonych informacji – nie musi zdawać sobie z tego sprawy.

Teoria wyższego rzędu (HOT) w swej pierwotnej postaci jest koncepcją filozoficzną stworzoną przez Davida M. Rosenthala<sup>24</sup> i zakłada, że dana reprezentacja mentalna staje się świadoma tylko wtedy, gdy jest przedmiotem reprezentacji wyższego rzędu (czyli stanu mentalnego o innym stanie mentalnym). Koncepcja ta występuje w wielu odmianach, zależnych głównie od sposobu rozumienia reprezentacji wyższego rzędu (raz reprezentacjami są to myśli, innym razem percepcje, to znów stany metapoznawcze lub stany tego samego rzędu, ale odnoszące się

---

22 Por. V.A.F. Lamme, *Towards a True Neural Stance on Consciousness*, dz. cyt.; tenże, *How Neuroscience will Change Our View on Consciousness*, dz. cyt., s. 204–220.

23 Por. N. Block, *On a Confusion About the Role of Consciousness*, „Behavioral and Brain Sciences” 1995, t. 18, nr 2, s. 227–247, DOI: <https://doi.org/10.1017/S0140525X00038188>; tenże, *Consciousness, Accessibility, and the Mesh Between Psychology and Neuroscience*, „Behavioral and Brain Sciences” 2007, t. 30, nr 5–6, s. 481–499, DOI: <https://doi.org/10.1017/S0140525X07002786>.

24 Por. D.M. Rosenthal, *Two Concepts of Consciousness*, „Philosophical Studies” 1986, t. 49, nr 3, s. 329–359; tenże, *Varieties of Higher-Order Theory*, w: *Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology*, red. R.J. Gennaro, Amsterdam, Philadelphia 2004, s. 17–44; tenże, *Consciousness and Mind*, Oxford 2005.

do siebie<sup>25</sup>). W koncepcji tej zakłada się także, że do powstania stanów wyższego rzędu konieczna jest jakaś forma świadomości siebie lub świadomości wewnętrznej (*inner consciousness*<sup>26</sup>). Oczywiście podmiot zdaje sobie sprawę z posiadania stanów wyższego rzędu i zwykle może o tym zakomunikować, dlatego badania, w których teoria ta występuje, zakładają raportowalność. W sensie realizacji neuronalnej można powiedzieć, że model ten sytuuje się najpóźniej w procesie przetwarzania informacji w mózgu i dotyczy przede wszystkim kory przedczołowej<sup>27</sup>.

Teoria zintegrowanej informacji (IIT) stworzona została przez neuronaukowca Giulio Tononiego<sup>28</sup>, a rozwijana była wraz z innymi neuronaukowcami, takimi jak Christof Koch, Melanie Boly czy Marcello Missimini<sup>29</sup>. Jak na swą niefilozoficzną genezę posiada zadziwiająco dużo założeń o metafizycznym charakterze. Fundamenty teorii IIT są kartezjańskie, gdyż za niepowątpiewalny punkt wyjścia uznaje istnienie własnej świadomości. Konsekwencjami zaś są dalsze introspekcyjne założenia dotyczące podstawowych aspektów przeżywanych stanów świadomości, takie jak: wewnętrzne przekonanie o istnieniu, określona kompozycja czy struktura, integracja w subiektywną całość, informacyjność (dyferencjacja) oraz dookreślenie treściowe i czaso-przestrzenne<sup>30</sup>. Aspekty te określane są jako „aksjomaty” i stanowią wzorzec dla wyróżnienia analogicznych własności systemów fizycznych (zwanym w tym wypadku „postulatami”), jakie muszą zostać spełnione, by systemy te mogły być podłożem subiektywnych stanów. Wnioski z tych założeń, ubrane w rozbudowane formalizmy matematyczne, określają pewne zależności pomiędzy przyjętą strukturą fenomenologiczną a strukturą i mocą przyczynowo-skutkową systemów fizycznych składających się z wielu pojedynczych elementów połączonych w sieć (takich jak neurony w mózgu). Matematyczna analiza dotyczy tu w szczególności zależności pomiędzy integra-

25 Por. P. Carruthers, R. Gennaro, *Higher-Order Theories of Consciousness*, dz. cyt.

26 Por. R. Brown, H. Lau, J.E. LeDoux, *Understanding the Higher-Order Approach to Consciousness*, „Trends in Cognitive Sciences” 2019, t. 23, nr 9, s. 754–768, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2019.06.009>.

27 Por. tamże oraz H. Lau, D. Rosenthal, *Empirical Support for Higher-Order Theories of Conscious Awareness*, „Trends in Cognitive Science” 2011, t. 15, nr 8, s. 365–373, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2011.05.009>.

28 Por. G. Tononi, *An Information Integration Theory of Consciousness*, „BMC Neuroscience” 2004, t. 5, art. 42, s. 1–22, DOI: <https://doi.org/10.1186/1471-2202-5-42>; tenże, *Consciousness as Integrated Information: A Provisional Manifesto*, „The Biological Bulletin” 2008, t. 215, nr 3, s. 216–242, DOI: <https://doi.org/10.2307/25470707>; tenże, *Information Integration: Its Relevance to Brain Function and Consciousness*, „Archives Italiennes de Biologie” 2010, t. 148, nr 3, s. 299–322.

29 Por. G. Tononi, M. Boly, M. Massimini i in., *Integrated Information Theory: From Consciousness to its Physical Substrate*, dz. cyt., s. 450–461; G. Tononi, C. Koch, *Consciousness: Here, There and Everywhere?*, „Philosophical Transactions of the Royal Society B” 2015, t. 370, nr 1668, s. 1–18, DOI: <https://doi.org/10.1098/rstb.2014.0167>.

30 Por. tamże.

cją (współdziałaniem) a dyferencjacją (zróznicowaniem) jednostek systemu, co ostatecznie pozwala oddać liczbowo ilość informacji wytworzonej przez system „poza i ponad informacją wytwarzaną przez jego części” – ilość tę reprezentuje parametr  $\Phi$ .

## Wybrane metody pomiarowe

Pomiar świadomości za pomocą odpowiednio zaprojektowanych metod lub/i urządzeń pomiarowych to jeden z kluczowych celów badawczych omawianej dyscypliny w ostatniej dekadzie<sup>31</sup>. Miary świadomości (ang. *measures of consciousness*) można podzielić na behawioralne i neurofizjologiczne.

W metodach behawioralnych, czasem określanych także jako psychofizyczne, wyszczególnia się takie zachowanie osoby badanej, które bezpośrednio koreluje z jakąś własnością charakterystyczną dla świadomości bądź funkcją przez nią spełnianą (przynajmniej w założeniach przyjmowanych przez badacza). Generatorem tych zachowań są odpowiednio zaprojektowane zadania stawiane przed badanymi (najczęściej związane są one z bodźcem wzrokowym lub słuchowym, prezentowanym w warunkach laboratoryjnych – inne modalności zmysłowe wykorzystuje się w badaniach zdecydowanie rzadziej). Czasem, by wykonać zadanie, wystarczy jedynie rozpoznać prosty obraz, innym zaś razem wymagane są mniej bądź bardziej abstrakcyjne kategoryzacje percepcyjne lub decyzje metapoznawcze. Ostatecznie wykonanie zadania badany „raportuje” w umówiony sposób, za pomocą konkretnego zachowania (raportem może być np. naciśnięcie przycisku „1” zawsze, gdy rozpoznamy określony kształt czy znaczenie lub gdy będziemy pewni, że to, co widzimy, to obiekt „zadany”, lub gdy uznamy, że to, co zobaczyliśmy, było „wyraźne” itp.). Metodologia tego typu zakłada więc, że badany musi zdawać sobie sprawę z przeżywanych stanów, w innym razie intencjonalny raport byłby niewykonalny. Dodatkowo metody tego typu dzieli się na miary obiektywne i subiektywne – w rzeczywistości są one zwykle stosowane razem, a sam podział rodzi pewne kontrowersje w środowisku badawczym<sup>32</sup>.

Stosowane obecnie obiektywne miary polegają zazwyczaj na zadaniach, w których badany dokonuje wymuszonych rozróżnień lub identyfikacji bodźca (ang. *forced-choice discrimination/identification*). Łączy się je z teorią detekcji

31 Por. np. E. Irvine, *Measures of Consciousness*, dz. cyt., s. 285–297; też, *Developing Dark Pessimism Towards the Justificatory Role of Introspective Reports*, dz. cyt., s. 1319–1344.; B. Timmermans, A. Cleeremans, *How Can We Measure Awareness? An Overview of Current Methods*, w: *Behavioral Methods in Consciousness Research*, red. M. Overgaard, Oxford 2015, s. 21–46.

32 Por. także oraz J. Jonkisz, *What Makes Behavioral Measures of Consciousness Subjective and Direct?*, „Philosophy of Science” 2022, s. 1–18, DOI: <https://doi.org/10.1017/psa.2021.49>.

sygnału i oblicza parametr  $d'$ , określający obiektywne warunki, w których poprawne identyfikacje przekraczają zmienną losową (pozwala na to manipulacja np. czasem prezentacji bodźca<sup>33</sup>). Przykładowa sytuacja eksperymentalna wygląda następująco: badany siada w określonej odległości przed ekranem komputera o ustabilizowanych parametrach wyświetlania, patrzy na wyświetlany na ekranie krzyżyk, w którego miejsce pojawia się określony bodziec, np. kobieca twarz, wyświetlany w interwałach bliskich progom detekcyjnym (np. losowo od 16 do 192 milisekund), i zaraz po nim wyświetlana jest przez np. 200 ms tzw. maska (wzór bez żadnego znaczenia). Zadaniem badanego jest odpowiedź poprzez przyciśnięcie klawisza „strzałki w prawo”, jeśli zidentyfikował twarz jako kobiecą albo „strzałki w lewo”, jeśli uznał, że to twarz męska<sup>34</sup>.

W miarach subiektywnych zadania polegają na ocenie własnych stanów percepcyjnych<sup>35</sup>. Sytuacja eksperymentalna może być identyczna jak podczas (obiektywnych) identyfikacji, tyle tylko, że w przypadku tzw. skali świadomości percepcyjnej (ang. *perceptual awareness scale* – PAS) badany ma zdecydować poprzez naciśnięcie odpowiednio klawiszy 1, 2, 3 albo 4, czy jego doświadczenie wzrokowe było: wyraźne, prawie wyraźne, niewyraźne albo że występował całkowity brak doświadczenia. W metodzie określanej jako ocena pewności (ang. *confidence ratings* – CR) badany w analogiczny sposób wyraża, czy był bardzo pewny, prawie pewny, niepewny, czy też całkowicie zgadywał co do wcześniejszej identyfikacji bodźca. Wreszcie w metodzie obstawiania podczyzyjnego (ang. *post-decision wagering* – PDW) badany określa, jaką sumę pieniędzy postawiłby na swoją decyzję: 80, 60, 40 czy 20 złotych. PAS, CR i PDW to jedne z popularniejszych obecnie metod subiektywnych, których jest jednak znacznie więcej<sup>36</sup>. Warto też

33 Por. N.A. Macmillan, C.D. Creelman, *Detection Theory: A Users Guide*, Cambridge 1991; I. Phillips, *Unconscious Perception Reconsidered*, „Analytic Philosophy” 2018, t. 59, nr 4, s. 471–514, DOI: <https://doi.org/10.1111/phib.12135>.

34 Por. M. Wierchoń, B. Paulewicz, D. Asanowicz i in., *Different Subjective Awareness Measures Demonstrate the Influence of Visual Identification on Perceptual Awareness Ratings*, „Consciousness and Cognition” 2014, t. 27, s. 109–120, DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.concog.2014.04.009>.

35 W innym miejscu uzasadniałem, że stosowane w literaturze odróżnienie miar obiektywnych od subiektywnych, polegające na różnicy pomiędzy skierowaną na zewnątrz oceną bodźca (miary obiektywne), a skierowaną do wewnątrz oceną własnych percepcji (miary subiektywne), jest niejednoznaczne i wadliwe. Zaproponowałem, że rozróżnienie takie powinno raczej polegać na różnicy w kryterium oceny poprawności odpowiedzi: poprawność identyfikacji jest oceniana intersubiektywnie (i dlatego jest to miara obiektywna), zaś poprawność oceny jakości czy pewności związanej z percepcją są zależne od podmiotu (i dlatego są to miary subiektywne) – por. J. Jonkisz, *What Makes Behavioral Measures of Consciousness Subjective and Direct?*, dz. cyt., s. 1–18.

36 Por. M. Wierchoń, B. Paulewicz, D. Asanowicz i in., *Different Subjective Awareness Measures Demonstrate the Influence of Visual Identification on Perceptual Awareness Ratings*, dz. cyt., s. 109–120.

dodać, że subiektywne miary świadomości nie zawsze są czterostopniowe, mogą być dychotomiczne, wielostopniowe bądź nawet reprezentować skalę ciągłą<sup>37</sup>.

Kolejna grupa miar może być określona jako metody neurofizjologiczne, ponieważ wykorzystuje się w nich aparaturę (elektroencefalografy, magnetoencefalografy, aparaturę do rezonansu magnetycznego i tomografii) umożliwiającą obrazowanie aktywności elektrycznej lub metabolicznej mózgu podczas wykonywania określonych czynności, działań czy zadań. W rzeczywistości dodaje się więc do metodologii behawioralnej jakiś przyrząd bądź przyrządy pomiarowe i próbuje skorelować zachowania badanego z określoną aktywnością jego mózgu i/lub ustalić np. wzorzec wyładowań czy tzw. neuronalny korelat danego (postulowanego) stanu świadomości. Korelowanie zachowań z parametrami neurofizjologicznymi podnosi statystyczną wiarygodność wyników, o ile oczywiście przyjęte założenia teoretyczne dotyczące samej świadomości są adekwatne. W ostatnim czasie bardzo obiecującą grupą miar neurofizjologicznych są miary stopnia złożoności wzorców wyładowań komórek nerwowych. Za przykład może tu posłużyć wskaźnik złożoności perturbacyjnej (ang. *perturbational complexity index* – PCI<sup>38</sup>). W sporym skrócie metoda ta polega na ocenie za pomocą EEG wzorców wyładowań elektrycznych, które występują po celowym zakłóceniu (perturbacji) działania sieci neuronów kory mózgowej powtarzanymi impulsami magnetycznymi, używając urządzenia TMS (ang. *transcranial magnetic stimulation*, czyli przezczaszkowa stymulacja magnetyczna). Metoda uznawana jest za miarę świadomości, jednak faktycznie oblicza za pomocą skomplikowanych algorytmów złożoność oddziaływań pomiędzy neuronami (stosunek integracji do dyferencjacji), określając tym samym zdolność systemu korowo-wzgorzowego do szybkich interakcji, te zaś są uznawane za tzw. marker świadomości.

Do miar świadomości zaliczyć trzeba także opracowywane już wiele dekad wstecz różne protokoły diagnostyczne pozwalające ocenić (liczbowo) ogólny stan lub poziom świadomości badanego w sytuacjach występowania różnorodnych patologii czy zaburzeń (np. w wyniku uszkodzeń mózgu). Najbardziej znane z używanych metod diagnozowania zaburzeń świadomości to na przykład skala śpiączki Glasgow (ang. *Glasgow Coma Scale*) oraz skala wychodzenia ze śpiączki (*Coma Recovery Scale*). Procedury te składają się z poleceń bądź pytań kierowanych do pacjenta (np. popatrz w górę, pokaż, jak używać widelca, czy nazywasz się Jan?), które pozwalają po kolei oceniać responsywność, różne funkcje motoryczne, zmysłowe i poznawcze. Ostatecznie po uzyskaniu wyniku liczbowego,

37 Por. M. Wierzchoń, A. Anzulewicz, J. Hobot i in., *In Search of the Optimal Measure of Awareness: Discrete or Continuous?*, „Consciousness and Cognition” 2019, t. 75, s. 1–10, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.concog.2019.102798>.

38 Por. A.G. Casali, O. Gosseries, M. Rosanova i in., *A Theoretically Based Index of Consciousness Independent of Sensory Processing and Behaviour*, dz. cyt., s. 198ra105.

lokalizuje się stan pacjenta na linearnej skali, która służy także do prognozowania prawdopodobieństwa odzyskania funkcji i wyleczenia<sup>39</sup>. Same protokoły można zaliczyć do metod behawioralnych, jednak dziś w pełnej diagnozie wykorzystuje się także różne metody neuroobrazowania. Przypadkiem takim jest chociażby słynne badanie wykonane przez Adriena M. Owena i współpracowników<sup>40</sup>, w którym udało się nawiązać kontakt z pozornie nieresponsywnym pacjentem, analizując jego „odповідź” na polecenie „wyobraź sobie, że grasz w tenisa” widoczną jedynie w aktywności określonych rejonów mózgu (obecnie takie próby skontaktowania się są znacznie częściej podejmowane, o czym niżej).

### Wyniki i krytyka badań świadomości

Świadomość jest intensywnie badana eksperymentalnie na gruncie wielu dyscyplin od prawie trzydziestu lat. Osiągnięto sporo znaczących wyników teoretycznych, metodologicznych i eksperymentalnych. Dominujące modele świadomości i metody badań eksperymentalnych zostały omówione wyżej, w tym miejscu warto więc wspomnieć o wynikach, które są szczególnie doniosłe także w wymiarze pragmatycznym czy społecznym. Należy do nich z pewnością opracowanie sposobów komunikowania się z pacjentami, którzy wskutek uszkodzeń mózgu utracili możliwości kontaktu werbalnego, a często także behawioralnego – w tych rewolucyjnych metodach wykorzystuje się aparaturę obrazującą czynności mózgu. Jednym z najbardziej znanych przykładów są badania wykonane przez zespół Owena. Pokazano w nich, że mózg młodej kobiety, pozostającej od lat w stanie klinicznym kwalifikującym się jako wegetatywny (brak kontaktu i odpowiedzi na jakiegokolwiek polecenia mimo przytomności), wykazuje nieprzypadkowe aktywności odpowiadające wydawanym poleceniom, takim jak: „wyobraź sobie, że grasz w tenisa”, „wyobraź sobie, że poruszasz się w swoim domu”<sup>41</sup>. W kolejnych badaniach tego typu ustalano nawet, że wyobrażanie sobie gry w tenisa będzie oznaczało „tak” („wyobraź sobie grę w tenisa, jeśli chcesz powiedzieć «tak»”), a poruszanie się w domu „nie”, po czym zadawano różne pytania,

39 Por. np. C. Schnakers, F. Perrin, M. Schabus i in., *Voluntary Brain Processing in Disorders of Consciousness*, „Neurology” 2008, t. 71, nr 20, s. 1614–1620, DOI: <https://doi.org/10.1212/01.wnl.0000334754.15330.69>.

40 Por. A.M. Owen, M.R. Coleman, M. Boly i in., *Detecting Awareness in the Vegetative State*, „Science” 2006, t. 313, nr 5792, s. 1402, DOI: <https://doi.org/10.1126/science.1130197>.

41 Por. tamże; A.M. Owen., *Detecting Consciousness: A Unique Role for Neuroimaging*, „Annual Review of Psychology” 2013, t. 64, s. 109–133, DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-113011-143729>.

na które znów otrzymywano nieprzypadkowe odpowiedzi<sup>42</sup>. Wnioski z tych badań były zatrważające: istnieje bardzo duże prawdopodobieństwo, że badany pacjent zachował świadomość, a mimo to traktowany był jak osoba jej pozbawiona! Wprawdzie wcześniej opisywano już przypadki tzw. stanu minimalnej świadomości<sup>43</sup>, jednak jakaś forma behawioralnego kontaktu z otoczeniem była w nich konieczna. Natomiast metoda Owena pozwala badać pacjentów całkowicie niesponsywnych. Obecnie ocenia się, że aż 41% osób w stanie wegetatywnym mogła być źle zdiagnozowana!

Innym doniosłym wynikiem badań świadomości jest rosnące przekonanie o tym, że większość aspektów świadomości posiadają także zwierzęta. Świadomość zwierząt (*animal consciousness*) to ważne zagadnienie podejmowane przez wielu współczesnych badaczy<sup>44</sup>. W wyniku prowadzonych badań grupa naukowców wydała nawet wspólne oświadczenie znane jako „Deklaracja z Cambridge dotycząca świadomości”, w którym stwierdzają, że

[...] brak kory neopialnej nie uniemożliwia organizmowi doświadczać stanów afektywnych. Zbieżne badania dowodzą, że zwierzęta inne niż ludzie posiadają neuroanatomiczne, neurochemiczne i neurofizjologiczne podłoże stanów świadomości wraz ze zdolnością do prezentowania celowych zachowań. W konsekwencji, zgodnie z przeważającymi świadectwami, można powiedzieć, że ludzie nie są wyjątkowi w tym, że posiadają neurologiczne podłoże pozwalające wytwarzać świadomość. Inne zwierzęta, włączając w to wszystkie ssaki, ptaki i wiele innych istot, w tym osmiornice, również posiadają takie podłoże neurologiczne<sup>45</sup>.

42 Por. M.M. Monti, A. Vanhaudenhuyse, M.R. Coleman i in., *Willful Modulation of Brain Activity in Disorders of Consciousness*, „New England Journal of Medicine” 2010, t. 362, nr 77, s. 579–589, DOI: <https://doi.org/10.1056/NEJMoa0905370>.

43 Por. np. J.T. Giacino, S. Ashwal, N. Childs i in., *The Minimally Conscious State: Definition and Diagnostic Criteria*, „Neurology” 2002, t. 58, nr 3, s. 349–353, DOI: <https://doi.org/10.1212/WNL.58.3.349>; J.T. Giacino, *The Minimally Conscious State: Defining the Borders of Consciousness*, „Progress in Brain Research” 2005, t. 150, s. 381–395, DOI: [https://doi.org/10.1016/S0079-6123\(05\)50027-X](https://doi.org/10.1016/S0079-6123(05)50027-X).

44 Por. D.R. Griffin, *Animal Minds: Beyond Cognition to Consciousness*, Chicago 2001; A.K. Seth, B.J. Baars, D.B. Edelman, *Criteria for Consciousness in Humans and Other Mammals*, „Consciousness and Cognition” 2005, t. 14, nr 1, s. 119–139, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.concog.2004.08.006>; D.B. Edelman, A.K. Seth, *Animal Consciousness: A Synthetic Approach*, „Trends in Neuroscience” 2009, t. 32, nr 9, s. 476–484, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2009.05.008>; J.D. Smith, *The Study of Animal Metacognition*, „Trends in Cognitive Science” 2009, t. 13, nr 9, s. 389–396, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2009.06.009>; M. Boly, A.K. Seth, M. Wilke i in., *Consciousness in Humans and Non-Human Animals: Recent Advances and Future Directions*, dz. cyt., s. 1–20; T.E. Feinberg, J. Mallatt, *The Evolutionary and Genetic Origins of Consciousness in the Cambrian Period over 500 Million Years Ago*, „Frontiers in Psychology” 2013, t. 4, art. 667, s. 1–27, DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00667>.

45 *The Cambridge Declaration on Consciousness* (Cambridge, UK, 7.07.2012), <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf> (dostęp 28.10.2022); tłum. polskie J.J.

Znaczące wyniki, które mają bezpośredni wpływ na różne aspekty wychowawcze i rozwojowe, osiągnięto także w badaniach nad świadomością niemowląt<sup>46</sup>. W wyniku badań nad sztuczną inteligencją wdrożono sporo zastosowań na gruncie automatyki i robotyki. Pewne efekty praktyczne przyniosły także badania świadomości sztucznej lub maszynowej<sup>47</sup>.

Co ciekawe, wszystkie wymienione osiągnięcia są jednak w pewnym sensie „ubocznym produktem” badań świadomości, nie są one bowiem bezpośrednio związane ani ze zrozumieniem, czym jest, ani też jak powstaje świadomość. Gdy natomiast zaczynamy pytać o aktualne odpowiedzi dotyczące owych kwestii podstawowych, to mówiąc wprost, sprawy nie wyglądają dobrze w opisywanej dziedzinie badań. Między innymi w związku z tym w ostatnich latach pojawia się coraz więcej głosów krytykujących badania świadomości<sup>48</sup>, a nawet podważających zasadność całej dziedziny<sup>49</sup>. Cele krytyki dotyczą w zasadzie wszystkich rejonów badań, od określania samego przedmiotu, przez stosowane metody badawcze, modele, aż po osiągnięte wyniki.

Jak zaznaczałem wyżej, brak jest jednoznacznej definicji świadomości, ale co gorsza brak jest także powszechnie akceptowanych kryteriów wyznaczających jej granice zarówno te lokalne, określające, które stany organizmu można uznać za stany świadomości, jak i globalne, uzasadniające, które organizmy są istotami świadomymi. Sytuację taką widać np. w dyskusjach dotyczących percepcji, gdzie spór trwa o to, czy można w ogóle mówić o „nieświadomej percepcji”<sup>50</sup>, widać

46 Por. S. Kouider, C. Stahlhut, S.V. Gelskov i in., *A Neural Marker of Perceptual Consciousness in Infants*, „Science” 2013, t. 340, nr 6130, s. 376–380, DOI: <https://doi.org/10.1126/science.1232509>.

47 Por. O. Holland (red.), *Machine Consciousness*, [Special Issue:] „Journal of Consciousness Studies” 2003, t. 10, nr 4-5; R. Clowes, S. Torrance, R. Chrisley, *Machine Consciousness. Embodiment and Imagination*, „Journal of Consciousness Studies” 2007, t. 14, nr 7, s. 7–14; A. Sloman, *An Alternative to Working on Machine Consciousness*, „International Journal of Machine Consciousness” 2010, t. 2, nr 1, s. 1–18, DOI: <https://doi.org/10.1142/S1793843010000400>; J.K. O'Regan, *How to Build a Robot that is Conscious and Feels*, „Minds and Machines” 2012, t. 22, s. 117–136, DOI: <https://doi.org/10.1007/s11023-012-9279-x>; R. Kurzweil, *How to Create a Mind. The Secret of Human Thought Revealed*, New York 2012; E. Hildt, *Artificial Intelligence: Does Consciousness Matter?*, „Frontiers in Psychology” 2019, t. 10, art. 1535, s. 1–3, DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.01535>.

48 Por. M. Michel, *The Mismeasure of Consciousness: A Problem of Coordination for the Perceptual Awareness Scale*, dz. cyt., s. 1239–1249; I. Phillips, *Consciousness and Criterion: On Block's Case for Unconscious Seeing*, dz. cyt., s. 419–451; C. Klein, J. Hohwy, *Variability, Convergence, and Dimensions of Consciousness*, w: *Behavioural Methods in Consciousness Research*, red. M. Overgaard, Oxford 2015, s. 249–264, DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199688890.003.0014>; M. Persuh, *Measuring Perceptual Consciousness*, dz. cyt., s. 1–4.

49 Por. E. Irvine, *Consciousness as a Scientific Concept: A Philosophy of Science Perspective*, dz. cyt.; też, *Measures of Consciousness*, dz. cyt., s. 285–297; też, *Developing Dark Pessimism Towards the Justificatory Role of Introspective Reports*, dz. cyt., s. 1319–1344.

50 Por. I. Phillips, *Unconscious Perception Reconsidered*, dz. cyt., s. 471–514.

ją także w wątpliwościach związanych z sensem samego rozdzielania świadomości i nieświadomości<sup>51</sup>. Sporna jest także kwestia obecności lub braku świadomości w takich stanach, jak np. widzenie mimo ślepoty (ang. *blindsight*) – część badaczy uzasadnia, że występująca w tym stanie możliwość poprawnych identyfikacji bodźców przy jednoczesnym braku zdawania sobie z tego sprawy reprezentuje świadomość niższego stopnia<sup>52</sup>. Nie udało się także ustalić, które z wielu procesów łączonych ze świadomością można uznać za komponenty dla niej niezbędne, a które są jedynie jej prerekwizytami lub konsekwencjami<sup>53</sup>. Dotyczy to różnych funkcji poznawczych, jak np. mechanizmu uwagi, które w przeciągu ostatnich lat są coraz mocniej oddzielane od świadomości<sup>54</sup>. Dotyczy także procesów neurologicznych, co do których nie ma zgody ani w jakich rejonach powinny zachodzić (czy liczy się tylko kora neopaliałna, czy również głębsze struktury mózgu), ani też w jakiej dokładnie formie powinny zachodzić (w formie aktywności lokalnych czy globalnych, zintegrowanych czy rozproszonych, w postaci powtarzalnych pętli czy też propagowanych kierunkowo<sup>55</sup>). Z kolei metody behawioralne krytykowane są przede wszystkim jako nieadekwatne (dotyczy to w szczególności obiektywnych metod rozróżniania bodźców) oraz obciążone błędem stronniczości (tzw. *response bias* dotyczy w szczególności metod subiektywnych). Ponadto wskazuje się także ich niewystarczającą czułość lub też to, że są niewyczerpujące<sup>56</sup>. Obiektem krytyki jest wreszcie sama konieczność zdawania sobie sprawy, czyli tzw. raportowalność, wymagana w większości metod

- 
- 51 Por. M. Salti, A. Harel, S. Marti, *Conscious Perception: Time for an Update?*, „Journal of Cognitive Neuroscience” 2019, t. 31, nr 1, s. 1–7, DOI: [https://doi.org/10.1162/jocn\\_a\\_01343](https://doi.org/10.1162/jocn_a_01343).
- 52 Por. M. Overgaard, K. Fehel, K. Mouridsen i in., *Seeing without Seeing? Degraded Conscious Vision in a Blindsight Patient*, „PloS ONE” 2008, t. 3, nr 8, art. e3028, s. 1–4, DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0003028>; J. Jonkisz, M. Wierzchoń, M. Binder, *Four-Dimensional Graded Consciousness*, dz. cyt., s. 1–10.
- 53 Por. M. Boly, A.K. Seth, M. Wilke i in., *Consciousness in Humans and Non-Human Animals: Recent Advances and Future Directions*, dz. cyt., s. 1–20.
- 54 Por. np. C. Koch, N. Tsuchiya, *Attention and Consciousness: Two Distinct Brain Processes*, „Trends in Cognitive Sciences” 2007, t. 11, nr 1, s. 16–22, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2006.10.012>.
- 55 Por. S. van Gaal, V.A.F. Lamme, *Unconscious High-Level Information Processing: Implication for Neurobiological Theories of Consciousness*, „The Neuroscientist” 2012, t. 18, nr 3, s. 287–301, DOI: <https://doi.org/10.1177/1073858411404079>; S. van Gaal, V.A.F. Lamme, J.J. Fahrenfort i in., *Dissociable Brain Mechanisms Underlying the Conscious and Unconscious Control of Behavior*, „Journal of Cognitive Neuroscience” 2011, t. 23, nr 1, s. 91–105, DOI: <https://doi.org/10.1162/jocn.2010.21431>; J. Aru, T. Bachmann, W. Singer i in., *Distilling the Neural Correlates of Consciousness*, „Neuroscience and Biobehavioral Reviews” 2012, t. 36, nr 2, s. 737–746, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2011.12.003>.
- 56 Por. B. Timmermans, A. Cleeremans, *How Can We Measure Awareness? An Overview of Current Methods*, dz. cyt., s. 21–46; M. Michel, *The Mismeasure of Consciousness: A Problem of Coordination for the Perceptual Awareness Scale*, dz. cyt., s. 1239–1249; J. Jonkisz, *What Makes Behavioral Measures of Consciousness Subjective and Direct?*, dz. cyt., s. 1–18.

behawioralnych i neurofizjologicznych, bowiem trudno jest wstecz odnieść się do wszystkich swoich stanów. Poza tym, jeśli nawet uzyskamy oczekiwany raport, pozostaje kwestią otwartą, czy faktycznie badana jest wówczas świadomość, a nie na przykład pamięć krótkotrwała, uwaga lub też zdolność do metapoznania. Równocześnie metody i modele, które nie wymagają raportowości (ang. *no-reports paradigms*), jak np. RP Lamme'a czy IIT Tononiego, gdzie ocenia się świadomość na podstawie charakterystyki wzorców wyładowań neuronów, uznawane są za arbitralne w wyborze neuronalnego markera świadomości, a czasem wręcz za niefalsyfikowalne i w konsekwencji nienaukowe<sup>57</sup>.

Ostatnie lata przyniosły sporo samokrytycznej, metanaukowej refleksji w naukach o świadomości. Patrząc na cały obszar badań, uświadomiono sobie, że stosowane metody, teorie, modele i uzyskane wyniki wykazują spore niezgodności, czasem wręcz kontradycje, a jeśli jakieś twierdzenia czy wyniki zyskują większą akceptację, to wzięte razem tak czy inaczej są mocno rozbieżne. Dlatego też najnowsze projekty badawcze, artykuły czy granty bardzo często dotyczą prób skatalogowania modeli, metod i wyników, znalezienia elementów zbieżnych, wyznaczenia adekwatnych celów itp.<sup>58</sup> Próbując bronić coraz trudniejszego do utrzymania obrazu badań świadomości, podkreśla się też często, że większość tego typu problemów jest charakterystyczna dla dyscyplin, które są w początkowej

57 Por. A. Doerig, A. Schurger, K. Hess i in., *The Unfolding Argument: Why IIT and Other Causal Structure Theories Cannot Explain Consciousness*, dz. cyt., s. 49–59; E. Irvine, *Consciousness as a Scientific Concept: A Philosophy of Science Perspective*, dz. cyt.

58 Por. M. Overgaard, *The Status and Future of Consciousness Research*, „Frontiers in Psychology” 2017, t. 8, art. 1719, s. 1–4, DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.01719>; D. Sattin, F.G. Magnani, L. Bartsaghi i in., *Theoretical Models of Consciousness: A Scoping Review*, dz. cyt., s. 1–58; S.H. Del Pin, Z. Skóra, K. Sandberg i in., *Comparing Theories of Consciousness: Why It Matters and How to do It*, „Neuroscience of Consciousness” [Special Issue: *Consciousness Science and Its Theories*] 2021, t. 7, nr 22, s. 1–8, DOI: <https://doi.org/10.1093/nc/niab019>; A. Schurger, M. Graziano, *Consciousness Explained or Described?*, „Neuroscience of Consciousness”, [Special Issue: *Consciousness Science and Its Theories*] 2022, t. 2022, nr 1, s. 1–9, DOI: <https://doi.org/10.1093/nc/niac001>; A. Doerig, A. Schurger, M.H. Herzog, *Hard Criteria for Empirical Theories of Consciousness*, dz. cyt., 41–62; J.J. Fahrenfort, S. van Gaal, *Criteria for Empirical Theories of Consciousness Should Focus on the Explanatory Power of Mechanisms, not on Functional Equivalence*, „Cognitive Neuroscience” 2021, t. 12, nr 2, s. 93–94, DOI: <https://doi.org/10.1080/17588928.2020.1838470>; J.C. Francken, L. Beerendonk, D. Molenaar i in., *An Academic Survey on Theoretical Foundations, Common Assumptions and the Current State of Consciousness Science*, dz. cyt., s. 1–13; I. Yaron, L. Melloni, M. Pitts i in., *The ConTraSt Database for Analysing and Comparing Empirical Studies of Consciousness Theories*, dz. cyt., s. 593–604; T. Niikawa, *A Map of Consciousness Studies: Questions and Approaches*, „Frontiers in Psychology” 2020, t.11, art. 530152, s. 1–12, DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.530152>; C.M. Signorelli, J. Szczotka, R. Prentner, *Explanatory Profiles of Models of Consciousness – Towards a Systematic Classification*, „Neuroscience of Consciousness” [Special Issue: *Consciousness Science and Its Theories*] 2021, t. 2021, nr 2, s. 1–13, DOI: <https://doi.org/10.1093/nc/niab021>.

fazie rozwoju. Możliwe jednak, niestety, że problemy w naukowym badaniu świadomości są znacznie poważniejsze, wręcz fundamentalne i jako takie mogą doprowadzić nawet do upadku dyscypliny. Najszerszej krytyce całą dziedzinę poddała Elizabeth Irvine<sup>59</sup>, wyszczególniając właśnie takie najpoważniejsze z perspektywy filozofii nauki kwestie. Diagnozy i postulaty przez nią postawione są dla całej dziedziny badań druzgocące. Stwierdza bowiem, że pojęcie świadomości wykazuje wysokie niedookreślenie (*underspecification*): nawet gdyby przyjąć, że świadomość określana jest w badaniach przez „raportowalność”, to okazuje się, że owa zdolność nie denotuje konkretnego zjawiska czy mechanizmu, ale raczej odnosi się do zbioru zjawisk i mechanizmów uzależnionych od konkretnego typu zadania stosowanego w danym badaniu. Uzasadnia dalej, że próby jakiegokolwiek systematyzacji pojęcia wykazują spore błędy i zazwyczaj okazują się zbyt szerokie, łącząc ze sobą niejednorodne zachowania i zdolności. Stwierdza wreszcie, że świadomość jest błędnie identyfikowana: nie chodzi tu o to, czy istnieje (nie podejmuje bowiem kwestii ontologicznych), a o pragmatykę naukową. Wyróżniana tak, jak to się dzieje w tej dziedzinie, świadomość nie reprezentuje, wedle Irvine’a, adekwatnego pojęcia naukowego, gdyż nawet pobieżna analiza wyszczególnianych w badaniach operacjonalizacji, metod czy mechanizmów świadomości wykazuje, że są one rozbieżne i odnoszą się do różnych zjawisk lub mechanizmów opisywanych już wcześniej w naukach poznawczych<sup>60</sup>). W związku z powyższym Irvine uważa, że metoda naukowa nie jest i nie może być z powodzeniem stosowana wobec świadomości oraz że świadomość nie jest rodzajem naukowym (ang. *scientific kind*), gdyż nie można jej zidentyfikować poprzez obserwacje zbieżnych własności i stosować wobec niej standardowych kryteriów odróżniania mechanizmów. Dodając do tego różnorodne względy pragmatyczno-epistemologiczne, wynikające z wielu odmian świadomości stosowanych w nauce i wielu sposobów używania tego terminu, także potocznie, ostateczny wniosek Irvine jest radykalny: pojęcie świadomości lepiej jest usunąć z dyskursu naukowego! Nie ma się co dziwić, że wyniki te nie uzyskały od razu dużego rozgłosu w środowisku badaczy świadomości, co nie znaczy, że przeszły bez echa (aktualne publikacje i trendy badawcze to potwierdzają).

Czy faktycznie tak będzie jak postuluje Irvine? Nie wiadomo. Najprawdopodobniej jednak badania świadomości stoją obecnie u progu dużych, być może fundamentalnych zmian, choćby dlatego że środowisko naukowe wydaje się być przekonane, że takowe są konieczne.

59 Por. E. Irvine, *Consciousness as a Scientific Concept: A Philosophy of Science Perspective*, dz. cyt.

60 Por. tamże s. 153–154.

## Bibliografia

- Aru J., Bachmann T., Singer W., Melloni L., *Distilling the Neural Correlates of Consciousness*, „Neuroscience and Biobehavioral Reviews” 2012, t. 36, nr 2, s. 737–746, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2011.12.003>.
- Baars B.J., *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, MA 1988.
- Baars B.J., *The Conscious Access Hypothesis: Origins and Recent Evidence*, „Trends in Cognitive Sciences” 2002, t. 6, nr 1, s. 47–52, DOI: [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(00\)01819-2](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(00)01819-2).
- Block N., *Consciousness, Accessibility, and the Mesh Between Psychology and Neuroscience*, „Behavioral and Brain Sciences” 2007, t. 30, nr 5-6, s. 481–499, DOI: <https://doi.org/10.1017/S0140525X07002786>.
- Block N., *On a Confusion About the Role of Consciousness*, „Behavioral and Brain Sciences” 1995, t. 18, nr 2, s. 227–247, DOI: <https://doi.org/10.1017/S0140525X00038188>.
- Block N., *Perceptual Consciousness Overflows Cognitive Access*, „Trends in Cognitive Science” 2011, t. 15, nr 12, s. 567–575, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2011.11.001>.
- Boly M., Seth A.K., Wilke M., Ingmundson P., Baars B., Laureys S., Edelman D.B., Tsuchiya N., *Consciousness in Humans and Non-Human Animals: Recent Advances and Future Directions*, „Frontiers in Psychology” 2013, t. 4, art. 625, s. 1–20, DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00625>.
- Brown R., Lau H., LeDoux J.E., *Understanding the Higher-Order Approach to Consciousness*, „Trends in Cognitive Sciences” 2019, t. 23, nr 9, s. 754–768, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2019.06.009>.
- Carruthers G., Carls-Diamante S., Huang L., Rosen M., Schier E., *How to Operationalise Consciousness*, „Australian Journal of Psychology” 2019, t. 71, nr 4, s. 390–410, DOI: <https://doi.org/10.1111/ajpy.12264>.
- Carruthers P., Gennaro R., *Higher-Order Theories of Consciousness*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, Fall Edition 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/consciousness-higher/> (dostęp: 28.10.2022).
- Casali A.G., Gosseries O., Rosanova M., Boly M., Sarasso S., Casali K.R., Casarotto S., Bruno M.A., Laureys S., Tononi G., Massimini M., *A Theoretically Based Index of Consciousness Independent of Sensory Processing and Behaviour*, „Science Translational Medicine” 2013, t. 5, nr 198, s. 198ra105, DOI: <https://doi.org/10.1126/scitranslmed.3006294>.
- Clowes R., Torrance S., Chrisley R., *Machine Consciousness. Embodiment and Imagination*, „Journal of Consciousness Studies” 2007, t. 14, nr 7, s. 7–14.
- Cohen M.A., Dennett D.C., *Response to Fabrethfort and Lamme: Defining Reportability, Accessibility and Sufficiency in Conscious Awareness*, „Trends in Cognitive Science” 2012, t. 16, nr 3, s. 139–140, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2012.01.002>.
- Crick F., Koch C., *Towards a Neurobiological Theory of Consciousness*, „Seminars in Neuroscience” 1990, t. 2, s. 263–275.

- Dehaene S., Changeux J.-P., Naccache L., Sackur J., Sergent C., *Conscious, Preconscious and Subliminal Processing: A Testable Taxonomy*, „Trends in Cognitive Sciences” 2006, t. 100, nr 5, s. 204–211, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2006.03.007>.
- Dehaene S., Lau H., Kouider S., *What is Consciousness, and Could Machines Have It?*, „Science” 2017, t. 358, nr 6362, s. 486–492, DOI: <https://doi.org/10.1126/science.aan8871>.
- Dehaene S., Sergent C., Changeux J.-P., *A Neuronal Network Model Linking Subjective Reports and Objective Physiological Data During Conscious Perception*, „Proceedings National Academy of Science USA” 2003, t. 100, nr 14, s. 8520–8525, DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.133257410>.
- Del Pin S.H., Skóra Z., Sandberg K., Overgaard M., Wierzczoń M., *Comparing Theories of Consciousness: Why It Matters and How to do It*, „Neuroscience of Consciousness” [Special Issue: *Consciousness Science and Its Theories*] 2021, t. 7, nr 22, s. 1–8, DOI: <https://doi.org/10.1093/nc/niab019>.
- Doerig A., Schurger A., Herzog M.H., *Hard Criteria for Empirical Theories of Consciousness*, „Cognitive Neuroscience” 2021, t. 12, nr 2, s. 41–62, DOI: <https://doi.org/10.1080/17588928.2020.1772214>.
- Doerig A., Schurger A., Hess K., Herzog M.H., *The Unfolding Argument: Why IIT and Other Causal Structure Theories Cannot Explain Consciousness*, „Consciousness and Cognition” 2019, t. 72, s. 49–59, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.concog.2019.04.002>.
- Edelman D.B., Seth A.K., *Animal Consciousness: A Synthetic Approach*, „Trends in Neuroscience” 2009, t. 32, nr 9, s. 476–484, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tins.2009.05.008>.
- Fahrenfort J.J., van Gaal S., *Criteria for Empirical Theories of Consciousness Should Focus on the Explanatory Power of Mechanisms, not on Functional Equivalence*, „Cognitive Neuroscience” 2021, t. 12, nr 2, s. 93–94, DOI: <https://doi.org/10.1080/17588928.2020.1838470>.
- Feinberg T.E., Mallatt J., *The Evolutionary and Genetic Origins of Consciousness in the Cambrian Period over 500 Million Years Ago*, „Frontiers in Psychology” 2013, t. 4, art. 667, s. 1–27, DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00667>.
- Francken J.C., Beerendonk L., Molenaar D., Fahrenfort J.J., Kiverstein J.D., Seth A.K., van Gaal S., *An Academic Survey on Theoretical Foundations, Common Assumptions and the Current State of Consciousness Science*, „Neuroscience of Consciousness” 2022, t. 2022, nr 1, s. 1–13, DOI: <https://doi.org/10.1093/nc/niac011>.
- Giacino J.T., Ashwal S., Childs N., Cranford R., Jennett B., Katz D.I., Kelly J.P., Rosenberg J.H., Whyte J., Zafonte R.D., Zasler N.D., *The Minimally Conscious State: Definition and Diagnostic Criteria*, „Neurology” 2002, t. 58, nr 3, s. 349–353, DOI: <https://doi.org/10.1212/WNL.58.3.349>.
- Giacino J.T., *The Minimally Conscious State: Defining the Borders of Consciousness*, „Progress in Brain Research” 2005, t. 150, s. 381–395, DOI: [https://doi.org/10.1016/S0079-6123\(05\)50027-X](https://doi.org/10.1016/S0079-6123(05)50027-X).

- Griffin D.R., *Animal Minds: Beyond Cognition to Consciousness*, University of Chicago Press, Chicago 2001.
- Hildt E., *Artificial Intelligence: Does Consciousness Matter?*, „Frontiers in Psychology” 2019, t. 10, art. 1535, s. 1–3, DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.01535>.
- Holland O. (red.), *Machine Consciousness*, [Special Issue:] „Journal of Consciousness Studies” 2003, t. 10, nr 4-5.
- Irvine E., *Consciousness as a Scientific Concept: A Philosophy of Science Perspective*, Springer, Dordrecht 2013.
- Irvine E., *Developing Dark Pessimism Towards the Justificatory Role of Introspective Reports*, „Erkenntnis” 2021, t. 86, nr 6, s. 1319–1344, DOI: <https://doi.org/10.1007/s10670-019-00156-9>.
- Irvine E., *Measures of Consciousness*, „Philosophy Compass” 2013, t. 8, nr 3, s. 285–297, DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12016>.
- Irvine E., *Old Problems with New Measures in the Science of Consciousness*, „British Journal for the Philosophy of Science” 2012, t. 63, nr 3, s. 627–648, <https://www.jstor.org/stable/23253415>.
- Jonkisz A., *On Relative Progress in Science, On Comparing and Evaluating Scientific Theories*, red. A. Jonkisz, L. Koj, Rodopi, Amsterdam, Atlanta 2000, s. 199–234.
- Jonkisz J., *Pojęcie świadomości w nauce i filozofii umysłu – próba systematyzacji*, „Filozofia Nauki” 2012, t. 20, nr 2, s. 29–55.
- Jonkisz J., *Świadomość jako zindywidualizowana informacja w działaniu. Uniwersalna charakterystyka*, „Filozofia Nauki” 2016, t. 24, nr 2, s. 95–117.
- Jonkisz J., *What Makes Behavioral Measures of Consciousness Subjective and Direct?*, „Philosophy of Science” 2022, s. 1–18, DOI: <https://doi.org/10.1017/psa.2021.49>.
- Jonkisz J., Wieruchoń M., Binder M., *Four-Dimensional Graded Consciousness*, „Frontiers in Psychology” 2017, t. 8, art. 420, s. 1–10, DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.00420>.
- Klein C., Hohwy J., *Variability, Convergence, and Dimensions of Consciousness*, w: *Behavioural Methods in Consciousness Research*, red. M. Overgaard, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 249–264, DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199688890.003.0014>.
- Koch C., Tsuchiya N., *Attention and Consciousness: Two Distinct Brain Processes*, „Trends in Cognitive Sciences” 2007, t. 11, nr 1, s. 16–22, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2006.10.012>.
- Kouider S., Stahlhut C., Gelskov S.V., Barbosa L.S., Dutat M., de Gardelle V., Christophe A., Dehaene S., Dehaene-Lambertz G., *A Neural Marker of Perceptual Consciousness in Infants*, „Science” 2013, t. 340, nr 6130, s. 376–380, DOI: <https://doi.org/10.1126/science.1232509>.
- Kurzweil R., *How to Create a Mind. The Secret of Human Thought Revealed*, Viking, New York 2012.

- Lamme V.A.F., *How Neuroscience will Change Our View on Consciousness*, „Cognitive Neuroscience” 2010, t. 1, nr 3, s. 204–220, DOI: <https://doi.org/10.1080/17588921003731586>.
- Lamme V.A.F., *Towards a True Neural Stance on Consciousness*, „Trends in Cognitive Sciences” 2006, t. 10, nr 11, s. 494–501, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2006.09.001>.
- Lau H., Rosenthal D., *Empirical Support for Higher-Order Theories of Conscious Awareness*, „Trends in Cognitive Science” 2011, t. 15, nr 8, s. 365–373, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2011.05.009>.
- Macmillan N.A., Creelman C.D., *Detection Theory: A Users Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Michel M., *The Mismeasure of Consciousness: A Problem of Coordination for the Perceptual Awareness Scale*, „Philosophy of Science” 2019, t. 6, nr 5, s. 1239–1249, DOI: <https://doi.org/10.1086/705509>.
- Monti M.M., Vanhaudenhuyse A., Coleman M.R., Boly M., Pickard J.D., Tshibanda L., Owen A.M., Laureys S., *Willful Modulation of Brain Activity in Disorders of Consciousness*, „New England Journal of Medicine” 2010, t. 362, nr 77, s. 579–589, DOI: <https://doi.org/10.1056/NEJMoa0905370>.
- Niikawa T., *A Map of Consciousness Studies: Questions and Approaches*, „Frontiers in Psychology” 2020, t. 11, art. 530152, s. 1–12, DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.530152>.
- Niiniluoto, I., *Optimistic Realism about Scientific Progress*, „Synthese” 2017, t. 194, nr 9, s. 3291–3309, DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-015-0974-z>.
- O'Regan J.K., *How to Build a Robot that is Conscious and Feels*, „Minds and Machines” 2012, t. 22, s. 117–136, DOI: <https://doi.org/10.1007/s11023-012-9279-x>.
- Overgaard M., Fehll K., Mouridsen K., Bergholt B., Cleeremans A., *Seeing without Seeing? Degraded Conscious Vision in a Blindsight Patient*, „PloS ONE” 2008, t. 3, nr 8, art. e3028, s. 1–4, DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0003028>.
- Overgaard M., *The Status and Future of Consciousness Research*, „Frontiers in Psychology” 2017, t. 8, art. 1719, s. 1–4, DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.01719>.
- Owen A.M., Coleman M.R., Boly M., Davis M.H., Laureys S., Pickard J.D., *Detecting Awareness in the Vegetative State*, „Science” 2006, t. 313, nr 5792, s. 1402, DOI: <https://doi.org/10.1126/science.1130197>.
- Owen A.M., *Detecting Consciousness: A Unique Role For Neuroimaging*, „Annual Review of Psychology” 2013, t. 64, s. 109–133, DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-113011-143729>.
- Pereira A., Ricke H., *What is Consciousness? Towards a Preliminary Definition*, „Journal of Consciousness Studies” 2009, t. 16, nr 5, s. 28–45.
- Persuh M., *Measuring Perceptual Consciousness*, „Frontiers in Psychology” 2018, t. 8, art. 2320, s. 1–4, DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.02320>.

- Phillips I., *Consciousness and Criterion: On Block's Case for Unconscious Seeing*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2016, t. 93, nr 2, s. 419–451, DOI: <https://doi.org/10.1111/phpr.12224>.
- Phillips I., *Unconscious Perception Reconsidered*, „Analytic Philosophy” 2018, t. 59, nr 4, s. 471–514, DOI: <https://doi.org/10.1111/phib.12135>.
- Rosenthal D.M., *Consciousness and Mind*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Rosenthal D.M., *Two Concepts of Consciousness*, „Philosophical Studies” 1986, t. 49, nr 3, s. 329–359.
- Rosenthal D.M., *Varieties of Higher-Order Theory*, w: *Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology*, red. R.J. Gennaro, John Benjamins Company Publishing, Amsterdam, Philadelphia 2004, s. 17–44.
- Salti M., Harel A., Marti S., *Conscious Perception: Time for an Update?*, „Journal of Cognitive Neuroscience” 2019, t. 31, nr 1, s. 1–7, DOI: [https://doi.org/10.1162/jocn\\_a\\_01343](https://doi.org/10.1162/jocn_a_01343).
- Sattin D., Magnani F.G., Bartesaghi L., Caputo M., Fittipaldo A.V., Cacciatore M., Picozzi M., Leonardi M., *Theoretical Models of Consciousness: A Scoping Review*, „Brain Sciences” 2021, t. 11, nr 5, art. 535, s. 1–58, DOI: <https://doi.org/10.3390/brainsci11050535>.
- Schnakers C., Perrin F., Schabus M., Majerus S., Ledoux D., Damas P., Boly M., Vanhaudenhuyse A., Bruno M.-A., Moonen G., Laureys S., *Voluntary Brain Processing in Disorders of Consciousness*, „Neurology” 2008, t. 71, nr 20, s. 1614–1620, DOI: <https://doi.org/10.1212/01.wnl.0000334754.15330.69>.
- Schurger A., Graziano M., *Consciousness Explained or Described?*, „Neuroscience of Consciousness” [Special Issue: *Consciousness Science and Its Theories*] 2022, t. 2022, nr 1, s. 1–9, DOI: <https://doi.org/10.1093/nc/niac001>.
- Seth A.K., Baars B.J., Edelman D.B., *Criteria for Consciousness in Humans and Other Mammals*, „Consciousness and Cognition” 2005, t. 14, nr 1, s. 119–139, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.concog.2004.08.006>.
- Seth A.K., *The Grand Challenge of Consciousness*, „Frontiers in Psychology” 2010, t. 1, art. 5, s. 1–2, DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2010.00005>.
- Signorelli C.M., Szczotka J., Prentner R., *Explanatory Profiles of Models of Consciousness – Towards a Systematic Classification*, „Neuroscience of Consciousness” [Special Issue: *Consciousness Science and Its Theories*] 2021, t. 2021, nr 2, s. 1–13, DOI: <https://doi.org/10.1093/nc/niab021>.
- Sloman A., *An Alternative to Working on Machine Consciousness*, „International Journal of Machine Consciousness” 2010, t. 2, nr 1, s. 1–18, DOI: <https://doi.org/10.1142/S1793843010000400>.
- Smith J.D., *The Study of Animal Metacognition*, „Trends in Cognitive Science” 2009, t. 13, nr 9, s. 389–396, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2009.06.009>.
- The Cambridge Declaration on Consciousness* (Cambridge, UK, 7.07.2012), <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf> (dostęp 28.10.2022).

- Timmermans B., Cleeremans A., *How Can We Measure Awareness? An Overview of Current Methods*, w: *Behavioral Methods in Consciousness Research*, red. M. Overgaard, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 21–46.
- Tononi G., *An Information Integration Theory of Consciousness*, „BMC Neuroscience” 2004, t. 5, art. 42, s. 1–22, DOI: <https://doi.org/10.1186/1471-2202-5-42>.
- Tononi G., Boly M., Massimini M., Koch C., *Integrated Information Theory: From Consciousness to its Physical Substrate*, „Nature Reviews Neuroscience” 2016, t. 17, nr 7, s. 450–461, DOI: <https://doi.org/10.1038/nrn.2016.44>.
- Tononi G., *Consciousness as Integrated Information: A Provisional Manifesto*, „The Biological Bulletin” 2008, t. 215, nr 3, s. 216–242, DOI: <https://doi.org/10.2307/25470707>.
- Tononi G., *Information Integration: Its Relevance to Brain Function and Consciousness*, „Archives Italiennes de Biologie” 2010, t. 148, nr 3, s. 299–322.
- Tononi G., Koch C., *Consciousness: Here, There and Everywhere?*, „Philosophical Transactions of the Royal Society B” 2015, t. 370, nr 1668, s. 1–18, DOI: <https://doi.org/10.1098/rstb.2014.0167>.
- Travis F., Pearson C., *Pure Consciousness: Distinct Phenomenological and Physiological Correlates of “Consciousness Itself”*, „International Journal of Neuroscience” 2000, t. 100, nr 1-4, s. 77–89, DOI: <https://doi.org/10.3109/00207450008999678>.
- Trefil J., *Na progu nieznanego. 101 pytań, na które nauka jeszcze nie zna odpowiedzi*, tłum. Z. Loska, Wiedza i Życie, Warszawa 1998.
- van Gaal S., Lamme V.A.F., Fahrenfort J.J., Ridderinkhof K.R., *Dissociable Brain Mechanisms Underlying the Conscious and Unconscious Control of Behavior*, „Journal of Cognitive Neuroscience” 2011, t. 23, nr 1, s. 91–105, DOI: <https://doi.org/10.1162/jocn.2010.21431>.
- van Gaal S., Lamme V.A.F., *Unconscious High-Level Information Processing: Implication for Neurobiological Theories of Consciousness*, „The Neuroscientist” 2012, t. 18, nr 3, s. 287–301, DOI: <https://doi.org/10.1177/1073858411404079>.
- Velmans M., *How to Define and How not to Define Consciousness*, „Journal of Consciousness Studies” 2009, t. 16, nr 5, s. 139–156.
- Vimal R.L.P., *Meanings Attributed to the Term ‘Consciousness’: An Overview*, „Journal of Consciousness Studies” [Special Issue: *Defining Consciousness*, red. C. Nunn] 2009, t. 16, nr 5, s. 9–27.
- Wierchoń M., Anzulewicz A., Hobot J., Paulewicz B., Sackur J., *In Search of the Optimal Measure of Awareness: Discrete or Continuous?*, „Consciousness and Cognition” 2019, t. 75, s. 1–10, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.concog.2019.102798>.
- Wierchoń M., Paulewicz B., Asanowicz D., Timmermans B., Cleeremans A., *Different Subjective Awareness Measures Demonstrate the Influence of Visual Identification on Perceptual Awareness Ratings*, „Consciousness and Cognition” 2014, t. 27, s. 109–120, DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.concog.2014.04.009>.
- Yaron I., Melloni L., Pitts M., Mudrik L., *The ConTraSt Database for Analysing and Comparing Empirical Studies of Consciousness Theories*, „Nature Human Behaviour” 2022, t. 6, nr 4, s. 593–604, DOI: <https://doi.org/10.1038/s41562-021-01284-5>.

## THE STATUS OF THE SCIENTIFIC STUDY OF CONSCIOUSNESS

## Summary

The intense scientific study of consciousness over the last three decades has undoubtedly led to significant theoretical, experimental and methodological advances, as well as yielded practical applications (e.g. in the diagnosis of impaired states of consciousness). At the same time, however, there are also voices that sharply criticize the entire field of research or its specific methods or theoretical models. The arguments not only state that the main findings of consciousness research are heterogeneous and divergent, but also that the field as a whole is beginning to experience a serious crisis, even to the point that threatens its very existence. In this text, I will try to provide a little insight into the above-mentioned issues and thus present the current state of consciousness science. I will start with the characterization of consciousness as an object of research, and then describe selected theoretical models and basic measurement methods used in current experimental studies of consciousness. Finally, I will outline the main achievements and critiques of today's consciousness research.

---

Informacja o Autorze

**Dr Jakub Jonkisz** współpracuje z Laboratorium Badania Świadomości działającym przy Instytucie Psychologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania naukowe dotyczą zjawiska świadomości, w szczególności sposobu jej pojmowania w nauce oraz stosowanych metod pomiarowych. Jest autorem lub współautorem wielu artykułów, opublikowanych także w czasopismach z listy filadelfijskiej, m.in. takich jak: *Pojęcie świadomości w kognitywistyce i filozofii umysłu – próba systematyzacji* („Filozofia Nauki” 2012, t. 20, nr 2), *Subjectivity: A Case of Biological Individuation and an Adaptive Response to Informational Overflow* (DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.01206>), *Four-Dimensional Graded Consciousness* (wraz z M. Wierzchoń i M. Binderem; DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.00420>), *What Makes Behavioral Measures of Consciousness Subjective and Direct?* (DOI: <https://doi.org/10.1017/psa.2021.49>). Więcej na temat dorobku publikacyjnego zob. <http://orcid.org/0000-0001-7221-4233> oraz <https://scholar.google.pl/citations?user=6jPLPoAAAAAJ&hl=pl>.

BOGDAN LISIAK SJ

UNIwersytet Ignatianum w Krakowie

---

# Aktualność koncepcji Leibniza świata najlepszego z możliwych

## Wprowadzenie

Filozofem, którego twórczość zachęca do samodzielnego myślenia i zadawania fundamentalnych pytań jest z pewnością Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), w tym także jego oryginalny pogląd o świecie najlepszym z możliwych, który to z podziwu godną konsekwencją reprezentował do końca swego życia<sup>1</sup>. Stanowisko niemieckiego filozofa w kwestii kondycji świata, w którym żyjemy, wzbudza zainteresowanie również współczesnych filozofów i daje impuls do poszukiwań odpowiedzi na pytanie o jakość rzeczywistości, w jakiej egzystuje współczesny człowiek<sup>2</sup>, i skłania tym samym do rozważenia obecności jego tezy we współczesnej refleksji filozoficznej, co będzie omówione w niniejszym opracowaniu.

## Zasadnicze pojęcia metafizyki Leibniza

Struktura świata, według Leibniza, jest racjonalna, co przejawia się dominującym w nim panlogizmem. Logika bowiem przenika nie tylko samą rzeczywistość,

---

1 Zob. G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Warszawa 2001.

2 Zob. T. Pabjan, *Świat najlepszy z możliwych? O dobroci Boga i pochodzeniu zła*, Kraków 2018; M. Krajewski, *Leibniz's Word-Formation Creativity: A New Etymology of the Word 'thèodicèe'*, w: *The Labyrinths of Leibniz's Philosophy*, red. A. Horowska, Berlin 2022, s. 19–41.

lecz także Byt Boży<sup>3</sup>. Świat w rozumieniu Leibniza jest przede wszystkim dynamiką, ale jest bytem uporządkowanym zgodnie z fundamentalnymi zasadami, które swoje źródło mają w Bogu. Są to: zasada sprzeczności i zasada racji dostatecznej. Filozof z Hanoweru pisze bowiem w traktacie *Zasady filozofii, czyli monadologia*:

§ 31. Rozumowania nasze opierają się na dwóch wielkich zasadach: na zasadzie sprzeczności, na mocy której osądzamy jako fałszywe to, co jest sprzecznością objęte, i jako prawdziwe to, co jest przeciwstawne fałszowi lub z nim sprzeczne.

§ 32. Opierają się one także na zasadzie racji dostatecznej, na mocy której stwierdzamy, że żaden fakt nie może okazać się rzeczywisty, czyli istniejący, żadna wypowiedź prawdziwa, jeżeli nie ma racji, dla której to jest takie, a nie inne; chociaż racje te najczęściej nie mogą być nam znane<sup>4</sup>.

Logiczny status zasady sprzeczności jest oczywisty, natomiast zasady racji dostatecznej już taki nie jest, odwołuje się ona bowiem raczej do przesłanek realnych niż formalnych. Możemy zatem mówić o prawdach rozumowych i prawdach faktycznych. Pierwsze z nich są konieczne, a ich zaprzeczenie prowadzi do fałszu, z kolei prawdy faktów są przypadkowe i ich przeciwieństwo jest możliwe.

Doświadczenie świata jest dla Leibniza przede wszystkim doświadczeniem jego dynamiki, czyli ruchu, siły, ale także materii, czasu i przestrzeni. Nasz pierwszy kontakt ze światem polega na eksperjencji szeroko rozumianej sfery zjawiskowej, lecz ona składa się z tak dużej ilości rzeczy, ich fenomenów, materii, że dzielenie jej w nieskończoność nie prowadzi do uchwycenia racji jej dynamizmu i porządku, zatem należy sięgnąć do głębszego poziomu rzeczywistości<sup>5</sup>. Tę fundamentalną strukturę rzeczywistości tworzą – według filozofa z Hanoweru – byty substancjalne nazwane przez niego monadami. Oryginalność koncepcji monady przybliży jego następująca wypowiedź:

[...] możemy powiedzieć, że natura substancji jednostkowej lub bytu całkowitego polega na posiadaniu pojęcia aż tak zupełnego, że wystarczy ono do ujęcia i wyprowadzenia zeń wszystkich orzeczników podmiotu, któremu pojęcie to jest przypisane<sup>6</sup>.

3 Na temat panlogizmu w filozofii Leibniza zob. A. Gurwitsch, *Leibniz: Philosophie des Panlogismus*, Berlin 1974.

4 G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, w: tegoż, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, Toruń 1995, s. 118.

5 Zob. np. polemikę Leibniza z tezami filozofii Thomasa Hobbesa, w: G.W. Leibniz, *Teodyceja. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, dz. cyt., s. 516–519.

6 G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, w: tegoż, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, dz. cyt., s. 20.

Zatem fundamentalną cechą każdej monady jest jej logiczna struktura, która daje możliwość określenia jej wszystkich właściwości. Wprawdzie ludzka logika okazuje się dość ograniczona, aby z pojęcia substancji wywnioskować jej wszystkie cechy, to jednak dla Boga – zdaniem Leibniza – jest to w zupełności możliwe.

Monady są bytami nierozciągliwymi, niepodzielnymi i ożywionymi, a przede wszystkim stanowią one centra sił, czyli są źródłami dynamiki świata. Tak jak dana figura geometryczna składa się z punktów, tak również monady można określić jako „punkty metafizyczne” rzeczywistości<sup>7</sup>. Byty monadyczne zostały stworzone przez Boga, są niezniszczalne i tylko Bóg może je unicestwić.

Każda monada stanowi pewien mikroświat, w którym odzwierciedlają się własności innych monad i bytów. Należy zaznaczyć, co podkreślał sam Leibniz, że monada poznaje jedynie stany własne i jest jakby lustrem, w którym odbija się cały wszechświat. Innymi słowy, monada posiada zdolność percepcji, czyli poznawania swoich stanów wewnętrznych i tym samym własności innych monad. Filozof z Hanoweru określa tę cechę monad następująco:

[...] wszelka substancja stanowi niejako świat cały i jest jakby zwierciadłem Boga albo całego wszechświata, który każda na swój sposób wyraża, bez mała tak, jak to samo miasto przedstawione jest na różne sposoby zależnie od różnych miejsc, z których się na nie patrzy<sup>8</sup>.

Monady zatem stanowią swoiste światy same w sobie, w których stanach odzwierciedla się całe uniwersum. Tym samym są to byty indywidualne, których jednostkowość jest niepowtarzalna. Indywidualizm monad zostaje wzmocniony słynną i kontrowersyjną tezą:

§ 7. Monady nie mają okien, przez które cokolwiek mogłoby do nich się dostać czy też z nich wydostać<sup>9</sup>.

Odrębność monad od innych rzeczy podkreśla, zdaniem Leibniza, brak ich oddziaływania na siebie<sup>10</sup>.

Byty monadyczne różnią się między sobą jakościami. Monady proste nie posiadają świadomości swojej percepcji i procesy te można nazwać

7 Zob. M. Heller, *Logos wszechświata. Zarys filozofii przyrody*, Kraków 2013, s. 104.

8 G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, dz. cyt., 21.

9 G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, dz. cyt., s. 113.

10 Teza Leibniza o izolacjonizmie monad jest jedną z konsekwencji nawiązania do koncepcji *res cogitans* Kartezjusza. Na ten temat zob. B. Paź, *Monada, czyli człowiek w Leibnizjańskim świecie*, „Przegląd Filozoficzny” 2009, r. 18, nr 3 (71), s. 327–328, [https://pf.uw.edu.pl/images/NUMERY\\_PDF/071/PF\\_2009-R18\\_3\\_25\\_Paz-B\\_Monada.pdf](https://pf.uw.edu.pl/images/NUMERY_PDF/071/PF_2009-R18_3_25_Paz-B_Monada.pdf) (dostęp: 28.10.2022).

podświadomymi. Natomiast monady świadome swojej aktywności poznawczej posiadają apercpcję.

Spośród wszystkich monad najdoskonalszą jest monada Boża, która posiadając absolutnie doskonałą percepcję, określana jest także jako monada wszystkich monad (*monas monadum*). Tym samym należy zauważyć, że stanowi ona swoiste odniesienie w określaniu doskonałości pozostałych bytów monadycznych.

Monady pomimo swojej nieskończonej różnorodności ilościowej i jakościowej konstituują jedną, spójną rzeczywistość i tworzą – zdaniem Leibniza – harmonię. Monady z uwagi na różny stopień ich doskonałości tworzą pewną hierarchię. Autor *Monadologii* nazywa ten stan rzeczywistości „harmonią wpród ustanowioną” albo „przedustawną” (*harmonia praestabilita*), a jej istnienie przypisuje stwórczemu aktowi Boga<sup>11</sup>. Należy zauważyć, że harmonia przedustawna jest przede wszystkim strukturą logiczną, dzięki której w każdej monadzie zostają odzwierciedlone cechy i własności całego wszechświata, w tym także innych bytów substancjalnych, co jest efektem działania monady Bożej. Obecne w niej bowiem idee umożliwiają poznanie tego, co typowe dla danej monady, jak i innych monad. Jak można sobie wyobrazić tego rodzaju rzeczywistość? Harmonia przedustawna przypomina zegary, które są usytuowane w przestrzeni w pewnym określonym porządku i każdy z nich wskazuje tę samą godzinę. Fakt wskazywania tego samego czasu przez każdy zegar, który jest zgodny z innymi zegarami, nie wynika z ich wzajemnego oddziaływania na siebie, lecz pierwotnie ustalonego porządku; podobnie jest z monadami. Harmonia przedustawna stanowi metafizyczny poziom rzeczywistości, który jest konieczny do wyjaśnienia własności świata fenomenalnego, czyli rzeczywistości zjawisk powszechnie dostępnych poznaniu zmysłowemu. Rzeczywistość świata zjawiskowego jest pewnym skutkiem istnienia substancji monadycznych. Innymi słowy, poziom metafizyczny (monadyczny) rzeczywistości ma się do świata fenomenalnego tak jak rzecz do związanego z nią zjawiska. Światem fenomenalnym zajmuje się fizyka, natomiast monadami metafizyka. Ta pierwsza nauka prowadzi do odkrycia harmonii przedustawnej.

## Bóg i świat

Monada Boża wyróżnia się radykalnie spośród innych substancji, rzeczy i zjawisk wszechświata. Wyjątkowość Boga wynika z samej natury Jego Bytu, który w sposób konieczny zawiera w sobie przyczynę swojego istnienia, co jest

11 Zob. tamże, s. 329–330.

wyjątkiem pośród wszystkich innych bytów przygodnych. Te bowiem, pisze Leibniz, „nie mają w sobie niczego, co czyniłoby ich istnienie koniecznym”<sup>12</sup>.

Zatem poszukując racji istnienia wspomnianych bytów, „trzeba jej poszukiwać w substancji, która przynosi ze sobą rację swojego istnienia, toteż jest konieczna i wieczna”<sup>13</sup>. Bóg jest zatem racją istnienia bytów przygodnych, a także racją harmonii i porządku panującego w przyrodzie, co jest również istotnym aspektem istnienia wszechświata<sup>14</sup>.

Wyjątkowość Boga wyraża się w Jego doskonałej percepcji, w której ma swoje źródło Jego rozumność i mądrość działania. Wszechświat bytów i zjawisk ujawnia zatem rozumność Bytu Bożego, bowiem ich zmienność i przygodność wskazuje – zdaniem Leibniza – na możliwość istnienia innych możliwych światów i bytów przygodnych. Spośród nieskończonej ilości możliwych światów Bóg dokonał wyboru tego jednego, który znamy, aby w szczególny sposób okazać swoją dobroć i mądrość. Bóg jako doskonała i rozumna monada wytworzył w swoim umyśle pojęcie naszego wszechświata spośród innych pojęć alternatywnych wszechświatów. W tym miejscu należy stwierdzić, że dla autora *Teodycei*: „Rozum to łańcuch prawd, a zwłaszcza (skoro porównujemy go z wiarą) takich, do których rozum ludzki może dojść naturalną drogą bez pomocy światła wiary”<sup>15</sup>. Wprawdzie ta definicja rozumu dotyczy w szczególności rozumu ludzkiego, lecz nic nie stoi na przeszkodzie, aby zastosować ją do umysłu, którego wyrazem jest Boża rozumność.

Wyrazem szczególnej rozumności Boga jest dla Leibniza akt stworzenia świata. W tym miejscu pojawia się pytanie: dlaczego wynikiem kreacji Boga jest świat o konkretnych własnościach, cechach przyrody itd.? Przecież ze stwórczego działania mógł wyniknąć świat o odmiennych własnościach niż ten, w którym żyjemy. Autor *Teodycei* wyjaśnia ten fakt w dość oryginalny sposób. Otóż Bóg – według niego – działa jak znakomity matematyk, który w akcie stworzenia rozwiązał zagadnienie znane w rachunku różniczkowym i całkowym jako ekstremum funkcji, czyli obliczenia wartości, dla której dana funkcja przyjmuje wartość największą lub najmniejszą. Rozwiązaniem problemu ekstremum jest zatem wybór przez Boga ze zbioru światów możliwych najdoskonalszego, czyli tego, w którym żyjemy. Nasz świat posiada największą wartość spośród innych możliwych światów, ponieważ jest najlepszy z możliwych, gdyż w nim także przejawia się Boża mądrość i dobroć, przekraczające możliwości poznawcze ludzkiego rozumu. Należy zaznaczyć, że na Bożą dobroć i mądrość w akcie kreacji świata jest nałożone

12 G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, dz. cyt., s. 124.

13 Tamże, s. 124–125.

14 Leibniz rozumie porządek świata materialnego następująco: „Nie ma chaosu we wnętrzu rzeczy, a w materii, której układ pochodzi od Boga panuje organizacja” (tamże, s. 27).

15 Tamże, s. 41.

pewne ograniczenie. Bóg bowiem nie stwarza bytu, który pod względem formalnym jest Jego swoistym „lustrzanym odbiciem”. Innymi słowy, stworzenie świata nie jest kreacją drugiego Bożego Bytu. Tym samym świat jest bytem radykalnie innym niż Bóg i ustępuje Mu istotnie pod względem doskonałości. W związku z tym świat najlepszy z możliwych nie może być bytem absolutnie dobrym. Zatem zachowuje on charakter doskonałości względnej, wprawdzie *par excellence* optymalnej w zbiorze możliwych światów, lecz ustępującej Bożej doskonałości. Jednak doskonałość względna stworzonego świata jest na takim poziomie, że nie wymaga on w swoim dalszym istnieniu Bożej kurateli i korekt. Stwórcze działanie Boga jest podobne do pracy budowniczego domu, który zaczyna od opracowania planów, wydatków i wszelkich kosztów. Boży Architekt działa analogicznie, „co się tyczy prostoty dróg wybranych przez Boga, to odnosi się ona właśnie do środków, gdy tymczasem różnorodność, bogactwo czy też obfitość odnosi się do celów lub skutków”<sup>16</sup>.

## Bóg i zło

Zasadnicza różnica pomiędzy Bogiem a światem wyraża się także w obecności zła w tym ostatnim. Problem jest przez autora *Teodycei* uznany za ważny i dlatego jest w niej omawiany. Został on także zauważony i stał się argumentem do wielu krytyk koncepcji „świata najlepszego z możliwych”, jak również samego Leibniza.

Zacznijmy od podanej przez niemieckiego myśliciela definicji zła, która stanowi nawiązanie do św. Augustyna<sup>17</sup>. Leibniz pisze w *Teodycei*, że „zło polega na braku, czyli na tym, czego przyczyna sprawcza nie wytwarza. Dlatego scholastycy mieli zwyczaj nazywać przyczynę zła *causa deficiens*”<sup>18</sup>.

Przez „brak” autor rozumie oczywiście nieobecność dobra. Następnie Hanowerczyk precyzuje: „Zło można ujmować w sensie metafizycznym, fizycznym i moralnym. Zło metafizyczne polega na zwykłej niedoskonałości, zło fizyczne – na cierpieniu, a zło moralne – na grzechu”<sup>19</sup>. Ta pierwsza odmiana zła wyraża się ograniczonością bytów monadycznych, trzecia – negatywnym użyciem ludzkiej wolności, natomiast za najbardziej dotkliwą uchodzi druga, czyli zło obecne w bytach przyrody i w ludzkim organizmie w postaci chorób, bólu i cierpienia.

16 G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, dz. cyt., 17.

17 Na temat jego pojęcia zła zob. T. Pabjan, *Świat najlepszy z możliwych? O dobroci Boga i pochodzeniu zła*, dz. cyt. s. 24–32.

18 G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, dz. cyt., s. 138.

19 Tamże.

Jednym z fundamentalnych problemów, jaki się pojawia w dyskusji nad światem najlepszych z możliwych, jest pytanie o sam fakt zaistnienia w nim zła. Innymi słowy, czy w takim świecie zło może się w ogóle pojawić, czy ma jakąkolwiek rację istnienia? Bóg bowiem, przeprowadzając rachunek przed stworzeniem naszego wszechświata, musiał przecież uwzględnić czynnik destrukcji na wszystkich poziomach bytu. Autor *Teodycei* udziela następującego wyjaśnienia:

Chociaż więc zło fizyczne i zło moralne nie są wcale konieczne, wystarcza, że są one możliwe na mocy wiecznych prawd. A ponieważ ów obszar prawd zawiera wszystkie możliwości, musi istnieć nieskończona wielość możliwych światów, zło musi wchodzić w skład wielu z nich i nawet najlepszy ze wszystkich światów musi je zawierać. To właśnie skłoniło Boga do przyzwolenia na zło<sup>20</sup>.

Dla wyjaśnienia należy dodać, że „obszar prawd wiecznych” to zasady, jakimi kieruje się Bóg, bowiem dla Leibniza: „Bóg to rozum, a konieczność, czyli istotna natura rzeczy, to przedmiot rozumu, który opiera się na prawdach wiecznych”<sup>21</sup>.

Z powyższych wypowiedzi filozofa z Hanoweru wynika, że nie może istnieć żaden potencjalny świat pozbawiony elementu zła, w tym również ten z nich, który jest najlepszy. Zło w rozumieniu metafizycznym jest obecne w rzeczach jako ograniczenie bytu. Zatem zło w szerokim znaczeniu tego słowa musi być, zdaniem Hanowerczyka, wpisane w naturę nie tylko każdego świata, lecz także każdego bytu. Jednak zawsze należy pamiętać, że dla Leibniza – jak to już wspomniano powyżej – świat jest przede wszystkim dynamiką, czyli zmienność jest jego fundamentalną cechą. Właśnie owa możliwość ewolucji naszego świata, jego doskonalenia się wyróżnia nasz świat spośród innych światów i dlatego określa go jako najlepszy z możliwych. Filozof z Hanoweru jest bowiem w pełni świadomy zła w różnych postaciach obecnych w świecie, ale właśnie jego zmiany zmierzają w kierunku tworzenia coraz bardziej doskonałych struktur otaczającej nas rzeczywistości, której człowiek jest ważną składową. Dla Leibniza bowiem ważnym aspektem doskonalenia się świata jest człowiek i jego rozwój moralny, który tym samym jest źródłem optymizmu w postrzeganiu rzeczywistości naszego świata<sup>22</sup>.

---

20 Tamże.

21 Tamże, s. 137.

22 Zob. R. Finster, G. van den Heuvel, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Reinbek bei Hamburg 1990, s. 63–64.

## Świat i obecność zła

W ocenie tezy Leibniza świata najlepszego z możliwych należy uwzględnić, że dzieli się on na dwa obszary. Pierwszy z nich to obszar przyrody zwany przez niego „państwem natury”, natomiast drugi stanowi przestrzeń życia człowieka i ludzkiej społeczności i jest nazywany przez Leibniza „państwem łaski”. Argumentacja o świecie najlepszym z możliwych najlepiej sprawdza się w obszarze natury. Można bowiem wykazać, że jest ona właśnie kosmosem, czyli jak twierdzili antyczni Grecy: pięknym ładem. Kosmos jawi się jako byt racjonalny i uporządkowany, dzięki czemu może on być badany. Ponadto – jak twierdził Albert Einstein – w badaniach kosmosu doświadczamy nie tylko harmonii i piękna, lecz także pewnej tajemnicy jego istnienia, co powinno skłaniać do pewnych odczuć religijnych<sup>23</sup>.

Jednak zastosowanie argumentacji niemieckiego filozofa do sfery życia ludzkiego nie daje już tak dobrych rezultatów. Jest bowiem faktem powszechnie známym, że zło, które dotyka zarówno poszczególne osoby, jak i całe społeczności nie jest tylko problemem, który można wyjaśnić teoretycznie jako brak dobra. Tego rodzaju teoretyczna argumentacja może okazać się skuteczna jedynie w przypadku osób o umysłowości ukształtowanej przez filozofię teoretyczną. Zło ujawniające się w postaci cierpienia wywołanego chorobą, klęskami żywiołowymi, wojną to nie jest jedynie problem teoretyczny, ale egzystencjalny, przenikający dogłębnie ludzkie istnienie. Jak bowiem zauważa Tadeusz Pabjan:

Człowieka cierpiącego nie interesuje spójność argumentów, które można wydedukować z tezy o dobroci i mądrości Boga – on chce wiedzieć, dlaczego musi doświadczać destrukcyjnej mocy zła. Teoretyczne uzasadnienia przestają w tej perspektywie odgrywać jakąkolwiek rolę, ponieważ nie odpowiadają na pytanie o sens egzystencji naznaczonej cierpieniem<sup>24</sup>.

Jednak należy także zauważyć, że tego rodzaju krytyczne wypowiedzi są przytaczane w odniesieniu do tezy Leibniza w przypadku ograniczenia się do jego teoretycznych rozważań nad naturą zła. W ocenie roli zła w świecie trzeba stwierdzić, że Leibniz nigdy nie rozumiał swojej filozofii jako rozważań tylko teoretycznych nad poruszonymi tutaj kwestiami. Wprawdzie filozofia teoretyczna była dla niego ważna, to jednak rozumiał ją jako połączoną z praktyką, czyli otwartą na praktyczne aspekty ludzkiego życia i szczęścia. Teoria filozoficzna była dla niego

23 Zob. np. A. Einstein, *Religia a nauka oraz Nauki przyrodnicze a religia*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, red. S. Butrym, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1999, s. 215–217, 226–232.

24 T. Pabjan, *Świat najlepszy z możliwych? O dobroci Boga i pochodzeniu zła*, dz. cyt., s. 66.

zawsze połączona z jej praktycznym wykorzystaniem dla dobra ludzkości. Doskonale wyraża to motto Berlińskiego Towarzystwa Nauk – *Theoria cum Praxi*, przejęte od Leibniza. Innymi słowy, filozofia nigdy nie była przez niego pojmowana jako przysłowiowa wieża z kości słoniowej, twór zamknięty sam w sobie bez odniesienia do prawdziwych ludzkich problemów, w tym także doświadczenia osobistego cierpienia. Autor *Monadologii* wykazywał się bowiem aktywnością w wielu dziedzinach nauk technicznych i medycznych w celu przyjscia z pomocą cierpiącemu człowiekowi, jak i uczynienia jego życia godnym istoty ludzkiej. Szczególnie ważnym tematem w jego działalności był rozwój medycyny, czemu dał wyraz m.in. w rozprawie *Directiones ad rem Medicam pertinentes*. Filozof z Hanoweru stwierdził w niej:

Ponad wszystko należy cenić kwestie moralne i medyczne [*moralia et medicinalia*]. Z tego też powodu cenię znacznie wyżej mikroskopię niż teleskopię, zaś ten, kto wynajdzie pewny i sprawdzony lek na jakąkolwiek chorobę, osiągnie w moim mniemaniu więcej niż ten, kto dokona kwadratury koła<sup>25</sup>.

