

STVDIA
PHILO-
SOPHIAE
CHRIST-
IANAЕ

ROK LI

2015

NR 1

kwartalnik



Wydawnictwo
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa 2015

**UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
INSTYTUT FILOZOFII**

Cardinal Stefan Wyszyński University
Institute of Philosophy

ISSN-0585-5470

Rada Naukowa / Advisory Board

Cyril Diatka (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre), Bernard Hałaczek (UKSW, Warszawa), Helena Hrehová (Trnavská Univerzita v Trnave), Stanisław Janeczek (KUL, Lublin), Andrzej Kiepas (UŚ, Katowice), Joseph Koterski (Fordham University, New York), † Mieczysław Lubański (WSZ–SW, Warszawa), Edmund Morawiec (UKSW, Warszawa), Edward Nieznański (Uczelnia Łazarskiego, Warszawa), Andrzej Półtawski, Jan Sochoń (UKSW, Warszawa), † Tadeusz Ślipko, Stanisław Wszolek (UPJPII, Kraków), Paul Weingartner (Universität Salzburg), Gerhard Zecha (Universität Salzburg)

Kwartalnik recenzowany / Peer-reviewed Quarterly
Wersja referencyjna / Original version

Redakcja / Editorial Board

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Anna Latawiec
Zastępcy redaktora / Deputy Editors: Jan Krokos, Anna Lemańska
Sekretarze / Assistant Editors: Grzegorz Bugajak, Kordula Świętorzecka

Redaktorzy językowi / Language Editors:
Wiesława Tomaszewska (język polski), Jansson Antmann (English)

Adres redakcji / Editorial Office

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa
spch@uksw.edu.pl

Skład i łamanie / Typesetting: Wojciech Bryda

Prenumerata / Subscriptions

Wydawnictwo UKSW
Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
wydawnictwo@uksw.edu.pl, tel. 22 561 89 23

<http://spch.uksw.edu.pl>

Druk i oprawa / Print and binding:



Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”
02-729 Warszawa, ul. Rolna 191/193
tel. (22) 843-37-23, (22) 843-08-79, tel./fax (22) 843-20-52

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

M. J a w o r s k i: Antropologiczne podstawy modlitwy. Studium filozoficzno-religijne	5
P. K o p r o w s k i: Janusza Stanisława Pasierba mistyczne inspiracje wizji człowieka	17
J. O l e s i a k: Nature and necessity in Aristotle's Physics	55
A. P a p u z i ń s k i: The reform of the quality of life indicators in the EU from the perspective of sustainable development philosophy ..	75
M. P i e k a r s k i: Problem formy logicznej: Wittgenstein a Leibniz ..	99
M. P ł o t k a: Uprawnieniowe prawo naturalne i jego zakres w filozofii Pawła Włodkowica	123
M. S z y d ł o w s k i, P. T a m b o r: Ontologiczne i epistemologiczne aspekty pojęcia <i>ex nihilo</i> w modelach kosmologicznych kwantowej kosmogenezy	141

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

M. P o r w o l i k (rec.): Michał Piekarski, <i>Logika-Gramatyka-Pragmatyka. Ewolucja wittgensteinowskiej koncepcji związku języka ze światem</i> , Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015	165
M.P. P r o k o p (rec.): <i>Rocznik Tomistyczny</i> 1(2012), ISSN 2300-1976 ..	172
J. K r o c z a k (rec.): Teresa Obolevitch, <i>Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego</i> , Copernicus Center, Kraków 2014	181
A. K o b y l i ń s k i: Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej <i>The current "social-ethical" trends and the issue of justice in the context of Central Europe and in contemporary Russian thought</i> , Trnavska Univerzita, 4 listopada 2014	183

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

M. Jaworski: Anthropological basis of prayer. A philosophical-religious study	5
P. Koproński: A vision of man according to Janusz Stanisław Pasierb and its mystical inspirations	17
J. Oleśiak: Nature and necessity in Aristotle's <i>Physics</i>	55
A. Papuziński: The reform of the quality of life indicators in the EU from the perspective of sustainable development philosophy ..	75
M. Piekarski: The problem of logical form: Wittgenstein and Leibniz	99
M. Płotka: Permissive natural law and its scope in Paul Vladimiri's philosophy	123
M. Szydłowski, P. Tambor: Ontological and epistemological aspects of the models of quantum cosmogenesis cosmology	141

REVIEWS AND REPORTS	165
---------------------------	-----

KARD. MARIAN JAWORSKI

ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY MODLITWY. STUDIUM FILOZOFICZNO-RELIGIJNE

Streszczenie. W czasach obecnych, kiedy kwestionuje się modlitwę, wskazując że nie ma ona sensu, gdy rozpatruje się ją, mając na uwadze istotę człowieka, autor artykułu stara się pokazać, czym jest modlitwa dla człowieka, biorąc pod uwagę właściwe rozumienie osoby ludzkiej, tak jak jest ona ukazana w dziełach Karola Wojtyły, Romano Guardiniego i Richarda Schaefflera. Osoba ludzka, posiadając godność absolutną, samą w sobie, jest równocześnie odniesiona do drugiej osoby. Posiada strukturę dialogiczną. Jej źródłem jest Bóg, który ją stwarza przez wezwanie jako swoje „ty”. W tym wezwaniu człowiek ze swej strony rozpoznaje Boga jako swoje „Ty” i może wzywać Jego Imienia. Poznanie człowieka przez Boga nie uprzedmiotawia go. Poznanie zaś Boga przez człowieka to poznawanie Jego objawienia się człowiekowi. Schaeffler ukazuje, jak przez wezwanie Boga, modlitwę, człowiek realizuje swoją tożsamość historyczną.

Słowa kluczowe: antropologia, religia, modlitwa, Karol Wojtyła, Romano Guardini, Richard Schaeffler

1. Wprowadzenie. 2. Rozumienie osoby ludzkiej u Karola Wojtyły. 3. Koncepcja osoby ludzkiej u Romano Guardiniego i jej odniesienie do Boga. 4. Historyczna realizacja bytu ludzkiego przez wzywanie imienia Boga. 5. Podsumowanie analiz i wnioski.

1. WPROWADZENIE

Mamy bardzo bogate teologiczne określenia, czym jest modlitwa. Mamy też cenne wypowiedzi świętych na jej temat. Ukazując znaczenie modlitwy, wzywamy wiernych do jej praktykowania. Podkreślamy także nasz obowiązek modlitwy.

Równocześnie w świecie, w którym żyjemy, o mentalności laickiej i nastawionej scjentystycznie, dla modlitwy nie ma miejsca. Także dla przedstawicieli wielu kierunków filozoficznych, zwłaszcza dla filozofii Jean-Paula Sartre’a, Martina Heideggera, Maurice’a Merleau-Ponty’ego, modlitwa nie ma żadnego sensu. Religia bowiem oznacza alienację człowieka.

Nie jest to jednak pełny obraz współczesnego świata. Romano Guardini, rozważając egzystencjalne centrum człowieka, ukazuje, że nie da się go zrozumieć w kategoriach nauk przyrodniczych, gdyż człowiek jako osoba jest wolny i odpowiedzialny. Píše: „Kultura ginie i zapanowuje bezsensowny chaos, kiedy produkuje ona dziś nieustannie struktury, wzorce zachowań, powszechne imperatywy wpływające z określonych sytuacji. To wszystko osłabia osobę, grozi jej likwidacją. Systemy i siły kulturowe na każdym kroku odczuwają osobę i jej wolność jako przeszkodę, starają się ją sfunkcjonalizować. To jest walka na śmierć i życie. Człowiek, który się nie modli, ulegnie tej walce”¹.

Aby odnaleźć sens i znaczenie modlitwy w tym kontekście kulturowym i dać odpowiedź współczesnemu człowiekowi na jej rolę w jego życiu, jak można wnosić z tego, co zostało powiedziane wyżej, trzeba się odwołać do właściwej koncepcji osoby ludzkiej. Wtedy będzie można zobaczyć coś zupełnie przeciwnego w stosunku do poglądów wspomnianych filozofów, a mianowicie – jak byt ludzki realizuje się w pełni przez modlitwę, pojmowaną jako obcowanie z Bogiem. I to trzeba pokazać wierzącym, wzywając ich do modlitwy.

Na poglądy negujące Boga, a przez to także modlitwę, które zagrażają egzystencji ludzkiej, zwracałem już nieraz uwagę w poprzednich

¹ R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, tłum. z niem. J. Koźbial, Poznań 1991, 113–114.

artykułach². Teraz chcę się głównie skupić na przedstawieniu koncepcji osoby ludzkiej u Karola Wojtyły, Romano Guardiniego i Richarda Schaefflera, bo wskazują one na osobę Boga jako na podstawę konsystencji człowieka-osoby, a modlitwę-wzywanie Boga jako wyraz tej relacji.

2. ROZUMIENIE OSOBY LUDZKIEJ U KAROLA WOJTYŁY

Karol Wojtyła przeciwstawia się m.in. koncepcji człowieka Sartre'a. Człowiek dla Wojtyły jest nie tylko świadomością, ale nade wszystko *suppositum*. Świadomość jest konstytutywna dla ludzkiego *suppositum*. Nie stanowi ona jednak o całościowej podmiotowości człowieka. Wychodząc od doświadczenia człowieka, Karol Wojtyła bierze za punkt wyjścia „czyn”, działanie świadome, które prowadzi do poznania człowieka jako podmiotu osobowego. Ludzkie *suppositum* staje się ludzkim „ja” dzięki świadomości. Do pojęcia podmiotowego wchodzi swoista wewnętrzność działania i samego bytowania – wewnętrzność a także „wsobność”.

Doświadczenie siebie samego nie przestaje być doświadczeniem człowieka, nie przekracza granic doświadczenia, którymi objęci są wszyscy ludzie. I tutaj także u Karola Wojtyły zachodzi podstawowa różnica w porównaniu z poglądami Sartre'a, którego spojrzenie na człowieka uprzedmiotawia go, znosi jego podmiotowość, zaś u Wojtyły doświadczenie człowieka – siebie samego czy drugiego – pozostaje w kręgu „wewnętrzności”, w kręgu kategorii podmiotowości. Całe doświadczenie człowieka, które nam go ujawnia, pozwala nam i nakazuje prawidłowo myśleć o nim jako o podmiocie własnego istnienia i działania. Ale nie tylko to. Wojtyła zwraca uwagę na to, że „ja” zostaje niejako konstytuowane poprzez „ty”. Na czym się ono zasadza? Relacja do „ty” wykazuje zdolność *w r a c a n i a* do tego „ja”, od którego wychodzi.

² Zob. m.in. M. Jaworski, *Idea Boga a współczesny ateizm (Szkic z filozofii religii)*, w: Tenże, *Pisma z filozofii religii*, red. S. Szczepaniak, Warszawa 2002, 176–186; Tenże, *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką i Bogiem a problem ateizmu*, w: Tenże, *Wybór pism filozoficznych*, red. K. Mikucki, Olecko 2003, 227–242.

„Ty” bowiem jako „ja” może być w taki sam sposób odniesione do mnie (do mojego „ja” jako do „ty”), a wówczas „ja” poprzez relację do „ty” jestem dla niego „ty”.

W zwrotności relacji upatruje Wojtyła moment specyficznego konstytuowania się ludzkiego „ja” poprzez relację do „ty”. Posiada on bowiem znaczenie dla pełniejszego przeżycia siebie, swojego „ja”. W przeciwieństwie do Sartre’a Wojtyła stwierdza: „W swojej podstawowej postaci relacja »ja – ty« nie wyprowadza mnie z własnej podmiotowości, owszem, poniekąd mocniej w niej osadza”³.

W relacjach „ja” – „ty” dokonuje się „wzajemne ujawnianie się człowieka (...) w jego osobowej podmiotowości, we wszystkim, co o niej stanowi”⁴. Na tej zasadzie wzajemne odniesienie dwu podmiotów staje się rzeczywistą wspólnotą podmiotową. Ujawnieniu się drugiego winien odpowiadać osobowy akt akceptacji⁵.

Karol Wojtyła w artykule *Osoba; podmiot i wspólnota*, do którego odwołujemy się w naszym przedstawieniu, nie podjął się omówienia relacji Bóg – człowiek i *vice versa* człowiek – Bóg. Można ją jednak odczytać w odniesieniu do koncepcji osoby ludzkiej i jej konstytuowania się przez drugie „ty”. Bóg nie alienuje człowieka, nie uprzedmiotawia go, co więcej, poznawanie Boga przez człowieka to poznawanie objawiającego się Boga Stwórcy. Stworzenie objawia Boga, co mocno podkreślają biblijne psalmy. Objawienie zaś Boga w historii człowieka to powołanie go do bytu jako „ty” dla Boga. Religia więc to swoisty dialog, bytowy i świadomościowy. Osoba Boska i ludzka to szczególna relacja między podmiotami.

To, co u Karola Wojtyły zakłada koncepcja osoby ludzkiej i relacja „ja” – „ty”, gdy chodzi o relację Bóg – osoba ludzka i *vice versa* człowiek – Bóg, podejmuje wprost Romano Guardini, którego poglądy chcemy teraz przedstawić.

³ K. Wojtyła, *Osoba; podmiot i wspólnota*, Roczniki Filozoficzne 24(1976)2, 26.

⁴ Tamże, 28.

⁵ Por. M. Jaworski, „Ja” – „Ty” – Bóg. Karola Wojtyły koncepcja osoby, *Więź* 22(1979)250–251, 37–43.

3. KONCEPCJA OSOBY LUDZKIEJ U ROMANO GUARDINIEGO I JEJ ODNIESIENIE DO BOGA

Wyróżniając kilka warstw, które składają się na osobę ludzką, jak postać, indywidualność, osobowość, sferę działania i chcenia, Guardini stwierdza, że osoba ludzka we właściwym znaczeniu, obejmując te warstwy, nie utożsamia się z żadną z nich. „Element konstytutywny osoby stanowi to, że »tkwi ona w sobie samej i sama o sobie stanowi«. »Osoba oznacza, że ja w swoim własnym bycie nie mogę być zawłaszczony przez żadną instancję, lecz należę do siebie«, także »że nie mogę być przez żadną osobę wykorzystany, lecz sam dla siebie jestem celem«, »nikt inny nie może we mnie zająć mojego miejsca, lecz że w stosunku do siebie samego jestem sam ze sobą; nie mogę być przez nikogo reprezentowany, lecz sam za siebie odpowiadam«⁶.

W jakie relacje może wchodzić osoba, względnie, które z nich konieczne ją określają tak, iż zerwanie ich oznaczałoby zagrożenie jej bytu? Zdaniem Guardiniego, osoba ludzka w stosunku do świata materialnego, do gatunku istnieje w rzeczywistych związkach zewnętrznych, sama jednak jako osoba nie jest przez nie uwarunkowana. Zasadniczą rangę ma odniesienie osoby do osoby. Na czym ten stosunek się zasadza? I czy możliwe jest istnienie osoby bez istnienia innych osób? – pyta Guardini. „Czy osoba może istnieć, jeśli nie pozostaje w relacji do innej osoby, która ze swej strony stanowiłaby jej »ty« lub przynajmniej, gdyby nie istniała możliwość, by inna osoba mogła być jej »ty«⁷.

Według Guardiniego relacja międzyosobowa przeciwstawia się stosunkowi: podmiot – przedmiot; ma ona miejsce wtedy, gdy podmiot „j a” komuś, kto stoi naprzeciw, „p o z o s t a w i a” p r z e s t r z e ń, tak, „aby w niej mógł dojść do znaczenia cel, do jakiego przeznaczona jest osoba”; musi więc uwzględnić osobę. W ten sposób umożliwia się komuś

⁶ Zob. M. Jaworski, *Człowiek a Bóg*, art. cyt., 231. Odwołuję się tam do R. Guardini, *Świat i osoba*, w: Tenże, *Koniec czasów nowożytnych*, tłum. z niem. Z. Włodkowa, *Świat i osoba*, tłum. z niem. M. Turowicz, *Wolność, łaska, los*, tłum. z niem. J. Bronowicz, Kraków 1969, 176–177.

⁷ R. Guardini *Świat i osoba*, dz. cyt., 186. Zob. M. Jaworski, *Człowiek a Bóg*, art. cyt., 232.

zajęcie postawy kogoś, kto staje się moim „ty”, sam zaś z postawy użytkującego i walczącego podmiotu przechodzę do postawy „ja”.