Zdaniem Leibniza rozwój nauk medycznych, aby przyjść z pomocą cierpiącej ludzkości, powinien być wspierany przez państwo promujące naukową współpracę pomiędzy lekarzami w celu opracowania jak najlepszych metod leczenia. W jednej ze swoich późniejszych rozpraw jest sformułowany wyraźny postulat Leibniza, aby rządzący książęta i struktury państwowe podjęły staranie w celu zbudowania systemu powszechnej opieki zdrowotnej, która objęłaby także niezamożne warstwy ludności, zbyt ubogie, aby pozwolić sobie na pokrycie kosztów leczenia<sup>26</sup>. Rozwój medycyny był przedmiotem jego troski przez całe życie, albowiem nawet w *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* wspomniał, że „jednym z największych owoców dobrej etyki czy polityki będzie dostarczenie nam lepszej medycyny”<sup>27</sup>.

Zagadnienie konieczności poprawy stanu ówczesnej medycyny pojawia się także w obszernej korespondencji filozofa z Hanoweru. Również w listach polskiego jezuitę Adama Adamandego Kochańskiego do Leibniza w kontekście dyskusji nad alchemią został poruszony problem tzw. jatrochemii, czyli alchemii medycznej<sup>28</sup>. Wprawdzie Leibniz odnosił się dość krytycznie do jatrochemii

25 Cytat za: M.R. Antognazza, *Leibniz. Biografia intelektualna*, tłum. Z. Lamża, Ł. Lamża, Kraków 2018, s. 140.

26 Zob. K. Pękacka-Falkowska, *Gottfried Wilhelm Leibniz o sposobie udoskonalenia medycyny*, „Klio” 2013, t. 24, nr 1, s. 141, DOI: <https://doi.org/10.12775/KLIO.2013.006>.

27 G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 334.

28 Zob. B. Lisiak, *Adam Adamandy Kochański (1631–1700). Studium z dziejów filozofii i nauki w Polsce w XVII wieku*, Kraków 2005, s. 358–359.

i stanowiska polskiego jezuitę, to jednak przyjmował jego pogląd ze zrozumieniem. Dostrzegając bowiem w dyskusji z Kochańskim jego starania dla odkrycia nowych lekarstw na ówczesne choroby i tym samym poprawienia fatalnego stanu ówczesnej medycyny.

Szacunek Leibniza dla medycyny jako nauki wynika z jego koncepcji nauk przyrodniczych. Problemem jest bowiem ich uzasadnienie, albowiem jego zdaniem znajduje się ono poza nimi i jest związane z ich celem, jakim jest ukazanie dobroci i mądrości Boga. Hanowerczyk wyjaśnił to w liście do francuskiego jezuitę Joachima Bouveta:

Medycyna jest jedną z najważniejszych nauk (przyrodniczych). Albowiem tak jak teologia jest najwyższym szczytem poznania rzeczy przynależnych duchowi – i zamyka w sobie naukę o moralności i sztuce rządzenia – tak, można rzec, medycyna jest najwyższym szczytem i jakby najdojrzalszym owocem poznania ciała ludzkiego. Przy czym fizyka w ogólności, a medycyna w szczególności swój cel ostateczny znajdują w chwale Boga i szczęściu człowieka: ponieważ zachowując [zdrowie], zapewniają narzędzia do pracy na chwałę Pana<sup>29</sup>.

Powyższa wypowiedź autora *Teodycei* wskazuje na relację pomiędzy jego koncepcją najlepszego świata i znaczenia nauk medycznych w jego doskonaleniu. Tam bowiem, gdzie filozofia wyczerpuje swoje teoretyczne możliwości w poprawie ludzkiej kondycji, przychodzi jej z pomocą medycyna, która pomaga w przewyciężeniu ludzkiego cierpienia. Medycyna w tym wypadku staje się filozofią praktyczną, nauką i sztuką, która wyraża Leibnizowski zamysł łączności teorii z praktyką<sup>30</sup>. Wspomniany w poprzednim zdaniu „zamysł” odnosi się także do tezy Leibniza, że wszystkie byty obecne w uniwersum są ze sobą powiązane, stanowiąc pewną sieć wzajemnych relacji. Ten aspekt rzeczywistości bytów odzwierciedlają np. nauki medyczne, które pozostają w relacji i swoistej łączności z innymi naukami oraz filozofią.

W tym miejscu warto wspomnieć o projekcie Leibniza zwanym *scientia generalis*, która była przez niego rozumiana jako metoda badawcza dla innych nauk<sup>31</sup>. W ogólnym rozumieniu była to wspólna wszystkim naukom sztuka poprawnego rozumowania, jak należy odkrywać prawdę i jej dowodzić. *Scientia generalis* miała być przydatna w życiu każdego człowieka, nawet o przeciętnych zdolnościach. Leibniz bowiem rozumiał ją:

29 Cyt. za: K. Pękacka-Falkowska, *Gottfried Wilhelm Leibniz o sposobie udoskonalenia medycyny*, dz. cyt., s. 142.

30 Zob. tamże, s. 143.

31 Zob. A.T. Tymieniecka, *Leibniz' Philosophy and Science Today*, „Organon” 1967, t. 4, s. 158–165.

[...] jako naukę mówiącą o zasadach wszystkich innych nauk oraz o metodach wykorzystania tych zasad – dzięki niej każdy obdarzony przeciętnymi zdolnościami człowiek będzie w stanie przy odrobinie wprawy dojść do wiedzy w dowolnie specjalistycznej materii [...]; na podstawie danych reguł będzie mógł odkryć najpiękniejsze prawdy i ich najbardziej użyteczne zastosowanie tak dalece, jak to w ogóle możliwe dla istoty ludzkiej<sup>32</sup>.

W tak rozumianym przez Hanowerczyka projekcie nauki powszechnej należy podkreślić jej znaczenie dla egzystencji przeciętnego człowieka, aby uczynić ją godną ludzkiego życia. Należy także zaznaczyć, że praktyczny walor filozofii autora *Teodycei* nie ograniczał się jedynie do reformy nauk medycznych, albowiem jest on znany z wielu innych projektów, takich jak reforma górnictwa i opracowanie maszyny dla ułatwienia obliczeń<sup>33</sup>.

### Bóg Leibniza i filozofia procesu Whiteheada

Powracając do koncepcji Boga w filozofii Leibniza, należy zauważyć pewien jej istotny aspekt, jakim jest kategoria substancji. Jego refleksja filozoficzna nie mogła bowiem pominąć tak ważnego zagadnienia filozofii nowożytnej, jak problem bytu substancjalnego, jak go należy rozumieć i ile mamy rodzajów substancji. Oczywiście problematyka bytu substancjalnego jako fundamentalnego podłoża wszelkich zjawisk zdecydowanie wykracza poza epokę Leibniza, lecz również w niej była ona jednym z najważniejszych tematów filozoficznej debaty<sup>34</sup>. Doktryna o monadach jest wprawdzie oryginalnym i twórczym pomysłem Leibniza, lecz w czasach nam współczesnych myślenie o rzeczywistości w kategoriach substancji napotyka na wiele trudności. A w szczególności odnosi się to do rozumienia Bytu Bożego jako substancji, czyli najdoskonalszej monady. Również współczesne nauki przyrodnicze zdecydowanie odeszły od postrzegania świata i jego wyjaśniania w kategoriach substancji-monad. Według teorii współczesnej fizyki fundamentalnymi składnikami przyrody nie są niezmiennie substancje, lecz o wiele bardziej są to zdarzenia powiązane ze sobą siecią relacji formuł i prawidłości matematycznych. Jednak powyższe stwierdzenie nie oznacza, że monadologiczna wizja rzeczywistości jest kompletnie nieadekwatna do jej eksploracji, albowiem stanowi ważny aspekt filozoficznej refleksji nad nią. W filozofii współczesnej można bowiem wskazać takie nurty, które są bliskie poglądom

32 Cyt. za: M.R. Antognazza, *Leibniz. Biografia intelektualna*, dz. cyt., s. 289.

33 Zob. tamże, s. 260–264, 615, 621–622.

34 Zob. M. Heller, *Logos wszechświata. Zarys filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 250–253.

filozofa z Hanoweru, a nawet do niego wyraźnie nawiązują. Jednym z nich jest filozofia procesu Alfreda Northa Whiteheada<sup>35</sup>.

Wspólną cechą filozofii Whiteheada i Leibnizowskiej koncepcji rzeczywistości jest uznanie zmiany za jej podstawową charakterystykę. Angielski filozof przyjmuje, że fundamentalnymi składnikami świata są zdarzenia nazwane przez niego aktualnymi bytami (*actual entities*) lub aktualnymi zaistnieniami (*actual occasions*)<sup>36</sup>. Aktualne zaistnienie jest dla Whiteheada bytem podobnym do Leibnizowskiej monady, albowiem jej istota – zwana ujęciem (*prehension*) – wyraża związek konkretnego zdarzenia z innymi aktualnymi bytami i manifestuje się poprzez sieć relacji z nimi. Ta cecha bytu aktualnego upodabnia go do Leibnizowskiej monady, bowiem jak w monadzie odzwierciedla się cały świat, tak w bycie aktualnym cecha ta realizuje się dzięki sieci relacji z całą rzeczywistością. Zasadnicze różnice polegają na ich otwartości, czyli nie są bytami izolowanymi, zamkniętymi w sobie jak monady. Ponadto aktualne byty charakteryzuje przemijalność w przeciwieństwie do niezniszczalnych monad. Ich powstawanie i rozwój wyraża pewien cel, jakim jest realizacja wszystkich możliwości, zwany przez Whiteheada spełnieniem (*satisfaction*). Stan ten kończy istnienie aktualnego bytu jako pewnej całości, albowiem jego „części” są przejmowane przez inne aktualne zaistnienia.

Obraz rzeczywistości, jaki wynika z filozofii autora *Process and Reality*, jest bardzo podobny do znanej Heraklityjskiej metafory świata jako płynącej rzeki (*panta rei*). Ale ujawnia się w nim także wyraźne podobieństwo do harmonii przedustawnej Hanowerczyka. Tę rolę w filozofii procesu spełniają tzw. obiekty ponadczasowe (*eternal objects*)<sup>37</sup>, które również tworzą strukturę powiązaną siecią relacji, podobnie jak byty aktualne. Obiekty ponadczasowe są potencjalnościami, dzięki którym byt aktualny dokonuje ujęcia danego obiektu ponadczasowego i staje się tym, czym jest.

W filozofii procesu Whiteheada istotne jest zagadnienie źródła zmian i wszelkich form kreacji nowych struktur rzeczywistości. Tym źródłem jest Bóg, będący najważniejszym Bytem Aktualnym<sup>38</sup>. Whiteheadowskiego Boga można opisać za pomocą Jego natury, która dzieli się na naturę pierwotną (*primordial nature of God*) i naturę wtórną (*consequent nature of God*)<sup>39</sup>. Natura pierwotna stanowi swoisty zbiór wszelkich możliwych projektów rzeczywistości, relacji, jakie mogą

35 Ostateczna wersja jego filozofii jest w: A.N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York 1978. Polski przekład: *Proces i rzeczywistość. Esej kosmologiczny*, tłum. P. Staroń, Kęty 2022. Dobrym wprowadzeniem do filozofii procesu Whiteheada jest: J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Kraków 1988.

36 Zob. M. Heller, *Logos wszechświata. Zarys filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 172–177.

37 Zob. tamże, s. 173–174.

38 Zob. tamże, s. 174.

39 Zob. M. Piwowarczyk, *Bóg i stawanie się. Problem relacji świat–Bóg w filozofii Alfreda Northa Whiteheada*, Lublin 2008, s. 141–179.

w nich występować, ich racjonalności, piękna i harmonii. Innymi słowy, przypomina Leibnizowskie światy możliwe. Natomiast natura wtórna to obecność Boga w naszym świecie: cywilizacjach, kulturach i przyrodzie. Poprzez tę naturę Bóg realizuje swoje projekty obecne w naturze pierwotnej. Natura wtórna odpowiada pojęciu Immanencji Boga w rzeczywistości i ten aspekt Jego istnienia można – zdaniem Whiteheada – udowodnić.

Wtórna natura ujawnia relacje Boga ze światem, które wynikają przede wszystkim z faktu, że jest On Bytem Aktualnym. Tym samym Bóg nie może być odłączony oraz izolowany od innych bytów aktualnych, albowiem w jego relacjach z nimi znajduje odzwierciedlenie całkowite ich uniwersum. W określeniu związku Boga Whiteheada z naszym światem jest poważna trudność, bo przedstawia on ów związek w sposób bardzo ogólny i metaforyczny. Jednak można wskazać tu kilka istotnych charakterystyk<sup>40</sup>. Jedną z nich (i najważniejszą) jest metafora Boga jako poety (*poet of the world*), która wyraża istotę Jego relacji i działania w świecie. Tak bowiem jak poeta ukazuje piękno poezji i zachęca do jej przyjęcia, podobnie Absolut Whiteheada działa nie poprzez siłę, lecz cierpliwą perswazję i zachęca do akceptacji Jego koncepcji dobra, piękna i prawdy, i włączenia ich w proces rozwoju naszego świata<sup>41</sup>. Wejście Boga w rzeczywistość naszego świata polega na Jego samoograniczeniu się, czyli stworzeniu swoistej przestrzeni dla kreacji nowych racjonalnych struktur. Dla podkreślenia znaczenia Boga w procesie tworzenia struktur świata Whitehead nazywa Go „także Erosem wszechświata”<sup>42</sup>. W zamyśle autora *Przygód idei* ta metafora Absolutu odzwierciedla Jego istotę, wskazując nie tylko na statyczne istnienie Boga, ale przede wszystkim na Jego zdolność i działanie dla wiecznej kreacji świata. Włączenie się Boga w kreację naszego świata nie jest procesem jednostronnym, albowiem również całość struktur temporalnego świata działa także na Niego. Zatem w Bogu jest również obecny proces stawania, kreacji Jego bytu, bo według Whiteheada:

Musimy pojąć boski Eros, jako aktywne przeżywanie wszystkich ideałów, połączone z pragnieniem ich zrealizowania w swoim czasie. Dlatego też w naturze Boga musi być obecny proces, dzięki któremu Jego nieskończoność osiąga urzeczywistnienie<sup>43</sup>.

40 Zob. tamże, s. 167–173.

41 „God’s role is not the combat of productive force with productive force, of destructive force with destructive force; it lies in the patient operation of the overpowering rationality of his conceptual harmonization. He does not create the world, he saves it: or, more accurately, he is the poet of the world, with tender patience leading it by his vision of truth, beauty, and goodness” (A.N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, dz. cyt., s. 346).

42 A.N. Whitehead, *Przygody idei*, tłum. M. Piwowarczyk, Warszawa 2020, s. 304.

43 Tamże, s. 332–333.

Whiteheadowski Absolut nie ogranicza obecności i działania w świecie jedynie do ciągłego stwarzania nowych struktur wszechświata, lecz uczestniczy w życiu każdej ludzkiej jednostki, partycypując nawet w jej cierpieniach i odnosząc się do niego ze zrozumieniem. Dla przybliżenia tej relacji istoty ludzkiej i Boga Whitehead używa zapewne najpiękniejszego Jego określenia jako „znakomitego towarzysza” (*great companion*), który rozumie cierpienie wszystkich istot naszego świata<sup>44</sup>.

Przedstawiona powyżej, w dużym skrócie, charakterystyka procesualizmu skłania do refleksji nad jego przydatnością do uzasadnienia tezy o świecie najlepszym z możliwych. Poszukując odpowiedzi na tę kwestię, zawsze należy mieć na uwadze, że angielski filozof dość negatywnie oceniał tezę autora *Teodycei* jako wyjątkowo nieudaną próbę ratowania pewnej koncepcji Stwórcy<sup>45</sup>. Jednak uwzględniając akcentowany przez obydwu filozofów dynamiczny aspekt rzeczywistości, należy zauważyć, że omawiany przez Whiteheada proces rozwoju rzeczywistości charakteryzuje się pewną celowością. Jak bowiem stwierdza on w *Przygodach idei*: „Teleologia wszechświata jest ukierunkowana na wytwarzanie piękna”<sup>46</sup>.

Przez „teleologię” należy rozumieć „celowość”, natomiast pewnego komentatora wymaga użycie słowa „piękno”. Dla autora powyższego cytatu piękno stanowi oprócz prawdy, dobra i innych pojęć jedną z fundamentalnych kategorii filozofii procesu. Pojęcie to ukazuje bowiem strukturę procesu rzeczywistości czy też powstawanie jej nowych elementów, które są ujęte w całość poprzez dynamiczną harmonię rzeczywistości<sup>47</sup>. Rozwój rzeczywistości jest właśnie procesem, bo powstające struktury wszechświata charakteryzują się pewną jakościową nowością (*novelty*). Zatem według Whiteheada wszechświat można postrzegać jako ciąg zmian, w wyniku których powstają nowe coraz doskonalsze struktury. Czyli można przyjąć, że kosmos posiadający taką cechę bliski jest tezie Leibniza świata najlepszego z możliwych, bowiem może się on doskonalić w swoich strukturach.

Proces rozwoju rzeczywistości, zdaniem Whiteheada, jest obecny również w ludzkiej społeczności. Cywilizacja i kultura tworzona przez człowieka stanowi także przestrzeń, która podlega procesowi zmian zmierzających do wykreowania nowych form piękna i harmonii. Proces jako istota wszechświata realizuje się w cywilizacji, albowiem jak twierdzi Whitehead:

44 „God is the great companion – the fellow – sufferer who understands” (A.N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, dz. cyt., s. 351).

45 „The Leibnizian theory of the ‘best possible worlds’ is an audacious fudge produced in order to save the face of a Creator constructed by contemporary and antecedent, theologians” (tamże, s. 47).

46 A.N. Whitehead, *Przygody idei*, dz. cyt., s. 318.

47 Na temat pojęcia piękna w filozofii Whiteheada zob. tamże, s. 302–317.

Podstawą wszelkiego rozumienia teorii społecznej – a więc wszelkiego rozumienia ludzkiego życia – jest teza, że żadne statyczne podtrzymywanie doskonałości nie jest możliwe. Ten aksjomat jest zakorzeniony w naturze rzeczy. Postęp albo dekadencja są jedynymi wyborami oferowanymi ludzkości<sup>48</sup>.

Innymi słowy cywilizacja powinna być miejscem poszukiwania przez człowieka nowych dróg rozwoju i swoistego eksperymentowania w ich urzeczywistnianiu. Dlatego Whitehead twierdzi, że cechą prawdziwej cywilizacji jest zdanie się na przygodę rozwoju w procesie tworzenia nowego świata, dla którego alternatywą jest zastój i stagnacja. „Może być tak – pisze Whitehead – że społeczeństwo utraci siłę wyobraźni. Zaczyna się wtedy zastój [...]. Dominuje konwencja. Uczona ortodoksja tłumi przygodę”<sup>49</sup>.

Wymieniona w poprzednim zdaniu „przygoda” jest dla Whiteheada pewną kategorią filozoficzną wyjaśniającą naturę cywilizacji. Lecz można ją interpretować jako uzasadnienie pewnego optymizmu w wizji cywilizacji, która będąc światem człowieka, może stać się doskonalsza i otwarta na dalsze etapy twórczego rozwoju. Stanowisko takie, wynikające z Whiteheadowskiej filozofii procesu w odniesieniu do cywilizacji, bliskie jest optymizmowi w ujęciu Leibniza, zwłaszcza w postrzeganiu roli ludzkości w tworzeniu nowego i lepszego świata, w którym przede wszystkim obecna jest procesualna natura wszechświata. Optymizm wynikający z procesualnej koncepcji cywilizacji uzasadniony jest także przez obecność Absolutu, który nie tylko swoją twórczą obecnością przenika głębinę wszechświata, ale jako „wierny towarzysz” – według Whiteheada – uczestniczy w ludzkich troskach i cierpieniach, odnosząc się do nich ze zrozumieniem.

## Zakończenie

Powyższe rozważania dotyczące tezy Leibniza o świecie najlepszym z możliwych składają się do pewnych konkluzji. Pierwsza z nich dotyczy rozumienia wspomnianej tezy w poświęconej jej literaturze. Warto powtórzyć, że dla autora *Teodycei* nasz świat może się doskonalić, zwłaszcza przez działanie człowieka. Leibnizowski świat jest dynamiką i ona umożliwia jego zmianę na świat większego dobra i szczęścia ludzkości. Ponadto analiza uzasadnienia powyższej tezy nie może być ograniczana jedynie do kilku traktatów Hanowerczyka, skądinąd istotnych w jego dorobku filozoficznym. Powinno się w niej uwzględnić pisma z dziedziny filozofii praktycznej, gdzie również podejmowane jest zagadnienia

---

48 Tamże, s. 329.

49 Tamże, s. 333.

dobra i zła nękającego człowieka. Omawianą tezę Leibniza można przemysleć z pozycji filozofii procesu Whiteheada, albowiem wykazuje ona wiele podobieństw do systemu filozofa z Hanoweru, jak np. dynamiczna wizja rzeczywistości, w której wszechświat i cywilizacja są w procesie zmian ukierunkowanych na powstawanie nowych struktur o większej doskonałości. Istotnym aspektem jest także koncepcja Whiteheadowskiego Absolutu, który jest źródłem kreatywności wszechświata i postępu cywilizacyjnego. Pomimo różnic pomiędzy systemami Leibniza i Whiteheada należy zauważyć, że filozofia procesualna tego drugiego daje możliwość sformułowania alternatywnej tezy o świecie najlepszym z możliwych.

Wprawdzie przeprowadzona powyżej analiza nie rozstrzyga prawdziwości tezy Leibniza, to jednak skłania ona do wniosku, że teza Hanowerczyka nie utraciła swojej merytorycznej wartości i powinna być przedmiotem współczesnej rzeczowej filozoficznej debaty.

### Bibliografia

- Antognazza M.R. *Leibniz. Biografia intelektualna*, tłum. Z. Lamża, Ł. Lamża, Copernicus Center Press, Kraków 2018.
- Einstein A., *Nauki przyrodnicze a religia*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, red. S. Butrym, tłum. K. Napiórkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999, 226-232.
- Einstein A., *Religia a nauka*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, red. S. Butrym, tłum. K. Napiórkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 215-217.
- Finster R., van den Heuvel G., *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1990.
- Gurwitsch A., *Leibniz: Philosophie des Panlogismus*, Walter de Gruyter, Berlin 1974.
- Heller M., *Logos wszechświata: Zarys filozofii przyrody*, SIW Znak, Kraków 2013.
- Krajewski M., *Leibniz's Word-Formation Creativity: A New Etymology of the Word 'thèodicèè'*, w: *The Labyrinths of Leibniz's Philosophy*, red. A. Horowska, Peter Lang, Berlin 2022, s. 19-41.
- Leibniz G.W., *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.
- Leibniz G.W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Leibniz G.W., *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Lisiak B., *Adam Adamandy Kochański (1631-1700). Studium z dziejów filozofii i nauki w Polsce w XVII wieku*, Wydawnictwo WAM, WSF-P Ignatianum, Kraków 2005.
- Pabjan T., *Świat najlepszy z możliwych? O dobroci Boga i pochodzeniu zła*, Copernicus Center Press, Kraków 2018.

- Paź B., *Monada, czyli człowiek w Leibnizjańskim świecie*, „Przegląd Filozoficzny” 2009, r. 18, nr 3 (71), s. 319–340, [https://pf.uw.edu.pl/images/NUMERY\\_PDF/071/PF\\_2009-R18\\_3\\_25\\_Paz-B\\_Monada.pdf](https://pf.uw.edu.pl/images/NUMERY_PDF/071/PF_2009-R18_3_25_Paz-B_Monada.pdf) (dostęp: 28.10.2022).
- Pękacka-Falkowska K., *Gottfried Wilhelm Leibniz o sposobie udoskonalenia medycyny*, „Klio” 2013, t. 24, nr 1, s. 139–168, DOI: <https://doi.org/10.12775/KLIO.2013.006>.
- Piowarczyk M., *Bóg i stawanie się. Problem relacji świat–Bóg w filozofii Alfreda Northa Whiteheada*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008.
- Tymieniecka A.T., *Leibniz’ Philosophy and Science Today*, „Organon” 1967, t. 4, s. 157–170.
- Whitehead A.N., *Proces i rzeczywistość. Esej kosmologiczny*, tłum. P. Staroń, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2022.
- Whitehead A.N., *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, The Free Press, New York 1978.
- Whitehead A.N., *Przygody idei*, tłum. M. Piowarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020.
- Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, SIW Znak, Kraków 1988.

## TOPICALITY OF LEIBNIZ’S CONCEPT OF THE BEST POSSIBLE WORLD

### Summary

The article discusses Leibniz’s conception of the best possible world. It is the most controversial idea of the German philosopher, which is often criticized in philosophical literature and beyond. The article discusses the basic features of Leibniz’s philosophy, especially the concept of substance, monadology and pre-established harmony. In Leibniz’s philosophy, the world is first and foremost dynamic, which is a fundamental aspect of reality, while changes are elements of a certain process aimed at the perfection and harmony of reality. This statement has serious consequences for understanding the concept of the best possible world, since it refers to a world that is in the process of becoming. In other words – according to Leibniz – the present world is not the best and perfect, but it can become better in its perfection. This position is very important for understanding Leibniz’s concept of the world, especially that many of his critics do not take it into account. This issue is analyzed in this article, which shows that Leibniz’s concept has theoretical justification, but it also has important implications for his practical philosophy, which concerns human activity in the world and society. The concept of the best possible world plays an important role in Leibniz’s

practical philosophy, because it justifies the sense of human activities towards making the world and human life better through the development of technology and practical sciences, including medicine. Therefore, in the analysis and evaluation of Leibniz's concept, two important aspects should be taken into account: theoretical and practical. This issue is considered in this article. The article also looks at the relationship between Leibniz's philosophy and Alfred North Whitehead's process philosophy.

The considerations of Leibniz's idea of the best possible world lead to certain conclusions. The first one concerns the understanding of the concept in the literature devoted to it. It is worth reiterating that for the author of *Theodicea*, our world can be improved, especially through human action. Leibniz's world is dynamic, which makes it possible for it to change into a world of greater good and happiness of humanity. Moreover, the analysis of the justification for the above thesis cannot be limited only to a few treatises by Leibniz. It should take into account the writings in the field of practical philosophy, which also deals with the issues of good and evil in our world. Leibniz's idea can be considered from the angle of Whitehead's process philosophy, as these two philosophical systems share many similarities, such as, for example, a dynamic vision of reality in which the universe and civilization are in a process of change aimed at the emergence of new structures of greater perfection. Whitehead's concept of the Absolute, which is the source of the creativity of the universe and the progress of civilization is also an important aspect. Despite the differences between Leibniz's and Whitehead's systems, it should be noted that the latter's process philosophy makes it possible to formulate an alternative thesis about the best possible world. Although the analysis in this article does not resolve the truth of Leibniz's thesis, it should be the subject of serious philosophical debate today.

---

### Informacja o Autorze

**Dr hab. Bogdan Lisiak SJ, prof. UIK.** Studiował fizykę na Uniwersytecie Wrocławskim, filozofię na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie oraz w Papieskiej Akademii Teologicznej (obecnie Uniwersytet Papieski im. Jana Pawła II), a teologię w Warszawie na Papieskim Wydziale Teologicznym „Bobolanum”. Pracuje w Katedrze Logiki, Epistemologii i Filozofii Nauki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Prowadzi wykłady z filozofii przyrody nieożywionej i historii filozofii nowożytnej. Jego zainteresowania dotyczą filozofii przyrody, filozofii nauki, historii filozofii nowożytnej i współczesnej oraz relacji pomiędzy filozofią a naukami przyrodniczymi. Jest autorem licznych publikacji, m.in. takich monografii, jak: *Pojęcie piękna w „Process and Reality” i „Adventures of Ideas” Alfreda Northa Whiteheada* (Kraków 1997), *Jezuici polscy a nauki ścisłe od XVI do XIX wieku. Słownik bio-bibliograficzny*

(Kraków 2000), *Nauczanie matematyki w polskich szkołach jezuickich od XVI do XVIII wieku: studia i materiały* (Kraków 2003), *Adam Adamandy Kochański (1631–1700). Studium z dziejów filozofii i nauki w Polsce XVII wieku* (Kraków 2005). Zebrał także rozproszoną twórczość naukową Adama A. Kochańskiego SJ i opracował ją w trzytomowym dziele: *Adamus Adamandus Kochański Opuscula*, Cz. 1–3 (Kraków 2003) oraz współredagował zbiorową monografię pt. *Nauka, wiara, katecheza: jak mówić o relacjach nauka – wiara w katechezie?* (Kraków 2002). Więcej informacji na temat dorobku publikacyjnego zob. <https://orcid.org/0000-0002-1436-0512>.



PIOTR S. MAZUR

JESUIT UNIVERSITY IGNATIANUM IN KRAKOW

---

# From Human to Divine Providence in the Light of Thomas Aquinas' Thought

The issue of Divine Providence over the created world has been analyzed throughout the centuries within both theology and philosophy. Even today, there is no shortage of reasons why it is legitimate to ask about its existence and scope. One such reason is provided by reflection on the specifics and determinants of human action, which – with its foresight and concern – embraces beings subject to man. The imperfect and limited nature of this concern gives rise to the question of the necessity and possibility of its completion and perfection on the part of the First Being. Thus, the question of the transition from human providence to the providence of the Absolute needs to be addressed.

## The classical understanding of Divine Providence

In the common-sense view, providence is some form of care for the world and man that is provided by beings more perfect than man. Generally, this understanding of providence dominates in broadly understood classical thought. The Stoics equated the world with God-Logos and understood providence as the rational action of the immanent principle that creates reality, actualizes particular beings in the best possible way, and determines their proper place in the cosmos<sup>1</sup>. Providence was called *fatum* (εἰμαρμένῃ) and was described as a series of causes which both order reality and determine the necessity for certain effects to occur.

---

1 Cf. L.A. Seneca, *Naturales quaestiones*, book II, 36, in: *Physical Science in the Time of Nero Being a Translation of the Quaestiones naturales of Seneca*, ed. A. Geikie, transl. J. Clarke, London 1910, p. 84 <https://archive.org/details/physicalsciencei00seneuft/page/n7/mode/2up> (access: 28.10.2022).

Judaism and Christianity brought to philosophy the concept of the creation of the world out of nothing and the related concept of the radical contingency of beings, whose very existence proves the providence of God as their Creator. According to Boethius, providence is the very divine reason, which arranges all things by means of “causes, order, and forms.” This divine reason established the principles according to which things must happen.<sup>2</sup> John of Damascus writes that “Providence [...] is the solicitude which God has for existing things.”<sup>3</sup>

The classical understanding of providence found its full expression in the thought of St. Thomas Aquinas, for whom providence is “the very idea of leading things to their goals” or “the reasonable intention to lead existences to appropriate ends” (*ipsa ratio ordinis rerum in finem*), resulting from the care (*cura*) for the realization of the good of beings which is exercised by the government (*gubernatio*). Thus, providence is a fusion of three integral elements: foresight, government, and care.

Two things pertain to the care of providence – namely the *reason of order*, which is called providence and disposition; and the execution of order, which is termed government.<sup>4</sup>

For Aquinas, God – as the necessary reason for the existence of contingent beings – is the providence that governs both the whole world and individual beings, including man. “All things, inasmuch as they participate in existence, must likewise be subject to divine providence.”<sup>5</sup> Since each contingent being, as a contingent being, is sustained in existence by God, each is also subject to Divine Providence. The care of the Absolute permeates the whole of reality, embracing both particular species of beings and individuals.

2 Boethius, *The Consolation of Philosophy*, IV, 6, in: *The Consolation of Philosophy: Boethius, The Consolation of Philosophy; Thomas à Kempis, The Imitation of Christ; Sir Thomas Browne, Religio medici*, transl., W.V. Cooper, New York (n.d.), p. 90–97, <https://archive.org/details/consolationofphi029292mbp/page/n5/mode/2up> (access: 28.10.2022).

3 Saint John of Damascus, *An Exact Exposition of the Orthodox Faith*, book 2, chapter 29, transl. F.H. Chase Jr., in: *The Fathers Of The Church. A New Translation*, vol. 37, ed. R.J. Deferrari, New York 1958, p. 260, <https://archive.org/details/fathersofthechur009511mbp/page/n457/mode/2up> (access: 28.10.2022).

4 T. Aquinas, *The Summa Theologica*, I, q. 22, a. 1, ad 2, transl. Fathers of the English Dominican Province, New York 1947, <https://www.ccel.org/a/aquinas/summa/home.html> (access: 28.10.2022).

5 *Ibid.*, I, q. 22, a. 2, c.

The First Being, constituting the order of all reality, grants intelligibility and purpose to each of the beings that are part of it.<sup>6</sup> Directing these beings towards their proper ends is thus a continuation of the creative idea. Because of the perfection of the Absolute, this idea never misses the goals which He sets for contingent beings. Moreover, God Himself becomes the adequate goal of man's personal aspirations. God, as the First Cause, may carry out His plan of leading beings to their proper ends directly and through secondary causes, namely through beings that belong to the contingent world. St. Thomas Aquinas distinguishes between accepting and permissive providence.<sup>7</sup> The former is God's positive affirmation of everything to which beings embraced by providence are subject (it does not allow for deficiencies), while the latter is an expression of the Absolute's consent to the existence of certain deficiencies (evil) in the world with a view to the greater good of all of reality.

Divine Providence towards the contingent world is characterized by 1) necessity – the First Being knows and acts infallibly; 2) limitlessness – God constitutes the nature of the whole reality; 3) perfection – the whole Divine Providence as a pure act is directed towards secondary beings; and 4) ontic priority in relation to all other kinds of providence exercised by created beings.

### Modern and contemporary thought versus the classical understanding of providence

The following three elements are crucial in the classical conception of Divine Providence.

1. God is the Creator of reality. The contingency of beings results from the fact that beings are internally composed of essence and existence; hence, the reason for their coming into existence and lasting is a being which is a pure act (that is, the Absolute) and is outside them.

Every being in any way existing is from God. For whatever is found in anything by participation, must be caused in it by that to which it belongs essentially,<sup>8</sup>

since God is *ipsum esse subsistens*.

6 Thomas Aquinas, *Truth*, q. 5, a. 2, c., in: idem, *Quaestiones Disputatae de Veritate: Questions 1–9*, transl. R.W. Mulligan S.J., Chicago 1952, [online edition: J. Kenny O.P.] <https://isidore.co/aquinas/QDdeVer.htm> (access: 28.10.2022).

7 Ibid., q. 5, a. 4, c.

8 Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, I, q. 44, a. 1, c., op. cit.

2. Objective ends are inscribed in the nature of individual beings; such an objective (thus independent of any intentional direction) end is also inscribed in the nature of man.

All things desire God as their end when they desire some good thing, whether this desire be intellectual or sensible, or natural, i.e., without knowledge; because nothing is good and desirable except forasmuch as it participates in the likeness to God.<sup>9</sup>

3. All beings are directed towards God as the end of all reality.

Every creature exists for its own proper act and perfection, and the less noble for the nobler, as those creatures that are less noble than man exist for the sake of man, whilst each and every creature exists for the perfection of the entire universe. Furthermore, the entire universe, with all its parts, is ordained towards God as its end, inasmuch as it imitates, as it were, and shows forth the Divine goodness, to the glory of God. Reasonable creatures, however, have in some special and higher manner God as their end, since they can attain to Him by their own operations, by knowing and loving Him.<sup>10</sup>

It is not difficult to notice that the foundations on which the traditional concept of providence was built have been questioned or rejected for various reasons in modern and contemporary thought. What contributed to this the most was the development of the natural sciences – with their assumptions, methods, and cognitive results – which has entrenched the dominance of minimalism and naturalism in culture. Evolutionism led to the rejection of the idea of God as the cause for the existence of contingent reality. The objective purposefulness of all reality was questioned. Purposefulness as an explanatory principle of primarily natural facts was also rejected, and teleology was replaced by teleonomy (the search for causal laws). In the case of man, the existence of an objective goal of human nature (i.e. God and happiness) was questioned. What remained to be realized in human action were either social goals or particular goals, based solely on individual intentionality, which man determines for himself within the immanent dynamism of reality. The departure from modern anthropocentrism that was manifested in naturalism, transhumanism, or environmentalism (at least, in their extreme forms) also undermined the significance of human goals as such.

However, it must be observed that the changes taking place in culture are not entirely negative. The philosophical discourse has clearly changed, and the image

9 Ibid., I, q. 44, a. 4, ad 3.

10 Ibid., I, q. 65, a. 2.

of the world and of man that St. Thomas proposed has changed, primarily due to the development of various disciplines of sciences. However, along with scientific advancement, new possibilities of arguing for the existence of Divine Providence appeared, such as physical arguments for the existence of God or the concept of Intelligent Design. The naturalized and deconstructed image of man which emerges from culture is not particularly optimistic, though.

Responding to the dominant tendencies in today's culture, it should be noted that philosophical and scientific concepts (including contemporary ones) are constantly changing. There is no such philosophical concept that is not controversial and therefore not subject to discussion.<sup>11</sup> One can also ask: was the rejection of the idea of God, transcendent intentionality, and an objective goal of human life legitimate and definitive? Ontic determinants of providence have not disappeared. The universal contingency of beings reveals the non-necessary character of all reality, which demands the principle of sufficient reason for its coming into being and existing according to Thomas' Third Way. As Robert Spaemann and Reinhard Löw observe, one can legitimately argue for an objective goal of reality, or at least demonstrate the inadequacy of cognition and understanding of the world based on teleonomy.<sup>12</sup>

Finally, certain goals of human life can be achieved neither individually nor socially, such as the desire for happiness or the desire for immortality (*desiderium naturale esse infinitum*).

## Human providence

While looking for arguments for the existence of Divine Providence, one can also refer to human providence. Ludwig Feuerbach drew attention to the existence of this providence in contemporary thought. He advocated materialism and atheism, and he fought with the idea of the Absolute and thus God's Providence over the world: he explicitly opposed it to all human efforts which take the form of providence.

Man has become what he is not through himself alone; he needed for this the assistance of other beings. But these were no supernatural creatures of imagination, but real, natural beings – no beings standing above but below himself,

11 Cf. R. Spaemann, *Die kontroverse Natur der Philosophie*, in: *Schritte über uns hinaus*, Bd. 1, *Gesammelte Reden und Aufsätze*, Stuttgart 2010, p. 56–80.

12 Cf. R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego* [*Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Stuttgart 2005], transl. A. Póltawski, Warszawa 2008, p. 331–384.

for in general every thing that aids man in his conscious and voluntary actions, commonly and pre-eminently called human, every good gift and talent, does not come from above, but from below; not from on high, but from the very depths of Nature. Such assistant beings, such tutelary genii of man, are especially the animals. Only through them man raised himself above them; only by their protection and assistance, the seed of human perfection could grow.<sup>13</sup>

Feuerbach, while questioning the existence of Divine Providence, acknowledged – as St. Thomas had already observed – that human providence does exist. In formulating his concept of providence, St. Thomas Aquinas had in mind both God's providence and human providence.

We may compare the providence by which God rules the world to the domestic foresight by which a man rules his family, or to the political foresight by which a ruler governs a city or a kingdom, and directs the acts of others to a definite end.<sup>14</sup>

And although there is a certain analogy between Divine Providence and human providence, the latter falls entirely within the realm of natural human action. It manifests itself in man's continually actualized intention to guide to their ends those beings which are subordinated to him, including personal beings that are able to autonomously direct themselves towards their ends, for example, the care of parents for their children or the care of rulers for society. In Thomas' understanding, human providence is part of Divine Providence in the aspect of accepting or permissive providence. One can find both similarities and differences between the two types of providence, but there is no doubt that Thomas formulated his understanding of Divine Providence in the context of human providence and drew examples from the latter to illustrate the former.

Human providence is the most important of the components of the virtue of prudence, which guides human action in the moral sphere, both individual and social. In addition to foresight (providence), prudence consists of memory (*memoria*); understanding or intelligence (*intelligentia*), which consists in knowledge of the binding moral principles; docility, i.e., openness to the advice of others (*docilitas*); shrewdness (*sollertia*), which allows one to quickly find the right means to an end; reason or sound judgment (*ratio*); circumspection (*circumspectio*), which is the ability to perceive the circumstances of an action and to adapt the plan of action to particular conditions; and caution (*cautio*), thanks to

13 L. Feuerbach, *The Essence of Religion*, transl. A. Loos, New York 2004, p. 3.

14 T. Aquinas, *Truth*, q. 5, a. 2, c., op. cit.

which one can avoid possible difficulties in action.<sup>15</sup> There is no prudent action without cognizing the states of affairs and foreseeing whether the given means will lead to the desired end. While foreseeing, the subject of the action creates a plan, i.e., a model of the action, and manages its execution. If prudence is the virtue that directs the action of other moral virtues (*auriga virtutum*) and provides the means to an end, then it has a decisive role in terms of their selection (the reason for directing things to ends). But the role of prudence does not end there. The decision of the will is followed by the phase of execution, which is also indispensable for the achievement of the intended end (*executio ordinis*). It is action which transforms the subjective intention into an objective state. That is why human providence also manifests itself in prudent government or leadership which fulfils the conditions for morally upright action; however, it reaches its fullness only when it actually brings beings to their ends. In the light of St. Thomas' thought, human providence can thus be defined as follows:

it is care for the world of persons and things which is subordinated to human power in the area of accurate foresight and effective and upright assignment of things to their ends.<sup>16</sup>

Guiding beings to their ends presupposes (1) that such ends exist and that they can be recognized and realized in such a way as to serve the good of those beings; and (2) that it is possible to unite in a single action prudent foresight, government, and care for the good of the beings subject to that action. Both these assumptions pose a serious challenge for man, and great responsibility is attached to it.

### The specificity of human providence

Various beings are subject to human providence, including personal beings, which are autonomous in their existence and action and which, on the basis of cognition, choose their own ends and means of action (freedom) and also achieve these ends themselves, in which they manifest their personal dignity. It is thus about beings capable of self-providence. Hence, the intention to lead others

15 Cf. P.S. Mazur, *Prowidencja ludzka jako podstawa roztropnego formowania zasad życia osobowego i społecznego człowieka. Studium z antropologii filozoficznej na bazie tekstów św. Tomasza i jego współczesnych komentatorów* [Human providence as the basis for the prudent formulation of the principles of man's personal and social life. A study in philosophical anthropology based of the texts of St. Thomas and his contemporary commentators], Kraków 2009, p. 17.

16 Ibid., p. 83.

to their ends falls within the scope of interpersonal relationships and is a part of man's moral life. Whether it concerns individuals or the whole community (political power), this intention should be realized within the limits set by morality and should respect moral principles. At the same time, actual providence – alongside respecting the good of the beings embraced by providence (including the personal good of man) – also requires effectiveness, because providence is about actually guiding beings to their ends.

Guiding oneself and others in individual and public life is very common, as is shown by the various forms of power one person can have over another (be it parental or political). Man as a personal being actualizes himself with the help of other persons who support him in the realization of various ends. The importance of other persons was succinctly, though paradoxically, expressed by Spaemann when he stated that man can become what he is thanks to other persons.<sup>17</sup> The human intention of guiding beings to their proper ends is necessary although limited in many ways as it is marked by human imperfections and shortcomings: for example, the imperfection of cognition (which does not allow one to foresee all the consequences of one's actions), the impossibility of realizing all one's intentions, incompetent guidance, guidance with the use of wrong means, or guidance to the wrong ends.

Reaching back to the thought of St. Thomas, we can enumerate a whole catalogue of such errors and imperfections. Some of them derive from imperfections in the work of reason, which recognizes the truth or directs action, while others derive from imperfections of the will. Apart from natural limitations in foreseeing the future, deficiencies in providence may result from *recklessness* (*praecipitatio*), which consists in acting without due consideration, or *inattention* (*consideratio*), understood as making unjustified judgments about the existing state of reality. In a strict sense, providence is opposed by *improvidence* (*improvidentia*), which is the culpable inability of the acting subject to know the future, and even more so by *antiprovidence* (*astutia*), which is foreseeing and directing beings towards unworthy ends or the use of unworthy means. Providence thus requires the *right will* (*recta voluntas*), which demonstrates that the will also influences the shape of human providence. Evil in itself cannot be the goal of providence as an object of desire; however, even so, human action is most often accompanied by deficiencies which, under certain circumstances, can be admitted by the subject of providence. Imperfection of will manifests itself in *negligence* (*negligentia*), which is a failure to fulfil some obligation as a result of laziness, making it impossible to carry out an action based on providence. We can also add here *excessive care* in human action, resulting from the use of means disproportionate

---

17 Cf. R. Spaemann, *Basic Moral Concepts*, transl. T.J. Armstrong, London 1989, p. 63.

to the goal or leading to the enslavement of the person(s) embraced by someone else's providence. The realization of providence is also hindered by *inconstancy* (*inconstantia*) of the will, which is a lack of determination in bringing an action which has been started to completion. Deficiencies in the proper functioning of the intellect or will may not only hinder but may sometimes even prevent beings from achieving their ends.<sup>18</sup>

The realization of providence depends not only on subjective but also on objective determinants and deficiencies. These are events in reality which go beyond the scope of a response that is possible within human providence, such as powerful natural processes like earthquakes. There are also real consequences of human actions, including suffering which stems from antiprovidence. Moreover, in social reality, various – sometimes contradictory – actions clash with one another as they are pursuing contradictory goals. There are also goals of human life that transcend social life. All of them affect the character of human providence, which in various aspects is conditioned, limited (imperfect), but also open. The open character of human providence requires its strengthening in situations in which this providence is due and is not sufficient to guide beings to their ends. Parents' incompetence in providing parental providence can and should be complemented by society in accordance with the principle of subsidiarity. However, certain deficiencies or inadequacies in the care which is due to beings cannot be removed by society. In many aspects of human life, we can find anti-providential actions which need to be judged and remedied in some way.

## Conclusions

The possibility of providing rational care for personal beings testifies to the perfection (dignity) of man. Man possesses a limited capacity to support other beings in achieving their proper ends of existence: to identify these ends, to choose the means, or to act. Human providence is thus limited in real terms, while it is not limited in intentional terms. Intentionally, it can take care of even those beings or aspects of existence which are not known to a given person at a given moment, e.g., we pray for all people on earth. As such, human providence directs man towards greater and fuller providence; the latter can realize what is embraced by man's care (because he believes it should be realized) but what is beyond his cognition or control. The open and imperfect character of human providence that – both horizontally (specific ends) and vertically (the ultimate

---

18 Cf. P.S. Mazur, *Prowidencja ludzka jako podstawa roztropnego formowania zasad życia osobowego i społecznego człowieka...*, op. cit., p. 277–288.

end) – embraces personal beings in the sphere of their individual and social life demands sufficient completion. Human providence demands sufficient correction or completion where it has failed to realize the intended human personal good or has prevented some persons from attaining it. As such, human providence demands the existence of sufficient universal providence that can realize what begins as human providence.

### Bibliography

- Boethius, *The Consolation of Philosophy*, in: *The Consolation of Philosophy: Boethius, The Consolation of Philosophy; Thomas à Kempis, The Imitation of Christ; Sir Thomas Browne, Religio medici*, transl., W.V. Cooper, Carlton House, New York (n.d.), p. 3–120, <https://archive.org/details/consolationofphi029292mbp/page/n5/mode/2up> (access: 28.10.2022).
- Feuerbach L., *The Essence of Religion*, transl. A. Loos, Prometheus Books, New York 2004.
- Mazur P.S., *Prowidencja ludzka jako podstawa roztrzonego formowania zasad życia osobowego i społecznego człowieka. Studium z antropologii filozoficznej na bazie tekstów św. Tomasza i jego współczesnych komentatorów* [*Human providence as the basis for the prudent formulation of the principles of man's personal and social life. A study in philosophical anthropology based of the texts of St. Thomas and his contemporary commentators*], WSF-P, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.
- Saint John of Damascus, *An Exact Exposition of the Orthodox Faith*, transl. F.H. Chase, Jr., in: *The Fathers Of The Church. A New Translation* vol. 37, ed. R.J. Deferrari, Fathers of the Church, Inc., New York 1958, p. 165–406, <https://archive.org/details/fathersofthechur009511mbp/page/n457/mode/2up> (access: 28.10.2022).
- Seneca L.A., *Naturales quaestiones*, in: *Physical Science in the Time of Nero Being a Translation of the Quaestiones naturales of Seneca*, ed. A. Geikie, transl. J. Clarke, Macmillan, London 1910, p. 1–307, <https://archive.org/details/physicalsciencei00seneuoft/page/n7/mode/2up> (access: 28.10.2022).
- Spaemann R., *Basic Moral Concepts*, transl. T.J. Armstrong, Routledge, London 1989.
- Spaemann R., *Die kontroverse Natur der Philosophie*, in: *Schritte über uns hinaus*, Bd. 1, *Gesammelte Reden und Aufsätze*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2010, p. 56–80.
- Spaemann R., Löw R., *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, transl. A. Póltawski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008 [*Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2005].
- Thomas Aquinas, *Truth*, in: idem, *Quaestiones Disputatae de Veritate: Questions 1–9*, transl. R.W. Mulligan S.J., Henry Regnery Company, Chicago 1952 [online edition: J. Kenny O.P.] <https://isidore.co/aquinas/QDdeVer.htm> (access: 28.10.2022).

Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, transl. Fathers of the English Dominican Province, Benziger Brothers, New York 1947, <https://www.ccel.org/a/aquinas/summa/home.html> (access: 28.10.2022).

## FROM HUMAN TO DIVINE PROVIDENCE IN THE LIGHT OF THOMAS AQUINAS' THOUGHT

### Summary

Modern and contemporary thought understood as a whole discourse has undermined the classical foundations of providence in many respects. When defending the classical concept of universal providence, one may refer to the forgotten concept of human providence whose foundations were formulated by St. Thomas Aquinas. In St. Thomas's view, human providence expresses itself in man's continually actualized intention to direct fallen beings to their ends, including personal beings that are themselves directed toward their ends. Some examples thereof include the actions of parents towards their children or of the government towards society. The existence of this kind of activity that leads beings to their goals presupposes that, at least to a minimum extent, such objective goals exist and can be recognized. At the same time, human beings not infrequently engage in anti-providential activities, leading beings to wrong ends or using wrong (morally wicked or ineffective) means. It is important to keep in mind that personal beings, autonomous in their existence and action, are also subject to human providence. Therefore human providence, because of who it refers to, demands to be fulfilled and corrected through the actualization of human personal life (*optimum potentiae*). This, in turn, can take place only thanks to the influence of universal providence.

---

### Information about the Author

**Prof. Piotr Stanisław Mazur** is the heads of the Department of Philosophy of Being, Man and Society at the Institute of Philosophy of the Jesuit University in Krakow. His main scientific interests include: philosophy of man, theory of being, history of philosophy, ethics, philosophy of culture and society. He is the author and editor of several monographs, i.a.: *O nazwach intelektu* (Lublin 2004), *Prowidencja ludzka jako podstawa roztropnego formowania zasad życia osobowego i społecznego człowieka* (Kraków 2009), *Spór o osobę w świetle klasycznego obrazu człowieka. Studia i rozprawy* (editor, Kraków 2012), *Wokół genezy człowieka. Studia i rozprawy* (editor, Kraków 2013), *Dynamizm – dynamizm ludzki – dynamizm osoby. Studia i rozprawy* (editor, Kraków 2014).

*Zarys podstaw filozofii człowieka. Antropologiczne zastosowanie metody separacji* (Kraków, 2016), *Metafizyka istnienia człowieka* (Kraków 2018), *Jacek Woroniecki. Polska filozofia chrześcijańska XX wieku* (with B. Kiereś, R. Skrzyniarz, A. Płazińska, Kraków 2019). For more information on his scholarly activity see: <https://orcid.org/0000-0002-6399-8133> and <https://scholar.google.pl/citations?user=vFI5mOkAAAAJ&hl=en>.

ZBYSŁAW MUSZYŃSKI

UNIwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

---

# Adama Jonkisz a koncepcja teorii według Josepha D. Sneeda w kontekście rozszerzonych teorii poznania i nauki

## Uwagi wstępne

Zadaniem artykułu jest przedstawienie koncepcji teorii Josepha D. Sneeda w ujęciu niezdanowym w interpretacji zaproponowanej przez Adama Jonkisz a oraz polemiki Kazimierza Jodkowskiego z tym stanowiskiem. Następnie podjęta zostanie próba przedstawienia nowego kontekstu dla badań nad filozofią nauki poszerzonego o współczesne poglądy na naturę wiedzy, umysłu, funkcjonowania nauki. Na gruncie nowego podejścia do wiedzy i teorii można wskazać na inne argumenty wspierające zasadność zaproponowanego przez Jonkisz a poglądu na naturę teorii i sposobu jej istnienia.

W pierwszej części tekstu odnoszę się do jednej z dyskusji odbytej w czasie, gdy pojawiały się nowe idee w filozofii nauki, w szczególności Thomasa Kuhna, Paula Feyerabenda, a później Sneed a, Wolfganga Stegmüllera. Do tych ostatnich autorów nawiązuje polemika Adama Jonkisz a i Kazimierza Jodkowskiego dotycząca sporu o naturę i sposób istnienia teorii<sup>1</sup>. W drugiej części tekstu

---

1 Niektóre z tych polemik zyskały postać pisanych tekstów, inne pozostawały w pamięci dysku- tantów i świadków tych dyskusji. Świadectwem takiej sytuacji jest zawartość tomu 17. w serii „Realizm. Racjonalność. Relatywizm”, zatytułowanego *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm* (Lublin 1995), wydanego pod redakcją (i z dużym wkładem merytoryczno-transla- torskim) Jodkowskiego. Bogata tematyka całego tomu dotyczy rozwijającej się dynamicznie wtedy filozofii nauki i obejmuje problemy paradygmatu, rozwoju nauki, niewspółmierności, odniesienia terminów teoretycznych (semantyki języka nauki), empiryczności i testowania teorii, redukcji teorii, rozumienia i pojmowania natury teorii naukowej (wersje zdaniowe i niez- daniowe), podejścia strukturalne. Przy okazji warto wspomnieć, że wiele tomów serii RRR

przedstawiam główne idee paradygmatu enaktywistycznego, a w szczególności założenia koncepcji rozszerzonego poznania i związanych z nią różnych wersji teorii rozszerzonego umysłu, a także zarys konceptualny idei nauki rozszerzonej. W części trzeciej krótko wskazuję na wybrane wątki koncepcji teorii zaproponowanej przez Jonkiszę, starając się ukazać ją w nowym kontekście teorii rozszerzonych, gdzie można ukazać jej inną podstawę argumentacyjną.

## Część I

### Spór o koncepcję teorii w ujęciu J.D. Sneedę: propozycja A. Jonkiszę

#### 1. Teoria w koncepcji J.D. Sneedę

W swojej polemice z Jonkiszem Jodkowski stwierdza: „Adam Jonkisz jest niewątpliwie najlepszym znawcą – zwolennikiem tej koncepcji w naszym kraju” i że „twórczo rozwija wiele aspektów tej koncepcji”. Dalej pisze, że „zarysował swoje rozwiązanie filozoficznego problemu statusu ontologicznego teorii w tym ujęciu”, choć – jak dodaje – nie jest to problem szczególnej uwagi wśród badaczy niezdaniowej koncepcji teorii<sup>2</sup>. W dyskusjach nad koncepcją Sneedę poprzestawano na stwierdzeniu, że teoria nie jest systemem zdań, dodając czasem, że jest instrumentem pojęciowym czy też strukturą pojęciową<sup>3</sup>. Są to niejednoznaczne i nieprecyzyjne określenia tego, czym jest teoria.

Jak słusznie podkreślają polemisi, „brak odpowiedzi na pytanie o status ontologiczny teorii w różnym stopniu obniża wartość rozważań rozwijających czy omawiających ujęcie strukturalne”<sup>4</sup>. Jonkiszę pisze: „Odkąd zetknęłam się z koncepcją Sneedę, odczuwałam brak pełnego wyjaśnienia, czym jest teoria, potrzebę rozważań ujawniających pozycję ontyczną teorii”<sup>5</sup>. Według Jonkiszę:

---

zawierało teksty zamawiane bezpośrednio u autorów zagranicznych; w tomie 17., na przykład, są trzy takie artykuły.

- 2 K. Jodkowski, *Czy teoria jest kangurem egzystencjalnym? Kilka uwag o A. Jonkiszę ujęciu koncepcji Sneedę*, w: *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, red. K. Jodkowski, Lublin 1995, s. 78.
- 3 Por. A. Jonkiszę, *Strukturalne ujęcie teorii. Podstawowe własności, pojęcia i kierunki badań*, w: *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, red. K. Jodkowski, Lublin 1995, s. 39–54.
- 4 Tenże, *Czy trzeba pytać, jak istnieją teorie fizyczne?*, w: *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, red. K. Jodkowski, Lublin 1995, s. 85.
- 5 Tamże. Stegmüller próbował unieważnić pytanie o status ontologiczny teorii (por. K. Jodkowski, *Czy teoria jest kangurem egzystencjalnym?*, dz. cyt., s. 79). Ujmuje on teorię ze strony pragmatycznej, nie wyjaśniając, czym teoria jest, a przez to nie rozwiązując problemu statusu ontologicznego teorii, przyznając jednocześnie, że zamiast mówić o teoriach, lepiej „[...]”

„Ani Sneed, ani żaden z jego kontynuatorów, jak również żaden z komentatorów czy krytyków nie wyjaśnił, czym jest teoria”<sup>6</sup>.

Jak zauważa Jodkowski, twierdzenie Sneeda, że „teorii nie powinno się uznawać za zbiór zdań, choć Jonkisz uważa, że to twierdzenie jest niepełne i że należy zrobić dalszy krok, tłumacząc, czym jest teoria, skoro nie jest zbiorem zdań”<sup>7</sup>. Zatem, jeśli teorie istnieją, to pytanie o sposób ich istnienia jest trafne i zasadne bez względu na podejście do rozumienia teorii<sup>8</sup>. I jak podsumowuje Jonkisz: „Warto zatem, a nawet trzeba pytać, jak istnieją teorie naukowe”<sup>9</sup>.

Czym zatem jest teoria, jeśli nie jest systemem zdań? „Zwolennicy koncepcji niezdaniowej dotąd nie odpowiedzieli zadowalająco na to pytanie. Lukę tę chcemy teraz wypełnić”<sup>10</sup>. Dlatego Jonkisz ostrożnie dodaje: „Sam uważam to rozumienie niezdaniowości za istotne, lecz tylko uzupełnienie koncepcji Sneeda”<sup>11</sup>, jednak doceniając wagę swojej propozycji rozumienia niezdaniowości, a przez to proponowanego przez siebie rozumienia natury teorii naukowej, kontynuuje: „Możliwe jest uznanie tej interpretacji niezdaniowości za niezależną od koncepcji strukturalnej, a nawet za niezgodną z intencjami twórców tej koncepcji”<sup>12</sup>. Proponowane przez Jonkisz „uzupełnienie” koncepcji Sneeda w ogólnych zarysach oparte jest na założeniach będących konsekwencjami tekstów Sneeda i tworzy rodzaj – jak to nazywa Jonkisz – „prekoncepcji teorii”. Ponieważ istotnym założeniem tej prekoncepcji jest to, że: „teorie są w swej strukturze ontycznej czymś jednorodnym”<sup>13</sup>, to problemem staje się uzyskanie jednorodności ontycznej w odpowiedzi na pytania o istotę teorii w ujęciu niezdaniowym.

---

mówić o ich utrzymywaniu w określonym czasie” (A. Jonkisz, *Czy trzeba pytać, jak istnieją teorie fizyczne?*, dz. cyt., s. 94).

6 Tamże, s. 85.

7 K. Jodkowski, *Czy teoria jest kangurem egzystencjalnym?*, dz. cyt., s. 83.

8 „Fizyk nie musi wiedzieć lepiej od filozofa, czym jest teoria, bo zajmuje się wyjaśnianiem zjawisk, a nie teorii. Filozof może dostrzec, że koncepcja niezdaniowa lepiej wyjaśnia fakty z dziejów fizyki – lepiej to znaczy więcej lub w sposób prostszy” – A. Jonkisz, *Kilka uwag o J.D. Sneeda ujęciu teorii*, w: *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, red. K. Jodkowski, Lublin 1995, s. 74. Por. też: tenże, *Czy trzeba pytać, jak istnieją teorie fizyczne?*, dz. cyt., s. 94.

9 Tamże, s. 95.

10 A. Jonkisz, *Kilka uwag o J.D. Sneeda ujęciu teorii*, dz. cyt., s. 68.

11 Tenże, *Czy trzeba pytać, jak istnieją teorie fizyczne?*, dz. cyt., s. 87.

12 Tamże. W odpowiedzi na zarzuty Jodkowskiego, że propozycja niezdaniowości jest niejasna, trudna, sprzeczna, Jonkisz przyznaje: „Popelnilem więc błąd, przed którym przestrzegałem w swoim artykule: ująłem koncepcję niezdaniową za pośrednictwem dotychczasowych, często mało przydatnych pojęć, zamiast przekształcić tradycyjne określenia zgodnie z wymogami tego nowatorskiego rozwiązania” – tamże.

13 Tamże.

## 2. Teoria w ujęciu A. Jonkisa

Według Jonkisa teorię Sneeda „zwiąże da się [...] przedstawić następująco. Teoria to narzędzie pojęciowe służące do formułowania twierdzeń empirycznych o pewnej klasie zjawisk”<sup>14</sup>. W konsekwencji „[t]eoria przestaje być rozumiana jako zbiór wyrażen typu zdaniowego. Jest wytworem pojęciowym, a więc poza- czy ponadjęzykowym”<sup>15</sup>. Właśnie dla tej warstwy pozajęzykowej Sneed rezerwuje termin „teoria” i w takim ujęciu, zgodnie z zaproponowanym przez Jonkisa ujęciem teorii, „jest [ona] strukturą pojęciową w sensie psychologicznym, jest nieoglądowym przedstawieniem psychicznym, które nie ma równoważnego odpowiednika w języku”<sup>16</sup>. Przy takim rozumieniu teorii – jego zdaniem – jej niezdaniość jest „oczywista”. Jednak w tekstach Sneeda nie można znaleźć takiego rozumienia niezdaniości teorii, ponieważ nie zajmuje się on problemem, czym jest teoria w niezdaniowym sensie, co nie pozwala rozstrzygnąć, czy proponowane przez Jonkisa rozumienie jest poprawnym rozwinięciem koncepcji niezdaniości teorii w ujęciu Sneeda. Dlatego podkreślając niezależność własnego rozumienia teorii, pisze dalej: „Fakt, że bez zetknięcia się z pracami Sneeda nie dostrzegłbym potrzeby uznania teorii za obiekty psychiczne, ma dla obiektywnego uzasadnienia tego związku małe znaczenie”<sup>17</sup>. Wydaje się jednak, że to ostatnie ma na celu podkreślenie nowatorskości proponowanej koncepcji i dlatego warto docenić ten aspekt przy dalszym badaniu statusu ontologicznego teorii w kontekście współczesnych analiz nad rozumieniem wiedzy naukowej, w tym także teorii.

Polemika Jonkisa i Jodkowskiego zaczyna się od prób określenia, czym jest teoria, oraz wyprowadzenia konsekwencji z takiego jej pojmowania. Jak ujmuje to Jodkowski, według niego Jonkisz „przez teorię rozumie nieoglądowe przedstawienie psychiczne. Przedstawienia psychiczne są konkretne, jest ich tyle, ile jest podmiotów je żywiących. Istnieją również wtedy, gdy jakiś podmiot je przeżywa”<sup>18</sup>. I tutaj Jodkowski formułuje swój główny zarzut w stosunku do takiego rozumienia ontologicznego statusu teorii:

Znaczy to, że wspomniana wyżej klasa nieoglądowych przedstawień psychicznych istnieje w czasie lub w przestrzeni. W innym miejscu pisze [Jonkisz], że teoria [owa klasa przedstawień] istnieje zależnie w sensie genetycznym i aktualnym od uczonych. Znaczy to chyba tylko tyle, że gdy wszyscy uczeni utrzymują

14 A. Jonkisz, *Kilka uwag o J.D. Sneeda ujęciu teorii*, dz. cyt., s. 58.

15 Tamże.

16 A. Jonkisz, *Czy trzeba pytać, jak istnieją teorie fizyczne?*, dz. cyt., s. 86.

17 Tamże, s. 87.

18 K. Jodkowski, *Czy teoria jest kangurem egzystencjalnym?*, dz. cyt., s. 78.

daną teorię idą spać albo zajmują się czymś innym niż nauką, to teoria przestaje istnieć. Zaczyna natomiast istnieć z chwilą, gdy którykolwiek z uczonych zaczyna o niej myśleć, czy może raczej: zaczyna się nią posługiwać. Teoria w tym ujęciu jest „kangurem egzystencjalnym”: Istnieje od czasu do czasu<sup>19</sup>.

### 3. Ontologia teorii

Odpowiadając Jodkowskiemu w tym punkcie polemiki Jonkisz stwierdza, że przy przyjętej interpretacji teorii Sneeda „jest jasne, że konkretne wersje teorii są obiektami realnymi, choć nie przestrzennymi”<sup>20</sup>. W konsekwencji Jonkisz zgadza się z Jodkowskim i pisze: „wersje teorii przestają istnieć wtedy, gdy przestają być żywione przez umysł poznający. Zgadzam się z tym całkowicie i uważam tę konsekwencję za bardzo pożądaną w trafnym modelu teorii i teoretyzowania”<sup>21</sup> i pyta: „Dlaczego wersje teorii stosowane przez konkretnego uczonego w określonym czasie miałyby istnieć poza tym przedziałem czasu i niezależnie od tego uczonego?”<sup>22</sup>. I zauważa: „Teoria rozumiana pojęciowo istnieje realnie i w sposób zależny od naukowców, ponieważ jest ona konstruktem umysłu”<sup>23</sup>.

Stwierdzenie powyższe jest zgodne z tym, co utrzymuje dalej Jonkisz:

W naukach empirycznych istnieją [...] tylko konkretne narzędzia pojęciowe, konkretne wersje teorii stosowane przez uczonych, natomiast nie istnieją abstrakty podpadające pod pojęcie określonej teorii (pojmwanej ogólnie), które jest opracowywane w wyniku refleksji nad nauką<sup>24</sup>.

Dlatego w konsekwencji – jak dalej pisze Jonkisz – „[t]eorie [...] rozumiane abstrakcyjnie [...] nie istnieją (realnie), a wobec tego nie może być mowy o ich «skakaniu» z istnienia w nieistnienie”<sup>25</sup>, co w jego świetle unieważnia główny zarzut Jodkowskiego wobec proponowanej przez Jonkisz koncepcji teorii i jej podobieństwa do „egzystencjalnego kangura”. Podejście Jonkisz związane jest z zapewnieniem koncepcji ontologicznej spójności wraz z odpowiedzią na pytanie o sposób istnienia teorii, dlatego – jak pisze – „odpowiedź na pytanie o pozycję ontyczną polega na zakwalifikowaniu teorii naukowych do odpowiedniej kategorii ontologicznej. Przypisując teoriom byt psychiczny, a tym samym – realny,

19 Tamże, s. 79.

20 A. Jonkisz, *Czy trzeba pytać, jak istnieją teorie fizyczne?*, dz. cyt., s. 89.

21 Tamże.

22 Tamże.

23 A. Jonkisz, *Kilka uwag o J.D. Sneeda ujęciu teorii*, dz. cyt., s. 72.

24 Tenże, *Czy trzeba pytać, jak istnieją teorie fizyczne?*, dz. cyt., s. 91.

25 Tamże, s. 91–92.

udzieliłem odpowiedzi na pytanie o status ontologiczny<sup>26</sup>. Taka odpowiedź budzi jednak wiele wątpliwości i ma nieoczywiste konsekwencje, na które zwraca dalej uwagę Jodkowski.

W dyskusji nad istnieniem teorii jako rodzajem istnienia stanów psychicznych uczonych Jodkowski zwraca uwagę, że: „Jeśli jest ona klasą nieoglądowych przedstawień..., itd., to w różnych chwilach istnieją różne teorie, mimo że mówi się ciągle o tej samej teorii. Klasa ta jest bowiem raz liczniejsza, raz uboższa. Jest to bardzo nieintuicyjna własność teorii<sup>27</sup>. W filozofii nauki raczej warto mówić o istnieniu tej samej teorii, mimo że różni uczeni w różnych zespołach zajmują się nią w różnym czasie. Dodatkowo zauważa też, że nie jest psychologicznie możliwe, by wszystkie nieoglądowe przedstawienia związane ze stosowaniem teorii przez uczonych były identyczne, ponieważ poszczególni uczeni mogą co najwyżej w danej chwili „posiadać nieoglądowe przedstawienia tylko pewnych wybranych elementów tego, co nazywa się teorią (na przykład praw, ograniczeń czy zastosowań)<sup>28</sup>. Warto jednak zauważyć, że Jodkowski zakłada, że teoria jest klasą (nieoglądowych przedstawień), czyli jest rodzajem abstrakcji (sądząc z cech – przypisywanych jej tu i w innych miejscach polemiki – najprawdopodobniej klasą abstrakcji), a nie konkretnymi stanami psychicznymi jednostkowych podmiotów z własnościami dyskredytowanymi przez niego jako „nieintuicyjne”, ponieważ zrelatywizowanymi do osób, a przez to zmiennymi w czasie.

Jonkisz podkreśla w swojej polemice kilka razy, że w jego ujęciu

[...] teoria jest obiektem pozajęzykowym: jest bowiem strukturą pojęciową w sensie nie logicznym, lecz psychologicznym, jest nieoglądowym przedstawieniem psychicznym. Proponowaną tu koncepcję zaliczamy do realistycznych tylko dlatego, że zgodnie z nią teoria istnieje realnie, przy czym „realnie” znaczy „w czasie lub przestrzeni<sup>29</sup>”.

W związku z takim pojmowaniem teorii Jodkowski, aby uniknąć problemów interpretacyjnych, proponuje, by w tych wypadkach „nie używać pojęcia teorii, lecz mówić zamiast tego o utrzymywaniu teorii przez jakąś osobę w konkretnym czasie<sup>30</sup>”.

Jednak Jonkisz kolejny raz podkreśla znaczenie dla ontologicznej interpretacji jego koncepcji teorii to, że ma ona określoną kategorię ontologiczną, i pisze: „Jak na to wskazuje kontekst, przypisując teorii byt pojęciowy używamy terminu

26 Tamże, s. 92.

27 K. Jodkowski, *Czy teoria jest kangurem egzystencjalnym?*, dz. cyt., s. 79.

28 Tamże.

29 A. Jonkisz, *Kilka uwag o J.D. Sneed'a ujęciu teorii*, dz. cyt., s. 72.

30 K. Jodkowski, *Czy teoria jest kangurem egzystencjalnym?*, dz. cyt., s. 81.

«pojęcie» nie w znaczeniu logicznym, lecz psychologicznym<sup>31</sup>. Broni tego sposobu rozumienia natury teorii:

Nie powinno być żadnych wątpliwości co do tego, że teorie rozumiane zgodnie z koncepcją zaproponowaną w artykule są wytworami rzeczywistymi, realnymi, konkretnymi i jednostkowymi. Każda z tych kwalifikacji [...] jest uzupełnieniem podstawowej tezy ontologicznej proponowanej koncepcji: że teorie są strukturami pojęciowymi w sensie psychologicznym<sup>32</sup>.

Przy czym nie chodzi o wersję teorii w danym czasie, ale o wersję teorii utrzymywaną w danym czasie przez konkretną osobę. W tej sytuacji, według Jodkowskiego, istnieje tylko uczony posługujący się teorią, czyli uczony stosujący teorię, a wtedy problem sposobu istnienia teorii znika, bo jak pisze dalej: „Skoro teorie nie istnieją, to nie ma potrzeby pytać o ich status ontyczny<sup>33</sup>. Można też dokonać zabiegu idealizacji i mówić o wersji teorii w danym czasie i wtedy trzeba przyjąć, że w określonym czasie dana wersja teorii utrzymywana jest przez reprezentatywną dla całej społeczności uczonych grupę (np. fizyków) rozwijających tę teorię, co nie zmienia faktu, że w rzeczywistości teorię rozwijają poszczególni uczeni, a także to, „że teorie są stwarzane, a nie odkrywane przez uczonych<sup>34</sup>”.

Koncepcja teorii w ujęciu Jonkisa posiada też wartościową cechę filozoficzną:

[...] teoria rozumiana jako struktura pojęciowa jest obiektem ontycznie jednorodnym, istniejącym realnie i zależnie w sensie genetycznym i aktualnym od uczonych. Przy innych interpretacjach [...] otrzymujemy obiekt będący zlepkiem elementów ontycznie niejednorodnych oraz fałszywe twierdzenia o teorii, na przykład, że części świata są składnikami teorii, albo że elementy teorii istnieją niezależnie od uczonych (uznanych skądinąd za twórców teorii)<sup>35</sup>.

Istotne jest tutaj podkreślenie przez Jonkisa wymogu spójności ontologicznej bytu, jakim jest teoria, a także odrzucenie założenia o niezależności istnienia teorii od uczonych, a uznanie za fałszywe przekonania o tym, że „części świata są

31 A. Jonkisz, *Kilka uwag o J.D. Sneedu ujęciu teorii*, dz. cyt., s. 70. Por. tamże, s. 72.

32 Tenże, *Czy trzeba pytać, jak istnieją teorie fizyczne?*, dz. cyt., s. 92.

33 K. Jodkowski, *Czy teoria jest kangurem egzystencjalnym?*, dz. cyt., s. 81. Stegmüller, jak podkreśla Jonkisz, pojmuje teorię pragmatycznie, nie wyjaśniając, czym teoria jest, a przez to nie rozwiązując problemu statusu ontologicznego teorii, przyznając jednocześnie, że zamiast mówić o teoriach, lepiej „[...] mówić o ich utrzymywaniu w określonym czasie” – A. Jonkisz, *Czy trzeba pytać, jak istnieją teorie fizyczne?*, dz. cyt., s. 94.

34 Tamże, s. 87.

35 A. Jonkisz, *Kilka uwag o J.D. Sneedu ujęciu teorii*, dz. cyt., s. 74. Por. też tenże, *Czy trzeba pytać, jak istnieją teorie fizyczne?*, dz. cyt., s. 92.

składnikami teorii”, jest zgodne z przyjętą przez niego koncepcją jednorodności elementów składowych teorii.

#### 4. Istnienie teorii – zastosowanie teorii

Ze względu na psychologiczną naturę teorii jej wersje z różnych czasów i zastosowań będą się różnić między sobą, a ciągłość teorii zapewnić można poprzez podtrzymywanie przez uczonych ciągu praktyk badawczych przy kolejnych aplikacjach teorii oraz używania w badaniach określonych artefaktów poznawczych. Jonkisz tak o tym pisze: „Przy czym to nie teoria «jako taka» przestaje istnieć, by w następnej chwili zaistnieć ponownie. Nieustanne zmiany, a właściwie – wymiany, dotyczą konkretnych wersji teorii”<sup>36</sup>. W trakcie tworzenia teorii formowane jest złożone pojęcie, jakim jest teoria, która czasami w trakcie praktyk badawczych przybiera postać zdaniową, szczególnie gdy jest przyswajana przez następców i przez nich rozwijana i zmieniana w kolejnych wersjach. Następców i uczniów można uznać za kontynuatorów i „za rozwijających, pojmujących tę teorię tylko wówczas, gdy dysponują pojęciem zbliżonym do oryginalnego i potrafią to pojęcie właściwie stosować. Pierwszeństwo struktury pojęciowej tożsamej z teorią ma zatem znaczenie nie tylko genetyczne, ale i aktualne”<sup>37</sup>.

Jednym z elementów składowych teorii w koncepcji Sneeda jest zbiór jej zastosowań, a wtedy, jak pisze Jonkisz:

Najlepiej jest uznać, że zbiór ten obejmuje ogół dziedzin znanych wszystkim uczonym stosującym daną teorię i traktowanych jako wzorce przy każdorazowym stosowaniu teorii w nowej dziedzinie. Oznaką rozwijania danej teorii jest więc zachowanie jej podstawowych praw i pojęć mimo różnych modyfikacji teoretycznych oraz uznawanie określonych zastosowań za wzorcowe przy wszelkich zmianach empirycznych<sup>38</sup>.

Dlatego przy okazji rekonstrukcji teorii podaje Jonkisz kryterium dotyczące „określenia przynależności do dziedzin wzorcowych” ustalających „znany wszystkim” obszar zastosowań teorii i pisze:

Każda propozycja uściślenia sformułowanej już reguły (np. że dziedzina „znana” to taka, która jest wymieniona w oficjalnych publikacjach lub prywatnej

36 Tamże, s. 89. Według Jonkisz to, czy kolejne wersje teorii są identyczne, zależy od tego, czy zaszły zmiany istotnie modyfikujące treść struktury pojęciowej we wcześniejszej wersji teorii.

37 A. Jonkisz, *Kilka uwag o J.D. Sneeda ujęciu teorii*, dz. cyt., s. 68.

38 Tamże, s. 63.

korespondencji czy notatkach uczonych; że „wszystkim” znaczy zarówno twórcą teorii, jak i wszystkim ich kontynuatorom itp.) musiałaby odwoływać się ostatecznie do istniejących prezentacji teorii i sprawozdań z jej zastosowań, a więc do pewnych źródeł historycznych<sup>39</sup>.

Jest to istotny punkt poszerzenia „struktury konceptualnej”, jaką jest teoria w tym ujęciu o artefakty materialne powiązane w historyczny ciąg związany z zastosowaniami tej struktury (teorii) w celu jej sprawdzania, modyfikacji, rozwijania itd.

Konsekwencją docenienia pragmatycznej, czyli niezdaniowej warstwy teorii jest to, jak pisze Jonkisz, że: „można [...] stosować teorię i mieć trudności z jej wysłowieniem”<sup>40</sup>, dlatego, że w tej koncepcji istotną rolę „odgrywa «niewerbalizowalna wiedza» zdobyta w rezultacie uprawiania nauki w ramach określonej tradycji badawczej”<sup>41</sup>. Różni to dodatkowo rozwijaną przez Jonkisz niezdaniową koncepcję teorii od zdaniowego pojmowania teorii. Powstała różnica między nimi polega nie tylko „na odróżnieniu psychicznej struktury pojęciowej od logicznej”, ale również na tym, że:

Teoria jest złożoną strukturą pojęciową, która nie ma równoważnego odpowiednika w języku. Pełnej językowej charakterystyki konkretnej teorii nie jest w stanie osiągnąć nie tylko filozof, który chce teorię zrekonstruować, lecz także uczone używający jej do formułowania twierdzeń empirycznych. Dokładniej, nie da się całej treści teorii wyrazić w zdaniach. [...] Nie jest zatem możliwe podanie układu zdań określających w pełni strukturę pojęciową tożsamą z daną teorią<sup>42</sup>.

Jednakże pojawiające się odwołania do materialnych form teorii w jej warstwie językowej, a właściwie realizacji językowych (prezentacji) stwarza istotną możliwość poszerzenia koncepcji teorii proponowanej przez Jonkisz poza przyjęte przez niego ramy niezdaniowego rozumienia natury teorii. Interpretacyjne możliwości poszerzenia rozumienia form istnienia teorii dostrzegamy, kiedy Jonkisz pisze:

Gdy rozumie się teorię szerzej, obejmując zarazem jej warstwę pojęciową i językową, wtedy uznać trzeba, że w sposób w pełni realny (czasoprzestrzennie) istnieją

39 Tamże, s. 65.

40 A. Jonkisz, *Czy trzeba pytać, jak istnieją teorie fizyczne?*, dz. cyt., s. 87.

41 Tenże, *Kilka uwag o J.D. Sneeda ujęciu teorii*, dz. cyt., s. 74. Por. też: K. Jodkowski, *Milczące funkcjonowanie paradygmatu*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 1, s. 53–65.

42 A. Jonkisz, *Kilka uwag o J.D. Sneeda ujęciu teorii*, dz. cyt., s. 73.

konkretne językowe prezentacje teorii i sformułowania twierdzeń empirycznych otrzymanych przy jej użyciu<sup>43</sup>.

W takim rozumieniu realizmu teorii, zakładającego istnienie materialnych jej prezentacji, widzi Jodkowski istotny problem w pogodzeniu nieoglądowych przedstawień psychicznych z umiarkowanym realizmem, zgodnie z którym „teoria jest reprezentowana przez klasę układów napisów zasadniczo równokształtnych (lub wypowiedzi równobrzmiących) z konkretnie danym układem albo też jest rozumiana jako klasa układów zdań równoznacznych ze składającymi się na dany układ”<sup>44</sup>. Rozwiązaniem problemu jest znowu poszerzenie form istnienia teorii o nowe składniki współlistniejące z tą postacią teorii, jaką zaproponował w swej koncepcji Jonkisz.

Jodkowski wskazuje jednak na inny niż powyższy sposób rozwiązania trudności. Píše on: „Teoria jako treść przedstawień psychicznych jest stała, niezależnie od tego, ilu uczonych żywi owe przedstawienia, a nawet od tego, czy w ogóle ktokolwiek je żywi”<sup>45</sup>. Przywołuje dwie możliwe interpretacje zapewniające stałość tak rozumianej teorii: „albo teorie istnieją zależnie genetycznie i aktualnie od uczonych, a wtedy dzielą z nimi całą kruchość egzystencjalną, albo też są na tę kruchość odporne, ale wtedy jeśli ich zależność od uczonych ma charakter co najwyżej tylko genetyczny (jak w Popperowskim World 3)”<sup>46</sup>. Wtedy teorie, według interpretacji Jodkowskiego, musiałyby mieć charakter platoński lub Popperowski. Jest to jednak niezgodne ze stanowiskiem Jonkisz, według którego teoria jest genetycznie i aktualnie zależna od uczonych. I jak pisze: „Pogląd, że naprawdę (rzeczywiście, realnie) istnieją teorie rozumiane ogólnie, teorie – zbiory (konkretnych struktur pojęciowych) jest nie do pogodzenia z twierdzeniem, że tak rozumiane teorie są stosowane w praktyce naukowej, przez poszczególnych uczonych”<sup>47</sup>.