Dzięki tej relacji następuje wewnętrzna zmiana w „ja”. „Ja” otwiera się i ukazuje siebie. Stosunek ten staje się pełny, gdy z drugiej strony na tego rodzaju otwarcie się następuje właściwa odpowiedź. Zdaniem Guardiniego, dopiero wtedy postawa osobowa dochodzi do pełni. Związuje się los w sensie osobowym.

Guardini zauważa, że nie chodzi o to, by do tego spotkania musiało dojść, „chodzi o fakt ontologiczny, że zasadniczo osoba nie może istnieć w odosobnieniu”. Ten stan rzeczy można wyrazić także w ten sposób, że „istotną pozycją człowieka jest dialog”, „że duchowe życie realizuje się w sposób istotny – w mowie”. „Mowa stanowi obiektywny, z góry ustalony plan, dzięki któremu może dojść do osobowego spotkania”⁸.

Mając to na uwadze, możemy obecnie przejść do analizy, która pozwoli odpowiedzieć na pytanie, na czym zasadza się relacja pomiędzy osobą ludzką a Bogiem.

Osoba ludzka posiada godność absolutną. I tę prawdę reprezentują wszystkie kierunki współczesnego personalizmu. Źródłem jej jednak jest nie własny byt, lecz jedynie sam Absolut. Nie można tego jednak pojmować w kategoriach stworzenia bytów nieosobowych. Bóg stwarza osobę ludzką przez akt, który uwzględnia jej godność, mianowicie przez wezwanie.

„Akt stwórczy – stwierdza Guardini – który Objawienie sugeruje nam jako przyczynę zaistnienia osoby i usytuowanie jej pośród nieosobowego świata, opiera się na fakcie, że Bóg sam przemawia używając formy »ty«. (...) Bóg formuje jego ciało z gliny, tak jak garncarz formuje garnki na kole garncarskim. Ale dopiero *tworzenie* Boże i wypowiedzenie imienia »Aдам« – tyle co »ulepiony z gliny« – czyni człowieka człowiekiem, istnieniem ożywionym przez duszę, duchowym wnętrzem, wolną osobą. Akt stwórczy nabiera tu charakteru osobowego; możemy więc powiedzieć, że osobowa natura człowieka została stworzona przez

⁸ R. Guardini, *Świat i osoba*, dz. cyt., 189–191. Zob. M. Jaworski, *Człowiek a Bóg*, art. cyt., 233.

wezwanie. Bóg mówi »ty«, a człowiek odpowiada na to w ten sposób, że staje się rzeczywistością. Osoba człowieka w swojej najgłębszej istocie jest odpowiedzią na wezwanie Boga zwracającego się do niego »ty«. (...) Człowiek [więc] istnieje w relacji do Boga »ja – ty«. Relacja ta stanowi ontologiczny porządek, w którym człowiek egzystuje”⁹.

Odniesienie zatem do Boskiego „Ty” przynależy do istoty człowieka. Wyraźnie widać tu przeciwstawienie się poglądom Sartre’a i Heideggera. Bóg nie zagraża istnieniu osoby ludzkiej, ale ją k o n s t y t u u j e. Człowiek nie może sprawić, by ta relacja przestała istnieć ontologicznie. Może ją jednak negować w swoim poznawaniu i świadomości.

W tak pojętej rzeczywistości osoby ludzkiej, której istotnym elementem jest struktura dialogiczna, mamy antropologiczne podstawy modlitwy – wzywania Boga po imieniu i jej najgłębszy sens. Bóg stwarza mnie mówiąc do mnie „ty”, a ja jestem odpowiedzią na to wezwanie. Sam więc człowiek w swej istocie jest bytem modlitewnym. Świadomy akt modlitwy jest odpowiedzią Boskiemu „Ty”, który pierwszy się do mnie zwraca. Modlitwa jest świadomą realizacją tej pierwotnej religijności bytu ludzkiego.

Pierwotna religijność bytu ludzkiego stanowi też nieodzowny warunek dla modlitwy – do wzywania Boga. Gdyby Bóg nie wezwał mnie, gdyby nie był moim „Ty”, a moje „ja” nie było „ty” dla Niego, dialog-modlitwa byłaby niemożliwa. Tylko dzięki temu fundamentowi mogę zwrócić się do Niego i powiedzieć: „jestem”, bo mnie wezwał.

O pełnym kształtowaniu się osoby ludzkiej przez modlitwę pisałem w artykule *Poznanie Boga. Modlitwa drogą do poznawania Boga*

⁹ R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, dz. cyt., 36–37 (wyróżnienie moje: MJ). Zob. także: M. Jaworski, *Człowiek a Bóg*, art. cyt., 236. W książce *Wolność – łaska – los. Rozważanie o sensie istnienia*, tłum. z niem. J. Bronowicz, Kraków 1995 Guardini bardzo mocno akcentuje osobową relację Boga i człowieka. Czytamy: „Można by wprost powiedzieć, że człowiek w ogóle jest osobą tylko przy odniesieniu do Boga: jako istota przez Niego powołana do bytu, jako istota, jaką Bóg ustawił w stosunku osobowym do siebie. Dzięki temu osobowość Boga, w całej swej nieporównywalności z osobowością człowieka, nie wyłącza i nie niszczy osobowości tegoż człowieka, lecz przeciwnie, ugruntowuje ją”. Tamże, 241. Wspomniana książka jest częścią cytowanego już tomu *Koniec czasów nowożytnych, Świat i osoba, Wolność, łaska, los*, a przywołany cytat występuje tam na s. 398.

*religijnej wiary*¹⁰ i w artykule *Rola i znaczenie zakonów kontemplacyjnych dla pełnego życia wiary*¹¹. Obecnie postaram się przedstawić pogląd Richarda Schaefflera, na czym polega realizacja tożsamości bytu ludzkiego przez modlitewne obcowanie z Bogiem.

4. HISTORYCZNA REALIZACJA BYTU LUDZKIEGO PRZEZ WZYWANIE IMIENIA BOGA

O kształtowaniu się osoby ludzkiej przez relację do Boga – modlitwę mówi bardzo głęboko i trafnie w nawiązaniu do filozofii języka Richard Schaeffler¹². Według niego wzywanie Boga – modlitwa, wejście w relację z Bogiem jest tworzeniem wspólnej historii: człowieka i Boga. Człowiek wzywa Boga, bo on sam wyszedł mu naprzeciw i przekazał mu swoje imię. Wspomnijmy historię Adama, Abrahama, Mojżesza, Samuela i innych. Wzywający imienia Boga wyraża, kim On jest, a to oznacza utożsamienie się bycia razem z Nim w przeszłości. Dlatego utożsamienie to stanowi ciągłość we własnym życiu tego, który je wypowiada. Ta tożsamość „ja” i kontynuacja własnego życia otrzymują przez wzywanie imienia Boga swoje znaczenie. Muszą być stale tworzone. Trzeba stale się modlić – poucza Jezus. Wzywający imienia Boga wchodzi w łączność z niezmiennym się i wiecznym Bogiem. Towarzyszy On mu we wszystkich sytuacjach. Modlący spotyka tego, który niczego nie zapomina i dopiero wtedy rodzi się w modlącym pełna możliwość odtworzenia przeszłości i jej zapamiętania. W spotkaniu z Bogiem człowiek rozpoznaje Go nie tylko jako sprawcę dawnych dzieł (w dziejach zbawienia czy w dziejach własnych), ale jako obecnego teraz i działającego. Stąd zaś rodzi się ufność; ten, który zawsze w ten sposób działał, będzie obecny z nami w przyszłości.

¹⁰ M. Jaworski, *Poznanie Boga. Modlitwa drogą do poznawania Boga religijnej wiary*, *Analecta Cracoviensia* 38–39(2006/2007), 125–135.

¹¹ Tenże, *Rola i znaczenie zakonów kontemplacyjnych dla pełnego życia wiary*, w: *Jeśli Bóg jest... Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny ojca profesora Jana Andrzeja Kłoczowskiego*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2007, 175–183.

¹² R. Schaeffler, *O języku modlitwy*, tłum. z niem. G. Sowiński, wstęp: M. Jaworski, Kraków 2007; M. Jaworski, *Poznanie Boga*, art. cyt., 127–129.

Wzywanie imienia Pana wskazuje, że stanowi ono warunek konieczny, by spotkanie z Bogiem mogło mieć miejsce, by się dokonało. Równocześnie pokazuje ono, czym jest dla człowieka jako podmiotu-osoby. Połączenie wspomnienia i ufności w każdym aktualnym spotkaniu modlitewnym konstytuuje podmiot w jego najbardziej osobowym odniesieniu do Boskiego „Ty”. To Bóg zabezpiecza ciągłość znaczeniową bycia człowieka. On też stanowi podstawę i gwarancję historycznej tożsamości człowieka jako osoby.

5. PODSUMOWANIE ANALIZ I WNIOSKI

Analiza poglądów Karola Wojtyły, Romano Guardiniego i Richarda Schaefflera pozwala dostrzec, czym w rozumieniu osoby ludzkiej i jej relacji międzyosobowej jest odniesienie do osoby Boskiej i czym jest modlitwa dla konstytuowania się jej, tj. osoby ludzkiej, historycznej tożsamości. I tak:

1. Właściwa koncepcja osoby ludzkiej i jej relacji międzyosobowych przekreśla pojmowanie Boga jako zagrożenia dla człowieka, jako jego alienację.
2. Bóg nie zagraża osobie ludzkiej, ale, co więcej, jest jej *conditio sine qua non*. Stanowi jej fundament przez stworzenie, jakim jest powołanie go, by był Jego „ty”.
3. Poznawanie Boga przez człowieka to poznawanie Jego ujawniania się – objawienia siebie.
4. Modlitwa jest świadomą realizacją relacji „ja” – „Ty”. Jest pierwotną formą religijności. Na ujawnienie się Boga człowiekowi odpowiada on aktem modlitewnego zawierzenia.
5. To ukazanie osoby ludzkiej jako fundamentu relacji do Boga jest ubogacone refleksją Schaefflera, który wskazuje, jak przez modlitwę Bóg gwarantuje tożsamość historyczną człowieka.

Wnioski

1. W nauczaniu, w zachęcie do życia modlitwy – uwzględniając zarzuty przeciw niej formułowane we współczesnym świecie – należy przede wszystkim ukazać fundament wzywania imienia Boga, modlitwy, jakim jest właściwa koncepcja osoby ludzkiej,

zwłaszcza jej dialogiczna struktura. Nie jestem w pełni sobą bez odniesienia do Boga, bez relacji do Boskiego „Ty”.

2. Należy podjąć nauczanie poprawnego języka modlitwy. Zawsze i dzisiaj grozi nam „język potoczny modlitwy”, relatywnie ubogi w zasób słów i zwrotów, różny od języka, jaki można nazwać „językiem literackim modlitwy”, zatem z językiem modlitewnym, który dociera do nas z wielkich tekstów tradycji religijnych. Biorąc pod uwagę, że od formy zależy treść, którą modlitwa może i powinna wyrażać, nauczanie języka modlitwy ma więc przed sobą zadania, które dotychczas nie były wypełnione w niezbędnym zakresie¹³.

A wszystko to prowadzi do refleksji, która niech zakończy ten artykuł, że namysł filozoficzny nad religią stanowi warunek – często kryterium – jej poprawnego przeżywania.

BIBLIOGRAFIA

- Guardini R., *Bóg daleki, Bóg bliski*, wybór tekstów I. Klimmer, tłum. z niem. J. Koźbiał, „W Drodze”, Poznań 1991.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych*, tłum. z niem. Z. Włodkowa, Znak, Kraków 1969.
- Guardini R., *Świat i osoba*, tłum. z niem. M. Turowicz, Znak, Kraków 1969.
- Guardini R., *Wolność – łaska – los. Rozważanie o sensie istnienia*, tłum. z niem. J. Bronowicz, Znak, Kraków 1995.
- Jaworski M., „Ja” – „Ty” – *Bóg. Karola Wojtyły koncepcja osoby*, *Więź* 22(1979)250–251, 37–43.

¹³ Zob. M. Jaworski, *Rola i znaczenie zakonów kontemplacyjnych*, art. cyt., 181–183. Nie sposób tej problematyki, poprawnego języka modlitwy, szerzej rozwijać obecnie. Zwrócę tylko uwagę na to, co pisałem już poprzednio we wspomnianym artykule: poznając język modlitwy ludzi, którzy obrali życie kontemplacyjne, jak św. Teresa z Avila, bł. Elżbieta od Trójcy św., św. Siostra Faustyna i wielu innych, poznajemy bogate formy języka modlitwy, które następnie możemy twórczo sami reprodukować i czynić własnymi. To zaś z kolei kształtuje nasze życie duchowe.

- Jaworski M., *Pisma z filozofii religii*, wybór tekstów S. Szczepaniak, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2002.
- Jaworski M., *Poznanie Boga. Modlitwa drogą do poznawania Boga religijnej wiary*, *Analecta Cracoviensia* 38–39(2006/2007), 125–135.
- Jaworski M., *Rola i znaczenie zakonów kontemplacyjnych dla pełnego życia wiary*, w: *Jeśli Bóg jest... Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny ojca profesora Jana Andrzeja Kłoczowskiego*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2007, 175–183.
- Jaworski M., *Wybór pism filozoficznych*, red. K. Mikucki, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, *Acta Universitatis Masuriensis*, Olecko 2003.
- Schaeffler R., *O języku modlitwy*, tłum. z niem. G. Sowiński, wstęp: M. Jaworski, Znak, Kraków 2007.
- Wojtyła K., *Osoba; podmiot i wspólnota*, *Roczniki Filozoficzne* 24(1976)2, 5–39.

ANTHROPOLOGICAL BASIS OF PRAYER. A PHILOSOPHICAL- -RELIGIOUS STUDY

Abstract. Nowadays, when for many prayer does not make any sense, the author attempts at showing what prayer is, taking into account an understanding of human person, especially that provided by Karol Wojtyła, Romano Guardini and Richard Schaeffler. Human person, while enjoying absolute, intrinsic dignity, is at the same time related to another person. Its structure is dialogical. Its source is God who creates it by calling it as his “you”. In this calling human person, in turn, recognizes God as their “You” and may call His Name.

Keywords: anthropology, religion, prayer, Wojtyła, Guardini, Schaeffler

**WARUNKI PUBLIKACJI TEKSTÓW
W *STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE***

Autor, nadsyłając tekst do Redakcji, gwarantuje że:

1. Praca nie była dotąd nigdzie publikowana.
2. Praca nie została złożona do druku w żadnej innej redakcji i nie będzie złożona w innej redakcji w czasie, gdy podlega recenzowaniu dla *SPCh*.
3. W artykule w odpowiedni sposób ujawnione są informacje o podmiotach przyczyniających się do powstania publikacji (wkład merytoryczny, ewentualne źródła finansowania etc), w szczególności, że informacja o autorstwie pracy jest adekwatna. Autor (główny autor) w szczególności potwierdza spełnienie tego wymogu w Umowie zawieranej z Wydawnictwem UKSW przed publikacją pracy (umowa taka jest przesyłana Autorowi po decyzji o przyjęciu pracy do druku).

Przypadki nierzetelności naukowej, w szczególności *ghostwriting* (istotny wkład w powstanie publikacji osoby nie ujawnionej w odpowiedni sposób w pracy) i *guest authorship* (przypisanie autorstwa lub współautorstwa pracy osobie, której wkład w powstanie artykułu był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca) będą przez Redakcję ujawniane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów (instytucje zatrudniające autorów itp.).

PIOTR KOPROWSKI

JANUSZA STANISŁAWA PASIERBA MISTYCZNE INSPIRACJE WIZJI CZŁOWIEKA

Streszczenie. W artykule przedstawiono refleksje i spostrzeżenia współczesnego polskiego teologa, historyka sztuki i poety Janusza Stanisława Pasierba (1929–1993) na temat relacji Bóg – człowiek. Rejestrowaną przez niego na kartach swoich dzieł, zwłaszcza poetyckich, historię spotkań Boga z jednostką ludzką, odejść, powrotów, nawiedzeń, nagłych rewelacji i iście medytacyjnych skupień, można postrzegać w kategoriach mistyki, eksponującej „przedzieranie się” człowieka ku światłu Bożej obecności. W myśli pelplińskiego kapłana-intelektualisty człowiek, a także – przynajmniej w pewnym stopniu – świat, rzeczywistość zdają się być zakorzenione w doświadczeniu mistycznym, odkryte jako uświęcona przestrzeń potencjalnego kontaktu z transcendentnym Stwórcą.

Słowa kluczowe: Bóg, człowiek, świat, mistycyzm, antropologia, bycie w świecie, miłość, eschatologia

1. Człowiek – fragmentem rzeczywistości historycznej.
2. Pozahistoryczność jednostki ludzkiej w wariacie mistycznym.
3. Mistyczne inspiracje Pasierbowej wizji człowieka.
4. Refleksje antropologiczne Pasierba i Iwaszkiewicza.

Mistyka występuje w myśli historyka sztuki, poety i teologa ks. Janusza Stanisława Pasierba (1929–1993) na wielu, w określony sposób powiązanych ze sobą, poziomach. Podstawową płaszczyzną jej

Piotr Koprowski
hispko@univ.gda.pl

Uniwersytet Gdański, Wydział Historyczny
Instytut Historii
Wita Stwosza 55, 80–952 Gdańsk

przejawiania się jest, jak można sądzić, teologiczno-filozoficzny wymiar rozważań myśliciela, poświęconych bezpośredniemu doświadczeniu Boga. Refleksje, przemyślenia autora *Czasu otwartego* są więc w znacznej mierze zapisem przeżyć o charakterze religijno-duchowym i pełnią funkcję swoistego świadectwa – ich lektura pogłębia, umacnia wiarę religijną czytelników. Widoczny jest w tym przypadku ścisły związek między dziełem sztuki a pogłębieniem wiedzy z zakresu teologii. „Jeżeli przyjmujemy, że prawdziwa sztuka wywołuje zawsze prawdziwą kontemplację, kontemplatywność będziemy rozumieli w perspektywie teologicznej, to zgodzimy się z wnioskiem: kontemplacja piękna dzieła literackiego wnosi coś nowego w wymiarze (również) teologicznym”¹. Uzależniona od mistyki – przynajmniej w pewnym stopniu – jest również zawarta w spuściźnie Pasierba koncepcja osoby ludzkiej. Człowieka postrzega on m.in. jako byt wykazujący się zdolnością przyjmowania samoobjawiającego się Boga – postaci pojawiające się na kartach dzieł twórcy są często jednostkami uczestniczącymi – w mniejszym lub większym stopniu – w rzeczywistości transcendentnej, metafizycznie niedomknięte. Wydaje się ponadto, iż kategorie mistyczne pomagają autorowi *Liturgii serca* w opisie, w określeniu różnych sytuacji międzyludzkich, niezamkniętych – co prawda – na działanie pochodzące z góry, ale w swoim zasadniczym wymiarze zorientowanych horyzontalnie. Służą one również oddaniu charakteru ludzkich doświadczeń i wprowadzają w świat przeżyć człowieka Bożą perspektywę i punkt widzenia. W związku z powyższym warto przybliżyć ks. Pasierba wizję człowieka i sposobu ujęcia przezeń relacji osoba ludzka – Stwórca. Celem artykułu jest prezentacja mistycznych wątków Pasierbowej twórczości poetyckiej, dokonywane przez filtr analiz teologicznych i filozoficznych jego autorstwa. Przeprowadzona zostanie również analiza porównawcza antropologii Pasierba i Jarosława Iwaszkiewicza w perspektywie mistyki i eschatologii².

¹ J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994, 81.

² Niniejsze rozważania są próbą wzbogacenia dotychczasowych, „mistycznych” interpretacji myśli Janusza Stanisława Pasierba. Zob. m.in. M. Borkowska, *Modlitwa*,

1. CZŁOWIEK – FRAGMENTEM RZECZYWISTOŚCI HISTORYCZNEJ

O poznawalności jednostki ludzkiej decydują – w przeświadczeniu Pasierba – dwa główne pierwiastki: historyczny i pozahistoryczny. Człowiek jest fragmentem rzeczywistości historycznej i podobnie jak ona może być analizowany, objaśniany w oparciu o narzędzia i metody badawcze oraz określone prawa nauk empirycznych, a także dzięki wyzyskaniu wiedzy humanistycznej. „Bez znajomości historii nie można – podkreślał Pasierb – zrozumieć ani teologii, ani różnych przejawów życia chrześcijańskiego, form pobożności itp. Rzadko w której dziedzinie, tak jak w teologii historia jest mistrzynią życia”³. Na podstawie znajomości uwarunkowań i okoliczności historycznych można również przeniknąć intelektualnie i racjonalnie opisać jednostkę ludzką. O ile czas kosmiczny jawi się jako cykliczny i „zamknięty”, o tyle historyczny ma charakter „otwarty”. „Historia nie podlega [bowiem – P. K.] prawu wieczystego powrotu. Rządzą nią w istocie Boże plany, które w historii właśnie rozwijają się i uzewnętrzniają. Historia tak pojęta znaczone jest wydarzeniami, które posiadają charakter unikalny i nie powtarzają się”⁴.

Chrześcijański sposób postrzegania problematyki czasu prezentuje m.in. Biblia. To właśnie ona „stworzyła nasze pojęcie o historii. Koleje ludzkich losów układają się w dziejowy ciąg narodu. Ciąg ten nie jest zwykłą rejestracją faktów, lecz ich interpretacją. Historia zostaje tu odczytana jako dramat wierności narodu wobec Boga i wierności Boga wobec swych obietnic. Dramat ten staje się centralnym motywem dziejów całego świata. Historia narodu wybranego rozgrywa się na kanwie i w środowisku historii innych narodów. Inne narody mogą dominować nad Hebrajczykami, losy tych ostatnich mogą wydawać się ledwie znaczącym szczegółem w splątanej sieci politycznych i społecznych przemian innych państw i ludów, ale to właśnie wtedy, przez ten, a nie inny naród przebiega istotna nić dramatu. Jeżeli nawet nić ta nie układa

słowo i sztuka w poezji ks. Janusza St. Pasierba, Lublin 2003; T. Tomasik, *Na skrzyżowaniu dróg. O poezji Janusza St. Pasierba*, Pelplin 2004, 64–65.

³ J.S. Pasierb [rec.], A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Tygodnik Powszechny (1976)13, 3.

⁴ *Słownik teologii biblijnej*, red. X.Leon-Dufour, Warszawa 1982, 177.

się w linii prostej – raczej należy jej przypisać jakąś zawiłą geometrię odwzorowującą na sobie wszystkie zakręty dziejów – to w każdym razie ma ona swój początek i koniec”⁵.

Pasierb rozpatrywał problematykę czasu w podobnej optyce. Podkreślał, że Bóg objawia się człowiekowi zawsze w czasie historycznym, a więc mającym swój początek i kres. „Jest to nie wiecznie powracający czas przyrody, którego diagramem może być tylko koło, lecz wolny, otwarty czas człowieka, który wykreślić można jako linię biegnącą między dwoma punktami. To, co człowiek czyni jako człowiek, na przykład tworząc dzieła kultury, jest wolne i jednorazowe: jedna jest *Odyseja*, jeden Akropol, jeden Szekspir i jeden Beethoven. Wszystkie wydarzenia historyczne, mimo podobieństw, są jedyne i niepowtarzalne. Taki charakter posiadają też osobiste interwencje Boga, teofanie w Starym Testamencie”⁶. To właśnie ten ostatni – dodaje w innym miejscu Pasierb – nadał dziejom wymiar eschatyczny, a czas – „otworzył”, co z kolei skutkowało „przypisaniem” historii rangi i natężenia określonego, wielkiego dramatu⁷.

Starożytny naród wybrany zrezygnował z cyklicznego pojmowania czasu. Liczył czas od stworzenia świata, zaś historię postrzegał jako ucieleśnienie Bożego objawienia zakorzenionego w czasie⁸. „Przez długie tysiąclecia, gdy porządek społeczny opierał się na niezmiennym, boskim porządku kosmicznym, proces przemian historycznych nie miał znaczenia dla bytu człowieka. Dopiero, gdy doświadczenie zmienności dziejowej weszło w krąg świadomości religijnej, a Bóg został pojęty jako źródło przemian porządku społecznego, wówczas zaczęło się formowanie świadomości historycznej (...), pojęcie znaczenia dziejów dla realizacji bytu ludzkiego uformowało się dopiero w judaizmie i chrześcijaństwie”⁹. Można przeto – innymi słowy – skonstatować,

⁵ M. Heller, *Wieczność, czas, kosmos*, Kraków 1995, 80.

⁶ J.S. Pasierb, *Czas otwarty*, Pelplin 1992, 20.

⁷ Tenże, *Szkice o kulturze*, Pelplin 1982, 60; por. T. Loska, *Palestyna – kraj Jezusa: historyczne korzenie naszej wiary*, Kraków 1993, 23–49.

⁸ Z. Ziolkowski, *Najtrudniejsze strony Biblii*, Warszawa 1994, 66–67; H. Seweryniak, *Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii teologiczno-fundamentalnej Wolfharta Pannenberg*, Płock 1993, 106–107.

⁹ H. Seweryniak, dz. cyt., 105.

że objawiona religia Biblii dopatruje się, jak żadna inna, w łańcuchu wydarzeń historycznych Bożej obecności i działalności, a samo Pismo święte czyni z historii wychowawczynię ludzi i nauczycielkę życia¹⁰.

Pierwiastek historyczny tkwi, zdaniem Pasierba, w ludzkim ciele, w określonej konfiguracji cech psychosomatycznych. Jest nim naznaczone wszystko to, co stanowi – oczywiście wspólnie z innymi czynnikami – o ludzkim istnieniu. Jego oddziaływanie nie ogranicza się do sfery rozważań teoretycznych, ale posiada również konsekwencje natury praktycznej. Historyczność człowieka ma wymiar indywidualny i można przeto mówić o dziejach konkretnego życia, jego relacjach ze środowiskiem, z realiami epoki, a także z Bogiem. Każda jednostka ludzka bierze udział w historii zbawienia, toczącej się w trakcie ziemskich dziejów ludzkości i potwierdzającej wpływ Stwórcy na egzystencję stworzenia¹¹. „Osoby Trójcy [Świętej – P. K.] objawiają się w różnych porach i różnych fazach powszechnej i naszej osobistej historii zbawienia, aby wejść z nami w przyjaźń. (...) Oto dana nam w czasie pobytu na ziemi szansa związania naszego kruchego czasu z wiecznością, naszego zagrożonego istnienia z pełnią życia”. Następnie Pasierb, rozwijając swoją myśl, powtarza za Josephem Ratzingerem, iż „nauka o Trójcy (...) wyniknęła (...) z »mozolnego opracowania historycznych doświadczeń«, opisanych w Biblii i danych nam w doświadczeniu życia, rozpoczętego w momencie chrztu »w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego«. Gdy pomyśleć o doświadczeniu najgłębszym, mistycznym, wtedy okazuje się, że wszyscy mistycy przeżywali głęboko tajemnicę Trójcy, związków zachodzących między Osobami. (...) W tym, co pozornie w nauce o Trójcy Świętej krańcowo teoretyczne, wychodzi na jaw to, co krańcowo praktyczne; gdy mówimy o Bogu, okazuje się, czym jest człowiek w odniesieniu do Boga”¹². Osobista historia zbawienia stanowi płaszczyznę współpracy Absolutu i jednostki ludzkiej, podobną w pewnym sensie do tej, która odnosi się do Osób współtworzących

¹⁰ L. Stachowiak, *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 17(1964), 297.

¹¹ Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, 60–61.

¹² J. S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., 24.

Tróję Świętą¹³. Jest wejściem w wieczność, postawieniem na autentyzm i bliskość, a więc wyższe formy życia uczuciowego¹⁴.

Historyczność zapewnia swoistą ciągłość trwania i poszukiwań określonych wartości. Od znajomości realiów historycznych, zaangażowania w rzeczywistość „tu i teraz” oraz rzetelności analizy zależy ich rezultat, który przynosi nie tylko konkretną wiedzę, ale również współkonstytuuje nasze człowieczeństwo. Zgłębianie określonych wydarzeń służy odkryciu szerszych praw, pomaga odkryć Boże zamysły i odczytać je w kontekście zbawienia człowieka. „Patrzając na historię zbawienia – zauważa Pasierb – widzimy w niej prawo Przejścia. Podobnie jak przez śmierć do życia, człowiek przechodzi przez niewolę ku wolności. W Starym Przymierzu Bóg dopuścił niewolę egipską i babilońską swojego ludu, by go – jako znak dla wszystkich ludzi po wszystkie czasy – wyprowadzić z niewoli wśród wstrząsających i cudownych wydarzeń, »ręką mocną«. Jego miłość dopuściła niewolę, Jego miłość wyprowadza na wolność. Niewola nie była czasem zmarnowanym, ona była częścią czasu zbawienia”¹⁵.

Niewola Izraelitów była „usytuowana” w konkretnym czasie historycznym. W ramach tego ostatniego każda jednostka ludzka wszystkiego doświadcza i wszystko przeżywa. „Kiedyś – czytamy w *Czasie otwartym* – po raz pierwszy przeżyłem, co to jest religia, poezja, miłosierdzie, sprawiedliwość. Jakaś modlitwa, jakiś wiersz, jakiś obraz, jakaś melodia była pierwszą w moim życiu. Potem było już ich wiele, ale żadne z tych przeżyć nie miało już tej samej gęstości i barwy. Poprzez nie patrzę już na wszystkie inne. Kiedyś po raz pierwszy przeżyłem drugiego człowieka. (...) Pamięć o ludziach, sprawach, rzeczach, które były nam dane tylko raz”¹⁶. Człowiek może jednak – w przeświadczeniu Pasierba – wyłamywać się z naznaczonego mu czasu i uczestniczyć w czymś więcej niż historyczna skończoność. Jest w stanie transcendentować „zamkniętą” w ramach tej ostatniej własną przemijalność.

¹³ Por. P. Jaskuła, *O Bogu jedynym w Trójcy Osób*, w: *Być chrześcijaninem dziś*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, 90–110.

¹⁴ J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, tłum. W. Sukiennicka, Warszawa 1968, 22.

¹⁵ J.S. Pasierb, *Skrzyżowanie dróg*, Pelplin 2002, 79.

¹⁶ Tenże, *Czas otwarty*, dz. cyt., 22.

Pojęcie ‘transcendentowania’ należy w tym przypadku wiązać, jak się wydaje, z metafizyką i skonstatować, iż są jakości, takie, jak: prawda, dobro, piękno, które „przekraczają swą treścią wszelkie gatunki oraz rodzaje, wedle których ujmujemy i określamy przedmioty znanej nam rzeczywistości”¹⁷. Jakości te są ściśle związane z faktem bycia dzieckiem Bożym i nie wyczerpują się one historycznie. Można je łączyć – jak pisze Pasierb – z „geografią zbawienia”. Oddajmy głos autorowi: „Każdy człowiek, każdy kraj ma nie tylko swoją historię, ale i własną geografię zbawienia. W Biblii mówią o niej nazwy gór, rzek, dolin, miast, wsi. Każdy z nas, chrześcijan, ma swoje Betlejem, swoje Nazaret, górę Tabor, Górę Oliwną”. W dalszej części tekstu stawia również pytanie: „Co było moim Betlejem, co Górą Kuszenia, co Jordanem, Gerazą, Jerozolimą?” i udziela niezwykle wymownej odpowiedzi: „Policzyć i podziękować za wszystkie własne góry Tabor i Golgoty, (...) miejsca, gdzie towarzyszył mi, wyciśnięty na zawsze, Obraz i Podobieństwo. (...) Wyptywać ufnie na jeziora Genezaret, nie przeglądając się w Morzach Martwych”¹⁸.