Z polemiki nie wynika jednak, co mogło gwarantować stałość tożsamości teorii w jej poszczególnych wersjach. Jodkowski chce widzieć tę podstawę w abstrakcyjnym obiekcie na wzór trzeciego świata Poppera. Jonkisz zakłada tę stałość w (ciągu) zastosowań wzorcowych wobec struktury pojęciowej. Dlatego Jonkisz po rozważeniu możliwości, że teoria mogłaby być „zbiorem wszystkich możliwych struktur”<sup>48</sup>, czy to aktualnie stosowanych, czy też struktur wcześniejszych, stwierdza w konsekwencji, że lepiej odrzucić tezę o istnieniu teorii jako zbiorów

43 Tamże, s. 72.

44 Tamże, s. 71.

45 K. Jodkowski, *Czy teoria jest kangurem egzystencjalnym?*, dz. cyt., s. 80.

46 Tamże.

47 A. Jonkisz, *Czy trzeba pytać, jak istnieją teorie fizyczne?*, dz. cyt., s. 93.

48 Tamże, s. 93.

i „powierzyć funkcje przypisywane teoriom w nauce konkretnym strukturom pojęciowym. W ich przypadku można się już nie przejmować kruchością egzystencjalną, bo nie potrzeba, by tak pojęte teorie istniały poza tym okresem, w którym są stosowane”<sup>49</sup>. Pozwala to, według niego, mimo akceptacji, że teoria jest strukturą pojęciową realizowaną w konkretnych aktach stanów psychicznych, na przyjęcie założenia, że „obiekt reprezentujący teorię przez całe jej dzieje [...] jest nie tylko stały, ale i rzeczywisty”<sup>50</sup>. Choć w poszczególnych aktach zastosowania teorii istnieją też konkretne jej wersje.

### *Uwagi do części I*

Koncepcja teorii Sneeda wyrosła z filozofii nauki rozwijanej w połowie XX wieku i ma swe główne źródła w nurcie Kuhnowskim powstałym w opozycji do neopozytywistycznego widzenia struktury i rozwoju nauki, nurcie, który uwzględnia wyniki badań historycznych i socjologicznych i docenia sposób, w jaki teorie są stosowane i prezentowane w praktyce badawczej. W powyżej przedstawionej rekonstrukcji koncepcji teorii w ujęciu Sneeda dokonanej przez Jonkiszę i uzupełnianej w dyskusji nad nią z Jodkowskim starano się nie wychodzić poza te historyczne już uwarunkowania rozumienia teorii. Współcześnie ten spór o status ontologiczny teorii i sposób jej istnienia mógłby toczyć się także na gruncie podejść enaktywistycznych uwzględniających wiele innych założeń o poznaniu naukowym. Dlatego warto przedstawić ogólnie założenia tego nowego paradygmatu i następnie odnieść do nich niektóre z ustaleń dokonanych w ramach koncepcji teorii proponowanej przez Jonkiszę.

## **Część II**

### **Główne założenia podejścia rozszerzonego do umysłu, poznania i nauki**

Argumentację z polemiki Jonkiszę i Jodkowskiego warto włączyć w kontekst teoretyczny współczesnych badań nad rozszerzonym poznaniem i związanym z nim pojęciem „nauki rozszerzonej”, by ukazać aktualność argumentacji Jonkiszę i Jodkowskiego na gruncie enaktywizmu, czyli założeń dotyczących natury stanów psychicznych (mentalnych/mózgowych) w wersji rozszerzonego umysłu

---

49 Tamże, s. 94.

50 A. Jonkisz, *Kilka uwag o J.D. Sneeda ujęciu teorii*, dz. cyt., s. 65.

i treści poznawczych oraz koncepcji nauki rozszerzonej dokonującej analizy działań uczonych, funkcjonowania badań naukowych, organizacji laboratoriów<sup>51</sup>.

## 1. Umysł rozszerzony, poznanie rozszerzone

Koncepcja umysłu rozszerzonego została sformułowana w artykule Andy'ego Clarka i Davida Chalmersa *The Extended Mind* z roku 1998<sup>52</sup> i jest próbą określenia granic podmiotu poznającego, próbą określenia elementów w złożonych systemach poznawczych realizujących określone cele poznawcze. Teza o umyśle rozszerzonym (jak jest podana w tym artykule) stwierdza, że poznawcze stany mentalne mogą być konstytuowane częściowo także przez elementy środowiska, a nie tylko przez stany wewnętrzne mózgu/umysłu, i że te elementy zewnętrzne odgrywają istotną rolę w realizacji poznawczych zadań całego złożonego układu.

Ontologiczną wersję tej tezy można sformułować dwójako: funkcjonalistycznie i przedmiotowo, a w połączeniu tych dwu interpretacji głosi ona, że elementy środowiska są zarówno składnikami systemu poznawczego, jak i funkcjonalnymi realizatorami jego stanów poznawczych (w tym mózgu/umysłu), i mogą one być (przynajmniej częściowo) realizowane przez elementy (urządzenia, artefakty) zewnętrzne względem podmiotu, pełniące określone funkcje w danym systemie. Dodatkowo dodaje się założenie eksternalizmu, zgodnie z którym treści stanów poznawczych podmiotu (np. treści przekonań) mogą być częściowo determinowane przez elementy środowiska zewnętrznego względem podmiotu.

W późniejszych dyskusjach teza o rozszerzonym umyśle staje się elementem koncepcji poznania rozszerzonego (rozproszonego). Zgodnie z jej założeniami różnorodne wybrane elementy świata zewnętrznego, takie jak: ołówek, kartka, notes, kalkulator, notebook, smartfon, sprzęt nawigacji, wyposażenie laboratoriów, elementy reprezentacji kulturowych (mapy), instrumenty, diagramy, komputery, wykresy, programy symulacji, internet, języki itd., ale też inni współpracujący ludzie tworzą złożony system poznawczy realizujący wiele zadań poznawczych, badawczych. W kolejnych dyskusjach nad koncepcją rozszerzonego poznania (w tym również Clarka i Chalmersa) sformułowano zasadę parytetu (i różne jej wersje), zgodnie z którą „[j]eśli w obliczu pewnego zadania część świata funkcjonuje jako proces, który bez wahania uznalibyśmy – *gdyby rozgrywał się*

51 Niniejsze założenia teorii rozszerzonych oparte są na tekście obszerniejszym: Z. Muszyński, *Umysł rozszerzony, poznanie rozszerzone, „nauka rozszerzona”*, „Filozofia i Nauka. Studia Filozoficzne i Interdyscyplinarne” 2015, t. 3, s. 265–280.

52 A. Clark, D. Chalmers, *The Extended Mind*, „Analysis” 1998, t. 58, nr 1, s. 7–19. Przekład polski: *Umysł rozszerzony*, w: *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, tłum. M. Miłkowski, Warszawa 2008, s. 342–357.

w głowie – za część procesu poznawczego, wówczas ta część świata [...] jest częścią procesu poznawczego”<sup>53</sup>. Problem jej zasadności stał się ważnym przedmiotem dyskusji nad granicami rozszerzonego poznania, a jej doniosłość wynika z próby zrozumienia mechanizmów poznawczych rządzących złożonymi systemami poznawczymi zarówno naturalnymi, jaki i hybrydalnymi lub sztucznymi.

Ponieważ problematyka niniejsza dotyczyć ma wiedzy naukowej (rozumianej jako teorie składające się na naukę), którą – przez analogię do wiedzy rozszerzonej – można nazwać „nauką rozszerzoną”, trzeba najpierw skupić uwagę na idei poznania rozszerzonego. Problem poznania rozszerzonego (w tym też ucieleśnionego, usytuowanego, rozproszonego) dotyczy możliwości realizacji tego typu poznania oraz jego rezultatów osiągniętych przez interakcję jednostek z artefaktami poznawczymi, takimi jak te wymienione powyżej, a także tymi, które wymienia Jonkisz przy okazji określenia sposobu istnienia teorii: podręczniki, wykresy, notatki, diagramy, głoszone referaty. W tym ujęciu proces poznawczy jest rozproszony i realizowany przez poznawcze stany mózgu/umysłu człowieka oraz te wytworzone przez funkcjonowanie artefaktów.

W zarzutach przeciwko takiemu ujęciu poznania podkreślano, że rozszerzony system poznawczy ma zbyt nieokreślone granice, a także że taki system poznawczy ma zbyt dowolne i nieokreślone składniki, tak że trudno ustalić relacje, które są istotne funkcjonalnie dla hybrydalnego systemu jako złożonego podmiotu poznającego<sup>54</sup>. Choć system poznania rozszerzonego jest rozszerzony, to nie znaczy, że obejmuje dowolne elementy środowiska i dlatego pojawia się problem, w jaki sposób wyróżnić istotne składniki, by nie było to zbyt restrykcyjne ani zbyt pobłażliwe dla funkcjonowania systemu. Jest to jeden z podstawowych problemów koncepcji umysłu rozszerzonego i związanej z nim koncepcji rozszerzonego poznania.

## 2. System poznawczy: kryteria należenia do systemu, integracja systemu

Przyjmuje się też, że takim kryterium należenia elementu do systemu jest jego funkcjonalna niezbędność, czyli że usunięcie takiego składnika spowoduje spadek kompetencji poznawczej systemu, a w konsekwencji staje się on dysfunkcjonalny ze względu na określone zadania badawcze. Clark i Chalmers podkreślali, że „być może biologiczny mózg ewoluował i dojrzał w sposób uwzględniający

53 Tamże, s. 344.

54 Por. D.A. Weiskopf, *The Goldilocks Problem and Extended Cognition*, „Cognitive Systems Research” 2010, t. 11, nr 4, s. 313–323, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cogsys.2010.04.001>.

niezawodną obecność środowiska zewnętrznego poddającego się manipulacji”<sup>55</sup>, tak że jest wiele elementów środowiska zewnętrznego do wykorzystywania przy realizacji zadań poznawczych.

Jednak zdaniem Richarda Menary’ego<sup>56</sup> dla efektywności systemu, by mógł być on potraktowany jako funkcjonalny system poznawczy, nie wystarczy wyłączenie przyczynowe oddziaływania między elementami układu. Dlatego też wprowadza on pojęcie integracji poznawczej systemu, które zakłada więcej niż tylko uwzględnienie relacji przyczynowych między wewnętrznymi i zewnętrznymi względem podmiotu elementami systemu. Na tej podstawie formułuje on tezę o manipulowalności, pojmowanej jako kryterium należenia elementów środowiska do systemu. Spełnienie tego warunku zapewniać ma integralność funkcjonalną poznawczego systemu hybrydalnego polegającą na możliwości manipulowania artefaktami przy realizacji celów poznawczych. I jak pisze: „Poznawcza integracja idzie dalej niż hipoteza rozszerzonego umysłu, ponieważ wyjaśnia, jak poznawcze nośniki zewnętrzne są manipulowane w szerszym kontekście, gdzie praktyki poznawcze pozwalają nam na wypełnienie poznawczych zadań”<sup>57</sup>. Robert D. Rupert, krytykując taką koncepcję integracji systemu, zauważa, że zewnętrzne względem podmiotu biologiczne elementy nie są zintegrowane poznawczo z ludzkim systemem poznawczym i dlatego nie konstytuują ludzkiej wiedzy, ale jedynie są używane przez ten system<sup>58</sup>. Według niego pomiotem wiedzy, w tym także wiedzy naukowej, pozostaje podmiot.

Przyjęcie założenia o rozszerzeniu aktywności poznawczej systemów hybrydowych wymaga też akceptacji założenia o holizmie i w konsekwencji uznania, że system jako całość wie więcej niż stany poznawcze poszczególnych jego składników. Pojawia się zatem oczywiste pytanie: czy wie on więcej niż poszczególne jednostki uczestniczące w procesie poznawczym realizowanym w systemie i czy jednak wiedza systemu da się zredukować do wiedzy jego uczestników? Jednak istotą koncepcji rozszerzonych jest to, że zakłada się, iż rozszerzony system poznawczy osiąga wiedzę, której nie jest w stanie osiągnąć jednostka poza systemem ani też nie można zredukować wiedzy systemu do stanów poznawczych poszczególnych jednostek. Dlatego pojawia się pytanie, jak pojmować wiedzę zdobywaną przez system hybrydowy. Czy należy rozumieć dosłownie, że system ma wiedzę? Według Edwina Hutchinsa hybrydowy system poznawczy dysponuje tak rozumianą wiedzą<sup>59</sup>.

55 A. Clark, D. Chalmers, *Umysł rozszerzony*, dz. cyt., s. 347.

56 Por. R. Menary, *Cognitive Integration. Mind and Cognition Unbounded*, Basingstoke 2007.

57 Tamże, s. 75–76.

58 Por. R.D. Rupert, *Cognitive Systems and the Extended Mind*, New York 2009.

59 Por. E. Hutchins, *Cognition in the Wild*, Cambridge, MA, 1995.

Jednak tutaj istotniejsze są odwołania się do procesów tworzenia nauki. I tak na przykład Ronald N. Giere starał się wykazać, że analiza poznania rozszerzonego jest istotna dla zrozumienia procesu powstawania i funkcjonowania wiedzy naukowej<sup>60</sup>. W jego argumentacji pojawiają się znane przykłady nawigacji okrętem, pilotowania w kokpicie samolotu, organizacji laboratorium, funkcjonowania badaczy w CERN, obserwacji z użyciem teleskopu Hubble'a<sup>61</sup>. Oprócz znanych przykładów w dyskusjach nad powstawaniem wiedzy naukowej w ramach systemów hybrydowych autorzy odwołują się w mniej lub bezpośrednio sposób do badań nad funkcjonowaniem laboratoriów dokonanych przez Karinę Knorr Cetinę<sup>62</sup> oraz Nancy J. Nersessian<sup>63</sup>, a także do bardziej swoistej analizy roli artefaktów w wiedzy naukowej w ujęciu Bruno Latoura<sup>64</sup>. O ile wcześniej podkreślano dominującą rolę jednostek, to ostatnio powstające opracowania zwracają też uwagę na szczególną rolę artefaktów poznawczych<sup>65</sup>.

### 3. Nauka rozszerzona

Ścisłe powiązanie wiedzy o typie rozszerzonej z wiedzą naukową rodzi pytanie, czy termin „poznawczy” można zasadnie stosować do dowolnego elementu rozszerzonego systemu poznawczego, czy tylko do jednostek ludzkich. Krist Vaessen w swojej argumentacji wiąże posiadanie wiedzy z posiadaniem przekonań, a te przypisać można tylko ludziom, dlatego w konsekwencji tylko ludzie w rozszerzonym systemie poznawczym mogą posiadać wiedzę<sup>66</sup>. Co więcej, jego zdaniem można uznać, że wiedza jest generowana przez rozszerzone systemy poznawcze, ale jednocześnie zaprzeczać, że oprócz ludzi artefakty też mają wiedzę<sup>67</sup>.

60 Por. R.N. Giere, *Scientific Perspectivism*, Chicago 2006.

61 Por. R.N. Giere, B. Moffatt, *Distributed Cognition: Where the Cognitive and the Social Merge*, „Social Studies of Science” 2003, t. 33, nr 2, s. 308, DOI: <https://doi.org/10.1177/03063127030332017>.

62 Por. K. Knorr Cetina, *Epistemic Cultures: How the Science Make Knowledge*, Cambridge, MA 1999.

63 Por. N.J. Nersessian, E. Kurz-Milcke, W.C. Newstetter, J. Davis, *Research Laboratories as Evolving Distributed Systems*, „Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society” 2003, t. 25, s. 857–862.

64 Por. B. Latour, *Visualization and Cognition: Thinking with Eyes and Hands*, „Knowledge and Society” 1986, t. 6, s. 1–40.

65 Por. np. M. Trybulec, *W stronę epistemologii artefaktów poznawczych*, „Filozofia i Nauka” 2021, t. 9, s. 195–223.

66 Por. K. Vaessen, *Giere's (In)Appropriate of Distributed Cognition*, „Social Epistemology” 2011, t. 25, nr 4, s. 379–391, DOI: <https://doi.org/10.1080/02691728.2011.604444>.

67 Por. dyskusje nad tymi problemami: R.N. Giere, *Discussion Note: Distributed Cognition in Epistemic Cultures*, „Philosophy of Science” 2002, t. 69, nr 4, s. 637–644; tenże, *Scientific Cognition as Distributed Cognition*, w: *The Cognitive Basis of Science*, red. P. Carruthers,

Wynika to z tego, że wiedza to coś więcej niż tylko informacje czy dane, a właśnie artefakty generują tylko dane i przetwarzają tylko informacje. Natomiast wiedza, a naukowa w szczególności, wyróżnia się tym, że jest wiarygodna, wymaga uzasadniania i sprawdzania, zaś artefakty i rozszerzone systemy poznawcze w całości jako systemy hybrydowe mogą tylko produkować dane i je przechowywać.

Dlatego Giere w rozszerzonym systemie poznawczym rozróżnia dwa (pod) systemy, z których jeden generuje dane i informacje, a drugi (ludzki) generuje wiedzę i poznanie<sup>68</sup>. W konsekwencji takiego podziału w systemie hybrydowym nie obowiązuje zasada parytetu, a w analizach podawanych przykładów przyjmuje się, że teleskop Hubble'a nie tworzy wiedzy, ale generuje tylko dane i informacje, a wiedzę naukową tworzą dopiero kosmologowie i inni badacze.

W takiej sytuacji pojawia się pytanie, czy posiadanie wiedzy przez grupę jednostek stanowiących podsystem jest własnością grupy (jak utrzymują zwolennicy holizmu) czy też wiedza jest redukowalna do własności stanów poznawczych jednostek (jak utrzymuje indywidualizm). Zgodnie z tym ostatnim wiedza jest własnością stanów jednostkowych elementów systemu, ponieważ wiedza z natury oparta jest na przekonaniach, a te nie przysługują grupom. Jest to stanowisko związane z poglądem, że wiedza ma charakter propozycjonalny i ujmowana jest w postaci zdań wyrażających przekonania, a przekonania dzielają tylko ludzie<sup>69</sup>. Zatem w kwestii wiedzy naukowej, jak to ujmują zwolennicy takiego podejścia, „pozostańmy konserwatywni”<sup>70</sup>.

Jednak nawet jeśli wiedzę naukową posiadają tylko jednostki (uczni), to czy w złożonym systemie poznawczym wiedza przysługuje poszczególnym jednostkom, czy też dopiero w kontekście całości rozszerzonego systemu poznawczego realizującego funkcjonalnie określone zadania badawcze, w skład którego wchodzi także instrumentarium danego laboratorium i inne artefakty poznawcze. Można przyjąć, że system jest funkcjonalny poznawczo, gdy jest zintegrowany tylko w funkcji generowania, przetwarzania danych i informacji, i tylko w tym aspekcie organizacji jednostek i artefaktów respektowana jest zasada parytetu. Jest to stanowisko mniej radykalne niż to ograniczające powstawanie wiedzy tylko wśród jednostek i zakłada różnice co do charakteru wiedzy powstającej w różnych podsystemach systemów hybrydowych. Jest to zgodne z ujęciem Fredericka

S. Stich, M. Siegal, Cambridge, MA 2002, s. 285–299; tenże, *Distributed Cognition Without Distributed Knowing*, „Social Epistemology” 2003, t. 21, nr 3, s. 313–320, DOI: <https://doi.org/10.1080/02691720701674197>; tenże, *The Problem of Agency In Scientific Distributed Cognitive Systems*, „Journal of Cognition and Culture” 2004, t. 4, nr 3-4, s. 759–774, DOI: <https://doi.org/10.1163/1568537042484887>; tenże, *Scientific Perspectivism*, dz. cyt.

68 Por. tamże, s. 713; por. też: R. Menary, *Cognitive Integration. Mind and Cognition Unbounded*, dz. cyt.

69 Por. R.N. Giere, *Scientific Perspectivism*, dz. cyt.

70 Por. K. Vaessen, *Giere's (In)Appropriate of Distributed Cognition*, dz. cyt., s. 387–388.

Adamsa i Kennetha Aizawy, którzy twierdzą, że wiedza przypisywana całemu systemowi rozszerzonemu jest wtórna (derywatywna) względem wiedzy (treści) umysłów ludzkich<sup>71</sup>.

Kiedy rozważa się grupę uczonych posługujących się odpowiednimi artefaktami badawczymi, ale także współpracujących w sposób ścisły i efektywny, to pojawia się problem określenia relacji zachodzących między wiedzą naukową generowaną przez zespół jednostek a wiedzą o charakterze grupowym, gdy podmiotem poznającym jest kolektyw, pojmowany jako zespół uczonych, wytwarzających indywidualnie wiedzę na podstawie danych dostarczanych przez artefakty peryferyjne dla tego podsystemu, a podzielnych przez grupę. Kategoria podzielenia wiedzy, posiadania wiedzy wspólnej jest trudna do określenia, ale ostatnio stała się przedmiotem wielu analiz skłaniających badaczy raczej do indywidualistycznego interpretowania struktur ponadjednostkowych<sup>72</sup>. Tim Fuller próbując zastosować pojęcie poznania rozszerzonego do analizy kategorii rozszerzonej wiedzy naukowej, stara się odpowiedzieć, czy podmioty poznania rozszerzonego są formą rozszerzonego umysłu naukowego, hybrydowego systemu poznawczego, którego procesy badawcze generują formułowanie, testowanie i zmianę teorii naukowych (hipotez)<sup>73</sup>. Według niego pojęcie rozszerzonego umysłu naukowego można zastosować zarówno do analizy procesów powstawania wiedzy naukowej w sensie kolektywnym, jak i indywidualistycznym.

Koncepcja rozszerzonego umysłu i rozszerzonego poznania mieści się w naturalistycznym nurcie filozofii, dlatego w dyskusjach podkreślano, że możliwość generowania wiedzy rozszerzonej zależy od spełnienia dodatkowych założeń o charakterze naturalistycznym. Wynika to z tego, że tylko ludzkie stany poznawcze charakteryzują się intencjonalnością, która sprawia, że wiedza jest „o czymś”, że ma własności semantyczne. Dlatego przy określaniu warunków integralności poznawczej systemu hybrydowego, gdy odwołujemy się do jego celów poznawczych, zakładamy pewnego rodzaju normatywność tego systemu, co wymaga spełnienia takich dodatkowych założeń. Bez naturalizacji tych własności i rozwiązania ogólniejszego „problemu ugruntowania symboli” trudno wyposażyć

71 Por. F. Adams, K. Aizawa, *The Bounds of Cognition*, „Philosophical Psychology” 2001, t. 14, nr 1, s. 43–64; ciż, *Why the Mind is Still in the Head*, w: *Situated Cognition*, red. P. Robbins, M. Aydede, Cambridge, MA 2008, s. 78–95. Por. odpowiedź: A. Clark, *Intrinsic Content, Active Memory and the Extended Mind*, „Analysis” 2005, t. 65, nr 1, s. 1–11.

72 Por. G. Theiner, *Res Cogitans Extensa: A Philosophical Defense of the Extended Mind Thesis*, Berlin 2011; tenże, *Varieties of Group Cognition*, w: *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, red. L.A. Shapiro, New York 2014, s. 347–357; G. Theiner, T. O’Connor, *The Emergence of Group Cognition*, w: *Emergence in Science and Philosophy*, red. A. Corradini, T. O’Connor, New York 2010, s. 78–117.

73 Por. T. Fuller, *The Extended Scientific Mind*, „Cognitive Systems Research” 2016, t. 40, s. 75–85, DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.cogsys.2016.03.002>.

system hybrydowy w równoważne i spójne ontologicznie stany poznawcze. Jednak można przyjąć za funkcjonalizmem i założeniem o wielorakiej realizowalności, że istnieją stany funkcjonalnie równoważne poznawczo ze względu na rezultaty uzyskiwane przez podsystemy systemu hybrydowego składające się na efekt równoważny wiedzy naukowej.

### *Uwagi do części II*

Najczęściej dyskusja nad koncepcją rozszerzonej wiedzy naukowej dotyczy wersji epistemologicznej tej koncepcji mówiącej o zależności treści stanów poznawczych umysłu od zewnętrznych elementów środowiska. Wersja ontologiczna jest formułowana inaczej i dotyczy samej natury umysłu rozszerzonego, tego, czym jest i jak istnieje rozszerzony system poznawczy i jego wytwory poznawcze. Zakłada się też, że mózg podmiotu oraz elementy środowiska (artefakty poznawcze) są elementami bazowymi, nad którymi nadbudowany jest umysł tworzący złożony system hybrydowy (być może wielopoziomowy) funkcjonujący efektywnie poznawczo. W przypadku poznania naukowego system składa się z (grupy) uczonych oraz artefaktów poznawczych. Integracja systemu przebiega na poziomie funkcjonalnym, zintegrowanym poznawczo. Jeśli jednak system nie jest zintegrowany poznawczo, a zdaniem niektórych hybrydowe systemy poznawcze nie są takimi, to rezultatem jego funkcjonowania nie jest wiedza, ale dane czy informacje, a wiedza jest wytworem poznawczych aktywności samych podmiotów biologicznych.

Problem rozszerzonej nauki, uprawianej w społeczności uczonych, przenosi się w tej dyskusji na wartości poznawcze elementów hybrydowych systemu, a także na wartość poznawczą grup uczonych, których elementami są jednostki, co wywołuje stary spór o metodologiczne i ontologiczne podstawy indywidualizmu i holizmu. Rezultaty tego sporu są znane od lat: trwa ciągła dyskusja wokół znanych od dawna argumentów. Nowym składnikiem tego sporu może być odwoływanie się do starego pojęcia w nowym rozumieniu, jakim jest kategoria emergencji<sup>74</sup>.

---

74 Por. A. Corradini, T. O'Connor (red.), *Emergence in Science and Philosophy*, New York 2010.

### Część III

#### Wybrane próby reinterpretacji A. Jonkisz koncepcji teorii w kontekście teorii rozszerzonych

Ponizej są przedstawione próby reinterpretacji argumentów dotyczących koncepcji teorii podanych w części I<sup>75</sup>. Reinterpretacja dokonana jest w ramach paradygmatu enaktywistycznego (zakładającego ujęcie rozszerzonego umysłu, poznania, ugruntowania i ucieleśnienia) przedstawionego w części II. Jest próbą powiązania wybranych założeń koncepcji teorii według Jonkisz z założeniami teorii rozszerzonych. Jej zamiarem nie jest całościowe ujęcie dyskutowanej koncepcji teorii, ale wyznaczenie możliwości i sposobu takiego całościowego ujęcia.

Na gruncie podejść rozszerzonych jednorodność ontyczna badanej rzeczywistości i jej obiektów często jest gwarantowana przez przyjęcie założeń naturalistycznych. Nie muszą one akceptować redukcjonizmu i mogą odwoływać się do założeń ontologii przyjmującej istnienie emergencji, superwencji czy akceptującej fizykalizm nieredukcyjny.

Obiekt będący teorią funkcjonuje jako struktura konceptualna, czyli jako system do generowania zdań empirycznych i ich testowania, który podlega zmianom poprzez tworzenie kolejnych jej wersji w procesie badań prowadzonych przez uczonych. Teoria i jej wersje nie są zlepkiem niejednorodnych składników istniejących niezależnie od uczonych. W ujęciu enaktywistycznym funkcjonalnie zintegrowane poznawczo elementy świata materialnego wraz z grupą uczonych tworzą poznawczy system hybrydowy, jednorodny ontologicznie z racji jednorodnych zależności efektywnie łączących jego jednorodne ontologicznie elementy składowe. Charakter tych relacji jest przedmiotem dociekań filozoficznych, których celem jest uspoźnienie natury tych relacji i rodzaju składników dokonywane na gruncie założeń naturalistycznych, choć niekoniecznie redukcyjnych.

[...] teorie są w swej strukturze ontycznej czymś jednorodnym (A.J., s. 87).

[Przy innych koncepcjach teorii] otrzymujemy obiekt będący zlepkiem elementów ontycznie niejednorodnych oraz fałszywe twierdzenia o teorii, na przykład, że części świata są składnikami teorii, albo że elementy teorii istnieją niezależnie od uczonych (A.J. s. 74).

75 Przytaczane przy tej okazji cytaty są przywoływane bez dokładniejszych danych bibliograficznych, które są podane w części I artykułu. Tutaj są tylko poświadczaniem dla dokonywanej interpretacji i mają podane inicjały autorów argumentów w tej dyskusji (A.J. = Adam Jonkisz, K.J. = Kazimierz Jodkowski) oraz strony z 17. tomu RRR pt. *Teoretyczny charakter wiedzy a redukcjonizm*, w którym zawarta jest dyskusja.

Jeśli teorię stanowią stany mentalne (przedstawienia, pojęcia w sensie psychologicznym), to zakłada się ich podmiotowy charakter, jako że podłożem procesów poznawczych, umysłowych (na gruncie założeń naturalistycznych) jest mózg/umysł. Są to stany indywidualnych podmiotów poznawczych i w tym sensie te stany psychiczne są konkretne. Stany mózgu/umysłu wraz z artefaktami poznawczymi w środowisku elementów składają się na zintegrowany poznawczo system hybrydalny do przetwarzania treści i informacji składających się na treść teorii, a wersje teorii są realnymi stanami genetycznie zależnymi w czasie od siebie.

[...] wersje teorii przestają istnieć wtedy, gdy przestają być żywione przez umysł poznający (A.J., s. 89).

[...] że zgodnie z nią teoria istnieje realnie, przy czym „realnie” znaczy „w czasie lub przestrzeni” (A.J., s. 72).

[...] przez teorię rozumie nieoglądowe przedstawienie psychiczne. Przedstawienia psychiczne są konkretne, jest ich tyle, ile jest podmiotów je żywiących (K.J., s. 78).

Przypisując teoriom byt psychiczny, a tym samym – realny, udzieliłem odpowiedzi na pytanie o status ontologiczny (A.J., s. 92).

[...] jest to obiekt reprezentujący teorię przez całe jej dzieje [...] jest nie tylko stały, ale i rzeczywisty (A.J., s. 65).

Odwołując się do koncepcji poznania rozszerzonego, a w szczególności do pojęcia umysłu rozszerzonego, można zasadnie przyjąć, że stany rozszerzonego systemu poznawczego (stany hybrydowe) istnieją w czasie i przestrzeni, że stany aktualnego procesu przetwarzania danych/informacji zależą genetycznie od stanów poprzednich i są stanami aktualnymi i faktycznymi. W wypadku wiedzy (naukowej) są to stany treści przysługujące ludziom w formie stanów reprezentacji neuronalnej aktywowanej w danym czasie, a trwające w wewnętrznych reprezentacjach stanów pamięci badaczy oraz w postaci reprezentacji zewnętrznych zawartych w artefaktach do przechowywania danych i informacji oraz żywionych i wyrażanych w zdaniach, przekonaniach składających się na wiedzę badaczy (w wypadku wiedzy naukowej).

[...] teorie rozumiane zgodnie z koncepcją zaproponowaną w artykule są wytworami rzeczywistymi, realnymi, konkretnymi i jednostkowymi. Każda z tych kwalifikacji [...] jest uzupełnieniem podstawowej tezy ontologicznej proponowanej koncepcji: że teorie są strukturami pojęciowymi w sensie psychologicznym (A.J., s. 92).

Znaczy to, że wspomniana wyżej klasa nieoglądowych przedstawień psychicznych istnieje w czasie lub w przestrzeni. W innym miejscu pisze [Jonkisz], że teoria [owa klasa przedstawień] istnieje zależnie w sensie genetycznym i aktualnym

od uczonych. Znaczy to chyba tylko tyle, że gdy wszyscy uczeni utrzymujący daną teorię idą spać albo zajmują się czymś innym niż nauką, to teoria przestaje istnieć (K.J., s. 79).

W ich przypadku można się już nie przejmować kruchością egzystencjalną, bo nie potrzeba, by tak pojęte teorie istniały poza tym okresem, w którym są stosowane (A.J., s. 94).

Nieustanne zmiany, a właściwie – wymiany, dotyczą konkretnych wersji teorii (A.J., s. 89).

[...] nie używać pojęcia teorii, lecz mówić zamiast tego o utrzymywaniu teorii przez jakąś osobę w konkretnym czasie (K.J., s. 81).

Teoria jako system stanów umysłu różnego typu: przedstawień, treści pojęć, procesów rozumowań, stanów pamięci, stanów wiedzy milczącej i innych istnieje w określonym czasie. Stany te są aktywne lub nieaktywne w określonym momencie funkcjonowania badacza, ale ich reprezentacje zewnętrzne lub potencjał sprawczy artefaktów badawczych jest funkcjonalnie sprawny poznawczo. W poznawczym systemie hybrydalnym stany te są funkcjonalnie dostępne i aktywne w czasie trwania całego systemu w procesach zdobywania, przetwarzania danych i informacji oraz formowania na ich podstawie systemów przekonań żywionych przez badaczy. Stany są indywidualizowane i aktywowane w różnych wersjach istnienia w czasie danego systemu hybrydalnego z zachowaniem genetycznej ciągłości i integracji w realizowaniu celów badawczych.

Teoria w tym ujęciu jest „kangurem egzystencjalnym”: Istnieje od czasu do czasu (K.J., s. 79).

Jeśli jest ona klasą nieoglądowych przedstawień [...], itd., to w różnych chwilach istnieją różne teorie, mimo że mówi się ciągle o tej samej teorii. Klasa ta jest bowiem raz liczniejsza, raz uboższa. Jest to bardzo nieintuicyjna własność teorii (K.J., s. 79).

[Nie jest psychologicznie możliwe, by wszystkie nieoglądowe przedstawienia związane ze stosowaniem teorii przez uczonych były identyczne, ponieważ poszczególni uczeni mogą co najwyżej w danej chwili] posiadać nieoglądowe przedstawienia tylko pewnych wybranych elementów tego, co nazywa się teorią (K.J., s. 79).

Teoria jako treść przedstawień psychicznych jest stała niezależnie od tego, ilu uczonych żywi owe przedstawienia, a nawet od tego, czy w ogóle ktokolwiek je żywi (K.J., s. 80).

Psychologiczna interpretacja pojęcia, struktury pojęciowej leży u podstaw praktyk uczonych i aktualnych zastosowań teorii i pozwala na uzasadnienie genetycznej ciągłości przekształcanych struktur/systemów. Stan rozwoju danej struktury pojęciowej (teorii) zależy w danym czasie od stanów, w jakich znajdują

się stany mentalne (żywione treści przekonań, posiadane zdolności) uczonych, zasobu reprezentacji zewnętrznych, możliwości procesów przetwarzania informacji, etapu zbierania danych, dostępnego rodzaju i ilości praktyk badawczych itd. Wszystkie składniki są zależne od siebie w różnym stopniu integracji poznawczej systemu.

Dlaczego wersje teorii stosowane przez konkretnego uczonego w określonym czasie miałyby istnieć poza tym przedziałem czasu i niezależnie od tego uczonego? (A.J., s. 89).

Teoria rozumiana pojęciowo istnieje realnie i w sposób zależny od naukowców, ponieważ jest ona konstruktem umysłu (A.J., s. 72).

[...] w rzeczywistości teorię rozwijają poszczególni uczeni (A.J., s. 87).

[Następców i uczniów można uznać za kontynuatorów i] za rozwijających, pojmujących tę teorię tylko wówczas, gdy dysponują pojęciem zbliżonym do oryginalnego i potrafią to pojęcie właściwie stosować (A.J., s. 68).

[...] albo teorie istnieją zależnie genetycznie i aktualnie od uczonych, a wtedy dzielą z nimi całą kruchość egzystencjalną, albo też są na tę kruchość odporne, ale wtedy jeśli ich zależność od uczonych ma charakter co najwyżej tylko genetyczny (jak w Popperowskim World 3) (K.J., s. 80).

„Dziedzinę znaną” można potraktować jako zbiór artefaktów poznawczych wraz z relacjami niezbędnymi do realizacji badań naukowych oraz efekty tych badań zawartych w notatkach, publikacjach, korespondencji uczonych. Dziś taki zbiór można poszerzyć o materialne i wirtualne wyposażenie środowiska uczonych, komputery, programy informatyczne, procesy symulacji, specjalistyczne i wyrafinowane wyposażenia laboratoriów i innych obiektów tego otoczenia.

Na uwagę zasługuje odwołanie się do materialnych wyznaczników dziedziny zastosowań teorii, czyli materialnych efektów praktyk badawczych, które stają się istotnymi pośrednimi składnikami danej wersji teorii i jej zastosowań na danym etapie rozwoju. Produktami posługiwania się teorią przez uczonych i efektami ich zastosowań są (wspomniane wyżej): publikacje, korespondencje, prezentacje, sprawozdania, notatki, zapisy wyników laboratoryjnych, dyskusje uczonych oraz towarzyszące temu stany poznawcze uczonych (pamięci). Wszystkie takie elementy i relacje między nimi wraz z uczonymi tworzą system, który ma swoją naturalistycznie pojmowaną historię. Dlatego wymiana elementów przy zdolności funkcjonalnej realizacji zadań poznawczych jest historią systemu, a w szczególności jego trwałych składników. Na tę historię składa się sięganie do publikacji, zachowanych danych, wykonanych praktyk badawczych (eksperymentów w laboratoriach mających swoje materialne historie), wyuczonych zdolności posługiwania się artefaktami i współpraca w grupie. W trakcie tworzenia teorii formowane jest złożone pojęcie, struktura konceptualna, jaką jest teoria, która

czasami w trakcie praktyk badawczych przybiera postać zdaniową, szczególnie gdy jest przyswajana przez następców i przez nich rozwijana i zmieniana w kolejnych wersjach.

Każda propozycja uściślenia sformułowanej już reguły (np. że dziedzina „znana” to taka, która jest wymieniona w oficjalnych publikacjach lub prywatnej korespondencji czy notatkach uczonych; że „wszystkim” znaczy zarówno twórcom teorii, jak i wszystkim ich kontynuatorom itp.) musiałaby odwoływać się ostatecznie do istniejących prezentacji teorii i sprawozdań z jej zastosowań, a więc do pewnych źródeł historycznych (A.J., s. 65).

[...] powierzyć funkcje przypisywane teoriom w nauce konkretnym strukturom pojęciowym. W ich przypadku można się już nie przejmować kruchością egzystencjalną, bo nie potrzeba, by tak pojęte teorie istniały poza tym okresem, w którym są stosowane (A.J., s. 94).

Funkcjonujący poznawczo efektywny system hybrydalny zawiera własności nie zawsze ujmowalne w systemy zdań. Niektóre z własności mają charakter wiedzy milczącej, wiedzy o charakterze „wiem, jak” (Gilbert Ryle), wiedzy implicytnej, wiedzy typu Gestalt, jak to zakładał Kuhn, opisując funkcjonowanie paradygmatu i rozpoznawanie podobieństwa między kolejnymi przykładami problemów (zagadek) i stosowanie do nich wzorcowych rozwiązań. Dotyczy to badaczy i ich umiejętności w rozpoznawaniu przypadków, sprawnego posługiwania się artefaktami w laboratorium, i choć często przekłada się to na system wiedzy typu „wiem, że” (system reguł stosowania), to zostaje niewerbalizowalna nadwyżka wiedzy w formie „wiem, jak”. Dlatego też nie można przełożyć w pełni struktury pojęciowej w sensie tutaj proponowanym jako struktury rozszerzonej o stany całego systemu na strukturę propozycjonalną, czyli teorię w postaci zdaniowej w sensie klasycznym.

[...] można [...] stosować teorię i mieć trudności z jej wysłowieniem (A.J., s. 87). [dlatego, że w tej koncepcji istotną rolę] odgrywa „niewerbalizowalna wiedza” zdobyta w rezultacie uprawiania nauki w ramach określonej tradycji badawczej (A.J., s. 74).

Nie jest zatem możliwe podanie układu zdań określających w pełni strukturę pojęciową tożsamą z daną teorią (A.J., s. 73).

Założenie, że teoria składa się z dwu warstw: zdaniowej i pojęciowej, jest zasadne także w wypadku rozszerzonego rozumienia wiedzy naukowej zawartej w teoriach. Przy czym trudno rozumieć warstwy teorii dosłownie, jako oddzielne formy jej istnienia. W znaturalizowanym systemie hybrydalnym, jakim jest tak pojmowana teoria, składniki są złożone w funkcjonalną całość, za pomocą której

realizuje ona określone zadania badawcze. Dlatego konkretne egzemplarze zdań, stanowiące zewnętrzną reprezentację treści uzyskanych w procesie badawczym, przedstawienia danych, informacji, a następnie zdań wyprowadzonych jako konsekwencje rozumowań dokonywanych przez podmioty jednostkowe (zazwyczaj za pomocą artefaktów), są składnikami tego systemu. Wchodzą w poznawcze i transformacyjne relacje z innymi elementami systemu czy to za pomocą kopiowania i przekształcania w podsystemy poznawcze podlegające dalszym transformacjom jako źródła wiedzy czy informacji dla badaczy, którzy na tej podstawie generują dalszą wiedzę, czy jako podstawa do posługiwania się artefaktami. Problemem jest potraktowanie zdań równokształtnych jako klasy pojmowane abstrakcyjnie. Wówczas bowiem są one obiektami abstrakcyjnymi, dlatego na gruncie naturalizmu łatwiej pojmować zdania jako zbiory zdań w sensie dystrybutywnym. W dalszej interpretacji ontologicznego statusu teorii można przyjąć mniej redukcyjne stanowisko.

Gdy rozumie się teorię szerzej, obejmując zarazem jej warstwę pojęciową i językową, wtedy uznać trzeba, że w sposób w pełni realny (czasoprzestrzennie) istnieją konkretne językowe prezentacje teorii i sformułowania twierdzeń empirycznych otrzymywanych przy jej użyciu (A.J., s. 72).

[...] teoria jest reprezentowana przez klasę układów napisów zasadniczo równokształtnych (lub wypowiedzi równobrzmiących) z konkretnie danym układem, albo też jest rozumiana jako klasa układów zdań równoznacznych ze składającymi się na dany układ (A.J., s. 71).

W przypadku akceptacji założeń dotyczących naturalizacji poznawczego systemu hybrydowego obiekty abstrakcyjne takie jak klasy, zbiory rozumiane kolektywnie, a nie dystrybutywnie, byty idealne (platońskie), obiekty 3. świata (Karl Popper) czy Trzeciego Królestwa (Gottlob Frege) są trudno akceptowane. W przypadku mniej radykalnej wersji naturalizacji systemu można bronić ujęć zbliżających ten rodzaj bytów do tych budowanych w systemie przez relację podobieństwa empirycznego (pod jakimś względem). Ten rodzaj założeń pozwala na uniknięcie niektórych zarzutów co do sposobu istnienia teorii oraz łatwiej rozwinąć argumentację na rzecz tezy o genetycznej zależności elementów systemu w jego historii, różnych wersji względem pierwotnej postaci. Nauki empiryczne mają bogatsze instrumentarium badawcze w sposób sprawczy powiązane ze stawianymi hipotezami, uzyskiwanymi wynikami badań i formułowanymi twierdzeniami. Kolejne testy i modyfikacje tworzą genetycznie zależne wersje teorii pierwotnej, które się wiążą z kolejnymi wersjami ciągiem czasowo uporządkowanych zależności znaturalizowanych o charakterze przyczynowym. Problemem jest zależność poszczególnych wersji teorii utrwalanych w materialnej formie zewnętrznych reprezentacji językowych czy innych z systemami

reprezentacji wewnętrznych, jakimi są na przykład przekonania żywione przez uczonych, a składające się na wiedzę naukową.

Teorie [...] rozumiane abstrakcyjnie [...] nie istnieją (realnie), a wobec tego nie może być mowy o ich „skakaniu” z istnienia w nieistnienie (A.J., s. 91–92).

Pogląd, że naprawdę (rzeczywiście, realnie) istnieją teorie rozumiane ogólnie, teorie – zbiory (konkretnych struktur pojęciowych) jest nie do pogodzenia z twierdzeniem, że tak rozumiane teorie są stosowane w praktyce naukowej przez poszczególnych uczonych (A.J., s. 93).

W naukach empirycznych istnieją [...] tylko konkretne narzędzia pojęciowe, konkretne wersje teorii stosowane przez uczonych, natomiast nie istnieją abstrakty podpadające pod pojęcie określonej teorii (pojmwanej ogólnie), które jest opracowywane w wyniku refleksji nad nauką (A.J., s. 91).

### *Uwagi do części III*

Celem powyższych dość luźno formułowanych komentarzy do założeń koncepcji teorii dyskutowanej przez Jonkiszę i Jodkowskiego było ukazanie sposobu ich rozumienia na gruncie podejścia enaktywistycznego. W komentarzach uwzględnione zostały tylko wybrane kategorie z omówionych w części II koncepcji rozszerzonego umysłu, poznania czy nauki. Komentarze zawierają odwołanie się tylko do niektórych aspektów koncepcji teorii sformułowanej przez Jonkiszę i dyskutowanych przez Jodkowskiego, takich jak: spójność ontologiczna, natura bytów psychologicznych, milczące funkcjonowanie wiedzy i rola praktyk badawczych, tożsamość teorii w jej kolejnych wersjach, fizyczny charakter zdaniowych ujęć wiedzy, problem indywidualizmu ontologicznego. Próby te są świadectwem możliwości zinterpretowania klasycznych założeń w pragmatycznym podejściu do teorii, co było zadaniem Jonkiszę, w kategoriach podejść rozszerzonych.

Powyzsze próby interpretacji dotyczyły problemów bardzo podstawowych nie tylko dla filozofii nauki, ale także dla innych dyscyplin filozoficznych, więc odwołanie się do nich grzeszyło z pewnością pobieżnością, inne zaś dotyczyły kwestii bardziej szczegółowych, co z kolei łączyło się z trywialnością. Jednak wydaje się, że warto było podjąć próbę konfrontacji dyskutowanej jakiś czas temu koncepcji teorii z założeniami współcześnie obecnego nurtu w badaniach ontologicznych i epistemologicznych.

#### IV. Zakończenie

Obszerna część artykułu poświęcona była przedstawieniu wybranego tematu dyskusji Jonkisz z Jodkowskim dotyczącego Sneeda koncepcji teorii, a w szczególności koncepcji tej teorii w ujęciu Jonkisz, mającej na celu uzupełnienie poglądów Sneed w tej kwestii. Autorska koncepcja teorii Adama Jonkisz, spełniająca potrzeby z czasów dyskusji z połowy XX wieku, została przywołana w kontekście współczesnych podejść enaktywistycznych do problemów poznania, umysłu, wiedzy i nauki. Wydaje się, że jest możliwa jej reinterpretacja lub uzupełnienie stosowne do założeń koncepcji rozszerzonych.

#### Bibliografia

- Adams F., Aizawa K., *The Bounds of Cognition*, „Philosophical Psychology” 2001, t. 14, nr 1, s. 43–64.
- Adams F., Aizawa K., *Why the Mind is Still in the Head*, w: *Situated Cognition*, red. P. Robbins, M. Aydede, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 78–95.
- Clark A., *Intrinsic Content, Active Memory and the Extended Mind*, „Analysis” 2005, t. 65, nr 1, s. 1–11.
- Clark A., Chalmers D., *The Extended Mind*, „Analysis” 1998, t. 58, nr 1, s. 7–19.
- Clark A., Chalmers D., *Umysł rozszerzony*, w: *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, tłum. M. Miłkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 342–357.
- Corradini A., O'Connor T. (red.), *Emergence in Science and Philosophy*, Routledge, New York 2010.
- Fuller T., *The Extended Scientific Mind*, „Cognitive Systems Research” 2016, t. 40, s. 75–85, DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.cogsys.2016.03.002>.
- Giere R.N., *Discussion Note: Distributed Cognition in Epistemic Cultures*, „Philosophy of Science” 2002, t. 69, nr 4, s. 637–644.
- Giere R.N., *Distributed Cognition Without Distributed Knowing*, „Social Epistemology” 2003, t. 21, nr 3, s. 313–320, DOI: <https://doi.org/10.1080/02691720701674197>.
- Giere R.N., *Scientific Cognition as Distributed Cognition*, w: *The Cognitive Basis of Science*, red. P. Carruthers, S.P. Stich, M. Siegal, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 285–299.
- Giere R.N., *Scientific Perspectivism*, University of Chicago Press, Chicago 2006.
- Giere R.N., *The Problem of Agency In Scientific Distributed Cognitive Systems*, „Journal of Cognition and Culture” 2004, t. 4, nr 3-4, s. 759–774, DOI: <https://doi.org/10.1163/1568537042484887>.

- Giere R.N., Moffatt B., *Distributed Cognition: Where the Cognitive and the Social Merge*, „Social Studies of Science” 2003, t. 33, nr 2, s. 301–310, DOI: <https://doi.org/10.1177/03063127030332017>.
- Hutchins E., *Cognition in the Wild*, MIT Press, Cambridge, MA 1995.
- Jodkowski K., *Czy teoria jest kangurem egzystencjalnym? Kilka uwag o A. Jonkiszę ujęciu koncepcji Sneeda*, w: *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, red. K. Jodkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1995, s. 78–84.
- Jodkowski K., *Milczące funkcjonowanie paradygmatu*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 1, s. 53–65.
- Jodkowski K. (red.), *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, red., [Seria:] „Realizm. Racjonalność. Relatywizm”, t. 17, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1995.
- Jonkisz A., *Czy trzeba pytać, jak istnieją teorie fizykalne?*, w: *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, red. K. Jodkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1995, s. 84–95.
- Jonkisz A., *Kilka uwag o J.D. Sneeda ujęciu teorii*, w: *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, red. K. Jodkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1995, s. 55–77.
- Jonkisz A., *Strukturalne ujęcie teorii. Podstawowe własności, pojęcia i kierunki badań*, w: *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm*, red. K. Jodkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1995, s. 39–54.
- Knorr Cetina K., *Epistemic Cultures: How the Science Make Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999.
- Latour B., *Visualization and Cognition: Thinking with Eyes and Hands*, „Knowledge and Society” 1986, t. 6, s. 1–40.
- Menary R., *Cognitive Integration. Mind and Cognition Unbounded*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2007.
- Muszyński Z., *Umysł rozszerzony, poznanie rozszerzone, „nauka rozszerzona”*, „Filozofia i Nauka. Studia Filozoficzne i Interdyscyplinarne” 2015, t. 3, s. 265–280.
- Nersessian N.J., Kurz-Milcke E., Newstetter W.C., Davis J., *Research Laboratories as Evolving Distributed Systems*, „Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society” 2003, t. 25, s. 857–862.
- Rupert R.D., *Cognitive Systems and the Extended Mind*, Oxford University Press, New York 2009.
- Theiner G., *Res Cogitans Extensa: A Philosophical Defense of the Extended Mind Thesis*, Peter Lang, Berlin 2011.
- Theiner G., *Varieties of Group Cognition*, w: *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, red. L.A. Shapiro, Routledge, New York 2014, s. 347–357.
- Theiner G., O’Connor T., *The Emergence of Group Cognition*, w: *Emergence in Science and Philosophy*, red. A. Corradini, T. O’Connor, Routledge, New York 2010, s. 78–117.

- Trybulec M., *W stronę epistemologii artefaktów poznawczych*, „Filozofia i Nauka” 2021, t. 9, s. 195–223.
- Vaessen K., *Giere’s (in)appropriate of distributed cognition*, „Social Epistemology” 2011, t. 25, nr 4, s. 379–391, DOI: <https://doi.org/10.1080/02691728.2011.604444>.
- Weiskopf D.A., *The Goldilocks Problem and Extended Cognition*, „Cognitive Systems Research” 2010, t. 11, nr 4, s. 313–323, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cogsys.2010.04.001>.

## ADAM JONKISZ’S CONCEPTION OF THEORY AFTER JOSEPH D. SNEED IN THE CONTEXT OF EXTENDED THEORIES OF COGNITION AND SCIENCE

### Summary

The goal of this article is to present Joseph D. Sneed’s conception of theory in Adam Jonkisz’s interpretation. In the first part of the article, I refer to one of the discussions between Jonkisz and Kazimierz Jodkowski on the nature and the mode of being of theory. In the second part, I discuss the premises of the concept of extended cognition and co-related theory of extended mind and outline the idea of extended science. The third part briefly covers selected elements of the theory of concepts proposed by Jonkisz and presents them in the context of extended theories. Based on the new approach to knowledge and theory, it is possible to point at other arguments supporting the legitimacy of Jonkisz’s view on the nature of theory and the mode of its being.

---

### Informacja o Autorze

**Dr. hab. Zbysław Muszyński**, em. prof. UMCS, Katedra Logiki i Kognitywistyki. Autor kilkudziesięciu prac z zakresu: filozofii języka (semantyka), filozofii umysłu (umysł rozszerzony), filozofii nauk (redukcjonizm), semiotyki, kognitywistyki, m.in. takich, jak: *Komunikacja i znaczenie. Semantyczny aspekt komunikacji* (Lublin 2000), *„Widzenie jako”: podobieństwo jako metareprezentacja* (w: *Podobieństwo*, Lublin 2006); *Koncepcja podmiotu w kognitywistyce* (w: *Podmiot w języku i kulturze*, Lublin 2008); *Three Message Dimensions: A Naturalistic Approach* (w: „Dialogue and Universalism” 2013, t. 23); *Problem referencji i znaczenia referencyjnego wyrażen fikcyjnych w świecie przyczynowej teorii odniesienia* (w: „Przegląd Filozoficzny” 2010, nr 3); *Umysł rozszerzony, poznanie rozszerzone, „nauka rozszerzona”* (w: „Filozofia i Nauka” 2015, t. 3). Jest (współ)redaktorem kilkunastu tomów prac zbiorowych oraz członkiem zespołów redakcyjnych kilku naukowych czasopism filozoficznych i takich serii wydawniczych, jak „Realizm. Racjonalność. Relatywizm”, „Umysł. Studia z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu”, „RRR – Kognitywistyka”.

ADAM OLECH

UNIwersytet JANA DŁUGOSZA W CZĘSTOCHOWIE

---

## O poezji i filozofii. Słów kilka

*I właśnie poezja jest po to, aby wszystko ustawić na zwykłym miejscu,  
aby przywrócić codzienną, rzeczywistą hierarchię wartości,  
którą ludzki grzech, wina i błąd raz po raz odmieniają.*  
(Paweł Hertz, *Gra tego świata*, s. 154)

1. Jedną z charakterystycznych cech rozpraw z filozofii analitycznej jest ich treściowa „gęstość”, co mówiąc, mam na myśli to, że są one niestreszczalne, a to oznacza, że prawie żadnego składającego się na nie zdania usunąć z nich nie sposób bez konsekwencji zachwiania zawartego w nich toku wywodu. Intelktualna uroda analitycznych rozpraw nie tylko na ich gęstości się zasadza, jednakże bez niej analityczne rozprawy nie byłyby intelektualnie piękne<sup>1</sup>.

Analitycy mają jednak w tym względzie konkurencję, której z zasadniczych powodów sprostać nie są w stanie. Tą konkurencją są dla nich poeci. Kondensacja treści występująca w poezji jest poza zasięgiem możliwości każdego analityka.

---

1 Jeśli chodzi o inne cechy analitycznych rozpraw, które współdecydują o ich intelektualnej urodzie, to najtrafniej scharakteryzował je Józef Maria Bocheński, który wskazał cztery cechy analitycznego sposobu filozofowania i wyraził je w hasłach: (1) „analiza”, (2) „język”, (3) „logika” i (4) „obiektywizm”. Każdemu z tych hasel przyporządkował reguły akceptowane przez wszystkich analityków. I tak z hasłem „analiza” związana jest reguła mówiąca, że należy porzucić tworzenie syntez i ograniczyć się do drobnych prac analitycznych. Z hasłem „język” związana jest reguła mówiąca, że do poznania należy podchodzić od strony języka, czyli należy badać wypowiedzi poprzez ustalenie ich jednoznacznego sensu oraz należy odrzucić taką koncepcję pojęć i sądów, która umieszcza je poza językiem, jako byty w sobie, wyprowadzając tym samym poznanie poza język. Z hasłem „logika” z kolei związana jest reguła mówiąca, że należy postępować racjonalnie, albowiem świat jest racjonalny, co streszcza się w *dictum* głoszącym, że granice logiki są granicami naszego świata. I wreszcie z hasłem „obiektywizm” związana jest reguła mówiąca, że – posługując się słowami Edmunda Husserla – należy „powrócić do rzeczy samych”, albowiem zasadna jest postawa obiektywistyczna, głosząca osiągalność wiedzy przedmiotowo ważnej. A konsekwencją tej postawy jest odrzucenie relatywizmu poznawczego. Odnośnie do owych hasel oraz związanych z nimi reguł zob. J.M. Bocheński, *O filozofii analitycznej*, tłum. D. Gabler, w: tegoż, *Logika i filozofia. Wybór pism*, red. J. Parys, Warszawa 1993, s. 46–47.

Takiej kondensacji analityk nie jest w stanie osiągnąć, jeśli ma być ponadto wiernym zasadom, o których jest mowa we wspomnianym wyżej przypisie, a których przestrzeganie stanowi o tożsamości analityka jako analityka właśnie<sup>2</sup>.

2. A gdyby zapytać: jaki sens wyrazu „piękno” wchodzi w rachubę w przypadku intelektualnego piękna analitycznych rozpraw? – to należałoby zapewne odpowiedzieć, że jest to piękno estetyczno-kategorialne<sup>3</sup>. Wszystko to, co tak rozumianym pięknem może być nazwane, zawiera w sobie, oprócz pewnych zmiennych, pewne stałe, które jako stałe są konieczne, a skoro są konieczne, to są nieusuwalne. Gdyby je bowiem usunąć, doprowadziłoby się tym samym do utraty tej wartości, która tak rozumianemu pięknemu przedmiotowi przysługuje. W przypadku tekstów analitycznych tą stałą jest koherentna konstrukcja sensów zdań, składających się na te teksty. Owa konstrukcja jest warunkiem koniecznym wspomnianej wyżej gęstości analitycznego tekstu. Twierdzę, że koherentna konstrukcja jest także warunkiem koniecznym gęstości poetyckiego tekstu, acz – zapewne – w każdym z tych dwóch przypadków nieco odmiennie byłaby eksplikowana sama koherentność, skoro w jednym przypadku mamy do czynienia z tekstem dbającym o jednoznaczność wypowiedzi, a w drugim – z tekstem, w którym zastosowane są środki stylistyczno-literackie<sup>4</sup>.

2 Jestem świadom tego, że również w innych dziedzinach twórczości spotykamy się z dziełami „gęstymi”, z których żadnej z ich składowych usunąć nie sposób, a zapewne i żadnych nowych dodawać się nie powinno. Tak gęste są na przykład kompozycje Maurice’a Ravela, co mówiąc, zdają sobie sprawę, iż w przypadku kompozycji muzycznych mamy do czynienia ze specyficzną rozumianą gęstością „materii” dzieła.

3 O pięknie kategorialnym, które jestem skłonny przypisywać pewnym wytworom intelektualnym, a za takie uważam rozprawy analityczne, Władysław Stróżewski tak pisze: „Otóż taka stała, która narzuca się chyba w każdym przedmiocie [kategorialnie – A.O.] pięknym, to znamie konieczności. Polega ono na tym, że poszczególne elementy, układy i jakości tego przedmiotu nie mogą «być inaczej», że najmniejsza zmiana, która by się wśród nich dokonała, doprowadziłaby do zmiany lub utraty tej wartości, która aktualnie przedmiotowi przysługuje. Mamy tu więc do czynienia ze swoistym wewnętrznym napięciem przedmiotu pięknego, napięciem tak skrajnie granicznym, że wyższy jego stopień jest już nie do pomyślenia, jakiś «niższy» zaś, czy po prostu inny, doprowadziłby do kategorialnej zmiany estetycznej wartości (jakości) owego przedmiotu. [...] Owo «napięcie» i «konieczność» narzucają się nam przy obcowaniu z przedmiotem pięknym: wiemy, jesteśmy przekonani, że nic w nim nie można zmienić, że «musi» być taki, jaki właśnie jest. Przeżywamy poczucie konieczności, chociaż nie zawsze zdajemy sobie w pełni sprawę z tego, na czym ona polega” – W. Stróżewski, *O pojęciach piękna*, „Znak” 1959, nr 61–62, s. 884. Przedruk rozprawy zob. W. Stróżewski, *O pojęciach piękna*, w: tegoż, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 332–333.

4 Nie jest moim zamiarem w niniejszym eseju analizować odmienności koherencji tekstów analitycznych i poetyckich. Sądzę, że sprawa ta jest intuicyjnie uchwytna i na intuicji poprzestaną. Pragnę jedynie dla przykładu wskazać trzy analityczne rozprawy i to te, które powstały w Polsce, cechujące się uderzającą gęstością, intelektualnym pięknem (pięknem estetyczno-kategorialnym) – koherencją. Są to w mojej ocenie takie prace, jak: S. Leśniewski, *Przyczynek do analizy zdań egzystencjalnych*, „Przegląd Filozoficzny” 1911, r. 14, z. 3, s. 329–345; J. Łukasiewicz, *O determinizmie*, w: tegoż, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, red.

3. Jest pewien wiersz Mieczysława Stanlika – krótki, bo składający się z dwóch strof, którego gęstość treści jest wprost niebywała. A oto te strofy:

*Nieopisane dotąd są dzieje kamienia,  
Rzecz szczerlnie wypełniona ideą w domyśle,  
Idea, co do rzeczy przylega tak ściśle,  
Jak Zamiar i Tworzywo w Pierwszy Dzień Stworzenia.*

*A są kamienia dzieje – Kamienne i Szorstkie.  
Że mu ubłaganie serca nie skruszy ni Litość.  
Skończenie Ujawniona jest kamienna Skrytość.  
Jak było na Początku – Teraz – i w Szymborskiej<sup>5</sup>.*

Rozbiór treściowy tego wiersza, gdyby chciał go dokonać, zajęłby kilkanaście stron i wymagałby przywołania i objaśnienia filozoficznej terminologii oraz związanej z nią egzystencjalnej koncepcji bytu, w której jest mowa o bycie „w sobie” i bycie „dla siebie” – koncepcji wyłożonej w *Bycie i nicości* Jeana-Paula Sartre’a. Ta zaś nakazywałaby odróżnić istnienie bytów świadomych i samoświadomych, czyli egzystujących, od bytów jedynie istniejących, bo nieświadomych, których istnienie egzystencją nie jest. I dalej należałoby odróżnić esencję od egzystencji oraz to, że w przypadku bytów li tylko istniejących, *ergo*: nieświadomych, ich istnienie jest funkcją ich esencji, a w przypadku bytów świadomych ich egzystencja poprzedza ich esencję. Trzeba byłoby także powiedzieć i to, jak się ma czas do świadomości, by dopiero potem, poprzez kontrast bytu świadomego i nieświadomego uchwycić sens tego, co to znaczy być nieświadomie. A kiedy mówiłoby się o świadomości i czasie, należałoby podnieść kwestię samotożsamości bytów nieświadomych – tego, że one są tym, czym są, oraz niesamotożsamości bytów egzystujących, czyli tego, że one są tym, czym nie są, oraz nie są tym, czym są. I mając tak oto przygotowany grunt, można byłoby przystąpić do rozbioru arcybogatych treściowo wersów mówiących o kamieniu jako rzeczy szczerlnie wypełnionej ideą w domyśle oraz o idei, co do rzeczy przylega tak ściśle jak zamiar i tworzywo w pierwszy dzień stworzenia. A potem należałoby jeszcze objaśnić dodatkowe sensory, jakie kryją się w zamianie słów pisanych od małej litery na niby te same, acz nie te same, bo pisane od wielkie litery – takie jak: zamiar/Zamiar, tworzywo/

J. Słupecki, Warszawa 1961, s. 114–126 (artykuł ten jest przeróbką mowy rektorskiej, którą Jan Łukasiewicz wygłosił na Uniwersytecie Warszawskim na inauguracji roku akademickiego 1922/1923); K. Ajdukiewicz, *W sprawie „uniwersaljów”*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, r. 37, z. 3, s. 219–234 (przedruk tej rozprawy zob. K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie. Wybór pism z lat 1920–1939*, Warszawa 2006, s. 196–210). Takich rozpraw powstałych w Szkole Lwowsko-Warszawskiej można wskazać wiele i to nie tylko spośród tych, w których zastosowany został aparat semiotyczno-logiczny.

5 M. Stanlik, *Ikonostas*, Katowice 1980, s. 30.

Tworzywo, pierwszy dzień stworzenia/Pierwszy Dzień Stworzenia. Już samo to stanowi materiał na osobny esej o sprawach metafizycznie i teologicznie ważnych. A przecież pisząc o tych sprawach, nie można byłoby nie wspomnieć o wierszu Zbigniewa Herberta pt. *Kamyk* lub o wierszu Wisławy Szymborskiej pt. *Rozmowa z kamieniem*, które w swoich filozoficznych przesłaniach korespondują z wierszem Stanlika – zapewne na jeden z nich, na wiersz Szymborskiej, Stanlik się powołuje.

4. To, co wyżej zostało powiedziane, niechaj będzie wstępem do literackiej części niniejszego eseju, w której jest mowa o pewnym poemacie Stanlika, i niech będzie zarazem usprawiedliwieniem faktu, że do Jubileuszowej Księgi ofiarowanej Profesorowi Adamowi Jonkiszowi, analitykowi, ofiaruję tekst odbiegający od typowych rozpraw analityczno-filozoficznych. Nie bez znaczenia, jeśli o usprawiedliwienie chodzi, jest i to, że zarówno Szanowny Jubilat, jak i piszący te słowa urodzili się w tym samym czasie i w tym samym miejscu i że z tym samym miejscem jest związana poetycka twórczość Stanlika, która nie była bez znaczenia dla kształtowania się wczesnomłodzieńczych literackich gustów zarówno Jubilata, jak i piszącego te słowa.

5. „Dystans jest duszą piękna – powtarza Czesław Miłosz za Simone Weil – bo przez dystans rzeczywistość zostaje oczyszczona, a świat ukazuje się we wspomnieniu”<sup>6</sup>. Te słowa Weil przychodzą na myśl, kiedy sięga się do poematu Stanlika *Białe modrzewie*<sup>7</sup>. Bo czym jest ów poemat? Otóż jest on wielką poetycką retrospektywą autora sięgającą początków jego pamięci. Jest powrotem do domu, którego na dobrą sprawę już nie ma. Bo pomarli ci, którzy ten dom tworzyli – matka i ojciec. I jest także egzaminem z pamięci przed sobą samym zdawanym – z pamięci, o której można metaforycznie powiedzieć, że już się osypuje.

*Biało tu – pisze – już się pamięć osypuje*

[...]

*Ogrody sady prężą starcze mięśnie*

*Plączą sękami próchnic oczodoły*

6 R. Górczyńska (E. Czarnecka), „Osobny zeszyt” – *apokalipsa XX wieku*, w: tejsze, *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, Kraków 1992, s. 336. Owo *dictum* Weil, o którym pisze Renata Górczyńska, występuje w takim oto kontekście szerszej wypowiedzi Weil: „Dystans jest duszą piękna. [...] Istnieje jakby rodzaj inkarnacji Boga w świecie, której piękno jest znakiem. Piękno jest eksperymentalnym dowodem, że inkarnacja jest możliwa. Stąd wszelka sztuka pierwszorzędna jest w swej istocie religijna. (O tym się dzisiaj nie pamięta.) Melodia gregoriańska daje świadectwo równie jak śmierć męczennika” – S. Weil, *Wybór pism*, tłum. C. Miłosz, Kraków 1991, s. 112.

7 M. Stanlik, *Elegie. Białe modrzewie*, Warszawa 1972.

Poemat rozpoczyna się niby modlitewną inwokacją do tych, co odeszli – do rodziców:

*W imię Ojca i Matki przyzywam poemat  
Białe modrzewie ludzkim srebrem tknięte...*

Dlaczego modrzewie? – mógłby ktoś zapytać. Ano dlatego, że w modrzewiach zamieszkują dusze zmarłych, w nich – poetycko rzecz ujmując – zadrzewiają się ich pobyty. Bo taka jest moc modrzewi, że wiąże to, co ziemskie, z tym, co ziemskie już nie jest.

A po inwokacji, której nie sposób w całości przytaczać, następuje opis tego, co w wymarłym domu poeta zastaje:

*Na odrzwiach domu jeszcze wasze cienie  
I ślad podkowy w progu odciśnięty  
Dziś gospodarzą tu osty i perze  
Nad oknem gniazdo wesółych języków  
  
A tu siadałaś – Mamo wieczorami  
Jak cicha święta w półksiężycu światła  
I tylko igła jak zaskroniec zwinny  
Śmigala w sukni gąszczach barchanowych  
  
Takeśmy wspólnie mieszkali w tej ciszy  
Z kotem mruczącym wieczorne pacierze  
Ogień nam służył za kęs ciepłej strawy  
I czas się kruszył jak suche październice  
[...]  
Stąd dróg początek w wszystkie strony świata  
Okno mnie krzywym błogosławi krzyżem  
Czy zdążę odejść i czy się wyliżę  
Z nostalgii mojej upartej jak katar  
[...]  
Za opłotkami z buraczanej natki  
Świat się rozlega szeroki i wielki  
Tam ludzie smutek mierzą na kropelki  
I spirytusem zmywają twarz matki.*

Ostatni wers zapowiada długą i wirtuozowską lamentację, która po nim następuje. A zapowiada dlatego, że mówi o zmywaniu spirytusem twarzy matki – a ta czynność jest częścią obrzędu związanego z przygotowaniem zmarłej do ułożenia jej w trumnie.

Lamentacja – pisana trzynastozgłoskowcem – zaczyna się tak:

*Gorzki chleb jeść przychodzi – A i twój niestodki  
Rojowiskom robaków darowałaś imię  
Zanim lament łopaty i stopa grabarza  
Wtopiły się w czarnoziem gregoriańskim hymnem*

Opuszczam następujące po tym fragmencie strofy – bo, można by rzec, czasu niewiele – i jeszcze tylko zakończenie lamentacji, które jest pisane już nie trzynastozgłoskowcem, lecz jedenastozgłoskowcem – klasycznie, ze średniówką po piątej sylabie:

*Pozwól zapłakać – a nie tylko z żalu  
Skowytam suki kiedy topią szczenię  
Daj mi żałobnicę w Anioł Pański cieniem  
Wymiń mnie smukła w muslinowym szalu*

*Daremnie szukam – a nie znajdę nigdzie  
O jedno serce w mym sercu za mało  
Kiedy w popłochu opuszczone ciało  
Milczeniem śpiewa tren o swojej krzywdzie  
Pieczęć krwawnika – herb w żałobnej ramce  
Gdy życiorysem zawładnął nekrolog  
Alfa Omega – Epilog i Prolog  
Ręka na zawsze zatrzaśnięta w klamce.*

Piękne są te frazy – ot ta: *wymiń mnie smukła w muslinowym szalu* – może już żałobnym, a może tym niegdysiejszym – ślubnym? Niech cię zobaczę – choćby kątem oka, przechodzącą tuż obok mnie.

Albo cztery ostatnie frazy mieniące się wielością znaczeń – i tych dosłownych, i tych symbolicznych. Spróbujmy je odszyfrować: krwawnik – jako roślina zioło, roślina kobieca, ważna dla zdrowia kobiet, powiązana z planetą Wenus, związana także z zaklęciami mającymi chronić dom, ale zarazem krwawnik jako hematyt, minerał, używany w dawnych czasach do wyrobu pieczęci: *pieczęć krwawnika – herb w żałobnej ramce*, czyli żałobna klepsydra, bo przecież to ona ostatecznie jest naszym herbem, czyli naszym znakiem dziedzicznym. To nim, zasadnie, każdy z nas zostaje ostatecznie opieczętowany.

Pominę symbole Alfę i Omegi – Prologu i Epilogu, wszak są powszechnie znane. W ostatniej frazie jest mowa o ręce, co jest *na zawsze zatrzaśnięta w klamce*. Ręka to symbol powitania, wiary i powagi. A klamka – symbol przejścia do innego życia, ale też symbol poznania tajemnicy. Tak oto mamy *rękę na zawsze zatrzaśniętą w klamce*.

6. Poetyka *Białych modrzewi* jest zmysłowo-imaginacyjna – są w niej zapachy i smaki, jest w niej ciepło i chłód, są wrażenia dotyku i koloru, który miejscami szarzeje i przechodzi w zamglone obrazy. Są ścierniska późnego lata z – takie się ma wrażenie – biegnącymi po nich bosymi stopami, są krwawiące jak Chrystus głogi, są jeżyny i jest tarnina, są kolumnady dymu jesiennych ognisk, są salamandry i zimne potoki, ryby i kaczeńce, leszczyny i modrzewie, w których przebywają dusze zmarłych, bo właśnie w nich, w modrzewiach, zdrzewiły się ich pobyty.

Ale zmysłowość Stanclika ma również swój niezmysłowy naddatek – naddatek intelektualnie i mistycznie wysublimowany, który częstokroć dominuje nad imaginacyjno-zmysłowym tokiem narracji. A przejawia się ów naddatek w zmyśle transcendencji, w mieniającej się sensami symbolice, w czułości na świętość matki, w bolesnej rezygnacji z buntu przeciwko przemijalności spraw tego świata oraz w podziwiew wobec nieprzemijalnej mądrości antyku.

7. Jeśli poemat jest badaniem i zarazem egzaminem z pamięci poety, a jest, to okazuje się, że dominującą treścią jego pamięci jest matka – całe rozległe obszary tego, co zapamiętane, układają się w jej portret oraz w obrazy spraw z nią związanych. Ojciec jest w nieostrym tle tego portretu, jest jak gdyby poza ogniskową skupioną na matce. Nie wiem, z jakim pytaniem dotyczącym swojej pamięci przystępował Stanclik do badania swojej pamięci, ale zapewne byłby rad, gdyby mu powiedzieć, że tym badaniem zdał zarazem swój przed sobą zdawany egzamin, skoro okazało się, że dominującą treścią jego pamięci jest jego matka. To ją wpisuje w tym poemacie w pory roku i w miesiące. Ona jest w sierpniu, kiedy są zioła i Matka Boska Zielna, i w październiku, kiedy w dębinie spada grad żołądździ, i w grudniu, gdy z niby krwawiącymi głowami wychodzą na śnieżne polany cietrzewie, i ponownie w grudniu, gdy w Wigilię dostrzegają ją klęczącą pośród mirry, kadzidła i złota razem z Tą, co powiła Dziecię. Oto te strofy – jakże piękne – także pisane trzynastozgłoskowcem:

*Cała z ziół – gdy sukienki kruszą się na wietrze  
W mirrze złocie kadzidłach – gdy nie wstajesz z kolan  
Cietrzewiem – kiedy ranisz śnieg grudniowych polan  
Jesteś – kiedy oddycham tobą jak powietrzem  
I jeszcze w starych dębach żołądźziowym gradem  
Tratujesz mech kwitnący w południe północy  
I jeszcze wśród torfowisk siarkowych mokradel  
Błędnym ognikiem mojej przyzywasz pomocy*

*Dobrze jest i po śmierci móc liczyć na swego  
Gdy duch niematerialny – w materię zabłądzi  
Tak się doczesne z wiecznym o tę miedzę sądzi:  
Granice wiadomości Dobrego i Złego.*

Są w tym poemacie i inne pory roku, i inne miesiące. Od ich opisów nie sposób oderwać oczu i rozumu – tak są niewymownie piękne. I prawdziwe. Pozostawię te opisy dla samotnej lektury każdego, kto do tego poematu sięgnie. A na zakończenie przywołam zachwyty Stanclika nad kulturą antyku, o czym już wspominałem – nad klasycznym kanonem piękna, które jest odbłaskiem prawdy (*pulchrum est splendor veritatis*). Ale zanim to uczynię, drobna uwaga gwoli odświeżenia kartograficznej pamięci – otóż przywołany niżej Peloponez, gdyby spojrzeć na mapę Grecji, ma kształt ludzkiej dłoni. A teraz już poeta:

*Z wszystkich dłoni – jedynie dłoń Peloponezu  
Trwa nieskruszona w ogniach płonących stuleci  
Na wskazującym palcu – kamień Aten świeci  
Szlachetny gest trwających w swym dziele szlifierzy  
  
Ta dłoń wzniesiona ponad Ikaryjskie Morze  
Gdy z nieb Olimpu rzuca cień na wyspy krecie  
Ona Dedala głosem uczy mnie jak wzlecieć  
Z Hadesu ciała – w słońce Ponad własny pogrzeb*

Ten poświęcony Atenom fragment znajdziemy tuż przed kończącym poemat obrazem pożegnania z matką i ojcem oraz przed przywołaniem pary modrzewi rosnących tuż za progiem domu, w których oni – zmarli – są teraz zakorzenieni. Pytałem sam siebie, dlaczego ta wzniosła pochwała Aten znalazła się w tym właśnie poemacie i dlaczego ten poemat kończy? I odpowiedziałem sobie tak: jest to poemat o przemijaniu, o rozsypanych się w proch nas samych i naszego świata, i żeby ocalić nadzieję, trzeba zwracać się ku temu, co stałe – co nieprzemijająco piękne i prawdziwe. Tym czymś jest dla Stanclika osobowa Transcendencja, czego czytający poezję Stanclika wielokroć doświadcza. Ale tym czymś jest dla niego także moc greckiego dziedzictwa.

Bóg – antyk – dom. Te wielkie Sprawy musisz mieć pod ręką. Wszak pamięć o nich ma moc ocalającą.

## Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *W sprawie „uniwersaljóv”*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, r. 37, z. 3, s. 219–234.
- Ajdukiewicz K., *W sprawie „uniwersaliów”*, w: tegoż, *Język i poznanie. Wybór pism z lat 1920–1939*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 196–210.
- Bocheński J.M., *O filozofii analitycznej*, tłum. D. Gabler, w: tegoż, *Logika i filozofia. Wybór pism*, red. J. Parys, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 35–49.

- Gorczyńska R. (Ewa Czarnecka), „*Osobny zeszyt*” – *apokalipsa XX wieku*, w: tejże, *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, s. 336–343.
- Hertz P., *Gra tego świata*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1997.
- Leśniewski S., *Przyczynek do analizy zdań egzystencjalnych*, „Przegląd Filozoficzny” 1911, r. 14, z. 3, s. 329–345.
- Łukasiewicz J., *O determinizmie*, w: tegoż, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, red. J. Słupecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, s. 114–126.
- Stanclik M., *Elegie. Białe modrzewie*, Pax, Warszawa 1972.
- Stanclik M., *Ikonoostas*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1980.
- Stróżewski W., *O pojęciach piękna*, „Znak” 1959, nr 61–62, s. 866–887.
- Stróżewski W., *O pojęciach piękna*, w: tegoż, *Istnienie i wartość*, SIW Znak, Kraków 1981, s. 312–335, 355–356.
- Weil S., *Wybór pism*, tłum. C. Miłosz, SIW Znak, Kraków 1991.

## A BRIEF ESSAY ON PHILOSOPHY AND POETRY

### Summary

The goal of this essay is to compare the essential nature of poetry and analytical philosophy. When I say “essential” character, I mean their content “density” which manifests itself in the fact that they are not summarizable. I take some poems by M. Stanclik’s as examples of poetic works. I do not analyze any analytical works, but only provide some examples of philosophical analytical papers as such “density” in the footnotes.

---

### Informacja o Autorze

**Dr hab. Adam Olech, prof. UJD.** Absolwent oraz doktor filozofii Wydziału Filozoficzno-Historycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Promotorem jego doktoratu, dotyczącego semiotyki logicznej Kazimierza Ajdukiewicza, był prof. Jan Woleński. Stopień doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał na Wydziale Humanistycznym UMK w Toruniu za osiągnięcie naukowe zatytułowane *Język, logika i poznanie*. Jest profesorem uczelni na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie. Jego zainteresowania naukowe dotyczą głównie filozofii analitycznej (w szczególności Szkoły Lwowsko-Warszawskiej), semiotyki logicznej, fenomenologii Edmunda Husserla i Romana Ingardena. Jest autorem takich

monografii, jak: *Język, wyrażenia i znaczenia. Semiotyka Kazimierza Ajdukiewicza* (Częstochowa 1993), *Semantyczna teoria poznania* (Częstochowa 2014), *The Semantic Theory of Knowledge* (Bern 2020) oraz kilkudziesięciu artykułów i rozdziałów w pracach zbiorowych. Więcej informacji na temat jego działalności naukowej zob. <https://orcid.org/0000000316613015> oraz [https://pl.wikipedia.org/wiki/Adam\\_Olech](https://pl.wikipedia.org/wiki/Adam_Olech).

KRZYSZTOF PIEKARSKI

## Człowiek w perspektywie ewolucjonizmu emergentystycznego\*

Obecnie nauka potrafi opisać około dwóch milionów gatunków roślin i zwierząt. Przypuszcza się, że do naukowego przebadania pozostało jeszcze około 10 mln gatunków. Niektórzy ich przedstawiciele pojawili się w procesie ewolucyjnego rozwoju Ziemi, trwającym prawdopodobnie od co najmniej 3,5 mld lat, dużo wcześniej niż człowiek. Jest prawdopodobne, że pierwszymi mieszkańcami Ziemi byli przedstawiciele podkrólestwa *Archaeobacteria*, żyjący na terenach wulkanicznych już około 3,5 mld lat temu. Dzieje naszego gatunku, trwające ok. 4 mln lat (włączając do rodowodu człowieka *Australopithecus anamensis*), zajmują znikomo mały przedział w skali ewolucji życia na Ziemi, a tym bardziej – ewolucji Wszechświata.

Oprócz emergentystycznie ujętej filogenezy człowieka (uzupełnionej dzisiaj znanymi danymi naukowymi) w artykule zostaną przedstawione poglądy Józefa Życińskiego na kwestie związane z genezą ludzkiej psychiki i wrażliwości moralnej, immortalizmem i ewolucyjną przyszłością człowieka.

### Filogeneza człowieka

W rekonstrukcjach dziejów naszego gatunku trzeba odróżniać odkrycia dotyczące człękokszałtnych, członków rodziny *Hominidae*, od danych dotyczących

---

\* Niniejszy artykuł jest oparty na wynikach przedstawionych w mojej niepublikowanej rozprawie doktorskiej pt. „Józefa Życińskiego naturalizm teistyczny” napisanej pod kierunkiem prof. dra hab. Adama Jonkisa (Wydział Filozoficzny, Akademia Ignatianum w Krakowie, 2018).

przedstawicieli gatunku *Homo sapiens*<sup>1</sup>. Wykopaliska prowadzone w Kenii i Etiopii ukazują nam człowiekowate sprzed 4 milionów lat. Pierwszymi istotami, które pojawiły się w linii ewolucyjnej człowieka, były australopiteki, o niewielkiej pojemności czaszki, niskim wzroście i umiejętności poruszania się na dwóch nogach. Kopalne szczątki, z których staramy się wydobyć informacje o pradziejach naszego gatunku, są rozproszone, co – wg Życińskiego – świadczy o tym, że nasi przodkowie intensywniej używali nóg niż mózgu<sup>2</sup>.

Trudność wyodrębnienia cech odróżniających człowieka od przodków zwierzęcych sprawia, że z przyrodniczego punktu widzenia są kwestionowane różnice między *Hominidae* a resztą naszych małych przodków. Jak przypuszcza Życiński, „różnic należy poszukiwać na tym samym poziomie kultury, który trudno jest rekonstruować w wykopaliskach”<sup>3</sup>. Biologiczne związki człowieka z afrykańskimi małpami człekokształtnymi są niewątpliwe. Człowiek ma aż 98% genów wspólnych z małpami człekokształtnymi, jedynie 2% decyduje o odrębności człowieka. Tak niewielkie różnice w genomie mają jednak zaskakującą ekspresję w sferze kulturowej. Do cech specyficznie ludzkich, wyróżniających gatunek *Homo*, należą: kreatywny język, myślenie abstrakcyjne, zmysł moralny, zmysł estetyczny. O obecności tych cech świadczą udokumentowane w badaniach wyrazy przeżyć estetycznych (rysunki naskalne), religijnych (ślady rytuałów pogrzebowych), myślenia abstrakcyjnego (powtarzalność narzędzi). Natomiast ślady używania ognia są interpretowane jako pierwsze oznaki kulturowej solidarności istot, których świadomość i zainteresowania odbiegały jeszcze daleko od naszych<sup>4</sup>.

Najstarsze przejawy istot człowiekowatych należących do gatunku *Homo habilis* odnalezione w wykopaliskach pochodzą sprzed 2,5 mln lat, kiedy to z grupy

1 Ponieważ Życiński, pisząc o filogenezie człowieka, mógł odnieść się tylko do ówczesnych wyników badań, więc w przypisach do jego poglądów i źródeł, na które się powołuję, warto przytoczyć także najważniejsze ustalenia znane dzisiaj. W terminologii stosowanej dzisiaj tradycyjnych przedstawicieli rodziny człowiekowatych (w tym też ludzi) nazywa się hominidami (od łac. nazwy rodziny Hominidae), zaś wszystkich przedstawicieli linii rozwojowej prowadzącej do człowieka współczesnego, powstałych po oddzieleniu się od LCA, określa się mianem homininów (od łac. nazwy podrodziny Homininae). Jako ludzie jesteśmy dwunożnymi ssakami naczelnymi z rodziny człowiekowatych (Hominidae), a paleontolodzy wyróżniają naszych najwcześniejszych przodków właśnie dzięki dwunożności. Najstarszym ze znanych homininów jest *Sahelanthropus tchadensis*, choć niektórzy mają wątpliwości, czy jest to rzeczywiście hominin, czy też przedstawiciel innej rodziny/podrodziny ssaków człekokształtnych. Pewne jest jednak to, że znacznie wzrosła liczba skamieniałości datowanych na okres ok. 4,5 miliona lat temu, co odpowiada okresowi, kiedy linia homininów rozdzieliła się na coraz większą liczbę gatunków i pojawiły się australopiteki, które odniosły zdecydowany sukces ewolucyjny, rozprzestrzeniając się w Afryce Subsaharyjskiej. Por. R. Dunbar, *Człowiek. Biografia*, tłum. Ł. Lamża, Kraków 2016, s. 17–23.

2 Por. J. Życiński, *Wszczęświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Lublin 2009, s. 74.

3 Tenże, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002, s. 158.

4 Tamże, s. 158–159.

australopiteków wyodrębnił się pierwszy gatunek człowieka<sup>5</sup>. Najstarsze szczątki *Homo habilis* zostały odkryte w wąwozie Olduvai w Tanzanii. Podobni osobnicy zamieszkiwali na terenach północnej Kenii oraz Afryki Południowej. Ich sylwetka była bardziej wyprostowana niż australopiteków, co ułatwiało poruszanie się na dwóch kończynach<sup>6</sup>. Organizowali polowania, byli mięsożerni, posiadali delikatniejszą, lepiej wysklepioną czaszkę o większej pojemności, ok. 700–800 cm<sup>3</sup>.

Około 1,8 miliona lat temu pojawiają się przedstawiciele kolejnego gatunku człowiekowatych – *Homo erectus* – nazywanego powszechnie pitekantropem<sup>7</sup>. Zarówno wzrostem, jak i proporcjami ciała zbliżony był do człowieka współczesnego. Powiększyły się znacznie rozmiary mózgu, od 700 cm<sup>3</sup> do 1100 cm<sup>3</sup>. *Homo erectus* udoskonalił technikę produkcji narzędzi, dobrze opanował też sztukę polowania i nauczył się rozniecać ogień. Nie wiemy, jakie powody skłoniły go do migracji poza teren Afryki, w stronę Europy i Chin, mimo że zlodowaciałe tereny północy niosły zagrożenia, do których nie był dostosowany. Przez ponad dwa miliony lat prehistorię naszych przodków określała aktywność dwóch wspomnianych gatunków. Ich szczegółowa historia zawiera nadal wiele znaków zapytania, dotyczących zwłaszcza przejścia od *Homo erectus* do *Homo sapiens* – a to przejście jest w swych skutkach radykalne: jeśli bowiem za podstawowe narzędzie naszej generacji uznać komputer, to głównym narzędziem tamtej epoki był podany obróbce kamień<sup>8</sup>.

5 Por. K.A. Kaszycka, *Pochodzenie i ewolucja człowieka*, „Kosmos” 2009, t. 58, nr 3–4, s. 561–562, <http://kosmos.icm.edu.pl/PDF/2009/559.pdf> (dostęp: 28.10.2022); R. Dunbar, *Człowiek. Biografia*, dz. cyt., s. 153.

6 Por. J. Życiński, *Wszczęświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, dz. cyt., s. 74.

7 Następne półtora miliona lat, licząc od 1,8 miliona lat temu, było związane z dominacją pojedynczego gatunku, *Homo erectus* (dawny *Pithecanthropus erectus*), prawdopodobnie najdłużej żyjącego gatunku hominina. Był – wg niektórych paleoantropologów – pierwszym pełnoprawnym członkiem naszego rodzaju, rodzaju *Homo*. Mówiąc ściślej, reprezentuje on coś, co biolodzy określają jako gatunek temporalny – gatunek zmieniający się w czasie – co nie jest zaskakujące, mając na uwadze jego długowieczność. Ten etap ewolucji homininów związany jest z ich pierwszą ekspansją poza teren Afryki (około 1,5 miliona lat temu lub wcześniej), na inne kontynenty. Pierwsze znaleziska *H. erectus* pochodzą z Azji – m.in. z Trinil na Jawie i jaskiń Zhoukoudian w Chinach, ale najbogatszym źródłem materiałów kopalnych tych istot okazały się stanowiska afrykańskie, najpierw z wąwozu Olduvai w Tanzanii, potem z Kenii. Ze stanowisk nad Jeziorem Turkana w Kenii pochodzą najstarsze okazy *H. erectus*. Sławę zyskał znaleziony tam, a datowany na 1,5 mln lat, kompletny szkielet 12-letniego chłopca, który charakteryzuje się wysokim wzrostem (160 cm). *Homo erectus* był zbieraczem, padlinożercą, ale również łowcą, wytwarzającym narzędzia kamienne (tzw. kultury aszelskiej) i umiejącym posługiwać się ogniem. Ta umiejętność z pewnością pomogła mu przesunąć zasięg występowania do stref chłodniejszego klimatu. Por. R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka*, tłum. B. Kucharzyk, Kraków 2014, s. 50–51; R. Dunbar, *Człowiek. Biografia*, dz. cyt., s. 23, 153–163; K.A. Kaszycka, *Pochodzenie i ewolucja człowieka*, dz. cyt., s. 562–563.

8 Por. J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 159.

Lata dziewięćdziesiąte XX wieku przyniosły publikację wyników prac wykopaliskowych dotyczących szczegółów przejścia na kontynencie europejskim od *Homo erectus* do *Homo sapiens*. Przyczyniły się do tego zwłaszcza wykopaliska dotyczące *Homo erectus* z Kaukazu, żyjącego przed ok. 1,8 miliona lat, oraz praprzodków z Atapuerca w Hiszpanii sprzed ok. 0,7 miliona lat. Przejście to dokonało się przed ok. 200 tys. lat, to znaczy około 6 tys. generacji temu.

Szczegółne miejsce w rekonstrukcji filogenezy naszego gatunku zajmuje *Homo neanderthalensis*, którego szczątki, odnajdywane w dolinie Renu i na terenie Czech, pochodzą z okresu 100–40 tysięcy lat przed Chrystusem. Powołując się na Erika Trinkausa i Pata Shipmana, Życiński podkreśla, że

[...] groby neandertalczyka stanowią kulturowe świadectwo nie tyle zwykłej pragmatyki pogrzebu, co raczej zachowania rytualnego, które stanowi nową kulturę. Jako inną ważną kulturową cechę wymienia się u neandertalczyka oznaki współczucia i troski o istoty słabsze, zranione czy chore<sup>9</sup>.

Szczegóły naszego pochodzenia stanowią do dziś przedmiot licznych kontrowersji. Niewielkie różnice w materiale genetycznym pomiędzy *Homo neanderthalensis* a *Homo sapiens* są niepodważalne. Przedmiotem dyskusji pozostają różnice anatomiczne, które nie pozwalają bezpośrednio łączyć historii neandertalczyka z genezą *H. sapiens*, choć oba gatunki współistniały w tej samej epoce czasowej. Wymownym świadectwem kultury pierwszych przedstawicieli gatunku *Homo sapiens* – ludzi z Cro-Magnon – są odnajdywane w ich jaskiniach malowidła, utrwalone na rogach i kawałkach kości ornamenty oraz kilkunastocentymetrowe, wypalane z gliny posążki (m.in. kobiece, zwane paleolitycznymi Wenus). Podobnie jak neandertalczyki, kromanieńczycy grzebali swoich zmarłych w specjalnej pozycji, w ich grobach zaś zostawiali dary, co możemy трактовать jako przejaw wiary w życie wieczne<sup>10</sup>.

Niezależnie od tego, jak rekonstruuje się związki między tymi gatunkami – uznając fakt ich współistnienia – nadal dyskutowana jest kwestia, czy przedstawiciele gatunku *Homo sapiens* pojawili się równocześnie w różnych miejscach Europy, czy też należy poszukiwać tylko jednej kolebki gatunku ludzkiego, którą można uznać za odpowiednik ogrodu Eden<sup>11</sup>. Zwolennicy poligenizmu,

9 Tamże, s. 160.

10 Por. tamże, s. 161.

11 Por. J. Życiński, *Hipoteza Ewy mitochondrialnej a monogenizm teologiczny*, w: *Słowo pojednania. Księga Pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Michała Czajkowskiego*, red. J. Warzecha, Warszawa 2004, s. 403. Mniej więcej 200 000 lat temu populacje człowieka prehistorycznego zaczęły przechodzić kolejną przemianę, która doprowadziła do powstania człowieka anatomicznie współczesnego (ang. *anatomically modern humans*, AMH), czyli mówiąc krótko *Homo sapiens*. Człowiek anatomicznie współczesny różnił się od swych poprzedników lekką

zwanego także policentryzmem, opowiadają się za modelem tzw. ciągłości multiregionalnej, uznającym niezależne powstanie gatunku ludzkiego w różnych regionach świata<sup>12</sup>. Zwolennicy drugiego stanowiska (monocentryzm, monogenizm) bronią modelu afrykańskiego rodowodu człowieka, który jest nazywany w literaturze przedmiotu hipotezą Ewy mitochondrialnej<sup>13</sup>.

Według Życińskiego obydwie konkurujące stanowiska borykają się z istotnymi trudnościami. Być może na krytykę policentrycznego modelu ciągłości multiregionalnej wpłynął fakt, że w sposób skrajny bronił go harwardzki antropolog Carleton S. Coon w wydanej w 1962 roku pracy *The Origin of Races*<sup>14</sup>. Utrzymywał on, że różne rasy ludzkie w różnym okresie przekroczyły próg prowadzący do człowieczeństwa. Najpóźniej uczynili to czarni mieszkańcy Afryki, co wyjaśnia też ich kulturową niższość, a afrykański okres dziejów naszych przaprzodków nazywa „nieistotnym przedszkolem”<sup>15</sup>. Jednak większość sympatyków policentryzmu nie łączyła swych poglądów z radykalizmem myśli antropologicznej Coona. Ich główny przedstawiciel, Milford Howell Wolpoff, paleontolog z Uniwersytetu Michigan, podkreśla, że rasy, począwszy od pitekanropa, ewoluowały we względnej izolacji. Odrzuca on zarazem interpretacje idące w stronę hipotezy mitochondrialnej Ewy, uważając je za fantazyjne<sup>16</sup>.

---

budową ciała oraz dalszym wzrostem rozmiarów mózgu. Współczesna genetyka za pomocą techniki tak zwanego zegara molekularnego pozwala na oszacowanie okresu, który upłynął od czasu wyodrębnienia się danej linii ewolucyjnej. „Badania genetyczne prowadzone tą techniką, dokonywane za pomocą DNA mitochondrialnego (mtDNA) wskazują na to, że AMH wywodzi się z niezwykle małej populacji, w której żyło 200 000 lat temu około 5 000 rozmnażających się samic. Oznacza to, że materiał genetyczny współczesnego człowieka pochodzi od tych samic [...]. Nasz gatunek rozprzestrzenił się w Afryce bardzo szybko, wypierając po drodze żyjące tam populacje praludzi” (R. Dunbar, *Człowiek. Biografia*, dz. cyt., s. 28–29). Około 100 000 lat temu jedna linia ewolucyjna człowieka współczesnego z północno-wschodniej Afryki przekroczyła Morze Czerwone, kolonizując ok. 70 000 lat temu południowe wybrzeże Azji. Pojawienie się człowieka współczesnego skutkuje rozwojem na niespotykaną ówczesnie skalę: w okresie od ok. 50 000 lat temu dokonał się rewolucyjny postęp w jakości i ilości stosowanej i wyrabianej broni, wytwarzanych narzędzi, biżuterii i przedmiotów sztuki, a ponadto przedmiotów codziennego użytku, takich jak: namioty, lampy i inny sprzęt, w tym też łodzie.

- 12 Por. J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 162.
- 13 „Należy pamiętać, iż nie można używać zamiennie terminu «monogeniczny» w opracowaniach z zakresu teologii i antropologii przyrodniczej. Gdyby przyjąć, że ludzkość rozwinęła się dzięki żyjącym w afrykańskich rejonach poniżej Sahary kilkuset parom ludzkim, wówczas [...] stanowisko takie teolog opatrywałby mianem poligenizmu, przyrodnik zaś – monogenizmu” (J. Życiński, *Hipoteza Ewy mitochondrialnej a monogenizm teologiczny*, dz. cyt., s. 403).
- 14 C.S. Coon, *The Origin of Races*, New York 1962.
- 15 Por. J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 163.
- 16 Por. M.H. Wolpoff, A. Thorne, *The Case Against Eve*, „New Scientist” 1991, t. 130, nr 1774, s. 37–41.

Zespół genetyków skupiony wokół Allana Wilsona i Rebeki Cann w wyniku prowadzonych badań ogłosił zaskakujący wniosek: „istoty ludzkie z różnych kontynentów są do siebie genetycznie bardziej podobne niż dwa podgatunki małp żyjące w bliskim sąsiedztwie”<sup>17</sup>. Analizy mitochondrialnego DNA mieszkańców odległych rejonów kuli ziemskiej wskazują, że cała ludzkość miała wspólnego kobiecego przodka, który mieszkał w Afryce w okresie 140–360 tys. lat temu<sup>18</sup>. Koncepcji tej można łatwo bronić na poziomie genetyki, gdyż zmiany w mitochondrialnym DNA (mtDNA) mogą zachodzić jedynie w wyniku mutacji, które są w nim znacznie częstsze niż w jądrowym DNA. Badając uzależnione od mutacji różnice występujące w mtDNA oraz przyjmując założenia dotyczące kolejnych mutacji, możemy dla przedstawicieli różnych grup etnicznych znaleźć wspólnego przodka – mitochondrialną Ewę. Wymowne okazały się podobieństwa mitochondrialnego DNA u osób, które dzieliła bariera kultur, języków czy stylu bycia. Fakt, że struktura mtDNA Europejki jest bliższa struktury mtDNA mieszkanki Afryki niż innej Europejki, wzmocnił hipotezę afrykańskiego rodowodu człowieka, godzącą w hipotezę azjatyckiego rodowodu<sup>19</sup>.

Linda Vigilant, podsumowując na łamach „Science” wyniki prowadzonych przez siebie badań, stwierdza:

Przeprowadzone badania dostarczają mocnego wsparcia dla tezy, że cały mtDNA znajdujący we współczesnych populacjach ludzkich pochodzi od jednego mtDNA przodka, który należał do populacji afrykańskiej w przybliżeniu 200 tysięcy lat temu<sup>20</sup>.

W najbardziej odważnych rozwinięciach hipotezy pierwotnej Ewy pojawiają się nawet twierdzenia, że przedstawicielka naszego gatunku była Buszmenką należącą do plemienia Kung, prowadzącego łowiecko-zbieracki tryb życia<sup>21</sup>. Z drugiej strony nie mamy w wykopaliskach wystarczającego potwierdzenia dla tezy, że 200 tysięcy lat temu istniały już istoty ludzkie<sup>22</sup>. Najstarsze wykopaliska pocho-

17 J. Życiński, *Wszczęświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, dz. cyt., 75.

18 Por. tamże oraz tenże, *Hipoteza Ewy mitochondrialnej a monogenizm teologiczny*, dz. cyt., s. 404.

19 Por. tamże, s. 406.

20 L. Vigilant, M. Stoneking, H. Harpending i in., *African Populations and the Evolution of Human Mitochondrial DNA*, „Science” 1991, t. 253, nr 5027, s. 1507.

21 Por. J. Życiński, *Wszczęświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, dz. cyt., s. 76.

22 Najwcześniejsze materiały kopalne, które miałyby stanowić dowód na to, że przemiana form archaicznych w anatomicznie nowoczesnego człowieka nastąpiła w Afryce, pochodzą z Etiopii oraz RPA. Osobniki z tych stanowisk, m.in. z Omo (Kibish) i Border Cave, datowane na ponad 100 tys. lat, charakteryzują się nowoczesną morfologią: wysokim i zaokrąglonym czołem, małymi łukami brwiowymi, obecnością wyniosłości bródkowej na zuchwie – por. K.A. Kaszycka, *Pochodzenie i ewolucja człowieka*, dz. cyt., s. 565–566.

dzące z południowej Afryki wskazują, że przedstawiciel gatunku *Homo sapiens* istniał tam 30–40 tysięcy lat przed Chrystusem. Wykopaliska z Bliskiego Wschodu pozwalają przesunąć te datę w skrajnej interpretacji nawet do 100 tysięcy lat.

## Geneza ludzkiej psychiki i wrażliwości moralnej

Roger Wolcott Sperry, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie fizjologii i medycyny (1981), opowiada się za superwienientnym wyjaśnianiem zdarzeń umysłowych: w wyniku procesów emergencyjnych wylaniają się one ze zdarzeń neuronalnych, pełniąc tym samym funkcje regulujące w fizjologii mózgu<sup>23</sup>. Sperry opowiada się także za odgórną przyczynowością, nazywając to stanowisko interakcjonizmem emergencyjnym. Stanowisko to można wyrazić formułą o wydźwięku epistemologicznym i metodologicznym: nigdy nie zrozumiemy procesów niższego stopnia, jeśli nie uwzględnimy oddziaływań wyższego stopnia, czyli – mówiąc innymi słowy – konieczne jest uwzględnienie całościowego oddziaływania procesów umysłowych na nasz układ nerwowy<sup>24</sup>.

Jan Paweł II, w swym przesłaniu do członków Papieskiej Akademii Nauk z 1996 roku, podkreślił rolę ewolucyjnej nieciągłości w genezie rozwoju ludzkiej psychiki, wypowiadając się tym samym za odrzuceniem redukcjonizmu, traktującego procesy umysłowe jako wynik procesów biologicznych<sup>25</sup>. Interpretując tę wypowiedź, Życiński zauważa, że nieciągłość ta jest wynikiem emergencji nowych struktur, a wtedy relację między procesami umysłowymi a podłożem neurofizjologicznym trzeba rozumieć jako proces superwienienencji<sup>26</sup>.

Czy wobec tego koncepcja naturalizmu chrześcijańskiego wymaga odrzucenia monizmu ontologicznego, czy też może daje się pogodzić z jakąś wersją monizmu proponowaną w ostatnim czasie przez wielu autorów chrześcijańskich, na przykład z rozwijaną przez Arthura Peacocke'a, który nie widział żadnej potrzeby odwoływania się do interwencji stwórczej przy wyjaśnianiu początku

23 Por. R.W. Sperry, *Mental Phenomena as Causal Determinants in Brain Function*, w: *Consciousness and the Brain*, red. G.G. Maxwell, I. Savodnik, New York 1976, s. 163–177.

24 Por. J. Życiński, *Wszczęświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, dz. cyt., s. 81.

25 Por. Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji. Przesłanie Ojca Świętego do Członków Papieskiej Akademii Nauk* (Rzym, 22.10.1996), „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1997, r. 18, nr 1(189), s. 18–19. Tekst przesłania jest też dostępny pod adresem: <https://nauka.wiara.pl/doc/469395.Magisterium-Kosciola-wobec-ewolucji> (dostęp: 28.10.2022).

26 Por. M. Hohol, K. Wołoszyn, *Ewolucja umysłu*, w: *Dylematy ewolucji*, red. M. Heller, J. Życiński, Kraków 2016, s. 293–310, [https://hohol.pl/wp-content/uploads/2012/12/Hohol\\_Woloszyn-Ewolucja\\_umyslu-Dylematy\\_ewolucji.pdf](https://hohol.pl/wp-content/uploads/2012/12/Hohol_Woloszyn-Ewolucja_umyslu-Dylematy_ewolucji.pdf) (dostęp: 28.10.2022).

człowieka, a zarazem bronił nieredukowalności ludzkiej psychiki do czynnika biologicznego<sup>27</sup>.

Peacocke zwraca uwagę, że przeciwstawienie monizm–dualizm miało sens, gdy materię pojmowano tak, jak ją przyjmowali dziewiętnastowieczni zwolennicy mechanicyzmu i materializmu. Rozwój fizyki doprowadził do zmian w pojmowaniu istotnych cech materii, zdezaktualizował przeciwstawienie własności przypisywanych wyłącznie materii własnościom charakterystycznym dla umysłu. Ponadto, według Życińskiego, od parametrów opisujących fizyczne własności poszczególnych przedmiotów o wiele ważniejsze są ukryte potencjalności, skłonności zakodowane przez Stwórcę we wstępnych formach i etapach rozwoju. Gdyby naturalną predyspozycję rozwijających się ewolucyjnie istot stanowiła ujawniana stopniowo skłonność do refleksji i procesów psychicznych, wówczas można by interpretację Peacocke'a uznać za zgodną z chrześcijańską wizją ewolucyjnego rozwoju<sup>28</sup>.

Analizując koncepcje brytyjskiego teologa, Życiński podkreśla, że struktura ontyczna świata jest tak złożona, że nie jest trafne przeciwstawienie poziomu fizycznego i psychicznego. Nie ma też powodów, aby dualizm traktować jako akt wiary naukowej, skoro na podstawowym poziomie ontycznym istnieją struktury świata przejawiające się zarówno w procesach fizycznych, jak i w umysłowych.

Właściwości mentalne są emergentne, a więc nieredukowalne do własności niższego rzędu. Przykładem takiej nieredukowalnej struktury jest osoba oraz przysługujące jej cechy osobowościowe: osoby nie da się sprowadzić do fizyczno-biologicznych czynników<sup>29</sup>. Peacocke uważa, że przyjęcie monizmu emergentystycznego pozwala uniknąć wielu przeciwstawień, w które wpisywały się obowiązujące elementy dualizmu chrześcijańskiego. Według niego można przewyciężyć

27 Por. A. Peacocke, *Relating to Theology on the Scientific Map of Knowledge*, w: *Controlling Our Destinies. Historical, Philosophical, Ethical, and Theological Perspectives on the Human Genome Project*, red. P.R. Sloan, Notre Dame, IN 2000, s. 361.

28 Por. J. Życiński, *Wszczęświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, dz. cyt., s. 81.

29 Kazimierz Kłószak, zdaniem Życińskiego, dość sceptycznie oceniał niektóre składniki argumentacji równoważnej ze stanowiskiem przyjmowanym przez Peacocke'a, zarzucając ich zwolennikom lekceważenie logicznej zasady niesprzeczności. Uważał, że przekształcenie materialnych form psychiki zwierząt niższych w niematerialną duszę narusza zasadę niesprzeczności i zatem nie należy oczekiwać ze strony Boga podobnego wariantu ewolucyjnego, gdyż Logos w procesie stwarzania respektuje zasady logiki. Por. K. Kłószak, *Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Próba jej dalszego rozwinięcia*, „*Analecta Cracoviensia*” 1972, t. 4, s. 87–99, <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/analectacracoviensia/article/view/2646> (dostęp: 28.10.2022); K. Mikucki, *Problem sposobu poznania duszy ludzkiej według Kazimierza Kłósaka*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2012, t. 48, nr 1, s. 5–41; J. Życiński, *Antropogeneza ewolucyjna w ujęciu Kazimierza Kłósaka i w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Mysł filozoficzna księdza profesora Kazimierza Kłósaka. W dwudziestą rocznicę śmierci*, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Warszawa 2004, s. 61; T. Wojciechowski, *Geneza duszy ludzkiej w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1992, t. 28, nr 2, s. 127–137.

nie tylko dualizm kultury humanistycznej i przyrodniczej, lecz także doświadczenia duchowego i doświadczenia przyrodniczego. W proponowanej wersji panteizmu<sup>30</sup> brytyjski biochemik i teolog podkreśla komplementarny charakter przeżycia obecności Boga i obecności natury<sup>31</sup>. Opisując zależność ludzkiego bytu od Boga, Peacocke odwołuje się do analogii z embrionem w organizmie matki i przedstawia tzw. model biologiczny relacji między Bogiem a światem. Odnosząc się do tego modelu, Życiński zarzuca Peacocke'owi, że nie uwzględnia on osobowych aspektów Bożego bytu, tak istotnych w chrześcijaństwie. Świat stworzony miałby się rozwijać w Bogu jak embrion w organizmie swej matki. Tak jak istnienie i rozwój embrionu możliwy jest dzięki biologicznemu zespoleniu z organizmem matki, którego funkcjonowanie podtrzymuje byt dziecka, tak świat byłby zależny od Boga. Jednakże narodziny dziecka kładą kres tej analogii, choć, jak przyznaje Życiński, bardzo sugestywnie ukazuje ona zależność stworzeń od Boga, podkreślając transcendencję i immanencję Bożego bytu w odniesieniu do świata stworzeń<sup>32</sup>. Według Życińskiego proponowany przez Peacocke'a monizm byłby możliwy do uznania jedynie wraz z tezą, że emergentne procesy, którym podlega ewoluujący układ, są następstwem działania Boga Stwórcy.

Życiński, zainspirowany poglądami Ernana McMullina, dystansował się od rozstrzygnięć dualistycznych, sugerując tym samym, że możliwa jest ontologiczna alternatywa wobec dualizmu, który wczesne chrześcijaństwo przejęło od starożytnych filozofów greckich. Problematyka ta nie spotkała się jednak do tej pory z dostatecznym zainteresowaniem ze strony przedstawicieli myśli chrześcijańskiej<sup>33</sup>. Właściwie w kwestii genezy ludzkiej psychiki stanowisko polskiego filozofa nie jest sprecyzowane. Mówiąc o skoku ontologicznym, sam Życiński nie uściślił, o co w tym przejściu od materii do psychiki chodzi. Odrzuca z jednej strony skrajny dualizm, a z drugiej skrajny monizm materialistyczny, który psychikę redukuje do funkcji mózgu. Być może bliska była mu koncepcja interakcji

30 Por. A. Peacocke, *Drugi nauki do Boga. Kres naszych wszelkich poszukiwań*, tłum. J. Gilewicz, Poznań 2004; A. Peacocke, *Teologia i nauki przyrodnicze*, tłum. L.M. Sokołowski, Kraków 1991.

31 Jako znamienne dla omawianej przez Życińskiego problematyki można przytoczyć wypowiedź Aleksandra Solżenicyna z okazji otrzymania nagrody Templetona w 1983 r. „Nasze życie nie polega jedynie na gonitwie za materialnym sukcesem, lecz na poszukiwaniu doniosłego rozwoju ducha. Cała nasza egzystencja stanowi jedynie przejściowe stadium w dążeniu ku czemuś wyższemu [...]. Same prawa fizyki czy fizjologii nie ujawnią nam nigdy tej oczywistości form, przez które Stwórca ustawicznie, dzień po dniu, uczestniczy w dążeniu każdego z nas, wnosząc niezawodnie energię istnienia [...]. Z tą samą mocą Duch Boży uczestniczy w życiu całej naszej planety. Musimy o tym pamiętać w tym mrocznym i ponurym czasie” – cyt. za: J. Życiński, *Ulaskawienie natury*, Kraków 1992, s. 211–212.

32 Por. tamże, s. 214.

33 Por. J. Życiński, *Alternatywne wersje ewolucji a problem wszechmocy Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 2008, t. 56, nr 1, s. 375.

między umysłem a mózgiem, którą głosił Karl R. Popper. Można też określić jego stanowisko mianem emergentystycznego interakcjonizmu. Takie podejście dobrze wkomponowałyby się w teorię ewolucji, za którą przecież opowiadał się Życiński: warstwa psychiki byłaby jedną z warstw emergentnych. Choć genetycznie umysł wywodzi się z procesów materialnych, to jednak jako nowa jakość ontologiczna uzyskuje swoją autonomię względem procesów biologicznych. Koncepcja ta różni się od tradycyjnej, która mówiła o tym, że to Bóg w sposób przyczynowo bezpośredni stwarza ludzka duszę. W koncepcji Życińskiego pojawienie się wyższych funkcji psychicznych jest realizacją jednego z możliwych scenariuszy ewolucyjnych, który przyjął Bóg.

Również genzę wrażliwości moralnej Życiński wyjaśnia, odwołując się do podstawowych pojęć swojego emergentyzmu – zwłaszcza do pojęcia przyczynowości odgórnej. Obecnie także pośród przyrodników są naukowcy uwzględniający w swych badaniach przyczynowość odgórną (oddziaływanie odgórne)<sup>34</sup>, tj. wpływ systemów na swoje podsystemy. Właściwość i zachowania systemów ulegają zmianie, gdy wchodzi one w skład systemu wyższego rzędu i odwrotnie, niektóre podsystemy mogą regulować czynności całego systemu: oddziaływania przyczynowe są typu *upward* oraz *downward*<sup>35</sup>.

Gdy w paradygmacie nauki obowiązywały redukcjonizm i determinizm, zależności te uważano za jeden z paradoksów współczesnej nauki, stawiając przy tym trudne pytania o relacje między nauką a religią, wolną wolą a determinizmem fizycznym, przyrodą a transcendencją<sup>36</sup>. Natomiast w badaniach współczesnych coraz częściej uwzględnia się obydwie typy oddziaływań, odgórne i odolne, uznając zarazem względną autonomię systemu, który na wcześniejszych poziomach rozwoju wiedzy usiłowano redukować do podsystemów fizycznych. George F.R. Ellis uznaje redukcjonizm za przejaw fundamentalizmu, w którym ludzką osobowość, moralność i kulturę usiłuje się sprowadzać do płaszczyzny fizyczno-biologicznej<sup>37</sup>. Zdaniem Życińskiego, aby dokonać pełnego wyjaśnienia genyzy ludzkiej wrażliwości moralnej, trzeba odwołać się do teorii emergentyzmu, gdyż konkurencyjne tłumaczenia nie są w stanie dostarczyć zadowalającej

34 Możemy do tej grupy zaliczyć takich myślicieli, jak: Theodosius Dobzhansky, Francisco Ayala, Philip Clayton, Donald T. Campbell, Arthur Peacocke, Paul Davies, George F.R. Ellis.

35 Por. R. Poczobut, *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*, Wrocław 2009, s. 361.

36 Por. A. Fuliński, *Fizyka a wolny wybór*, w: *Nauka – Religia – Dzieje. IX Seminarium w Castel Gandolfo, 5-7 sierpnia 1997*, red. J.A. Janik, Kraków 1998, s. 45–56; tenże, *Determinizm fizyki versus wolna wola człowieka*, „Nauka” 2005, nr 1, s. 67–74, <http://www.nauka-pan.pl/index.php/nauka/article/view/531/530> (dostęp: 28.10.2022).

37 Por. G.F.R. Ellis, *On the Nature of Emergent Reality*, w: *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, red. P. Clayton, P. Davies, Oxford 2006, s. 104.

interpretacji<sup>38</sup>. Mimo to holistyczne ujęcie, w którym bada się przyczynowość odgórną i jej wpływ na układ, bywa nadal traktowane z metodologiczną rezerwą przez fizyków skupiających uwagę na oddolnym funkcjonowaniu deterministycznych praw przyrody. Potrzebę wyjścia poza te proste schematy interpretacyjne dostrzegają natomiast ci przyrodnicy, którym nie wystarczało dotychczasowe redukcjonistyczne podejście. Wykorzystują kategorie teleonomiczne, quasi-finalne – jak pojęcie atraktora – by wyjaśnić, dlaczego procesy zmian zachodzące w badanym układzie przebiegają tak, jakby zmierzały do jeszcze niezrealizowanego celu, który zaistnieje fizycznie w późniejszych stadiach ewoluującego układu<sup>39</sup>.

By w pełni zrozumieć, w jaki sposób atraktorem może być stan, który dotychczas nie uległ jeszcze fizycznej realizacji, Życiński – odwołując się do poglądów Peacocke'a oraz Michała Hellera – przyjmuje, że istnieje pewna matryca świata, która określa najbardziej podstawowe prawa kierunku ewolucji, a wobec tego bezprzedmiotowe jest rozróżnienie na obiekty fizyczne i нефizyczne, gdyż na podstawowym poziomie ontycznej struktury świata pojęcia te, rozumiane tradycyjnie, gubią swoje desygnaty. Można, według Życińskiego, uznać Bożą obecność nie tylko w procesach ściśle deterministycznych lub stochastycznych, ale również w procesach, które przebiegają tak, jak gdyby były ukierunkowane w stronę jeszcze niezrealizowanych atraktorów fizycznych<sup>40</sup>. Bóg pojęty immanentnie, obecny w matrycy świata, „przyciąga” ku sobie ewoluujące układy<sup>41</sup>.

Ukazywana przez emergentyzm koncepcja człowieka wyjaśnia genezę ludzkiej psychiki i wrażliwości moralnej, odrzucając stanowisko egalitaryzmu kosmicznego, uznającego bez racjonalnych przesłanek, że wszystkie ze znanych nam gatunków istot żywych mają identyczną wartość. Kulturowe uwarunkowanie sprawia, że osoba ludzka do pełnego rozwoju potrzebuje poczucia sensu, prawdy, dobra i piękna. O wyjątkowości naszego gatunku decyduje wyjście poza biologiczną walkę o byt, wyrażające się w konstruowanych teoriach naukowych czy też w zachwycie nad tajemnicą kosmosu<sup>42</sup>. Emergentyzm ewolucyjny dostarcza głębokich podstaw do uznania zarówno wyjątkowego miejsca człowieka w świecie istot żywych, jak również głębokich podstaw jego nienaruszalnej godności.

Warto na marginesie poglądów Życińskiego zauważyć, że jego stanowisko jest kwestionowane m.in. przez radykalnych przedstawicieli współczesnej etyki, np. przez Petera Singera, który twierdzi, że „zwierzęta mają takie samo albo większe

38 Por. J. Życiński, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, dz. cyt., s. 100.

39 Szerzej pisze o tym Życiński w książce *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 84–89.

40 Por. tamże, s. 107 i nn.

41 Pogląd ten nawiązuje do Pierre'a Teilharda de Chardin, który mówił o Punkcie Omega ewolucji; por. J. Życiński, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, dz. cyt., s. 102.

42 Tamże, s. 103.

prawo do życia jak ludzie upośledzeni psychicznie lub oteępiali starcy<sup>43</sup>. U podstaw tego radykalnego poglądu leży zakwestionowanie nienaruszalnej ludzkiej godności lub też uznanie samego jej pojęcia za wieloznaczne czy też bezużyteczne.

## Immortalizm

W antropologii chrześcijańskiej jest od jej początków widoczny pogład dualistyczny: człowiek to byt cielesno-duchowy, a przy tym dusza jest nieśmiertelnym pierwiastkiem w człowieku, zachowującym istnienie po śmierci. Również współcześnie, jak trafnie ocenia Życiński, niewielu zwolenników – nie licząc wąskiego kręgu sympatyków myśli Peacocke'a – ma koncepcja, w której monizm ontologiczny idzie w parze z afirmacją tezy o nieredukowalności procesów duchowo-umysłowych do podłoża fizycznego<sup>44</sup>. Jeśli chodzi o inne ujęcia, to w okresie nasilonego wpływu myśli postmodernistycznej próbowano rozwijać antropologię, odwołując się do psychiatrii. A w środowiskach, które wyzwoliły się z wpływów socjobiologii, widać skłonność do akcentowania genetyki i roli genów w duchowym rozwoju człowieka, czego wyrazem jest tzw. esencjalizm genetyczny, w którym osoba ludzka jest utożsamiana z jej genomem, a osobową indywidualność człowieka tłumaczy się unikalnym układem genów otrzymanych od rodziców.

Prowadzi to zwykle do mocnych interpretacji, w których wszystkie dziedziny ludzkiego życia usiłuje się tłumaczyć w kategoriach genetyki, [...] mówi się wówczas o ludzkim genomie jako ludzkiej biblii, świętym Graalu, kodzie nad kodami, księdze życia, kodzie dla organizmów żywych, projekcie organizmów, programie życia<sup>45</sup>.

Życiński zwraca uwagę, że ujęcie oparte na genetyce traktuje duszę nie jako obiekt metafizycznych lub teologicznych rozważań, lecz jako przedmiot przyrodniczych badań, w których genetyka i informatyka dopełniają się wzajemnie. Krytycznie ocenia interpretację zawartą w książce *The DNA Mystique*, której autorki sugerują, że genom ludzki jest synonimem duszy ludzkiej. Klasyczne pojęcie duszy zostało zbiologizowane: geny ludzkie nie umierają, lecz są przekazywane z pokolenia na pokolenie niczym dusza<sup>46</sup>. Koncepcję tę Życiński poddaje krytyce nie tylko z powodu uproszczeń dotyczących ludzkiej psychiki, lecz także

43 Tamże.

44 Por. tamże, s. 100.

45 Tamże, s. 86.

46 Por. D. Nelkin, M.S. Lindee, *The DNA Mystique. The Gene as a Cultural Icon*, Ann Arbor, MI 2004.

z racji antropomorfizmów wprowadzonych na poziom genetyki: „nowa wersja genetycznego doktora Panglossa cierpi jednak na te same słabości, co [...] klasyczny pierwowzór, i tak samo fascynuje się tłumaczeniami pozornymi”<sup>47</sup>.

W antropologii chrześcijańskiej istotną charakterystyką duszy jest jej zależność w istnieniu od transcendentnego Boga Stwórcy oraz otwarcie na nieskończony wymiar bytowania, na nieśmiertelność. Jak podkreśla Życiński – odwołując się do rozważań Holmsa Rolstona III, zawartych w książce *Science and Religion*<sup>48</sup> – wierzyć w rzeczywistość transcendentną znaczy wierzyć, że istnieją realne formy oddziaływań, które wychodzą ponad to, co fizyczne, biologiczne i społeczno-kulturowe. Nie oznacza to zarazem, że należy wprowadzać opozycję między tym, co przyrodzone i fizyczne, a tym, co duchowe, nadprzyrodzone. Oznacza to tylko, że w istocie swego bytu każdy człowiek jest zależny od jakościowo różnej rzeczywistości Bożego bytu<sup>49</sup>. Zależność ta istnieje również wtedy, gdy nie jest uświadomiona. Ważną cechą osobowego rozwoju człowieka jest jego ukierunkowanie ku transcendencji, wyrażone w otwartości na Boską rzeczywistość oraz na drugiego człowieka. Realizując postawę solidarnej otwartości na innych, wychodzimy poza darwinowskie prawo walki o byt, okazując w naszym postępowaniu podobieństwo do Boga Stwórcy.

Różnorodność dróg prowadzących do tego, co przekracza człowieka, jest w zasadzie zjawiskiem pozytywnym. Jednak pęd ku nowości jest często naturalistyczną namiastką dążeń ku transcendencji. Człowiek powinien w swoim rozwoju przekraczać siebie, szukać transcendencji, lecz nie może odrzucić transcendencji Bożej. Kluczowe jest w tym kontekście zagadnienie ludzkiej nieśmiertelności. Pokusa nieśmiertelności bez Boga jest podsycana przez światowy rozwój. Istnieje obecnie silna pokusa, aby wszechświat traktować jako program komputerowy, a człowieka jedynie jako zbiór bitów zakodowanych na kosmicznym dysku<sup>50</sup>. Wizję taką roztacza Frank J. Tipler, w którego zlaicyzowanej koncepcji nieśmiertelności i eschatologii wiara w Zmartwychwstanie Chrystusa nie odgrywa żadnej roli<sup>51</sup>. Przez nieśmiertelność rozumie bowiem niezależne od ciała ludzkiego przetrwanie informacji odpowiadającej ludzkiej świadomości, funkcjonującej za życia w formie cielesnej. W swoich rozważaniach o erze eschatologicznej komputeryzacji stwierdza wręcz, że mogą ulec zniszczeniu struktury obecnego kosmosu, lecz nadal zachowa realność informacja sygnowana ludzkim „ja”. „Wirtualne

47 J. Życiński, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, dz. cyt., s. 87.

48 H. Rolston III, *Science and Religion. A Critical Survey*, Philadelphia, London 2006, s. 301.

49 Por. J. Życiński, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, dz. cyt., s. 88.

50 Por. M. Kaku, *Wszechświaty równoległe. Powstanie wszechświata, wyższe wymiary i przyszłość kosmosu*, tłum. E.L. Łokas, B. Bieniok, Warszawa 2005, s. 230.

51 Por. F.J. Tipler, *The Physics of Immortality. Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead*, Doubleday, New York 1994.

ciało” jest informatycznym odpowiednikiem chrześcijańskiej doktryny o zmartwychwstaniu ciał<sup>52</sup>.

Odnosząc się do tej i podobnych koncepcji, Życiński zauważa, że tak jak we wcześniejszych etapach rozwoju nauk przyrodniczych odwoływano się do Boga, aby wypełnić luki w obrazie świata, tak obecnie wprowadza się wszelkiego rodzaju metafory i porównania z informatyki i genetyki, aby zapełnić lukę powstałą po odrzuceniu Boga<sup>53</sup>.

## Przyszłość ewolucyjna człowieka

Pytania dotyczące przyszłości człowieka jako gatunku są bardzo zróżnicowane. Czy decydujące o tej przyszłości zmiany dokonują się naturalnie na poziomie genetycznym, czy też zostaną dokonane dzięki wykorzystaniu nanotechnologii? Czy zastosowanie nanotechnologii pomoże rozwiązać ograniczenia poprzez ingerencję w biologiczne podstawy naszego gatunku? Jakie zmiany może przynieść ewolucja biologiczna, a jakie towarzysząca jej ewolucja społeczno-kulturalna?

Lawinowy rozwój nauk przyrodniczych przyspiesza erupcję poglądów dotyczących przyszłości człowieka. Wśród prognoz możemy spotkać się nawet z twierdzeniem, że klasycznie pojęty człowiek znajduje się obecnie w stanie zaniku. Życiński dostrzega także próby zastąpienia personalizmu przez pragmatyzm i utylitaryzm. Współcześnie rozwijana koncepcja interwencji biotechnologicznej prowadzi do antropologicznej wizji zoptymalizowanego człowieka, posiadającego doskonalszą naturę dzięki zastosowaniu nanotechnologii oraz wszelkich zdobyczy biotechnologicznych<sup>54</sup>. Pojawiają się jednak opinie przeciwne. Ralph Wendell Burhoe, na którego powołuje się Życiński, twierdzi, że ludzkość nie stanowi pojedynczego gatunku w sensie biologicznym, lecz nowy typ wspólnoty. Jej odrębność wyraża się w tym, że człowiek jest nową istotą, której konstytutywne cechy jedynie częściowo można wyrazić językiem biologii, jako że tylko część prawdy o tym, kim jest człowiek, wyraża program genetyczny<sup>55</sup>. Współoddziaływanie genów i kultury stwarza nowe możliwości rozwoju nie tylko dla jednostek, lecz dla całego gatunku. Badając perspektywy tego rozwoju, należy uwzględnić nie tylko możliwość interwencji genetycznych, lecz również specyficzne dla rodzaju

52 Por. J. Życiński, *Wszczęświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, dz. cyt., s. 89.

53 Por. tamże, s. 90–91.

54 Por. J. Garreau, *Radykalna ewolucja. Czy człowiek udoskonalony przez naukę i technikę będzie jeszcze człowiekiem?*, tłum. A. Kloch, A. Michalski, Warszawa 2005, s. 236.

55 Por. R.W. Burhoe, *The Source of Civilization in the Natural Selection of Coadapted Information in Genes and Culture*, „Zygon” 1976, t. 11, nr 3, s. 263–302, DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.1976.tb00286.x>.

ludzkiego wartości, jak prawda, altruizm, wolność oraz płynące z nich pytania: kim jesteśmy?, dokąd zmierzamy?, jakie są motywy naszych ludzkich działań?<sup>56</sup>

W kontekście przełomowych odkryć w nauce i osiągnięć techniki formułowane bywają prognozy co do następstw przyszłych dokonań ludzkości. Zanim dokonano odkryć w dziedzinie genomu ludzkiego, zapowiadano, że genom będzie Świętym Graalem ludzkiej genetyki<sup>57</sup>, a zarazem będzie stanowił ostateczną odpowiedź na starożytną maksymę „Poznaj samego siebie”. Po zsekwencjonowaniu ludzkiego DNA stwierdzono, że poznanie siebie jest znacznie trudniejsze niż poznanie genomu.

Zdaniem Życińskiego wraz z nowymi osiągnięciami w nauce i technice będą wzrastać ludzkie ambicje poznawcze, a zespolenie ich z możliwościami wykorzystania zdobyczy współczesnej technologii może dać szansę zbudowania Teilhardowskiej noosfery, w której wspólnota informacji oraz wartości dobra, prawdy i piękna stanie się naturalnym środowiskiem dla człowieka<sup>58</sup>. Pozostaje natomiast pytanie, czy te nowe osiągnięcia nie spowodują zniszczenia ekologii ludzkiej<sup>59</sup>, czy ich ceną nie będzie pomniejszenie gatunku ludzkiego włączonego w strukturę techniczno-informacyjną, przejawiające się marginalizacją znaczenia i roli ludzkiej jednostki. Wyrazem optymizmu byłoby oczekiwanie na rewolucję kulturową, która przyniesie radykalne zmiany w hierarchii wartości lub też przełom w etycznych ocenach zjawisk towarzyszących obecnej strukturze techniczno-informacyjnej. Bardziej prawdopodobne wydaje się, że wraz z zastosowaniem nowych biotechnologii ustawicznie będzie wzrastać liczba jej sympatyków.

Dostrzegane dziś zagrożenie aksjologiczną pustką czy infantyлизmem kulturowym występowało już w dziejach ludzkości, natrafiając na sprzeciw zatroskanych o wyższe wartości, o jakość ludzkiej aksjologii. We współczesnej kulturze lansowane są modele życia oparte na zasadzie „wszystko ujdzie”, czy też „wszystko jest dopuszczalne”, sprzyjające rodzeniu się totalitaryzmów, w których przyzwalano na ludobójstwo, promowane jako „zmodyfikowana wersja humanizmu”<sup>60</sup>. Charlotte Delsol porównuje współczesne zmęczenie kulturowe do nastrojów towarzyszących późnej starożytności, jednak z odwróconym kierunkiem zmian. Tradycja chrześcijańska, zrodzona w schyłkowym okresie Cesarstwa Rzymskiego, jest dziś wypierana i zastępowana kulturą, której alternatywę wobec chrześcijaństwa oferował stoicyzm<sup>61</sup>. Oceniając obecnie zachodzące zmiany, Życiński

56 Por. J. Życiński, *Wszczęświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, dz. cyt., s. 134.

57 Por. tamże.

58 Por. tamże.

59 Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 39, (Rzym, 1.05.1991), [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html) (dostęp: 28.10.2022).

60 Por. J. Życiński, *Wszczęświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, dz. cyt., s. 137.

61 Por. C. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 12.

zwraca uwagę, że w kulturze ludzkiej występują pewne stałe, niezmiennie punkty, stanowiące źródło duchowej identyczności człowieka. Wyznacza je nie tylko Dekalog, lecz także „rozterki Antygony, przysięga Hipokratesa, tęsknota Odyseusza za Itaką, dylematy etyczne bohaterów Szekspira”<sup>62</sup>.

Obecna ewolucja *Homo sapiens* nie zawsze jest oceniana jako zagrożenie i źródło lęku. Garreau, we wspomnianej książce *Radykalna ewolucja*, wskazuje optymistyczne warianty ewolucji człowieka, odnosząc jej przyszłe stany do Boga, nieskończoności i transcendencji. Stwierdza wręcz, że poddani tak głębokim przeobrażeniom

[...] stajemy się częścią owej głębokiej ekspansji intelektu i piękna oraz ogromnego przyspieszenia procesu ewolucji. Myślę, że ewolucja to proces duchowy, ponieważ pozwala nam zbliżyć się do tego, co nazywamy Bogiem. Pozwala nam zbliżyć się do nieskończoności<sup>63</sup>.

Życiński stawia jednak pytanie, czy wizja Garreau nie prowadzi do złudnego „będziecie jako bogowie”, ignorującego przygodność ludzkiego bytu. Na pewno jest ona nietypową formą ewolucjonizmu teistycznego, wprowadzającą substytut Boga, który na pewnym etapie rozwoju wyłania się z ewoluujących struktur. Życiński stwierdza, że taka koncepcja, rzadko głoszona przez zwolenników teorii emergencji, jest przejawem pewnej konwencji językowej, w której Bóg jest utożsamiany z tym, co wyraża piękno i dobro, pojmowane naturalistycznie<sup>64</sup>. W przeciwieństwie do tego rodzaju ujęć Bóg emergentyzmu jest obecny we wszystkich procesach ewolucji zachodzących w przyrodzie, wpływa na ich przebieg odgórnie jako źródło, które stara się skierować proces ewolucji w kierunku Bożych ideałów<sup>65</sup>.

W emergentnej ewolucji nowych struktur nie ustaje współdziałanie między immanentnym Bogiem, przypadkowymi determinantami a zaangażowaniem człowieka<sup>66</sup>. Osiągnięcia techniki i jej zastosowania mogą kształtować postawę wdzięczności wobec Boga i bliźniego, mogą również zabijać postawę wrażliwości na prawdę, że życie ludzkie, korzystające z nowych form ratowania człowieka, może być docenione jako dar Boży, który zobowiązuje do odpowiedzialności

62 J. Życiński, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, dz. cyt., s. 138.

63 J. Garreau, *Radykalna ewolucja. Czy człowiek udoskonalony przez naukę i technikę będzie jeszcze człowiekiem?*, dz. cyt., s. 136.

64 Por. J. Życiński, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, dz. cyt., s. 138.

65 Por. P. Clayton, *Emergence from Quantum Physics to Religion: A Critical Appraisal*, w: *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis From Science to Religion*, red. P. Davies, P. Clayton, Oxford 2006, s. 303–322, DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199544318.003.0014>.

66 Por. J. Życiński, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, dz. cyt., s. 139.

wobec otoczenia. Człowiek urzeczony zdobycami techniki i informacji może skupić się na nich i pozostanie samotny w świecie, który nie potrafi zaspokoić ludzkiego pragnienia wartości i sensu życia. Czy odkrycia naukowe i techniczne wpłyną na odkrycie sensu i hierarchii wartości, czy też zamiast *animal rationale* pojawi się CPN – człowiek o podłożu naturalnym<sup>67</sup>, „żyjący w aksjologicznej pustce i pozbawiany elementarnego poczucia sensu”<sup>68</sup>? Czy w świecie przekształconym dzięki rozwojowi technologii i informacji będziemy szczęśliwsi? czy da on możliwość realizacji marzeń, którymi żyły wcześniejsze pokolenia? – pytania te pozostają nierozstrzygnięte.

### Bibliografia

- Burhoe R.W., *The Source of Civilization in the Natural Selection of Coadapted Information in Genes and Culture*, „Zygon” 1976, t. 11, nr 3, s. 263–302, DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.1976.tb00286.x>.
- Clayton P., *Emergence from Quantum Physics to Religion: A Critical Appraisal*, w: *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis From Science to Religion*, red. P. Davies, P. Clayton, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 303–322, DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199544318.003.0014>.
- Coon C.S., *The Origin of Races*, Alfred A. Knopf, New York 1962.
- Delsol C., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, SIW Znak, Kraków 2003.
- Dunbar R., *Człowiek. Biografia*, tłum. Ł. Lamża, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Dunbar R., *Nowa historia ewolucji człowieka*, tłum. B. Kucharzyk, Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- Ellis G.F.R., *On the Nature of Emergent Reality*, w: *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, red. P. Clayton, P. Davies, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 79–107.
- Fuliński A., *Determinizmy fizyki versus wolna wola człowieka*, „Nauka” 2005, nr 1, s. 67–74, <http://www.nauka-pan.pl/index.php/nauka/article/view/531/530> (dostęp: 28.10.2022).
- Fuliński A., *Fizyka a wolny wybór*, w: *Nauka – Religia – Dzieje. IX Seminarium w Castel Gandolfo, 5–7 sierpnia 1997*, red. J.A. Janik, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998, s. 45–56.
- Garreau J., *Radykalna ewolucja. Czy człowiek udoskonalony przez naukę i technikę będzie jeszcze człowiekiem?*, tłum. A. Kloch, A. Michalski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.

67 Por. J. Garreau, *Radykalna ewolucja. Czy człowiek udoskonalony przez naukę i technikę będzie jeszcze człowiekiem?*, dz. cyt., s. 136; J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998, s. 23.

68 J. Życiński, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, dz. cyt., s. 135.

- Hohol M., Wołoszyn K., *Ewolucja umysłu*, w: *Dylematy ewolucji*, red. M. Heller, J. Życkiński, Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 293–310, [https://hohol.pl/wp-content/uploads/2012/12/Hohol\\_Woloszyn-Ewolucja\\_umyslu-Dylematy\\_ewolucji.pdf](https://hohol.pl/wp-content/uploads/2012/12/Hohol_Woloszyn-Ewolucja_umyslu-Dylematy_ewolucji.pdf) (dostęp: 28.10.2022).
- Jan Paweł II, *Centesimus annus* (Rzym, 1.05.1991), [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html) (dostęp: 28.10.2022).
- Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji. Przesłanie Ojca Świętego do Członków Papieskiej Akademii Nauk* (Rzym, 22.10.1996), „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1997, r. 18, nr 1(189), s. 18–19.
- Kaku M., *Wszechświaty równoległe. Powstanie wszechświata, wyższe wymiary i przyszłość kosmosu*, tłum. E.L. Łokas, B. Bieniok, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Kaszycka K.A., *Pochodzenie i ewolucja człowieka*, „Kosmos” 2009, t. 58, nr 3-4, s. 559–570, <http://kosmos.icm.edu.pl/PDF/2009/559.pdf> (dostęp: 28.10.2022).
- Kłósak K., *Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Próba jej dalszego rozwinięcia*, „Analecta Cracoviensia” 1972, t. 4, s. 87–99, <https://czasopisma.upj2.edu.pl/analectacracoviensia/article/view/2646> (dostęp: 28.10.2022).
- Mikucki K., *Problem sposobu poznania duszy ludzkiej według Kazimierza Kłósaka*, „Studia Philosophiae Christianae” 2012, t. 48, nr 1, s. 5–41.
- Nelkin D., Lindee M. S., *The DNA Mystique. The Gene as a Cultural Icon*, University of Michigan Press, Ann Arbor, MI 2004.
- Patočka J., *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.
- Peacocke A., *Drogi nauki do Boga. Kres naszych wszelkich poszukiwań*, tłum. J. Gilewicz, Zysk i S-ka, Poznań 2004.
- Peacocke A., *Relating to Theology on the Scientific Map of Knowledge*, w: *Controlling Our Destinies. Historical, Philosophical, Ethical, and Theological Perspectives on the Human Genome Project*, red. P.R. Sloan, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 2000, s. 343–365.
- Peacocke A., *Teologia i nauki przyrodnicze*, tłum. L.M. Sokołowski, SIW Znak, Kraków 1991.
- Poczobut R., *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009.
- Rolston III H., *Science and Religion. A Critical Survey*, Templeton Foundation Press, Philadelphia, London 2006.
- Sperry R.W., *Mental Phenomena as Causal Determinants in Brain Function*, w: *Consciousness and the Brain*, red. G.G. Maxwell, I. Savodnik, Plenum Press, New York 1976, s. 163–177.
- Tipler M.F.J., *The Physics of Immortality. Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead*, Doubleday, New York 1994.

- Vigilant L., Stoneking M., Harpending H., Hawkes K., Wilson A.C., *African Populations and the Evolution of Human Mitochondrial DNA*, „Science” 1991, t. 253, nr 5027, s. 1503–1507.
- Wojciechowski T., *Geneza duszy ludzkiej w ujęciu Kazimierza Kłósaka*, „Studia Philosophiae Christianae” 1992, t. 28, nr 2, s. 127–137.
- Wolpoff M.H., Thorne A., *The Case Against Eve*, „New Scientist” 1991, t. 130, nr 1774, s. 37–41.
- Życiński J., *Alternatywne wersje ewolucji a problem wszechmocy Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 2008, t. 56, nr 1, s. 363–377.
- Życiński J., *Antropogeneza ewolucyjna w ujęciu Kazimierza Kłósaka i w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Mysł filozoficzna księdza profesora Kazimierza Kłósaka. W dwudziestą rocznicę śmierci*, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2004, s. 53–66.
- Życiński J., *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002.
- Życiński J., *Hipoteza Ewy mitochondrialnej a monogenizm teologiczny*, w: *Słowo pojednania. Księga Pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Michała Czajkowskiego*, red. J. Warzecha, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2004, s. 403–412.
- Życiński J., *Spotkania akademickie*, Petrus, Kraków 2009.
- Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, SIW Znak, Kraków 1985.
- Życiński J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, SIW Znak, Kraków 1988.
- Życiński J., *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, W drodze, Poznań 1990.
- Życiński J., *Ułaskawienie natury*, SIW Znak, Kraków 1992.
- Życiński J., *Wiara wątpliwych*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.
- Życiński J., *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.

## THE HUMAN BEING IN THE PERSPECTIVE OF EMERGENT EVOLUTION

### Summary

The article discusses the most important problems of the emergent evolution of man in the texts of Józef Życiński. The author of the article analyzes the problem of the emergent concept of human phylogeny (supplemented with scientific data known today). The article presents Życiński's views on issues related to the genesis of the human psyche and moral sensitivity, immortality and the evolutionary future of man.

---

### Informacja o Autorze

**Ks. dr Krzysztof Piekarski.** Duchowny diecezji sandomierskiej. Obecnie pełni posługę duszpasterską w Ostrowcu Świętokrzyskim i jest nauczycielem religii w tamtejszej Publicznej Szkole Podstawowej nr 7 im. Henryka Sienkiewicza. W 2019 roku uzyskał na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie stopień naukowy doktora na podstawie rozprawy „Józefa Życkińskiego naturalizm teistyczny”. Interesuje się filozofią nauki i filozofią przyrody.

JAKUB PRUŚ

UNIwersytet Ignatianum w Krakowie

---

# Pojęcie kultury logicznej w Szkole Lwowsko-Warszawskiej a pojęcie krytycznego myślenia. Analiza porównawcza

Logika jest etyką myśli i mowy.  
(Jan Łukasiewicz)

## Wstęp

Słowa motta, przytoczone za Józefem Marią Bocheńskim, który przypisywał je Janowi Łukasiewiczowi<sup>1</sup>, padają w szerszym kontekście, który dobrze wprowadza w przedstawione w artykule analizy nad pojęciem kultury logicznej w Szkole Lwowsko-Warszawskiej na tle innych tradycji filozoficznych:

Skutek jest taki, że jak jest kongres (po polsku: spęd), zwłaszcza w Niemczech czy Francji, bo w Anglii jest może inaczej, to jeśli na tym kongresie ktoś mówi do rzeczy, nie bełkocze, to jest od razu bardzo mocne podejrzenie, że jest to Polak. Mamy taką tradycję porządnego mówienia i myślenia<sup>2</sup>.

Celem niniejszej pracy jest rozwinięcie tej, bądź co bądź subiektywnej, oceny Bocheńskiego, tj. porównanie tego, co w Szkole Lwowsko-Warszawskiej

---

1 „Śp. Łukasiewicz, mój mistrz i przyjaciel, powiedział kiedyś: «Logika jest etyką myśli i mowy»” – J.M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, s. 147.

2 Tamże, s. 146.

rozumiano przez „kulturę logiczną” (dalej KL) – i co do dziś jest kształtowane u studentów na polskich uniwersytetach – z tzw. myśleniem krytycznym (*critical thinking*), czyli promowanymi w świecie anglosaskim od XX wieku umiejętnościami krytycznej analizy rozumowań. Zadanie to wydaje się potrzebne przede wszystkim dlatego, że – jak stwierdza Ewa Wasilewska-Kamińska, badaczka nurtu *Critical Thinking* w systemach edukacyjnych Stanów Zjednoczonych oraz Kanady – „w Polsce myślenie krytyczne jest utożsamiane z niektórymi kompetencjami logicznymi lub kulturą logiczną”<sup>3</sup>. Najprościej będzie więc przyjąć, że artykuł ten jest próbą wykazania, że pojęcia te, choć w wielu miejscach podobne, nie są tożsame.

Najpierw szczegółowo przeanalizowane i doprecyzowane zostanie pojęcie KL wedle tego, jak je rozumiano w polskiej tradycji logicznej oraz jak się je współcześnie rozumie (część 1). Dalej przedstawione zostanie pojęcie krytycznego myślenia na podstawie tego, jak jest ono opisywane w literaturze anglosaskiej (część 2). Finalnie oba te pojęcia zostaną ze sobą zestawione, tak by widoczne stały się podobieństwa i różnice między nimi (część 3). Warto w tym miejscu też zaznaczyć, że poniższe dociekania nie mają charakteru historycznego – celem nie jest porównanie tego, jak w dwóch tradycjach filozoficznych (lub szerzej akademickich) myślano czy dyskutowano, lecz przede wszystkim idzie tu o relację, jaka zachodzi między tymi dwoma pojęciami, które wyrosły w podobnym czasie w różnych środowiskach naukowych. Niemniej jednak taka analiza historyczna byłaby na pewno bardzo owocna – częściowo takie wysiłki były już podejmowane, np. przez Ralphi Johnsona i Marcina Koszowego, którzy szukali elementów wspólnych dla Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (dalej SLW) i logiki nieformalnej<sup>4</sup> oraz przez Dominika Kowalskiego, który przeprowadził historyczną analizę pojęcia kultury logicznej<sup>5</sup>.

3 E. Wasilewska-Kamińska, *Myślenie krytyczne jako cel kształcenia na przykładzie systemów edukacyjnych USA i Kanady*, Warszawa 2016, s. 7.

4 W artykule *Logical Culture as a Common Ground for the Lvov-Warsaw School and the Informal Logic Initiative* Johnson i Koszowy próbowali pokazać, że pojęcie KL (lub – jak sami piszą – po prostu logika pragmatyczna) stanowi część wspólną pomiędzy Szkołą Lwowsko-Warszawską a nurtem logiki nieformalnej – kanadyjsko-amerykańską tradycją powstałą pod koniec dwudziestego wieku. Zob. R.H. Johnson, M. Koszowy, *Logical Culture as a Common Ground for the Lvov-Warsaw School and the Informal Logic Initiative*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 2018, t. 55, nr 68, s. 187, DOI: <https://doi.org/10.2478/slgr-2018-0035>.

5 Zob. D. Kowalski, *Spontaniczna kultura logiczna*, w: *Pragmatyka anomalii logicznych*, red. W. Suchoń, I. Trzcieniecka-Schneider, D. Kowalski, Kraków 2008, s. 31–44.

## 1. Pojęcie kultury logicznej

Czym dokładnie jest kultura logiczna? Termin ten pojawia się w polskiej literaturze filozoficznej od przeszło wieku. Jest obecny w tytułach podręczników i prac badawczych<sup>6</sup>, a nawet w dokumentach prawnych regulujących podstawę programową dla filozofii i etyki uczonej w szkołach<sup>7</sup>. Powołują się na nią współcześni logicy, np. w manifestie, który postuluje program badawczy polskiej szkoły argumentacji kontynuującej tradycję Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Formułując swoje postulaty, autorzy manifestu odnoszą się właśnie do wykutego w SLW pojęcia kultury logicznej jako cechy charakteryzującej tę tradycję<sup>8</sup>:

[...] the conception of logical culture in research and teaching; opposition to irrationalism and insistence on proper justification of accepted propositions; the broad conception of logic, including, but not limited to, deductive reasoning; and an emphasis on proper inference and other knowledge-gaining procedures, such as defining or questioning.

[...] pojęcie kultury logicznej w badaniu i nauczaniu, sprzeciw wobec irracjonalizmu i nacisk na rzetelne uzasadnianie akceptowanych twierdzeń, szerokie rozumienie logiki opartej na dedukcyjnych rozumowaniach (ale nie ograniczonej tylko do nich), nacisk na prawidłowe wnioskowanie i metodyczne wyrabianie przekonań, w tym na procesy definiowania i formułowania pytań<sup>9</sup>.

- 
- 6 Zob. m.in.: K. Ajdukiewicz, *Co może zrobić szkoła dla podniesienia kultury logicznej uczniów*, w: tegoż, *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa 1985, s. 322–327; S. Sokołowski, *Kultura logiczna i prakseologiczna w praktyce nauczycielskiej*, „Zarządzanie i Edukacja” 1997, nr 2–3, 65–106; J. Jarco, *Kultura logiczna jako płaszczyzna dialogu*, „Zarządzanie i Edukacja” 1997, nr 2–3, s. 107–116; T. Hołówka, *Kultura logiczna w przykładach*, Warszawa 2012; S. Janeczek, M. Tkaczyk, A. Starościc, *Logika, cz. 2: Kultura logiczna*, Lublin 2018.
- 7 Do tradycji SLW nawiązują też autorzy komentarza do podstawy programowej dla szkół ponadpodstawowych w zakresie nauczania filozofii: „Obecnie treści nauczania równomiernie rozdzielono na trzy działy: kultura logiczna, elementy historii filozofii, wybrane problemy filozofii. Dzięki pierwszemu z nich uczeń ma nabyć sprawności logiczne, które są niezbędne do rozważania problemów filozoficznych oraz umożliwiają efektywniejsze uczenie się i przygotowują do odpowiedzialnego uczestnictwa w debacie publicznej” – J. Wojtysiak, J. Frydrych, *Komentarz do podstawy programowej przedmiotu filozofia*, w: Ministerstwo Edukacji Narodowej, *Podstawa programowa kształcenia ogólnego z komentarzem. Szkoła ponadpodstawowa: 4-letnie liceum 5-letnie technikum. Filozofia*, Warszawa 2018, s. 29.
- 8 W manifestie tym, autorstwa ponad pięćdziesięciu badaczy teorii argumentacji (z różnych dyscyplin), można się dopatrywać pewnej ciągłości badawczej, tj. kontynuowania programu badawczego SLW wedle ustanowionych w niej standardów dociekań naukowych i filozoficznych.
- 9 K. Budzyska, M. Araszkiewicz, B. Bogolębska i in., *The Polish School of Argumentation: A Manifesto*, „Argumentation” 2014, t. 28, s. 273, DOI: <https://doi.org/10.1007/s10503-014-9320-8>. W całym artykule polskie tłumaczenia angielskich cytatów pochodzą od autora.

Skoro więc pojęcie to jest długo i często używane, i to nie tylko przez filozofów, ale w szerszym, bardziej powszechnym kontekście, to próba odpowiedzi na pytanie o precyzyjną definicję KL musi zostać tutaj podjęta.

Dokładną analizę historyczną tego pojęcia można znaleźć w pracy Kowalskiego<sup>10</sup>. Tutaj pokrótce podam kilka najważniejszych jej sformułowań. Pierwsze wzmianki o KL miały pojawiać się u Étienne’a Bonnota de Condillaca i Heinricha Scholza. Ten drugi, wedle Kazimierza Ajdukiewicza, pisał o Polsce jako o kraju o wysokiej kulturze logicznej:

H. Scholz, pisząc w latach trzydziestych historię logiki, nazwał Polskę krajem, w którym podówczas najważniejsze na terenie logiki osiągnięto wyniki (*das Hauptland der logischen Forschung*). Te piękne tradycje w dziedzinie logiki winny się stać przedmiotem badań historycznych, jak również przedmiotem analiz merytorycznych. Winniśmy jednak nie tylko podtrzymywać pamięć dawnej świetności nauki logiki, lecz również dołożyć wszelkich starań, by utrzymać ją nadal na wysokim poziomie. Komisja Edukacyjna ceniła wysoko kulturę logiczną i widziała w szerzeniu wykształcenia logicznego oręż przeciwko ciemności i dźwignię postępu. Na jej to zamówienie filozof francuski, Condillac, napisał podręcznik logiki dla szkół polskich. I tę tradycję rodzimą winniśmy podtrzymywać i dołożyć wszelkich starań, by przez szerzenie logicznej kultury myśli i słowa oddać rząd dusz w Polsce na usługi trzeźwego rozumu i uodpornić umysły przeciwko doktrynom i wierzeniom, za którymi nie opowiadają się logiczne argumenty. Krzewiąc kulturę logiczną, przygotowujemy bowiem grunt pod naukowy pogląd na świat, a przez to torujemy drogę dla postępu<sup>11</sup>.

Pojęcie to było również używane lub eksplorowane przez Jana Salamuchę, Désiré Merciera, Tadeusza Czeżowskiego i Tadeusza Kwiatkowskiego. Kazimierz Twardowski w swoich pismach tego pojęcia nie używał, ale wspominał o dwóch postulatach: krytycyzmu w myśleniu i jasności w wyrażaniu myśli<sup>12</sup>:

Zasadnicza cecha charakterystyczna tej Szkoły tkwi w dziedzinie formalno-metodologicznej: polega mianowicie na dążeniu do możliwie największej precyzji

10 D. Kowalski, *Spontaniczna kultura logiczna*, dz. cyt., s. 31–44.

11 K. Ajdukiewicz, *Logika, jej zadania i potrzeby w Polsce współczesnej*, w: tegoż, *Język i poznanie*, t. 2, dz. cyt., s. 141–142.

12 Podobne postulaty propagował Jerzy Pelc – zob. J. Pelc, A. Kobos, *Nauczyć krytycznego myślenia i jasnej mowy*, w: *Po drogach uczonych. Z członkami Polskiej Akademii Umiejętności rozmawia Andrzej M. Kobos*, t. 3, red. A.M. Kobos, Kraków 2008, s. 563–604. Dokładniejsze omówienie tych postulatów w dydaktyce Pelca i innych przedstawicieli SLW zob. M. Będkowski, *Nauczyć krytycznego myślenia i jasnej mowy. Postulaty krytycyzmu i jasności a sprawa tzw. logiki ogólnej*, „Studia Semiotyczne” 2019, t. 33, nr 2, s. 167–183, DOI: <https://doi.org/10.26333/sts.xxxiii2.04>.

i ścisłości w myśleniu i wyrażaniu myśli, jak również na możliwie wyczerpującym uzasadnieniu tego, co się głosi, oraz na poprawności dowodu<sup>13</sup>.

W dalszych analizach pojęcia KL ograniczę do tych ustaleń Czeżowskiego, Ajdukiewicza i Kwiatkowskiego.

### 1.1. Pojęcie kultury logicznej według Tadeusza Czeżowskiego

Jedną z pierwszy analiz poświęconych pojęciu kultury logicznej odnajdujemy u Czeżowskiego w odczycie *O kulturze logicznej* z 1954 roku, choć wielu badaczy zajmujących się naukowym dorobkiem SLW zgodnie przyznaje, że wysoką kulturą logiczną cechowali się wszyscy przedstawiciele SLW, od samego Twardowskiego począwszy, który kładł szczególny nacisk na precyzyjne formułowanie myśli oraz rzetelne dyskusowanie<sup>14</sup>.

Czeżowski rozpoczyna swą analizę od refleksji nad samym pojęciem kultury. Wychodząc od rozróżnienia między człowiekiem kulturalnym a niekulturalnym, stwierdza:

Kultura w tym znaczeniu jest to zatem właściwość ludzkiej jednostki, która przez usilną pracę i ćwiczenie uzyskała w pewnej dziedzinie wiedzę i sprawność, drogą spotęgowania i rozwinięcia swych pierwotnych dążeń i uzdolnień. Kulturę logiczną – analogicznie jak w innych dziedzinach kulturę obyczajową, artystyczną, literacką itp. – posiada, kto ma wiedzę logiczną i sprawność w logicznym myśleniu oraz wypowiedaniu swoich myśli<sup>15</sup>.

Przede wszystkim widać tutaj dwa elementy KL – znajomość pojęć i praw logiki (wiedza) oraz umiejętność robienia z nich pożytku w myśli i mowie (sprawność). Obejmują one przede wszystkim znajomość błędów logicznych (jako przykład Czeżowski podaje pośpieszne uogólnienie), znajomość terminologii (co ma chronić np. przed mieszaniem faktów, hipotez i uogólnień), znajomość nauki o zdaniu i definicji oraz „znajomość najprostszych związków międzyzdanowych [...], ona bowiem dostarcza zasad dla wnioskowania i dowodzenia”<sup>16</sup>. W ten sposób Czeżowski łączy podstawową znajomość pojęć i twierdzeń logiki (wiedza) z umiejętnościami precyzyjnego mówienia i poprawnego wnioskowa-

13 K. Twardowski, *Autobiografia*, w: tegoż, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 2, red. J. Jadacki, A. Brożek, Warszawa 2014, s. 47–48.

14 Zob. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 10–19, 32–34.

15 T. Czeżowski, *O kulturze logicznej*, w: tegoż, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1969, s. 185.

16 Tamże, s. 187.

nia (sprawność): „znajomość ta razem ze znajomością najczęściej zdarzających się błędów w tym zakresie pozwala na świadome kontrolowanie wniosków, krytyczną ocenę ich poprawności, diagnozę błędów rozumowania”<sup>17</sup>.

Dalej Czeżowski wprowadza rozróżnienie na kulturę logiczną opisu i kulturę logiczną języka. Po przedstawieniu współczesnych mu wyników badań na polu semantyki oraz wskazaniu na nierozzerwalność myśli i języka stwierdza:

Wskutek tego umiemy nim [językiem – J.P.] władać o wiele subtelniej aniżeli kiedykolwiek i potrafimy lepiej zadośćuczynić wymaganiom poprawności logicznej mówienia i pisania. Wymagania te to jasność, ścisłość, treściwość jako przeciwieństwa mętności, niedokładności i rozwlekłości. Na to, by wymaganiom tym sprostać, trzeba wiedzieć: 1) o czym i co ma się powiedzieć, a także 2) w jaki sposób powiedzieć. Kultura logiczna opisu, jak o tym była już mowa, wskaże nam – na podstawie wiedzy merytorycznej – jak spełnić pierwszy warunek, kultura logiczna języka pozwoli spełnić warunek drugi<sup>18</sup>.

Mamy więc tutaj uszczegółowienie sprawności KL, a dokładniej tej części, która odnosi się do precyzyjnego myślenia i mówienia. Ostatni ważny komponent KL w wizji Czeżowskiego znajdujemy pod koniec jego referatu:

Kultura logiczna czyni go [człowieka – J.P.] bowiem wrażliwym na prawdę i fałsz, na poprawność myśli i błędy logiczne, wykształca, moglibyśmy powiedzieć, sumienie logiczne, które jest podstawą krytycyzmu wobec siebie i wobec innych. Ten krytycyzm jest zaś tarczą przeciw zniekształcającemu tak często logiczny tok myśli wpływowi uczuć i wywoływanych przez nie dążeń, uprzedzeń, przesądów. Broni przeciw pokusie posługiwania się nieuczciwymi chwytami polemicznymi, sofizmatami, subrepcją, insynuacją. Szczepi więc rzetelność i prawość w myśleniu. Pozwala wznieść się ponad to wszystko, co zamąca stronniczymi momentami rzeczowość stanowiska i przezwyciężyć dogmatyczne zaciętrzewienie. Daje możliwość zrozumienia przeciwnych stanowisk, otwiera drogę rozumnej tolerancji, która nie zmierza do zniszczenia przeciwnika, lecz stara się go pozyskać. A tak kultura logiczna wiąże się z kulturą etyczną i społeczną. Wznosi ludzi ponad dzielące ich przeciwieństwa i łączy ich węzłami solidarności ogólno ludzkiej, wskazując drogę do odwiecznych ideałów prawdy i nieodłącznie z nią związanych dobra i piękna<sup>19</sup>.

Oprócz podsumowania powyższych składowych KL poruszony jest tutaj bardzo ważny dla naszych rozważań aspekt, a mianowicie moralny charakter KL. Postulaty tego kodeksu pozwalają bowiem zrozumieć siebie nawzajem, a przez to

17 Tamże.

18 Tamże, s. 188–189.

19 Tamże, s. 189.

przewycięzać konflikty, zamiast je eskalować. Można tu także odnaleźć zarys zasady życzliwej interpretacji<sup>20</sup>. Choć niektórzy badacze przypisują włączenie moralnego aspektu do pojęcia KL Kwiatkowskiemu<sup>21</sup>, to niewątpliwie pojawia się on w cytowanym fragmencie artykułu Czeżowskiego.

Zaznaczony jest tutaj również społeczny charakter KL, który Czeżowski rozwija dalej, pisząc, że kultura logiczna może być także własnością społeczeństwa i nie jest ona tylko sumą kultury logicznej jednostek (choć pewnie z niej wynika), ale przejawia się w wysokim poziomie debaty publicznej, rzetelnych zasadach klasyfikowania czy procedurach rozstrzygnięcia kwestii spornych<sup>22</sup>.

## 1.2. Pojęcie kultury logicznej według Kazimierza Ajdukiewicza

W artykule *Co może zrobić szkoła dla podniesienia kultury logicznej uczniów* Ajdukiewicz pisze:

Na kulturę logiczną człowieka składa się zarówno pewna sprawność, jak i pewna wiedza. Człowiek, który tę kulturę posiada, umie pod względem logicznym poprawnie myśleć i wyrażać swe myśli, nadto dysponuje on pewnym aparatem pojęć logicznych i zna podstawowe twierdzenia logiki. Ów pierwszy, praktyczny składnik kultury logicznej – umiejętność logicznie poprawnego myślenia i wyrażania swych myśli – jest niezbędny każdemu człowiekowi, aby mógł myśleć prawdziwie i działać skutecznie<sup>23</sup>.

W tej krótkiej charakterystyce można wyróżnić dwie składowe KL, które Ajdukiewicz nazywa teoretyczną i praktyczną. Praktyczna to po prostu umiejętność myślenia poprawnego logicznie, która (i) chroni przed przyjmowaniem wadliwych lub erystycznych argumentów; (ii) zapobiega nieporozumieniom i usuwa niepotrzebne spory słowne, a dzięki temu (iii) pozwala skuteczniej współpracować i współżyć z innymi ludźmi. Teoretyczny komponent KL, „przyswojenie sobie podstawowych pojęć i twierdzeń logiki”, pomaga prawidłowo oceniać i uzasadniać argumenty (cudze lub własne), a do tego – wedle Ajdukiewicza – konieczne jest opisywanie ich za pomocą kategorii logicznych oraz ocenianie ich

20 Rozwinięcie zasady życzliwej interpretacji znajdujemy u Paula Grice'a, Donalda Davidsona, Daniela Dennetta, Willarda V.O. Quine'a, a jej pierwsze ślady sięgają nawet starożytności – zob. J. Prus, P. Sikora, *The Dialectical Principle of Charity: A Procedure for a Critical Discussion*, „Argumentation” 2023, <https://doi.org/10.1007/s10503-023-09615-8>. Najkrócej mówiąc, chodzi o założenie racjonalności i dobrej woli rozmówcy, by ocalić jego wypowiedź.

21 Zob. D. Kowalski, *Spontaniczna kultura logiczna*, dz. cyt., s. 37–38.

22 „Kultura logiczna podnosi w społeczeństwie poziom wymagań co do jasności i należytego uzasadnienia twierdzeń i haseł” – T. Czeżowski, *O kulturze logicznej*, dz. cyt., s. 190.

23 K. Ajdukiewicz, *Co może zrobić szkoła dla podniesienia kultury logicznej uczniów*, dz. cyt., s. 322.

wedle twierdzeń logiki<sup>24</sup>. Ta skrótowa charakterystyka KL – znajomość kategorii i praw logicznych oraz sprawność poprawnego myślenia – została już wyżej opisana w znacznie bardziej dokładnej charakterystyce autorstwa Czeżowskiego. Ajdukiewicz, podobnie do swojego kolegi, również wiele energii poświęcił na promowanie KL i wskazywanie jej zastosowań dla poszczególnych celów szczegółowych, jak choćby we wspomnianym wcześniej artykule uzasadniającym krzewienie KL w dydaktyce szkolnej:

Skoro kultura logiczna jest tak ważna życiowo dla każdego człowieka, to szkoła, która ma swoich wychowanków przysposobić do życia, powinna ze szczególną troską dbać o wyrobienie w nich i pogłębienie tej kultury. Do wykonania tego zadania nie jest wyłącznie powołany nauczyciel logiki, zadanie to ciąży na nauczycielach wszystkich przedmiotów szkolnych<sup>25</sup>.

Wygłąda na to, że koncepcje Czeżowskiego i Ajdukiewicza są zgodne (element wiedzy i sprawności), z tym zastrzeżeniem, że pierwszy z nich znacznie bardziej uszczegółowił tę charakterystykę KL, a dodatkowo uwzględnił w niej aspekt moralny.

### 1.3. Pojęcie kultury logicznej według Tadeusza Kwiatkowskiego

Inną, jeszcze bardziej pogłębioną analizę pojęcia KL można znaleźć u Kwiatkowskiego w artykule *Pojęcie kultury logicznej*, który ukazał się w 1962 roku, zaledwie parę lat po odczycie Czeżowskiego i publikacji pracy Ajdukiewicza.

Kwiatkowski dzieli swe analizy na dwie części: najpierw zajmuje się pojęciem kultury i wyciąga pewne wnioski dotyczące KL, a następnie analizuje samą logikę w kontekście użycia określenia „logiczna” w stosunku do „kultury”. Tak więc artykuł rozpoczyna od postawienia dwóch twierdzeń: „(1) kultura może być tylko wynikiem pracy, (2) wystarczającymi warunkami posiadania kultury w danej dziedzinie jest posiadanie w zakresie tej dziedziny odpowiedniej wiedzy i sprawności”<sup>26</sup>. Twierdzenie (1) należy rozumieć wedle pojęcia kultury przedłożonego przez Kwiatkowskiego, że jest to rozwinięcie pewnych pozytywnych cech wrodzonych. Ma to wcale nieoczywiste konsekwencje, które również autor zauważa: ktoś, kto urodziłby się ze zdolnościami i wiedzą właściwą danej kulturze,

24 Tamże.

25 Tamże.

26 T. Kwiatkowski, *Pojęcie kultury logicznej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1962, t. 17, nr 1, s. 2.

np. logicznej, nie musi posiadać tego przymiotu<sup>27</sup>. Innymi słowy, kulturę logiczną, w różnym stopniu, posiada się wtedy i tylko wtedy, gdy poprzez pewien wysiłek posiadło się wiedzę i umiejętności właściwe logice.

Odnosnie do twierdzenia drugiego Kwiatkowski argumentuje, że same elementy kultury właściwej dla danej dziedziny nie konstytuują kultury właściwej danej dziedzinie:

[...] gdyby się uważało, że wiedza i sprawność są wystarczającymi elementami konstytuującymi kulturę, należałoby uznać, że realizacja kultury jest możliwa w zakresie każdej dziedziny, obojętne, dobrej czy złej. Można by na przykład mówić o kulturze w zakresie organizowania obozów śmierci, skoro można (a chyba można naprawdę!) mieć w tym zakresie zarówno wiedzę, jak i sprawność. [...]