2. POZAHISTORYCZNOŚĆ JEDNOSTKI LUDZKIEJ W WARIANCIE MISTYCZNYM

Pojawiająca się w myśli Pasierba na kilku płaszczyznach historyczność, jest w swoisty sposób równoważona przez pierwiastek pozahistoryczny, na gruncie filozoficznym realizujący się w postaci metafizyki, zaś w sferze religii przynoszący m.in. bogate życie wewnętrzne. Pozahistoryczność jednostki ludzkiej wyraża się, zdaniem autora *Czasu otwartego*, w głównej mierze w kształcie jej wnętrza, świadomości oraz w doświadczaniu Boga. Zakłada istnienie określonej tajemnicy, wymykając się – w mniejszym lub większym stopniu – racjonalnej eksploracji, nie dając się ująć w prawa nauki, pozostając czymś niedookreślonym, otwartym. Owo otwarcie przybiera postać dwóch dróg: drogi biegnącej w kierunku realnej rzeczywistości – wtedy skutkuje ono relacjami z innymi osobami oraz drogi zmierzającej ku indywidualnej

¹⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, 221.

¹⁸ J.S. Pasierb, *Skrzyżowanie dróg*, dz. cyt., 22–23, 76.

głębi – wówczas wskazuje na fakt obecności Stwórcy. „Zapytać siebie w sercu, w absolutnej szczerości: Jaką jestem drogą dla Boga, który przychodzi? Przywodzę do Niego czy odwodzę, zbliżam czy oddalam, ułatwiam czy utrudniam najważniejsze na świecie spotkanie: człowieka z Bogiem. Jaką jestem drogą dla moich bliskich, dla dzieci i wychowanków, dla tych, za których jestem szczególnie odpowiedzialny”¹⁹.

Występujące w myśli Pasierba dwukierunkowe otwarcie przypomina, jak się wydaje, dwa sposoby zjednoczenia z Absolutem o charakterze mistycznym. Pierwszym z nich jest kontemplacja własnego „ja”, prowadząca w efekcie do odnalezienia Boga w głębi duszy. Drugi zaś polega na wejściu w głębokie relacje z rzeczami stworzonymi, odzwierciedlającymi obecność Stwórcy w świecie. Rzeczy stworzone, mimo iż nie otwierają człowieka na prawdy wiary, zapraszają go do jedności z Bogiem i przekazują przesłanie o nieskończonej Bożej miłości do osoby ludzkiej²⁰.

Kluczową i najważniejszą kwestią w procesie zgłębiania istoty ludzkiego bytu jest – w przeświadczeniu Pasierba – kwestia wzajemnych relacji Bóg-człowiek. Najbardziej zaś adekwatnym jej opisem jest ujęcie mistyczne, zakładające dynamiczność i bezpośredni charakter tych związków. Dzięki niemu pisarz może plastycznie przedstawić złożone przemiany zachodzące w ludzkiej świadomości i ukazać ich wpływ na życie codzienne. I takiego zadania Pasierb w istocie się podjął, wychodząc z założenia, że do „opisu” osoby nie wystarczą kategorie materialistyczne, a jej egzystencja nie jest do nich redukowalna, oraz dając wyraz dostrzeganym przezeń przejawom swoistej ekspansji sfery metafizycznej w obrębie czasu historycznego.

Próbę „zdefiniowania” człowieka Pasierb rozpoczął, jak można sądzić, od przywołania idei podmiotowości, frapującej go już w okresie wczesnej młodości, wzmacnianej i uwypuklanej m.in. dzięki partycypacji w szeroko rozumianej myśli europejskiej wielu epok historycznych. Człowiek jest, podobnie jak Bóg, podmiotem. Stwórca posiada podmiotowość absolutną, bezwarunkową, natomiast jednostka ludzka

¹⁹ Tamże, 242.

²⁰ M. Zawada, *Poznawać świat w Bogu według św. Jana od Krzyża*, Karmel (1999)1, 3–37.

w owej boskiej podmiotowości uczestniczy, będąc jednocześnie obdarzoną zdolnością tworzenia²¹. Ludzkie ambicje i aspiracje zmierzające do nieustannej transformacji doczesnego świata są – w ocenie Pasierba – dowodem wielkości i godności człowieka, manifestem podmiotu-osoby. Myśliciel nie poczytywał ich za objaw pychy i megalomanii. „Chrześcijaństwo nie jest – podkreślał – (...) wiarą pragnącą człowiekowi uświadomić jego nędzę, bez równoczesnego mówienia mu o jego wielkości”²². Zdolność jednostki ludzkiej do działania sprawia, że jest ona nie tylko „obrazem i podobieństwem” Boga, lecz również jego współpartnerem. W aktywności, w nieustannym tworzeniu czegoś nowego przejawia się ponadto autonomiczna postawa człowieka²³.

Podstawową cechą ludzkiego istnienia jest aktywność, pojmowana przez Pasierba jednakże nie tylko jako określona działalność, lecz również jako swoista wewnętrzna dynamika. Wnętrze człowieka było dlań przestrzenią pozostającą w ciągłej interakcji z otoczeniem, przestrzenią stale „dotwarzaną” w następstwie kontaktów z innymi, pełnymi uroku krajobrazami, dziełami sztuki, zabytkami, a także dzięki ruchowi własnych myśli. Najważniejszym punktem tej przestrzeni jest dusza, według św. Jana od Krzyża: „miejsce życia”²⁴. Dusza ma zaś swoje dno, swoją głębię. „W głębi duszy człowieka dokonuje się ciągle stawanie się. »Głębi duszy« nie powinno się więc pojmować jako statycznej substancji, lecz jedynie jako pojęcie relacji, jako ciągle stawanie się. Właśnie »głębia duszy« jest tym procesem stałego otrzymywania, a w swoim »niestworzeniu« jest tym bytem, który w niestworzonności Boga utrzymuje się jako początek i źródło”²⁵. Dno duszy to – innymi słowy – intymny ośrodek w człowieku, decydujący o możliwości kontaktu z rzeczywistością transcendentną. Dzięki temu ośrodkowi jednostka ludzka jest

²¹ Dostrzeżenie w człowieku zdolności tworzenia i sformułowanie na gruncie prawdy wiary tego atrybutu zawdzięczamy m. in. takim katolickim teologom i filozofom, jak: E. Mounier, M. D. Chenu, P. Teilhard de Chardin, K. Rahner.

²² J.S. Pasierb, *Skrzyżowanie dróg*, dz. cyt., 244.

²³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt..

²⁴ L. Borriello, *Linie antropologiczne w systemie doktrynalnym św. Jana od Krzyża*, w: *Mistyczne doświadczenie Boga. 400-lecie śmierci św. Jana od Krzyża (1542–1591)*, red. J. Machniak, Kraków 1993, 24.

²⁵ J. Sudbrack, *Mistyka*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996, 44.

otwarta na Boże nawiedzenie. Z tego miejsca płynie impuls do różnego rodzaju przemian, w następstwie których dokonuje się przeobrażenie życia ludzkiego.

Swoisty scenariusz kroczenia przez człowieka mistyczną drogą wraz z towarzyszącymi mu odczuciami, doznaniem oraz następstwami wyboru tejże drogi przedstawił Pasierb w wierszu *Pielgrzymka*, napisanym przez niego po zwiedzeniu katedry w Chartres. Czytamy w nim:

„przeżyłem właśnie jedną z moich śmierci
wkrótce potem jak umarło słońce tłukąc wszystkie
witraże
i zostały w mroku tylko białe oczy króla Salomona
świecące jak dwa księżycy jak monety dane zmarłemu
żeby nic już nie widział bo zobaczył za wiele

Bach modlił się na organach *Jezu niech moja radość trwa*
niezniszczalna radość zniszczyła we mnie wszystko
śmierć jest zmartwychwstaniem poznałem i czas
tak właśnie przesila się w wieczność
czułem jej smak jedząc magdalenkę zwiastunkę wiecznej
niedzieli

anioł odnosił mnie z sercem pustym jak kosz Habakuka
po nakarmieniu Daniela
nie bałem się wracać do Paryża do życia do umierania do
nocy
nie było we mnie łez ani tęsknoty i pragnień
gdy patrzyłem na profil anioła na uśmiech
wpisany w szybę w krajobraz w świat coraz większy od
zmierchu
w wiatr”²⁶.

Pasierb w swoim utworze pokazuje kolejne etapy powstawania nowej osobowości podmiotu lirycznego. Na poziomie głębi duszy dokonuje

²⁶ J.S. Pasierb, *Kategoria przestrzeni*, Pelplin 2007, 120–121.

się poznanie indywidualnej, właściwej natury tego ostatniego, a w następstwie owego poznania – następuje wyjście poza granice własnego egoizmu: „przeżyłem właśnie jedną z moich śmierci”, „niezniszczalna radość zniszczyła we mnie wszystko”, „śmierć jest zmartwychwstaniem poznałem i czas/ tak właśnie przesila się w wieczność”. Jest to droga charakterystyczna dla mistyka. „Jednym z paradoksów życia mistycznego jest konieczność wyjścia poza krąg własnej osoby. Człowiek nie może stać się w pełni człowiekiem inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie. Człowiek realizuje siebie nie przez koncentrację na sobie, ale przez transcendencję siebie, przez wyjście ku wartościom, które są mu dane i jednocześnie zadane”²⁷.

W końcowym stadium przemiany duchowej, metanoi, bohater *Pielgrzymki*, umocniony mistycznie poznanymi prawdami, deklaruje gotowość do podjęcia nowych wyzwań: „nie bałem się wracać do Paryża do życia do umierania do nocy/ nie było we mnie łez”. Wchodząc w dialog z przerastającą go siłą, uruchamiając swoją wolę, rozpoczął wędrówkę, która owocuje pokonaniem wewnętrznego rozdarcia, spójnością własnego wnętrza. Wskutek przemiany w nowe w istocie stworzenie stał się harmonijną, cielesno-duchową strukturą, nienaznaczoną dualizmem duszy i ciała.

3. MISTYCZNE INSPIRACJE PASIERBOWEJ WIZJI CZŁOWIEKA

Warto w tym miejscu podkreślić, że antropologia mistyczna Pasierba, jaką można odtworzyć na podstawie analizy jego myśli, tylko częściowo jest zbieżna z antropologicznymi założeniami klasyków mistycyzmu, m.in. Jana od Krzyża. Autor *Pielgrzymki* nie akcentował – przykładowo – zbyt silnie ontycznego pęknięcia jednostki ludzkiej na skutek grzechu pierworodnego oraz nie wskazywał na fakt uwięzienia duszy w ciele, podczas gdy hiszpański mystyk podkreślał, iż „dusza cierpi, ponieważ połączona jest z ciałem w jednym podmiocie”²⁸. Św. Jan od Krzyża w strukturze ontycznej człowieka wyróżniał „trzy płaszczyzny; pierwszy poziom to sfera zmysłowa lub zwierzęca, siedlisko pożądań

²⁷ P.P. Ogórek, *Mistyka według Mertona*, Warszawa 1996, 121.

²⁸ Cyt. za L. Borriello, dz. cyt., 24.

zmysłowych, poprzez które człowiek jest prowadzony do przedmiotów znajdujących się poza nim. Druga płaszczyzna, pośrednia, jest miejscem władz duchowych, takich jak: intelekt, pamięć i wola, przez które człowiek wchodzi w kontakt ze światem świadomości. Trzecią płaszczyznę, najbardziej tajemniczą i głęboką, stanowi substancja duszy, centrum bycia, gdzie mają swoje źródło władze umysłowe człowieka, miejsce w którym Bóg komunikuje się z duszą. Ta trzecia płaszczyzna jest tożsama z obrazem Boga, według Księgi Rodzaju, odcisniętym w człowieku²⁹.

Natomiast na podstawie lektury dzieł Pasierba nie można określić, czy w strukturze jednostki ludzkiej autor wyróżnia określone poziomy: zwierzęcy, władz duchowych oraz substancję duszy. Zgodność założeń autora *Skrzyżowania dróg* z antropologią mistyczną dotyczy, jak można sądzić, przede wszystkim dysproporcji między kondycją człowieka – istoty posiadającej wiele słabych stron a wielkością Boga, szybującego jak „orzeł w słońcu” oraz sposobów poznawania Stwórcy (na przykład przez miłość). Z kolei inne kwestie, dylematy związane z funkcjonowaniem i specyfiką człowieka, obecne w myśli Pasierba, mieszczą się raczej w arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji osoby, poszerzonej o pewne elementy nurtu sokratyczno-augustyńskiego (zwłaszcza o przeświadczenie, iż ludzkie doświadczenie, stanowiące swoistą jakość, jest nieredukowalne do doświadczenia rzeczywistości pozaludzkiej) niż w nurcie tradycji mistycznej. Nie można zapominać jednak o tym, że polski twórca, nie deprecjonując doczesności, podkreślał jednocześnie, iż zamykanie się tylko i wyłącznie w jej obrębie, niepodejmowanie prób jej przekroczenia, jest oznaką niepełności danej jednostki, pewnego braku. Wychodzenie poza codzienność, oczekiwanie na znaki transcendencji to, zdaniem Pasierba, wypełnianie tego ostatniego. W interpretacji Rudolfa Otto brak jawi się jako „negacja, która usuwa »tu i teraz«, aby mogło napłynąć coś głębszego”³⁰. Pasierb pragnął również, by „napłynęło coś głębszego” do egzystencji człowieka, ale nie kosztem zanegowania doczesności i wycofania się z niej. Bliższa od stanowiska

²⁹ Tamże, 24.

³⁰ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968, 106.

autora *Świętości* była dlań raczej postawa przyjęta przez Cypriana Kamila Norwida. Ten ostatni, niezwykle ceniony i często przywoływany przez pelplińskiego poetę, w wierszu *Fortepian Szopena* stwierdził:

„O! Ty... Doskonałe – wypełnienie,
Jakikolwiek jest Twój i gdzie? ... znak... (...)
Zawsze – zemści się na tobie... Brak!
– Piętnem globu tego – niedostatek:
Dopełnienie? ... go boli! ...
On – rozpoczynać woli
I woli wyrzucać przed się – zadatek!”³¹.

Wydaje się, że wypełnienie „braku” oznacza zarówno dla Norwida, jak i Pasierba wyjście z ram egzystencji potocznej na drogę autentycznego życia, uwzględniającego istnienie transcendencji³². Nie jest ucieczką przed samym sobą, nie skutkuje unicestwieniem podmiotowego „ja”. Aktywność duchowa – w przeświadczeniu obydwu poetów – odsłania w człowieku coraz to nowe obszary własnej osobowości, o których istnieniu dotąd nie wiedział. Wiele wskazuje na to, że spotkanie z *sacrum* to jeden z naczelných motywów myśli autora *Czasu otwartego*. Istotą zaś owego spotkania jest rozszerzenie świadomości, które, co warto podkreślić, dotyczy – w pierwszej kolejności – samego podmiotu, a następnie – również świata. „Kiedy – pisał Pasierb – Bóg przychodzi do człowieka, nie dzieje się to nigdy dla jakichś racji tajemnych; jeśli są tu jakieś tajemnice, to trwają one tylko do czasu, kiedy człowiek dojrzeje do ich zrozumienia. Dotyczy to całej ludzkości i każdej jednostki, tak dzieje się także w moim życiu. Bóg przychodzi, by nasze kruche »jestem« wzmocnić siłą swojego istnienia, by dodać blasku i ciepła naszemu życiu”³³.

³¹ C.K. Norwid, *Vade – mecum*, oprac. J. Fert, Wrocław 1990, 182.

³² Zdaniem K. Jaspersa, „egzystencję potoczną”, zanurzoną w codzienności oddzielają od „naznaczonej” transcendencją „egzystencji autentycznej” sytuacje graniczne: doświadczenia „wyrywające” jednostkę ludzką z unormowanego, zwykłego porządku życia – miłość, cierpienie, śmierć.

³³ J.S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., 61.