Wydaje się jednak, że takie rozumienie terminu „kultura” byłoby niezgodne ze znaczeniem ustalonym dla tego terminu przez zwyczaj językowy. Zgodnie z tym znaczeniem wyraz „kultura” oznacza chyba zawsze i tylko wartości pozytywne, i to przede wszystkim wybitnie pozytywne<sup>28</sup>.

Stąd Kwiatkowski argumentuje, bazując na przyjętym (choć wciąż nieprecyzyjnie określonym) znaczeniu pojęcia kultury, że człowiek posiadający kulturę w jakiejś dziedzinie (wiedzę i sprawność) musi także przejawiać pewną kulturę moralną. Stąd zaś wynika, że również i na kulturę logiczną muszą się składać wiedza, sprawność oraz pewien etos czy też moralnie pozytywny charakter dziedziny dla danej kultury: „jednym z istotnych warunków posiadania kultury w jakiegokolwiek dziedzinie jest posiadanie kultury moralnej przynajmniej w zakresie postępowania związanego bezpośrednio lub pośrednio z tą dziedziną”<sup>29</sup>.

Wniosek ten wesprzeć może także inny kontrprzykład wobec pojęcia kultury logicznej pozbawionej odwołań moralnych. Kwiatkowski proponuje wyobrazić sobie człowieka zaznajomionego z logiką, który czyni z tej wiedzy pożytek, manipulując i przekonując inne, mniej logicznie sprawne osoby do własnych poglądów ze względu na swój interes. Pomimo zdolności i wiedzy oraz sukcesów w ich zastosowaniu, nie określimy takiej osoby jako kulturalnej logicznie<sup>30</sup>.

Drugi argument za włączaniem moralnego komponentu do pojęcia KL również powołuje się na intuicję językową, a dokładniej na pozytywny ładunek emocjonalny, który zawiera konotacja kultury: „wyraz «kultura» oznacza chyba

27 Zob. tamże, s. 3.

28 Tamże, s. 3–4.

29 Tamże, s. 4.

30 Tamże.

zawsze i tylko wartości pozytywne, i to przede wszystkim wybitnie pozytywne. [...] Nie ma złej ani «moralnie obojętnej» kultury»<sup>31</sup>.

Stąd wynika, że KL oprócz tego, że jest wiedzą i sprawnością w zakresie logiki, wymaga również sprawności i wiedzy w zakresie postępowania moralnego.

To rozwinięcie intuicji Czeżowskiego, którego referat jest podstawą dla pracy Kwiatkowskiego, będzie kluczowe dla dalszych ustaleń. Oprócz powyższego aspektu (I) Kwiatkowski uzupełnia czy też uszczegóławia pojęcie KL jeszcze o trzy dalsze: (II) w kwestii umiejętnego stawiania pytań i udzielania na nie odpowiedzi, (III) posiadania odpowiedniej kultury językowej, (IV) umiejętności dostosowywania pytań i argumentacji do rodzaju audytorium<sup>32</sup>.

Cechę (II) Kwiatkowski wyjaśnia w trzech odrębnych punktach. Przede wszystkim KL obejmuje (IIa) umiejętność odróżniania pytań postawionych właściwie od postawionych niewłaściwie (ze szczególnym podkreśleniem umiejętności rozpoznawania zagadnień bezsensownych (pseudoproblemów) od sensownych, (IIb) sprawność udzielania właściwych odpowiedzi – a więc zgodnych ze znaczeniem pytania – oraz (IIc) umiejętność uzasadniania odpowiedzi („dawania odpowiedzi uzasadnionych”) – idzie tu o zdolność oceniania stopnia uzasadnienia danego twierdzenia, a także oceny możliwości uzasadnienia twierdzenia, czyli jak podsumuje Kwiatkowski, chodzi o krytycyzm<sup>33</sup>.

À propos cech (III) i (IV) należy przyjąć za Kwiatkowskim tezę, że „zdobywanie wiedzy i sprawności w zakresie logiki sprowadzałoby się do opanowania [...] pewnej ilości prawideł [...] językowych i pozajęzykowych”<sup>34</sup>. Co do tych pierwszych prawideł, uzasadniających cechę (III), to jeśli zgodzimy się na to, że większość, jeśli nie wszystkie z logicznych zasad językowych można sprowadzić

31 Tamże, s. 3–4. Oba argumenty to tzw. argumenty semantyczne (mniej poprawnie nazywane „metajęzykowymi”), tj. takie, które ustalają znaczenie pojęcia (w tym wypadku bardzo nieostrygo) po to, by wesprzeć cel perswazyjny argumentacji. Tutaj rozumienie kultury jest tak dobrane, by uzasadniło włączenie pozytywnych moralnie wartości do pojęcia KL. Argumenty te są zwykle oceniane jako mocne, gdy zaproponowane znaczenie odpowiada intuicjom językowym oraz nie rodzi niepożądanych konsekwencji terminologicznych. Zob. Lewiński M., Abreu P., *Arguing About “Covid”: Metalinguistic Arguments on What Counts as a “Covid-19 Death”*, w: *The Pandemic of Argumentation*, red. S. Oswald, M. Lewiński, S. Greco i in., Cham 2022, s. 17–41; J. Prus, *Argumentacja semantyczna – podstawowe pojęcia i problemy definicyjne*, „Res Rhetorica” 2019, t. 6, nr 4, s. 56–76, DOI: <https://doi.org/10.29107/rr2019.4.3>.

32 Zob. T. Kwiatkowski, *Pojęcie kultury logicznej*, dz. cyt., s. 15. Warto zaznaczyć, że Kwiatkowski rozróżnia również logiczną kulturę faktu oraz logiczną kulturę racji. Ta pierwsza obejmuje po prostu poprawne myślenie, zaś ta druga obejmuje również umiejętność uzasadnienia tego, że myślenie jest poprawne. Ten drugi stopień KL wymaga, wedle Kwiatkowskiego, pewnego studium logiki, a ów podział na stopnie KL odpowiada rozróżnieniu Arystotelesa na poznanie faktu (‘ $\delta\tau\iota$ ) – gdy ktoś wie, że coś jest, oraz na poznanie racji (‘ $\delta\iota\delta\tau\iota$ ) – gdy ktoś wie, dlaczego to coś jest (zob. tamże).

33 Zob. tamże, s. 15.

34 Zob. tamże, s. 8.

do jednego postulatu, czyli postulatu jasności, to wówczas wszystkie poprawnie postawione pytania, poprawnie sformułowane zdania czy argumenty muszą być jasne, tj. muszą przestrzegać pewnych prawideł językowych. Wspominali o tym także Czeżowski i Ajdukiewicz: skoro KL ma zapobiegać nieporozumieniom wynikającym z niedokładnego posługiwania się językiem, to KL musi obejmować także wiedzę i sprawność prawidłowego definiowania, precyzyjnego nazywania oraz formułowania zdań (a więc kolejno nauki o definicji, nazwie i zdaniu).

Natomiast przy ostatniej z wymienionych cech Kwiatkowski wprawdzie uważa, że KL potrzebna jest wszędzie tam, gdzie „dominują czynności nauczania i argumentowania”, a stąd wyciąga wniosek, że dla „poprawnego wykonywania tych czynności ważne jest przystosowanie ich do jakości audytorium”<sup>35</sup>. Co ciekawe, czyni tu odwołanie do opublikowanej zaledwie parę lat wcześniej *Nowej retoryki*<sup>36</sup>, w której wprowadzone zostały pojęcia audytorium uniwersalnego i partykularnego. Podkreśla tym samym potrzebę dostosowania rodzaju argumentów lub – szerzej – komunikatów do odbiorcy oraz kontekstu sytuacji komunikacyjnej. To zaś koresponduje nie tylko z dziełem Chaïma Perelmana i Lucie Olbrechts-Tyteca, ale także ze znacznie później sformułowanymi maksymami Paula Grice’a (zwłaszcza maksymy ilości i stosunku) oraz pragmadialektyką Fransa H. van Eemeren i Roba Grootendorsta<sup>37</sup>. Jeśli przez kulturę językową będziemy rozumieć nie tylko poprawne posługiwanie się językiem, ale również sprawne komunikowanie się (wedle reguł komunikacji), to cechy (III) i (IV) można objąć tym jednym terminem.

Analizując powyższe trzy koncepcje KL, można zauważyć, że koncepcja Ajdukiewicza jest zdecydowanie najwęższa – po pierwsze nie obejmuje ona perspektywy etycznej oraz po drugie kładzie znacznie mniejszy nacisk na teoretyczną znajomość logiki. Z kolei koncepcja Kwiatkowskiego rozszerza i precyzuje intuicje Czeżowskiego, nie wprowadzając znaczących zmian do pojęcia KL – uszczegóławia jedynie, na czym dokładnie miałyby polegać znajomość logiki lub kultura językowa.

35 Tamże, s. 14–15.

36 C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, tłum. J. Wilkinson, P. Weaver, Notre Dame, IN 1969.

37 Zob. F.H. van Eemeren, R. Grootendorst, A.F. Snoeck Henkemans, *Fundamentals of Argumentation Theory: A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments*, Mahwah, NJ 1996.

#### 1.4. Definicja kultury logicznej

Jak więc precyzyjnie określić KL? Najbardziej dokładną charakterystykę przedstawił Kwiatkowski – skrótowo można ją zaprezentować następująco:

[def. KL] postawa, na którą składają się (i) wiedza i sprawność z zakresu logiki praktycznej (umiejętność stawiania pytań i odpowiadania na nie, umiejętność budowania poprawnych rozumowań, znajomość szeroko rozumianej logiki), (ii) kultura językowa (prawidłowe posługiwanie się językiem i przestrzeganie reguł sprawnej komunikacji) oraz (iii) kultura moralna (która przykładowo nie pozwala używać wiedzy czy sprawności logicznych w niewłaściwym moralnie celu).

Tak sformułowana definicja przede wszystkim dotyczy postawy, a więc pewnego nastawienia w myśleniu, a nie samych tylko wytrenowanych umiejętności uporządkowanego myślenia i mówienia. Obejmuje zarówno wiedzę z zakresu logiki, jak i umiejętność jej wykorzystywania. Dotyczy więc zarówno logiki praktycznej, zajmującej się argumentami czy błędami logicznymi, jak i logiki ogólnej – teorii znaczenia czy teorii pytań. Dodatkowo wymaga również zdolności prawidłowego posługiwania się językiem – przede wszystkim dlatego, by unikać niejasności. To z kolei wymaga przyswojenia teorii definicji czy zdania. Wreszcie uwzględnia aspekt moralny, a więc – przywołując słowa Czeżowskiego – „broni przeciw pokusie posługiwania się nieuczciwymi chwytami polemicznymi, sofistematami [...], szczepi rzetelności i prawość w myśleniu [...], wznosi ponad stroniczość i dogmatyczne zaciętrzewienie [...], otwiera drogę rozumnej tolerancji [...], wznosi ludzi ponad przeciwieństwa”<sup>38</sup>.

Jak zauważa Czeżowski, KL jest właściwością, która przychodzi człowiekowi przez „usilną pracę i ćwiczenie”, ale niekoniecznie muszą to być dociekania logiczne. Podkreślał to także Kwiatkowski, że nie jest konieczne, by każdy musiał odbyć pogłębione studium z logiki, by posiadać tę własność:

Otóż, żeby osiągnąć sprawność logiczną – sprawność poprawnego myślenia, niekoniecznie trzeba studiować logikę. Sprawność tę można osiągnąć przez ćwiczenie się w uprawianiu jakiegokolwiek dyscypliny myślowo-poznawczej. Na tej samej drodze można również dojść do pewnej (mniejszej lub większej) wiedzy logicznej (taki był przecież historyczny początek procesu powstawania logiki jako odrębnej dyscypliny poznawczej), a tym samym do pewnej kultury logicznej<sup>39</sup>.

38 T. Czeżowski, *O kulturze logicznej*, dz. cyt., s. 189.

39 T. Kwiatkowski, *Pojęcie kultury logicznej*, dz. cyt., s. 14.

Po przedstawieniu pojęcia KL oraz zaproponowaniu jej definicji wedle intuicji Czeżowskiego i Kwiatkowskiego można teraz przejść do analizy pojęcia krytycznego myślenia, aby wydobyc istotne różnice i podobieństwa pomiędzy tymi dwoma pojęciami.

## 2. Pojęcie krytycznego myślenia

Krytyczne myślenie (*critical thinking* – dalej CT) jest znacznie bardziej powszechnym, a przez to wieloznacznym terminem. Od ponad wieku na całym świecie wydaje się podręczniki, prowadzi się kursy lub wykłady poświęcone krytycznemu myśleniu. Nie sposób pogodzić wszystkich tych podejść ani tym bardziej prześledzić ewolucji tego pojęcia, dlatego niżej przedstawione zostaną takie, które wydaje się najbardziej uzasadnione wraz z racjami, które za tym przemawiają. Jak pisał Johnson: „gdy ludzie mówią o krytycznym myśleniu, to czasem nie zdają sobie sprawy, jak radykalnie różne są sposoby rozumienia tego pojęcia”<sup>40</sup>. Wasilewska-Kamińska w książce poświęconej myśleniu krytycznemu w systemach edukacyjnych USA i Kanady zauważa, że w literaturze i historii rozumiano CT różnorako: jako indywidualną praktykę intelektualną, ideał kształcenia, cel kształcenia, modę w edukacji lub przedmiot szkolny i uniwersytecki<sup>41</sup>. Początków zainteresowań CT można upatrywać już u zarania dwudziestego wieku, choć systematyczne studia nad samym krytycznym myśleniem zaczynają się dopiero od połowy XX wieku:

Ruch edukacyjny na rzecz nauczania myślenia krytycznego (ang. *Critical Thinking Movement*) narodził się w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Tu na początku XX wieku nie tylko odrodziło się zainteresowanie kształceniem umiejętności myślenia, ale przede wszystkim nasiliły się działania mające na celu upowszechnienie jego nauczania. Kanadyjczycy dołączyli do amerykańskich propagatorów w latach 70. [...] w obu tych krajach, aczkolwiek w różnym czasie, uznano myślenie krytyczne za cel kształcenia, co więcej, wyniesiono je do rangi ideału kształcenia. To amerykańskim i kanadyjskim pedagogom XX wieku, od Johna Deweya począwszy, przypisać należy wprowadzenie tej problematyki do współczesnego piśmiennictwa, szeroką popularyzację idei nauczania myślenia krytycznego oraz wysiłki mające na celu jego wdrożenie do procesu kształcenia<sup>42</sup>.

40 R.H. Johnson, *The Rise of Informal Logic. Essays on Argumentation, Critical Thinking, Reasoning and Politics*, Newport, VA 1996, s. 244.

41 Zob. E. Wasilewska-Kamińska, *Myślenie krytyczne jako cel kształcenia na przykładzie systemów edukacyjnych USA i Kanady*, dz. cyt., s. 10–11.

42 Tamże, s. 8.

John Dewey, który uważany jest za „ojca krytycznego myślenia”, zdefiniował CT w 1909 roku następująco:

Active, persistent, and careful consideration of a belief or supposed form of knowledge in the light of the grounds which support it and the further conclusions to which it tends.

Krytyczne myślenie to aktywna, wytrwała i uważna refleksja nad danym prze-konaniem w świetle wspierających je racji i dalszych następstw, które za sobą pociąga<sup>43</sup>.

Ponad trzydzieści lat później Edward M. Glaser, znany później z opracowania testów krytycznego myślenia, niemal identycznie definiuje CT, podając w-pierw jego trzy cechy charakterystyczne:

(1) an attitude of being disposed to consider in a thoughtful way the problems and subjects that come within the range of one's experience; (2) knowledge of the methods of logical enquiry and reasoning; and (3) some skill in applying those methods. Critical thinking calls for a persistent effort to examine any belief or supposed form of knowledge in the light of the evidence that supports it and the further conclusions to which it tends.

(1) postawa otwartości na uważną refleksję nad problemami i tematami, z którymi się spotykamy; (2) znajomość metod logicznego analizowania i rozumowania; (3) umiejętności w zastosowaniu tych metod. Krytyczne myślenie wzywa do nie-ustannego wysiłku w celu zbadania wszelkich przekonań w świetle wspierających je racji i dalszych następstw, które za sobą pociąga<sup>44</sup>.

Co ciekawe, tutaj pojawia się chyba pierwszy raz określenie CT jako postawy – wszędzie indziej, w duchu Deweyowskim, określa się je jako uważną refleksję (*reflective thinking*), co narzuca myślenie o CT jako o pewnej umiejętności (z której raz się korzysta, a raz nie, w odróżnieniu od postawy, która jest bardziej trwale związana z człowiekiem). Podobnie Robert H. Ennis, jeden z najbardziej znanych współczesnych badaczy logiki praktycznej, kontynuuje Deweyowskie rozumienie CT jako uważnej refleksji skupionej na ocenie przekonań:

Critical thinking is reasonable, reflective thinking that is focused on deciding what to believe or do.

43 J. Dewey, *How We Think: A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process*, Boston 1998, s. 9.

44 E.M. Glaser, *An Experiment in the Development of Critical Thinking*, New York 1941, s. 5.

Krytyczne myślenie to rozsądna i uważna refleksja skupiona na tym, w co wierzyć, a w co nie<sup>45</sup>.

Definicja Deweya głęboko zakorzeniła się u kolejnych pokoleń badaczy i można śmiało przyjąć, że CT jest tak rozumiana do dziś, przynajmniej w anglosaskim świecie. Oto jeszcze dwie bardziej współczesne i szeroko rozpowszechnione definicje CT, które charakteryzują je jako „myślenie o myśleniu”, rozszerzając procesy myślowe także o interpretację oraz ocenę struktury formalnej rozumowań:

Critical thinking is that mode of thinking – about any subject, content or problem – in which the thinker improves the quality of his or her thinking by skillfully taking charge of the structures inherent in thinking and imposing intellectual standards upon them.

Krytyczne myślenie to sposób myślenia – o jakimkolwiek przedmiocie lub problemie – w którym myślący usprawnia jakość swojego myślenia poprzez umiejętne przejmowanie kontroli nad strukturami tkwiącymi w myśleniu oraz narzucanie im wysokich standardów intelektualnych<sup>46</sup>.

Critical thinking is skilled and active interpretation and evaluation of observations and communications, information and argumentation.

Krytyczne myślenie to wytrenowana i aktywna interpretacja oraz ocena obserwacji, komunikatów, informacji i argumentów<sup>47</sup>.

Rzecz jasna, ten przegląd koncepcji CT nie jest kompletny, ale wystarczy do tego, by przyjąć, że CT odnosi się do sposobu myślenia w sposób czujny i uporządkowany. W ten sposób rozumie się CT współcześnie<sup>48</sup>, również poza środowiskiem anglosaskim:

45 R.H. Ennis, *Critical Thinking Dispositions: Their Nature and Assessability*, “Informal Logic” 1996, t. 18, nr 2–3, s. 166. Zob. także tenże, *Critical Thinking*, Upper Saddle River, NJ 1996.

46 R. Paul, A. Fisher, G. Nosich, *Workshop on Critical Thinking Strategies. Foundation for Critical Thinking*, Sonoma, CA 1993, s. 4.

47 A. Fisher, M. Scriven, *Critical Thinking: Its Definition and Assessment*, Point Reyes, CA, Norwich, UK 1997, s. 21.

48 Rzadkością są opracowania (szczególnie naukowe), które przyjmują szersze rozumienie CT, jak na przykład Merinda Bermingham z Australii, która wylicza cztery komponenty CT: logicznie poprawne rozumowanie, autorefleksja i otwartość umysłu, świadomość wpływów pozaracjonalnych na procesy myślowe oraz skupienie na wspólnym dobru, np. na produktywnym celu krytycznej refleksji – zob. M. Bermingham, *Clearing up “Critical Thinking”: Its Four Formidable Features*, „Creative Education” 2015, t. 6, s. 422, DOI: <https://doi.org/10.4236/ce.2015.64042>. O ile trzy pierwsze składniki były obecne w przywołanych wcześniej definicjach, to ostatnia stanowi niewątpliwie *novum* i zwykle jest nieobecna w charakterystyce CT, które definiuje się bez odwołań moralnych czy aksjologicznych.

Krytyczne myślenie polega zatem na tym, by nie akceptować przesłanek, dla których nie mamy dostatecznego uzasadnienia. Postulat krytycznego myślenia zawarty w zasadzie dostatecznej racji naruszamy m.in. przez lekkomyślne dawanie wiary cudzym słowom – autorytetom – i wskutek wpływu, jaki mają nasze uczucia i pragnienia na nasze przekonania<sup>49</sup>.

Przez krytyczne myślenie rozumiemy myślenie jasne, bezstronne, oparte na rozumie i krytycznej analizie faktów<sup>50</sup>.

W dalszych rozważaniach przyjęta zostanie właśnie definicja Aleca Fishera i Michaela Scrivena jako najlepiej zbierająca intuicje myślicieli anglosaskich oraz korespondująca z tym, jak się współcześnie to pojęcie rozumie<sup>51</sup>. Tak więc CT to:

[def. CT] umiejętność myślenia w sposób uporządkowany i świadomy, który umożliwia analizę i ocenę informacji oraz rozumowań.

W ten sposób definicja obejmuje intuicje Deweya, rozwijane dalej przez Glasera, Ennisa i Fishera i jego współpracowników: obejmuje uporządkowane procesy myślowe skupione nie tylko na formalnej strukturze (rozumowań), ale także na ocenie prawdziwości informacji (np. przesłanek w argumentacji), a także samoświadomość myślącego (np. pod kątem uprzedzeń lub innych czynników zaciemniających jasne myślenie). Po doprecyzowaniu definicji CT i KL można dalej przejść do porównania ich części wspólnych i rozłącznych.

### 3. Różnice i podobieństwa pomiędzy KL a CT

Można by zapytać po co w ogóle dociekać różnic między pojęciami kultury logicznej i krytycznego myślenia. Cóż, choćby dlatego, jak już wspomniano, że pojęcia te bywają utożsamiane. Może to także pomóc lepiej zrozumieć różnice między kulturami czy tradycjami akademickimi w Polsce i krajach anglosaskich. Ale chyba przede wszystkim oba te pojęcia są szeroko używane, zarówno w dyskursie naukowym, prawnym i publicznym, a to wymaga, byśmy je ściśle rozumieli.

Podobieństw między pojęciami KL i CT na pewno nie brakuje – jedno i drugie jest powiązane z umiejętnością logicznego myślenia, analizowania i oceniania

49 M. Będkowski, *Nauczyć krytycznego myślenia i jasnej mowy. Postulaty krytycyzmu i jasności a sprawa tzw. logiki ogólnej*, dz. cyt., s. 171.

50 A. Kisielewicz, *Logika i argumentacja. Praktyczny kurs krytycznego myślenia*, Warszawa 2017, s. 9.

51 Oprócz odrębnego artykułu Fisher poświęcił cały rozdział analizom definicji CT i uzasadnieniu wypracowanej ze Scrivenem definicji – zob. A. Fisher, *Critical Thinking: An Introduction*, Cambridge 2011, s. 1–15.

zarówno prawdziwości informacji, jak i poprawności rozumowań. Podobnie oba pojęcia narzucają pewną strukturę rozumowaniu, pozwalającą uniknąć błędnych form wnioskowania (błędów logicznych), jak również uwolnić się od stronniczości i uprzedzeń. Niewątpliwie na zajęciach (jeśli odbywałyby się zajęcia pod taką nazwą) z „Kultury logicznej”, jak i „Krytycznego myślenia”, treści byłyby w ogromnej większości zbieżne – obejmowałyby elementy logiki ogólnej (teorie definicji, zdania, nazwy, podziałów, pytań czy systemów dedukcyjnych) oraz praktycznej (teorię błędów logicznych, nieformalne i formalne metody analizy wnioskowań, schematy argumentacyjne, taktyki perswazyjne). Co więc je różni?

Niewątpliwie to właśnie różnice są najbardziej znaczące dla dociekań naukowych, więc im należy poświęcić więcej miejsca, szczególnie jeśli stawia się tezę, że oznaczają one różne rzeczy. Oto najważniejsze różnice pomiędzy zdefiniowanymi wcześniej pojęciami KL i CT:

(a) Przede wszystkim pojęcia te odnoszą się do „obiektów” różnych kategorii: KL jest postawą (w myśleniu i mówieniu), a CT jest umiejętnością (myślenia). Widać to choćby po samych nazwach – „kultura” oznacza coś więcej niż czynność mentalną (czy umiejętność wykonywania tej czynności w uporządkowany sposób). Krytyczne myślenie jest pewnym narzędziem, którego można używać wtedy, gdy jest ono potrzebne, np. gdy chce się mieć pewność, że dane twierdzenie jest uzasadnione. Niewątpliwie i KT, i CT wymagają odpowiedniego treningu i zapewne dla kogoś, kto zgłębił tajniki krytycznego myślenia takie chwilowe „wyłączenie” krytycyzmu nie przyjdzie łatwo i bezrefleksyjnie, ale jest możliwe. Wówczas powiemy, że ktoś w tej kwestii lub sytuacji nie myśli krytycznie. Natomiast ktoś o wysokiej kulturze logicznej takiego wybiórczego krytycyzmu nie może się dopuszczać – inaczej nie możemy mówić o wysokiej kulturze logicznej tej osoby.

(b) CT nie obejmuje wymiaru etycznego, który zakłada KL. Jak argumentował Czeżowski, KL służyć może tylko dobrem celom (nie można mówić o wysokiej kulturze tworzenia obozów śmierci lub wysokiej kulturze manipulacji). Stąd wynika, że świetny dyskutant, który zgłębił tajniki poprawnego logicznie argumentowania, lecz wykorzystuje te umiejętności w niewłaściwy sposób (np. świadomie stosując sofizmaty w dyskusji dla własnych celów), nie może mieć wysokiej kultury logicznej, choć jednocześnie może myśleć krytycznie. Jest to związane z wcześniej podaną różnicą między KL i CT – postawa vs. umiejętność. Umiejętność bowiem, jako taka, jest neutralna moralnie, zaś postawa może zawierać w sobie uczciwość intelektualną, o którą tu chodzi.

(c) KL obejmuje nie tylko czynność myślenia, ale i mówienia. Natomiast CT odnosi się tylko do myślenia. Nawet u Twardowskiego pojawiają się dwa postulaty, jeden poświęcony rzetelnemu uzasadnianiu twierdzeń (i poszukiwaniu takich uzasadnień), a drugi ściślemu i jasnemu wyrażaniu myśli. Postulatu precyzyjnego

mówienia lub pisania w charakterystykach CT nie znajdujemy. Stąd wynika, że CT jest zakładane przez KL (denotuje czynności myślowe właściwe dla myślenia uporządkowanego logicznie, precyzyjnego i nastawionego na uzasadnianie).

(d) Pewnym następstwem KL poszczególnych osób jest wytworzenie się „społecznej kultury logicznej”, o czym pisał Czeżowski:

[...] kultura logiczna społeczeństwa posiada swoiste cechy i przejawy, na które winniśmy zwrócić uwagę. Spotykamy je w życiu społecznym tam, gdzie ludzkie myśli wchodzą ze sobą w styczność, ścierają się, współdziałają lub współzawodniczą ze sobą w życiu umysłowym, politycznym, organizacyjnym, na zebraniach publicznych i dyskusjach, w prasie i w innych publikacjach, w nauczaniu, w prawodawstwie i na różnych drogach normowania stosunków międzyludzkich. Wszędzie tam kultura logiczna wprowadza przejrzyste uporządkowanie według zasad klasyfikowania i szeregowania, należyte określenia według reguł definiowania, chroni przed przedwczesnymi uogólnieniami i mechanicznym schematyzowaniem, pomaga rozsądnie organizować pracę. Najważniejszy zaś moment leży w tym, że kultura logiczna podnosi w społeczeństwie poziom wymagań co do jasności i należytego uzasadnienia twierdzeń i haseł<sup>52</sup>.

KL może więc być własnością przysługującą nie tylko jednostkom, ale i społeczeństwu, a wynika to stąd, że jest postawą, w tym wypadku postawą społeczeństwa, przejawiającą się w jego wytworach i sposobie funkcjonowania.

(e) Wreszcie można też przedstawić argument „historyczny” za tym, że pojęcia te nie są synonimiczne i mają różne tradycje – sami członkowie SLW używali pojęcia krytycznego myślenia czy „krytycyzmu”, a i tak ukuli i posługiwali się pojęciem KL<sup>53</sup>.

Powyższe rozróżnienia i podobieństwa ukazane na podstawie podanych definicji pojęć KL i CT pozwalają nie tylko stwierdzić, że terminy te nie są tożsame, ale że pierwsze jest nadrzędne wobec drugiego. Znaczy to, że człowiek posiadający kulturę logiczną z konieczności myśli krytycznie, a dodatkowo jasno i ściśle formułuje swoje myśli oraz zachowuje uczciwość intelektualną.

Interesujące byłoby prześledzenie relacji historycznych między KL a CT i tego, jak te pojęcia na siebie oddziaływały, gdyż – to jest hipoteza, którą warto byłoby zweryfikować – badania prowadzone w SLW były uprzednie wobec kwestii badanych od kilku dekad pod szyldami logiki nieformalnej, teorii argumentacji

52 T. Czeżowski, *O kulturze logicznej*, dz. cyt., s. 190.

53 Zob. K. Ajdukiewicz, *Zarys logiki*, Warszawa 1953, s. 68–72; J. Pelc, A. Kobos, *Nauczyciel krytycznego myślenia i jasnej mowy*, dz. cyt., s. 563–604; R.H. Johnson, M. Koszowy, *Logical Culture as a Common Ground for the Lvov-Warsaw School and the Informal Logic Initiative*, dz. cyt., s. 200.

czy pragma-dialektyki. Jak piszą autorzy podręcznika *Handbook of Argumentation Theory*:

Chociaż termin „teoria argumentacji” nie był jeszcze używany w filozofii języka rozwijanej przez Kazimierza Ajdukiewicza, Tadeusza Czeżowskiego, Stanisława Jaśkowskiego, Stanisława Kamińskiego, Sewerynę Łuszczewska-Romanhową i ich współpracowników, to wiele ważnych zagadnień przez nich eksplorowanych jest dziś centralne dla pragma-dialektyki i logiki nieformalnej<sup>54</sup>.

Podobnie piszą Johnson i Koszowy:

Obecna w środowisku międzynarodowym świadomość poziomu nauczania logiki w Polsce wydaje nam się nieadekwatna w świetle bogatego repertuaru metod dociekań nad językiem, rozumowaniem czy argumentacją, które były stosowane w szkole lwowsko-warszawskiej. Pośród nich studia nad argumentacją wydają się [...] naturalnym polem poszukiwania związków [nurtu logiki nieformalnej] z dziedzictwem szkoły lwowsko-warszawskiej<sup>55</sup>.

Skoro więc badania prowadzone w SLW poprzedziły oraz wpłynęły na późniejsze badania nad argumentacją i logiką nieformalną prowadzone w Ameryce Północnej i Zachodniej Europie, to może również pojęcie KL wpłynęło jakoś na pojęcie CT.

## Podsumowanie

Artykuł miał na celu poddanie analizie pojęć kultury logicznej i krytycznego myślenia wedle tego, jak rozumiano je w środowiskach naukowych, w których zostały ukute oraz wydobyte podobieństw i różnic między nimi. Inspiracją do tych dociekań było to, że można się spotkać z potocznym przekonaniem, iż te pojęcia mogą być używane synonimicznie, gdyż oznaczają to samo, a jedynie powstały w różnych środowiskach (KL w polskim, a CT w anglosaskim). W pracy zostało pokazane, że pojęcia te nie oznaczają tego samego – pojęcie kultury logicznej zakłada umiejętność krytycznego myślenia, ale nie ogranicza się do niego. Co więcej, członkowie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej używali obu pojęć

54 F.H. van Eemeren, B. Garssen, E.C.W. Krabbe i in., *Handbook of Argumentation Theory*, Dordrecht 2014, s. 26, DOI: <https://doi.org/10.1007/978-90-481-9473-5>.

55 R.H. Johnson, M. Koszowy, *Logical Culture as a Common Ground for the Lvov-Warsaw School and the Informal Logic Initiative*, dz. cyt., s. 188.

w różnych znaczeniach, co także pokazuje, że historycznie te pojęcia nie były stosowane zamiennie.

Poniższą pracę chciałem zadedykować mojemu mistrzowi, który od ponad dekady demonstrowa mi, czym jest kultura logiczna oraz pomaga mi ją zdobywać – kiedyś jako studentowi i doktorantowi, a później jako współpracownikowi z tej samej katedry. Chcę również zaznaczyć, że Adam Jonkisz nie tylko pokazuje, na czym polega precyzja w wyrażaniu myśli, poprawność w wyciąganiu wniosków oraz uczciwość intelektualna (choć może to właśnie jest najważniejsze), ale sam przyczynia się w swojej pracy badawczej do rozwoju kultury logicznej – szczególnie w teorii pytań<sup>56</sup>, która wedle Czeżowskiego i Kwiatkowskiego zawiera w sobie istotę rzetelnego myślenia (sformułowanie właściwego pytania i udzielenie trafnej odpowiedzi), w teorii podziału<sup>57</sup> – a właśnie w rzetelnym podziale Czeżowski widział jeden z efektów społecznej kultury logicznej („przejrzyste uporządkowanie według zasad klasyfikowania i szeregowania”), logice ogólnej, teorii nazwy, teorii zdania, semiotyce (co wydaje się szczególnie cenne w kontekście postulatu jasności w wyrażaniu myśli obecnego w tradycji SLW)<sup>58</sup>, w metaetyce i etyce, która – jak było pokazane – w polskiej tradycji logicznej zajmuje ważne miejsce pod nazwą „uczciwości intelektualnej” (ważnej składowej kultury logicznej)<sup>59</sup>, wreszcie *last but not least* należy wspomnieć prace Jonkisz poświad-

56 Zob. A. Jonkisz, *The Role of the Notion of a Proper Answer in the Logic of Questions: Methodological Remarks and Postulates*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2021, t. 27, nr 1, s. 319–340, DOI: <https://doi.org/10.35765/rfi.2021.2701.16>; tenże, *The Logical Construal of Questions and Answers: Substantive and Methodological Remarks*, „Roczniki Filozoficzne” 2021, t. 69, nr 4, s. 315–356, DOI: <https://doi.org/10.18290/rf21694-15>; tenże, *Pytania i odpowiedzi. Ujęcie teoriomnogościowe*, Kraków 2020; tenże, *Struktura pytań*, „Filozofia Nauki” 2020, t. 28, nr 1, s. 26–60, DOI: <https://doi.org/10.14394/flnau.2020.0002>; tenże, *Wieloznaczność zdań pytajnych*, „Filozofia Nauki” 2019, t. 27, nr 4, s. 115–134, DOI: <https://doi.org/10.14394/flnau.2019.0029>.

57 Zob. A. Jonkisz, *Podział podziałów. Ujęcie metodologiczne*, „Ruch Filozoficzny” 2017, t. 73, nr 2, s. 95–109, DOI: <https://doi.org/10.12775/RF.2017.016>; tenże, *Podział. Pojęcia i różniczenia ogólne*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2017, t. 12, s. 57–67; tenże, *Koncepcje podziału. Uwagi i postulaty metodologiczne*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2017, t. 12, s. 41–55.

58 Zob. A. Jonkisz, *Elementy logiki stosowanej*, Bielsko-Biała 2011; tenże, *O wyrażeniach i nazwach*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2016, t. 11 s. 39–56; tenże, *O nazwach. Uwagi na marginesie prac prof. J.J. Jadackiego*, w: *Myśli o języku, nauce i wartościach. Seria 2, Profesorowi Jackowi Juliuszowi Jadackiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. A. Brożek, A. Chybińska, M. Gryganiec i in., Warszawa 2016, s. 185–194; tenże, *Uzasadnianie zdań*, w: *Metodologiczne podstawy badań naukowych w medycynie z elementami ogólnej metodologii nauk*, red. A. Jonkisz, L. Niebrój, Katowice 2010, s. 75–83; tenże, *Pojęcie zdania w sensie logicznym a koncepcja prawdziwości ocen etycznych*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2009, t. 4, s. 87–102; tenże, *Logika ogólna*, Bielsko-Biała 2003.

59 Zob. A. Jonkisz, *Prawdziwość i uzasadnianie sądów etycznych*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Slipko – Tischner – Styczeń*, red. P. Duchliński, Kraków 2012, s. 179–198; tenże, *Pojęcie zdania w sensie logicznym a koncepcja prawdziwości ocen etycznych*, dz. cyt., s. 87–102; tenże, *Pojęcie wartości w koncepcji metaetycznej Tadeusza Czeżowskiego*, „Studia z Filozofii Polskiej”

cone badaniu i rozwijaniu dziedzictwa Szkoły Lwowsko-Warszawskiej<sup>60</sup>. To pokazuje, że jest on nie tylko mistrzem dla kilku pokoleń studentów i naukowców, których uczy kultury logicznej, ale również oddanym badaczem, który propaguje i rozwija kulturę logiczną.

## Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *Co może zrobić szkoła dla podniesienia kultury logicznej uczniów*, w: tegoż, *Język i poznanie*, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 322–327.
- Ajdukiewicz K., *Logika, jej zadania i potrzeby w Polsce współczesnej*, w: tegoż, *Język i poznanie*, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 127–142.
- Ajdukiewicz K., *Zarys logiki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1953.
- Birmingham M., *Clearing up “Critical Thinking”: Its Four Formidable Features*, „Creative Education” 2015, t. 6, s. 421–427, DOI: <https://doi.org/10.4236/ce.2015.64042>.
- Będkowski M., *Nauczyciel krytycznego myślenia i jasnej mowy. Postulaty krytycyzmu i jasności a sprawa tzw. logiki ogólnej*, „Studia Semiotyczne” 2019, t. 33, nr 2, s. 167–183, DOI: <https://doi.org/10.26333/sts.xxxiii2.04>.
- Bocheński J.M., *Sens życia i inne eseje*, Philed, Kraków 1993.
- Budzynska K., Araszkiewicz M., Bogolębska B., Cap P., Ciecierski T., Debowska-Kozłowska K., Dunin-Kępczyk B. i in., *The Polish School of Argumentation: A Manifesto*, „Argumentation” 2014, t. 28, s. 267–282, DOI: <https://doi.org/10.1007/s10503-014-9320-8>.
- Czeżowski T., *O kulturze logicznej*, w: tegoż, *Odczyty filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Toruń 1969, s. 185–190.
- Dewey J., *How We Think. A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Educative Process*, Houghton Mifflin, Boston 1998.

---

2007, t. 2, s. 27–37; tenże, *Aksjomatyczna teoria użyteczności O. Morgernsterna i J. von Neumanna a T. Czeżowskiego formalna teoria wartości*, w: Tadeusz Czeżowski (1889–1981): *dziedzictwo idei: logika – filozofia – etyka*, red. W. Tyburski, R. Wiśniewski, Toruń 2002, s. 135–143.

<sup>60</sup> Zob. A. Jonkisz, *Rationality and Criticism in the Views of the Philosophers of the Lvov-Warsaw School and K.R. Popper*, w: *Thinking Critically: What Does It Mean? The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in the European History of Ideas*, red. D. Kubok, Berlin 2017, s. 173–189; tenże, *Prawdziwość i uzasadnianie sądów etycznych*, dz. cyt., s. 179–198; tenże, *Pojęcie i zasady sprawiedliwości w koncepcjach K. Ajdukiewicza i T. Ślipki*, „Gentes & Nationes. Studia z Zakresu Spraw Międzynarodowych” 2010, t. 1, s. 9–20; tenże, *Pojęcie zdania w sensie logicznym a koncepcja prawdziwości ocen etycznych*, dz. cyt., s. 87–102; tenże, *Pojęcie wartości w koncepcji metaetycznej Tadeusza Czeżowskiego*, dz. cyt., s. 27–37; tenże, *Aksjomatyczna teoria użyteczności O. Morgernsterna i J. von Neumanna a T. Czeżowskiego formalna teoria wartości*, dz. cyt., s. 135–143; tenże, *Semantyczne ujęcie klasycznej koncepcji prawdy*, w: *O prawdziwie*, red. A. Jonkisz, Cieszyn 1992, s. 1–23. Naturalnie wyliczenie to jest niepełne i powierzchowne, ale te właśnie prace mają szczególnie zwięzły związek z omawianą tutaj koncepcją kultury logicznej.

- Eemeren van F.H., Garssen B., Krabbe E.C.W., Snoeck Henkemans A.F., Verheij B., Wagemans J.H.M., *Handbook of Argumentation Theory*, Springer, Dordrecht 2014, DOI: <https://doi.org/10.1007/978-90-481-9473-5>.
- Eemeren van F.H., Grootendorst R., Snoeck Henkemans A.F., *Fundamentals of Argumentation Theory: A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments*, L. Erlbaum, Mahwah, NJ 1996.
- Ennis R.H., *Critical Thinking*, Prentice Hall, Upper Saddle River, NJ 1996.
- Ennis R.H., *Critical Thinking Dispositions: Their Nature and Assessability*, „Informal Logic” 1996, t. 18, nr 2–3, 165–182.
- Fisher A., *Critical Thinking: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Fisher A., Scriven M., *Critical Thinking: Its Definition and Assessment*, Edgepress, Point Reyes, CA/Centre for Research in Critical Thinking, Norwich, UK 1997.
- Glaser E.M., *An Experiment in the Development of Critical Thinking*, Columbia University, New York 1941.
- Hołówka T., *Kultura logiczna w przykładach*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Janeczek S., Tkaczyk M., Starościc A., *Logika, cz. 2: Kultura logiczna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018.
- Jarco J., *Kultura logiczna jako płaszczyzna dialogu*, „Zarządzanie i Edukacja” 1997, nr 2–3, 107–116.
- Johnson R.H., Koszowy M., *Logical Culture as a Common Ground for the Lvov-Warsaw School and the Informal Logic Initiative*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 2018, t. 55, nr 68, s. 187–229, DOI: <https://doi.org/10.2478/slgr-2018-0035>.
- Johnson R.H., *The Rise of Informal Logic. Essays on Argumentation, Critical Thinking, Reasoning and Politics*, Vale Press, Newport, VA 1996.
- Jonkisz A., *Aksjomatyczna teoria użyteczności O. Morgernsterna i J. von Neumanna a T. Czeżowskiego formalna teoria wartości*, w: *Tadeusz Czeżowski (1889–1981): dziedzictwo idei: logika – filozofia – etyka*, red. W. Tyburski, R. Wiśniewski, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 2002, s. 135–143.
- Jonkisz A., *Elementy logiki stosowanej*, Wyższa Szkoła Administracji, Bielsko-Biała 2011.
- Jonkisz A., *Koncepcje podziału. Uwagi i postulaty metodologiczne*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2017, t. 12, s. 41–55.
- Jonkisz A., *Logika ogólna*, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej, Bielsko-Biała 2003.
- Jonkisz A., *O nazwach. Uwagi na marginesie prac prof. J.J. Jadackiego*, w: *Mysli o języku, nauce i wartościach*, red. A. Brożek, A. Chybińska, M. Gryganiec, M. Tkaczyk, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2017, s. 185–194.
- Jonkisz A., *O wyrażeniach i nazwach*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2016, t. 11 s. 39–56.
- Jonkisz A., *Podział podziałów. Ujęcie metodologiczne*, „Ruch Filozoficzny” 2017, t. 73, nr 2, s. 95–109, DOI: <https://doi.org/10.12775/RF.2017.016>.

- Jonkisz A., *Podział. Pojęcia i rozróżnienia ogólne*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2017, t. 12, s. 57–67.
- Jonkisz A., *Pojęcie i zasady sprawiedliwości w koncepcjach K. Ajdukiewicza i T. Ślipki*, „Gentes & Nationes. Studia z Zakresu Spraw Międzynarodowych” 2010, t. 1, s. 9–20.
- Jonkisz A., *Pojęcie wartości w koncepcji metaetycznej Tadeusza Czeżowskiego*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2007, t. 2, s. 27–37.
- Jonkisz A., *Pojęcie zdania w sensie logicznym a koncepcja prawdziwości ocen etycznych*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2009, t. 4, s. 87–102.
- Jonkisz A., *Prawdziwość i uzasadnianie sądów etycznych*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Styczeń*, red. P. Duchliński, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 179–198.
- Jonkisz A., *Pytania i odpowiedzi. Ujęcie teoriomnogościowe*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2020.
- Jonkisz A., *Rationality and Criticism in the Views of the Philosophers of the Lvov-Warsaw School and K.R. Popper*, w: *Thinking Critically: What Does It Mean? The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in the European History of Ideas*, red. D. Kubok, De Gruyter, Berlin 2017, s. 173–189.
- Jonkisz A., *Semantyczne ujęcie klasycznej koncepcji prawdy*, w: *O prawdzie*, red. A. Jonkisz, Koło Filozoficzne Wydziału Pedagogiczno-Artystycznego Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie, Cieszyn 1992, s. 1–23.
- Jonkisz A., *Struktura pytań*, „Filozofia Nauki” 2020, t. 28, nr 1, s. 26–60, DOI: <https://doi.org/10.14394/filnau.2020.0002>.
- Jonkisz A., *The Logical Construal of Questions and Answers: Substantive and Methodological Remarks*, „Roczniki Filozoficzne” 2021, t. 69, nr 4, s. 315–356, DOI: <https://doi.org/10.18290/rf21694-15>.
- Jonkisz A., *The Role of the Notion of a Proper Answer in the Logic of Questions: Methodological Remarks and Postulates*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2021, t. 27, nr 1, s. 319–340, DOI: <https://doi.org/10.35765/rfi.2021.2701.16>.
- Jonkisz A., *Uzasadnianie zdań*, w: *Metodologiczne podstawy badań naukowych w medycynie z elementami ogólnej metodologii nauk*, red. A. Jonkisz, L. Niebrój, Śląski Uniwersytet Medyczny, Katowice 2010, s. 75–83.
- Jonkisz A., *Wieloznaczność zdań pytajnych*, „Filozofia Nauki” 2019, t. 27, nr 4, s. 115–134, DOI: <https://doi.org/10.14394/filnau.2019.0029>.
- Kisielewicz A., *Logika i argumentacja. Praktyczny kurs krytycznego myślenia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.
- Kowalski D., *Spontaniczna kultura logiczna*, w: *Pragmatyka anomalii logicznych*, red. W. Suchoń, I. Trzcieniecka-Schneider, D. Kowalski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 31–44.
- Kwiatkowski T., *Pojęcie kultury logicznej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1962, t. 17, nr 1, s. 1–16.

- Lewiński M., Abreu P., *Arguing About "Covid": Metalinguistic Arguments on What Counts as a "Covid-19 Death"*, w: *The Pandemic of Argumentation*, red. S. Oswald, M. Lewiński, S. Greco, S. Villata, Springer, Cham 2022, s. 17–41.
- Paul R., Fisher A., Nosich G., *Workshop on Critical Thinking Strategies. Foundation for Critical Thinking*, Sonoma State University, Sonoma, CA 1993.
- Pelc J., Kobos A., *Nauczyć krytycznego myślenia i jasnej mowy*, w: *Po drogach uczonych. Z członkami Polskiej Akademii Umiejętności rozmawia Andrzej M. Kobos*, t. 3, red. A.M. Kobos, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2008, s. 563–604.
- Perelman C., Olbrechts-Tyteca L., *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, tłum. J. Wilkinson, P. Weaver, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1969.
- Pruś J., *Argumentacja semantyczna – podstawowe pojęcia i problemy definicyjne*, „Res Rhetorica” 2019, t. 6, nr 4, s. 56–76, DOI: <https://doi.org/10.29107/rr2019.4.3>.
- Pruś J., Sikora P., *The Dialectical Principle of Charity: A Procedure for a Critical Discussion*, „Argumentation” 2023, <https://doi.org/10.1007/s10503-023-09615-8>.
- Sokołowski S., *Kultura logiczna i prakseologiczna w praktyce nauczycielskiej*, „Zarządzanie i Edukacja” 1997, nr 2–3, s. 65–106.
- Twardowski K., *Autobiografia*, w: tegoż, *Myśl, mowa i czyn*, cz. 2, red. J. Jadacki, A. Brożek, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2014, s. 35–49.
- Wasilewska-Kamińska E., *Myślenie krytyczne jako cel kształcenia na przykładzie systemów edukacyjnych USA i Kanady*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016.
- Wojtysiak J., Frydrych J., *Komentarz do podstawy programowej przedmiotu filozofia*, w: *Podstawa programowa kształcenia ogólnego z komentarzem. Szkoła ponadpodstawowa: 4-letnie liceum 5-letnie technikum. Filozofia*, Ministerstwo Edukacji Narodowej, Warszawa 2018, s. 29–36.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.

## THE NOTION OF LOGICAL CULTURE IN THE LVOV-WARSAW SCHOOL AND THE CONCEPT OF CRITICAL THINKING: A COMPARATIVE ANALYSIS

### Summary

The aim of this paper is to compare two concepts: logical culture and critical thinking. The former was formulated and developed in the Lvov-Warsaw School and is still alive at Polish universities. It refers to the idea of certain logical and moral standards of thinking, debating, and speaking. The latter concept was created and popularized in American and Canadian education systems and refers to the skills of analyzing and evaluating reasoning. Since both concepts were

formulated at the end of nineteenth century and both refer to certain skills of thinking in logically structured way, they are often equated. The paper aims to show that these two concepts, despite their many similarities, are not the same, and that the concept of logical culture is something broader than critical thinking, for it not only refers to skills in logic, but also includes the ability to speak clearly and to an ethos of thinking and arguing.

---

#### Informacja o Autorze

**Dr Jakub Prus.** Adiunkt w Katedrze Logiki, Epistemologii i Filozofii Nauki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Pod opieką prof. Adama Jonkisa przygotował pracę magisterską poświęconą teorii prawdy Alfreda Tarskiego i antynomiom semantycznym, a następnie rozprawę doktorską dedykowaną argumentom semantycznym. Od kilku lat prowadzi badania w obszarze teorii argumentacji i logiki nieformalnej (zob. <https://orcid.org/0000-0003-0585-3865>).



## Dekalog metafizyczny Stanisława Kamińskiego

„Jak to ujmuję Kamiński...”  
Adam Jonkisz

Dyskutując kwestie metodologiczne, zwłaszcza dotyczące filozofii, Profesor Adam Jonkisz częstokroć odwołuje się do analiz i ustaleń Stanisława Kamińskiego (1919–1986), którego uznaje za jednego ze swych intelektualnych mistrzów. Jubileusz Profesora Adama Jonkisz to dobra okazja, aby – w dedykowanym mu artykule – w systematycznej postaci ukazać metafizyczne ustalenia i zalecenia Stanisława Kamińskiego<sup>1</sup>. Do przyjęcia formy „dekalogu” zainspirował mnie Andrzej Grzegorzcyk, który w księdze jubileuszowej dla Mariana Przełęckiego opublikował *Dekalog rozumu*<sup>2</sup>. A nadmienić należy, że Profesor Adam Jonkisz kontynuuje – i to także w mistrzowskim stylu – doradztwo metodologiczne i metafizyczne, które praktykował Stanisław Kamiński, o czym wspominają jego znakomici uczniowie i współpracownicy Andrzej Bronk i Stanisław Majdański:

[...] nader owocną dziedziną uniwersyteckiej działalności Profesora była ulubiona przezeń dydaktyka (kulminująca w wykładzie z ogólnej metodologii nauk)

- 
- 1 W sposób rozbudowany uczyniłem to w dwóch rozdziałach wieloautorskiej monografii *Stanisław Kamiński* (red. K.M. Wolsza, Kraków 2019): *Jak (powinno się) rozumieć i uprawiać filozofię? O koncepcji filozofii wypracowywanej przez Stanisława Kamińskiego* (s. 21–39) oraz *Zagadnienia metafizyczne i kwestia kształtowania samoświadomości filozofii w dociekaniach Stanisława Kamińskiego* (s. 83–101). W tym artykule korzystam z przedstawionych tam analiz.
  - 2 A. Grzegorzcyk, *Dekalog rozumu*, w: *Nauka i język. Prof. Marianowi Przełęckiemu w darze*, red. M. Omyła, Warszawa 1994, s. 81–85.

i [...] doradztwo metodologiczne w badaniach [...] naukowych z najróżnorodniejszych dziedzin [...], od magisteriów [...] po habilitacje<sup>3</sup>.

## 1. Człowiek jawi się jako byt „skazany na filozofowanie”

Nie tylko inspiracje filozofią nauki i metodologią nauk, ale też inspiracje idące ze strony filozoficznej analizy ludzkiej egzystencji i przekonań o zasadniczych własnościach ludzkiej natury stanowią znaczący asumpt dla refleksji metafizycznej. Jak mocne to były przekonania u Kamińskiego świadczy m.in. teza z konkluzji tekstu *Problem prawdy w fizyce*, gdzie Kamiński stwierdza:

Uwzględniając w pełni naturę człowieka nie można [...] wykreślić zupełnie z rejestru zadań fizyki prawdy jako wartości zaspokajającej ogólnoludzkie zainteresowania intelektualne w poznaniu świata. Prawda jest [...] potężnym motorem psychicznym i etycznym poznania naukowego<sup>4</sup>.

Tym bardziej w filozofii i towarzyszącej jej refleksji metafizycznej, zwłaszcza na gruncie filozofii klasycznej, należy brać pod uwagę „w pełni naturę człowieka”. To zalecenie pojawia się przy ukazywaniu – szczególnie w trybie normatywnym – podstawowych zadań, z których powinna się wywiązywać filozofia i refleksja metafizyczna. Przyjmował Kamiński, że zachodzi nierozzerwalna więź między ludzką naturą i jej podstawowymi dążeniami a egzystencjalnie doniosłymi pytaniami, które podejmuje filozofia, bowiem człowiek

[...] uporczywie pyta, dlaczego coś istnieje, skoro nie musi istnieć, czy zachodzą jakieś konieczności w obrębie tego, co realnie istnieje, dzięki czemu ostatecznie rzeczywistość tak istnieje i taka jest właśnie, dlaczego w ogóle istnieje dobro i zło,

3 A. Bronk, S. Majdański, *Słowo od wydawcy*, w: S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, red. T. Szubka, Lublin 1989, s. II. „S. Kamiński był genialnym autodydakta, związanym z dwoma tradycjami: scholastyczną i szkoły lwowsko-warszawskiej. Poprzez studia filozoficzno-teologiczne umieszczał siebie w ramach tomizmu egzystencjalnego. Równocześnie stwierdzał swe duchowe pokrewieństwo z ideami K. Ajdukiewicza, T. Czeżowskiego, I. Dąbskiej, częściowo T. Kotarbińskiego i J. Słupeckiego, z którymi pozostawał w osobistych kontaktach. To podwójne dziedzictwo wywarło wpływ na jego analityczno-syntetyczne podejście oraz kierunek zainteresowań” (A. Bronk, *Książka Profesor Stanisław Kamiński (1919–1986)*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 9, s. 197–198).

4 S. Kamiński, *Problem prawdy w fizyce*, w: tegoż, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, red. U. Żegleń, Lublin 1994, s. 339 (pierwodruk: „Roczniki Filozoficzne” 1961, t. 9, nr 3, s. 96).

po co ostatecznie żyje człowiek, jaki ostateczny sens ma cierpienie narzucone mu przez los<sup>5</sup>.

Potrzebę i sens uprawiania filozofii zdaje się usprawiedliwiać sama „natura człowieka”, a co najmniej podstawowe wymogi i dążenia ludzkiej egzystencji. Jednakże, po – nieco wzniosłym w tonie – wykazywaniu tej nieustannej, spontanicznej i niezbywalnej ludzkiej potrzeby uprawiania (jakiejś) filozofii, Kamiński przywołuje jako trafne – chociaż nie pozbawione sceptycznej powściągliwości i pewnej dozy ironii – dwa spostrzeżenia:

(a) „filozofować nie jest trudno, jeśli się nie wie, jak trzeba filozofować, ale gdy się wie..., a to zupełnie inna sprawa”;

(b) „nie ma takiego głupstwa, którego by w filozofii już nie sformułowano”<sup>6</sup>.

## 2. W filozofii zmagamy się ze „szczególnymi trudnościami”

Na istotny związek między koniecznością podejmowania refleksji metafizycznej, zwłaszcza wnikliwej analizy metod filozofii, a „szczególnymi trudnościami” występującymi w jej uprawianiu zwracał uwagę Kamiński m.in. w jednej ze swoich programowych rozpraw metafizycznych *O uzasadnianiu tez filozoficznych*: „wszechstronna i rzetelna wiedza o metodzie filozofii dlatego jest niezbędna, iż poznanie filozoficzne sprawia szczególne trudności w jego zdobywaniu i uprawomocnianiu oraz komunikowaniu”<sup>7</sup>. Przestrzegał Kamiński, aby nie sprowadzać wiedzy o metodach do technicznych instrukcji, co, jak i kiedy stosować, prowadząc dociekania wedle metodycznych wskazań, gdyż „nie chodzi przy tym o samą znajomość stosowanych metod filozofowania, ale także o zdawanie sobie sprawy z ich wartości epistemologicznej i to w porównaniu z metodami innych nauk”<sup>8</sup>.

5 Tenże, *O metodzie filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1986, t. 34, nr 1, s. 9.

6 Tenże, *Wstęp*, w: tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 11.

7 Tenże, *O uzasadnianiu tez filozoficznych*, „Roczniki Filozoficzne” 1962, t. 10, nr 3, s. 37.

8 Tamże.

### 3. W filozofii niezbędne jest kształtowanie rzetelnej metodologicznej samowiedzy ukierunkowanej w stronę wartości, a nie można metafizologii sprowadzać do metodycznego instruktażu i wdrożenia w „robienie” filozofii według jakiegoś wzorca

Formułując zalecenia metafizologiczne, Kamiński, choć podkreśla pierwszeństwo poznawczego wymiaru filozofii, to nie poprzestaje na nim: „nie wolno zapominać również o tym, że tezy filozoficzne posiadają olbrzymią wagę teoretyczno-poznawczą oraz kolosalną doniosłość praktyczną. Zmusza to do tym większej troski o należyty sposób ich uzasadniania”<sup>9</sup>. Aby „doniosłość praktyczna” nie stała się światopoglądową indoktrynacją i agitacją, to tym bardziej potrzebna jest dbałość o należyte i krytycznie rozpatrzone w refleksji metafizologicznej uzasadnienie przedłożonych tez.

### 4. Współcześnie trzeba intensywnie rozwijać refleksję metafizologiczną

W opinii Kamińskiego „[o]becny status filozofii wymaga tej refleksji chyba jeszcze bardziej niż kiedykolwiek. Stosunek filozofii do innych rodzajów poznania, a zwłaszcza naukowego, oraz rola jej w życiu jednostki i społeczeństwa nastrocza niemało okazji do kontrowersji”<sup>10</sup>. Rzetelną i wielostronną refleksję metafizologiczną powinno się też uprawiać dlatego, aby przezwyciężać nacechowane retoryczną przemocą spory o pierwszeństwo lub wyłączność jakiejś doktryny: „radykalne dyskredytowanie pewnych ujęć filozofii a bezwzględna obrona innych zmusza do uważnych dociekań nad tym, jakim jest lub być powinno uprawianie filozofii”<sup>11</sup>.

Wprowadzając do porównania metafizologicznych koncepcji, Kamiński przywołuje – jakby w formie przestrogi, nie pozbawionej ironii – uwagę Curta Johna Ducasse’a, że „rzadko się zdarzało, aby filozofowie odpowiadali na pytanie, czym jest filozofia w sposób zadowalający kogokolwiek, nie wyłączając ich samych”<sup>12</sup>.

9 Tamże.

10 S. Kamiński, *Jak pojmują filozofię współcześni filozofowie polscy*, w: tegoż, *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, red. J. Herbut, Lublin 1993, s. 177.

11 Tamże.

12 Tamże, przypis 2. Por. C.J. Ducasse, *Philosophy as a Science. Its Matter and its Method*, New York 1941, s. VIII: „What is philosophy? Seldom, I fear, does the philosopher reply to it in a manner really satisfactory to his inquirer or even, I venture to say, to himself”.

Akceptując autotematyczność jako cechę właściwą filozofii i podnosząc kwestię zasad wartościowania filozofii jako sprawę należącą do kompetencji filozoficznego namysłu, Kamiński za sytuację normalną dla filozofii uznał występujące w niej osobliwe kłopoty i spory metodologiczne: „kryteria wartościowej filozofii wyznaczane są w metafilozofii, która ma już charakter filozoficzny, jest filozofią poznania. [...] określenie zadań filozofii stanowi już filozofowanie. Nic przeto dziwnego, że dyskusja [...] [jest] taka trudna”<sup>13</sup>. Jeśli „mówienie o metafizyce jest też metafizyką, a więc nawet metodologiczne uwagi [...] w tym przedmiocie są [...] uwarunkowane jakąś metafizyką”, to ta nieusuwalna z filozofii sytuacja powoduje trudności w sprostaniu metodologicznemu postulatowi bezstronności i „w przekonującym doprowadzeniu do ostatecznych ocen”<sup>14</sup>. Trzeba się zgodzić, że: „Bezwzględna odpowiedź na pytanie, która z metod metafizyki jest najwartościowsza, może być tylko arbitralna”<sup>15</sup>.

### 5. Dociekania metodologiczne prowadzą do (akceptacji) tezy, że „koncepcja filozofii stanowi węzłowy, a przy tym bardzo złożony problem wszelkich dociekań nad wiedzą”<sup>16</sup>

Kamiński rozwijał refleksję metafizyczną i wykazywał jej istotną rolę nie tylko dla filozofii, ale dla całości ludzkiej wiedzy i jej metodologicznych analiz. Jeśli zazwyczaj refleksję metafizyczną podejmuje się, mając na uwadze głównie stosunek filozofii do nauki, to Kamiński zdecydowanie rozszerza zakres tej refleksji na stosunek filozofii do innych dziedzin wiedzy i do tego, co tradycyjnie nazywa się „mądrością”.

Kategoria mądrości i postawa tradycyjnie określana jako „umiłowanie mądrości” są dzięki greckiemu źródłosłowowi wpisane w pojęcie filozofii. Nie ma jednak między filozofami zgody, jak należy je interpretować. W metafizycznych koncepcjach, do których przychyła się Kamiński, podkreśla się obecność kategorii mądrości, ukazując jej zespolenie z celami i metodami filozofii<sup>17</sup>; w niektórych przypadkach nadając jej rangę metafizyczną. W innych sposobach rozumienia

13 S. Kamiński, *Filozofia religii i filozofia Boga*, w: tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 245.

14 Tenże, *Metody współczesnej metafizyki*, w: tegoż, *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, dz. cyt., s. 41.

15 Tamże, s. 130.

16 S. Kamiński, *Typy ludzkiej wiedzy*, w: tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 23.

17 Zob. P. Kawalec, *Nauka, mądrość, autonomia*, „Roczniki Filozoficzne” 2011, t. 59, nr 2, s. 131–139.

filozofii kategorię mądrości traktuje się jako metaforę przeszacowaną w przypisanych jej walorach, niemającą większego znaczenia dla uprawiania filozofii.

Opinię, że „współcześnie przypisuje się mądrości stosunkowo małą wartość”<sup>18</sup>, wyraża Kamiński w monografii *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, negatywnie oceniając sytuację duchową współczesnej cywilizacji. Wzmógłony i ujawniający swe skutki w różnych obszarach życia „rozwój nauki i techniki wyprzedził [...] rozwój potrzebnej współczesnemu człowiekowi duchowości, tak że często staje się karykaturą samego siebie”<sup>19</sup>. Jednostronnie akcentuje się użyteczność nauki, pomijając kwestie dobra i mądrości. Takie podejście do nauki powoduje „destrukcję kultury duchowej”<sup>20</sup>. Częścią tego kryzysu jest niedostrzeżenie mądrości jako istotnej wartości lub jej negacja. Z metafizycznego punktu widzenia filozofii klasycznej Kamiński stwierdza: „pełne poznanie metafizyczne stanowi zasadniczy element gmachu mądrości, a mądrość wzięta idealnie jest koniecznym modelem, początkiem i celem filozofowania”<sup>21</sup>. Jeśli uznaje się takie założenia metafizyczne, jak też założenia metafizyczne i antropologiczne, to kategoria (wartość) mądrości jest niezbędna w filozofii.

## 6. Istnieje pluralizm typów wiedzy i pluralizm kryteriów epistemologicznych oceniania wiedzy teoretycznej

W dociekaniach metafizycznych – jak wykazywał Kamiński – należy

[...] uwzględnić odrębność różnych odmian poznania naukowego. Należy przyjąć pluralizm typów wiedzy. Nauka staje się niewątpliwie coraz doskonalszym poznaniem, ale nie zaspokaja wszystkich zainteresowań człowieka. Nie odpowiada na przykład na głęboko rozumiane pytanie, dlaczego raczej coś w ogóle istnieje niż nic<sup>22</sup>.

18 S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, red. A. Bronk, Lublin 1992, s. 310.

19 Tamże, s. 237; „[...] nauka może być wykorzystana do dehumanizacji. Ale nie płynie to z jej natury, lecz z zewnątrz” (tamże). „Nauka, stając się wartością samą w sobie i zdobywając dominację w kulturze, oderwała się od człowieka [...]. [Z]acząła niszczyć tradycyjne wartości humanistyczne [...]. Ucichł [...] dialog uczonych i filozofów. Zastąpił go dyktat techniki i przyrodznawstwa. [...] nauka zagubiła świadomość własnej pozycji i roli w kulturze, [...] uzależniła się od techniki” (tamże, s. 246).

20 Tamże, s. 237. „Wśród [...] fetyszy, jakie czci człowiek XX w., nauka i technika [...] zajmują poczesne miejsce” (tamże, s. 5).

21 Tamże, s. 310. Zob. też S. Kamiński, *Nauka i filozofia a mądrość*, w: tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 55–61 (pierwotny wydanie: „Roczniki Filozoficzne” 1983, t. 31, nr 2, s. 19–26).

22 S. Kamiński, *Typy ludzkiej wiedzy*, dz. cyt., s. 23.

A te pytania podejmuje się w filozofii i w metafizyce.

Rozpatrując kryteria wartościowania wiedzy teoretycznej, Kamiński zwraca uwagę na występującą w dziejach nauki i filozofii tendencję monistyczną. Wyraża się ona w dążeniu do tego, aby określony – tylko jeden, szczególnie wyróżniony – typ wiedzy przyjmować za „bezwzględnie najwartościowszy i wzorcowy” dla innych dyscyplin wiedzotwórczych, dla trafnego oceniania ich zadań, procedur i dokonań. Wedle prezentowanego przez Kamińskiego pluralistycznego stanowiska „nie ma dostatecznych racji, aby przyjmować monizm w teorii nauki, czyli ustalać absolutnie obowiązujący jeden typ wiedzy teoretycznej lub każde działanie opierać na tym samym typie wiedzy”<sup>23</sup>. Zakwestionowaniu słuszności tendencji monistycznej towarzyszy hipoteza „o zrelatywizowaniu kwalifikacji epistemologicznej do określonego kryterium, [...] jakiś typ wiedzy teoretycznej jest cenniejszy wyłącznie z uwagi na wcześniej przyjęte okoliczności (zwłaszcza obrany cel)”<sup>24</sup>.

Zasadniczych racji pluralizmu upatruje się w tym, że „wartość epistemologiczna wiedzy daje się wyznaczyć jedynie w sposób zrelatywizowany do preferowania takich, a nie innych celów poznania i ze względu na określony przedmiot poznania”<sup>25</sup>.

## 7. Należy krytyczny namysł kierować zwłaszcza na filozofię, którą uważa się za bliską własnemu stanowisku (lub środowisku)

Tak czynił Kamiński, towarzysząc – jako krytycznie zreflektowany, acz życzliwie nastawiony metodolog – bliskim filozofom, którzy bezpośrednio uprawiali metafizykę (metafizykowali) i zbliżali się do urzeczywistniania rozpatrywanej i precyzowanej przez niego koncepcji. W podejściu do filozofii najbliższym spośród metafizyków był mu Mieczysław A. Krąpiec (1921–2008), z którym wspólnie napisali m.in. programowe dla tzw. szkoły lubelskiej dzieło *Z teorii i metodologii metafizyki* (Lublin 1962). Publikacji głównej pracy Krąpca *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień* (Poznań 1966), sztandarowej dla tzw. szkoły lubelskiej, towarzyszyła również recenzja Kamińskiego, który stwierdzał, że to właśnie Krąpiec tworzy i przedstawia „uprawianą świadomie metafizykę w klasycznym sensie, będącą autonomiczną epistemologicznie i racjonalną filozofią bytu jako

23 Tenże, *O kryteriach wartościowania wiedzy teoretycznej*, w: tegoż, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, dz. cyt., s. 449.

24 Tamże.

25 Tamże.

bytu”<sup>26</sup>. Czyli jest to filozofia, która spełnia łącznie nakładane na nią w koncepcji Kamińskiego warunki autonomii i racjonalności oraz jest teorią bytu (bytu jako bytu). O Krąpcu jako filozofie z uznaniem i wręcz z emfazą Kamiński (zazwyczaj powściągliwy) powiada:

[...] to nie tylko ktoś piszący o metafizyce, lecz także na żywo metafizykujący i to w najpełniejszym tego ostatniego słowa znaczeniu: z pasją, ale odpowiedzialnie, autentycznie, ale nawiązując wszechstronnie i głęboko do klasyków w tej dziedzinie, dając zarys tradycyjnych odpowiedzi, ale ze szczególną troską i w dużym stopniu nowoczesnie rysując same pytania i ich genezę<sup>27</sup>.

Można uznać, że ukazany jest tu model i wzór filozofa uprawiającego metafizykę zgodnie z jej koncepcją. Styl narracji *Metafizyki* jest wedle Kamińskiego jak najbardziej odpowiedni dla wyrażania istotnych treści filozofii, gdyż udostępnia te treści (otwiera na nie) jako żywo zajmujące kwestie, z którymi trzeba się samodzielnie mierzyć. Zadaniem metafizycznego traktatu, pisanego w myśl uznanej za trafną koncepcji filozofii,

[...] nie [jest] przedstawiać do nauczenia się na pamięć pewnego pensum formulek (najczęściej typu definicyjnego) zawierających zasady ontologiczne, lecz pomóc w osobistym dojrzeniu niewątpliwie trudnej, ale ważnej problematyki metafizycznej, zrozumieniu jej i znalezieniu rozwiązań. Stąd czytelnik winien, zachowując się aktywnie, dostrzec to, co analizuje i uzasadnia oraz sam sposób widzenia, dociekania i argumentowania<sup>28</sup>.

Czytelnik metafizycznego traktatu nie jest jego biernym odbiorcą (konsumentem podanego produktu) lub poddającym się dydaktycznemu rygorowi „uczniakiem”, który przyswaja (wkuwa) gotowe tezy, aby je powtórzyć, ale sam przechodzi drogę dociekań, którą odsłania mu „żywo metafizykujący” autor. Takie rozumienie funkcji i stylu filozoficznej narracji to ważna część promowanej przez Kamińskiego koncepcji filozofii. Jednak jako wnikliwy i krytyczny metodolog Kamiński nie poprzestaje na wykazaniu tylko tego, co z bliskiej mu koncepcji filozofii w zadowalający sposób urzeczywistnił Krąpiec, lecz – przyjmując bardziej analityczny punkt widzenia – wytyka także rażące go niedostatki w postępowaniu wedle założeń koncepcji filozofii:

26 S. Kamiński, [Recenzja:] *M.A. Krąpiec, Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966, ss. 558, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1967, t. 3, nr 2, s. 303.

27 Tamże.

28 Tamże, s. 304.

Kontrowersyjnie można oceniać język o. Krąpca. Niewątpliwie w wielu miejscach nie jest dostatecznie doprecyzowany i rozwlekły. Widać to szczególnie, gdy analizuje się osobno pojedyncze zwroty. Atoli w całości pełni funkcję informacyjną przeważnie wystarczająco dokładnie. Nadto inaczej odbiera się sformułowania, jeśli się ma na względzie to, że nierzadko tok wykładu posiada postać jakby reportażu z żywego metafizykowania. W związku z [tym] chciałoby się wysunąć dezyderat, aby jeszcze dokładniej opisywać samą procedurę tworzenia pojęć metafizycznych. Częściowo warto tu wzorować się na fenomenologach oraz metodzie filozofii analitycznej<sup>29</sup>.

W charakterystycznym dla części swych wywodów stylu Kamiński dwiście ujmuje sprawę potknięć w zakresie użytego języka, który w jakiejś mierze broni się, jeśli widzieć w tekście „postać jakby reportażu z żywego metafizykowania”, ale zarazem nie można akceptować braku precyzji i braku przejrzystego przedstawienia procedury tworzenia pojęć metafizycznych. Chcąc zaradzić tym niedomaganiom, Kamiński proponuje, aby nie rezygnując z walorów „żywego metafizykowania”, nawiązywać do dokonań tradycji fenomenologicznej i tradycji analitycznej. Ta otwartość na twórcze przyswajanie wartości – zwłaszcza w zakresie metod i języka – niesionych przez inne tradycje uprawiania filozofii, to również istotna część koncepcji filozofii wypracowywanej przez Kamińskiego.

## 8. W badaniach metafizyczo-histerycznych należy zwracać uwagę na trzy aspekty koncepcji filozofii: epistemologiczny, metodologiczny i funkcjonalny

Odróżniając, porównując i porządkując odmienne koncepcje filozofii, Kamiński sformułował poniższe zalecenia:

(8.1) **Aspekt epistemologiczny stanowić powinien „najbardziej fundamentalne kryterium dla uporządkowania filozofii”<sup>30</sup>**. Analizując go, należy rozemnić, co w danej koncepcji filozofii wysuwa się na plan pierwszy, czy chodzi tu o czysto poznawczy charakter filozofowania, czy też mocniej eksponuje się inne – praktyczne – funkcje. Można określić, jak uprawiana filozofia odnosi się do kwestii racjonalności i empiryżności oraz do poznania naukowego.

(8.2) **Aspekt metodologiczny pozwala rozemnić, jakie w danej filozofii dominują metody (style) jej uprawiania.**

(8.3) **Aspekt funkcjonalny umożliwia „odróżnianie koncepcji filozofii wedle roli, jaką ta ostatnia ma pełnić w całokształcie kultury”**. Przy czym to

29 Tamże, s. 306.

30 S. Kamiński, *Jak pojmują filozofię współcześni filozofowie polscy*, dz. cyt., s. 178.

właśnie ten aspekt „dostarcza dzisiaj najwięcej materiału do dyskusji oraz ustaleń brzemiennej w konsekwencji dla samej koncepcji filozofii”<sup>31</sup>.

## 9. „Nie ma bardziej praktycznej rzeczy w świecie niż dobra teoria”

Podkreślając słuszność, fundamentalność i niezbywalność metafizycznej tezy o szczególnych cechach i wartościach filozofii w całokształcie wiedzy i kultury – albowiem „[f]ilozofia jako filozofia stanowi wiedzę o ważności uniwersalnej” – Kamiński przestrzega:

Filozofia zaangażowana pozbawia się z góry uniwersalnych wartości poznawczych, a ogranicza się do roli narzędzia typu partykularnego. Nawet gdy zawiera elementy poznawcze, to tylko w takim ujęciu, w jakim dogodnie są dla określonej grupy społecznej<sup>32</sup>.

Jest on przekonany, że filozofia zachowując swoisty status epistemologiczny, zarazem nabiera praktycznej ważności: „Metodologicznie autonomiczna (w stosunku do nauk szczegółowych, jak i w stosunku do wiary nadprzyrodzonej) filozofia wydaje się praktycznie nieodzowna<sup>33</sup>.

Nie odmawia więc Kamiński filozofii prawa do pełnienia przez nią również funkcji pozapoznawczych, wręcz deklaruje, że jest ona „praktycznie nieodzowna”, jednak wymaga rygorystycznego przestrzegania określonej hierarchii tych funkcji. Negatywnie natomiast ocenia Kamiński sytuację, gdy „przypisuje się filozofii funkcje pozapoznawcze, nie uwyrażniając dokładnie ich stosunku do czysto teoretycznych”<sup>34</sup>. Nie przyjmuje przy tym z pokorą intelektualną, że filozofia „nie dysponuje pełną wizją świata”<sup>35</sup>. Podejmowanie przez filozofię funkcji pozapoznawczych powinno być podporządkowane spełnianiu funkcji poznawczych. Wysuwa nawet zasadę (która brzmi jak zalecenie, sformułowane w ramach etyki biznesu, o praktycznych walorach uczciwości i zaufania): „funkcje pozapoznawcze tym będą obfitsze i cenniejsze, im bardziej zrealizują się poznawcze”<sup>36</sup>. Podobną formułę stosuje Kamiński, wskazując na najbardziej podstawowe zasady funkcjonowania – ufundowanego m.in. na właściwym rozumieniu i uprawianiu filozofii – uniwersytetu: „Uniwersytety stają się użyteczne najlepiej wtedy,

31 Tamże, s. 179.

32 Tamże, s. 186–187.

33 S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 11.

34 Tenże, *Jak pojmują filozofię współcześni filozofowie polscy*, dz. cyt., s. 186.

35 Tamże.

36 Tamże, s. 187.

gdy w zakresie pierwszoplanowych zadań uprawiają naukę antyutylitarnie<sup>37</sup>. I dalej dopowiada swe ulubione *dictum*: „«Nie ma bardziej praktycznej rzeczy w świecie niż dobra teoria» (Gauss)<sup>38</sup>».

### 10. Należy wyrobić w sobie przekonanie, że „nie jesteśmy wyłącznymi posiadaczami prawdy i że prawda, którą posiadamy, nie jest całą prawdą”<sup>39</sup>

Idąc za wskazaniem Desiré Merciera (1851–1926), Kamiński uznaje aktualność i doniosłość tego zalecenia, bo „posiadacz całej prawdy” z poszukującego i krytycznie zreflektowanego filozofa przeistacza się w ideologa bezkrytycznie pewnego słuszności swych racji. Przed takim destrukcyjnym dla właściwego rozumienia filozofii przeistaczeniem się w wyznawcę ideologii przestrzegał Kamiński, dążąc do tego, aby uprawianiu filozofii zawsze towarzyszyła refleksja metafizyczna, w której stale jest aktualne pytanie o poznawczą wartość tej filozofii.

*Dekalog metafizyczny Stanisława Kamińskiego* nie jest nienaruszalnym fundamentem dla zamkniętej doktryny, ale ma stanowić punkt odniesienia w dyskusji o uprawianiu filozofii i towarzyszącej jej refleksji metafizycznej. I w tej toczącej się debacie ważną rolę odgrywa Profesor Adam Jonkisz. Może w tej postaci zrekonstruowany *Dekalog metafizyczny* skłoni Jubilata do kontynuowania tej dyskusji i syntetycznego sformułowania – poddania pod dyskusję – własnych podstawowych zaleceń i postulatów.

## Bibliografia

- Bronk A., *Książdz Profesor Stanisław Kamiński (1919–1986)*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 9, s. 197–198.
- Bronk A., Majdański S., *Słowo od wydawcy*, w: S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, red. T. Szubka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. I–VIII.
- Ducasse C.J., *Philosophy as a Science. Its Matter and its Method*, Oskar Piest, New York 1941, <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.7862/page/n5/mode/2up> (dostęp: 13.03.2023).

37 S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, dz. cyt., s. 196.

38 Tamże.

39 S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki*, dz. cyt., s. 87.

- Grzegorzczak A., *Dekalog rozumu*, w: *Nauka i język. Prof. Marianowi Przetęckiemu w darze*, red. M. Omyła, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1994, s. 81–85.
- Kamiński S., *Filozofia religii i filozofia Boga*, w: tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, red. T. Szubka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 241–247.
- Kamiński S., *Jak pojmują filozofię współcześni filozofowie polscy*, w: tegoż, *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, red. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 177–187.
- Kamiński S., [Recenzja:] *M.A. Krąpiec, Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, *Poznań 1966*, ss. 558, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1967, t. 3, nr 2, s. 303–308.
- Kamiński S., *Metody współczesnej metafizyki*, w: tegoż, *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, red. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 41–122.
- Kamiński S., *Nauka i filozofia a mądrość*, w: tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, red. T. Szubka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 55–61 (pierwodruk: „*Roczniki Filozoficzne*” 1983, t. 31, nr 2, s. 19–26).
- Kamiński S., *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, red. A. Bronk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1992.
- Kamiński S., *O kryteriach wartościowania wiedzy teoretycznej*, w: tegoż, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, red. U. Żegleń, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 449–454.
- Kamiński S., *O metodzie filozofii klasycznej*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1986, t. 34, nr 1, s. 5–20.
- Kamiński S., *O uzasadnianiu tez filozoficznych*, „*Roczniki Filozoficzne*” 1962, t. 10, nr 3, s. 37–65.
- Kamiński S., *Problem prawdy w fizyce*, w: tegoż, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, red. U. Żegleń, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 331–339 (pierwodruk: „*Roczniki Filozoficzne*” 1961, t. 9, nr 3, s. 85–96).
- Kamiński S., *Typy ludzkiej wiedzy*, w: tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, red. T. Szubka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 13–32.
- Kamiński S., *Współczesne metody metafizyki*, w: tegoż, *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, red. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 123–131.
- Kamiński S., *Wstęp*, w: tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, red. T. Szubka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 11–12.
- Kamiński S., Krąpiec M.A., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1962.
- Kawalec P., *Nauka, mądrość, autonomia*, „*Roczniki Filozoficzne*” 2011, t. 59, nr 2, s. 131–139.
- Krąpiec M.A., *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Pallottinum, Poznań 1966.

- Rembierz M., *Jak (powinno się) rozumieć i uprawiać filozofię? O koncepcji filozofii wypracowywanej przez Stanisława Kamińskiego*, w: *Stanisław Kamiński*, red. K.M. Wolsza, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 21–39.
- Rembierz M., *Zagadnienia metafizyczne i kwestia kształtowania samoświadomości filozofii w dociekaniach Stanisława Kamińskiego*, w: *Stanisław Kamiński*, red. K.M. Wolsza, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 83–101.

## STANISLAW KAMINSKI'S METAPHILOSOPHICAL DECALOGUE

### Summary

When discussing methodological issues, especially those concerning philosophy, Adam Jonkisz often refers to the studies of Stanisław Kamiński (1919–1986), one of his intellectual masters. The anniversary book for Professor Jonkisz is a good opportunity to show Kamiński's meta-philosophical findings and recommendations in a systematized form. Here, put in the form of a Decalogue, are his main findings and recommendations: **1.** Man appears as an entity “doomed to philosophize”. The need and sense of doing philosophy seem to be justified by the very “nature” of man. However, after demonstrating the spontaneous and inalienable human need to do (some) philosophy, Kamiński makes two observations – not devoid of skeptical restraint and a dose of irony: “it's not difficult to philosophize if you don't know how you need to philosophize, but when you do...that's a whole different matter” and “there is no such folly that has not already been formulated in philosophy.” Hence the next point of the Decalogue: **2.** In philosophy, we struggle with “special difficulties”. **3.** In philosophy, it is necessary to form a sound methodological self-knowledge oriented towards values, and meta-philosophy cannot be reduced to methodical instruction and to “doing” philosophy according to some pattern. **4.** Today, meta-philosophical reflection needs to be intensively developed. **5.** Methodological inquiry leads to (the acceptance of) the thesis that “the concept of philosophy is the nodal and ... very complex problem of any inquiry into knowledge.” **6.** There is a pluralism of different types of knowledge and a pluralism of epistemological criteria for evaluating theoretical knowledge. **7.** One should turn critical thought especially toward the philosophy one considers close to one's own standpoint (or milieu). **8.** In meta-philosophical-historical studies, attention should be paid to three aspects of the concept of philosophy: epistemological, methodological and functional. **9.** “There is not a more practical thing in the world than a good theory”. **10.** One should foster the belief that “we are not the exclusive possessors of truth and that

the truth we possess is not the whole truth.” *Stanislaw Kaminski’s Metaphilosophical Decalogue* is not an inviolable foundation for a self-contained doctrine, but is meant to be a reference point in the discussion on doing philosophy and the meta-philosophical reflection that accompanies it. Jonkisz plays an important role in this debate. Perhaps the *Metaphilosophical decalogue* will prompt Jonkisz to synthesize – to submit for discussion – his own basic recommendations and postulates.