Bóg-światłość, źródło świętości i doskonałości udziela nieustannie, zdaniem Pasierba, swych przymiotów jednostce ludzkiej. W *Czasie otwartym* czytamy: „Przyszedłem ogień rzucić na ziemię i jak bardzo pragnę, żeby on już zapłonął!” (Łk 12,49). Chrystus nie był Prometeuszem. Prometeusz musiał wykraść ogień zazdrosnym o jego siłę bogom. Chrystus przyniósł na ziemię płomień, który zapowiadał był gorejący krzew Mojżesza, płomień, przez który Bóg chciał się zbliżyć do człowieka i opowiedzieć mu o swojej miłości³⁴. Przeświadczenie Pasierba o wielkiej, przekształcającej mocy Bożej miłości, zmieniającej osobę ludzką i świat, jest zbieżne z rozważaniami św. Jana od Krzyża. Hiszpański mistyk uważał, że dzięki sile owej miłości jest osiągnany tzw. efekt przezroczyści. „Im światło – stwierdza on – (...) napotyka [szklaną – P. K.] taflę bardziej czystą i bardziej przezroczystą, tym więcej wówczas udziela jej naturalnego blasku, swych świetlanych promieni, swoich szczególnych właściwości. A gdy zastanie ją całkiem czystą i przejrzystą, wówczas udzieli jej się w tak wysokim stopniu, że owa tafla prześwietlona jaśniej tym samym blaskiem co samo światło, (...) sama zdaje się być światłem”³⁵. W myśli Pasierba Boże światło również wywołuje przejrzystość w pochłaniającym je człowieku, rozpala jego wnętrze, czyni i słowa. Przychodzący do jednostki ludzkiej Stwórca jest – w przeświadczeniu kapłana-poety – „płomieniem wśród nocy, światłem dla umysłów i ciepłem dla serc”³⁶. Widoczna troska Pasierba o zaszczipione w człowieku światło wpisuje jego rozważania poświęcone tej materii w swoisty plan mistyczny. „Mistyczność” owego światła jest potwierdzona chociażby przez wrażliwość obdarzonej nim osoby na ciemność, mrok. „Tęsknota za światłem, potrzeba światła, budzi się w ciemności. Wtedy i tylko wtedy ma sens zapowiedź, że ono się pojawi, że zajaśnieje. (...) Doświadczenie nocy, doświadczenie ciemności, dopiero ono pozwala nam dostrzec wartość światła. Różne jest to doświadczenie. Istnieją ciemności zewnętrzne i ciemności duszy. Bywały one udziałem nawet wielkich świętych. Są chwile, kiedy

³⁴ Tamże, 65.

³⁵ Cyt. za K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Kraków 1990, 45.

³⁶ J.S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., 66.

cały świat ciemnieje nam w oczach, jak w agonii. (...) Jest to ciemność cierpienia fizycznego i duchowego. Ciemność choroby. Ciemność osamotnienia, osaczenia, beznadziejności. Ciemność klęski. Jest ciemność, która spada na człowieka jak nagły zmierzch, ciemność zadana człowiekowi, okrutna jak wydarcie oczu”³⁷.

Motyw światła jawi się również jako element łączący kapłańską pewność i twórczą wyobraźnię Pasierba z nieortodoksyjnym mistycyzmem w wydaniu Juliusza Słowackiego. Poezja tego ostatniego w genezyjskim okresie jego twórczości skoncentrowała się w dużej mierze na literackim motywie białego światła, oznaczającego chęć dziękczynienia Stwórcy. Autor *Króla-Ducha* wyzyskał światło w celu przedstawienia poznania metafizycznego oraz iluminacji³⁸. Poeta-romantyk pisał ponadto o „rozświeceniu ziemi”, czyli przetworzeniu jej, transformacji przez Ducha. Idea ta koresponduje – przynajmniej w pewnym sensie – z żywionym przez Pasierba pragnieniem, by „świat coraz bardziej przesycany był pierwiastkami Ducha tak, by dojrzewał poprzez czas do wieczności”. Wiele wskazuje na to, że obydwaj twórcy stali na stanowisku, iż „wieczność nie jest czymś, co zostanie dosztukowane po śmierci do naszego czasu, [lecz – P. K.] już jest, już się dzieje, już rozstrzyga”³⁹.

W myśli Pasierba pojawia się również dosyć wyraźnie zarysowana opozycja światła (bezpieczeństwa) i ciemności (strachu). „Ciemność (...) napęlnia trwogą, wyolbrzymia niebezpieczeństwa, pomaga także złu. Tajne policje totalitarnych reżymów dokonują wtedy aresztowań, przesłuchań, dopuszczają się skrytobójstw, dość jednak pomyśleć o zbrodniach pospolitych, o zwykłych włamaniach, rabunkach i morderstwach.

³⁷ Tenże, *Skrzyżowanie dróg*, dz. cyt., 243.

³⁸ M. Cieśla-Korytkowska, *Romantyczna poezja mistyczna. Ballanche, Novalis, Słowacki*, Kraków 1989, 99–100.

³⁹ J.S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., s. 28–29. Definicja „wieczności” może mieć m. in. następujący kształt: „W nauce mówi się dzisiaj o czwartym wymiarze przestrzennym (...). Ale to też ta sama ziemia i doczesność. Tymczasem tamten wymiar, wieczny, nie ma nic wspólnego z czasem i przestrzenią, jest ponad i poza nimi. »Między wami a nami zionie ogromna przepaść, tak, że nikt, choćby chciał, stąd do was przejść nie może ani stamtąd do nas się przedostać« (Łk 16, 26). A jednocześnie bliższy nam niż ściana mojego namiotu lub drzewo, których dotykam”. R. E. Rogowski, *Jak Jakub z Aniołem*, Wrocław 1996, 92.

(...) Chrystus został zdradzony i wydany nocą. (...) Trwoga nocna, *pavor nocturnus* znany był starożytnym, dla których noc była porą zjaw i straszyleł, porą magii. Noce niesamowite, noce lęku. Nikt nie opisał ich klimatu lepiej niż Rilke, gdy opowiadał o nocach, podczas których rosną umarłym włosy i śnią się rzeczy potworne. Dzień zawsze niesie z sobą jakąś pociechę, jest jakąś szansą ratunku, można znaleźć ludzi, pójść do nich. Nocą nie mamy przyjaciół i znajomych, (...) jest tylko nasz pokój, nasze mieszkanie, nasze myśli. (...) Zostawanie samemu, kiedy gaśnie światło. Światło oznaczające obecność tych, których kochamy, znanych przedmiotów, teraz potworniejących w mroku⁴⁰.

Pasierbowa opozycja światło-ciemność koresponduje z wymową niektórych wierszy Czesława Miłosza, zawartych w powstałym w roku 1943 cyklu *Świat. Poema naiwne*. W utworze *Trwoga* czytamy:

„Ojcze, gdzie jeste! Las ciemny, las dziki,
Od biegu zwierząt kołysz się chaszcze,
Trującym ogniem buchają storczyki,
Pod nogą czają się wilcze przepaście.

Gdzie jeste, ojcie! Noc nie ma granicy,
Odtąd już zawsze ciemność będzie trwała (...)

Dokąd odszedłeś, ojcie, jak ci nie żal
Dzieci, w te głuche zabłąkanych knieje”.

Wołanie ogarniętych lękiem „dzieci” usłyszał „ojciec”.

„Tu jestem. Skądże ten lęk nierozumny?
Noc zaraz minie, dzień wszędzie niedługo.
Słyszycie: grają już pastusze surmy
I gwiazdy bledną nad różową smugą”.

Ścieżka – stwierdza Miłosz w wierszu *Odnalezienie* – jest prosta.
Jesteśmy na skraju.

⁴⁰ J.S. Pasierb, *Czas otwarty*, dz. cyt., 63.

Tam w dole dzwonek w wiosce się odzywa.
Koguty światło na płotach witają
I dymi ziemia, bujna i szczęśliwa.

Tu jeszcze ciemno. Jak rzeka w powodzi
Mgła czarne kępy borówek otula.
Ale już w wodę świt na szczudłach wchodzi
I dzwoniąc toczy się słoneczna kula”.

Lęk, paraliżujący jednostkę ludzką, zostaje u Miłosza pokonany dzięki bliskiej obecności ojca oraz zwiastującego nadzieję pięknego wschodu Słońca. Warto w tym miejscu przytoczyć fragment jego utworu, zatytułowanego *Słońce*:

„Barwy ze słońca są. A ono nie ma
Żadnej osobnej barwy, bo ma wszystkie.
I cała ziemia jest niby poemat,
A słońce nad nią przedstawia artystę”⁴¹.

4. REFLEKSJE ANTROPOLOGICZNE PASIERBA I IWASZKIEWICZA

Zarówno poświęcone światłu i ciemności rozważania Pasierba, jak i wpisujące się w tę problematykę niektóre wiersze Miłosza pozostają w kręgu inspiracji tomistycznej. Inaczej rzecz się przedstawia chociażby w odniesieniu do refleksji antropologicznych Jarosława Iwaszkiewicza. Nawet jeśli swoistym tłem dla tych ostatnich czasami są: „noc pełna strachu” oraz „czarny świat”⁴², to swoistym antidotum na ów stan ducha nie jest zwrot w stronę Boga i ludzi, lecz raczej obserwacja i kontemplacja natury. Życie przyrody objawia nie tylko ciąg narodzin i śmierci, ale również „ideę regeneracji, wiecznej młodości,

⁴¹ Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 1, Kraków 1987, 126–127.

⁴² J. Iwaszkiewicz, *Wiersze*, t. 2, Warszawa 1977, 402.

zdrowia, nieśmiertelności”⁴³. Uwzględniając to, można skonstatować, iż istnienie posiada wymiar indywidualny oraz ogólny. Istnienie jednostkowe charakteryzuje się przemijającymi cechami szczególnymi, a także – dzięki możliwości przekazywania genów, fenomenowi dziedziczenia – swoistym zarodkiem czasowej nieskończoności. Określa je greckie pojęcie *bios*. Z kolei grecka formuła *zoe* określa istnienie nieograniczone czasem – w tym przypadku przełamane zostają granice indywidualnej, śmiertelnej istoty⁴⁴. Karl Kerényi dodaje, iż życie rozumiane jako trwanie (*zoe*) znajduje się w każdym organizmie w formie zarodka, a doświadczająca go jednostka odbiera egzystencję jako pozbawioną właściwości. „Gdy odczuwamy zagrożenie życia to nieusuwalnej sprzeczności między życiem a śmiercią doświadczamy w lęku, przerażeniu, strachu. Można doświadczać ścieśnienia życia jako *bios* a jako *zoe* doświadczać jego wątlności, a nawet pragnienia, by przestać istnieć. Człowiek bądź chciałby nie doświadczać swego *bios*, danego mu ze wszelkimi swoistymi dlań właściwościami, bądź bytować w ogóle bez doświadczeń. (...) *Zoe* nie dopuszcza doświadczenia własnego unicestwienia; doznaje się jej jako nie mającej kresu, jako życia nieskończonego. W tym punkcie *zoe* różni się od wszelkich innych doświadczeń zachodzących w *bios*, życiu skończonym”⁴⁵.

Iwazskiewicz-twórca jest zainteresowany przemianą *bios* w *zoe*, porzuceniem indywidualnej ludzkiej formy i „wstąpieniem” w istnienie. Odwraca się on, jak się wydaje, od pojęcia o życiu i pięknie ukierunkowanego na Boga i sferę transcendencji oraz od kultury postrzeganej jako siła zdolna kształtować tak człowieka, jak i naturę. Bliższa jest mu raczej egzystencja w symbiozie z tą ostatnią i – w konsekwencji – zgoda poprzez analogię do losu elementów przyrody na nieuchronne. Poeta pisze obrazowo:

„Pod wierzbnami wodą pachnie

⁴³ M. Eliade, *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, oprac. M. Czerwiński, Warszawa 1993, 151.

⁴⁴ K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, przeł. I. Kania, Kraków 1997, 13.

⁴⁵ Tamże, 19.

gniją liście gnie kwiat
ale leżeć mi niestrasznie
bo ja jestem liściom brat⁴⁶.

Człowiek, brat liści, będący kimś, kto współodczuwa z wierzbami, doświadcza – w przeświadczeniu Iwaszkiewicza – spotęgowanego istnienia. Łączy się w braterstwie z zanurzonymi w wodzie istnieniami, staje się członkiem wielkiej rodziny przyrody. Przestaje odczuwać różne lęki, nie boi się już śmierci. Nie traci bliskich, lecz zyskuje coraz więcej braci, sióstr, matek... Straszna tajemnica kresu istnienia zostaje nacechowana pozytywnie, przyjmując postać przemienionego istnienia. Iwaszkiewicz podzieliłby, jak można sądzić, pogląd Mircea Eliadego, iż śmierć to tylko „inna modalność istnienia ludzkiego”, a zgłębienie istoty życia jest równoznaczne ze znalezieniem klucza do „sposobów bycia” kosmosu⁴⁷. Innymi słowy: wystarczy spojrzeć przez okno, by znaleźć odpowiedź na pytania dotyczące specyfiki egzystencji.

„Wystarczy – podkreśla Iwaszkiewicz – spojrzeć na
olbrzymie drzewo
I wyobraźnią soki jego śledzić,
Wieczną wędrówkę z korzeni do szczytu
I wieczny obieg z szczytu do korzeni”⁴⁸.

Krążenie soków życiowych drzewa to swoista namiastka procesów zachodzących w naturze. Procesy te mają charakter niepowstrzymany, wszechogarniający i – co warto podkreślić – wykraczają często poza zdolność akceptacji intelektualnej. W prawach natury ukryta jest mądrość niedostępna dla jednostkowego życia, zamknięta przed nim. Uosobieniem i jednocześnie najlepszym interpretatorem owej mądrości jest, zdaniem Iwaszkiewicza, bóg wegetacji Dionizos. Ten ostatni przeto, kiedy

⁴⁶ J. Iwaszkiewicz, *Wiersze*, t. 2, dz. cyt., 524.

⁴⁷ M. Eliade, *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, dz. cyt., 150.

⁴⁸ J. Iwaszkiewicz, *Wiersze*, t. 2, dz. cyt., 402.

„przyjdzie święty,
Ramieniem ogarnie,
Wszystkie wytłumaczy
Przebyte męczarnie.

Bo sens nie w szarpaniu
Ani jest w radości,
Ale w cierpliwości
I w wielkim czekaniu”⁴⁹.

Na co się – w przeświadczeniu poety – czeka? Na biologiczne zniszczenie ciała oraz, a może nawet przede wszystkim, na to, co przekracza w ludzkim istnieniu wymiar biologiczny. Iwaszkiewicz, poszukując możliwości utrwalenia indywiduum, czynił to zawsze w obrębie naturalnych procesów przyrody. Pragnął, by owo utrwalenie dokonało się na ziemi, w sferze „tu i teraz”, a nie w metafizycznej przestrzeni nieba. „Niech – podkreślał poeta – nie kładą mnie do dołu/ niech mnie na grobli posadzą”⁵⁰. W dwuwersie tym zawarta jest prośba o złożenie nietrwałej ludzkiej struktury ponad ziemią, w „chaszczu wierzb”, a więc – między gałęziami drzew. Lokalizacja ta została wybrana nie bez powodu. Życie człowieka i los drzewa są bowiem, zdaniem Iwaszkiewicza, ściśle ze sobą związane. „Architektura” gałęzi i korzeni drzewa przypomina kręte nierzadko drogi ludzkiej egzystencji. Zarówno człowieka, jak i drzewo spotyka czas schyłku, starzenie się i obumieranie⁵¹.

W wielu kulturach świata drzewo, największa roślina na ziemi, było przedmiotem kultu, wyobrażało istoty boskie, stanowiło oś świata, jawiło się jako symbol połączenia podziemnych sił chthonicznych z niebiańskimi sferami kosmicznymi i życiem ziemskim oraz uosobienie żywotności⁵². Wierzano w uczestnictwo społeczności ludzkich w życiu drzewa – stąd określona specyfika rytuałów pogrzebowych oraz

⁴⁹ Tenże, *Wiersze*, t. 1, Warszawa 1977, 416.

⁵⁰ Tenże, *Wiersze*, t. 2, dz. cyt., 295.

⁵¹ Zob. A. Turczyński, *Ząb mądrości. Iwaszkiewiczowskie miejsca, znaki i symbole*, Koszalin 2001, 11.

⁵² W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, 72–73.

zwyczaj sadzenia drzewa z okazji narodzin dziecka⁵³. Drzewo to ponadto – z punktu widzenia jednostki ludzkiej – symbol długowieczności i potęgi. Stąd też zapewne Iwaszkiewicza pragnienie upodobnienia się doń, czy też – ściślej rzecz ujmując – do jego części. Poeta podkreślał: „mnie także, gdy pójdę pod ziemię cmentarną,/ W wysokie drzewo wzniesie, w niski korzeń zmieni”⁵⁴. „Wzniesie” go w drzewo, „zmieni” w niski korzeń swoista moc natury. W tej ostatniej odnaleźć można jednak nie tylko przejawy potęgi, lecz również oznaki słabości, smutku i samotności, nieobce i człowiekowi. Los jednostki ludzkiej i drzewa łączy, wbrew pozorom, znacznie więcej niż dzieli. W jednym z utworów Iwaszkiewicza czytamy:

„Nie wrócili przyjaciele
Nie odrosły witki

jak mało zostało
ludzi wokoło
i gałązek na wierzbie

którą wiatr bezlitosny
tak szarpie”⁵⁵.

„Mało (...) gałązek na wierzbie” jest tym, co pozostało po wpisanych w cykl pór roku przemianach. Podobnie jest z człowiekiem w jesieni życia: jedynie z garstką osób wokoło można rozpamiętywać drogi minionych, życiowych podróży. Fakt zwrócenia przez poetę uwagi na wierzbę uosabiającą człowieczy los nie jest przypadkowy. Wierzba traci życie, ale jednocześnie szybko je odzyskuje. Ucięte gałązki odrastają, zakwitają, pojawiają się młode listki. Z tego względu wierzba może być postrzegana jako symbol sił wegetatywnego, permanentnego

⁵³ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, 300–301; R. Vulcănescu, *Kolumna niebios*, tłum. D. Bieńkowska, Z. Stolarek, Warszawa 1979, 46–48.

⁵⁴ J. Iwaszkiewicz, *Wiersze*, t. 1, dz. cyt., 343.

⁵⁵ Tenże, *Wiersze*, t. 2, dz. cyt., 530.

odrodzenia. Warto dodać, że Iwaszkiewicz, analizując pejzaż wierzbowy, nie skupił się na sferze korony drzewa i znajdującego się pod nią nieba, lecz ziemi i korzeni. Człowiek może – w przeświadczeniu poety – ukoić dręczące go lęki, doznania o charakterze egzystencjalnym w wierzbowym „objęciu”, dzięki kontaktowi z ziemską materią drzewa:

„I położy między witki
gołe usta gołe ręce
nagi bóg i nagie drzewo
nagich wierzb ciało dziewczęce”⁵⁶.

Niemalże miłosny uścisk jednostki ludzkiej i drzewa zaowocuje pozytywnymi następstwami. Wierzyby zamiast „skóry drzewa” otrzymają „ciało dziewczęce”, natomiast człowiek porzuci swoje ułomności, stając się „nagim bogiem”. Tego rodzaju pogląd poety odsyła nas – przynajmniej w pewnym stopniu – do jego sposobu rozumienia i postrzegania śmierci. Kres istnienia był dla Iwaszkiewicza równoznaczny, jak można sądzić, ze ściślejszym niż przedtem zespoleniem się z naturą – źródłem uniwersalnego życia. O takim związku śmierci człowieka z przyrodą Mircea Eliade pisał: „Śmierć jest tylko zmianą sposobu bytowania, ponownym scaleniem (reintegracją) z uniwersalną macierzą. (...) Zmarły człekokształtny (antropomorficzny) staje się drzewokształtny (dendromorficzny)”⁵⁷. W wyniku – dodajmy – zmiany formy.

O ile wierzba jawiła się Iwaszkiewiczowi jako drzewo „ludzkie”, o tyle sosnę postrzega on w kategoriach piękna. Sosna to, zdaniem twórcy, drzewo wspaniałe, opierające się wiatrom, kapryśnym pogodom, będące uosobieniem walki z przeciwnościami losu⁵⁸. Zwracał się do niej, podobnie jak Leopold Staff⁵⁹, „siostrzo sosno”. Zwrot ten jest obecny w wierszu Iwaszkiewicza *Urania*:

⁵⁶ Tamże, 526.

⁵⁷ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, dz. cyt., 298.

⁵⁸ W kulturach Wschodu szczególną czcią otaczano sosny – drzewa wiecznie zielone, posiadające niepsującą się żywicę.

H. Biedermann, *Leksykon symboli*, tłum. J. Rubinowicz, Warszawa 2001, 345.

⁵⁹ Zob. L. Staff, *Poezje zebrane*, t. 1, Warszawa 1967, 301–308.

„Siostró, wzywam ciebie (...)
Abyś wytrwała w progu mego domu
I strzegła kwiatu owocu i pszczoły
I serc co tutaj gasną po kryjomu”⁶⁰.

Uranią poeta nazywał jedną z wysokich, przeszło dwustuletnich sosen, rosnących w otoczeniu swego domu, w Stawisku. Kiedy została ścięta⁶¹, aby można było usytuować podjazd przed budynek mieszkalny, Iwaszkiewicz był niepokieszony. „Nie pogodził się z unicestwieniem Uranii. Była to w końcu Muza kosmogonii. Niebo, zarówno dzienne, jak i nocne, (...) musiało mu stale przypominać o tym grzechu. Zresztą dom nie powinien był utracić swego kosmicznego patrona”⁶². Nazwę „Urania” nadano przeto innej, równie okazałej, sosnie. I do Uranii właśnie poeta zwracał się w swoistej, panteistycznej modlitwie. Owa sosna ze Stawiska stała się dlań symbolem nieśmiertelności, wiecznego życia, łączniczką antynomii: nicości i istnienia przyrody, kresu istnienia i odrodzenia, ciszy i namiętności. Stała na straży „Wielkiej Całości”, złożonej „z dwóch hemisfer (...): Bytu, który nieustannie trwa, i (...) Nicości, która wygląda jakby na Niebyt podtrzymujący trwanie Bytu”. Patronowała „ciągłemu trwaniu Bytu i ciągłemu unicestwianiu skończonych pojedynczych form”⁶³.

Iwaszkiewicz, przedstawiając poetycki obraz bliskiego kontaktu człowieka z drzewem, wyraża własną myśl związaną z przemianą istnienia, z przekroczeniem określonej granicy. Ciało jednostki ludzkiej przytulającej się do sosny przejmuje chłód kory i – co za tym idzie – wkracza w inny wymiar – wymiar nocy. „I świat – podkreśla poeta – się odnajduje – w miarę jak świat znika”⁶⁴. Człowiek staje się częścią natury, a wszystkie podmioty znajdujące się w wyznaczonym przez przyrodę obrębie – jego bliskimi. Kora sosny – wyznał Iwaszkiewicz

⁶⁰ J. Iwaszkiewicz, *Muzyka wieczorem*, Warszawa 1980, 5.

⁶¹ Zob. tenże, *Opowiadania*, t. 6, Warszawa 1980, 284.

⁶² R. Przybylski, *Mityczna przestrzeń naszych uczuć*, Warszawa 2002, 92.

⁶³ Tamże, 107.

⁶⁴ J. Iwaszkiewicz, *Wiersze*, t. 1, dz. cyt., s. 338.

– „jest jak skóra słonia, chropowata, gruba i serdeczna w dotknięciu”⁶⁵. Przeczuwając zaś nadchodzący kres własnego życia, poeta skierował do tego właśnie drzewa specyficzną prośbę:

„Weźmij mnie w swoje grzywy, ty szalona
Wyszarp mi ręce co już nie wyrosną
Pogrzeb mnie, ratuj, daj swoje korony,
Bym także był Uranią, nicością i sosną”⁶⁶.

Apel Iwaszkiewicza, niezwykle dramatyczny, skierowany jest ku sferze sił natury, które po jego śmierci fizycznej mają pomóc mu wkroczyć w inną modalność egzystencji i obdarować chociaż częstką swej odrodzeńczej mocy, wiecznego witalizmu. Ów witalizm miał iście dionizyjskie oblicze. Dionizos był bowiem nie tylko bogiem wina i patronem winorośli. Roztaczał również opiekę nad drzewami, a drzewem w sposób szczególny mu poświęconym była... sosna⁶⁷. Ta ostatnia jako znak dionizyjski zyskuje zintensyfikowaną symbolikę, kiedy znajduje się w symbiozie z bluszczem oraz dzikim winem. Rytm wegetacyjny bluszczu ma swoją specyfikę: najpierw pojawiają się cieniste pędy, czyli opatrzone płatkowymi liśćmi wąsy, następnie wyrastają prosto pędy świetliste i wtedy bluszcz zakwita, wydając owoce, zachowując – nawet pod śniegiem – zielen liści⁶⁸. Osobie, która – jak Iwaszkiewicz – znajdowała się pod urokiem natury – wieczna zielen bluszczu dawała niewątpliwie pociechę, przynosiła spokój, utwierdzała w przeświadczeniu o ludzkiej nieśmiertelności. Poeta patrzył na ową zielen jak na znak przyrody o zakrytych właściwościach bytu, znak umożliwiający zrozumienie własnego istnienia. Dotykając dionizyjskiej sosny, głaszcząc ją po korze, miał świadomość faktu nieuchronnej śmierci fizycznej

⁶⁵ Tenże, *Opowiadania*, t. 6, dz. cyt., 284.

⁶⁶ Tenże, *Muzyka wieczorem*, dz. cyt., 5.

⁶⁷ P. Mitzner, *Na progu. Doświadczenia religijne w tekstach Jarosława Iwaszkiewicza*, Warszawa 2003, 195; J.G. Frazer, *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczkowski, t. 2, Warszawa 1971, 90.

⁶⁸ K. Kerényi, dz. cyt., 67–68.

i jednocześnie dawał wyraz pragnieniu wejścia poprzez swoistą ekstazę unicastwienia w sferę nowego, wiecznego życia.

Warto w tym miejscu podkreślić, że drzewo jest również jednym z najbardziej spójnych i konsekwentnie występujących motywów w myśli Pasierba. W jednym z jego wierszy czytamy:

„Naprawdę jesteście drzewami
i rację miał uzdrowiony w ewangelii ślepiec
gdy opisywał ludzi jak drzewa chodzące”⁶⁹.

Z kolei w utworze *wieś* poeta stwierdził:

„tu żyje się wśród drzew
jest ich o jedno za dużo
jak w raju

o poranku
promień słońca
wśród młodych liści
długo szuka drogi
do serca

Adam i Ewa jeszcze nie przybyli”⁷⁰.

Refleksja poety dotycząca podobieństwa jednostki ludzkiej i drzewa dotyka, jak się wydaje, dwóch zasadniczych problemów: rozwoju indywidualnego „ja” oraz wspólnego, duchowego podłoża. Dokonujący się wysiłek czy też nawet proces „szukania drogi do serca” jawi się jako czynność komplementarna względem odkrywania związków z duchowym *universum*. Świadomość uczestnictwa we wspólnym dziedzictwie, w czasoprzestrzeni przypominającej raj, pomaga człowiekowi określić własną tożsamość oraz trafnie scharakteryzować świat zewnętrzny.

⁶⁹ J.S. Pasierb, *Liturgia serca*, wybór, wstęp i oprac. J. Sochoń, Warszawa 2002, 391.

⁷⁰ Tamże, 421.

W motyw drzewa Pasierb wpisał swoiste metafizyczne nieomknięcie ludzkiego bytu i jego dążenie do tego, by zostać uzdrowionym. I nie chodzi tutaj tylko o uzdrowienie na ciele, lecz również – a może nawet przede wszystkim – o uleczenie chorej duszy i tym samym otwarcie się – w pełni – na wartości absolutne. W utworze *sadzawka* czytamy:

„sadzawka przy fontannie Marii Medycejskiej
sadzawka filozoficzna
tu widać że korzenie drzew
tkwią naprawdę w niebie
że one jak my rosną w dół (...)

granica dwóch światów
jest ciemnym zwierciadłem
dzieli nas tylko pływające liście
pomiędzy niebem a ziemią wiszące
które niedawno umarły”⁷¹.

Charakterystyczne dla Pasierba spoglądanie w niebo z poziomu „pływających liści” jest ekwiwalentem widzenia głębokiego, wnoszącego określone treści mistyczne. Patrzenie przez „ciemne zwierciadło” jest gwarantem powstania prawdziwego obrazu. „Rośnięcie w dół” to ciążenie ku niewidzialnemu centrum, w obrębie którego sytuuje się prawda o wszelkim istnieniu. Porównanie ludzi do drzew świadczy o pragnieniu uwypuklenia przez poetę naszej łączności ze światem natury – zamknięci między niebem a ziemią stanowimy jej część. Jest dowodem na to, że Pasierb opowiadał się za współdziałaniem, a nie współzawodnictwem człowieka z przyrodą. Jest to bowiem – w jego przeświadczeniu – uwarunkowane wyrastaniem obydwu podmiotów z jednego, „korzeniowego” systemu, „tkwiącego naprawdę w niebie”. System ów zapewnia roślinom idealną komunikację – „w kropli żywicy – podkreśla Pasierb – szczęście zamknięte”⁷². Na płaszczyźnie semantycznej owa „kropla żywicy” może być symbolem powziętego

⁷¹ Tamże, 100.

⁷² Tamże, 97.

przez Stwórcę zamiaru, by człowiek w pełni realizował się w swoim życiu, łącząc dążenia wertykalne z wymiarem horyzontalnym.

Pasierb przytoczył w *Mieście na górze* niezwykle charakterystyczną w kontekście powyższych rozważań wypowiedź pisarza i publicysty Jerzego Zawieyskiego: „Drzewa nie istnieją osobno ani samotnie. Tym, co je łączy, to korzenie”⁷³, by w dalszych rozważaniach opowiedzieć się za swoistą „afirmacją korzeni, które tkwią we wspólnej dla wszystkich glebie”⁷⁴. Stwierdzenie to może świadczyć o ewolucji Pasierbowego motywu drzewa od treści mistycznych do znaczeń antropologicznych i społecznych. Motyw ten staje się ogniwem scalającym metafizyczne otwarcie jednostki ludzkiej na świat zewnętrzny. Warto w tym miejscu również wskazać na komplementarność, wzajemne dopełnianie się wyobraźni Pasierba-poety i rozważań Pasierba-myśliciela.

Wiele wskazuje na to, że poetycka wyobraźnia autora *Liturgii serca* wyróżniała w obrębie świata przestrzeń światła i przestrzeń liścia. Po stronie światła sytuował on zazwyczaj dzień, ciszę, żar, a po stronie liścia – zielen. Między jedną a drugą jakością przebiegało ciepło Słońca, wiatr, woda. Trzy ostatnie elementy umożliwiały liściowi wzrost, warunkowały jego życie. Gdyby zależność między Słońcem a liściem odniosło się do związku między Bogiem i człowiekiem, wspomniane światło znalazłoby się w sferze Bożej, zaś liść – ludzkiej. Wiele wskazuje na to, że tak zinterpretowana, swoista historia słońca i liści, zawarta w wybranych wierszach Pasierba, jest również opisem sukcesywnego przechodzenia człowieka w obręb Stwórcy. Nasycony zielenią krajobraz poeta porównał do sytuacji egzystencjalnej jednostki ludzkiej, szukającej swego „krzyża”, a więc innego, pozaziemskiego życia. W utworze *znalezienie krzyża* czytamy:

„Stąd w tym krajobrazie tyle zieleni
świeżej i ostrej
wodospady palm
turkusowe płomienie cyprysów

⁷³ Tenże, *Miasto na górze*, Pelplin 2000, 136. Zob. także J. Zawieyski, *Korzenie*, Warszawa 1969.

⁷⁴ J.S. Pasierb, *Miasto na górze*, dz. cyt., 137.

– ponieważ odnaleziono nadzieję:
to co zabiło ożywia
– czy odnalazłeś swój krzyż?
– nie wstydź się go podnieść wysoko
już świeci prześwieca zielono
drzewo na którym umrzesz⁷⁵.

W oparciu o „drzewo krzyża” realizuje się – w przeświadczeniu Pasierba – dążenie człowieka-drzewa i człowieka-liścia do zanurzenia się w glebie, jaką jest obecność Jezusa Chrystusa w jego ciele mistycznym – we wspólnocie Kościoła. „Zgodnie z tezą o organicznym powiązaniu Chrystusa z każdym człowiekiem, Kościół jest wspólnotą właśnie przez to, że wszyscy w jakiś sposób stanowią ją z samym Chrystusem (RH 21). Znamienne jest podkreślenie aktywnej roli każdego chrześcijanina w Kościele, który z wezwanego przez Boga Ludu Bożego przekształca się w mistyczny Organizm Chrystusa⁷⁶.”