---

### Informacja o Autorze

**Dr hab. Marek Rembierz, prof. UŚ** pracuje na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach (Wydział Sztuki i Nauk o Edukacji). W pracy naukowej podejmuje problematykę z zakresu filozofii (aksjologii, metafizologii, ogólnej metodologii nauki, historii filozofii polskiej), pedagogiki (edukacji międzykulturowej, polskiej myśli pedagogicznej), nauk o kulturze i religii oraz historii nauki. Promotorem jego pracy doktorskiej był prof. dr hab. Adam Jonkisz (*Opozycja światłość/ciemność w argumentacji filozoficznej. Analiza wybranych zagadnień i dysput*, Katowice 1999). Członek Komisji Filozofii Nauk PAU, Komisji Historii Nauki i Sekcji Metodologii Badań Pedagogicznych KNP PAN, członek Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Jest autorem artykułów opublikowanych w czasopiśmie naukowych i monografiach zbiorowych, między innymi: *Tropy transcendencji... Współczesne myślenie religijne wobec pluralizmu światopoglądowego i relacji międzykulturowych* („Świat i Słowo” 2014, nr 2), *Uczenie się pluralizmu i kształtowanie tożsamości religijnej w kontekście kulturowych i światopoglądowych odmienności – między tradycyjnym zróżnicowaniem a współczesnym pluralizmem* („Politeja” 2017, t. 14, nr 1), *Kultura intelektualna, wątpliwości metodologiczne i refleksja metapedagogiczna w rozwijaniu teorii i praktyki edukacji międzykulturowej* („Edukacja Międzykulturowa” 2017, nr 2), *The Current Dispute on the Status of the University. The Anthropological and Axiological Aspects of the Problem* („Ethos” 2019, t. 32, nr 4), *Między wielokulturowością „wieży Babel” a zróżnicowanymi kulturowo pograniczami. Pedagogiczne poszukiwania i idee Tadeusza Lewowickiego w zakresie edukacji kształtującej relacje międzykulturowe* („Edukacja Międzykulturowa” 2019, nr 11), *Hope – Humanity – Society: Questions Concerning Hope and the Inspirations of Critical Realism* (w: *The Relational Theory of Society*, Berlin 2020), *Bezgraniczność głupoty i granice mądrości. Na rozdrożach sokratejskiej pedagogii niewiedzy* („Ethos” 2021, t. 34, nr 1). Wspólnie z Krzysztofem Ślezińskim w 2006 roku założył i redaguje rocznik naukowy „*Studia z Filozofii Polskiej*”. Jest współredaktorem (wraz z Ireną Polewczyk) czasopisma „*Chowanna*”, publikującego wyniki badań dotyczących problematyki edukacji i wychowania w dynamicznie zmieniających się warunkach społeczno-kulturowo-cywilizacyjnych. Więcej informacji na temat działalności publikacyjno-redakcyjnej zob. <https://orcid.org/0000-0003-0295-0256>.

WOJCIECH SADY

UNIWERSYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH

---

## Czy naukowcy zadają pytania, a jeśli tak, to o co pytają?

Czy pytania, jakie zadają naukowcy, mogą i powinny stać się przedmiotem badań filozofa nauki?

Przeglądając numery „Filozofii Nauki”, natknąłem się na artykuły Adama Jonkisz na temat wieloznaczności zdań pytających<sup>1</sup> i struktury pytań<sup>2</sup>. Zadałem sobie wtedy pytanie zapisane w tytule niniejszego tekstu. Odpowiedź na nie wydaje się oczywista: naukowcem jest właśnie ten, kto nieustannie o coś pyta, a rodzajów pytań, jakie zadaje, jest bardzo wiele. Ale faktem jest, że prawie żaden filozof nauki pytaniami, jakie naukowcy ponoć zadają, się nie zajmował. Sam niegdyś próbowałem użyć logicznej teorii pytań Andrzeja Wiśniewskiego<sup>3</sup> w racjonalnej rekonstrukcji odkryć naukowych<sup>4</sup>. Nie interesowałem się wówczas tym, czy i o co naukowcy faktycznie pytają, a jedynie starałem się wykazać, że niektóre z hipotez, jakie formułują, można traktować jako odpowiedzi na pytania generowane przez wiedzę zastaną.

Jonkisz podaje formę „?  $x^*$  in  $U^*(x^*)$ ”, która ma być wspólna dla wszelkiego rodzaju pytań. Ilustruje ją jednak wyłącznie przykładami z dyskursów potocznych, takimi jak „Czy Jan studiuje filozofię w Krakowie?”, „Dlaczego Jan studiuje

---

1 A. Jonkisz, *Wieloznaczność zdań pytających*, „Filozofia Nauki” 2019, t. 27, nr 4, s. 115–134, DOI: <https://doi.org/10.14394/filnau.2019.0029>.

2 Tenże, *Struktura pytań*, „Filozofia Nauki” 2020, t. 28, nr 1, s. 25–60, DOI: <https://doi.org/10.14394/filnau.2020.0002>.

3 A. Wiśniewski A., *The Generating of Questions*, w: L. Koj, A. Wiśniewski, *Inquiries into the Generating and Proper Use of Questions*, Lublin 1988, s. 91–155.

4 W. Sady, *Racjonalna rekonstrukcja odkryć naukowych*, Lublin 1990.

filozofię w Krakowie?” „Kto studiuje filozofię w Krakowie?”<sup>5</sup>. Nie podaje ani jednego przykładu pytania, jakie zadać mógłby naukowiec (chyba że po pracy, prowadząc zwykłą rozmowę). Nie daje też wskazówki, która by odpowiedziała, czy w trakcie dyskursów naukowych zadaje się pytania jakościowo odmienne od potocznych, czy też między jednymi i drugimi istnieje ciągle przejście (bo np. pytania naukowe są bardziej ogólne, precyzyjne bądź abstrakcyjne). Więcej jeszcze: czy pytania zadawane przez matematyków mają inną czy podobną naturę do pytań fizyków i chemików, następnie geologów i meteorologów (gdzie poziom abstrakcji w stosunku do fizyki zdecydowanie maleje), a wreszcie (by przejść do nauk stosowanych, zupełnie już „konkretnych”) materiałoznawców czy specjalistów od uprawy roślin?

Paul Hoyningen-Huene – w najważniejszej może książce z filozofii nauki od czasów Imre Lakatosa i Paula K. Feyerabenda – twierdzi: „Wiedza naukowa różni się od innych rodzajów wiedzy, zwłaszcza od wiedzy potocznej, przede wszystkim tym, że jest bardziej systematyczna”<sup>6</sup>. To by kazało oczekiwać ciągłego przejścia między pytaniami potocznymi a naukowymi. Są jednak pytania naukowe, które w dyskursach codziennych w ogóle się nie pojawiają. Niedawno na plakacie, który miał zachęcać młodzież do studiowania fizyki, zobaczyłem pytanie: „Dlaczego niebo w słoneczny dzień jest niebieskie?”. Nigdy na takie czy podobne pytanie nie natrafiłem w tekstach innych niż te z zakresu fizyki, nigdy tego rodzaju pytania nie zadał mi, sam z siebie, któryś ze studentów filozofii – choć od czterdziestu lat uczę ich filozofii nauki, a przy okazji podstaw naukowego obrazu świata. Nie wyobrażam sobie, aby mógł o to zapytać „zwykły” człowiek. Jest to coś, z czym wszyscy wciąż mamy do czynienia: w pogodną noc powietrze jest przezroczyste, widać przez nie gwiazdy, a za dnia robi się niebieskie i gwiazd przez nie nie widać. A jakoś nikogo to nie dziwi, nikt o to nie pyta. Tak jak nikt „normalnie” nie pyta, dlaczego śnieg, choć zrobiony z przezroczystego lodu, jest biały. A jeśli takie pytania kieruje do uczniów czy studentów fizyki, to jest on kimś, kto sam pytać nie potrzebuje – bo zna odpowiedzi. Nie oczekuje, rzecz jasna, że udzieli mu ich studenci, bo ci nie są w stanie tego uczynić. Zadaje takie pytania w nadziei, że ich one zaintrygują – co sprawi, że wysłuchają jego wykładu.

5 A. Jonkisz, *Struktura pytań*, dz. cyt., s. 26.

6 P. Hoyningen-Huene, *Systematicity: The Nature of Science*, New York 2013, § 2.1. W całym artykule polskie tłumaczenia angielskich cytatów – jeśli nie zaznaczono inaczej – pochodzą od autora.

## Kilka ogólnych uwag na początek

Kto i w jakiej sytuacji o coś pyta? Zaczniemy od tego, kto jest w stanie zadać potoczne pytanie w rodzaju „Czy Jan studiuje filozofię w Krakowie?”. Nie zadałaby go – w żadnym z szeregu sensów wyróżnionych przez Jonkisa – moja prababka, urodzona w 1870 chłopka spod Nałęczowa. Nie dlatego, że ją losy (tego czy innego) Jana nie obchodziły, ale że nie wiedziała o istnieniu takiej dziedziny kultury jak filozofia, zapewne nie miała pojęcia o możliwości studiowania, a jeśli nawet Kraków jej się z czymś kojarzył, to nie z uniwersytetem. Słowem, zadać takie pytanie może tylko ktoś wyposażony w obraz świata, w którym są uczelnie wyższe, dyscypliny naukowe, a Kraków jest (a w każdym razie może być) ośrodkiem akademickim. Zada zaś to pytanie wtedy – choć nie jest to warunek wystarczający – gdy np. wie, że ktoś z jego otoczenia studiuje w Krakowie filozofię, ale nie wie, czy tym kimś jest Jan, albo wie, że Jan studiuje coś w Krakowie, ale nie wie, czy akurat filozofię itd. Parafrazując uwagę 105 z Ludwiga Wittgensteina *O pewności*<sup>7</sup> można stwierdzić: Wszelkie zadawanie pytań zachodzi już w obrębie pewnego systemu. A ten system nie jest mniej lub bardziej arbitralnym i wątpliwym punktem wyjścia dla wszystkich naszych pytań, lecz należy on do istoty tego, co nazywamy pytaniem. System jest zarówno punktem wyjścia, jak i żywiołem, w którym żyją pytania.

System prowadzi nas, w określonych sytuacjach, do zadawania pytań i ukierunkowuje poszukiwanie na nie odpowiedzi. Ci, których myślenie kształtowane jest przez różne systemy, znalazłszy się w takiej samej sytuacji zewnętrznej, zadadzą różne pytania. (Tym razem to parafraza z Thomasa S. Kuhna: naukowcy, których myślenie ukształtowały różne paradygmaty, „spoglądając z tego samego punktu w tym samym kierunku, dostrzegają coś innego”<sup>8</sup>).

I znów parafrazując Wittgensteina – tym razem słynną uwagę, jaką miał wypowiedzieć do Moritza Schlicka i Friedricha Waismanna 2 stycznia 1930 roku – powiemy: Sensem zdania jest metoda prowadząca do udzielenia na nie odpowiedzi<sup>9</sup>.

Tylko ten wie, o co pyta, kto wie, w jaki sposób mógłby na pytanie uzyskać odpowiedź. Dotyczy to również pytań, które Schlick i Rudolf Carnap zaliczyliby do metafizycznych. One też zadawane są w obrębie pewnego systemu. Ktoś pytając „Czy Syn jest współlistotny Ojcu?”, pyta o stanowisko któregoś z Kościołów

7 L. Wittgenstein, *On Certainty*, tłum. D. Paul, G.E.M. Anscombe, Oxford 1969; por.: *O pewności*, tłum. W. Sady, <https://sady.up.krakow.pl/wittgenstein.op.htm> (dostęp: 28.10.2022).

8 Por. T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962, rozdz. XII; wyd. pol.: *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Warszawa 1968.

9 Por. W. Sady, *Empiryści logiczni w poszukiwaniu kryteriów empirycznej sensowności*, w: tegoż, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarého do Laudana*, Toruń 2013, s. 108.

w tej kwestii – a wtedy odpowiedź znajdzie, zaglądając do odpowiedniego katechizmu. A gdyby próbował zadać takie pytanie poza systemem, to nie wiedziałby nie tylko, jak szukać odpowiedzi, ale nie wiedziałby, o co pyta.

Przejdźmy teraz do pytań zadawanych przez naukowców. Tylko gdzie ich szukać? Teoretycy pytań zwykle przykłady zmyślają, co przychodzi z łatwością, tyle że w niczym nie pomaga nam zrozumieć pytających. Można przykładowo spytać „Ile wynosi prędkość światła w próżni?” lub „Czy żywe komórki powstają zawsze w wyniku podziałów żywych komórek, które istniały wcześniej?”, można w taki czy inny sposób takie pytania sformalizować, ale efekt będzie świadczył o uwarunkowaniach tego, kto dokonał formalizacji, a nic nam nie powie o tym, jak uprawia się naukę. Jeśli pewien naukowiec sformułował pytanie (choćby o to, dlaczego niebo jest niebieskie, a śnieg jest biały), to znaczy, że wcześniej opanował pewien system teoretyczny, który prowadzi go do badań i badania te ukierunkowuje, kształtuje sposób, w jaki spostrzega on zjawiska i o zjawiskach myśli, ma też – zwykle intuicyjne, wytworzone przez wcześniejszą praktykę badawczą, w jakiej uczestniczył, a nie przez systematyczną refleksję nad stosowanymi metodami – wyobrażenia o tym, jak znaleźć na to pytanie odpowiedź. To wszystko trzeba zrekonstruować, aby wiedzieć, o co on pytał.

## Pytania w książkach popularnonaukowych i w podręcznikach

Aby zostać naukowcem, należy przejść wieloletni proces kształcenia. W jego trakcie przyswajamy sobie podstawowy korpus wiedzy w danej dyscyplinie i dyscyplinach pokrewnych, a szczegółową wiedzę – co zwykle dzieje się w trakcie pracy nad doktoratem – w wybranej poddyscyplinie. Opanowujemy też specyficzne umiejętności, po części pozwalające nam teoretyzować, a po części eksperymentować. (Podział pracy w naukach jest dziś bardzo zaawansowany). Naukowiec zaczynał więc niegdyś od lektury podręczników szkolnych i prac popularnonaukowych. Czy natrafiał w nich na jakieś pytania, a jeśli tak, to na jakie?

Ograniczę się do jednej, za to znakomitej popularnej książki pt. *Istota i struktura fizyki* Leona N. Coopera<sup>10</sup> (laureata Nagrody Nobla w dziedzinie fizyki z 1972 roku). Na 750 stronach można naliczyć około 950 znaków zapytania (korzystałem z cyfrowej wersji oryginału). Pierwszych kilka pytań pojawia się już w spisie treści: „Czym jest siła?”, „Czym jest fala związana z cząstką?”, „Co wiąże jądro atomowe?”. Są to w oczywisty sposób pytania podobne do tego z plakatu:

10 L.N. Cooper, *An Introduction to the Meaning and Structure of Physics*, New York 1969; wyd. pol.: *Istota i struktura fizyki*, tłum. J. Kozubowski, Z. Majewski, A. Pindor, J. Prochorow, Warszawa 1975.

mają pobudzić ciekawość czytelnika – równie dobrze w tytułach mogłyby to być zdania oznajmujące. Autor nie oczekuje od czytelnika, że ten spróbuje na takie pytania odpowiedzieć, a jedynie, że z uwagą przeczyta odpowiedni rozdział. Pytania, jakie pojawiają się dalej w tekście, mają prawie zawsze ten sam charakter. Cooper wykazuje się pewną (choć daleką od doskonałości) świadomością rewolucyjnych zmian, jakie zachodziły w historycznym rozwoju fizyki. Zaczyna od wprowadzenia do fizyki Arystotelesa i astronomii Ptolemeusza, a potem pokazuje, jak jedna i druga zostały zastąpione przez mechanikę klasyczną i astronomię heliocentryczną – i jak oba te przeobrażenia były ze sobą powiązane. W trakcie tych wywodów zadaje m.in. pytania: „Czy prawa te mogłyby również rządzić ruchem planet? Jeśli tak, to jakie siły dawałyby orbity opisane przez Keplera?”, „Co jest [...] źródłem siły utrzymującej Księżyc w jego ruchu dookoła Ziemi?”<sup>11</sup>.

Pytania takie zadawane są czytelnikom nie po to wszakże, aby jakoś na nie spróbowali odpowiedzieć. Przecież dopóki nie nauczą się podstaw mechaniki klasycznej, to nie będą nawet wiedzieć, o co są pytani. W procesie kształcenia kluczową rolę odgrywa studiowanie nie tylko abstrakcyjnych zasad teoretycznych, ale też wzorcowych zastosowań tych zasad. Nikt nie nauczył się fizyki, kto nie rozwiązał setek zadań – a większość polega na tym, aby mając do dyspozycji odpowiednie dane, obliczyć pewne wielkości. Te dane, inaczej niż w późniejszej pracy badawczej, są tak dobrane, aby zadanie miało rozwiązanie. Jeśli ktoś pomysłnie przebrnie przez proces kształcenia, to nie będzie potrzebował takich pytań zadawać. Słowem, dla fizyków są to pytania retoryczne, natomiast uczącym się mogą pomóc, zachęcając ich do podejmowania wysiłków. Ale nawet uczący się – wiem to z własnego doświadczenia – doceni dydaktyczną funkcję takich pytań dopiero retrospektywnie, gdy wróci do książki po latach, opanowawszy wcześniej przedmiot w stopniu porównywalnym z autorem.

Gdyby zadać laikom pytanie z książki Coopera „Czy światło jest falą?”<sup>12</sup>, to część by zapewne odpowiedziała, że oczywiście nie: widzieli promienie świetlne i nie miały one nic wspólnego z falami. Pozostali stwierdziliby, że nie rozumieją pytania. Dopiero teoria – eteru światłonośnego, pola elektromagnetycznego czy jakkolwiek inna – nadaje takiemu pytaniu sens, a będzie on odmienny dla ludzi, których myślenie ukształtowały różne teorie.

Drugi rodzaj pytań pojawia się na końcu każdego z zadań do rozwiązania. Cooper podaje te zadania wraz z rozwiązaniami – znowu więc pytania pełnią funkcję jedynie zachęt do skupienia uwagi, a dodatkowo podpowiadają, na czym tę uwagę skupić.

---

11 Tamże, s. 71–72.

12 Tamże, s. 270.

Są wreszcie pytania, które nie wiążą się z wykładem samych teorii fizycznych i ich udanych zastosowań, ale mają pobudzić do refleksji nad naturą wiedzy naukowej i sposobami jej uzyskiwania. Pojawiają się, gdy autor zaczyna filozofować na temat nauki. Żywimy, jak stwierdza, niemal instynktowne przekonanie o realnym istnieniu świata i o tym, że istnieje w nim pewien porządek. I pyta: „Co jednak w samym doświadczeniu wskazuje, że ten porządek może być znaleziony? Co powoduje powstanie tak silnych przekonań jak to, które Keplerowi kazało przez lata ślęczeć nad obliczeniami i przeliczaniem wciąż na nowo orbit lub Galileuszowi do kresu życia dociekać tajemnic ruchów ciał?”<sup>13</sup>. Podobną rolę odgrywają takie np. pytania, jak: „Cóż to jednak znaczy, gdy mówimy, że linie «przyjmowane» przez nas za proste są w «rzeczywistości» krzywymi?”<sup>14</sup>.

Podsumowując, z *Istoty i struktury fizyki* – a zapewne też z każdej innej książki popularnonaukowej – można usunąć wszystkie bez wyjątku pytania, zastępując je zdaniami oznajmującymi. Nie wprowadzi się przez to najmniejszych zmian do treści. Teksty byłyby może mniej zgrabne, gorzej by się je czytało, ale przekaz pozostałby dokładnie ten sam.

Zajrzyjmy z kolei do podręczników akademickich, ot choćby do bardzo popularnych *Podstaw fizyki* Davida Hallidaya, Roberta Resnicka i Jearla Walkera<sup>15</sup>. W angielskim wydaniu każdy z głównych 44 rozdziałów zaczyna się od paragrafu zatytułowanego „What is Physics?”, zawierającego wstępną charakterystykę zagadnień poruszanych na kolejnych stronach. Znow jest to zabieg wyłącznie stylistyczny, czego najlepiej dowodzi polski przekład, w którym w miejsce tego pytania znajdują się np. „Budowa atomu” (§ 39.1 – wydanie z 2007, § 40.1 – wydanie z 2005) czy „Atomy i świat wokół nas” (odpowiednio § 40.1 i § 41.1). Podobnie jest we wszystkich pozostałych przypadkach, jakie losowo wybrałem w tekście zasadniczym: bez najmniejszej zmiany sensu prowadzonych wywodów można je zastąpić zdaniami twierdzącymi, a często – jak w przypadkach przywołanych przed chwilą – równoważnikami zdań. (Tytuł „Budowa atomu” zapowiada: „W tym rozdziale znajdziesz wiadomości na temat budowy atomów”).

Inny charakter mają pytania, które – jedno, czasem dwa, a nawet trzy – pojawiają się na zakończenie bodaj każdego z kilkudziesięciu zadań kończących poszczególne rozdziały. Ale i w tym przypadku nie są to pytania, o jakich pisze Jonkisz. Tak, jak pytania z tekstu zasadniczego mogą być, bodaj bez wyjątku, zastąpione zdaniami oznajmującymi, tak pytania z zadań można zastąpić poleceniami. Np. zamiast „Jak daleko upadnie kamień wyrzucony z prędkością  $v$  pod

13 Tamże, s. 91.

14 Tamże, s. 104.

15 D. Halliday, R. Resnick, J. Walker, *Fundamentals of Physics*, t. 1–2, Hoboken, NJ 2005; wyd. pol.: *Podstawy fizyki*, t. 1–5, tłum. A. Babiński, R. Bożek, M. Łukaszewski, J. Prochorow, Warszawa 2007.

kątem  $\alpha$  do poziomu?” można napisać „Oblicz odległość, w jakiej upadnie...” – i tak faktycznie czasem się pisze. Ta możliwość uzmysławia, że pytania zadawane w zbiorach zadań nie są pytaniami – są to zawoalowane polecenia. Autorzy zadań nie chcą przecież od uczniów czy studentów czegoś się dowiedzieć (tak jak chce się czegoś dowiedzieć ten, kto w zwyczajnej sytuacji pyta „Czy Jan studiuje filozofię w Krakowie”). Sens pytań, jakie zadają, jest następujący: jeśli chcesz sprawdzić, czy opanowałaś dany materiał, wykonaj takie a takie operacje – a potem porównaj uzyskany rezultat z odpowiedzią podaną na dalszych stronach (albo oddaj swoją pracę do sprawdzenia nauczycielowi).

### Pytania w artykułach naukowych

Powie ktoś, że zagłębienie do podręczników jest, z uwagi na temat tego artykułu, mylące: podręczniki przekazują wiedzę już uzyskaną, wyrażoną w dojrzałej terminologii, dobrze potwierdzoną itd. Tu już się o nic nie pyta, a tylko się przedstawia, tłumaczy i kształtuje umiejętności niezbędne do tego, aby w przyszłości podjąć badania. Co innego sama praca badawcza, gdy pytania pojawiają się na każdym kroku. Zajrzyjmy więc do czterech słynnych artykułów z przełomu XIX i XX wieku, z których każdy – acz w inny sposób – miał charakter rewolucyjny, skłaniał do radykalnych przewartościowań wcześniejszych poglądów i otwierał przed fizykami nowe obszary badań.

W roku 1896 Wilhelm Röntgen donosił o odkryciu nowego rodzaju promieni, które określił mianem promieni X. Relacjonował wyniki kilkudziesięciu eksperymentów z ich udziałem. W ostatnim paragrafie artykułu pojawia się jedyne zadane w nim pytanie, które przytoczę wraz z poprzedzającymi je zdaniem – bo one pozwalają zrozumieć jego sens.

Od dawna wiadomo, że poza drganiami poprzecznymi, które wyjaśniają zjawiska świetlne, w eterze mogą też istnieć drgania podłużne, a zgodnie z poglądem niektórych fizyków takowe istnieć muszą. Ich istnienie, jak się uważa, wciąż nie zostało jasno wykazane, a ich właściwości nie zostały ustalone eksperymentalnie. A może nowe promienie należy przypisać drganiom podłużnym w eterze?<sup>16</sup>

Röntgen stwierdza, że ta hipoteza wydaje mu się trafna, a zarazem przyznaje, że będzie to wymagało jeszcze wielu badań. I na tym tekst się kończy.

16 W. Röntgen, *Über eine neue Art von Strahlen*, „Sitzungsberichte der Würzburger Physik.-medic. Gesellschaft” 1895, pkt. 17, s. 146; tłum. ang.: A. Stanton, *On a New Kind of Rays*, „Nature” 1896, t. 53, nr 1369, pkt. 17, s. 276, DOI: <https://doi.org/10.1038/053274b0>.

Sens tego pytania pozostaje niejasny nie tylko dla laików, ale też dla współczesnych fizyków, których myślenie dzieli od myślenia odkrywcy promieni X rewolucje zarówno relatywistyczna, jak i kwantowa. Co najmniej do 1905 roku wszyscy właściwie fizycy sądzili, że światło to fale w eterze podlegające prawom mechaniki. Zgodnie z tymi prawami w ośrodkach posiadających sprężystość objętości mogą biec fale podłużne, a w ośrodkach posiadających sprężystość kształtu zarówno fale podłużne, jak i poprzeczne. Tymczasem – co w obliczu wyników badań eksperymentalnych nad zjawiskiem polaryzacji stwierdzili już Thomas Young i Augustin J. Fresnel – światło zachowywało się zawsze analogicznie do znanych z eksperymentów mechanicznych fal poprzecznych. Przez kilkadziesiąt lat starano się wyjaśnić brak fal podłużnych w eksperymentach optycznych za pomocą rozmaitych hipotez *ad hoc*, takich jak twierdzenie Augustina-Louisa Cauchy’ego, że eter ma ujemny współczynnik sprężystości na ściskanie czy twierdzenie Jamesa MacCullagha, że reaguje on sprężystość tylko na skręcenia. Ponieważ były to hipotezy dziwaczne i rodzące rozmaite trudności teoretyczne, to eksperymentatorzy wciąż poszukiwali fal podłużnych. Röntgen stwierdziwszy eksperymentalnie, że promienie X mają pewne własności analogiczne do światła, ale też wiele odmiennych, z których najsłynniejsza stała się ich przenikliwość, wyrażał nadzieję, że odkrył – poszukiwane bez rezultatu od osiemdziesięciu lat – fale podłużne. Znak zapytania został więc użyty przypadkowo – równie dobrze Röntgen mógł napisać np. „Wydaje się prawdopodobne, że nowe promienie to fale podłużne w eterze”.

Oczywiście, co warto jeszcze dodać, takiego pytania nie zadałby fizyk myślący o świetle jako o rozchodzących się w przestrzeni drganiach pól elektrycznego i magnetycznego, podległych równaniom Maxwella: jako rozwiązania tych równań otrzymujemy zawsze fale poprzeczne, a nigdy podłużne. Równania Maxwella doczekały się powszechnej akceptacji ledwie kilka lat przed odkryciem promieni X, a Röntgen, urodzony w 1845 r., najwyraźniej sobie elektromagnetycznej teorii światła nie przyswoił.

W równie słynnym artykule, który odegrał kluczową rolę w procesie odkrywania elektronu, Joseph John Thomson zadaje tylko jedno pytanie (używając dwóch znaków zapytania) na końcu kluczowego ustępu:

Jako że promienie katodowe niosą ujemny ładunek elektryczny, są odchylane przez siłę elektrostatyczną tak, jakby były naelektryzowane ujemnie, a siła magnetyczna działa na nie w taki sam sposób, w jaki działałaby na ujemnie naelektryzowane ciało poruszające się wzdłuż drogi tych promieni, nie widzę sposobu na uniknięcie wniosku, że są to ładunki elektryczności ujemnej niesione przez

cząstki materii. Pojawia się z kolei pytanie: Czym są te cząstki? czy są to atomy, molekuly, a może materia rozbita na jeszcze drobniejsze fragmenty?<sup>17</sup>

Dalej autor przytacza argumenty na rzecz przyjęcia tej ostatniej możliwości. Kluczowe są dwa: wyznaczony eksperymentalnie stosunek ładunku do masy cząstek promieni katodowych i ich duża droga swobodna w rurach do wyładowań wypełnionych resztkowym gazem. Znowu użycie znaku zapytania jest przypadkowe, związane ze stylem wywodu, a nie z jego treścią. Można by w tym miejscu napisać np. „Skoro promienie katodowe są strumieniem cząstek, to mogły to być molekuly lub atomy lub fragmenty atomów” – a dalej tekst pozostawić bez zmian.

W artykule o rozkładzie energii w widmie ciała czarnego Max Planck<sup>18</sup> nie używa ani jednego znaku zapytania. O nic – co osobliwe – nie pyta, gdy na koniec ciągu obliczeń, po uwzględnieniu wyników eksperymentów, uzyskuje wzory kwantowe. Wzory te w ciągu kolejnych dwudziestu kilku lat miały rozbić podstawy fizyki klasycznej i poprowadzić, w obliczu kolejnych badań eksperymentalnych, do sformułowania mechaniki kwantowej. Planck, rzecz jasna, przewidzieć tego nie mógł – niemniej nas aż korci, aby spytać, dlaczego ogłosił wzór  $\varepsilon = h\nu$  tak, jak gdyby niczemu się nie dziwił.

Einstein w artykule, w którym ogłaszał podstawy szczególnej teorii względności, w ogóle pytań nie zadawał. A dokładniej, zadał jedno: „W jakim tempie chodzi ten zegar, gdy rozważamy jego działanie w układzie spoczynkowym?”<sup>19</sup>. Ma ono charakter wyłącznie stylistyczny, można je zastąpić prostym „Czas wskazywany przez zegar poruszający się względem danego układu wyraża równanie...”.

Einstein zadaje natomiast pytanie w tytule artykułu uzupełniającego, w którym pojawia się po raz pierwszy słynny wzór  $E = mc^2$ : „Czy bezwładność ciała zależy od zawartej w nim energii?”<sup>20</sup>. W samym tekście natomiast jakichkolwiek pytań brak. Tytułowe pytanie zasługuje na komentarz. Wkrótce po wysłaniu

17 J.J. Thomson, *Cathode Rays*, „Philosophical Magazine and Journal of Science” 1897, t. 44, nr 269, s. 302, <http://www.ub.edu/hcub/hfq/sites/default/files/thomson%2C%201897.pdf> (dostęp: 28.10.2022).

18 M. Planck, *Zur Theorie des Gesetzes der Energieverteilung im Normalspectrum*, „Verhandlungen der Deutschen Physikalischen Gesellschaft” 1900, r. 2, nr 17, s. 237–245; faksimile: „Physikalische Blätter” 1948, t. 4, nr 4, s. 146–151, DOI: <https://doi.org/10.1002/phbl.19480040404>.

19 A. Einstein, *Zur Elektrodynamik bewegter Körper*, „Annalen der Physik” 1905, t. 17, § 4, s. 904, <http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/MPIWG:FDQUK2HX> (dostęp: 28.10.2022); wyd. pol.: *O elektrodynamice ciała w ruchu*, w: tegoż, *5 prac, które zmieniły oblicze fizyki*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 2008, s. 121–156.

20 Tenże, *Ist die Trägheit eines Körpers von seinem Energieinhalt abhängig?*, „Annalen der Physik” 1905, t. 18, s. 639, <http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/MPIWG:E1YM7K2X> (dostęp: 28.10.2022); wyd. pol.: *Czy bezwładność ciała zależy od zawartej w nim energii?*, w: tegoż, *5 prac, które zmieniły oblicze fizyki*, dz. cyt., s. 157–160.

do druku artykułu *O elektrodynamice ciał w ruchu* Einstein pisał do przyjaciela, Conrada Habichta:

Przyszła mi na myśl pewna konsekwencja studium o elektrodynamice. A mianowicie zasada względności w połączeniu z podstawowymi równaniami Maxwella wymaga, aby masa stanowiła bezpośrednią miarę zawartej w ciele energii; światło niesie ze sobą masę. Zauważalna redukcja masy musiałaby następować w przypadku radu<sup>21</sup>.

Wkrótce potem Einstein ukończył pracę nad artykułem, w którym podał wyprowadzenie wzoru  $E = mc^2$ . Wzór ten nie pojawił się więc jako odpowiedź na przytoczone pytanie, ale w wyniku uświadomienia sobie, że wynika z równań zapisanych wcześniej. Nie do pomyślenia jest, aby takie pytanie powstało przed uzyskaniem wzoru. Nikt takowego nie zadał przed 1905 rokiem – a gdyby zadał, to nie wiedziałby, o co pyta. Jeśli Einstein umieścił je w tytule, to zapewne w celu zaintrygowania czytelniczek/ków. Mógł, bez straty sensu, tego nie zrobić i zatytułować tekst np. „O zależności masy bezwładnej od zawartej w ciele energii”.

### A co z praktyką laboratoryjną?

Można by przeprowadzić badania analogiczne do terenowych studiów Bruno Latoura i Stevena Woolgara<sup>22</sup>: umieścić obserwatorów w laboratorium bądź sali seminaryjnej z zadaniem notowania pytań, jakie w trakcie badań czy dyskusji kierują do siebie naukowcy. Wymagałoby to pozyskania środków finansowych, a także uzyskania zgód. Co więcej, notatki takie musiałyby robić osoby rozumiejące to, o czym mowa. W sumie, zorganizowanie takich badań byłoby niemal niewykonalne – zwłaszcza że trudno się spodziewać, aby przyniosły rezultaty uzasadniające poniesione koszty.

Wobec tego odwołam się do – zawodnych – wspomnień. W latach 1991–1992 na Wydziale Chemii Uniwersytetu Alabama prowadziłem w kilkusobowej

21 Tenże, *Letter to Conrad Habicht*, w: *The Collected Papers of Albert Einstein*, t. 5: *The Swiss Years: Correspondence, 1902–1914*, red. M.J. Klein, A.J. Kox, R. Schulmann, Princeton, NJ 1993, Document 28, s. 33, <https://einsteinpapers.press.princeton.edu/vol5-doc/82> (dostęp: 28.10.2022).

22 B. Latour B., S. Woolgar, *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills, CA 1979; wyd. pol.: *Życie laboratoryjne. Konstruowanie faktów naukowych*, tłum. K. Abiszewski, P. Gąska, M. Smoczyński i in., Warszawa 2020.

grupie badania nad mikroporami w węglach kamiennych<sup>23</sup>. W godzinach pracy wiele rozmawialiśmy na temat przebiegu naszych badań i uzyskanych wyników. Czy zadawaliśmy przy tym pytania? Te, które sobie przypominam, miały charakter trywialny, ot choćby „Którym smarem najlepiej uszczelnić kurek?” (próbki były suszone w próżni), „Czy schowałeś znaczniki spinowe do lodówki?” (było to ostrzeżenie, a zarazem pytanie o to, czy mogą ich użyć w trakcie kolejnych badań: mój współpracownik bywał roztargniony, a w temperaturach pokojowych znaczniki ulegały dość szybko rozpadowi), „Na kiedy przygotujesz zestawienie wyników?” (oczekiwaną odpowiedzią nie był opis sytuacji, ale obietnica). Nie pamiętam natomiast, by ktoś zadał pytanie, które odegrało istotną rolę w trakcie badań, czyli sprawiło np., że ktoś sformułował roboczą hipotezę lub zmienił procedury eksperymentalne.

### Podsumowanie: o marginalnej roli pytań w praktyce badawczej

Pytania, jakie odnalazłem w podręcznikach i pracach popularyzatorskich, a także w artykułach naukowych, albo nie były autentycznymi pytaniami, ale zawałowanymi poleceniami, albo pełniły rolę jedynie stylistyczną i bez zmiany sensu mogły być zastąpione zdaniami oznajmującymi. Mało tego, zadać takie pytanie w sposób poprawny może zwykle tylko ktoś, kto już zna na nie odpowiedź. Można też w formie pytania wyrazić hipotezę – jak to czynił Röntgen w tekście cytowanym powyżej – ale równie dobrze można ująć ją w formę przypuszczenia czy wręcz zdania oznajmującego.

Podobnie jest – choć tu opieram się na zawodnych wspomnieniach – w przypadku pracy badawczej prowadzonej zespołowo. Albo w obrębie zespołu krążą pytania o drobiazgi, albo nie chodzi w nich o uzyskanie odpowiedzi, a np. o sprostowanie kogoś do złożenia obietnicy. Czasem też w formę pytania ujmujemy oskarżenie, np. „Kto znowu nie schował znaczników spinowych do lodówki?”, prośbę, np. „Kto przytrzyma przez chwilę tę rurkę?” itd.

Podsumowując, brak zainteresowań filozofów nauki problematyką pytań zdaje się w pełni usprawiedliwiony. W podręcznikach autentycznych pytań się nie zadaje: te, które się pojawiają, mają charakter albo stylistycznych ozdobiaków, albo – w dołączonych zbiorach zadań – są zawałowanymi poleceniami. W artykułach prezentujących wyniki badań eksperymentalnych bądź dociekań

23 D.R. Spears, W. Sady, L.D. Kispert, *Low Temperature Swelling of Argonne Premium Coal Samples: 2. Micropore Wall Chemistry During Swelling*, „Fuel” 1993, t. 72, nr 8, s. 1225–1233, DOI: [https://doi.org/10.1016/0016-2361\(93\)90334-X](https://doi.org/10.1016/0016-2361(93)90334-X).

teoretycznych pytań albo się nie zadaje, albo można je bez zmiany sensu wywo-  
dów zastąpić zdaniami oznajmującymi.

Pytania nie mogą być przewodnikami w praktyce badawczej – bo można je  
poprawnie zadać dopiero po włączeniu badanego zjawiska w zakres udanych  
zastosowań takiej czy innej teorii. Pytania, rzec by można, pojawiają się w na-  
ukach wraz z odpowiedziami na nie. Język nauki to język zdań oznajmujących –  
a wszystko inne to jedynie dodatki.

Powyższych uwag, co trzeba podkreślić, nie należy rozumieć jako krytyki teo-  
rii pytań Adama Jonkisa. Wiele pytań ma – mniej lub bardziej ukrytą – budowę  
logiczną, a badania logiczne odsłaniają związki między nimi, a zwłaszcza między  
pytaniami a ich „oznajmującym” kontekstem. Mnie prace Adama pobudziły do  
spisania uwag, które mogą logicznym teoretykom pytań dostarczyć tematów do  
analiz – choćby przez sprzeciw w stosunku do sformułowanych tutaj tez.

### Bibliografia

- Cooper L.N., *An Introduction to the Meaning and Structure of Physics*, Harper & Row,  
New York 1969.
- Cooper L.N., *Istota i struktura fizyki*, tłum. J. Kozubowski, Z. Majewski, A. Pindor,  
J. Prochorow, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Einstein A., *Czy bezwładność ciała zależy od zawartej w nim energii?*, w: tegoż, *5 prac,  
które zmieniły oblicze fizyki*, tłum. P. Amsterdamski, Wydawnictwa Uniwersytetu  
Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 157–160.
- Einstein A., *Ist die Trägheit eines Körpers von seinem Energieinhalt abhängig?*, „An-  
nalen der Physik” 1905, t. 18, s. 639–641, [http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/  
MPIWG:E1YM7K2X](http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/MPIWG:E1YM7K2X) (dostęp: 28.10.2022).
- Einstein A., *Letter to Conrad Habicht*, w: *The Collected Papers of Albert Einstein*, t. 5: *The  
Swiss Years: Correspondence, 1902–1914*, red. M.J. Klein, A.J. Kox, R. Schulmann,  
Princeton University Press, Princeton, NJ 1993, Document 28, s. 32–33, [https://  
einsteinpapers.press.princeton.edu/vol5-doc/82](https://einsteinpapers.press.princeton.edu/vol5-doc/82) (dostęp: 28.10.2022).
- Einstein A., *O elektrodynamice ciał w ruchu*, w: tegoż, *5 prac, które zmieniły oblicze fizy-  
ki*, tłum. P. Amsterdamski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa  
2008, s. 121–156.
- Einstein A., *Zur Elektrodynamik bewegter Körper*, „Annalen der Physik” 1905, t. 17,  
s. 891–921, <http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/MPIWG:FDQUK2HX> (dostęp:  
28.10.2022).
- Halliday D., Resnick R., Walker J., *Fundamentals of Physics*, t. 1–2, Wiley, Hoboken, NJ  
2005.
- Halliday D., Resnick R., Walker J., *Podstawy fizyki*, t. 1–5, tłum. A. Babiński, R. Bożek,  
M. Łukaszewski, J. Prochorow, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

- Hoyningen-Huene P., *Systematicity: The Nature of Science*, Oxford University Press, New York 2013.
- Jonkisz A., *Struktura pytań*, „Filozofia Nauki” 2020, t. 28, nr 1, s. 25–60, DOI: <https://doi.org/10.14394/filnau.2020.0002>.
- Jonkisz A., *Wieloznaczność zdań pytajnych*, „Filozofia Nauki” 2019, t. 27, nr 4, s. 115–134, DOI: <https://doi.org/10.14394/filnau.2019.0029>.
- Kuhn T.S., *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968.
- Kuhn T.S., *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962.
- Latour B., Woolgar S., *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*, Sage, Beverly Hills, CA 1979.
- Latour B., Woolgar S., *Życie laboratoryjne. Konstruowanie faktów naukowych*, tłum. K. Abriszewski, P. Gańska, M. Smoczyński, A. Zabielski, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2020.
- Planck M., *Zur Theorie des Gesetzes der Energieverteilung im Normalspectrum*, „Verhandlungen der Deutschen Physikalischen Gesellschaft” 1900, r. 2, nr 17, s. 237–245. [faksymile: „Physikalische Blätter” 1948, t. 4, nr 4, s. 146–151, DOI: <https://doi.org/10.1002/phbl.19480040404>].
- Röntgen W.C., *On a New Kind of Rays*, tłum. A. Stanton, „Nature” 1896, t. 53, nr 1369, s. 274–276 DOI: <https://doi.org/10.1038/053274b0>].
- Röntgen W.C., *Über eine neue Art von Strahlen*, „Sitzungsberichte der Würzburger Physik.-medic. Gesellschaft” 1895, s. 137–147.
- Sady W., *Empiryści logiczni w poszukiwaniu kryteriów empirycznej sensowności*, w: tegoż, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 81–168.
- Sady W., *Racjonalna rekonstrukcja odkryć naukowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1990.
- Spears D.R., Sady W., Kispert L.D., *Low Temperature Swelling of Argonne Premium Coal Samples: 2. Micropore Wall Chemistry During Swelling*, „Fuel” 1993, t. 72, nr 8, s. 1225–1233, DOI: [https://doi.org/10.1016/0016-2361\(93\)90334-X](https://doi.org/10.1016/0016-2361(93)90334-X).
- Thomson J.J., *Cathode Rays*, „Philosophical Magazine and Journal of Science” 1897, t. 44, nr 269, s. 293–316, <http://www.ub.edu/hcub/hfq/sites/default/files/thomson%2C%201897.pdf> (dostęp: 28.10.2022).
- Wiśniewski A., *The Generating of Questions*, w: L. Koj, A. Wiśniewski, *Inquiries into the Generating and Proper Use of Questions*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1988, s. 91–155.
- Wittgenstein L., *On Certainty*, tłum. D. Paul, G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1969.
- Wittgenstein L., *O pewności*, tłum. W. Sady, <https://sady.up.krakow.pl/wittgenstein.op.htm> (dostęp: 28.10.2022).

## DO RESEARCHERS ASK QUESTIONS AND, IF SO, WHAT DO THEY ASK ABOUT?

### Summary

Philosophers of science, while making logical reconstructions of knowledge, ignored the questions asked by scientists. They were only interested in statements made by scientists in the form of declarative sentences. I think they were right. Virtually all the questions I found in physics textbooks and in the scientific papers I reviewed were rhetorical: they served to attract the reader's attention or to build common ground. Sometimes they acted as commands. But I have not found any that led to research or that guided research. A correct question can only be asked if the answer is known, or at least if the way in which the answer can be obtained is predetermined.

---

### Informacja o Autorze

**Prof. dr hab. Wojciech Sady** pracuje w Instytucie Filozofii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jego zainteresowania naukowo-badawcze koncentrują się wokół filozofii nauki oraz historii idei religijnych i naukowych. Jest autorem m.in. takich monografii, jak: *Racjonalna rekonstrukcja odkryć naukowych* (Lublin 1990), *Spór o racjonalność naukową: od Poincarégo do Laudana* (Wrocław 2000, Toruń 2013) oraz trzech tomów z serii *Dzieje religii, filozofii i nauki*, obejmujących okres od VI wieku p.n.e. do 1555 roku (*Od Talesa z Miletu do Mahometa*, Kęty 2010; *Od Pico della Mirandoli do Miguela Serveta*, Kęty 2013; *Od Eriugeny do Mikołaja z Kuzy*, Kęty 2014). Obecnie przygotowuje wydanie czwartego tomu. Swoje wieloletnie dociekania z zakresu filozofii nauki podsumował w książce *Struktura rewolucji relatywistycznej i kwantowej w fizyce* (Kraków 2020). Ostatnio opublikował wraz z żoną, prof. Katarzyną Gurczyńską-Sady, monografię pt. *Antropocen: szanse i zagrożenia* (Warszawa 2022). W jego dorobku naukowym znajduje się również kilkadziesiąt artykułów i rozdziałów w monografiach zbiorowych. Więcej informacji na temat działalności naukowo-badawczej i publikacyjnej zob. <https://scholar.google.pl/citations?user=KaixaVgAAAAJ&hl=pl>, <https://dzieje.us.edu.pl/> oraz <https://us.edu.pl/instytut/ifil/osoby/wojciech-sady/>.

## Znak plastyczny w twórczości rysunkowej dziecka. Wprowadzenie w badania – zarys ogólny

Jakakolwiek forma aktywności człowieka pozostawia mniej lub bardziej widoczny ślad jego działań w różnych sferach życia. Wytwór jego pracy, którym jest zarazem dzieło sztuki, jak i praca dziecka stanowi kształt zamierzony i nadany mu przez niego. Forma ta może wyrażać spostrzeżenie i doznanie lub intuicję i uczucie, jak określa to Herbert Read<sup>1</sup>. Jest obrazem poziomu doświadczeń estetycznych dziecka, jego wiedzy, kultury miejsca, w którym wzrasta i się wychowuje.

Kultura w rozumieniu Ernsta Cassirera to świat form symbolicznych<sup>2</sup>. Poznanie jest symbolicznym przyswajaniem zjawisk przez ludzki umysł. Cassirer zakłada, że kultura wyraża się symbolicznie w następujących formach: języku, micie, religii, sztuce i nauce. Dla niego człowiek to nie tylko istota myśląca, racjonalna, ale również istota symboliczna – tworząca symbole i komunikująca się dzięki nim. Ujmuje funkcje myślenia symbolicznego w sposób, z którego wynikałoby, jak wewnątrz każdej z form symbolicznych „określona organizacja świata realizuje się jako system sensu”<sup>3</sup>. Myślenie symboliczne wymaga wyobraźni twórczej, która wyzwala głębszą percepcję świata. Sztuka jest wartością w toku kształcenia bardzo istotną. Rozwija wrażliwość na wartości w rozumieniu bardzo szerokim, jak i wąskim zarazem. Jest to możliwe dzięki twórczości, która jest właściwa tylko człowiekowi. Sztuka w swoich wielorakich formach prezentuje zróżnicowane

---

1 Por. H. Read, *O pochodzeniu formy w sztuce*, tłum. E. Życieńska, Warszawa 1973.

2 Por. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1998.

3 A. Aduszkiewicz (red.), *Słownik filozofii*, Warszawa 2004, s. 100.

jakościowo wartości symboliczne, które oddziałują na człowieka, szczególnie na dziecko.

Jak podkreśla Adam Węgrzecki, jednym z celów edukacji jest osiągnięcie przez człowieka ogólnie pojętej dojrzałości<sup>4</sup>. Obejmuje ona dojrzałość biologiczną, która jest wpisana w rozwój człowieka i dojrzałość psychiczno-duchową wymagającą działań ze strony samego podmiotu, jak i pedagoga, wychowawcy. W sferze dojrzałości psychiczno-duchowej Węgrzecki wymienia dojrzałość intelektualną, emocjonalną oraz aksjologiczną, którą należy traktować jako sprawność w odnoszeniu się do wartości:

Dojrzałość aksjologiczna oznacza wewnętrzne otwarcie człowieka na wartości, możliwe jedynie wtedy, gdy wyzwolił się on z pewnych ograniczeń i jest zdolny nadal się z nich wyzwalać<sup>5</sup>.

Wartości rozwijają i zmieniają myślenie. Dzięki nim tworzone są nowe podstawy filozofii edukacji, nowe programy i koncepcje nauczania. Człowiek istnieje dzięki wartościom i nadaje im różnorodne formy, które są ukonstytuowaniem myśli. Dzieje się to za sprawą cechy właściwej tylko jemu, a mianowicie jego sile twórczej i świadomości ludzkiej. Poszczególne czynniki wyznaczają środowiska wychowawcze, które kształtują potrzeby dziecka, jego osobę dla niego samego i jego bliskich. Środowisko wychowawcze, jak zaznacza Abraham P. Spierling, to jest ta część otoczenia człowieka i świata, w którym on żyje, który tworzy układ czynników ekologicznych oddziałujących w sposób bezpośredni lub pośredni na jednostkę, tak że zostają osiągnięte określone skutki wychowawcze<sup>6</sup>.

Człowiek żyje w świecie wartości i znaków, które kultywuje i tworzy. Dzięki nim przekazuje i uzyskuje informacje werbalne i pozawerbalne. Znaki jako nośniki określonych informacji wpływają na nasze spostrzeżenie i myślenie. Jest to możliwe dzięki twórczości człowieka, która pozwala mu na uzyskanie wglądu w sytuację, tak aby dojść do rozwiązania problemu. Świat, w którym dziecko dorasta i rozwija się, jest to świat znaków ikonicznych i abstrakcyjnych. Jest to przede wszystkim świat bodźców, które kształtują jego sferę znaków i potrzeb estetycznych. W procesie edukacji dziecko poznaje stopniowo różne znaki i ich kody – literowe, matematyczne, plastyczne itp. – na coraz bardziej złożonym stopniu ich występowania i treści. W toku edukacji tworzy znaki, które pozwalają opiekunom określić poziom jego rozwoju i dalszej stymulacji. Dziecko tworzy

4 Por. A. Węgrzecki, *Wolność jako podstawa dojrzałości aksjologicznej*, w: *Edukacja aksjologiczna*, t. 1: *Wymiary – kierunki – uwarunkowania*, red. K. Olbrycht, Katowice 1994, s. 19–24.

5 Tamże, s. 20.

6 Por. A.P. Spierling, *Psychologia*, tłum. M. Bardziejewska, M. Czub, B. Moderska i in., Poznań 1995, s. 169.

znaki i je stosuje w różnych formach ekspresji, np. słownej, ruchowej (gest, mimika), muzycznej, plastycznej itd. Z czasem integruje te doświadczenia i tworzy znaki bardziej złożone, o głębszej treści przez nałożenie na siebie przeżyć im towarzyszących w wyniku integracji różnorodnych działań twórczych. Podejmuje działania coraz bardziej świadome, celowe, których wyrazem jest dziecięca twórczość.

W wyniku edukacji, czyli planowania celowych spotkań dziecka z wartościami, w tym pięknem, sprowadza się to m.in. do ich klasyfikowania, głębszego poznania, rozszerzenia kręgu tych wartości przez kontakt ze sztuką i jej wytworami, m.in. poza kręgiem rodzimym dziecka. Od początków istnienia człowieka sztuka pomagała mu opanować i poznać środowisko jego życia oraz pozostawiać dla następnych pokoleń komunikaty o jego percepcji świata i potrzebach. Komunikaty te przyjęły często formy znaków plastycznych, które z czasem próbujemy odczytać. Interpretacje te odpowiadają świadomości i doświadczeniu estetycznemu danej grupy społecznej oraz systemowi szeroko pojętych przez nią znaków. Jest to zarówno język słowa, gestów, ruchu, jak i obrazów.

W rozwoju twórczym człowiek podjął działania w zakresie opanowania rzeczywistości, tworzenia jej iluzji, aż w końcu doszedł ku sobie i granicom poznania w sztuce współczesnej. Nauczyciel wprowadza uczniów w system znaków sztuki i nauki, jak wspomniano wcześniej. Poznaje uczniów, ich potrzeby oraz rozwija w nich elementarne umiejętności w zakresie posługiwania się tymi znakami. Świat wartości wymaga kształtowania przez jednostkę umiejętności rozumienia określonych kodów komunikowania się, w tym obrazów przedmiotów i wyrażania tego w znakach. Czy zatem twórczość rysunkowa dziecka może być analizowana jako tworzenie znaku? Propozycja analizy twórczości rysunkowej dziecka poprzez pryzmat wiedzy semiotycznej, jako tworzenie przez nie znaku plastycznego, stanowi nowy obszar badań nad twórczością plastyczną dziecka. W badaniach nad rysunkiem już Stefan Szuman zwrócił uwagę, że myślenie symboliczne polega na ujmowaniu związku między znakiem a znaczeniem<sup>7</sup>. Maria Tyszkowa w swoich rozważaniach nad nowym podejściem w badaniach rysunku dziecięcego zwróciła uwagę na możliwość jego badania jako ewolucji znaków rysunkowych i ich znaczeń<sup>8</sup>. Jest to ujęcie czynności rysunkowych (graficznych) dziecka w kategoriach rozwoju czynności znakowych. Wiąże się to z uwzględnieniem wiedzy z zakresu językoznawstwa, semiologii i semantyki. Również Maria P. Stasiakiewicz analizowała twórczość rysunkową, w tym dziecka 6-letniego w kontekście aktywności

7 Por. S. Szuman, *Badania nad rozwojem rozumienia obrazów o symbolicznej treści u dzieci i młodzieży*, Warszawa, Lwów 1931.

8 Por. M. Tyszkowa, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: P. Wallon, A. Cambier, D. Engelhart, *Rysunek dziecka*, tłum. R. Gałkowski, Warszawa 1993, s. 9.

semiotycznej<sup>9</sup>. W swoich badaniach określiła wizualne wzorce prototypowe oraz ich semantyczną lokalizację przestrzenną w pracy rysunkowej dziecka.

Należy zwrócić uwagę, że proces tworzenia znaku przez dziecko wiąże się z opanowaniem adekwatnych dla znaku narzędzi, co łączy się z rozwojem kulturowych form zachowań w wyniku poznania, opanowania i użycia znaków<sup>10</sup>. Formy działań symbolicznych, jak mowa i rysowanie, które warunkują rozwój wyższych funkcji psychicznych człowieka, są systemami kategorii psychologicznych. Powstają „jako nowa jedność strukturalna, charakteryzująca się nowymi stosunkami funkcjonalnymi”<sup>11</sup>, które wiążą się zdaniem Lwa S. Wygotskiego z działalnością symboliczno-znakową.

Wśród różnorodnych definicji znaku (Charlesa S. Peirce’a, Charlesa W. Morrisa, Ferdinanda de Saussure’a) wynika, że znak niesie ze sobą informację semantyczną, wskazując coś poza sobą i jest zależny od interpretacji podmiotu. Z analizy definicji znaku wynika, że znak wskazuje na przedmiot i określa jego znaczenie. Zachodzą tu więc relacje interpretacji.

Zależnie od przedmiotu związki między przedmiotem a znakiem mogą być różne. W związku z tym między znakiem a jego przedmiotem może zachodzić relacja o charakterze konwencjonalnym (sztucznym) lub naturalnym. Znaki naturalne są układami rzeczy lub zjawisk, które powstają w wyniku wiązania z nimi treści przez poznającego na podstawie związków naturalnych, przyczynowych, mimo że nie istnieją żadne reguły znaczeniowe, które określałyby takie, a nie inne powiązania treści z danym znakiem. Charakter konwencjonalny relacji między znakiem a przedmiotem ustalają reguły funkcjonujące m.in. w języku, sztuce, religii (reguły znaczeniowe) – kultura symboliczna, w jakiej wychowuje się dziecko, w prawie (odpowiednie normy prawne) lub w tradycji<sup>12</sup>. Znaki są treścią wnętrza psychiki człowieka, wyrażonej przez słowo lub w formie wizualnej<sup>13</sup>. Wyróżnia się również znaki spontaniczne, które powstają przez asocjacje w wyniku rozwoju doświadczeń człowieka<sup>14</sup>.

W sferze poznania znaki językowe, a tym samym język jest jednym z najskuteczniejszych narzędzi przetwarzania i przeobrażania świata przez człowieka, jest narzędziem rozwoju i socjalizacji człowieka. Ida Kurcz stwierdza, że powszechnie przypisuje się językowi dwie podstawowe funkcje: reprezentatywną – przedstawieniową wobec rzeczywistości fizycznej, psychicznej i społecznej – oraz

9 Por. M.P. Stasiakiewicz, *Prototypowy obraz świata w rysunku dziecka*, Toruń, Poznań 2000.

10 Por. L.S. Wygotski, *Wybrane prace psychologiczne*, tłum. E. Flesznerowa, J. Fleszner, Warszawa 1971, s. 91.

11 Tamże, s. 95.

12 Por. U.M. Żegleń, *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury*, Toruń 2000, s. 41.

13 Por. A. Moniuszko, *Ciało sztuki*, Warszawa 1982.

14 Por. K. Zwolińska, Z. Malicki, *Mały słownik terminów plastycznych*, Warszawa 1974, s. 356.

komunikacyjną odnośnie do użytkowników danego języka<sup>15</sup>. Dziecko musi opanować obie te funkcje w toku przyswajania języka<sup>16</sup>.

Kolejnym istotnym zagadnieniem związanym z językiem oraz znakiem jest znaczenie będące nośnikiem określonej informacji. Składają się na nie cechy charakterystyczne przedmiotów, zjawisk czy osób, które są danymi treściami nazywane. Znaczenie jest zależne od kontekstu, sytuacji komunikacyjnej, od nadawcy i odbiorcy. Przekazuje nam informacje o przedmiocie, zjawisku, osobie, pojęciu<sup>17</sup>. Znak występuje w określonych i różnorodnych kontekstach, które są nazywane polami semantycznymi. Zakres znaczeniowy wyrazu jest to ogół przedmiotów nazywanych danym słowem. Obserwując proces rysowania przez dziecko, przyjąłam, że znak werbalny – słowo – wyznacza znaczenie rysunku. Dziecko nadaje znaczenie rysunkowi dzięki znaczeniom słów, których używa, określając jego treść.

W psychologicznym ujęciu, m.in. według Wygotskiego, znaczenie wyrazu jest jednostką określającą jedność myślenia i mowy<sup>18</sup>. Jest to niepodzielna jednostka obu procesów. Wyjaśnia on sens słowa jako kompleksu faktów psychologicznych, które powstają w naszej świadomości dzięki słowu. Proces ten ma charakter dynamiczny, złożony i otwarty. Dziecko w miarę rozwoju odkrywa sygnifikatywną funkcję słowa. Mowę nazywa Wygotski „drabiną rozwojową” dziecka, która przebudowuje jego działalność i zachowania, tzn. jego „pole psychiczne”. Znak ukierunkowuje zmiany reakcji i zachowań dziecka, w tym jego język i rysunek.

Twórczość plastyczną dziecka rozumiem jako proces, który jest wynikiem związku między stymulacją językową (mową), a więc znakiem werbalnym, a aktywnością plastyczną, czyli znakiem plastycznym, jakim jest rysunek dziecka. Nie będę opisywać szczegółowo przebiegu badań i ich analizy, a jedynie zaprezentuję istotę tych badań.

Słowo towarzyszy dziecku w procesie rysowania. Interesowała mnie rola słowa w procesie rysowania i tworzenia się znaku plastycznego<sup>19</sup>. Przy czym słowo w rzeczywistych warunkach występuje najczęściej w kontekście innych bodźców zmysłowych. Fakt ten, zarówno bezpośredniego, jak i pośredniego wpływu słowa na twórczość rysunkową dziecka uwzględniłam w badaniach. Interesowała mnie analiza rozwoju twórczości rysunkowej dziecka jako założenia o istnieniu związków procesów poznawczych z procesami kompetencji rysunkowych w procesie kształtowania się związku między znaczeniem słowa a znaczeniem rysunku. Analiza procesu twórczości plastycznej dziecka wymaga więc uwzględnienia

15 Por. I. Kurcz, *Psychologia języka i komunikacji*, Warszawa 2005.

16 Por. tamże, s. 80.

17 Por. D. Podlawska, I. Płóciennik, *Słownik wiedzy o języku*, Bielsko-Biała 2004, s. 316.

18 Por. L.S. Wygotski, *Myślenie i mowa*, tłum. E. Flesznerowa, J. Fleszner, Warszawa 1989.

19 Por. U. Szuścik, *Znak werbalny a znak plastyczny w rozwoju twórczości rysunkowej dziecka*, Katowice 2006.

także integracji dwojakiego rodzaju stymulacji: zmysłowej i poznawczej. Należy jednak podkreślić, że to właśnie język i mowa kształtują system pojęć dziecka, które niosą określone znaczenia i są wyrażane w różnorodnych formach znaków. Język jest najbardziej rozwiniętym narzędziem psychologicznym, którego używają ludzie. Dzięki językowi możliwy jest rozwój zaawansowanych form uczenia się, rozwiązywania problemów i kształcenia wielu umiejętności. W dotychczasowych pracach z zakresu twórczości plastycznej dziecka można spotkać rozważania ogólne o związkach mowy i rysunku<sup>20</sup>. Wskazano w nich na wzajemne relacje między nimi oraz na aktywność werbalną towarzyszącą dziecku w trakcie rysowania<sup>21</sup>.

Aktualna wiedza pozwala przyjąć, że istnieje związek między rozwojem rysunku dziecka a jego rozwojem językowym, czyli między znakiem werbalnym a znakiem plastycznym. Przyjęłam, że słowo implikuje stronę znaczeniową rysunku, a tym samym określa jego treść. Idąc dalej, założyłam, że w toku rozwoju formy rysunkowej dziecko dąży do uzyskania adekwatności znaczeniowej słowa i rysunku, co znajduje swój pełny wyraz w bogactwie formy rysunkowej, a w toku ewolucji formy rysunkowej uzyskuje ono adekwatność znaczenia słowa i rysunku. Znajduje to odzwierciedlenie w dziecięcym schemacie rysunkowym, który jest znakiem plastycznym utworzonym przez nie. Zarówno aktywność słowna, jak i aktywność plastyczna są więc procesami psychicznymi, które zintegrowane w działaniu, rozwijają sferę przeżyć dziecka. Elementy rysunku dziecka przyjęłam jako znaki niewerbalne, a słowa jako znaki werbalne. W jednym i drugim rodzaju znaków wyróżniłam stronę znaczoną i znaczącą. Rozróżnienie na stronę znaczoną i znaczącą przyjęłam za de Saussure'em<sup>22</sup>. Każdy znak według tego twórcy nowoczesnej lingwistyki jest związkiem dwóch elementów: znaczącego – *signifiant* i znaczonego – *signifié*. De Saussure określa, że w znaku werbalnym elementem znaczącym jest pojęcie, do którego wyraz się odnosi, a elementem znaczącym jest dźwiękowy aspekt wyrazu, jego forma brzmieniowa. Znaczenie jest dla niego wewnętrzna, conceptualna strona znaku, które jest przeciwstawne jego stronie akustycznej (lub graficznej), ale mimo to są one nierozdzielną jednością. Natomiast w rysunku (znaku niewerbalnym) przyjęłam, że elementem znaczącym jest obraz przedmiotu na rysunku, a elementem znaczącym mentalna koncepcja, do której się ten znak odnosi, a mianowicie jego nazwa, znak werbalny – znaczenie zgodne z przedmiotem narysowanym.

20 Por. A. Trojanowska-Kaczmarek, *Dziecko i twórczość*, Wrocław 1971; S. Szuman, *Sztuka dziecka. Psychologia twórczości rysunkowej*, Warszawa 1990.

21 Por. E. Krywult, *Związek aktywności werbalnej z aktywnością rysunkową dziecka w wieku przedszkolnym*, rozprawa doktorska, Katowice 1982.

22 Por. F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Warszawa 1961, s. 79; wyd. 3: Warszawa 2002, s. 89.

W toku analizy literatury i obserwacji dziecka w akcie rysowania przyjął, że w jego twórczości widoczny jest proces plastycznej projekcji języka (słowa). Stopniowo, w toku prawidłowego rozwoju dziecka, dochodzi do coraz większej adekwatności między znaczeniem słowa (słów) a odpowiadającą mu formą plastyczną – obrazem przedmiotu. Celem zrealizowanych badań było uzasadnienie tezy, że pojęcie znaku jest wspólnym mianownikiem dla zrozumienia znaczenia słowa i rysunku w aktywności plastycznej, ekspresyjnej i komunikacyjnej dziecka.

Przyjęłam, że dziecko rozwija umiejętność rozpoznawania znaków oraz budowania z nich związków coraz bardziej złożonych, dzięki którym porozumiewa się z otoczeniem i rozwija siebie. Są to znaki werbalne, które z nieartykułowanych dźwięków w fazie niemowlęcej przekształcają się w pierwsze głoski, a z czasem w wyrazy i zdania w wieku poniemowlęcym i przedszkolnym. W sferze porozumiewania się niewerbalnego dziecko doskonali mowę gestów, mimiki oraz kształtuje formy ikoniczne przekazu, czyli rysunki. Zrealizowane badania były eksperymentalne – eksperyment naturalny pedagogiczny z dziećmi w wieku przedszkolnym. Jego program obejmował siedem ćwiczeń rysunkowych, w których słowo było bezpośrednim bodźcem oddziałującym na proces rysowania dziecka lub pośrednim – pośród innych bodźców (dźwięki, dotyk, obraz). Słowo zostało obudowane stymulacyjnie przez inny kanał sensoryczny, inną modalność zmysłową. Miało to na celu ujawnienie, na ile słowo jest czynnikiem ściśle wiążącym się z rysunkiem, a na ile ukierunkowującym proces rysowania. Eksperyment miał wykazać, czy znaczenia słów są transponowane na rysunek dziecka, budując jego znaczenie, a z czasem znak plastyczny.

Ogólna struktura realizacji ćwiczeń eksperymentalnych:

- Ćw. 1. **słowo** → rysunek
- Ćw. 2. muzyka → **słowo** → rysunek
- Ćw. 3. **słowo** + muzyka → rysunek
- Ćw. 4. dotyk → **słowo** → rysunek
- Ćw. 5. dotyk + spostrzeganie przedmiotu + **słowo** → rysunek
- Ćw. 6. obraz → **słowo** → rysunek
- Ćw. 7. bodziec wzrokowy → **słowo** → rysunek<sup>23</sup>

Przeprowadzono analizę ilościową wyników badań oraz jakościową, biorąc pod uwagę wytwory plastyczne uczestników eksperymentu. Analiza ilościowa pozwoliła stwierdzić prawidłowości ogólne. Analiza jakościowa pozwoliła na określenie cech formalnych prac plastycznych dzieci w poszczególnych grupach wiekowych w przedszkolu pod kątem adekwatności znaczenia słowa i znaczenia

23 U. Szuścik, *Znak werbalny a znak plastyczny w rozwoju twórczości rysunkowej dziecka*, dz. cyt., s. 143.

rysunku oraz konstruowania obrazu przedmiotu. Uzyskane wyniki analizy ilościowej i jakościowej potwierdziły założenie o istnieniu związku procesów poznawczych z procesami kompetencji rysunkowych dziecka. Potwierdziło się również założenie o istnieniu dynamiki rozwojowej w przemianach formy rysunkowej dziecka z uwzględnieniem znaczenia słowa i znaczenia rysunku oraz adekwatności funkcjonalnej. Wyniki badań pozwoliły na stwierdzenie, że rysunek dziecka dowodzi, iż jego rozwój postępuje w kierunku opanowania umiejętności integracji znaczenia słowa i znaczenia rysunku. W rysunku następuje konkretyzacja doświadczenia zarówno zmysłowego, jak i umysłowego.

Pozwala to przyjąć, że jest celowe i ważne stymulowanie umiejętności integrowania przez dziecko adekwatności znaczenia słowa i znaczenia rysunku w toku procesu rysowania. Wiąże się to z rozwojem rysunkowego obrazu przedmiotu, czego wynikiem jest dojście przez dziecko do schematu rysunkowego przedmiotu, czyli uzyskania adekwatności znaczenia słowa i znaczenia rysunku. Adekwatność znaczenia słowa i znaczenia rysunku w rozwoju poznawczym dziecka stwarza mu warunki do rysowania znaku plastycznego przedmiotu. Umiejętność określenia znaczenia w rysunku wiąże się z rozwojem mowy dziecka, która przebudowuje i określa charakter rysunku dziecka. Można stwierdzić, że rysunek dziecka jest plastyczną projekcją słowa, który wyznacza poziom jego rozwoju artystycznego. Słowo jest upośrodkowaniem myśli dziecka<sup>24</sup>.

Integracja znaczenia słowa i znaczenia rysunku wiąże się z tym, że w toku rozwoju dziecko ustala i rozwija umiejętność coraz precyzyjniejszego dostrzegania zależności między znaczeniem słowa a znaczeniem w rysunku. W ciągu rozwoju i w toku edukacji zarówno ukierunkowanej (przez instytucje), jak i nieukierunkowanej (własnej, spontanicznej) dziecko tworzy struktury bardziej złożone w obrębie m.in. znaków werbalnych i ikonicznych. Rozwijają się struktury werbalne i ikoniczne uwarunkowane przez systemy tych znaków o większym stopniu złożoności, co determinuje większą funkcjonalność tych systemów znakowych<sup>25</sup>. Można przyjąć, że rozwój umiejętności tworzenia znaków, opanowania ich i funkcjonalnego ich używania przez dziecko kształtuje w jego psychice i umysłowości wiedzę i obrazy przedmiotów oraz uczy ich stosowania, co z kolei sprzyja jego rozwojowi w toku edukacji.

Zasygnalizowane i zrealizowane badania oraz ich wynik są dalekie od jednoznacznych rozstrzygnięć, a równocześnie ważne dla rozwiązywania problemów edukacji plastycznej dziecka w przyszłości jako dojrzałego odbiorcy kultury i kreatora jej wartości oraz świata.

24 Por. tamże, s. 178–179.

25 Por. tamże, s. 180.

## Bibliografia

- Aduszkiewicz A. (red.), *Słownik filozofii*, Świat Książki, Warszawa 2004.
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1998.
- Krywult E., *Związek aktywności werbalnej z aktywnością rysunkową dziecka w wieku przedszkolnym*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice 1982.
- Kurcz I., *Psychologia języka i komunikacji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.
- Moniuszko A., *Ciało sztuki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.
- Podlaska D., Płóciennik I., *Słownik wiedzy o języku*, Park, Bielsko-Biała 2004.
- Read H., *O pochodzeniu formy w sztuce*, tłum. E. Życieńska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973.
- Saussure de F., *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961; wyd. 3: Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Sperling A.P., *Psychologia*, tłum. M. Bardziejewska, M. Czub, B. Moderska, J. Moderski, P. Ognik, Zysk i S-ka, Poznań 1995.
- Stasiakiewicz M.P., *Prototypowy obraz świata w rysunku dziecka*, Wydawnictwo EDYTOR, Toruń, Poznań 2000.
- Szuman S., *Badania nad rozwojem rozumienia obrazów o symbolicznej treści u dzieci i młodzieży*, Nakładem Naukowego Towarzystwa Pedagogicznego, Warszawa, Lwów 1931.
- Szuman S., *Sztuka dziecka. Psychologia twórczości rysunkowej*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1990.
- Szuścik U., *Znak werbalny a znak plastyczny w twórczości rysunkowej dziecka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2006.
- Trojanowska-Kaczmarek A., *Dziecko i twórczość*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.
- Tyszkowa M., *Przedmowa do wydania polskiego*, w: P. Wallon, A. Cambier, D. Engelhart, *Rysunek dziecka*, tłum. R. Gałkowski, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1993, s. 6–11.
- Węgrzecki A., *Wolność jako podstawa dojrzałości aksjologicznej*, w: *Edukacja aksjologiczna*, t. 1: *Wymiary – kierunki – uwarunkowania*, red. K. Olbrycht, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1994, s. 19–24.
- Wygotski L.S., *Myslenie i mowa*, tłum. E. Flesznerowa, J. Fleszner, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Wygotski L.S., *Wybrane prace psychologiczne*, tłum. E. Flesznerowa, J. Fleszner, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971.
- Zwolińska K., Malicki Z., *Mały słownik terminów plastycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974.
- Żegleń U.M., *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2000.

## AN ARTISTIC SIGN IN A CHILD'S DRAWING CREATIVITY: INTRODUCTION TO RESEARCH – GENERAL OUTLINE

### Summary

The article focuses on the world of values and related issues of education, including the drawing education of children in the context of the shaping of their artistic ability. A general outline of an experimental study carried out with pre-school children on the formation of artistic creativity in their drawing education in connection with language development are discussed. This type of research provides an opportunity to indicate a deeper, cognitive and creative role of drawing creativity in the creative and general development of a child. They can become an inspiration for the search for new ideas in children's education in the sphere of their mental, creative and artistic development.

---

### Informacja o Autorze

**Prof. dr hab. Urszula Szuścik** pracuje w Instytucie Pedagogiki na Wydziale Sztuki i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jej zainteresowania naukowo-badawcze dotyczą edukacji przedszkolnej i wczesnoszkolnej, edukacji plastycznej, pedagogiki i psychologii twórczości, arteterapii, grafiki artystycznej oraz kształcenia nauczycieli. Jest autorką trzech monografii: *Kształtowanie percepcji wzrokowej jako stymulator działań plastycznych dziecka* (Cieszyn 1999), *Znak werbalny a znak plastyczny w rozwoju twórczości rysunkowej dziecka* (Katowice 2006), *Bazgrota w rozwoju twórczości plastycznej dziecka* (Katowice 2019) oraz kilkudziesięciu artykułów i rozdziałów w monografiach zbiorowych. Na podstawie własnych badań opracowała, zatwierdzony przez MEN, program kształcenia plastycznego dziecka w młodszym wieku szkolnym (klasy I–III). Była redaktorką 8 monografii zbiorowych i współredaktorką 48. Bierze czynny udział w konferencjach naukowych w kraju i za granicą. Jest członkinią Komisji Nauk Psychologicznych PAN (Oddział w Katowicach), Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego (Oddział w Cieszynie), Sekcji Edukacji Elementarnej PAN, Sekcji Pedagogiki i Sztuki PAN. Ponadto prezentowała swoje grafiki na trzech wystawach indywidualnych i pięciu zbiorowych. Więcej informacji na temat działalności naukowo-badawczej zob. <https://orcid.org/0000-0003-0817-4868> oraz <https://us.edu.pl/instytut/ipe/dr-hab-urszula-szuscik/>.

RYSZARD WIŚNIEWSKI

UNIWERSYTET JANA DŁUGOSZA W CZĘSTOCHOWIE

---

## Korzenie polskiej refleksji nad etyką metodologicznie autonomiczną i jej wartościami

W przekonaniu, że problemy i pojęcia mają swoją historię i że ta z kolei wywiera wpływ na nasze współczesne ich rozumienie, zaczniemy od krótkiego spojrzenia na dzieje polskiej filozofii moralnej. Filozoficzny namysł nad światem dobra i zła sięga początków akademickiej filozofii XV wieku, ufundowanej na komentarzach do Arystotelesa. Jakkolwiek świadectwo i potencjał poznawczy *Etyki nikomachejskiej* ciągle skłania także współczesnych badaczy do zagłębiania się w jej tekst, zwróćmy uwagę na to, czym inspirowali się polscy myśliciele u schyłku średniowiecza.

W świetle badań polskiej filozofii późnego średniowiecza, prowadzonych przed laty przez zespół badaczy skupionych głównie w Polskiej Akademii Nauk<sup>1</sup>, etykę pojmowano wówczas jako naukę przede wszystkim praktyczną. Z badań tych wynika, że filozofia w Polsce nie była u swych źródeł w niczym specjalnie oryginalna, uwarunkowana narodowo, nie wytworzyła bowiem żadnej szkoły, będąc odbiciem trendów europejskiej filozofii. Ta zaś z jednej strony poddana była dominacji teologii, a z drugiej, właśnie pod wpływem arystotelesowych ksiąg, otwierała się na świat doświadczenia. Późne średniowiecze i odrodzenie miały tę samą antyczną podstawę filozoficzno-etyczną, tyle że z czasem otwartą również na inne nurty etyki starożytnej – na stoicyzm, a nawet epikureizm. Tym,

---

<sup>1</sup> Funkcjonujący tam Zespół Historii Polskiej Filozofii Średniowiecznej wypromował serię wydawniczą: „Dzieje Filozofii Średniowiecznej w Polsce”, której tom 7, napisany przez Jerzego B. Korolca, poświęcony został filozofii moralnej. Wśród badaczy filozofii średniowiecznej pracujących w tym kręgu badawczym o filozofii moralnej w szerokim znaczeniu pisali też Zdzisław Kuksewicz, Juliusz Domański, Jerzy Reбата, Ryszard Palacz, a także inni.

co wydaje się interesujące i do pewnego tylko stopnia swoiste, był dostrzegalny konflikt metodologiczny między ujmowaniem sensu i problemów ludzkiego żywota w perspektywie metafizycznej i doświadczalno-praktycznej.

Nie ma potrzeby odsłaniania po raz kolejny tego, co w polskim piśmiennictwie dotyczącym dziejów etyki w Polsce zostało opisane i uporządkowane. Rzut oka na historię skłania do pokory intelektualnej wobec przemyśleń doświadczenia utrwalonego w dziełach minionych pokoleń, posługujących się ograniczoną strukturą perspektyw metodologicznych i odpowiadającej im aparatury pojęciowej. Mimo tych nawarstwień i mimo zmian cywilizacyjnych wciąż stoimy wobec źródłowo tego samego doświadczenia i tych samych pytań.

Sięganie do historii pozwala na refleksję nad dziejową, międzypokoleniową powtarzalnością doświadczeń, namysłu, ocen, remediów i projektów, które zwykle niewiele się różnią, a tylko kontekst kulturowy i teoretyczny, w jakich są rejestrowane i rozpowszechniane, jest inny. Weźmy dla przykładu przedfilozoficzne jeszcze konstatacje Wincentego Kadłubka, w których wskazuje na to, że sprawiedliwe prawo „najbardziej sprzyja temu, kto może najmniej”, w których szuka on równowagi między sprawiedliwością i miłosierdziem, twierdząc, że „sprawiedliwość bez miłosierdzia jest okrucieństwem, a miłosierdzie bez sprawiedliwości głupotą”<sup>2</sup>. Czy współczesne studia (np. oparte na koncepcji sprawiedliwości Johna Rawlsa<sup>3</sup>) unieważniają te błyskotliwe przekonania zapisane przez średniowiecznego kronikarza? Czyż nie mają one oparcia w nawarstwiających się przemyśleniach poprzednich pokoleń stojących wobec doświadczenia nierównej pozycji i nierównej dystrybucji dóbr między ludźmi, a z drugiej strony niedoskonałości prawa, jego nieadekwatności moralnej do sytuacji, w której jest stosowane?

## Źródła i rozwój klasycznej filozofii moralnej w Polsce

Źródła późnośredniowiecznej filozofii moralnej w Polsce tkwią w europejskiej filozofii XIV wieku, w której toczył się spór między „starą drogą” (*via antiqua*) a „nową drogą” (*via moderna*) w pojmowaniu przedmiotu i zadań filozofii, czyli między zwolennikami drogi Tomasza z Akwinu (1225–1274) i jego nauczyciela Alberta Wielkiego (zm. 1280) a zwolennikami drogi Jana Dunsza Szkota (ok. 1266–1308) i Wilhelma Ockhama (ok. 1280–1350). Wśród

2 J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, Warszawa 1989, s. 15.

3 Por. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA 1971; wyd. polskie: *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994.

zwolenników nowej drogi rozgłos i wpływy zyskał wtedy Jan Buridan (Burydan)<sup>4</sup> (ok. 1300–1362), rektor uniwersytetu paryskiego i przywódca tzw. szkoły paryskiej. Idee dawnej drogi podtrzymywał Jan Versor<sup>5</sup> (zm. 1485). W XV wieku do lat sześćdziesiątych dominowała na uniwersytetach w Pradze i Krakowie nowa droga, ale to zaczęło się zmieniać i w latach osiemdziesiątych przewagę uzyskała stara droga. Jak pisze Jerzy B. Korolec, spór ten, rozgrywający się wszelako w obrębie scholastyki, dotyczył głównie akcentów położonych na kilku kwestiach dotyczących zadań filozofii moralnej. Buridaniści – twierdzi autor – koncentrowali się na praktycznych funkcjach etyki<sup>6</sup>, a wersoryści kładli większy nacisk na jej zadania poznawcze. Stosownie do tego zwolennicy Buridana oddzielali szczęście wieczne od doczesnego i na doczesnym się skupiali, wieczne pozostawiając rozprawom teologicznym. Wersoryści, którzy szczęście ziemskie traktowali jako przedproże szczęścia wiekuistego, kontemplacyjnego, rozróżniali zgodnie z tradycją chrześcijańską dwa etapy życia i tym samym zajmowali się oboma w ich domniemanym związku. Buridanistów i wersorystów różnił też stosunek do starego średniowiecznego sporu między zwolennikami woluntaryzmu oraz intelektualizmu w sprawie podstaw ludzkiego wyboru: Buridan był woluntarystą, natomiast Versor i jego zwolennicy kładli większy nacisk na rolę intelektu w życiu praktycznym. Z kolei buridaniści więcej uwagi poświęcali cnotom prowadzącym do doskonałości i szczęścia doczesnego, wersoryści – cnotom sprzyjającym osiągnięciu szczęścia pełnego, obejmującego mądrość i życie wieczne. Skutkowało to tym, że różne księgi Arystotelesowej *Etyki nikomachejskiej* wysuwane były w komentarzach oraz nauczaniu na plan pierwszy przez obie drogi i tak samo przez ich polskich zwolenników. Buridaniści ograniczali się do pierwszych czterech ksiąg *Etyki*, natomiast ci, którzy przekraczali granice tej orientacji, starali się objąć swym zainteresowaniem wszystkie dziesięć ksiąg.

Etyka buridanistów była silnie zorientowana praktycznie, uprawiano ją jako teorię praktyki moralnej. Jej przedmiotem był człowiek wolny, który w procesie doskonalenia swej władzy wyboru czyni siebie szczęśliwym. Etykę studiowano

4 W polskim piśmiennictwie pisze się też to nazwisko jako Burydan. Stosuje je na przykład Jerzy B. Korolec w pracy *Filozofia moralna Jana Burydana. Paryski wzór krakowskich dysput z zakresu „Etyki” w pierwszej połowie XV w.*, Wrocław 1973. Stąd określenie zwolenników – burydaniści.