Od wiszącego na krzyżu Chrystusa zdaje się pochodzić swoista zachęta skierowana do podmiotu lirycznego w jednym z wierszy Pasierba, zachęta, by nie bać się śmierci, by pokonać lęk przed nią:

„ze wszystkiego w życiu
może najbardziej się boisz
chwil ostatnich

że zabraknie ci Nikodema
albo Józefa z Arymatei
i nie będzie miał kto
zdzjąć ciebie z krzyża

ale może wtedy
nie będziesz potrzebował ludzi
i tak zajętych własnym umieraniem

⁷⁵ Tenże, *Liturgia serca*, dz. cyt., 256.

⁷⁶ J. Krucina, *Komentarz do encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Wrocław 1994, 124.

może oderwie ciebie od drzewa
i z rąk powyjmuje gwoździe
Ktoś inny
naprawdę żywy”⁷⁷.

Drzewo w tym przypadku jest synonimem krzyża. Wiele wskazuje na to, że w powyższym wierszu poeta odwołuje się również do Ewangelii św. Jana i zawartej w niej wypowiedzi Chrystusa: „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym, a Ojciec jest tym, który [go – P. K.] uprawia. Każdą latorośl, która we Mnie nie przynosi owocu, odcina a każdą, która przynosi owoc, oczyszcza, aby przynosiła owoc obfity. (...) Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie – jeśli nie trwa w winnym krzewie – tak samo i wy, jeżeli we Mnie trwać nie będziecie. Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa we Mnie a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nie możecie uczynić. Ten, kto we Mnie nie trwa, zostanie wyrzucony jak winna latorośl i uschnie. I zbiera się ją, i wrzuca do ognia, i płonie” (J 15,1–5). Przytoczony utwór nawiązuje do tego obrazu. Gdy człowiek uświadamia sobie własne, organiczne połączenie z krzyżem – zwraca uwagę Pasierb – przeżywa swoistą wewnętrzną przemianę: zostaje wyzwolony z samotności, z lęku przed unicestwieniem na zawsze oraz jest mu dane doświadczyć osobowej unifikacji. Ta ostatnia odpowiada, jak można sądzić, mistycznemu zjednoczeniu z Absolutem. Jednostka ludzka uspokaja się, zgadza się – z chwilą, kiedy Zbawca z jej „rąk powyjmował gwoździe” – na bycie „zagarniętą” i odczuwa harmonię z realnym światem, „przez zgiełk i brzydotę ulicy słysząc źródło i świerszcza”⁷⁸.

Myśl Pasierba harmonizuje z rozważaniami psychologa Carla Albrechta, odnoszącymi się do zjawiska doświadczenia mistycznego. Niemiecki uczony wyszedł z założenia, iż na pojęcie mistyki w węższym rozumieniu składają się dwa czynniki: świadomość zatopienia się

⁷⁷ J.S. Pasierb, *Liturgia serca*, dz. cyt., 441. Por. refleksje R. Przybylskiego na temat Pasierbowego tragizmu wiary: R. Przybylski, *Poezja wiary tragicznej*, w: J.S. Pasierb, *Wiersze wybrane*, Warszawa 1988, 377–389.

⁷⁸ J.S. Pasierb, *Koziorożec*, Pelplin 2007, 69.

i rozległość. Mistyka to zatem pojawienie się rozległości w świadomości zatopienia. Tkwiąca u podstaw tego ostatniego antropologiczna forma struktury jawi się jako „bycie-w-sobie”. Jednakże owo „bycie-w-sobie” należy, zdaniem Albrechta, rozumieć jako sposób „bycia-w tym-świecie”. Obydwie struktury: „bycie-w-sobie” i „bycie-w-tym-świecie” zra-
stają się, współtworząc „stan otwartości”, stan oddający zarówno istotę mistycznej egzystencji, jak i istnienia w ramach „tu i teraz”⁷⁹.

„Bycie-w tym-świecie”, za którym opowiadał się również Pasierb, jest ponadto równoznaczne z koniecznością opowiedzenia się po stronie określonej koncepcji wolności. Kiedy „odrywa” człowieka „od drzewa (...) ktoś (...) naprawdę żywy”, ów – jak podkreśla poeta – „wtedy nie (...) potrzebuje ludzi”. Stwierdzenie to nie jest wpisaniem się w funk-
cjonującą w egzystencjalizmie wolność absolutną, gdzie wskazuje się, iż nie istnieje żadne obiektywne uzasadnienie podejmowanych przez jednostkę ludzką nieskrępowanych wyborów etycznych, a każda relacja z innym uprzedmiotawia ową jednostkę⁸⁰. Pasierb podkreślał, że jedynie w obliczu drzewa-krzyża dokonuje się nadanie sensu ludzkiemu istnie-
niu, a wraz z nim zostaje naznaczona sensem cała rzeczywistość. „Krzyż jest znakiem, którego nie można zastąpić, bo jest w nim wszystko: męka i chwała, cierpienie i zwycięstwo, wyzwanie i wezwanie, (...) nie można sobie wyobrazić ani Chrystusa, ani chrystianizmu bez krzyża, tak jak nie ma bez niego życia chrześcijańskiego. Przy chrzcie zostajemy nim naznaczeni, bo zaczyna się »współukrzyżowanie z Chrystusem naszego starego człowieka«, (...) krzyż znajduje się na naszym grobie”⁸¹. Pasierbowi-kapłanowi i zarazem artyście niezwykle bliski był „kru-
cyfiks mistyczny, [gdzie – P. K.] krzyż stał się ulistnionym, zielonym drzewem dźwigającym owoc żywota: ciało Jezusa”⁸².

Autor *Skrzyżowania dróg* swoistą wędrówkę w kierunku korzeni drzewa-krzyża wiązał również z dziejami narodu polskiego. Wędrówka

⁷⁹ C. Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Mainz 1976; tenże, *Das mystische Erkennen, Gnoseologische und philosophische Relevanz der mystischen Relation*, Bremen 1958.

⁸⁰ Zob. m.in. J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Kraków 2007.

⁸¹ J.S. Pasierb, *Skrzyżowanie dróg*, dz. cyt., 156.

⁸² Tamże, 158.

ta jest wówczas zstępowaniem do takich pokładów przeszłości, które mogą także frapować, oddziaływać na życie współczesnych Polaków. Ci ostatni, odkrywając własną, organiczną łączność z dziejami ojczystego kraju, zaczynają lepiej rozumieć samych siebie. Określenie własnej tożsamości dokonuje się bowiem – w przeświadczeniu Pasierba – w ściślejszej łączności ze światem przodków. Warto w tym miejscu przytoczyć fragment wiersza *Polacy w Rzymie w XIX wieku*:

„podnosili Polskę bezkrwistą jak hostia
a świat jak zwykle odwracał w bok głowę
kiedy milkły armaty i powiędły róże
pielgrzymowali nasi
z nie zagojoną raną jak z ojczyzną (...)
nieśli Polskę do Rzymu
by ją węzłem gordyjskim powiązać z Kościołem
być w nim obecnym znaczyło nie zginąć
od bram piekielnych przeto przybywali”⁸³.

Pasierb nie postrzegał losów Polaków jedynie jako wypadkowej określonych procesów historycznych i działań europejskich decydentów. Przyznawał im prawo do samodzielności oraz pełnej odpowiedzialności za ojczyznę i za wartości chrześcijańskie. Przypisując swoim żyjącym w przeszłości rodakom przymiot „nie zagojonej rany”, wskazał tym samym na perspektywę procesu otwierania ich samotności, tak w wymiarze indywidualnym, jak i szerszym – narodowym. Przyjęcie i akceptacja owej „rany” umożliwia, zdaniem poety, duchową łączność narodu polskiego z Kościołem i zwrot w stronę Osobowej Transcendencji. Mimo iż Polacy w XIX wieku zostali boleśnie doświadczeni przez historię, zdołali odejść od jej „bram piekielnych” i „nie zginęli”. „Podnosili” wówczas nieustannie umarłą Polskę, która, chociaż nieobecna na mapach Europy, ożywała, zmartwychwstawała, zmartwychwstawała łącząc się z krzyżem. „Krzyża jako znaku męki bał się [Stanisław – P. K.] Wyspiański, ale chcąc, by Bóg zachował go »od męki Krzyża«, »znaczył na sobie krzyż«. (...) Dla [Cypriana Kamila – P. K.] Norwida

⁸³ Tenże, *Koziorożec*, dz. cyt., 37.

[krzyż – P. K.] stał się (...) bramą, (Pan Jezus zresztą wprost mówił o sobie, że jest bramą, bramą owczarni), ale najgłębiej sięgnął [Juliusz – P. K.] Słowacki, zastanawiając się nad obecnością krzyża w dziejach naszego narodu:

„I Polski Ty, o Boże, nie odepniesz z krzyża,
Aż będziesz widział, że się jako trup nie zwali”⁸⁴.

Pasierb, rozpatrując XIX-wieczną historię Polski w kontekście cyklu: „umrzeć–zmartwychwstać” zbliżał się – przynajmniej w pewnym sensie – do młodopolskiej tradycji dramatów Wyspiańskiego, zwłaszcza *Nocy Listopadowej*. Występujący w tej ostatniej obraz pożegnania Kory i Demeter odnosi się do wzajemnych relacji życia i śmierci, może być interpretowany m.in. jako znak zmartwychwstania⁸⁵. Częściowe obumieranie drzewa („czarne drzewo/ w słońcu/ jest nocą/ kilka liści/ świeci jak/ nieznana konstelacja”⁸⁶) obrazuje – w przeświadczeniu pelplińskiego poety – również określone prawa historii – przemijanie pokoleń. Niezależnie jednak od tego, jakie pokolenie znajduje się na scenie życia, transcendentny wymiar krzyżowego drzewa ma walor wiecznej trwałości, nieprzemijalności. „Krzyż (...) jest (...) rusztowaniem podtrzymującym wznoszoną budowlę. Odczuwamy jego twardość i nieustępliwość, jak rosnące drzewko odczuwa bliskość pąka, do którego jest przywiązane. (...) Paradoks krzyża polega na tym, że to, co miało zabić, daje życie. (...) Krzyż to nie tylko ogólnoludzka, uniwersalna lekcja rozumienia ludzkiego losu, ciągłego przechodzenia przez śmierć do życia, ale i nauka praktyczna: że człowiek nie jest skazany na pełzanie, że może coś zrobić nawet z ciemnej rudy swojego cierpienia”⁸⁷.

Zastąpienie krzyża innymi „wartościami”, odejście od związanej z nim duchowości oznacza utratę podstawowego zwornika zarówno

⁸⁴ Tenże, *Skrzyżowanie dróg*, dz. cyt., 157–158.

⁸⁵ S. Wyspiański, *Warszawianka, Lelewel, Noc Listopadowa*, oprac. J. Nowakowski, Wrocław 1967, XC–XCI.

⁸⁶ J.S. Pasierb, *Liturgia serca*, dz. cyt., 329.

⁸⁷ Tenże, *Skrzyżowanie dróg*, dz. cyt., 158.

egzystencji jednostki, jak i życia większych zbiorowości. W wierszu *tors* czytamy następujące słowa:

„pień ciała
pozbawiony korzeni i konarów rąk
nie uwieńczony czołem jak koroną
mięśnie jak słoje opisują piersi
są tylko usta
zamknięte”⁸⁸.

Człowiek, pozbawiony „korzeni” i „konarów”, a więc tego, co życiodajne, nie zdoła wejść w przestrzeń Absolutu. Mając „zamknięte usta”, nie nawiąże dialogu z drugim „ja” i – w efekcie – nie dozna substancjalnego przeistoczenia. Ewolucja jednostkowej świadomości, prowadząca do przyjęcia Boskiego punktu widzenia w odniesieniu do spraw i rzeczy nie może – w przeświadczeniu Pasierba – przebiegać w oderwaniu od tajemnicy krzyża, niepodlegającej racjonalnemu poznaniu. Zjednoczenie z Chrystusem i z ludźmi dokonuje się w następstwie wejścia w przestrzeń, w obrębie której ludzki umysł spotyka się z rzeczywistością Stwórcy. Uwypukla to obraz schodzenia po schodach w dół.

„Świat – podkreśla Pasierb – to schody po których
biegniemy
zdyszani
wołałem sądzić że jest zboczem wzgórza
z chudym polem i łąką i lasem bukowym
schylonym ku jezioru purpurową pręgą (...)
świat jest jak schody
w czynszowej kamienicy dawno bez remontu
biegamy zdyszani po tych brudnych schodach”⁸⁹.

⁸⁸ Tenże, *Liturgia serca*, dz. cyt., 319.

⁸⁹ Tamże, 339.

Owo „bieganie po schodach” może oznaczać zstępowanie do podświadomości, zwrócenie się ku sferze archetypów⁹⁰. Pasierbowe pragnienie dotknięcia wyobraźnią zarówno natury, jak i dzieła rąk ludzkich (domu – starej kamienicy) można chyba odczytać jako poszukiwanie na tych płaszczyznach źródeł wiary. Natura, mimo iż na pewien okres czasu obumiera, żyje i dzięki temu zdaje się przewyższać „martwe” dzieła rąk ludzkich. Studiowanie form przyrody jest próbą dostrzeżenia za stworzeniem jego Stwórcy, próbą swoistego duchowego połączenia z jednym ze źródeł życia. Zdaniem Pasierba, owo połączenie, realizujące się na płaszczyźnie estetycznej, umożliwia – podobnie jak tajemnica krzyża – wgląd w sferę eschatologiczną, w której partycypuje zarówno Chrystus, jak i pełne uroku piękno natury. Warto jednak pamiętać o tym, że dla autora *Liturgii serca* pełniej i wyraziściej o właściwości bytu, jaką jest życie wieczne, mówił Zbawiciel niż przyroda. Tego rodzaju przeświadczenie odróżniało nachylenie światopoglądowe pelplińskiego poety (oprócz, oczywiście, innych czynników i uwarunkowań) od idei zawartych w niektórych wierszach Iwaszkiewicza, idei sprowadzających się do przekonania, że najlepszym nauczycielem wdzięczności, optymizmu i spokoju jest natura, jeśli – co trzeba podkreślić – w mocy człowieka jest zachowanie w pamięci i sercu jej przesłania. Iwaszkiewicz widział swoje życie w postaci drzewa (zwłaszcza sosny), a przywołując modalność istnienia przyrody utwierdzał własną nieśmiertelność. Z kolei autor *Czasu otwartego* starał się w głównej mierze uwypuklić fakt nasycenia rzeczywistości natury Bożą obecnością.

Rejestrowaną przez ks. Janusza Stanisława Pasierba na kartach jego dzieł, zwłaszcza poetyckich, historię spotkań Boga z jednostką ludzką, odejść, powrotów, nawiedzeń, nagłych rewelacji i iście medytacyjnych skupień można postrzegać w kategoriach mistyki, eksponującej przedzieranie się człowieka ku światłu Bożej obecności. W myśli pelplińskiego kapłana-intelektualisty człowiek, a także – przynajmniej w pewnym stopniu – świat, rzeczywistość zdają się zakorzenione w doświadczeniu mistycznym, odkryte jako uświęcona przestrzeń potencjalnego kontaktu z transcendentnym Stwórcą. Dzięki temu, jak się wydaje,

⁹⁰ Por. G.. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, tłum. z fr. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, Warszawa 1975, 308–309.

Pasierb rozumiał i opisywał przeżycie mistyczne przy pomocy „faktu człowieczeństwa”, będącego swoistym alfabetem Bożego samoobjawienia, uwzględniającym możliwości percepcyjne jednostki ludzkiej. Autor *Czasu otwartego* czerpał z dorobku mistyki europejskiej, ale nie był jej więźniem, wychodził niejednokrotnie poza jej ramy. Stał też na gruncie teizmu i funkcjonujących w jego obrębie dogmatów i ustaleń. Stąd też widoczna jest zasadnicza rozbieżność między Pasierbowym i Iwaszkiewiczowskim spojrzeniem na ludzką egzystencję i los.