5 W pisowni polskiej także jako Wersor. Por. J. Legowicz (red.), *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1979. Odpowiednio też jego zwolenników nazywano wersorystami.

6 W stanowisku Buridana – na którego *Quaestiones longae Ethicorum* wzorowali się liczni znani z nazwiska i anonimowi krakowscy komentatorzy *Etyki nikomachejskiej* – istotne było to, według Korolca, że: „filozofia moralna jest [...] nauką praktyczną i uczy, w jaki sposób człowiek może osiągnąć właściwie sobie dobro i kieruje swym działaniem, które uszlachetnia. Nie jest zaś [...] taką nauką, której naczelnym zadaniem i ostatecznym celem byłoby usystematyzowanie cnót moralnych i poznanie zasad postępowania moralnego” (J.B. Korolec, *Filozofia moralna*, Wrocław 1980, s. 37).

w tym czasie dla celów doskonalenia życia praktycznego, nie zaś dla wiedzy o naturze cnót, bowiem etyka powinna – zgodnie z duchem woluntaryzmu – skłaniać wolę do dobra, a nie zaspokajając potrzeby intelektu. Buridanizm charakteryzował się dążeniem do usamodzielnienia etyki względem filozofii teoretycznej, a także wobec teologii, choć nie kwestionowano wpływu, jaki na kulturę moralną człowieka wywiera religia i teologia. Chodziło jedynie o to, żeby uchwycić istotę i zadania filozofii moralnej w jej swoistości i odrębności od metafizyki z jednej strony, a od teologii – z drugiej. Z tej perspektywy patrząc, warto śledzić historię polskiej etyki i pytać, na ile zmierzała ona świadomie do tego, aby służyć praktyce, być etyką stosowaną, zaangażowaną w pomoc człowiekowi, jeśli chce on uczynić swoje życie lepszym, szczęśliwym, wolnym od zła i nieszczęść, jakie nierozsądnymi wyborami sam na siebie sprowadza.

Uwagę współczesnych badaczy zwraca Paweł z Worczyna (1383–1430), który uważany jest za autora najbardziej interesującego i najbardziej obszernego ówczesnego komentarza do *Etyki* (1424), obejmującego wszystkie dziesięć ksiąg<sup>7</sup>. W jego komentarzu dominuje wyraźnie nurt praktycystyczny, podkreślający silną skłonność do autonomizacji etyki względem teologii. Juliusz Domański pisał o tym tak:

Zasadnicze znaczenie w uformowaniu się tych poglądów miało, jak się zdaje, radykalne rozdzielenie porządku nadnaturalnego i porządku naturalnego, teologii i filozofii, życia wiecznego i życia doczesnego, oraz zaliczenie życia kontemplacyjnego do pierwszego, a życia aktywnego do drugiego porządku<sup>8</sup>.

Uwidacznia się to także w nawiązującej do Arystotelesa i Buridana teorii szczęścia, teorii cnót i teorii wolności. Paweł z Worczyna, jak i wielu innych, za Buridanem odróżniał szczęście płynące z nagrody (*felicitas praemiatoria*), czyli z daru Boga, oraz szczęście powstające w wyniku zasługi (*felicitas meritoria*), którego przyczyną jest sam człowiek. Chodziło o to, aby wyraźniej określić, w jakim stopniu człowiek może być przyczyną swego własnego szczęścia, na ile z kolei zawdzięcza je darowi Boga. To rozróżnienie było więc ważne nie tylko dlatego, że określało zakres wpływu człowieka na swoje życie, ale też dlatego, że zmierzało do oddzielenia przedmiotu etyki względem teologii. Etyka, aby uzasadnić swoją rację bytu, kierowała zainteresowania w stronę szczęścia osiąganego w życiu praktycznym i społecznym, pozostawiając życie kontemplacyjne dążeniu do pełni szczęścia. Korolec pisał o Pawle z Worczyna: „Z jednej strony przyjmował

7 Obok przywoływanej tu pracy Korolca uwagę zwraca wnikliwe, monograficzne opracowanie J. Rebety, *Komentarz Pawła z Worczyna do „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa z 1424 roku. Zarys problematyki filozoficzno-społecznej*, Wrocław 1970.

8 J. Domański, *Początki humanizmu*, Wrocław, 1982, s. 188.

on poglądy, że kontemplacja dać może człowiekowi najwyższy rodzaj szczęścia, z drugiej zaś uważał, że w życiu doczesnym aktywność jest ważniejsza niż kontemplacja<sup>9</sup>. Skotystę Jana ze Stobnicy pod koniec XV wieku również bardziej interesowało szczęście osiągnięte w życiu praktycznym niż szczęście kontemplacyjne. Podobnie czynili liczni inni mistrzowie krakowscy XV wieku, a jedynie zwolennicy starej drogi starali się argumentować za ścisłym związkiem i współzależnością obu rodzajów szczęścia.

Odbiciem koncentracji na życiu praktycznym były komentarze do Arystotelesowej nauki o cnocie. Dyskutowano w nich różnice i związki między cnotami moralnymi oraz intelektualnymi, a także stosunek cnót ludzkich do cnót boskich (teologicznych, dających możliwość obcowania z Bogiem). Paweł z Worczyna nawiązywał tu do interpretacji Tomasza z Akwinu, kładąc akcent na wzajemny związek cnót moralnych z intelektualnymi. Uważał, że jedne nie mogą istnieć bez drugich, bowiem ani umiarkowanie nie jest możliwe bez roztropności, ani roztropność bez umiarkowania. Jak opisuje to Korolec, zdaniem Pawła „nie można być dobrym pod względem moralnym bez mądrości, lecz i przeciwnie, nie można być mądrym bez tego, by być dobrym moralnie”<sup>10</sup>. W krakowskich komentarzach dość wiernie za *Etyką* Arystotelesa położony był nacisk na doskonalenie się w cnocie poprzez przyzwyczajanie charakteru do wyborów opartych na poznawczym i praktycznym szukaniu średniej miary w stosunku do przedmiotu działania. Bardziej interesowano się cnotami moralnymi, ale też, jak w przypadku Pawła z Worczyna i później mistrzów starej drogi, zwracano uwagę na cnoty teologiczne.

Do centralnych problemów etyki, ważnych ze względu na jej praktyczny charakter, należał problem wolności człowieka. W obrębie starej drogi rozważano problem wolności w kontekście filozofii perypatetyckiej i tomistycznej, traktowano ludzką wolę jako zdolność pragnienia i wyboru, czyli władzę pożądanczą funkcjonującą na podstawie ocen i rozstrzygnięć intelektu. Myśl, że wola poddana jest kierowniczej władzy rozumu, stanowiła paradygmat ograniczający dalszą refleksję nad wolnością człowieka. Zwolennicy nowej drogi, pierwsi polscy komentatorzy Arystotelesa, szli wyraźnie za Buridanem, podkreślając wolność woli zarówno w przedmiocie wyboru konkretnych dróg postępowania prowadzącego do celu, jak i wolnego określania się człowieka w przedmiocie swych celowych pragnień. Paweł z Worczyna starał się łączyć stanowisko Buridana z Tomaszem, wskazując na większą doskonałość intelektu w ujęciu swego przedmiotu, ale zarazem twierdził, że wola jest doskonalszą władzą w zdolności ujmowania celu, jakim jest najwyższe dobro dla człowieka. Paweł odróżniał też dwa

9 J.B. Korolec, *Filozofia moralna*, dz. cyt., s. 104.

10 Tamże, s. 140.

rodzaje działania woli: akty pierwsze jako uczucia upodobania i niezadowolenia oraz akty drugie – pragnienia i odrzucenia. Tym drugim przypisywał charakter czynny i widział w nich pole funkcjonowania woli w stopniu wyższym niż w aktach upodobania i niezadowolenia<sup>11</sup>. Rozważania o wolności woli człowieka były więc, jak widać, ważne i zorientowane na szukanie kompromisu w przestrzeni sporu między woluntaryzmem a intelektualizmem. Ostatecznie w dyskutowanych kwestiach Paweł z Worczyna zajął stanowisko kompromisowe, mieszane, ale problemy postawione w dyskusji żyły w umysłach potomnych, miały ciąg dalszy.

W podobnym, ale już bardziej humanistycznym duchu, choć ciągle jeszcze wypracowywanym w granicach scholastyki, wypowiadał się, w świetle powoływanych tu badań polskich mediewistów, Jan z Ludziska (ok. 1400–1460). W *Mowach* i przypisywanych mu innych tekstach badacze znajdują tendencję do harmonizowania wzorów życia aktywnego i kontemplatywnego, zwłaszcza na gruncie zagadnień społecznych i politycznych. Jan z Ludziska rozpoznawany jest dzisiaj jako piętnastowieczny krytyk celibatu i lichwy, piewca wartości ludzkiej pracy i zarazem krytyk żebractwa oraz życia próżniaczego. Warto zauważyć, że w *Mowie pochwalnej na cześć filozofii* nie przeciwstawiał on kontemplacji życiu aktywnemu, ale traktował ją jako działalność intelektualną<sup>12</sup>.

Wśród późniejszych komentarzy, pisanych zarówno przez znanych, jak i anonimowych autorów liczących się bardziej zdecydowanie ze stanowiskiem starej drogi, zwracają uwagę poglądy Jana ze Stobnicy (1470–1518), który inspirowany filozofią Dunska Szkota brał pod uwagę także poglądy Tomasza z Akwinu i twierdził, że jakkolwiek praktyka moralna jest władzą swoistą, odrębną od intelektu, to jednak postępuje ona za wynikami rozumowania. „Wiedza praktyczna” kierująca postępowaniem, twierdził, leży jednak w gestii intelektu, jak dzieje się to w każdej nauce<sup>13</sup>.

Późne średniowiecze próbowało początkowo zdecydowanie wyodrębnić i do pewnego stopnia usamodzielnic etykę względem filozofii spekulatywnej, a tym samym nadać szczególny status poznawczy całej filozofii praktycznej, sugerując nawet potrzebę ujęcia zagadnień moralnych w struktury logiki dla nie właściwej, określanej jako *logica moralis*, lecz z czasem pod wpływem wersorystów, co widać też u Jana ze Stobnicy, ustaliła się opinia, że wszystkie nauki opierają się na tym samym porządku logicznym, że jest jedna nauka, jedna filozofia, która ma jedynie zróżnicowany przedmiot. Filozofia praktyczna próbowała szukać podstaw swej metodologicznej autonomii, ale traktowanie działania ludzkiego jako przedmiotu wiedzy metodologicznie odrębnej względem poznania świata rzeczy

11 Por. tamże, s. 188–192.

12 Por. na ten temat: J. Domański, *Początki humanizmu*, dz. cyt., s. 194–201.

13 Por. J.B. Korolec, *Filozofia moralna*, dz. cyt., s. 55 i 232.

na razie nie powiodło się. Ludzka praktyka, jakkolwiek posiada w tej perspektywie ugruntowanie w woli człowieka, ma też, jak sądzono coraz powszechniej, silne podstawy w rozstrzygnięciach intelektu i tego stanowiska trzymano się pod koniec XV wieku.

Sumując początki etyki w Polsce, trzeba wyraźnie zwrócić uwagę, że jakkolwiek była ona zależna problemowo i metodologicznie od dysput toczonych w tym czasie na zachodzie Europy wokół *Etyki* Arystotelesa, to poczęła się rozwijać jako względnie samodzielna dyscyplina filozoficzna, otwarta na doświadczenie moralne, upatrująca w ludzkiej wolności i rozumności działania motywowanego dążeniem do szczęścia istotne czynniki konstytutywne moralności i przedmiot etyki. Dążenie do niezależności nie było bynajmniej wyrazem nastawienia antyteologicznego, bo pozycja teologii w ówczesnym świecie nie była kwestionowana i nie bardzo nawet rozróżniano naturę kwestii etycznych od teologicznych. Chodziło raczej o pierwsze próby wypracowania metodologicznej tożsamości etyki jako dyscypliny filozoficznej, w czym opierano się na Arystotelesie. Poziom prowadzonych w Krakowie dysput i formułowanych komentarzy, w świetle badań polskich mediewistów, był wysoki, korespondujący z ówczesną myślą europejską. Polscy filozofowie po prostu uczestniczyli w europejskim ruchu myśli filozoficznej. Zarazem poważnie angażowali się oni w dysputy o znaczeniu praktycznym i – co ważne – inspirowali się w tych kwestiach rodzimym doświadczeniem i potrzebami. Dobitnie wyraża to Zbigniew Ogonowski, pisząc o omawianym tu okresie piętnastowiecznej filozofii w Polsce:

Obie fazy rozwojowe polskiej scholastyki uprawianej na Uniwersytecie Krakowskim cechuje z jednej strony wrażliwość na etyczno-praktyczne potrzeby życia indywidualnego, a zwłaszcza zbiorowego, z drugiej na nowości, na aktualności myśli filozoficznej i naukowej w europejskiej wspólnocie uczonych. Jedno i drugie nadaje cechy swoiste piętnastowiecznej myśli polskiej. Dochodzi do tego moment bodaj najważniejszy: ten, że polska myśl filozoficzna XV wieku nie tylko była uprawiana przez Polaków i w Polsce, ale też w znacznej mierze czerpała natchnienie i tworzywo bezpośrednio z realiów ówczesnego polskiego życia zbiorowego tudzież potrzebom tego życia pośrednio służyła<sup>14</sup>.

14 J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, dz. cyt., s. 11–12.

## Impulsy metodologiczne filozofii praktycznej w myśli moralnej odrodzenia

Omawiając początki humanizmu w Polsce, Domański zwraca uwagę na jego szczególnie lokalne źródła, o wiele istotniejsze niż prądy humanistyczne idące z południa i zachodu Europy. Badacz ten pisze o piętnastowiecznej filozofii polskiej, że:

[...] dość wyraźnie opowiada się za etyczno-praktycystycznym rozumieniem filozofii, tj. za takim rozumieniem, wedle którego celem filozofii nie jest samo tylko poznanie, lecz także i nade wszystko godne filozofa życie etyczne. Takie rozumienie filozofii [...] ci, którzy je w Polsce XV w. głoszą, zawdzięczają przede wszystkim inspiracji późnej scholastyki, ideom średniowiecza przedscholastycznego oraz nurtów średniowiecza późnego. Renesansowy humanizm natomiast nie odegrał tu żadnej roli<sup>15</sup>.

Można jednak powiedzieć, że uformowana w procesie rozwoju i dezintegracji scholastyki średniowiecznej próba praktycystycznej orientacji filozofii moralnej była zbieżna z tendencjami humanizmu odrodzeniowego, odwołującego się do społeczno-politycznych i moralno-wychowawczych funkcji filozofii, posługującego się zupełnie innym stylem refleksji.

Odrodzenie było w formie i reakcji na rzeczywistość mniej spekulatywne, wyrażając reakcje na doświadczenie ludzkich przywar w postaci krytycznych pism moralistycznych (Erazm z Rotterdamu *Pochwała głupoty*), przeciwstawiania złym ustrojom doskonałych, choć nierzeczywistych (stąd utopie Tomasa Morusa, Francisa Bacona czy Tomasa Campanelli), normatywistyczne (stąd rozmaite porady dotyczące zachowania się w towarzystwie i pierwsze europejskie traktaty obyczajowe), a także inne egzemplarystyczne lub kazuistyczne obrazy pożądanego zachowania<sup>16</sup>. Odrzucano w odrodzeniu abstrakcyjną kazuistykę, za którą odpowiedzialność zrzucano na esencjalistyczną etykę zależną od metafizyki i teologii<sup>17</sup>, ale zaczęły w to miejsce pojawiać się liczne kodeksy obyczajowe. Petrarka jako pierwszy zwiastun nowej epoki uwypuklił zadanie filozofii moralnej

15 J. Domański, *Początki humanizmu*, dz. cyt., s. 236–237.

16 Por. w tej sprawie interesujące analizy ewolucji zwyczaju i obyczaju zawarte w książce Norberta Elias *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu* (tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1980), gdzie przeanalizowana została rola pouczeń i innych kompendiów w sprawie zachowania się przy stole, w sypialni, względem potrzeb naturalnych i emocji, zachowania się w towarzystwie w uformowaniu człowieka cywilizowanego. Dzieło Erazma z Rotterdamu *De civilitate morum puerilium* Elias traktuje jako szczytowe osiągnięcie w przejściu od średniowiecza do nowych czasów – por. tamże, s. 90.

17 Por. S. Świeżawski, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 81.

jako nauczycielki życia, uszlachetniającej człowieka, i sądził, że najlepiej czyni to literatura, skarbiec wzorów, zachęt do dobrego życia. Filozofię moralną zastępowała więc narracja etyczna, krytyka społeczna i polityczna przejawiająca się w rozmaitych formach literackich i eseistycznych. Praktycyzm odrodzenia szukał nowych narzędzi komunikacyjnych i je znajdował. Zatem już w tym miejscu można dostrzegać powtarzalny w późniejszych dziejach zwrot ku szukaniu licencji na moralistyczną funkcję filozofii raczej w narracji literackiej lub eseistyce niż w metafizycznej etyce i metaetyce.

W Polsce ujawniły się te same tendencje, rozwijała się moralistyka, propagowano wzory osobowe, określane jako „zwierciadła” lub „żywoty”. Przykładem był Jana Kallimacha *Żywot Grzegorza z Sanoka*, narracyjny obraz biograficzny, służący za zachętę do naśladowania, jednocześnie otwarty na tradycję epikurejską. Cechą odrodzenia były próby nowego odczytania Arystotelesa, dążenie do reform, wychodzenie poza akademicką scholastykę późnego średniowiecza, rozwój publicystyki politycznej i obyczajowej. Dyskurs etyczny przeniesiony został na płaszczyznę opisywania i propagowania wzorców moralnych („egzemplaryzmu”), czerpanych z bliższej i dalszej historii<sup>18</sup>, ale przede wszystkim generowany był on silnie przez sprzeciw wobec różnych postaci doświadczanego zła tkwiącego w wadach społeczno-politycznego ustroju i moralnych postawach elit.

Ważnym nurtem intelektualnym odrodzenia była myśl społeczno-filozoficzna, która jest stosunkowo dobrze znana i opracowana przez historyków idei. Jeszcze w XV wieku Stanisław ze Skarbimierza, Paweł Włodkowiec, Jan z Ludziska i Jan Ostoróg zgłaszali krytyczne uwagi pod adresem funkcjonowania władzy kościelnej i państwowej. Wiek XVI wydał dwóch wyróżniających się pisarzy politycznych: Andrzeja Frycza Modrzewskiego (1503–1572) i Stanisława Orzechowskiego (1513–1566). Poglądy Modrzewskiego były silnie motywowane doświadczeniem wartości. Pochodzący z ubogiej szlachty Frycz poddał surowej krytyce złe obyczaje zwłaszcza zamożnej szlachty i kleru, a także wadliwe funkcjonowanie różnych instytucji, związane z nadużywaniem wolności przez szlachtę, jej pychę i próżniactwem. Odpowiedzią na ten stan rzeczy jest dzieło *O poprawie Rzeczypospolitej* (1551). Orzechowski, pochodzący ze średniozamożnej szlachty, przeznaczony do kariery duchownej, zupełnie inaczej patrzył na rzeczywistość polską. Jakkolwiek będąc w młodszych latach w przyjaźni

18 Praktykę nawiązywania do historycznych postaci wzorczych dla wykładu etyki miał wprowadzić w Krakowie jeden z pierwszych mistrzów Jan z Dąbrowki, o czym pisze J. Domański: „Historia, reprezentowana tutaj przez objaśnianą *Kronikę* Wincentego, ocala od zapomnienia godne pamięci czyny dawnych ludzi i ich cnoty, ukazując je jako elementy działania Opatrzności. Należyty użytek z historii polega na wzorczej funkcji tych czynów: są one źródłem i «zwierciadłem», w którym można oglądać ludzką potencjalność moralną niejako zaktualizowaną” – *Początki humanizmu*, dz. cyt., s. 138. W podobnym duchu egzemplaryzmu, nawiązującego do historii, wypowiadał się Jan Długosz – por. tamże, s. 232.

z Modrzewskim, podzielał jego krytyczny stosunek do ucisku chłopów i wołanie o równość wszystkich ludzi, z czasem receptę na bolączki i niebezpieczeństwa grożące Rzeczypospolitej upatrywał w teokratycznym państwie, opartym na sojuszu szlachty i kleru, idealizując ich misję historyczną w dziele *Politycja Królestwa Polskiego* (1566). Obaj pisarze byli moralistami politycznymi, a podstawy ich myśli osadzone zostały nie tylko w doświadczeniu społecznym. Modrzewski silniej reagował na idee humanizmu oraz reformacji, niekiedy je radykalizując. Orzechowski natomiast, zdaniem Lecha Szczuckiego, oparł się o arystotelizm „dowartościowany nauką chrześcijańską”<sup>19</sup>. W polskim życiu politycznym nie przyjęły się w tym czasie próby zerwania harmonii między etyką i polityką, pragmatyzacji polityki, dopuszczającej instrumentalizację moralności, których symbolem w Europie stanie się myśl polityczna Machiavellego.

Filozofia praktyczna tego czasu ma swego najwybitniejszego przedstawiciela w osobie Sebastiana Petrycy z Pilzna (1554–1626) – lekarza, tłumacza i komentatora pism Arystotelesa z filozofii praktycznej. Za ważny moment w pełnym wykorzystaniu myśli perypatetyckiej na gruncie polskiej filozofii moralnej należy uznać nie tylko jego tłumaczenie z łaciny *Ekonomiki* (przypisywanej Arystotelesowi), *Polityki* oraz *Etyki* (pierwszych pięciu ksiąg), lecz także własne komentarze w postaci „dokładów” (dodatków w postaci uzupełniającej wykładni), przestróg (uwag do tłumaczeń) i w szczególności „przydatków” (twórczych komentarzy nawiązujących do antycznych i odrodzeniowych analiz myśli Stagiryty), zawierające bogaty i inspirujący materiał translatorski i interpretacyjny – opracowany przez Wiktora Wąsika – ujawniający bardziej nowoczesne możliwości rozumienia myśli praktycznej Stagiryty, wskazujący spolszczony i zaktualizowany sens tej myśli konfrontowany z ówczesną rzeczywistością polityczną i obyczajową<sup>20</sup>. Ogonowski pisał, że:

Petrycy pierwszy w Polsce i pierwszy w języku polskim dał gruntowne opracowanie wszystkich trzech działów „filozofii praktycznej” (etyki, ekonomiki, polityki) Arystotelesa i jednocześnie zaprezentował tę filozofię w taki sposób, że czytającemu w trakcie studiów nie mogły nie narzucić się refleksje na temat stosunków panujących w Polsce<sup>21</sup>.

19 Por. J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, dz. cyt., s. 299.

20 Por. Sebastian Petrycy z Pilzna, *Przydatki do etyki Arystotelesowej*, Warszawa 1956 oraz tenże, *Przydatki do ekonomiki i polityki Arystotelesowej*, Warszawa 1956.

21 J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, dz. cyt., s. 417.

*Przydatki* do podstawowych dzieł filozofii praktycznej Arystotelesa interesowały i inspirowały badaczy polskiej tradycji filozoficznej i etycznej. Najpierw Witolda Rubczyńskiego<sup>22</sup>, później Stanisława Jedyńaka<sup>23</sup>. Włodzimierz Tyburski słusznie zauważa, że dzieło Petrycego stanowi kontynuację Buridanowskiej tendencji do akcentowania roli etyki w całości kształcie myśli filozoficznej i że reprezentuje ono silną orientację na wypełnienie zadań praktycznych etyki<sup>24</sup>.

Pozostając w granicach arystotelesowskiego myślenia o etyce i jej zadaniach, Petrycy kładł nacisk na marginalizowaną w interpretacjach etyki perypatetyckiej rolę doświadczenia w etyce<sup>25</sup>. Podążając za myślą Arystotelesa, teoretyczną konstrukcję etyki opierał na teleologii ludzkich dążeń, zorientowanych ku dobru najwyższemu, utożsamianemu ze szczęśliwością i doskonałością w wypełnianiu powinności etycznych. Petrycy osłabił intelektualistyczną interpretację relacji rozumu i woli, ujmując człowieka bardziej całościowo, w jedności jego funkcji rozumnej z procesami emocjonalnymi i wolicjonalnymi, w czym bliski był najnowszym badaniom nad podstawami teorii cnoty u Arystotelesa. Można powiedzieć, że w komentarzach Petrycego moment teleologiczny etyki miał swoje odzwierciedlenie w deontologii powinności oraz bazującej na Arystotelesie teorii cnoty. Wszędzie widać tu dążenie do zachowania równowagi różnych czynników określających postępowanie człowieka. Istotne dla rodzimej kultury było wprowadzenie polskiego nazewnictwa dla cnót opisywanych przez Stagirytę, a także – co ważne – uzupełnienie ich katalogu o „wstydlivość” i „radość” oraz dodanie cnót teologicznych. Współcześnie odkrywamy złożony charakter interpretacji środka między skrajnościami („pobokami”), który Petrycy zalecał traktować raczej rozciągliwie, bacząc na unikanie ekstremalnych zachowań. Dążenie do doskonałości wyboru miałyby tu ustępować najpierw trosce o unikanie zła tkwiącego w skrajnościach. W takich zaś wyborach cenił – za Stagirytą – bardziej doświadczenie ludzi cnotliwych i sprawdzone obyczaje niż subtelne wywody i dysputy. Można w tym dostrzeżać bardziej nowoczesne rozumienie cnoty i etyki, swego rodzaju

22 Por. W. Rubczyński, *O filozoficznych poglądach Sebastiana Petrycego z Pilzna w jego „Przestro-gach” i „Przydatkach” a w szczególności w dołączonych do pierwszych pięciu ksiąg przekładu Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa (Studia z dziejów Arystotelizmu i jego recepcji w Polsce) z portretem S. Petrycego*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny” 1909, seria 2, t. 27, s. 61–190.

23 Por. S. Jedyńak, *Etyka Sebastiana Petrycego z Pilzna*, w: tegoż, *Człowiek, społeczeństwo, moralność. Szkice o etyce polskiej*, Lublin 1996, s. 86–101.

24 Por. W. Tyburski, *Myśl etyczna w Polsce. Od XVI do XIX wieku*, Toruń 2000, s. 105. Autor monografii bardzo dokładnie wydobywa z *Przydatków* wszystkie ważne wątki i wypowiedzi Petrycego dowodzące znaczenia tezy o praktycznych zadaniach etyki.

25 Empirystyczna interpretacja Arystotelesa przez Petrycego zwróciła uwagę historyków na podobieństwo stosowanej przez polskiego tłumacza terminologii do późniejszej teorii zmysłu moralnego, choć pojęciem poczucia moralnego się nie posługiwał. Por. W. Rubczyński, *O filozoficznych poglądach Sebastiana Petrycego z Pilzna...*, dz. cyt., s. 37 i 94.

probabilizm etyczny, polegający na ostrożności w formułowaniu jednoznacznych konkluzji etycznych, przy jednoczesnym unikaniu skrajności jako złych pobudek działania. Chciałoby się powiedzieć, że w tej perspektywie zło skrajności jawiło się człowiekowi wyraźniej niż przejawy doskonałości wpisanej we właściwą miarę środka. W duchu dominującego średniowiecznego pesymizmu w sprawie natury ludzkiej pisał Petrycy wprawdzie, że „człowiek jest skłonniejszy do złego [...] niżli do cnót”<sup>26</sup>, a w klimacie krytyki stosunków społecznych swego czasu ubolewał nad niesprawiedliwością, jednakowoż – na co zwracali już uwagę Rubczyński i Tyburski – opowiadał się za aktywnym trybem życia, którego reguły zawarte są w porządkującym opisie poszczególnych cnót, zwłaszcza sprawiedliwości i męstwa. Złu ludzkich wad i ich skutkom w stosunkach społecznych przeciwstawił Petrycy dążenie do właściwego wychowania moralnego młodych ludzi, do stawiania wyższych wymogów etycznych sprawującym rządy<sup>27</sup>.

Twórczość Petrycego wieńczyła opartą na schrystianizowanym arystotelizmie polską drogę budowania fundamentów etyki praktycznej, zachowującej pewną harmonię między myślą teoretyczną i metodologiczną z jednej strony, a tendencją normatywną, moralistyczną – z drugiej. Jego twórczy wysiłek oparty był na charakterystycznym dla doby odrodzenia powrocie do korzeni filozofii greckiej, do autentycznego odczytania Arystotelesa w kontekście myśli Platona, filozofii epikureizmu i stoicyzmu. Problematyka zarówno filozofii praktycznej, jak i towarzyszącej jej publicystyki była silnie związana z życiem społecznym kraju, jego kulturą i językiem.

## Etyka reformacji i kontrreformacji

Filozofia moralna rozwijała się w Polsce, jak w całej chrześcijańskiej Europie w złożonej relacji z religią i teologią. Dążenie do nadania etyce statusu metodologicznie autonomicznej dyscypliny filozoficznej utrwaliło się w odrodzeniu. Jednakże odrodzenie zrodziło też ożywienie ruchów religijnych znanych pod nazwą reformacji i kontrreformacji. Polskim wyrazem reformacji była aktywność religijno-intelektualna braci polskich, arian. U podstaw myśli ariańskiej (antytrynitarskiej) tkwiło przekonanie o radykalnym zarażeniu świata złem, a co za tym idzie moralny nakaz dystansowania się od złego świata przez wyrzeczenie się zaszczytów, urzędów, udziału w wojnie, powinność skupienia się na własnym życiu wewnętrznym i doskonaleniu moralno-religijnym. Naukę o cnotach opierano na

26 Sebastian Petrycy z Pilzna, *Przydatki do etyki Arystotelesowej*, dz. cyt., s. 145.

27 Szerzej omawia te kwestie i analizuje komentarze badaczy spuścizny Petrycego W. Tyburski w pracy: *Myśl etyczna w Polsce. Od XVI do XIX wieku*, dz. cyt., s. 103–116.

myśli tyleż klasycznej, co i czerpiącej z inspiracji religijnej. Nastawienie praktyczne braci polskich dystansowało się od metafizyki i spekulatywnych zagadnień etycznych, koncentrując się na tym, co służyło wolności sumienia i doskonałości życia, kierującego się wzorem osobowym Chrystusa. Wybitną postacią ruchu był Faust Socyn (1539–1604), który złagodził pod wieloma względami poglądy religijno-moralne arian polskich, czym przyczynił się do określenia ruchu jako socynianizmu. Złagodził w szczególności stanowisko arian wobec wolności woli, niezbędności łaski Bożej w doskonaleniu moralnym człowieka, wyrzeczeniu się świata zewnętrznego, zwłaszcza piastowania urzędów i udziału w wojnie obronnej. W nauce o cnocie obok cierpliwości i umiarkowania (krytyka chciwości) Socyn kładł silny nacisk na miłość bliźniego, która broni życia ludzkiego (przeciwstawiał się karze śmierci). W jego myśli widać znaczący optymizm moralny<sup>28</sup>. Efektem XVII-wiecznych sporów religijno-moralnych było podjęcie zagadnienia wolności sumienia, co pod koniec XVII wieku znalazło odbicie na zachodzie Europy w upominaniu się o tolerancję i metodologiczne uniezależnienie etyki od religii (John Locke).

Kontrreformacja z kolei opierała myśl moralną na scholastycznej tradycji opartej na autorytecie Tomasza z Akwinu, broniła pryncypiów sprawdzonych w debatach uniwersyteckich. Duch czasu jednak wpłynął na problematykę i retorykę wystąpień. Przykładem niech będzie postać królewskiego kaznodziei Piotra Skargi (1536–1612), pierwszego rektora Akademii Wileńskiej, który poddawał moralnej krytyce wady szlachty i możliwych, bronił silnej władzy królewskiej, a w duchu kontrreformacji bronił religijnej jedności społeczeństwa. Z teoretycznego i metodologicznego punktu widzenia na *Kazania sejmowe* (1597) Skargi i inne jego dzieła, a także na moralistykę pisarzy społeczno-politycznych dawnej Rzeczypospolitej trzeba spojrzeć jako na refleks doświadczenia zła (zepsucia) implikowany perspektywą założeń i norm religijno-etycznych oraz myślą polityczną odrodzenia w Polsce.

Klimat duchowy sporów religijnych i politycznych torował jednak z czasem i stopniowo drogę nie tylko studiom nad podstawami mądrości praktycznej, powiązanych z głęboką znajomością filozofii praktycznej i jej tradycji (Petrycy z Pilzna), ile również perswazyjnemu kaznodziejstwu. Na bogactwo polskojęzycznej literatury moralistycznej zwracają uwagę badacze historii myśli moralnej, wśród których zwłaszcza Tyburski ukazuje w swoich studiach interesujący i bogaty obraz moralnej krytyki stosunków społeczno-gospodarczych i politycznych w Rzeczypospolitej XVII wieku<sup>29</sup>.

28 Poglądy Socyna zostały opisane w: L. Chmaj, *Faust Socyn (1539–1604)*, Warszawa 1963.

29 Bogactwo to obrazuje m.in. W. Tyburski w II rozdziale książki *Myśl etyczna w Polsce. Od XVI do XIX wieku*, dz. cyt. Por. też: J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, rozdziały II–IV.

Ważne jest więc, aby odróżnić moralną krytykę praktyki (moralistykę) od krytycznej analizy jej podstaw etycznych. Moralistyka do teorii etyki nic na ogół interesującego w tym okresie nie wносиła. Raczej ujawniała ona dość naturalną cechę wszelkiej moralistyki, polegającą na tym, że intuicyjna wrażliwość na zło moralne i społeczne generuje krytyczny opór wobec niezgodności praktyki moralnej z deklarowanymi nakazami moralnymi, osadzonymi w dominującej religii i towarzyszących jej filozofii oraz teologii. Nasuwa się pytanie, kierowane głównie do historyków filozofii i etyki, dotyczące tego, czy natężenie moralistyki politycznej w jakimś okresie dziejów państwa bywa symptomem postępującego regresu moralno-politycznego w państwie, generowanego przez wyobraźnię historyczną oraz wrażliwość elit intelektualnych i moralnych, czy może jest wyrazem podwyższonej wrażliwości moralnej i twórczej myśli idealizującej zbiorowe interesy. W kontekście tych pytań należałoby spojrzeć na moralistykę jako na przedśionek etyki i w miarę uporządkowany fundament (pole) dla krytycznej refleksji etycznej.

### Myśl moralna w dobie filozofii szkolnej

Wiek XVII i pierwsza połowa XVIII to czas narastania procesów politycznej i moralnej autodestrukcji Rzeczypospolitej. Rolą intelektualistów jest w porę wskazywać zagrożenia ustrojowe i moralne, poddawać je krytyce, analizować. Przejawiało się to zazwyczaj w moralistyce mniej lub bardziej odwołującej się do filozofii moralnej i pozycji filozofii w systemie edukacyjnym. Okres przejściowy między rozkwitem odrodzenia a oświeceniem w Polsce określony jest jako „filozofia szkolna”. Wykładano ją w ramach studiów akademickich, programów nauczania w kolegiach, gimnazjach, mniej lub bardziej wiążąc etykę z teologią moralną. Nie wchodząc w szczegóły, odnotujmy dominację arystotelizmu i scholastyki opartej na tomizmie, ale zaznaczmy, że arystotelizm niescholastycznie interpretowany wpływał na wykłady w gimnazjach akademickich w Gdańsku, Toruniu, Lesznie, a także na myśl arian polskich (np. u Jana Crella). Z podsumowania badań nad filozofią polską tego okresu oraz z analiz i porównań przeprowadzonych przez Tyburskiego<sup>30</sup> wynika, że etyka w ramach tzw. filozofii szkolnej wchłaniana była – zwłaszcza w kolegiach zakonnych – przez teologię moralną i zarazem podtrzymywała swój wybitnie praktycystyczny charakter oraz związek z życiem społecznym i politycznym Rzeczypospolitej. Filozofię moralności tego okresu żywo interesowała natura czynu moralnego oraz podstawy poznania

30 Por. W. Tyburski, *Myśl etyczna w Polsce. Od XVI do XIX wieku*, dz. cyt., rozdz. II: *Myśl moralna XVII wieku*.

moralnego. Dużym zainteresowaniem cieszyła się teoria cnoty, którą traktowano jako najważniejszą część etyki i podstawę jej wychowawczej funkcji.

W szkolnictwie protestanckim zwraca uwagę etyczna twórczość Jana Jonstona (1603–1675), lekarza, człowieka o odrodzeniowym horyzoncie umysłowym. Tyburski kwalifikuje poglądy etyczne Jonstona jako najbliższe stoikom i Spinozie, i zwraca uwagę na poczynione w jego pracach klasyfikacje pojęć i postaw, na typologię i teorię cnót, na odniesienie do ówczesnej teorii prawa naturalnego, a także etyki seksualnej powiązanej z typologią nieakceptowalnych zachowań w tej sferze. Jako lekarz punktem wyjścia etyki czynił zasadę „nikomu nie szkodzi”, ale uważał ją za wyraz minimalizmu etycznego i uzupełniał drugą zasadą, dla etyki społecznej bardzo ważną, „pomagaj każdemu, komu możesz”, co Tyburski ocenia jako „pierwotny opisanej w naszych czasach idei społecznego opiekuna”<sup>31</sup>. Wypowiadając się o etyce lekarskiej, Jonston „[p]iętnował chciwość, zarozumiałstwo, lekkomyślność, pyszałkowatość, samochwałstwo, niekompetencję, która w tym zawodzie jest nie tylko brakiem wykształcenia, ale również cechą moralnie negatywną”<sup>32</sup>. Doświadczenie zła w ludzkich praktykach zostało tu wyraźnie umiejscowione jako generator moralistyki i etyki.

Z kolei na użytek polityczny moralistykę uprawiał Andrzej Maksymilian Fredro (ok. 1620–1679), autor traktatu *Przestrogi polityczno-obyczajowe, czyli jak żyć zarówno w niewielkiej grupie ludzi, jako też i w licznej społeczności, tak by nie utraciwszy cnoty zachować u ludzi życzliwość i znaczenie* (1664) oraz zbioru aforyzmów i myśli *Przysłowia mów potocznych* (1658). Zarówno *Przestrogi* jak i *Przysłowia* w tłumaczeniach rozpowszechniły się w Europie i były wznawiane jeszcze w XIX wieku<sup>33</sup>. Fredro był człowiekiem polityki i z perspektywy swego doświadczenia postrzegał w naturze człowieka dominację uczuć zazdrości, zawiści, tchórzostwa i chciwości, ograniczających zdolności rozumienia spraw publicznych; piętnował szukanie we wszystkim korzyści przy jednoczesnym obłudnym napominaniu innych, by dbali o dobro publiczne. Znajdował on w ludziach zdecydowanie więcej wad niż zalet, więcej zła niż dobra, wpisując się tym samym w dysputę wielkich europejskich pisarzy o ludzkiej naturze i polityce, która powinna tę naturę uwzględniać. Jego moralistyka skupia się na krytyce wad, ale także na potrzebie wykorzystania i wzmocnienia tego, co w człowieku dobre, na wezwaniu do wzajemnej tolerancji, pobudzeniu do umiejętnego powiązania tego, co prywatne, z dobrem publicznym, na gloryfikacji pracy we wszystkich

31 Tamże, s. 163.

32 Tamże.

33 Pisze o tym Z. Ogonowski w: J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, dz. cyt., s. 436.

jej wymiarach (indywidualnym i społeczno-ekonomicznym)<sup>34</sup>. Moralistyka tego okresu była wrażliwa na doświadczenie wartości przejawiających się w postawach szlachty i magnaterii polskiej, pełna oceniającej i normatywnej refleksji, której fundament metodologiczny i filozoficzny opierał się nadal na klasycznej filozofii, a głównie na Arystotelesie.

### Oświeceniowa filozofia moralna

Mysł etyczna tego okresu zawarta została w dziełach podejmujących temat potrzeby i kierunków reformowania podstaw życia publicznego w Rzeczypospolitej, która wyniszczona wojnami saskimi i swarami wewnętrznymi, pogrążona w chaosie powoli chyliła się ku upadkowi. Poczucie zagrożeń było wśród światłych umysłów tej epoki dojmujące. Rozpoznawano, że chaos moralno-polityczny ma źródła w mentalności, w zastygłej obyczajowości, toteż wśród pilnych spraw, zgodnie z duchem oświecenia, na pierwszym planie wysunięty został problem reformy edukacji. Do kraju, mimo dominującej w szkolnictwie scholastyki, przenikać zaczęły nowe idee filozoficzne, określane jako *philosophia recentiorum* (filozofia teraźniejszości). Zaczęto więc sięgać po prace Francisca Bacona, Kartezjusza, Locke'a, Gottfrieda Leibniza, Christiana Wolffa, Monteskiusza. Filozofia nowa – bo tak też ją nazywano – znalazła swoje miejsce w szkolnictwie pijarów (w zakładanych przez ten zakon kolegiach) i miała promotorów w osobach Stanisława Hieronima Konarskiego (1700–1773) oraz Antoniego Wiśniewskiego (1718–1774).

Konarski był założycielem Collegium Nobilium, w którego programie nauczania ważne miejsce zajmowała filozofia moralna, a w praktyce pedagogicznej położony został nacisk na wychowanie moralne młodzieży studiującej. Konarski znany jest z rozprawy *O skutecznym rad sposobie* (1760–1763), w której piętnował niepohamowaną wolność i nieodpowiedzialność polityczną szlachty oraz magnatów, wzywał do pilnych reform ustrojowych i wysuwał w tym względzie konkretne sugestie, zwłaszcza odrzucenie *liberum veto*. Za etyczną podstawę wychowania moralnego przyjął założenie naturalnej równości wszystkich ludzi, a jego narzędziem normatywnym uczynił teorię cnót (w szczególności sprawiedliwości, przyjaźni i wdzięczności), a także kształcenie na wzorach osobowych, w duchu patriotyzmu<sup>35</sup>. W szkolnictwie

34 Charakterystykę moralistyki A.M. Fredry w kontekście stanu aktualnych badań przedstawia W. Tyburski, *Mysł etyczna w Polsce. Od XVI do XIX wieku*, dz. cyt., s. 201–206.

35 Por. S. Konarski, *Mowa o kształtowaniu człowieka uczciwego i dobrego obywatela*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. 2, Warszawa 1955, s. 105–158.

pijarów za sprawą Konarskiego sformułowana została lista cnót nauczycielskich, swoisty kodeks etyki zawodowej nauczycieli<sup>36</sup>.

W twórczości Wiśniewskiego do głosu dochodziły podobne idee, czyli akcent położony na wychowaniu moralnym, które wiązał z równością naturalną wszystkich ludzi, dowodząc, że szlachetność nie jest wrodzona, lecz nabywa się ją przez uprawianie cnót i teorię szczęścia, opartą na życiu cnotliwym. Twórczość pijara osadzona jest wprawdzie w dominującym wówczas metafizycznym obrazie świata, wpisującym cel człowieka i podstawy moralności w naukę prawa naturalnego, jednak nieobce były mu idee oświeceniowego racjonalizmu, manifestujące dążenie do laicyzacji etyki<sup>37</sup>.

Wychowanie moralne oparte na etyce cnót projektował także Adam Czartoryski (1734–1823), organizator Szkoły Rycerskiej, autor *Katechizmu moralnego dla uczniów korpusu kadetów* (1768) zwanego *Katechizmem rycerskim*<sup>38</sup> oraz *Definicji różnych przez pytania i odpowiedzi* (1774). Oba teksty związane w jedno kojarzą chrześcijańskie i patriotyczne założenia aksjologiczne z nauką cnoty, spisane w formie odpowiedzi na pytania. Odpowiedzi te mają formę rozważań definicyjnych, instrukcji, interpretacji, opisów rekomendowanego zachowania. Szacunek dla religii nie oznaczał kształcenia w duchu katechizmu teologicznego, podobieństwo nazw nie powinno tu niczego sugerować poza tym, że „miłość i bojaźń Boga” jest wymogiem etycznym.

Duch oświeceniowej filozofii moralnej i jej praktycyzm objawił się najbardziej w twórczości członków Komisji Edukacji Narodowej, a szczególnie u Hugona Kołłątaja (1750–1812). Powszechnie znany z wybijającej się roli w reformowaniu szkolnictwa, zwłaszcza Uniwersytetu Krakowskiego, w promowaniu oświeceniowego naturalizmu, reform politycznych związanych z Konstytucją 3 maja, znany jest też z dzieła *Porządek fizyczno-moralny* (1810), ale niedoceniany jest jako autor dość oryginalnych poglądów i prób uporządkowania niektórych zagadnień z filozofii moralnej. Postrzegany jako polski kontynuator francuskiego fizjokratyzmu, w istocie przekroczył jego ograniczenia i choć pozostał naturalistą filozoficznym, etycznym i metaetycznym w duchu swoich czasów, trzeźwo trzymał się przekonania, że naturalistyczny horyzont opisu człowieka nie może być zignorowany przez etykę, że w ten horyzont wpisane są zarówno jego uprawnienia („należytości”), jak i powinności. Filozofia człowieka i etyka są u niego ściśle ze sobą powiązane. Wiąże je w szczególności traktowanie moralności jako

36 Tyburski zauważa, że to pierwsza, jeśli nie liczyć Szymona Marycjusza z Pilzna, próba skonstruowania deontologii zawodu nauczyciela (por. *Mysł etyczna w Polsce. Od XVI do XIX wieku*, dz. cyt., s. 240).

37 Taką opinię wypowiada między innymi S. Janeczek, *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, Lublin 1994, s. 51–57.

38 Por. A.K. Czartoryski, *Katechizm rycerski*, Warszawa 1916.

faktu („sprawy moralnej”), który możliwy jest w swej istocie jako akt wolności „zażywającej rozumu”. Jego teoria cnoty, a przede wszystkim dość szczegółowa próba ich klasyfikacji, również stanowi wyraz nowoczesnego myślenia. Cnoty to po prostu fakty zgodności zachowania z należytosciami i powinnościami nałożonymi na człowieka. Występki natomiast to fakty odpowiedniej niezgodności wymaganego zachowania z normami<sup>39</sup>.

Punkt wyjścia dalszych podziałów jest prosty: cnoty i występki dzielą się na indywidualne (dotyczące nas samych) i społeczne (dotyczące innych). Cnoty są tu więc powiązane z uprawnieniami i powinnościami człowieka względem siebie i wobec innych. Pierwsze mają na względzie wynikające z natury dążenie do zachowania własnego bytu („ubezpieczenie”) i dalej jego doskonalenie. Drugie wynikają z natury współżycia pośród innych ludzi i sprowadzają się do sprawiedliwości oraz dobroczynności, przy czym dobroczynność jest tak samo powinnością jak sprawiedliwość, gdyż naszym obowiązkiem jest troszczyć się o innych. Zwraca tu uwagę przekonanie Kołłątaja, że różnice powinności (symetrycznych względem uprawnień) układają się w relację według dwóch prawideł:

Pierwsze, iż gdzie powinność wkłada na nas ścisły obowiązek, tam w jej dopełnieniu cnota jest mniejsza, a w niedopełnieniu występki większe. Drugie, iż gdzie powinność wkłada na nas ścisły i warunkowy obowiązek, tak w jej dopełnieniu cnota jest większa, a w niedopełnieniu występki mniejsze<sup>40</sup>.

Historyczny kontekst tej myśli ma swoje antecedensy i swoje niezależne kontynuacje<sup>41</sup>.

W poglądach Kołłątaja interesująca jest ponadto krytyka nieograniczonej wolności (jest to motyw stale obecny w polskiej filozofii moralnej), prowadzona jednak w powiązaniu z krytyką nieograniczonej równości, nowej idei czasów nowożytnych. Kołłątaj był przekonany, że ludzie są z natury równi w swoich należytosciach i powinnościach, ale faktycznie są zarazem różni z właściwego

39 Por. H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny oraz Pomysły do dzieła Porządek fizyczno-moralny*, Warszawa 1955, s. 109, gdzie czytamy: „zaczem cnotliwy uczynek nic innego nie jest, tylko sprawa moralna, która się zgadza z należytosciami i powinnościami przyrodzonymi przez ich ścisłe zachowanie. Występek jest to sprawa moralna, przez którą należytosci i powinności rzeczy nie są zachowane i dopełnione, owszem opuszczone i zgwałcone”. Ten trop myślowy dochodzi niezależnie do głosu we współczesnych badaniach nad pojęciem wartości. Henryk Elzenberg traktował wartość jako fakt zgodności postępowania z powinnością – por. *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966, s. 15.

40 H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny oraz Pomysły do dzieła Porządek fizyczno-moralny*, dz. cyt., s. 111–112.

41 Współcześnie prawidłowość tę kojarzy się na ogół z poglądami Nicolai Hartmanna na temat obowiązku dopełniania powinności tkwiących w wartościach fundamentalnych oraz zasługi płynącej z realizacji wartości wyższych.

przyrodzeniu przypadku. W duchu oświeceniowego optymizmu polski myśliciel wypowiadał się pozytywnie o naturalnej dobroci człowieka, przelamując tym samym dominujący od XVII wieku pesymizm i towarzyszący temu ostry moralizm. W jego perspektywie świat wydobywa się stopniowo z chaosu etycznego, który legł u podstaw początkowego stanu rodu ludzkiego. Niezbędne jest przede wszystkim, jak sądził, pozbycie się szkodliwych domniemań o ludzkiej naturze na rzecz odkrycia w niej porządku fizyczno-moralnego, praw mających taki sam status konieczności jak prawa przyrody. Wybawienie od zła leży tedy w ludzkim rozumie i postępującej z nim wolności.

W polskim oświeceniu trudno byłoby pominąć twórczość etyczną i moralistykę Stanisława Staszica (1775–1828). Poglądy swoje wyłożył w *Uwagach nad życiem Jana Zamoyskiego* (1787), *Przestrojach dla Polski* (1790), a w szczególności w pracy *Ród ludzki* (redagowanej od roku 1792, potem napisanej wierszem, a ostatecznie wydanej w latach 1819–1820) Niewiele jest tutaj nowatorskich idei etycznych, wykraczających poza horyzont ideowy epoki, ale podkreślić trzeba silnie akcentowany naturalistyczny motyw interpretacji moralności jako zjawiska społecznego, wskazywanie na związek życia gospodarczego i moralności, krytykę próżniactwa, obłudy i relatywizmu moralnego warstw panujących oraz władzy absolutnej w epoce feudalizmu. Był też krytykiem nieograniczonej wolności, a także prywaty, pisząc: „wszelkie partykularne dobra i własności nie mogą zwiększać się, tylko dopokąd dobru powszechnemu nie szkodzą”<sup>42</sup>. Staszic był bardziej moralistą niż filozofem moralności. W atmosferze idei oświeceniowych wierzył w ludzką pracę, rozum ogarniający świat doświadczenia, postęp i edukację. Górowała w nim dusza krytyka i reformatora nad powołaniem kapłańskim i niewątpliwą skłonnością do uprawiania filozofii.

Bardziej akademickie podejście do zagadnień etycznych reprezentował Jan Śniadecki (1756–1830). W *Filozofii umysłu ludzkiego* (1821), mimo krytyki sensualizmu, nie wyzbył się wpływów fizjokratyzmu, opierając etykę jako naukę na indukcyjnym badaniu różnych form „czucia”, aktów namiętności, woli oraz innych faktów moralnie ważnych, danych w doświadczeniu wewnętrznym. Tu jednak pojawił się problem pewności etyki, czyli uczynienie wyników badań faktu moralności podstawą systemu etycznego o charakterze dedukcyjnym. Jan Śniadecki zdecydowanie przeciwstawiał się transcendentalizmowi Immanuela Kanta. Rozum, jego zdaniem, wprawdzie powinien wskazywać woli właściwe drogi postępowania, ale nie powinien ignorować faktu ludzkiej natury, która ujawnia się w ludzkich potrzebach, w życiu towarzyskim i narodowym<sup>43</sup>.

42 S. Staszic, *Przestrogi dla Polski*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. 1, Warszawa 1954, s. 179.

43 Por. Jan Śniadecki, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1958. Czytamy tam między innymi, że: „Do trafnego wyboru potrzeba konieczności rozróżnienia, którego nie ma wola, bo to należy do

Dla badaczy dziejów etyki praktycznej w Polsce interesujące mogą być liczne uwagi Jana Śniadeckiego dotyczące etyki nauki, w szczególności w sprawie rzetelności naukowej, uczciwej krytyki, kompetencji do uprawiania nauki, skromności uczonego, umiejętności nauczycielskich oraz innych cnót<sup>44</sup>. Był nieufny wobec romantyzmu, ostrzegał przed jego szkodliwością dla narodu polskiego i jego kultury.

Brat Jana, Jędrzej Śniadecki (1768–1838) starał się rozwiązać problem pewności nauk moralnych, jeśli miałyby one być oparte na doświadczeniu tak jak inne nauki. W *Mowie o niepewności zdań i nauk, na doświadczeniu fundowanych* (1799) autor twierdzi, że nauki oparte na doświadczeniu zewnętrznym obciążone są niepewnością swych twierdzeń, ale matematyka i fizyka opierają swoją doskonałość na „mocy umysłu”. Nauka moralna natomiast opiera się na treściach, które niczym „pierwszy grunt” leżą „w nas samych i w czuciu naszym”<sup>45</sup>. O ile Jędrzej Śniadecki w sprawach matematycznego przyrodoznawstwa zwraca się w stronę Kanta, to w kwestiach moralnych nawiązywał także do szkockiej filozofii, która na braciach Śniadeckich zrobiła największe wrażenie.

Swój stosunek do praktycznych kwestii moralnych wyłożył Jędrzej Śniadecki w trzyczęściowym traktacie *O fizycznym wychowaniu dzieci* (1805), w którym kładł nacisk na powiązanie wychowania fizycznego z umysłowym i moralnym, a podstawy dla tej harmonii upatrywał zarówno w klasycznych wzorach wychowania, jak i szczególnie w samej naturze ludzkiej, w wolności i pragnieniu szczęścia. Główną zasadą wychowania czynił umiar, unikanie skrajności we wszystkim. Tyburski zwraca uwagę na niechęć uczonego do moralizowania dzieci, cytując jego opinię, że: „dobry przykład pociągnie je do życia pożytecznego i cnotliwego, tak jak zły przykład może je zarazić i zepsuć na całe życie”<sup>46</sup>. Praca ta cieszy się nadal dużym zainteresowaniem wśród historyków i teoretyków wychowania, o czym świadczą jej współczesne wznowienia<sup>47</sup>.

## Postoświeceniowa myśl etyczna

Wpływy szkockie widać też w twórczości postoświeceniowego myśliciela, jakim był Michał Wiszniewski (1794–1865), zwolennik łączenia indukcyjizmu

rozumu. Wola [...] potrzebuje przewodnika” (s. 410).

44 Píše o tym dokładniej W. Tyburski, *Myśl etyczna w Polsce. Od XVI do XIX wieku*, dz. cyt., s. 309–311.

45 Jędrzej Śniadecki, *Mowa o niepewności zdań i nauk, na doświadczeniu fundowanych*, w: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, red. W. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 267.

46 W. Tyburski, *Myśl etyczna w Polsce. Od XVI do XIX wieku*, dz. cyt., s. 318.

47 Por. Jędrzej Śniadecki, *O fizycznym wychowaniu dzieci*, Kraków 1990.

Bacona z aprioryzmem Kanta, w sumie jednak naturalista, który świadomość moralną opierał na emocjonalnych aktach sumienia wznoszących się w perspektywie rozumu ku znajomości obowiązków moralnych. Uczucia nie odcinają nas od pojmowania i rozumienia, ale przeciwnie, są nam dane w perspektywie rozumu. „Nie można mówić z Dekartem, *ja myślę więc jestem* – pisał w rozprawie *O rozumie ludzkim* – ale ja pojmuję uczucia zrodzone w zmysłach i myśli mojego rozumu, więc jestem”<sup>48</sup>. Widać tutaj nierozpoznany bliżej pomysł na przecięcie kartezyjskiej dychotomii uczuć i rozumu. Jakkolwiek niejasny metodologicznie byłby projekt teorii poznania moralnego, korespondujący zarazem z metaetycznymi poglądami filozofii zdrowego rozsądku, na której Wiszniewski się wzorował, interesujące jest dla naszych rozważań to, że jego *Systemy filozofii moralnej* (1820), a następnie *Charaktery rozumów ludzkich* (1842) są silnie osadzone w doświadczeniu ludzkich zachowań, stanowiąc podstawę dla zrozumienia natury człowieka jako źródła wiedzy o kryteriach dobra i zła<sup>49</sup>. Empiryczny punkt wyjścia, wycelowany w stronę poznania prawd moralnych ujętych przez rozum ludzki, nie zapewnia bynajmniej pewności naszemu poznaniu moralnemu. Na program etyczny Wiszniewskiego składają się idee moralne bliskie stoicyzmu wkojarzonemu z umiarkowanym eudajmonizmem epikurejskim. Nie widać tu oryginalności, ale próbę podregulowania ludzkiej natury w stronę wymagań rozumu praktycznego i moralnych oczekiwań społecznych. Mamy jednakowoż do czynienia z filozofem moralności, który sytuuje się wśród tych myślicieli piszących między oświeceniem a pozytywizmem, którzy dalecy byli od dogmatyzmu moralnego.

Badacze postoświeceniowej myśli moralnej wyróżniają – obok Józefa Władysława Bychowca (1778–1845), tłumacza i popularyzatora idei Kanta w Polsce – twórczość filozoficzno-etyczną Anioła Dowgirda (1776–1845), profesora Akademii Wileńskiej, autora dzieł: *O logice, metafizyce i filozofii moralnej* (1821) oraz *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli logika teoretyczna i praktyczna* (1828). Jak opisuje jego twórczość Tyburski, „Budując własną koncepcję moralności, Dowgird stara się godzić myśl chrześcijańską z postulatami wnoszonymi przez epokę oświecenia. Filozofii moralnej przyznaje szczególne miejsce wśród dyscyplin filozoficznych”<sup>50</sup>. Uważa też Tyburski Dowgirda za mało oryginalnego w porównaniu z Wiszniewskim, niemniej widać w jego myśli typowy dla epoki

48 M. Wiszniewski, *O rozumie ludzkim, jego siłach, przymiotach i sposobach kształcenia*, Warszawa 1848, s. 82.

49 Por. tenże, *Bacona metoda tłumaczenia natury i inne pisma filozoficzne*, Warszawa 1976, gdzie na stronie 595 czytamy: „W filozofii moralnej zajmujemy się szukaniem początków, na których opiera się różnica dobrego od złego, a zatem od uwagi nad naturą całego człowieka zaczynać powinniśmy”.

50 W. Tyburski, *Myśl etyczna w Polsce. Od XVI do XIX wieku*, dz. cyt., s. 328.

i ciągle podnoszony problem praktycznej funkcji filozofii moralnej oraz dość wyrazistą próbę opisanego moralnego statusu człowieka, uposażonego w „prawa fizycznej natury”, wyznaczające dążenia do zachowania życia i osiągnięcia szczęśliwości, a także w „prawa natury moralnej”, ograniczające skłonności naturalne, działające poprzez akty sumienia. Wydaje się, że istotnie tak jest, ale w stanowisku Dowgirda dostrzec trzeba i docenić klarowny wykład dojrzałej syntezy oświeceniowej filozofii moralnej. Zwracają uwagę jasno postawione tezy o ludzkim prawie do używania dóbr naturalnych i tym samym osiągnięcia doczesnej szczęśliwości, o ile dzieje się to, oczywiście, w granicach moralności opartej na sumieniu, pewnym i silnym przekonaniu, że wyraża ono głos Boga. Można powiedzieć, że jego wykład filozofii moralnej podsumowuje praktycystyczny nurt oświecenia polskiego, uwzględniając kontekst obcy ówczesnej filozofii moralnej.

### Romantyzm i filozofia czynu

Postoświeceniowa myśl moralna w Polsce rozwijała się w kontekście traumy porobiorowej i niepowodzeń powstań narodowych, znajdującej ujście w ideologii romantyzmu. Do romantycznych idei widać już niechęć u braci Śniadeckich, zwłaszcza u Jędrzeja. Z akademicką filozofią moralną romantyzm miał niewiele wspólnego, odrzucał oświeceniowy praktycyzm wraz z jego empiryzmem i racjonalizmem. Moralistyka romantyzmu opierała się na krytyce upadającego porządku i szukaniu impulsów odrodzenia ducha ludzkiego w sferze uczuciowej oraz religijnej, wreszcie w lekceważonej dotąd moralności narodu (ludu). Doświadczenie rozbioru i nieudanych prób odzyskania niepodległości, jako doświadczenie zła w skali narodowej katastrofy, prowadziło romantyków do budowania historiozoficznych wyjaśnień i optymistycznych wizji odrodzenia narodu, cierpiącego wprawdzie, ale wybranego, przeznaczonego do wielkiej misji dziejowej. Istota tego stanowiska wyraża się w mesjanizmie, ten zaś, mając swoje precedensy i wzorce historyczne, odpowiadał utopijnym społecznym terapiom, powstającym w klimacie wielkich konfliktów ówczesnej Europy. Praktycyzm filozofii moralnej poprzedników ustąpił tu miejsca wielkiej profetycznej narracji, w formie poetyckiej, beletrystycznej, publicystycznej.

Nie ulega wątpliwości, że mesjanistyczny romantyzm, zrodzony z narodowej traumy, znalazł szczególny wyraz w twórczości literackich przywódców epoki. Adam Mickiewicz (1798–1855) wszechstronnie angażował się w krzewienie idei polskiego mesjanizmu, głosząc aktywistyczne idee doskonalenia moralnego narodu, zdolnego do poświęceń i odegrania wielkiej historycznej roli. W moralności istotne są intencje, akty serca, nie prawdy rozumu. Tylko żywe prawdy serca zdolne są wygenerować czyny. W twórczości Juliusza Słowackiego (1809–1849)

zdolność do pobudzenia ludzkości w moralnym doskonaleniu się ulokowana została w czynach wielkiej jednostki, w jej wiodącym duchu, zdolności do narzucenia sobie wysokich wymagań etycznych i przewodzenia innym. Zygmunt Krasicki (1812–1859) wzbogaca ten sposób myślenia, kładąc akcent na czynie jako sposobie objawiania życia, dążenia do doskonałości, twórczości ducha, łącząc ten proces z duchem wrastania w proces społeczny i polityczny moralności chrześcijańskiej. Te cechy procesu społecznego wskazują, że Polsce należy przypisać rolę promotora dziejowych przemian. Wreszcie ostatni z czwórki wielkich poetów romantycznych. Cyprian Kamil Norwid (1821–1883) studiował mesjaniistyczny charakter polskiego romantyzmu, sugerując realistyczne spojrzenie na błędy przeszłości i rekomendując praktyczny wysiłek narodu na rzecz odnowy narodowej i postępu, wynikających z ducha obowiązku, co znakomicie wyrażało się w jego haśle: „Ojczyzna jest to wielki zbiorowy obowiązek”<sup>51</sup>.

Jak widać, idee moralne polskiego romantyzmu były u swych podstaw mało realistyczne. Dawniejsze moralistyczne ostrzeżenia oparte na realistycznym praktycyzmie, tkwiącym u podstaw filozofii polskiej, zastąpione zostały przez uszlachetniające zbiorową traumę historiozoficzne iluzje wezwania do czynu, do moralności dobrych intencji i czynów płynących z uczuć religijnych i patriotycznych. Z tego nastroju wyłamywał się tylko Norwid, najmłodszy z polskich romantycznych poetów. Nie znajdziemy tu trzeźwej filozofii moralnej, ale nie możemy przeoczyć faktu, że klimat towarzyszący romantycznej moralistyce pozostawił dość trwały oddźwięk w późniejszej historii i odzywał się w postawach elit społecznych, ilekroć wolność narodu była ograniczana.

Filozoficznym kontekstem twórczości wielkich romantyków była polska filozofia narodowa reprezentowana między innymi przez Bronisława F. Trentowskiego (1808–1869), ale dla przeglądu praktycystycznych idei w filozofii polskiej szczególnie ważna była filozofia czynu Augusta Cieszkowskiego (1814–1894). To kolejny po oświeceniowych reformatorach organizator, działacz społeczny i myśliciel w jednej osobie. Jego poglądy filozoficzne wpisywały się w nurt optymizmu historiozoficznego, formułowanego wyraźnie z perspektywy etycznej. Jego prosty podział na starożytną przeszłość, chrześcijańską teraźniejszość i oczekiwaną epokę czynu etycznego w przyszłości, charakteryzuje się krytycznym, moralizatorskim odniesieniem do teraźniejszości, w której słusznym poglądom etycznym nie odpowiadają czyny. Cieszkowski nie jest pierwszym ani ostatnim, który w teraźniejszym złu, polegającym na braku czynów adekwatnych

51 Polska myśl romantyczna, jej filozoficzny podtekst i kontekst mają bogatą literaturę. Odwołajmy się tu tylko dla przykładu do pozycji najbardziej miarodajnej: A. Walicki, *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, Warszawa 1977 oraz tenże (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Warszawa 1983. Na analizie treści filozoficzno-etycznych koncentruje się W. Tyburski, *Myśl etyczna w Polsce. Od XVI do XIX wieku*, dz. cyt., s. 402–416.

do głoszonych zasad, upatrywałby moralnego problemu ludzkości, ale czyni to z typową dla epoki emfazą w swoim głośnym dziele *Ojciec Nasz* (4 tomy: 1848–1906). Osobliwość twórczości Cieszkowskiego polega przede wszystkim na tym, że pokładając nadzieję w człowieku, jako wolnym i aktywnym sprawcy historii, wiąże z nim oczekiwanie czynów budujących w duchu chrześcijańskiej solidarności „Królestwo Boże na ziemi”, „Spełnię Ludów”, epokę Ducha św. Powołaniem filozofii nie jest już produkcja nowych idei, ale zaangażowanie się na rzecz ich realizacji, promocję użyteczności społecznej wszelkich działań i reform edukacyjnych, socjalnych i tym podobnych. To było na gruncie polskim dość osobliwe, ale szło w parze i bynajmniej nie naśladowczo z europejskimi trendami do naprawy świata na drodze mniej lub bardziej radykalnych reform, a nawet rewolucji (marksizm), kierujących się swymi wizjami w stronę społeczeństwa przyszłości, wolnego od wyzysku, przemocy, niewoli. Cieszkowski przypisywał w tym procesie szczególną rolę, jak wszyscy narodowcy, narodowi polskiemu. W sumie jego myśl w jakiś szczególnie chyba polski sposób wiązała idee historiozoficzno-religijne z praktycyzmem społecznym.

### Praktycyzm w pozytywistycznej myśli etycznej

Mniej lub bardziej wyraźna utopijność myśli etycznej romantyzmu polskiego budziła niechęć postoświeceniowych (określanych jako prepozytywistyczne) środowisk intelektualnych w Polsce, by ostatecznie znaleźć ujście w zwrocie pozytywistycznym, zwanym pozytywizmem warszawskim. Narodziny pozytywizmu wiążą się z upadkiem kolejnego krwawego zrywu niepodległościowego, czyli powstania styczniowego. Zwrot pozytywistyczny wiązał się nie tylko z rozczarowaniem do idei romantycznych sprzyjających bezowocnym zbrojnym wystąpieniom, ale uwarunkowany był wpływem europejskiej fali pozytywizmu, ewolucjonizmu, utylitaryzmu i – ogólnie – scjentyzmu. Pozytywizm, jako światopogląd scjentyzyczny i praktycystyczny zarazem, z całą pewnością stanowił silny impuls dla ówczesnej fazy rozwoju filozofii praktycznej w Polsce. Inna rzecz, że jego ideologia, jako wybitnie praktyczna, wpłynęła – obok romantycznej filozofii czynu – na ukształtowanie się nowej, postoświeceniowej formacji duchowej, zorientowanej na budowę cywilizacyjnego fundamentu tożsamości narodowej. Ważne jest też to, że wobec braku polskiego uniwersytetu w Warszawie idee pozytywistyczne krzewili publicyści, literaci, działacze społeczni, przy czym niektórzy z nich czynili to z ambicjami naukowymi.

Idąc śladem badań nad etyką polskiego pozytywizmu, w szczególności za ustaleniami Tyburskiego<sup>52</sup>, widzimy, że pozytywizm odznaczył się w polskiej tradycji filozoficznej dwiema istotnymi tendencjami: dążeniem do unaukowania etyki, czemu towarzyszył program uniezależnienia etyki od religii i metafizyki, oraz silnym, najczęściej publicystyczno-literackim zaangażowaniem w dzieło krzewienia praktyczystycznych idei moralnych. To pierwsze dążenie polegało głównie na badaniu moralności jako faktu w perspektywie psychologicznej i społecznej. Etyka jako nauka, o ile miała zajmować się wyłącznie faktami moralnymi, mogła być tylko dyscypliną opisową (etologią). Powstał jednak problem, czy można na etologicznej podstawie sformułować i uzasadnić naukową etykę normatywną? Jedni takie rozwiązanie wykluczali, pozostawiając kwestie normatywne pozanaukowym formom świadomości i kształtowania postaw, inni jednak próbowali oprzeć etykę normatywną na naukowym fundamencie. Charakteryzując to drugie stanowisko, Tyburski pisze:

Nie rezygnując z problematyki tradycyjnej, a więc z zagadnień normatywnych, starano się znaleźć dla nich odniesienie w dziedzinie faktów moralnych. Podejmowano więc próby uczynienia z etyki również nauki empirycznej, rozumując następująco: etyka właściwa ustala normy, mówi, jak być powinno, tworzy określone imperatywy, ale owe normy powinnościowe, będąc z natury rzeczy czymś różnym od faktów, mają posiadać swoje uzasadnienie w faktach, i to przede wszystkim w faktach psychologicznych. Przekonaniu temu towarzyszyło przeświadczenie, iż między tym, co jest, a tym, co być powinno, wcale nie musi istnieć granica nie do pokonania; normy moralne nie są przeciwstawne naturze, lecz z natury się wywodzą. [...] Należy więc przybliżyć propagowane przez moralistów normy do możliwości ich społecznego zaakceptowania. Wysiłkom pozytywistów towarzyszyła nieustannie myśl uczynienia z etyki nauki stosowanej i użytecznej<sup>53</sup>.

Głównym ideologiem i propagatorem badań nad faktami moralnymi i spżytkowywania tychże w dziedzinie praktycznej był Aleksander Świętochowski (1849–1938) – pisarz, publicysta, autor książek o aspiracjach naukowych: *O powstawaniu praw moralnych* (1877), po latach w wersji rozszerzonej wydanej pod tytułem *Źródła moralności* (1912). Zgodnie z duchem czasów, zafascynowanych ewolucjonizmem i antropologią kulturową, Świętochowski interpretował

52 Por. W. Tyburski, *Pozytywiści polscy o przedmiocie etyki*, „Etyka” 1977, t. 15, s. 113–125, DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.299>; tenże, *Mysł etyczna pozytywizmu polskiego*, w: *Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów niezależnej myśli etycznej*, red. Z. Czarnecki, S. Soldenhoff, Lublin 1989, s. 11–64; tenże, *Ideologia nauki w świadomości środowisk intelektualnych doby pozytywizmu. Rozwój, metamorfozy, załamania*, Toruń 1989. Podsumowanie tych i innych badań zawarte jest w W. Tyburski, *Mysł etyczna w Polsce. Od XVI do XIX wieku*, dz. cyt., rozdział V: *Etyka epoki pozytywizmu i przełomu antypozytywistycznego*.

53 Tamże, s. 431.

moralność jako wyraz popędowej struktury człowieka, moderowanej przez normy zachowania narzucone przez władzę społeczną. Ustaliwszy zaś, czym moralność jest, rozpoznając jej związek z naturą człowieka i wymogami społecznego bytowania, przywódca pozytywistów warszawskich propagował zasady etyczne charakterystyczne dla pozytywizmu i bliskiego mu utylitaryzmu, akcentujących potrzebę pracy organicznej dla dobra społeczeństwa i kształtowania niezbędnych ku temu cnót. Świętochowski i inni pozytywiści (Eliza Orzeszkowa, Bolesław Prus, Feliks Bogacki, Julian Ochorowicz) starali się rekomendować środowiskom przemysłowym, finansowemu, kupieckim i rzemieślniczemu, wzorowane na myśli zachodniej listy cnót zawodowych i kodeksy etyczne. Filozofia moralna uzyskała w ich twórczości wymiar wybitnie praktyczny.

Z szczególną samoświadomością i dyscypliną metodologiczną odnosił się do projektu etyki naukowej i jej praktycznych zadań Julian Ochorowicz (1850–1917). Jego pozycja w świecie intelektualnym opierała się na badaniach psychologicznych i parapsychologicznych. Pierwsze miały pogłębiać psychologiczne podstawy moralności, adekwatnie do ludzkiej natury określać naukowe podstawy etyki, drugie ujawniać, obok świadomego, także podłoże irracjonalne zjawisk moralnych. Ochorowicza raził kantowski postulat bezinteresowności jako warunku uznania moralności czynu<sup>54</sup>. Postulat ten uważał za pozbawiony realistycznego wglądu w naturę człowieka, uniemożliwiający etykę naukową i jej praktyczne rozwinięcie. Jak inni pozytywiści, bliski był w tej sprawie utylitaryzmowi Johna Stuarta Milla, poddając zarazem krytyce etykę tradycyjną jako abstrakcyjną i niepraktyczną, formułującą ideały moralne w oderwaniu od życia. Ideały moralne ze swej natury muszą, jego zdaniem, wznosić się ponad to, co jest, ale ich treść powinna być zbliżona do życia, to znaczy, bardziej precyzyjnie regulować nasze obowiązki w zakresie doskonalenia moralnego, stosunku do innego człowieka, do pracy, do wykonywania zawodu, w stosunkach rodzinnych<sup>55</sup>. W tej ostatniej sprawie, jak i w innych dziedzinach życia praktycznego, w szczególności życia zawodowego i w świetle badań, Ochorowicz jawi się jako zwolennik podręcznych i pożytecznych kodyfikacji etycznych. Empirystyczną i psychologiczną orientację epoki łączył on więc zdecydowanie z praktycyzmem, a w etyce jej psychologiczne podstawy z dążeniem do normatywnych konkluzji. Był oczywiście zwolennikiem badania faktów moralnych, ale nie podzielał przekonania, że etyka, jeśli chce być naukowa, tylko do faktów musi się ograniczyć. Ostrzegał

54 Znamienny w tej spornej kwestii może być przywołany przez Tyburskiego cytat z Ochorowicza, w którym tenże twierdził, że: „kto w cnocie nie znajduje przyjemności, ten nie jest cnotliwy” – tamże, s. 449.

55 Por. tamże, s. 252.

w okresie rozkwitu pozytywizmu: „Odebrać etyce jej charakter normatywny, jest to odbierać jej rację bytu”<sup>56</sup>.

Było to bardzo ważne ostrzeżenie, jakże prorocze wobec niektórych nurtów filozoficznych następnego wieku. Ochorowicz był przekonany, że egoizm ludzki, na jaki wskazywano jako na konstytutywny dla ludzkiej natury, nie jest jedyną determinantą ludzkiego działania, że jest nią także sumienie, że obok „uczuć samolubnych” człowiek kieruje się także „poczuciem moralnym”, na które składają się współczucie, altruizm, przyjaźń, wdzięczność. I to właśnie edukacja moralna powinna kształtować i umacniać w człowieku, jako że rozwój umysłowy nie determinuje wprost rozwoju moralnego człowieka.

W konkursowej rozprawie *Metoda w etyce* (1906), ogłoszonej w „Przeglądzie Filozoficznym”, Ochorowicz poddał analizie problem naukowości etyki. Twierdził, że o ile etologia jako nauka w sposób oczywisty bada świat faktów, stanowiąc swoistą indukcyjną doświadczenia moralnego pokoleń, to etyka normatywna, którą uważał za „etykę właściwą”, ma za zadanie wskazywać powinności, aby etoplastia, jako etyka stosowana, mogła kształtować postawy moralne w wychowaniu. Ochorowicz dostrzegał jednak więcej metodologicznych trudności w łączeniu etyki opisowej z normatywną niż z etoplastią. Po pierwsze wskazywał na logiczną trudność przechodzenia od zdań o faktach do zdań normatywnych: „Tajemnica tego przejścia – pisał – raz wyjaśniona, rozproszyłaby resztę wątpliwości”<sup>57</sup>. Tymczasem w etoplastii, dzięki wspólnemu poczuciu etycznemu, „elementarna zasada etyki, dająca się streścić w formule «nie szkodź nikomu – pomagaj komu możesz», lub podobna, może być przyjęta bez wahania, pomimo teoretycznych jej braków”<sup>58</sup>. Widać, jak doświadczenie moralne, wspólne poczucie powinności, staje się tu łącznikiem i narzędziem dla przewyciężenia podziałów na gruncie praktycznym.

Dodajmy przy okazji, że jakkolwiek do pojęcia etyki niezależnej odnosił się Ochorowicz krytycznie, traktując jej formułę jako nieścisłą, to, jak sądził, etyka musi być jakoś zależna od doświadczenia, jednak zarazem uważał, że nie potrzebuje ona wspierać się na „ogólnym systemie filozoficznym”, a nawet może „go poprzedzać i w ogóle rozwijać się bez niego”<sup>59</sup>. Warto pamiętać, że Ochorowicz był zarazem przeciwnikiem konfrontacji etyki naukowej z religijną, bo: „Etyka naukowa powinna powstać *niezależnie* od religijnej, ale nie *przeciwko* niej”<sup>60</sup>. Tymi przekonaniem warszawski psycholog i etyk zdaje się podsumowywać pięć

56 J. Ochorowicz, *Psychologia – pedagogika – etyka. Przyczynki do usiłowań naszego odrodzenia narodowego*, Warszawa 1917, s. 39.

57 Tenże, *Metoda w etyce*, „Przegląd Filozoficzny” 1906, r. 9, z. 1, s. 47.

58 Tamże, s. 56.

59 Tamże, s. 12.

60 Tamże, s. 33.

wieków dyskusji o podstawach metodologicznych i wartościach etyki normatywnej i w jakimś stopniu wyznaczać przedmiot współczesnych dyskusji w Polsce.

## Podsumowanie

Powyższy krótki przegląd dziejów etyki polskiej ukierunkowany został na poszukiwanie historycznych polskich śladów refleksji i badań na metodologiczną niezależnością etyki, jej wartościami, zasadami, praktycyzmem w ciągu jej pierwszych pięciu stuleci, przed współczesnością. Przegląd ten wykazuje, że problemy etyczne nie były marginalne w dysputach filozoficznych późnego średniowiecza, odrodzeniowego egzemplaryzmu i praktycyzmu, oświeceniowego racjonalizmu osadzonego w empirii społecznej i moralnej, że dominowały one zarówno w szeroko rozumianej filozofii i moralistyce XIX wieku. Mimo różnic determinowanych dziejowym kontekstem, w ciągu pięciu wieków od późnego średniowiecza zwraca uwagę tendencja do metodologicznego uniezależniania etyki od filozofii metafizycznej i zbliżenia etyki do praktyki. Widać w niej nieustanne poszukiwanie jakiejś logiki moralnej (*logica moralis*) adekwatnej dla powiązania krytycznego doświadczenia moralnego (doświadczenia zła) z systemowym zapleczem filozoficznym, dostarczającym kontrfaktycznych racji normatywnych dla praktyki moralnej.

Na wyższy poziom debata o niezależności i naukowości etyki została w Polsce wprowadzona pod wpływem czołowych filozofów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej oraz z udziałem szkoły etycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Na koniec wypada dodać, że bez odwoływania się do programu etyki jako dyscypliny metodologicznie autonomicznej współcześnie uprawia się po prostu etykę jako etyką filozoficzną, a więc osadzoną korespondencyjnie w innych działach filozofii. Logika tego osadzenia i aktywowane przy jej udziale wartości (powinności), to jednak ciągle kwestia dyskutowana, dostarczająca jednak silnych racji na rzecz w miarę zgodnego uznania kilku wiodących wartości moralnych. Te kwestie pozostają jednak poza ramami tego artykułu.

## Bibliografia

- Chmaj L., *Faust Socyn (1539–1604)*, Książka i Wiedza, Warszawa 1963.  
 Czartoryski A.K., *Katechizm rycerski*, Gebethner i Wolf, Warszawa 1916.  
 Domański J., *Początki humanizmu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1982.  
 Domański J., Ogonowski Z., Szczucki L., *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wiekі XIII–XVII*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.

- Elias N., *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980.
- Elzenberg H., *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, TNT, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Toruń, Poznań 1966.
- Janeczek S., *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.
- Jedynak S., *Etyka Sebastiana Petrycego z Pilzna*, w: tegoż, *Człowiek, społeczeństwo, moralność. Szkice o etyce polskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996, s. 86–101.
- Koźłataj H., *Porządek fizyczno-moralny oraz Pomysły do dzieła Porządek fizyczno-moralny*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955.
- Konarski S., *Mowa o kształtowaniu człowieka uczciwego i dobrego obywatela*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. 2, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1955, s. 105–158.
- Korołek J.B., *Filozofia moralna*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1980.
- Korołek J.B., *Filozofia moralna Jana Burydana. Paryski wzór krakowskich dysput z zakresu „Etyki” w pierwszej połowie XV w.*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973.
- Legowicz J. (red.), *Historia filozofii średniowiecznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979.
- Ochorowicz J., *Metoda w etyce*, „Przegląd Filozoficzny” 1906, r. 9, z. 1, s. 1–62.
- Ochorowicz J., *Psychologia – pedagogika – etyka. Przyczynki do usiłowań naszego odrodzenia narodowego*, Księgarnia M. Arcta, Warszawa 1917.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, Belknap Press, Cambridge, MA 1971.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Rebeta J., *Komentarz Pawła z Worcestera do „Etyki Nikomachejskiej” Arystotelesa z 1424 roku. Zarys problematyki filozoficzno-społecznej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1970.
- Rubczyński W., *O filozoficznych poglądach Sebastiana Petrycego z Pilzna w jego „Przestroгах” i „Przydatkach” a w szczególności w dołączonych do pierwszych pięciu ksiąg przekładu Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa (Studia z dziejów Arystotelizmu i jego recepcji w Polsce) z portretem S. Petrycego*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny” 1909, seria 2, t. 27, s. 61–190.
- Sebastian Petrycy z Pilzna, *Przydatki do ekonomiki i polityki Arystotelesowej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.
- Sebastian Petrycy z Pilzna, *Przydatki do etyki Arystotelesowej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.
- Skoczyński J., Woleński J., *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Staszic S., *Przestrogi dla Polski*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954, s. 174–312.
- Świeżawski S., *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Znak, Kraków 1987.

- Śniadecki Jan, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Śniadecki Jędrzej, *Mowa o niepewności zdań i nauk, na doświadczeniu fundowanych*, w: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, red. W. Tatarkiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 259–273.
- Śniadecki Jędrzej, *O fizycznym wychowaniu dzieci*, Wydawnictwo AWF, Kraków 1990.
- Tyburski W., *Ideologia nauki w świadomości środowisk intelektualnych doby pozytywizmu. Rozwój, metamorfozy, załamania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1989.
- Tyburski W., *Mysł etyczna pozytywizmu polskiego*, w: *Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów niezależnej myśli etycznej*, red. Z. Czarniecki, S. Soldenhoff, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1989, s. 11–64.
- Tyburski W., *Mysł etyczna w Polsce. Od XVI do XIX wieku*, Top Kurier, Toruń 2000.
- Tyburski W., *Pozytywiści polscy o przedmiocie etyki*, „Etyka” 1977, t. 15, s. 113–125, DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.299>.
- Walicki A. (red.), *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983.
- Walicki A., *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977.
- Wiszniewski M., *Bacona metoda tłumaczenia natury i inne pisma filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976.
- Wiszniewski M., *O rozumie ludzkim, jego siłach, przymiotach i sposobach kształcenia*, S. Orgelbrand, Warszawa 1848.

## THE ROOTS OF POLISH REFLECTION ON METHODOLOGICALLY AUTONOMOUS ETHICS AND ITS VALUES

### Summary

The subject of the article is a historical review of the most important ethical views and moral ideas in the 15<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries in Poland. By its very nature, the ethics of those times sought its methodological identity, autonomy from other philosophical and non-philosophical forms, and, because it was related to moral practice, it maintained a more or less close relationship with the moral experience of evil and projections of positive values, life models and social attitudes. A characteristic feature of the moral philosophy of the late Middle Ages was the tendency to autonomize ethics in relation to theology and metaphysics, striving to serve the individual practice of achieving happiness. The ethics of the Renaissance was dominated by practicality and exemplarism; there was also a clear

move towards political ethics. At this time, the theoretical point of reference was Aristotle's ethics and its reception. The ethics of the Reformation and Counter-Reformation was dominated by fundamentally moralistic concerns, less preoccupied with theoretical disputes, and more open to theological reflections. In the Enlightenment, ethics became more sensitive to moral deficiencies and threats and sought a rational ordering of moral attitudes. The influence of the European philosophy of the Enlightenment could be seen here. Post-Enlightenment ethics was still trying to build its rationalist identity, to respond to the challenges of the post-partitions experience and trauma, but with time it gave way to romantic and emotional literary moralism. Practicalism was revived in the Polish philosophy of action to draw attention to the problem of the scientific nature of ethics and the theoretically difficult relationship with practice in the era of the positivist cult of science. At the beginning of the twentieth century, the methodological identity of ethics was highly complex, constantly looking for the conditions and limits of its autonomy and the tools to effectively influence its practice.

---

#### Informacja o Autorze

**Dr hab. Ryszard Wiśniewski, prof. UJD**, a wcześniej, do 2014 roku, prof. UMK. Autor i współautor ponad stu monografii, redakcji i artykułów z zakresu historii i teorii etyki ogólnej i szczególnej (zwłaszcza etyki biznesu), badacz polskiej filozofii wartości. Do ważniejszych prac należą: *Wybrane pojęcia i problemy etyki* (red., Toruń 1984); *Możliwość probabilizmu etycznego. Metaetyczne studium ewolucji empiryzmu w etyce polskiej* (Toruń 1992); *Studia z dziejów filozofii zła* (red., Toruń 1999); *Dobro: moralność, szczęście i piękno. Studium aksjologii Władysława Tatarkiewicza* (Bydgoszcz 2013). Więcej na temat dorobku naukowego zob. <https://orcid.org/0000-0002-6626-4688>.



JACEK WOJTYSIAK

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

---

## Pytanie problemowe egzystencjalne metafizyczne. Przyczynek do przedformalnej metafizyki erotetycznej

W swojej monografii *Pytania i odpowiedzi. Ujęcie teoriomnogościowe* Adam Jonkisz do głównych rodzajów pytań zalicza – obok pytań rozstrzygnięcia i pytań do uzupełnienia – pytania problemowe, zwane też pytaniami do wyjaśnienia lub pytaniami *dłaczego?* Z jego książki można wywnioskować, że dopuszcza on też inne podziały pytań, m.in. podział, który pozwala odróżnić pytania nieegzystencjalne i pytania egzystencjalne – pytania, które „dotyczą istnienia”<sup>1</sup>. Krzyżując oba podziały, otrzymujemy m.in. klasę pytań problemowych egzystencjalnych. Jedno z nich – pytanie „dlaczego istnieją czarne dziury?” – Autor analizuje na s. 94–95. Pytania problemowe egzystencjalne występują w poznaniu potocznym i naukowym, jednak ich szczególnie „ulubionym” miejscem jest filozofia, a dokładniej metafizyka. W niniejszym tekście, korzystając z osiągnięć erotetyki Jonkisz, spróbuję określić specyfikę pytania problemowego egzystencjalnego metafizycznego. W ten sposób chcę podziękować Jubilatowi za jego wkład do logicznej teorii języka. I chcę pokazać, że wkład ten inspiruje i wychodzi daleko poza logikę.

### Pytanie niemetafizyczne

Zacznijmy od pewnego pytania problemowego egzystencjalnego niemetafizycznego:

---

1 Por. A. Jonkisz A., *Pytania i odpowiedzi. Ujęcie teoriomnogościowe*, Kraków 2020, s. 92.

(PPEN) Dlaczego istnieją mrówki gatunku *Lasius niger* (hurtница zwyczajna)?

Pytanie to, zgodnie z metodą ujednoznaczniającej parafrazy Jubilata<sup>2</sup>, należy zapisać następująco:

(PPEN') Mrówki gatunku *Lasius niger* (hurtница zwyczajna) dlaczego istnieją?

Zwróćmy uwagę, że rozpatrywane pytanie jest pytaniem radykalnie egzystencjalnym w tym sensie, że chodzi w nim o (genetyczne, warunkowe lub kompozycyjne) wyjaśnienie faktu istnienia mrówek gatunku *Lasius niger* – skontrastowanego z faktem ich nieistnienia. W pytaniu chodzi nam o to, dlaczego zachodzi pierwszy fakt – a nie drugi. Pytanie to moglibyśmy więc wysłowić – ściślej, choć bardziej zawile – następująco:

(PPEN'') Jakieś mrówki gatunku *Lasius niger* (hurtница zwyczajna) dlaczego istnieją, a nie jest tak, że nie ma żadnej z nich?

lub nieco prościej:

(PPEN''') Jakieś mrówki gatunku *Lasius niger* (hurtница zwyczajna) dlaczego raczej istnieją, niż nie istnieją?

Jonkisz zauważa, że pytania problemowe można interpretować bądź jako pytania o powód, bądź jako pytania o cel<sup>3</sup>. Pomińmy tę drugą interpretację. W zamian za to dodajmy, że pytanie o powód może być rozumiane trojako. Otóż w pytaniu (PPEN) może chodzić o trzy sprawy.

Po pierwsze, pytający może prosić o wskazanie gatunku owadów (lub innych zwierząt), z którego wywodzi się gatunek *Lasius niger*. Mrówki gatunku *Lasius niger* – brzmiałaby odpowiedź – istnieją (zaczęły istnieć) dlatego, że wyodrębniły się z owadów innego gatunku. Wskazanie tego gatunku jest zadaniem filogenetyki i zależy zarówno od materiału empirycznego, jak i od definicji wchodzących w grę pojęć (np. pojęcia gatunku). Mówimy tu o wyjaśnianiu genetycznym.

Po drugie, pytający może prosić o podanie koniecznych lub wystarczających warunków życia mrówek gatunku *Lasius niger*. Mrówki gatunku *Lasius niger* –

2 Por. tamże, s. 27, 31. Od analizy pytania (PPEN) rozpoczynam także rozdział siódmy mej książki *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej*, Kraków 2023. W książce tej jednak bardziej akcentuję kwestie metafizyczno-teologiczne niż semiotyczno-metodologiczne.

3 Por. A. Jonkisz A., *Pytania i odpowiedzi. Ujęcie teoriomnogościowe*, dz. cyt., s. 29.

brzmiałaby odpowiedź – istnieją (utrzymują się przy życiu) dlatego, że znajdują się w określonych warunkach glebowych, klimatycznych, pokarmowych itp. Określenie tych warunków należy m.in. do ekologii. Mówimy tu o wyjaśnianiu warunkowym.

Po trzecie, pytający może prosić o podanie elementów lub czynników, z których – na danym poziomie kompozycji – składają się mrówki gatunku *Lasius niger*. Mrówki gatunku *Lasius niger* – brzmiałaby odpowiedź – istnieją (funkcjonują jako pojedyncze całości) dlatego, że składają się z komórek (molekuł, atomów, cząstek elementarnych) określonych rodzajów oraz relacji i procesów zachodzących między nimi. Na takie pytanie nie sposób odpowiedzieć bez odwołania do wiedzy z zakresu chemii lub fizyki. Mówimy tu o wyjaśnianiu kompozycyjnym.

Obserwacja praktyki badawczej pozwala nałożyć na dopuszczalne odpowiedzi na pytania typu (PPEN) dwa warunki pozaformalne: warunek zewnętrzności (WZ) oraz warunek powiązania (WP). Pierwszy z nich można sformułować następująco:

- (WZ) Odpowiadając na pytanie typu (PPEN), należy się odwoływać do istot lub czynników, które nie należą do klasy, o której istnienie elementów pytamy.
- (WP) Odpowiadając na pytanie typu (PPEN), należy się odwoływać do istot lub czynników, których znajomość pozwala nam (w jakiś sposób lub w jakimś stopniu) wnosić o istnieniu elementów klasy, o którą pytamy.

Stosując zasadę (WZ) do naszego pytania, musimy – wyjaśniając, dlaczego istnieją mrówki gatunku *Lasius niger* – odwoływać się do istot lub czynników, które nie są (identyczne z) hurtnicami zwyczajnymi. Z kolei stosując zasadę (WP) do naszego pytania, musimy szukać takich istot lub czynników, które pozostają w relewantnym związku z (za)istnieniem wspomnianych hurtnic. Odpowiedzi, które łamią którąś z powyższych zasad, nie dostarczają pytającemu oczekiwanej informacji.

Czymogą istnieć wyjątki od zasady (WZ)? Wyobraźmy sobie, że gatunek *Lasius niger* jest odwieczny i że reprodukcja hurtnic pospolitych odwiecznie i sukcesywnie przebiega wewnątrz tego gatunku. Wtedy odpowiadając na genetyczną wersję pytania (PPEN), musielibyśmy naruszyć zasadę (WZ) i powiedzieć, że hurtnice istnieją, ponieważ podlegają odwiecznej (bezpoczątkowej) reprodukcji. Czy byłaby to jednak odpowiedź na pytanie takie, jak zostało ono uściślone w sformułowaniu (PPEN)? Nie, ponieważ wciąż możemy się zastanawiać, dlaczego w ogóle istnieją jakies (powiązane reprodukcyjnie) hurtnice, a nie jest tak, że nie ma żadnej<sup>4</sup>.

4 Mówiąc ogólniej, w tym i w podobnych przypadkach „wciąż możemy się zastanawiać, dlaczego w ogóle istnieją te przyczynowo powiązane  $x$ - $y$ ” danego rodzaju lub „dlaczego te  $F$ - $y$ , raczej niż

Dopóki nie wyjaśnimy, dlaczego nie zaszła ta druga sytuacja, właściwa odpowiedź na pytanie nie zostanie udzielona. Sytuacja nie zmieniłaby się istotnie nawet wtedy, gdybyśmy odkryli istnienie wiecznej matki i wiecznego trutnia. Wobec nich przecież także można zadać pytanie, dlaczego istnieją, choć mogłoby ich nie być wcale. Aby wyjaśnić (niepustość) gatunku *Lasius niger*, trzeba znaleźć istotę spoza tego gatunku, która sprawia jego odwieczną egzemplifikację. Dalej będę argumentować za tym, że wszelkie wyjaśnianie może terminować wyłącznie w bytach koniecznych. Byty konieczne jednak, ze względu na swą naturę, która będzie określona później, nie mogą należeć do żadnego (potencjalnie) nam danego empirycznie gatunku.

### Pytanie metafizyczne wadliwe

Rozpatrując kontrfaktyczną sytuację nieskończonego ciągu reprodukujących się (kolonii) hurtnic, przeszliśmy od pytań niemetafizycznych, pytań występujących w naukach empirycznych, do pytań metafizycznych. Pytania metafizyczne charakteryzują się spekulatywnością (zakładają one co najwyżej minimalną wiedzę empiryczną<sup>5</sup>), ostatecznością (wymagają odpowiedzi, które w zasadzie nie generują już kolejnych pytań danego typu) oraz możliwie maksymalną ogólnością (dotyczą klas o możliwie najszerszych zakresach).

Zadajmy teraz pytanie metafizyczne, które ma podobny charakter, co pytanie typu (PPEN). Będzie to pytanie problemowe egzystencjalne, które zarazem jest spekulatywne, ostatecznościowe i maksymalnie ogólne. Nazwijmy je **pytaniem problemowym egzystencjalnym metafizycznym (PPEM)**. Oto jego przykład:

(PPEM1) Dlaczego istnieją byty?

Pytanie to można sparafrazować następująco:

(PPEM1') Byty dlaczego istnieją?

(PPEM1'') Byty dlaczego istnieją, a nie jest tak, że nie ma żadnego z nich?

(PPEM1''') Byty dlaczego raczej istnieją, niż nie istnieją?

---

inne lub żadne, istnieją?”. Por. A.R. Pruss, J.L. Rasmussen, *Necessary Existence*, Oxford 2018, s. 52, 46.

5 A odpowiedzi na nie wymagają raczej nie tyle wiedzy empirycznej, ile analizy pojęciowej lub metod pokrewnych, w tym eksperymentów myślowych takich jak powyższy. Używam tu terminu „spekulatywność”, by odróżnić pytania metafizyczne także od pytań nauk, które posługują się ścisłą aparaturą formalną (np. matematyka).

W różny sposób można ukazywać wadliwość pytania (PPEM1). Osobiście zwrócę uwagę tylko na to, że pytanie to nie może spełniać zarazem warunku (WZ), jak i warunku (WP)<sup>6</sup>. Jeśli bowiem ktoś, odpowiadając na to pytanie, wyróżnia jakiś byt, w odwołaniu do którego można wnosić o istnieniu pozostałych bytów, respektuje zasadę (WP), lecz narusza zasadę (WZ). Przecież wbrew tej drugiej zasadzie odwołuje się do pewnego elementu klasy bytów. Z kolei jeśli respektuje zasadę (WZ), odwołując się do nicości jako jedynej 'czegoś', co nie należy do klasy bytów, nie może spełnić postulatu (WP). Przecież nie sposób z wiedzy o nicości wnosić o zaistnieniu czegokolwiek.

### Pytanie metafizyczne poprawione

Czy można sformułować pytanie typu (PPEM), które nie jest obarczone powyższą wadą? Tak, ale pod warunkiem, że klasę bytów podzieli się na dwie rozłączne podklasy za pomocą metafizycznie doniosłego kryterium. Ze znanych mi podziałów jeden cieszy się zarówno osadzeniem w tradycji filozoficznej, jak i podatnością na analizę. Jest to podział na podklasę bytów przygodnych i podklasę bytów koniecznych. Warunkiem przynależności do pierwszej z nich jest możliwość nieistnienia, a warunkiem przynależności do drugiej – niemożliwość nieistnienia. Niepustość pierwszej podklasy nie ulega wątpliwości. Możemy więc zadać pytanie:

(PPEM2) Dlaczego istnieją byty przygodne (byty podklasy *Ens contingens*)?

Oto jego parafrazy:

(PPEM2') Byty przygodne (byty podklasy *Ens contingens*) dlaczego istnieją?

(PPEM2'') Byty przygodne (byty podklasy *Ens contingens*) dlaczego istnieją, a nie jest tak, że nie ma żadnego z nich?

(PPEM2''') Byty przygodne (byty podklasy *Ens contingens*) dlaczego raczej istnieją, niż nie istnieją?

Zwróćmy uwagę, że jakakolwiek odpowiedź na powyższe pytanie, która respektuje zasady (WZ) i (WP), musi się odwoływać do elementu podklasy bytów koniecznych. Jest tak dlatego, że tylko (domniemane) elementy tej podklasy nie należą do podklasy bytów przygodnych – dzięki temu może być spełniony

6 Jest to konsekwencja faktu, że klasa (wszystkich) bytów nie jest zbiorem, a więc nie zawiera się w żadnej innej klasie, ani nie jest jej elementem.

warunek (WZ); oraz tylko (domniemane) elementy podklasy bytów koniecznych mogą (jako byty egzystencjalnie wyróżnione) generować pozostałe byty – dzięki temu może być spełniony warunek (WP). Powstaje jednak pytanie, czy podklasa bytów koniecznych jest niepusta. Byty konieczne nie są, i chyba nie mogą być, nam dane empirycznie. Możemy jednak postulować lub uznawać ich istnienie na podstawie ich mocy eksplanacyjnej: jeśli istnieje przynajmniej jedna sensowna (spełniająca podane warunki) odpowiedź na pytanie (PPEM2), to istnieje przynajmniej jeden byt konieczny. Albo więc nie istnieje taka odpowiedź (a tym samym pytanie (PPEM2) jest wadliwe), albo istnieje przynajmniej jeden byt konieczny.

Osobiście uważam, że pytanie (PPEM2) – z racji swego podobieństwa do pytań typu (PPEN) – jest pytaniem, na które istnieje sensowna odpowiedź. Fakt notorycznego stawiania przez ludzi pytań typu (PPEN) – w tym fakt stawiania ich w nauce – świadczy o tym, że wierzymy, iż (o ile ich osnowy są prawdziwe) mają one sensowne, w tym prawdziwe, odpowiedzi. Sukces naszej praktyki poznawczej – praktyki tworzenia hipotez wyjaśniających – potwierdza tę wiarę. Skoro więc uznajemy, że dla pytań typu (PPEN) istnieją sensowne odpowiedzi, to nie widać powodów, dla których mielibyśmy uznawać, że nie ma takich odpowiedzi dla pytania (PPEM2).

Sądzę, że intelektualny opór wobec pytania (PPEM2) bierze się z przekonania, że jego metafizyczność (spekulatywność, ostateczność i maksymalna ogólność) przekreśla jego podobieństwo do empirycznych pytań typu (PPEN). Przyjrzyjmy się tej kwestii bliżej.

## Spekulatywność

Pytanie (PPEM2) jest spekulatywne przede wszystkim w tym sensie, że zakłada bardzo ubogie empirycznie twierdzenie (lub zawiera bardzo ubogą empirycznie osnowę): istnieją byty przygodne (a nie jest tak, że nie ma żadnego z nich)<sup>7</sup>. Z pewnością twierdzenie „istnieją hurtnice pospolite (a nie jest tak, że nie ma żadnej z nich)”, wymagając więcej danych do swej weryfikacji, odznacza się znacznie większą wrażliwością (subtelnością) empiryczną. Faktem jest jednak, że w obu przypadkach stwierdzamy istnienie czegoś – w kontraście z jego (możliwym) nieistnieniem. W obu przypadkach szukamy też czegoś (jednostkowo i gatunkowo) innego, co owo istnienie wyjaśnia. W praktyce badań empirycznych

7 Pomijam spory na temat, czy można to twierdzenie nazwać empirycznym i jaki jest jego status logiczny. Chyba każdy się jednak zgodzi, że jest to twierdzenie (co najwyżej empirycznie) ubogie.

jest tak, że nasze poszukiwanie dokonuje się wśród przedmiotów empirycznie znanych. Bywa jednak i tak, że przedmiot wyjaśniający nie jest empirycznie znany, lecz tylko postulowany. Przyjmuje się wtedy jego istnienie dlatego, że jego deskrypcja spełnia warunki, jakie na przedmiot wyjaśniający nakłada aktualna wiedza. Metafizyk, odpowiadając na pytanie (PPEM2), ma do dyspozycji tylko tę drugą możliwość. Tak jak biolog poszukuje genu gatunku *Lasius niger* w innych – empirycznie znanych lub tylko postulowanych – gatunkach, tak metafizyk poszukuje genu podklasy *Ens contingens* w możliwych odmianach dopełniającej ją, ale tylko postulowanej, podklasy bytów koniecznych. Metafizyk jest jak biolog, który znalazł się w (hipotetycznej) sytuacji konieczności poszukiwania genu rozpatrywanego gatunku jedynie wśród gatunków postulowanych<sup>8</sup>. Obie sytuacje – sytuacja metafizyka i sytuacja pechowego biologa – są niekomfortowe. Nie oznacza to jednak, że należy zaniechać w nich poszukiwań.

Jaki widać, spekulatywność pytania (PPEM2) wiąże się ze szczególnym statusem odpowiedzi, które można na nie udzielić. Są to odpowiedzi odwołujące się wyłącznie do bytów postulowanych. Ten typ odpowiedzi występuje także, ale nie wyłącznie, wśród pytań empirycznych. Owo „wyłącznie” stanowi o osobliwości pytania (PPEM2). Jest to jednak osobliwość, która pozostaje w pewnej „ciągłości” ze zwykłymi pytaniami. Być może ową osobliwość należy opisać nie tyle w terminach wyłączności odwołań do bytów postulowanych, ile w terminach natury tych bytów – w przeciwieństwie do naukowych przedmiotów postulowanych nie jest ani tak, że postulowane byty metafizyki kiedykolwiek mogą zostać (w standardowy sposób) doświadczone, ani tak, że ich nazwy mogą zostać włączone do teorii empirycznej. Jeśli jednak dopuścimy niestandardowe odmiany doświadczenia, a teorie metafizyczne potraktujemy jako dopełnienie teorii empirycznych, to różnicy między metafizycznymi a naukowymi przedmiotami postulowanymi nie powinniśmy uznać za skokową.

### Wyjątkowa ogólność

Przejdźmy do drugiej cechy pytania (PPEM2) – do jego wyjątkowej ogólności. Podmiotem osnowy tego pytania jest nazwa, której zakres bezpośrednio zawiera się w zakresie nazwy „byt”. Czy operowanie na tak szerokich zakresach może mieć wartość poznawczą? Czy można poszukiwać wyjaśnienia (osobników) „gatunku” *Ens contingens* tak, jak się szuka wyjaśnienia (elementów) gatunku

8 Być może trafniejsze byłoby porównanie metafizyka do matematyka, który przyjmuje istnienie określonego obiektu matematycznego dlatego, że jego postulowanie rozwiązuje określony problem. Takie porównanie jednak otwiera szersze zagadnienie statusu przedmiotów matematycznych. Jego dyskutowanie odciągnęłoby nas od głównego tematu niniejszych rozważań.

*Lasius niger*? Zwróćmy uwagę na konsekwencje negatywnej odpowiedzi na to pytanie. Jeśli rodzaj *Ens contingens* nie podlega wyjaśnieniu, to nie podlegają wyjaśnieniu także wszystkie klasy, które się w nim bezpośrednio zawierają. Niech to będą klasy fundamentalnych części elementarnych lub początkowych obiektów dziejów wszechświata. Owszem, w odwołaniu do (elementów) tych klas można – bezpośrednio lub pośrednio – wyjaśnić wszystkie pozostałe klasy, w tym gatunek *Lasius niger*. Rzecz w tym jednak, że takie wyjaśnianie zaczyna się od tego, co samo nie posiada wyjaśnienia, choć – podobnie jak pozostałe, rzekomo wyjaśnione, czynniki – tak samo mogłoby nie istnieć. Czy relacja wyjaśniania może przenosić wyjaśnianie od tego, co ani nie jest wyjaśnione, ani nie jest samougruntowane? Czy można nazwać (ontologicznie) efektywnym wyjaśnianie, które terminuje w obiektach, które nie posiadają, choć potrzebują, wyjaśnienia? Czy można osadzić – jakkolwiek wewnętrznie spójny i subtelnie opisany – łańcuch przyczyn w nicości?

Ktoś powie, że jeśli w ramach określonej uniwersalnej teorii empirycznej relacja wyjaśniania porządkuje pewną skończoną dziedzinę, to u jej podstaw muszą znajdować się elementy minimalne, które z punktu widzenia tej teorii są czasowo lub kompozycyjnie pierwsze. To prawda. Pamiętajmy jednak o dwóch sprawach. Po pierwsze, te przedmioty są względnie pierwsze, a więc wraz ze zmianą danych empirycznych i zmianą teorii mogą przestać być pierwsze, zostając zastąpione przez przedmioty, które okazały się czasowo wcześniejsze lub kompozycyjnie bardziej podstawowe. Po drugie, a co jest potwierdzone przez powyższe zdanie, przedmioty te (poza swym tymczasowym miejscem w teorii) nie różnią się istotnie pod względem metafizycznym od pozostałych przedmiotów. Zważywszy na ich rozmaite ograniczenia i uzależnienia, można łatwo pojąć ich absolutny brak i zapytać, dlaczego w ogóle istnieją, choć mogłyby nie istnieć. Zamiast nich mogłyby przecież istnieć inne byty pierwsze lub mogłyby nie istnieć żadne.

## Ostateczność

W tym miejscu możemy przejść do trzeciej cechy pytania (PPEM2). Polega ona na tym, że pytanie to jest (w swoim rodzaju) ostateczne. Znaczy to, że odpowiedź na to pytanie nie powinna generować kolejnych metafizycznych problemowych pytań egzystencjalnych. Kiedy bowiem zidentyfikujemy byt konieczny, w odwołaniu do którego wyjaśnienie istnienia bytów przygodnych okaże się rzetelne, nie możemy sensownie zapytać, dlaczego on istnieje. Natura bytu koniecznego jest bowiem taka, że wyklucza własne nieistnienie. Odpowiedzi na pytanie (PPEM2) i pytania pokrewne wprowadzają nowy rodzaj wyjaśniania – koniecznościowe wyjaśnienie modalne – który w pewnym aspekcie domyka naszą wiedzę.

Czy wprowadzanie do dyskursu pytań ostatecznościowych typu (PPEM2) nie grozi dogmatyzmem? Nie, pod warunkiem, że pamiętamy o trzech rzeczach.

Po pierwsze, wspomniane pytanie wyznacza strukturę odpowiedzi odwołującej się do bytu koniecznego, nie mówi jednak nic więcej o tym bycie. Identyfikacja tego bytu wymaga dalszego namysłu i może być przedmiotem sporu. Co więcej, po jego identyfikacji wciąż można zadawać dalsze pytania innych typów, na przykład: jak ten byt działa i dlaczego działa tak, a nie inaczej? W jakiej relacji pozostaje do ludzi? Jak należy dookreślić jego naturę?

Po drugie, odpowiedź na pytanie (PPEM2) nie blokuje żadnych badań empirycznych. Dzięki tej odpowiedzi dowiadujemy się, dlaczego w ogóle istnieją byty przygodne; to zaś, jak jest ich wiele, jakie zachodzą między nimi relacje, jak należy je dzielić itp., stanowi domenę autonomicznych badań naukowych. Co więcej, odpowiedź na pytanie (PPEM2) – odpowiedź odwołująca się do bytu koniecznego – nie determinuje żadnej odpowiedzi (ani nie jest determinowana przez żadną taką odpowiedź) na pytanie, które przedmioty aktualnej wiedzy naukowej należy uznać za pierwsze.

Po trzecie, odpowiedzi na pytanie (PPEM2) są podobne do odpowiedzi na te pytania naukowe, w których szuka się (dla danej, mającej uniwersalistyczne aspiracje, teorii) przedmiotów eksplanacyjnie pierwszych. W obu przypadkach postulowane przedmioty pozostają bez wyjaśnienia. W przypadku odpowiedzi naukowych dzieje się tak dlatego, że w ramach określonego zapotrzebowania poznawczego i aktualnej wiedzy pełnią one wystarczającą funkcję eksplanacyjną, a dana teoria nie dysponuje środkami, aby je dalej wyjaśnić. W przypadku odpowiedzi metafizycznych zaś dzieje się tak dlatego, że przedmioty te – pewnego rodzaju byt lub byty konieczne – odznaczają się koniecznościowym statusem modalnym. O byty konieczne nie można już zapytać w zwykły sposób, dlaczego istnieją, dlatego – mówiąc metaforycznie – odwołanie się do nich kończy grę. Nie mogą tego uczynić przedmioty pierwsze jakiegokolwiek teorii naukowej, gdyż – kontynuując metaforę – jej najlepsze figury są zdolne do tego, by wygrać mniejsze lub większe potyczki, ale nie potrafią dać mata.

### Pytanie dobrze postawione

Powyższe analizy ukazały pytanie (PPEM2) jako graniczne pytanie problemowe egzystencjalne. Jego związek ze zwykłymi pytaniami tego typu pozwolił nam uznać je za pytanie dobrze postawione. Jego graniczność zaś „wymusiła” szukania na nie odpowiedzi wyłącznie wśród odpowiedzi spekulatywnych, które odwołują się do bytów koniecznych.

Czy jednak pytanie (PPEM2) jest rzeczywiście pytaniem dobrze postawionym? Aby rozstrzygnąć tę kwestię, rozpatrzmy pytanie (PPEM2) z punktu widzenia warunków pytania dobrze postawionego – warunków sformułowanych przez Jonkisa<sup>9</sup>, zarówno warunków językowych, jak i pozajęzykowych.

Sądzę, że powyższe analizy w wystarczający sposób pokazały, że pytanie (PPEM2) spełnia warunki językowe – sensowności, jednoznaczności i ścisłości. Pytanie to jest poprawnie sformułowane i zrozumiałe na gruncie języka polskiego oraz zostało ujednoznacznione przez stosowne parafrazy. Być może należałoby w nim uściślić znaczeniowo nazwy „byt przygodny” i „byt konieczny”, ale nie jest to trudne, jeśli przywołamy odpowiednią teorię metafizyczną. Osobiście zaproponowałbym następujące definicje:

(BP) Byt  $x$  jest bytem przygodnym ztw byt  $x$  spełnia co najmniej jedno z następujących kryteriów:

- (i) kryterium ograniczoności czasowej: dla pewnego czasu  $t$  jest tak, że w czasie  $t$  byt  $x$  nie istnieje;
- (ii) kryterium zewnętrznego uwarunkowania: dla pewnego warunku  $w$  jest tak, że gdyby nie zachodził warunek  $w$ , byt  $x$  by nie istniał;
- (iii) kryterium rozkładalności: natura bytu  $x$  dopuszcza taki stan  $s$ , że w stanie  $s$  byt  $x$  ulega rozkładowi, transformacji lub wyczerpaniu.

(BK) Byt  $x$  jest bytem koniecznym ztw byt  $x$  spełnia łącznie następujące kryteria:

- (i) kryterium nieograniczoności czasowej: nie ma takiego czasu  $t$ , że w czasie  $t$  byt  $x$  nie istnieje;
- (ii) kryterium nieuwarunkowania: nie ma takiego warunku  $w$ , że gdyby nie zachodził warunek  $w$ , byt  $x$  by nie istniał;
- (iii) kryterium nierozkładalności: natura bytu  $x$  nie dopuszcza takiego stanu  $s$ , że w stanie  $s$  byt  $x$  ulega rozkładowi, transformacji lub wyczerpaniu.

Sądzę, że powyższe definicje dobrze zdają sprawę z naszych intuicji na temat tego, co (z tego, co istnieje) może nie istnieć, a co nie może nie istnieć. Zwróćmy uwagę, że wymienione kryteria są skorelowane z głównymi typami wyjaśniania: kryterium (nie)ograniczoności czasowej – wyjaśnianie genetyczne, kryterium zewnętrznego (nie)uwarunkowania – wyjaśnianie warunkowe, kryterium (nie)rozkładalności – wyjaśnianie kompozycyjne. Dzięki temu analiza pytania (PPEM2) uzyskuje szansę osiągnięcia pewnego rodzaju elegancji.

Przejdźmy do kryteriów pozajęzykowych. Jonkisz zalicza do nich trafność, zasadność i rozstrzygalność. Pytanie jest trafne, gdy istnieje więcej niż jedna odpowiedź właściwa na to pytanie (czyli więcej niż jedna odpowiedź podpadająca

9 Por. A. Jonkisz, *Pytania i odpowiedzi. Ujęcie teoriomnogościowe*, dz. cyt., s. 247–258.

pod schemat określony przez strukturę pytania), a wśród nich znajduje się co najmniej jedna odpowiedź prawdziwa oraz co najmniej jedna odpowiedź fałszywa<sup>10</sup>. Wypowiedziane wyżej uwagi na temat „ostatecznościowości” pytania (PPEM2) pozwalają jednoznacznie stwierdzić, że jest ono pytaniem trafnym. Właściwe odpowiedzi na to pytanie muszą odwoływać się do bytów koniecznych, a nie widać przeszkód co do tego, by definicję (BK) spełniał więcej niż jeden byt. Zresztą w dziejach filozofii formułowano różne koncepcje bytu koniecznego, które (przynajmniej *implicite*) respektowały tę definicję. Można więc podawać różne sensowne odpowiedzi właściwe na diskutowane pytanie. Pojawia się jednak problem, jak rozstrzygnąć między tymi odpowiedziami. (A że warto rozstrzygnąć – lub jak mówi Jonkisz: „warto wiedzieć”<sup>11</sup> – jest rzeczą oczywistą, dlatego nasze pytanie jest zasadne). Czy nieustanne spory w metafizyce nie świadczą o tym, że jej pytania, w tym pytanie (PPEM2), są nierozstrzygalne?

Moja recepta na rozstrzygnięcie sporu w sprawie prawdziwej odpowiedzi na pytanie (PPEM2) sprowadza się do analizy, które byty spełniające definicję (BK) – a jak sądzę, spełniają ją tylko domniemane byty transcendentne wobec świata fizycznego – posiadają także walory eksplanacyjne niezbędne do wyjaśnienia istnienia bytów przygodnych. Realizując tę receptę, mogę stwierdzić, że prawdziwa odpowiedź na pytanie (PPEM2) – pytanie o (szeroko rozumiany) powód istnienia bytów przygodnych – musi się odwoływać do (transcendentnego) bytu koniecznego, który odznacza się następującymi przymiotami:

- jest kauzalnie czynny (gdyż żaden byt kauzalnie bierny – taki, jak byt idealny – nie może powoływać czegokolwiek do istnienia);
- jest – jako eksplanans istnienia bytów przygodnych – dokładnie jeden (gdyż wielość takich eksplanansów jest eksplanacyjnie zbędna).

Jestem skłonny także do przypisania temu bytowi więcej przymiotów (np. bycie osobą), jednak wymaga to pewnych dodatkowych założeń, które byłyby jeszcze bardziej dyskusyjne niż założenia powyższe. Niestety, niemal wszystkie ustalenia w filozofii – która w rozstrzygnięciu sporów nie dysponuje ani wyraźnym kryterium empirycznym, ani wyraźnym kryterium formalnym – są mniej lub bardziej dyskusyjne. Ową dyskusyjność można zmniejszyć, dbając o intersubiektywność komunikacji (głównie przez ścisłość) oraz intersubiektywność weryfikacji (głównie przez uwyrażnianie poszczególnych kroków argumentacji oraz szukanie wspólnych intuicji), jednak trudno liczyć na to, że zostanie ona usunięta. Pamiętajmy przy tym, że w filozofii istnieją twierdzenia lepiej i twierdzenia gorzej uzasadnione, twierdzenia, które zyskały większą i twierdzenia, które zyskały mniejszą akceptację wśród myślicieli systematycznie zajmujących się

10 Por. tamże, s. 114–121.

11 Por. tamże, s. 255.

problematyką filozoficzną. Myślę, że z moimi ustaleniami zgodzi(łaby) się spora grupa zarówno klasyków filozofii, jak i współczesnych badaczy, którzy podjęli problematykę będącą tematem mojego artykułu.

Jak widać, nie ma poważnych przeszkód, by uznać pytanie (PPEM2) za pytanie trafne, zasadne i względnie rozstrzygalne. Faktem jest jednak, że problem rozstrzygalności pytań filozoficznych, w tym pytań typu (PPEM2), wymaga dalszej dyskusji. Bowiem być może jest tak, że – swobodnie inspirując się sceptycznymi uwagami Jonkisz na ten temat<sup>12</sup> – Idealny Rozwiązywacz Problemu Filozoficznego nierzadko staje przed dylematem: albo znajdzie dokładnie jedną, analitycznie prawdziwą odpowiedź na postawione pytanie, ale wtedy pytanie to okaże się nietrafne (gdyż *de facto* dopuszcza tylko jedną sensowną odpowiedź właściwą na to pytanie)<sup>13</sup>, albo dopuści wiele sensownych odpowiedzi właściwych na postawione pytanie, ale wtedy musi uznać je za nierozstrzygalne (gdyż, rezygnując z analizy pojęciowej, nie dysponuje metodą, która pozwala rozstrzygać między odpowiedziami). Być może próba rozwiązania tego dylematu rzuciłaby światło na problem natury i (nie)rozstrzygalności pytań filozoficznych.

W niniejszym tekście skupiłem się na pytaniu problemowym egzystencjalnym metafizycznym jako pytaniu o powód, a nie jako pytaniu o cel. Pamiętajmy jednak, że możemy również zapytać:

(PPEM3) Co jest celem tego, że byty przygodne istnieją?

lub

(PPEM3') Byty przygodne w jakim celu istnieją?

Co więcej, możemy także zapytać konkretnie:

(PPEM4) Co jest celem tego, że Adam Jonkisz istnieje?

12 Por. A. Jonkisz A., *Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2008, t. 3, s. 80–81.

13 Być może podobna sytuacja zachodzi w matematyce. Gdy pytamy o to, ile wynosi pierwiastek sześcienny z 27, to można się zastanawiać, czy odpowiedź „pierwiastek sześcienny z 27 wynosi 3” jest tylko jedyną odpowiedzią prawdziwą, czy także jedyną (sensowną) odpowiedzią właściwą na to pytanie. Jeśli wskazanie innej odpowiedzi traktujemy jako pomyłkę w obliczeniach lub identyfikacji, zachodzi pierwsza sytuacja; jeśli zaś wskazanie innej odpowiedzi traktujemy jako wyraz realnego niezrozumienia sensu wchodzących w grę terminów matematycznych, zachodzi druga sytuacja. Zauważmy, że w odpowiadaniu na pytania empiryczne taki problem nie powstaje. Jeśli ktoś na pytanie „Ilu obywateli liczyła Rzeczpospolita Polska w 2020 roku?” poda fałszywą odpowiedź (właściwą), potraktujemy go raczej jako kogoś, kto nie ma wiedzy w tej sprawie, niż jako kogoś, kto nie rozumie pytania.

lub

(PPEM<sup>4</sup>) Adam Jonkisz w jakim celu istnieje?

Kto zna Adama Jonkisz a i jego dorobek, nie będzie miał trudności z odpowiedzią na to ostatnie pytanie. *Plurimos annos*, Adamie!

### Bibliografia

- Jonkisz A., *Czy spory filozoficzne są rozstrzygalne?*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2008, t. 3, s. 75–81.
- Jonkisz A., *Pytania i odpowiedzi. Ujęcie teoriomnogościowe*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2020.
- Pruss A.R., Rasmussen J.L., *Necessary Existence*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Wojtyśiak J., *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023.

### THE METAPHYSICAL EXISTENTIAL PROBLEM QUESTION: A CONTRIBUTION TO INFORMAL EROTETIC METAPHYSICS

#### Summary

In this article – using Adam Jonkisz’s logical theory of questions – I analyze two existential problem questions: “why do ants of the species *Lasius niger* exist?” and “why do beings of the subclass *Ens contingens* exist?” The latter question is metaphysical in nature. In other words, it is – unlike the first question – speculative, exceptionally general and ultimate. I try to show that questions of this type meet the conditions of linguistic and extra-linguistic correctness. A proper answer to a metaphysical existential problem question must refer to such activity of being that satisfies the definition of necessary being. The point, however, is that providing such an answer is entangled in the dilemma of the Ideal Philosophical Problem Solver: giving the only acceptable answer makes the question inaccurate while allowing multiple answers makes it unsolvable.

---

### Informacja o Autorze

**Prof. dr hab. Jacek Wojtysiak** kieruje Katedrą Teorii Poznania Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Jego zainteresowania naukowe dotyczą głównie metafizyki, filozofii religii i teorii pytań. Jest autorem kilku podręczników i takich monografii, jak: *O słowie być. Z teorii wyrażen egzystencjalnych i ich filozoficznego zastosowania* (Lublin 2005), „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” *Analiza problemu w kontekście dyskusji we współczesnej filozofii analitycznej* (Lublin 2008), *Spór o istnienie Boga: analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu* (Poznań 2012) oraz ponad stu artykułów i rozdziałów w publikacjach zbiorowych. Więcej informacji na temat jego działalności naukowej i dydaktycznej zob. <https://orcid.org/0000-0003-4276-8483> oraz <https://pracownik.kul.pl/jacek.wojtysiak>.

JAN WOLEŃSKI

WYŻSZA SZKOŁA INFORMATYKI I ZARZĄDZANIA W RZESZOWIE

---

# Ajdukiewicz, schematy pojęciowe, realizm i antyrealizm

## Wprowadzenie

Jeszcze jakieś 60 lat temu główna opozycja w filozofii, tak jak była przedstawiana w Polsce (ale nie tylko), przebiegała pomiędzy idealizmem a materializmem. Ten pierwszy dzielił się na subiektywny, wedle którego rzeczywistość sprowadza się do przeżyć podmiotu, technicznie nazywanych danymi zmysłowymi, oraz obiektywny twierdzący, że to, co istnieje, ma całkowicie lub częściowo naturę duchową, idealną. Wedle materializmu świat istnieje niezależnie od tego, czy jest doznawany, czy też nie. Paradoksalnie idealizm obiektywny i materializm zgadzają się w jednym punkcie, mianowicie w tezie, że istnieje coś realnego, niezależnego od podmiotu. Rzecz bywa wyjaśniana tym, że obok ontologii trzeba brać pod uwagę także epistemologię. Realizm epistemologiczny twierdzi, że przedmiot poznania jest niezależny od podmiotu, a idealizm (często zwany fenomenalizmem) – że nie jest<sup>1</sup>. Niemniej jednak materialści, w tym marksści, zawsze uważali (dzisiaj to wygląda nieco inaczej i stąd czas przeszły), że kontrast materializmu z idealizmem jest znacznie ważniejszy niż tego drugiego z realizmem. Gdy studiowałem filozofię, Izydora Dąmbska i Roman Ingarden oponowali przeciwko temu ważeniu problematyki filozoficznej. Pierwsza reprezentowała pogląd Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, wywodzący się od Twardowskiego,

---

1 Taki obraz materializmu, idealizmu i realizmu znajdował się w typowych podręcznikach filozofii ogólnej, np. Stefana Amsterdamskiego, *Wstęp do filozofii*, Warszawa 1968. Niestety to bardzo dobre wprowadzenie do zagadnień filozoficznych nie zostało dopuszczone do publicznego obiegu z powodu tzw. wydarzeń marcowych. Prawie cały nakład (5 tys. sztuk) poszedł na przymiał – ocalało tylko kilkadziesiąt egzemplarzy wcześniej przesłanych do bibliotek lub wykradzionych z magazynu przez pracowników drukarni.

a drugi opierał się na swym akcesie do fenomenologii realistycznej, przeciwnej idealizmowi transcendentalnemu Edmunda Husserla. Różnica pomiędzy Dąb-  
ską a Ingardenem była znacznie głębsza niż tylko spowodowana rodowodem ich  
filozofowania w kontekście szkół, jakie reprezentowali. Pierwsza uważała, że  
refleksja ontologiczna musi być poprzedzona epistemologiczną i semantyczną,  
natomiast drugi traktował filozofię, a ontologię w szczególności, za całkowicie  
bezzałożeniową. Stanowisko Dąbskiej jest w zasadzie zgodne z poglądami Ka-  
zimierza Ajdukiewicza, który w swym popularnym wstępie do filozofii uważa on-  
tologię (metafizykę) za wyprowadzanie konsekwencji z tez epistemologicznych<sup>2</sup>.

Dzisiaj znacznie częściej mówi się o realizmie i antyrealizmie niż o realizmie  
i idealizmie, także bardziej w odniesieniu do szczegółowych problemów filozo-  
fii nauki, np. tego, co jest przedmiotem teorii naukowych i semantyki (np. czy  
znaczenie redukuje się do warunków prawdziwości) niż względem ogólnych  
orientacji filozoficznych. Moim celem w niniejszym artykule jest pokazanie,  
że argumentacja Ajdukiewicza przeciwko idealizmowi Heinricha Rickerta i fe-  
nomenalizmowi George'a Berkeleya ma zastosowanie do krytyki antyrealizmu  
w pojmowaniu empirycznych teorii naukowych. Aby zakończyć kwestie termi-  
nologiczne, dodam jeszcze trzy uwagi: po pierwsze, że obecnie materializm jest  
utożsamiany z naturalizmem (lub pierwszy jest traktowany jako pewna wersja  
drugiego), przez co idealizm obiektywny pozostaje w związku ze stanowiskiem  
antynaturalistycznym, po drugie, że w pracach Ajdukiewicza (pomijam szcze-  
gółły bibliograficzne w tym fragmencie) od czasu do czasu pojawia się termin  
„realizm” (ale nie ma słowa „antyrealizm”), a po trzecie, że dawniejsza niechęć  
do stosowania terminu „realizm” jako oznaczającego opozycję wobec ideali-  
zmu (subiektywnego) zapewne brała się z jego obecności przy przedstawianiu  
sporu o uniwersalia. Jeśli jednak zastosować zasadę (godną upowszechniania),  
że sens danego stanowiska w filozofii warto wyjaśniać przez odnotowanie jego  
przeciwieństwa, to znaczenie terminu „realizm” w parze „realizm/antyrealizm”  
jest inne niż w parze „realizm/nominalizm”, bo nikt nie uważa nominalizmu za  
antyrealizm.

### Ajdukiewicz przeciw idealizmowi

W swojej argumentacji Ajdukiewicz zakłada tzw. epistemologię semantyczną.  
Zadaniem teorii poznania jest m.in. analiza stosunku zachodzącego pomiędzy

2 Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania, Metafizyka*, Warszawa 1949; wydanie to nie znalazło się w sprzedaży w normalnych księgarniach, aczkolwiek można je było bez większego kłopotu znaleźć w antykwariatach i na bazarach.

przedmiotem poznania a podmiotem poznania. W związku z tym epistemolog operuje z jednej strony wypowiedziami (zdaniami) o rzeczach (słowo „rzecz” jest skrótom dla wyrażenia „przedmiot poznania”), a z drugiej strony wypowiedziami o wypowiedziach o rzeczach, czyli stosuje język przedmiotowy i metajęzyk. Ocena poprawności argumentów epistemologicznych winna brać pod uwagę stosunki zachodzące pomiędzy tym dwoma językami, a w konsekwencji twierdzeniami metalogicznymi, ponieważ one dotyczą np. tego, czy metajęzyk jest definiowalny w ramach języka przedmiotowego.

### Przeciw idealizmowi Rickerta<sup>3</sup>

Przedmiotem analizy Ajdukiewicza jest następująca teza (podstawowy pogląd idealizmu transcendentального):

[...] cały świat realny, zarówno fizyczny, jak psychiczny, jest korelatem świadomości. Ale nie korelatem świadomości indywidualnych podmiotów psychicznych, tylko świadomości w ogóle, nie korelatem podmiotu psychologicznego, lecz podmiotu transcendentального. [...] [Rickert] sądzi, że mają walor absolutny pewne normy, tzw. normy transcendentálne. Od zgodności z nimi zależy prawdziwość naszych sądów. Sądzimy mianowicie prawdziwie wtedy i tylko wtedy, gdy sądy nasze wydajemy wedle owych norm. Mimo to jednak nie możemy rzeczywistości uważać za korelat ludzkich sądów wydanych wedle norm transcendentalnych. Ludzkie bowiem procesy sądzenia nie wyczerpują wszystkiego, co normy dyktują. Normy owe wyróżniają pewien zbiór sądów w sensie logicznym, z których nie wszystkie stają się treścią czyichś w ogóle procesów sądzenia. Ten też zbiór sądów w sensie logicznym wyczerpuje ogół owych prawd. Ten też zbiór wszystkich przez transcendentálne normy stanowi ów podmiot transcendentálny, którego korelatem tylko ma być, w myśl idealizmu, rzeczywistość<sup>4</sup>.

Normy transcendentálne dyktują prawdziwe sądy, tj. bezwarunkowo domagają się ich uznania. Zbiór prawd w rozumieniu Rickerta nie wyczerpuje się w empirycznie danych rezultatach sądzenia, ponieważ obejmuje wszystkie prawdy, które są możliwe do wypowiedzenia, a nie tylko te, które zostały wyartykułowane

3 Korzystam tutaj ze swojego artykułu *Krytyka idealizmu przez Kazimierza Ajdukiewicza*, w: *Sens, prawda, wartość. Filozofia języka i nauki w dziełach Kazimierza Ajdukiewicza, Witolda Doroszewskiego, Tadeusza i Janiny Kotarbińskich, Romana Suszki, Władysława Tatarkiewicza*, red. J. Pelc, Warszawa 2006, s. 149–163.

4 K. Ajdukiewicz, *Problemat transcendentálního idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, w: *tegoż, Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1960, s. 272 (jest to przedruk artykułu opublikowanego w: „Przegląd Filozoficzny” 1937, t. 40, s. 271–287).

przez kogoś. Ajdukiewicz podał pewną parafrazę poglądów Rickerta w swoim języku filozoficznym opartym na idei epistemologii semantycznej. Krokiem pierwszym była identyfikacja transcendentального podmiotu poznania z ogółem prawd, a kolejnym utożsamienie transcendentalnych norm poznawczych z regułami sensu, w szczególności aksjomatycznymi (domagają się bezwarunkowego uznania pewnych zdań, np. zdania „ $x$  jest  $x$ ”) i dedukcyjnymi (domagają się uznania jednych zdań na podstawie innych zdań, np. trzeba uznać, na podstawie reguły *modus ponens*, zdanie  $B$ , o ile uznało się uprzednio zdania „jeśli  $A$ , to  $B$ ” oraz zdanie  $A$ )<sup>5</sup>. Te reguły sensu, przynajmniej aksjomatyczne i dedukcyjne, kształtują to, że jedne zdania wynikają logicznie z innych (Ajdukiewicz mówił o wynikaniu bezpośrednim, ale pojęcie to wydaje się zbędne) – możemy po prostu powiedzieć, że zdania prawdziwe to takie, które są wywodliwe z aksjomatów (jak wiadomo, aksjomaty wynikają z samych siebie). Znaczy to dokładnie tyle, że zdanie prawdziwe to takie, które jest dyktowane przez reguły sensu. Dokonana parafraza poglądów Rickerta posłużyła Ajdukiewiczowi do krytyki idealizmu transcendentального. Przyjmijmy, że język wiedzy zawiera arytmetykę liczb naturalnych, a także, iż w metateorii przyjmujemy metalogiczne prawo wyłączonego środka (tj. zasadę „każde zdanie jest prawdziwe lub fałszywe”; w gruncie rzeczy, chodzi tutaj o zasadę dwuwartościowości, której metalogiczne prawo wyłączonego środka jest składową). Teza Rickerta zależy od tego, czy cały system jest zupełny, tj. dla dowolnego zdania  $A$  tego systemu, albo  $A$  albo nie- $A$ , jest twierdzeniem tego systemu. Z twierdzenia Gödla o niezupełności bogatych (tj. zawierających arytmetykę) systemów dedukcyjnych wynika, że istnieją takie zdania, że ani one, ani ich negacje nie są twierdzeniami. Jeśli przyjmujemy metalogiczne prawo wyłączonego środka, to musimy uznać, że istnieją prawdy, które nie są twierdzeniami. W konsekwencji pogląd idealizmu transcendentального jest więc błędny, ponieważ przeciwnie do założenia nie każda prawda jest twierdzeniem supersystemu sądów dyktowanych przez reguły ich uznawania.

Oto bardziej współczesna wersja argumentacji Ajdukiewicza. Problem określenia jakiegoś zbioru zdań prawdziwych jest równoważny zdefiniowaniu ich modelu. Tezę idealizmu transcendentального możemy teraz przedstawić tak: Niech  $X$  będzie zbiorem Rickertowskim, tj. zbiorem wszystkich zdań dyktowanych przez transcendentálne normy poznawcze rozumiane, zgodnie z Ajdukiewiczem, jako

5 W tym punkcie Ajdukiewicz nawiązywał do swej wcześniejszej koncepcji języka (por. K. Ajdukiewicz, *Sprache und Sinn*, „Erkenntnis” 1934, t. 4, s. 100–138; informacja o wydaniu polskim znajduje się w bibliografii na końcu niniejszego artykułu). Wprawdzie odrzucił konwencjonalizm radykalny, ale zachował reguły sensu. Wyznaczają one znaczenie, co warunkuje uznawanie zdań. Pomijam tutaj kwestię empirycznych reguł sensu, a także problem wyrażenia nieostrych, ponieważ walor podstawowego poglądu filozoficznego nie powinien zależeć od tak przygodnej cechy, jak ostrość (nieostrość) wyrażenia.

reguły uznawania zdań w systemie aksjomatycznym.  $X$  jest naturalnie zbiorem niesprzecznym, ponieważ podmiot transcendentálny nie toleruje niekoherencji. Skoro  $X$  jest zbiorem niesprzecznym, to ma model. Można teraz utożsamić model zbioru zdań  $X$  z rzeczywistością w sensie Rickerta. Rzecz sprowadza się do pytania, czy model dla zbioru  $X$  jest definiowalny w tym zbiorze, które można pojąć jako kwestię definiowalności znaczeń (sądów w sensie logicznym) zdań ze zbioru  $X$  środkami dopuszczonymi przez ten zbiór. Definiowalność modelu jest co najmniej warunkiem koniecznym definiowalności znaczeń. Otóż twierdzenie Tarskiego o niedefiniowalności prawdy przesądza, że model zbioru  $X$  nie jest definiowalny w tym zbiorze (nie jest  $X$ -owy, np. arytmetyczny), o ile zbiór Rickerta zawiera arytmetykę liczb naturalnych, a to właśnie założyliśmy. *A fortiori* stosowny zbiór znaczeń też nie jest definiowalny. Ponieważ podmiot nie ma żadnych innych norm poznawczych niż te, które generują twierdzenia i są (np. procedurą arytmetyzacji) odtwarzalne w  $X$ , model tego zbioru nie może być zredukowany do treści świadomości, bo jest od nich istotnie bogatszy. Rzeczywistość nie może być identyfikowana z korelatem transcendentálnego podmiotu poznania.

Ajdukiewicz zwrócił też uwagę na pewne wątpliwości dotyczące prawa wyłączonego środka, kwestionowane przez intuicjonistów. Argumentacja Ajdukiewicza, podobnie, jak jej wyżej proponowane uogólnienie, korzysta z tego prawa w istotny sposób, ponieważ korzysta się w nim z semantycznej definicji prawdy (u Ajdukiewicza *implicite*), a ta pociąga zasadę dwuwartościowości, a tym samym metalogiczne prawo wyłączonego środka. Tak więc jego odrzucenie zdaje się blokować argumentację przeciw idealizmowi. Ten wniosek jest jednak przedwczesny. Rozważmy arytmetykę intuicjonistyczną, a więc teorię opartą na logice bez prawa wyłączonego środka. Można udowodnić (intuicjonistycznie!), że arytmetyka Peano (a więc zakładająca logikę klasyczną) jest interpretowalna w intuicjonistycznej, a więc ta druga jest również niezupełna. Intuicjonista może bronić się przez odmowę kwalifikowania zdań nierozstrzygalnych w kategorii prawdy lub fałszu. W gruncie rzeczy sprawa dotyczy nie tyle prawa wyłączonego środka, ile stosunku pojęć semantycznych i syntaktycznych. To, co wiadomo na pewno, to tyle, że semantyka bogatych teorii nie jest definiowalna w ich składni, o ile zakłada się logikę klasyczną. Nie wiadomo dokładnie, jak to jest w teoriach opartych na logice intuicjonistycznej, głównie z uwagi na niezbyt klarowne jej podstawy semantyczne (świadectwem tego są spory wśród intuicjonistów dotyczące statusu zdań nierozstrzygalnych). W tej sytuacji logika intuicjonistyczna może podierać idealizm, ale bardziej przekonujące jest to, że w ogóle jest za słaba, aby w niej jakoś wyrazić spór pomiędzy realizmem a idealizmem w epistemologicznym aspekcie tych stanowisk.

## Przeciw idealizmowi Berkeleya

Ajdukiewicz kontynuował analizowanie epistemologii semantycznej po II wojnie światowej i krytykował pogląd, że przedmioty doświadczenia potocznego (tj. uważane potocznie za zewnętrzne) istnieją jedynie relatywnie z uwagi na jakiś umysł<sup>6</sup>. Zgodnie z programem epistemologii semantycznej (patrz punkt poprzedni), aby mówić o języku przedmiotowym **J** jako tworze semantycznym (tj. odnoszącym się do faktów pozajęzykowych), trzeba operować stosownym metajęzykiem **MJ**. Stosowność polega tutaj na tym, że **MJ** ma umożliwiać wypowiedzanie się zarówno o **J**, jak i o faktach przezeń opisywanych. W ten sposób, mając przekłady zdań należących do **J** wyrażone w **MJ**, możemy przechodzić od zdań o wyrażeniach języka **J** (czyli zdań sformułowanych w **MJ**) do zdań przedmiotowych, tj. wypowiedzi języka **J**. Wyniki Tarskiego pokazują, że aby takie przejście było możliwe w odniesieniu do zdań prawdziwych, metajęzyk musi być istotnie bogatszy od języka przedmiotowego. Gdy ograniczamy się w **MJ** wyłącznie do opisu języka **J**, pozostajemy na gruncie rozważań syntaktycznych. Kurt Gödel wykazał, że składnia języka przedmiotowego zawierającego arytmetykę jest opisywalna drogą arytmetyzacji tego języka, a więc w nim samym. Twierdzenie Tarskiego o niedefiniowalności prawdy pokazuje, że semantyka bogatego (tj. zawierającego arytmetykę) języka przekracza jego składnię. Aby wyrazić semantykę takiego języka, trzeba użyć bogatszego metajęzyka.

Analogia na użytek epistemologii krytykującej idealizm subiektywny jest następująca. Berkeley, jak każdy epistemolog, zawsze proponuje przejście od zdań o myślach do zdań o przedmiotach tych myśli. Jest to wtedy możliwe, gdy język rozważań epistemologicznych zawiera zarówno nazwy myśli, jak i nazwy rzeczy, o których się myśli. Można stosować tutaj albo wyłącznie język myśli, albo język myśli i rzeczy. Wedle Ajdukiewicza Berkeley pozostawał tylko na poziomie języka myśli. Postępował tak jak teoretyk języka ograniczający się tylko do opisu składni języka przedmiotowego, ale posługiwał się terminem „ciało” w jego intuicyjnym sensie i starał się wykazać, że każde ciało nie jest niczym innym jak układem wrażeń. Wszelako spostrzeganie jest stosunkiem intencjonalnym, tj. mającym zawsze swój przedmiot. Berkeley przeszedł w sposób nieprawomocny od potocznego znaczenia nazwy „ciało”, jako pozapsychofizycznego członu stosunku intencjonalnego, do rozumienia swojego, w którym wyraz „ciało” odnosi się do konfiguracji wrażeń. To znaczy, że chciał zdefiniować przedmiot poznania tylko na podstawie języka myśli, aczkolwiek potrzebował do tego języka, w którym są nazwy i myśli, i rzeczy, w każdym razie bogatszego niż tylko ten pierwszy. W konsekwencji teza idealizmu subiektywnego jest nieprawomocna. Słabym punktem

6 Por. K. Ajdukiewicz, *Epistemologia i semiotyka*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, t. 44, s. 336–347.

argumentacji Ajdukiewicza jest przesądzenie z góry teorii przedmiotu realnego w rozumieniu intencjonalności. Berkeley mógłby na to odpowiedzieć, że operuje intencjonalnością w takim rozumieniu, że przedmiotami intencjonalnymi są obiekty wewnętrzne wobec podmiotu. Wywód Ajdukiewicza został poprawiony (lub zmodyfikowany, aby rzecz ująć ostrożniej) przez Romana Suszkę, który zajął się ogólną tezą Berkeleya, tj. *esse = percipi*<sup>7</sup>. Zinterpretował *esse* jako kategorię semantyczną, a *percipi* jako syntaktyczną. Przy tej interpretacji, równość Berkeleya można traktować jako propozycję zdefiniowania semantyki języka w jego składni, co jest wykluczone z uwagi na wyniki metalogiczne. Wersja Suszki może być uogólniona w sposób zaproponowany w związku z idealizmem Rickerta. Załóżmy mianowicie, że przedmiotem poznania jest to, o czym można wypowiadać się prawdziwie. Sądzę, że z tym może zgodzić się zarówno idealista, jak i realista. Jeśli przyjmiemy semantyczną teorię prawdy, to przedmiot poznania można utożsamić z modelem zbioru zdań prawdziwych wyrażających poznanie. Teza idealisty głosi, że model daje się zdefiniować w języku przedmiotowym, natomiast teza realisty, że jest to niemożliwe z uwagi na twierdzenie o niedefiniowalności prawdy. W ten sposób to podstawowe twierdzenie metalogiczne staje się głównym narzędziem polemiki realizmu z idealizmem dowolnego rodzaju (wyżej użyłem go w związku z krytyką idealizmu transcendentalnego przez Ajdukiewicza).

## O schematach pojęciowych

Kategoria schematu pojęciowego została wprowadzona do filozofii przez Donalda Davidsona w 1974 roku<sup>8</sup>. Miał on na myśli sposoby organizowania doświadczenia przez pojęcia, punkty widzenia itp. zarówno w przypadkach poznania przez jednostki, jak i zbiorowości. Niemniej jednak było wiele antycypacji takiego ujęcia poznania, np. idee Platona, formy Arystotelesa, *essentiae* scholastyków czy abstrakcje Johna Locke'a. Szczególne znaczenie miały aprioryczne formy poznawcze Immanuela Kanta, koncepcja rozwinięta przez neokantystów. Jednym z głównych problemów diskutowanych w ramach wskazanej tradycji była geneza schematów pojęciowych, aby skorzystać z terminologii Davidsona, można również posilkować się nazwami „siatka pojęciowa (konceptualna)” i „układ pojęciowy (konceptualny)”. Te schematy mogą być wrodzone czy nabyte, a od odpowiedzi zależało przyjęcie stanowiska aprioryzmu lub empiryzmu. Gdy zaczęła

7 O ile mi wiadomo, wersja Suszki nigdzie nie została opublikowana. Została przedstawiona w jego odczycie w Kole Filozoficznym Studentów UJ w 1963 roku.

8 D. Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, „Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association” 1973–1974, t. 47, s. 5–20 (informacja o wydaniu polskim znajduje się w bibliografii na końcu niniejszego artykułu).

się rozwijać filozofia nauki, kwestia przybrała bardziej konkretną postać, mianowicie roli pojęć w konstytucji obrazu świata związanego z teoriami naukowymi<sup>9</sup>. Konwencjonalisci uważali, że przynajmniej pewne pojęcia są wprowadzane drogą umów terminologicznych, co wprawdzie nie znaczy, że są one arbitralne, ale uzależnia od nich obraz świata. Pierre Duhem twierdził (teza Duhema-Quine'a), że o trafności konkurencyjnych teorii naukowych ma rozstrzygać procedura empiryczna, tzw. *experimentum crucis* (eksperyment krzyżowy). Kolejnymi przykładami (są to tylko egzemplifikacje) myślenia w tym stylu o nauce były koncepcja stylów myślenia Ludwika Flecka, paradygmatów i rewolucji naukowych Thomasa Kuhna czy programów badawczych Imre Lakatosa<sup>10</sup>. Wszystkie one implikują, mniej lub bardziej radykalnie, że nasza percepcja tego, co nazywamy światem, jest zależna od posiadanej, przyjętej siatki pojęciowej.

Konwencjonalizm radykalny Ajdukiewicza jest jedną z najlepiej opracowanych koncepcji schematu pojęciowego<sup>11</sup>. Rozpatrywał on języki spójne (żadna część takiego języka nie jest semantycznie izolowana od pozostałych fragmentów) i zamknięte (wprowadzenie nowego terminu powoduje zmianę znaczenia pozostałych). Zbiór pojęć języka spójnego i zamkniętego tworzy aparaturę pojęciową tego języka. Z poczynionych założeń, wynika, że dwa aparaty pojęciowe są albo identyczne albo wzajemnie nieprzekładalne. Stąd, jeśli zmieniamy znaczeniowo jeden element aparatury pojęciowej, zmieniamy ją całą. Przypuśćmy, że mamy teorię **T** – wedle Ajdukiewicza teorie są wyrażane w językach spójnych i zamkniętych, i pojawiają się dane empiryczne niezgodne z nią. Otóż zawsze można uzgodnić teorię z danymi doświadczenia przez zmianę aparatury pojęciowej. Z tego wynika teza Duhema-Quine's (powinna być nazywana tezą Duhema-Ajdukiewicza-Quine'a) i to, że tzw. obraz świata jest wyznaczony przez daną aparaturę pojęciową. Ajdukiewicz bronił poglądu o radykalnej nieprzekładalności aparatów pojęciowych<sup>12</sup>. Bardziej umiarkowany był Willard van Orman Quine, który twierdził, że przekłady są niezdeterminowane<sup>13</sup>. Davidson oponował przeciw pogładowi Quine'a i bronił tezy o możliwości adekwatnego przekładu. Wspomnieć też trzeba o krytyce tezy, że obraz świata dyktowany przez aparat pojęciowy wymusza relatywizm metafizyczny, tj. pogląd, że rzeczywistość istnieje tylko z uwagi na przyjęty schemat pojęciowy. Krytyka ta została przeprowadzona

9 Nie twierdzę, że tradycyjna problematyka znikła z pola widzenia filozofów, o czym świadczy chociażby fenomenologia. Por. S.T. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, Toruń 2017.

10 Pomijam informacje bibliograficzne na temat tych koncepcji.

11 Por. K. Ajdukiewicz, *Sprache und Sinn*, dz. cyt., s. 100–138; tenże, *Die wissenschaftliche Weltperspektive*, „Erkenntnis” 1935, t. 5, s. 22–30 (informacja o wydaniu polskim znajduje się w bibliografii na końcu niniejszego artykułu).

12 Odrzucił tę koncepcję, gdy przyjął semantyczne podejście do teorii poznania.

13 Por. W.V.O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, „Philosophical Review” 1951, t. 60, s. 20–43 (informacja o wydaniu polskim znajduje się w bibliografii na końcu niniejszego artykułu).

m.in. przez Davidsona i Karla Poppera<sup>14</sup>. Obaj twierdzili, że odróżniając poziom semantyczny i poziom ontologiczny (tak argumentował Davidson) oraz epistemologiczny i ontologiczny (tak argumentował Popper), możemy zasadnie utrzymywać, z jednej strony, że przedmiot poznania istnieje niezależnie od podmiotu (tj. być realistami epistemologicznymi), a z drugiej strony, że nasze wytwory poznawcze są zrelatywizowane do posiadanych siatek pojęciowych, tj. uznawać obiektywne istnienie świata. Nadto, co szczególnie podkreślał Popper, zbyt uleganie schematom pojęciowym prowadzi do irracjonalizmu.

Reasumując, dwie nierównoważne (choćby wzajemnie powiązane) koncepcje schematu pojęciowego przewijają się przez powyższe, pokrótce zreferowane poglądy:

- (I) Schematem pojęciowym jest dowolny zbiór pojęć, który służy do porządkowania danych doświadczenia i formułowania sądów o świecie.
  - (II) Schematem pojęciowym jest teoria naukowa, tj. niesprzeczny (a przynajmniej uważany za taki) zbiór zdań, podzielony na założenia (aksjomaty) i ich konsekwencje wraz z pojęciami występującymi w tej teorii.
- Dalej będzie mowa o rozumieniu (II).

## Realizm wewnętrzny

Autorzy wymienieni w poprzednim ustępie tylko okazjonalnie formułowali uwagi semantyczne w sensie teorii modeli. Inaczej jest w przypadku tzw. realizmu wewnętrznego Hilarego Putnama, który bazuje na teorio-modelowym podejściu do teorii naukowych, czyli schematów pojęciowych w rozumieniu (II)<sup>15</sup>. Załóżmy, że mamy teorię **T** i jej model **M**. Putnam powiada, że nie zmusza to do uznania realizmu w sensie metafizycznym, tj. przyjęcia, że **M** jest rzeczywistością niezależną od **T**. Jest tak dlatego, że teoria może mieć różne modele i nie ma obiektywnego kryterium rozstrzygającego, który jest właściwy, tj. miałby reprezentować świat; można też mówić o modelu zamierzonym, tj. będącym adekwatną reprezentacją rzeczywistości, zgodnie z przyjętymi aksjomatami. Putnam ilustruje swój pogląd tzw. paradoksem Skolema. Zgodnie z twierdzeniem Löwenheima-Skolema, jeśli teoria I rzędu ma model nieskończony, to ma także model przeliczalnie nie-

14 Por. także oraz K.R. Popper, *The Myth of the Framework. In Defence of Science and Rationality*, London 1994 (informacja o wydaniu polskim znajduje się na w bibliografii na końcu niniejszego artykułu). Por. też J. Maciaszek, *Poppera i Davidsona krytyka mitu schematu pojęciowego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2014, t. 23, nr 4 (92), s. 209–230.

15 Por. H. Putnam, *Models and Reality*, „The Journal of Symbolic Logic” 1980, t. 45, nr 3, s. 464–482 (informacja o wydaniu polskim znajduje się w bibliografii na końcu niniejszego artykułu).

skończony, a więc taki, którego uniwersum jest równoliczne ze zbiorem liczb naturalnych (twierdzenie to dotyczy dowolnej teorii I rzędu). Załóżmy, że **T** jest arytmetyką liczb rzeczywistych sformułowaną w języku pierwszego rzędu. Jej zamierzony model ma uniwersum mocy kontinuum, bo liczb rzeczywistych jest nieprzeliczalnie wiele. Zgodnie z przywołanym twierdzeniem, **T** ma model przeliczalnie nieskończony. Prowadzi to do paradoksu, ponieważ twierdzenia **T** są prawdziwe w modelu przeliczalnym, chociaż głoszą coś o zbiorze nieprzeliczalnym. Wyjaśnienie tego paradoksu jest takie, że środki teorii **T** nie wystarczają do zdefiniowania funkcji, która by odzwierciedlała fakt, że zbiór liczb rzeczywistych nie jest równoliczny ze zbiorem liczb naturalnych. Putnam wyprowadza z tego wnioski, że nie jesteśmy w stanie obiektywnie, tj. niezależnie od przyjętych założeń, czyli od schematu pojęciowego, ustalić, który z modeli reprezentuje rzeczywistość samą w sobie. Z tego zaś wynika, że realizm metafizyczny jest poglądem błędnym. Można, co najwyżej, rozważać modele zrelatywizowane do teorii, a nawet twierdzić, że są obiektami innymi niż schematy pojęciowe. Putnam określa to stanowisko jako realizm wewnętrzny. Innymi słowy schematy pojęciowe czegoś dotyczą, ale owo „coś” istnieje relatywnie do danego układu conceptualnego. Prawdziwość nie jest totalnie względna, ale, z drugiej strony, musi być odniesiona do jakiejś siatki pojęciowej.

Aby przeprowadzić argumentację *à la* Ajdukiewicz, załóżmy, że **T** jest wystarczająco bogata, tj. zawiera arytmetykę liczb naturalnych (większość nauk, a także wiedza potoczna jest bogata w tym sensie). Jeśli **T** zawiera arytmetykę liczb rzeczywistych, to *a fortiori* zawiera także arytmetykę liczb naturalnych. Jak wiadomo pojęcie **T**-prawdy (zbiór zdań prawdziwych w teorii **T**) nie jest definiowalny w **T**. W konsekwencji **MT** (model teorii **T**) też nie jest definiowalny w tej teorii, co znaczy, że **MT** przekracza (transcenduje) teorię **T** – to ostatnie stwierdzenie jest parafrazą twierdzenia o niedefiniowalności prawdy (modelu). W konsekwencji **M** jest definiowalny (charakteryzowalny) w metajęzyku **MT** teorii **T**, m.in. przez wskazanie denotacji termów i predykatów. Tak jest np., gdy powiadamy, że nasza teoria dotyczy liczb naturalnych lub rzeczywistych w ich rozumieniu przyjętym w matematyce. Inaczej mówiąc, uznanie, że jakiś model **M** teorii **T** (nawet w przypadku, gdy nie jest ona kategoryczna, tj. ma wiele nierównoważnych modeli, tak jak w związku z paradoksem Skolema) jej modelem standardowym, może być dokonane w **MT**. Przykład z arytmetyką liczb rzeczywistych i arytmetyką liczb naturalnych pokazuje, że jest to możliwe. Weźmy pod uwagę tzw. górne twierdzenie Löwenheima-Skolema (zwane też twierdzeniem Löwenheima-Skolema-Tarskiego). Powiada ono, że jeśli teoria pierwszego rzędu **T** ma model przeliczalnie nieskończony, to ma model dowolnej nieskończonej mocy. Mimo tych faktów jesteśmy w stanie wskazać model właściwy, tj.

przeliczalnie nieskończony dla arytmetyki liczb naturalnych oraz model właściwy, tj. nieprzeliczalny dla arytmetyki liczb rzeczywistych.

Wprawdzie poczynione uwagi wystarczają do wykazania, że modele nie są redukowalne do schematów pojęciowych, ale to nie rozstrzyga kwestii, czy wolno mówić o realizmie metafizycznym (w sensie Putnama jego terminologia jest nieco zwodnicza z uwagi na negatywne konotacje związane z przydawką „metafizyczny”; jasne, że ich nie podzielam, przynajmniej w rozważanym kontekście), czy też tylko o realizmie wewnętrznym w wyżej zarysowanym znaczeniu. Nасuwają się następujące dodatkowe uwagi. Po pierwsze, trudno uznać, że **M** jest rzeczywistością w tradycyjnym filozoficznym sensie, ponieważ jest to struktura teoriomnogościowa, a nie zbiór rzeczy (język reistyczny) lub kolekcja wrażeń (język fenomenalistyczny). To, że **M** jest realnością matematyczną, nie wystarcza nawet dla sformułowania problemu realizmu, chyba że ktoś ogranicza się do platonizmu. Po drugie, jeśli **M** jest modelem w rozumieniu semantyki, to jest modelem w podwójnym sensie, tj. zarówno **MT**, jak i modelem świata (dokładniej jego fragmentu) – bardzo często mówi się o modelach matematycznych lub pojęciowych rozmaitych zjawisk, np. prawo Archimedesasa jest matematycznym modelem tego, jak zachowuje się ciecz, gdy zanurzymy w niej ciało stałe. Po trzecie, model matematyczny lub pojęciowy danego zjawiska zawsze można przekształcić w model semantyczny danego zbioru stwierdzeń o tym zjawisku. Po czwarte, nie zawsze jest na odwrót, ponieważ skoro każdy niesprzeczny zbiór zdań ma model, to można wypowiadać koherentne oznajmienia o przedmiotach fikcyjnych, posiadanych przez nie własnościach i relacjach zachodzących pomiędzy tymi obiektami. Przykładowo można zbudować model semantyczny zbioru zdań złożonego z kontrfaktycznych okresów warunkowych, tj. mających fałszywe poprzedniki z uwagi na to, co „rzeczywiście” ma miejsce w świecie realnym. Po piąte, gdyby konsekwentnie stosować określenie realizmu metafizycznego w sensie Putnama, to trzeba by powiedzieć, że o modelach w sensie metafizycznym (pozwalam sobie użyć takiego określenia) można myśleć tylko w milczeniu, bo wtedy byłoby się totalnie niezależnym od jakiegos schematu pojęciowego.

Uwagi sformułowane w poprzednim akapicie sugerują, że jest jakiś sposób odróżniania modeli semantycznych, tj. modeli teorii oraz modeli zjawisk rzeczywistych, nawet jeśli te drugie można przekształcić w pierwsze, a więc że realizm wewnętrzny nie stanowi kompletnej teorii filozoficznej w sporze realizmu z antyrealizmem. Oto argumenty za tym stanowiskiem. Po pierwsze, jeśli **M** transcenduje **T**, to tak samo jest w przypadku świata. Po drugie, skoro **MT** jest strukturą teorio-mnogościową, a świat nie, i nadto możemy to stwierdzić, musi być jakieś oddziaływanie czegoś na nas, które generuje tę różnicę. Owo coś można nazwać światem w tradycyjnym sensie. Jest to także związane z tym, że odwołanie się do **T** przy opisie **MT** w **MT** jest konieczne, ale nie stanowi warunku

wystarczającego. Inaczej mówiąc, skoro **T** nie wystarcza do opisu właściwości semantycznych jej języka, trzeba założyć obecność jakichś zależności, np. przyczynową teorię odniesienia lub koncepcję intencji znaczeniowej, funkcjonujących na poziomie metajęzykowym. Możemy powiedzieć, że zdanie „**a** jest odniesieniem termu *a* w **M**” jest zrozumiałe dlatego, że ludzie nauczyli się tych słów tak używać w związku z ich poznawczą praktyką polegającą na użyciu nazwy „Rysy” jako oznaczającej najwyższy szczyt w Polsce. To nie przesądza, że przyczynowa teoria odniesienia jest uniwersalna, np. jest problematyczna w odniesieniu do abstrakcyjnych predykatów. Po trzecie, to właśnie oddziaływanie prowadzi do wyboru modelu standardowego (w przypadku matematyki pojawia się problem genezy poznania matematycznego, ale to kwestia odrębna). Po czwarte, realizm wewnętrzny nie wyjaśnia mechanizmu uczenia się języka, ponieważ nie tłumaczy faktu, co wynika z poprzednich uwag, że odróżniamy modele standardowe i niestandardowe oraz odniesienia właściwe i wadliwe. Po piąte, nie trzeba zakładać, że w **MT** pracujemy w jakiejś teorii, powiedzmy **T**<sup>16</sup>. Nie ma więc powodu, aby powyższe argumenty były uznane za prowadzące do *regressum ad infinitum* lub błędnego koła.

## Podsumowanie

Argumentacja *à la* Ajdukiewicz pokazuje, że możliwa jest obrona tezy, iż przedmiot poznania istnieje niezależnie od schematu pojęciowego, aczkolwiek prawdą jest, że komunikowanie wytworów poznania jest niemożliwe poza jakimś układem pojęciowym. To, czy siatki pojęciowe są współmierne, czy nie, i w jakim stopniu, jest kwestią empiryczną i niemożliwą do apriorycznego rozstrzygnięcia. Realizm wewnętrzny jest w gruncie rzeczy semantyczną wersją konwencjonalizmu radykalnego Ajdukiewicza (trzeba jednak dodać, że Ajdukiewicz nigdy nie głosił idealizmu epistemologicznego, np. nie twierdził, że poznanie dotyczy aparatów pojęciowych, a tylko że z nich korzysta), ewentualnie jakimś jej osłabieniem, tj. przyjęciem *pace* Quine’a, że przekład może być niezdeterminowany. Powstaje pytanie, na ile argumentacje *à la* Ajdukiewicz są konkluzywne. Evert Beth, holenderski logik, twierdził, że są takie<sup>16</sup>. Trzeba jednak zauważyć, że tak jest, o ile przyjmie się program epistemologii semantycznej.

16 Por. E. W. Beth, *The Foundations of Mathematics*, Amsterdam 1968, s. 621. Beth opierał się na abstrakcie referatu K. Ajdukiewicza, *Epistemology and Semantics*, w: *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy (Amsterdam, August 11–18, 1948)*, t. 2, red. E.W. Beth, H.J. Pos, J.H.A. Hollak, Amsterdam 1948, s. 607–609.

## Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *Die wissenschaftliche Weltperspektive*, „Erkenntnis” 1935, t. 5, s. 22–30 (wyd. pol.: *Naukowa perspektywa świata*, w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1, s. 222–242).
- Ajdukiewicz K., *Epistemologia i semiotyka*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, t. 44, s. 336–347 (przedruk w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 107–116).
- Ajdukiewicz K., *Epistemology and Semantics*, w: *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy (Amsterdam, August 11–18, 1948)*, t. 2, red. E.W. Beth, H.J. Pos, J.H.A. Hollak, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1949, s. 607–609.
- Ajdukiewicz K., *Problemat transcendentalnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, w: tegoż, *Język i poznanie*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 264–277 (pierwotny wyd.: „Przegląd Filozoficzny” 1937, t. 40, s. 271–287).
- Ajdukiewicz K., *Sprache und Sinn*, „Erkenntnis” 1934, t. IV, s. 100–138 (wyd. pol.: *Język i znaczenie*, w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 145–174).
- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania, Metafizyka*, Czytelnik, Warszawa 1949 (wyd. 4, Antyk, Fundacja Aletheia, Kęty, Warszawa 2004).
- Amsterdamski S., *Wstęp do filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968.
- Beth E.W., *The Foundations of Mathematics*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1968.
- Davidson D., *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 1973–1974, t. 47, s. 5–20 (wyd. pol.: *O pojęciu schematu pojęciowego*, w: *Empiryzm współczesny*, red. B. Stanosz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991, s. 280–297).
- Kołodziejczyk S.T., *Granice pojęciowe metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 2017.
- Maciaszek J., *Poppera i Davidsona krytyka mitu schematu pojęciowego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2014, t. 23, nr 4 (92), s. 209–230.
- Popper K.R., *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality*, Routledge, London 1994 (wyd. pol.: *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997).
- Putnam H., *Models and Reality*, „The Journal of Symbolic Logic” 1980, t. 45, nr 3, s. 464–482 (wyd. pol.: *Modele i rzeczywistość*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 185–224).
- Quine W.V.O., *Two Dogmas of Empiricism*, „Philosophical Review” 1951, t. 60, s. 20–43 (wyd. pol.: *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: W.V.O. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 49–75).

Woleński J., *Krytyka idealizmu przez Kazimierza Ajdukiewicza*, w: *Sens, prawda, wartość. Filozofia języka i nauki w dziełach Kazimierza Ajdukiewicza, Witolda Doroszewskiego, Tadeusza i Janiny Kotarbińskich, Romana Suszki, Władysława Tatarukiewicza*, red. J. Pelc, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 2006, s. 149–163.

## AJDUKIEWICZ, CONCEPTUAL SCHEMES, REALISM AND ANTI-REALISM

### Summary

Kazimierz Ajdukiewicz formulated arguments against two forms of idealism, namely Rickert's transcendental idealism and Berkeley's subjective idealism. Both arguments were associated with Ajdukiewicz's program of semantic epistemology. The key idea is that epistemological propositions are formulated in metalanguage, which is related to the object language used in speaking about the world. Since the former is not definable in the latter, idealistic theses are not correct. Ajdukiewicz's arguments can be applied to the critique of Hilary Putnam's internal realism, defending the view that the existence of various conceptual schemes prevents so-called metaphysical realism.

---

### Informacja o Autorze

**Prof. dr hab. Jan Woleński** ukończył prawo i filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim. Pracował na Wydziale Prawa UJ, potem w Instytucie Nauk Społecznych Politechniki Wrocławskiej, potem w Instytucie Filozofii UJ. Obecnie jest emerytowanym profesorem UJ, a także profesorem honorowym tej uczelni i profesorem w Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie. Jest członkiem rzeczywistym PAN, czynnym PAU, członkiem Międzynarodowego Instytutu Filozofii i Academia Europea, a także doktorem honoris causa Uniwersytetu Łódzkiego. Zajmuje się epistemologią, logiką filozoficzną, historią filozofii i filozofią prawa. Opublikował 36 książek i 900 artykułów (więcej informacji na temat dorobku naukowego zob. <https://orcid.org/0000-0001-7676-7839>). W 2013 roku otrzymał Nagrodę Fundacji na rzecz Nauki Polskiej w dziedzinie nauk humanistycznych społecznych.

ISBN 978-83-7614-591-4