BIBLIOGRAFIA

- Albrecht C., *Das mystische Erkennen, Gnoseologische und philosophische Relevanz der mystischen Relation*, Carl Schünemann Verlag, Bremen 1958.
- Albrecht C., *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Matthias-Grünewald Verlag, Mainz 1976.
- Bachelard G., *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, tłum. z fr. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1975.
- Biedermann H., *Leksykon symboli*, tłum. z niem. J. Rubinowicz, Muza, Warszawa 2001.
- Borkowska M., *Modlitwa, słowo i sztuka w poezji ks. Janusza St. Pasierba*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2003.
- Być chrześcijaninem dziś*, red. M. Rusecki, Red. Wydawnictw KUL, Lublin 1992.
- Cieśla-Korytkowska M., *Romantyczna poezja mistyczna. Ballanche, Novalis, Słowacki*, Znak, Kraków 1989.
- Eliade M., *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*, tłum. z fr. A. Tatarkiewicz, oprac. M. Czerwiński, PIW, Warszawa 1993.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. z fr. J. Wierusz-Kowalski, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- Frazer J. G., *Złota gałąź*, tłum. z ang. H. Krzeczkowski, t. 2, PIW, Warszawa 1971.
- Guitton J., *Sens czasu ludzkiego*, tłum. z fr. W. Sukiennicka, IW PAX, Warszawa 1968.
- Heller M., *Wieczność, czas, kosmos*, ZNAK, Kraków 1995.

- Iwaszkiewicz J., *Muzyka wieczorem*, Czytelnik, Warszawa 1980.
- Iwaszkiewicz J., *Opowiadania*, t. 6, Czytelnik, Warszawa 1980.
- Iwaszkiewicz J., *Wiersze*, t. 1–2, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, RW KUL, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 1994.
- Kerényi K., *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. z niem. I. Kania, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1997.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990.
- Loska T., *Palestyna – kraj Jezus: historyczne korzenie naszej wiary*, WAM, Kraków 1993.
- Miłosz Cz., *Wiersze*, t. 1, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.
- Mistyczne doświadczenie Boga. 400-lecie śmierci św. Jana od Krzyża (1542–1591)*, red. J. Machniak, WN PAT, Kraków 1993.
- Mitzner P., *Na progu. Doświadczenia religijne w tekstach Jarosława Iwaszkiewicza*, Wyd. UKSW, Warszawa 2003.
- Norwid C.K., *Vade–mecum*, oprac. J. Fert, Ossolineum, Wrocław 1990.
- Ogórek P.P., *Mistyka według Mertona*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1996.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.
- Pasierb J.S., [rec.], A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Tygodnik Powszechny (1976)13, 2–5.
- Pasierb J.S., *Czas otwarty*, Bernardinum, Pelplin 1992.
- Pasierb J.S., *Kategoria przestrzeni*, Bernardinum, Pelplin 2007.
- Pasierb J.S., *Koziorożec*, Bernardinum, Pelplin 2007.
- Pasierb J.S., *Liturgia serca*, wybór, wstęp i oprac. J. Sochoń, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2002.
- Pasierb J.S., *Miasto na górze*, Bernardinum, Pelplin 2000.
- Pasierb J.S., *Skrzyżowanie dróg*, Bernardinum, Pelplin 2002.
- Pasierb J.S., *Szkice o kulturze*, Bernardinum, Pelplin 1982.
- Pasierb J.S., *Wiersze wybrane*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1988.
- Przybylski R., *Mityczna przestrzeń naszych uczuć*, Sic!, Warszawa 2002.
- Rogowski R.E., *Jak Jakub z Aniołem*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1996.

- Sartre J.P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. z fr. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Seweryniak H., *Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii teologicznofundamentalnej Wolfharta Pannenberg*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 1993.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. z fr. K. Romaniuk, Pallotinum, Warszawa 1982.
- Stachowiak L., *Teologiczno-biblijna problematyka czasu*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 17(1964), 291–299.
- Staff L., *Poezje zebrane*, t. 1, PIW, Warszawa 1967.
- Sudbrack J., *Mistyka*, tłum. B. Białecki, WAM, Kraków 1996.
- Szymik J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Wydawnictwo: Księgarnia św. Jacka, Katowice 1994.
- Tomasik T., *Na skrzyżowaniu dróg. O poezji Janusza St. Pasierba*, Bernardinum, Pelplin 2004.
- Turczyński A., *Ząb mądrości. Iwaszkiewiczowskie miejsca, znaki i symbole*, Agencja Wydawnicza „MILLENIUM”, Koszalin 2001.
- Vulcănescu R., *Kolumna niebios*, tłum. z rum. D. Bieńkowska, wiersze przełożył Z. Stolarek, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1979.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994.
- Wojtyła K., *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, Wydawnictwo O.O. Karmelitów Bosych, Kraków 1990.
- Wyspiański S., *Warszawianka, Lelewel, Noc Listopadowa*, oprac. J. Nowakowski, Ossolineum, Wrocław 1967.
- Zawada M., *Poznawać świat w Bogu według św. Jana od Krzyża*, Karmel (1999)1, 3–37.
- Zawieyski J., *Korzenie*, Czytelnik, Warszawa 1969.
- Ziółkowski Z., *Najtrudniejsze stronicie Biblii*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1994.

A VISION OF MAN ACCORDING TO JANUSZ STANISLAW PASIERB AND ITS MYSTICAL INSPIRATIONS

Abstract. The article presents some reflections and thoughts of a contemporary Polish theologian, art historian and poet, Janusz Stanislaw Pasierb (1929–1993), concerning the Man-God relationship. In the pages of his masterpieces, especially those poetic, the author records the history of meetings between God and human beings; the history of departures, returns, visitations, sudden revelations, and indeed meditative concentration. It can all be perceived – and so it has been done – in the categories of mystique, which features mankind’s “breaking through” into the light of God’s presence. According to the intellectual and priest from Pelplin, a human being, as well as the world and reality – at least to some degree – seem to be rooted in a mystical experience, discovered to be the sanctified space of a potential contact with the transcendental Creator.

Keywords: God, man, mankind, world, mysticism, anthropology, being in the world, love, eschatology

JAROSŁAW OLESIAK

NATURE AND NECESSITY IN ARISTOTLE'S *PHYSICS*

Abstract. In *Physics* II.8 Aristotle claims that the type of necessity found in natural processes is not simple necessity as the ancient physicalists maintained, but hypothetical necessity. The article first considers the textual context within which this issue arises. Then it examines two basic elements of Aristotle's conceptual apparatus, nature and necessity. It considers his understanding of nature as an inner source of activity and calls attention to the ontological problem of the location of this source within the very entity whose source it is. Next, it examines the various sorts of necessity that Aristotle distinguishes, identifies the sense of necessity that is at work in the ancient physicalist account of natural coming to be, and contrasts it with the hypothetical necessity he proposes. It points out that there remains the unresolved problem of Aristotle's use in the natural domain of the simple necessity that he elsewhere explicitly reserves to the realm of the unchanging and eternal.

Key words: Aristotle, ancient philosophy, metaphysics, teleology, hypothetical necessity, nature, physicalism.

1. Introduction. 2. Nature as inner principle. 3. The varieties of necessity. 4. Difficulties with necessity in nature. 5. Conclusion.

1. INTRODUCTION

Aristotle opens *Physics* II.8 with a statement of the view of thinkers whom we may for convenience collectively call the “physicalists” about the way in which natural things come to be and develop. Briefly put,

Jarosław Olesiak
j.olesiak@iphils.uj.edu.pl

Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii
Grodzka 52, 31–044 Kraków

they hold that the material parts out of which such substances are made, acting necessarily according to their natures, cause those substances to come into being and determine their qualities and behavior. The necessity, which they attribute to nature, is simple or absolute necessity.¹

Opposed to this position is the view, espoused and defended by Aristotle, that such necessity alone is insufficient to account for all of the actual features of natural substances. He held that we must rather look first to the whole, which is prior to the parts both in being and in generation. In opposition to the physicalists, Aristotle invokes and gives primacy to a necessity which he calls hypothetical: the necessity that the materials out of which an object is composed be present if that object is to exist. In this view the parts are subordinated to and determined by the whole which they constitute.

The distinction between these two kinds of necessity corresponds to the division of the four Aristotelian causes or modes of explanation into material and moving on the one hand, and formal and final on the other. Those who ascribe natural development to simple necessity emphasize the role of the materials out of which a substance is composed and their motions. The proponents of hypothetical necessity, however, give the first place to the form of the whole entity and to the action of the parts for the sake of that whole. In their view, all natural substances possess a form which is proper to them and is irreducible to anything more fundamental and all natural processes, particularly those of living organisms, are directed internally to the good of the product.²

The aim of the present paper is to set out the overall framework of the problem of necessity in nature in the *Physics* and point out some difficulties that arise. I will first consider Aristotle's basic conception of nature in the *Physics* and then turn to his understanding of necessity in general and its particular application in nature.

¹ Simple or absolute (*haplôs*) necessity is not mentioned explicitly in Chapter 8. It does, however, appear at the beginning of the next chapter (Aristotle, *Physics* II.9 199b34–35).

² Such an interpretation of Aristotle's position, in which form is ultimately irreducible to the materials, is proposed by Allan Gotthelf, *Aristotle's Conception of Final Causality*, *Review of Metaphysics* 30(1976), 226–254.

2. NATURE AS INNER PRINCIPLE

Natural things and phenomena are the subject matter of the *Physics*, and in the first chapter of Book II Aristotle explains what they are, giving examples of things that are “natural” or “by nature”: animals and their parts, plants, and the simple bodies, earth, fire, air, and water.³ These things have in common a feature that distinguishes them from those that are not constituted by nature; each has within itself, he claims, a principle of motion and of rest.

Nature is the name he gives to this principle and it acts in those things both by constituting them to be what they are and by causing their activity once constituted. Thus the growth of a plant from a seed to a mature individual is initiated by such a principle in the seed and is directed by the same principle in the tree that sprouts from it. It is not acted upon by external agents in the way that a house or a statue are in their coming to be; there the architect or the builder is the source of the coming to be of the artifact and is external to it. In the case of the tree there is something like the builder at work. It is nature. For just as a builder gathers stones and other materials and arranges them into the form of a house according to a plan he possesses, so too nature, also acting according to a plan, causes the tree to take in nutrients and arranges them into the form of a living tree.

It is not hard to see how whole organisms might be by nature in the sense described above. However, Aristotle includes among the things which are by nature not only whole living organisms, but also their parts: limbs, organs, flesh, bone, etc. These parts are also by nature, but not in the same way in which the whole organism is. For organisms are capable of independent activity and possess their own natures. Organic parts, however, cannot exist independently and do not possess natures properly speaking. Apart from the organism the parts cannot either bring themselves into existence or continue to function normally. For example, a detached limb cannot come into existence by itself and one cut off from the body has no power to move itself. Yet to be able to move oneself by oneself seems to be what it means to have one's own

³ Aristotle, *Physics* II.1 192b8–13.

nature. Nevertheless, although the parts do not have their own natures, they may still be said to be by nature or natural because the nature of the organism to which they belong caused them to be formed and maintain them in existence.

Finally, he also includes the simple bodies in the class of things of things that are by nature. These things are not constituted by nature, since they are simple and have no constituents. Yet they still qualify as natural because they have proper motions – changes of place – which do not originate from a source external to them. Earth, for example, is heavy and falls by itself when it is released; its downward motion when the obstacles are removed is not imposed upon it but originates from within and belongs to it properly. The horizontal motion of the same piece of earth, on the other hand, is not natural since it will not take place by itself but does have to be imposed upon it. Thus a stone will fall when it is released but will not travel horizontally without being thrown. If someone were to object that it is the gravitational attraction of the planet earth which acts externally upon the stone, we can still make a distinction between the natural and the non-natural. For there is something about the stone, which in some sense is in the stone, that makes it susceptible to the attraction of the earth, whereas nothing similar in it causes it to rise or move horizontally. Thus earth and the other simple bodies or elements are natural in that they have within themselves principles of motion.

Now the natural things considered above are clearly different from things, such as a statue, a bed, or a coat, which come to be by art, that is, through the activity of a craftsman. These are all made or constituted in their being by something outside of themselves and any self-motion they exhibit is due not to their being products of art but to their constituents. They do not have any inner principles of motion insofar as they are products of art, for they do not have any motions which belong to them as a whole apart from those due to their parts. For example, in a statue made by an artist, what makes it be what it is – its shape – is not the result of the activity of anything in the marble.

Such things, of course, are not entirely unnatural either, for the materials out of which they are made are natural, and the wholes do possess some of the properties of these constituent. However, the essential

feature of products of art, the form imposed upon the materials by the maker, is entirely artificial. Thus a statue does indeed possess an inner tendency to move, insofar as it is made out of marble, which itself has such a tendency. But it does not have any tendency to move in virtue of being a product of art. So a statue will indeed fall when it is released, just as a wooden bed might sprout when planted, but we cannot for this reason call them natural or attribute natures to them. These motions are not proper to them as products of art but belong to them because of their constituents. Such observations lead Aristotle to conclude that “nature is a principle and a cause of being moved or of rest in the thing to which it belongs primarily, and in virtue of that thing.”⁴

The critical problem, however, and one of the main issues at stake in *Physics* II.8, is whether the reality to which the term nature refers is, as Aristotle would have us believe, a first and original principle in each specifically distinct entity, something “novel” in every natural substance with respect to the materials in which and out of which it comes to be, or whether it is “merely” a numerical sum of sorts of the activities of the material constituents. In the latter case, however, while the reality to which the term nature refers is indeed to be found in things, it would turn out to be of a peculiar sort, for on the one hand it would be offered as an account of *one* particular kind of thing – its coming to be and its specific behavior – but on the other hand proper unity would be denied to it by maintaining that a multiplicity of principles is at work.

Sarah Waterlow, who presents a detailed analysis and interpretation of Aristotle’s notion of nature in her work *Nature Change and Agency in Aristotle’s Physics*, makes substantially the same point. According to her, Aristotle believes that natural substances are characterized by *per se* unity and that this sort of unity can only be accounted for teleologically. Opposed to such unity would be a *per accidens* combination of material elements, where accidentality means that there is no one distinct factor really responsible for the collective activity of those elements and hence nothing that bestows unity upon it.⁵ Paradoxical as it may seem, the

⁴ Ibid., II.1 192b21–23.

⁵ S. Waterlow, *Nature, Change, and Agency in Aristotle’s “Physics”*, Clarendon Press, Oxford 1982, 69–70.

physicalists in the end claim that apart from the elements there are no *per se* unities in nature and that complex beings are merely accidental combinations of the activities of the elements. Yet in doing so they seem in fact to deny the existence of nature as Aristotle understands it, for they claim that there is no *one* distinct source of natural coming to be and activity.

Susan Sauvé Meyer's interpretation of the argument in *Physics* II.8 takes this issue one step further. In *Aristotle, Teleology, and Reduction* she claims that what the physicalists propose is not merely the reduction of the natures of complex substances to those of their constitutive elements, but the elimination of such natures altogether. The rival to Aristotle's natural teleology and his belief that such entities possess proper natures, which she identifies as overdetermining intrinsic efficient causes, is not the reductive claim that such natures consist of the collective simply necessary activity of the elements. The true rival, she argues, is the more radical eliminative claim that there is no phenomenon to explain; there is no legitimate substance and hence no nature that corresponds to it. The physicalists achieve this by maintaining that complex substances come to be by chance: through the coincidental intersection of the naturally necessary activities of the elements. Yet if their genesis is attributable to chance, this means that there is really nothing to explain scientifically, since products of chance are not repeatable and are not as such susceptible to epistemic analysis. She calls this position "eliminativism".⁶

Aristotle argues that natural coming to be is not the product of chance and that complex natural substances therefore do possess proper natures, internal sources of coming to be and behaving. Products of chance do not come to be with regularity, while living things, the paradigmatic instances of complex natural substances, are notoriously recurrent. The regularity and frequency of their occurrence requires a proportionate source or efficient cause, and this is what he understands by nature. And since no such cause is to be found outside of them, in the ordinary physical sense of the term "outside", it would appear reasonable to conclude

⁶ S. Sauvé Meyer, *Aristotle, Teleology, and Reduction*, *The Philosophical Review* 101(1992), 825.

that it is present within the confines of the physical object that is first in the process of coming to be and later exhibiting its proper activities.

This having been said, and in spite of the cogency of Aristotle's conception of nature, I would like to call attention to one serious ontological difficulty that remains to be adequately resolved. A fully satisfactory understanding of nature would require an explanation of precisely what this principle consists of, of precisely how and where it is present in things, and of exactly how it operates. Such an account is not to be found in Aristotle's works, though they certainly do contain much detail about the inner structure and workings of living organisms. It might appear that modern physical and biological science has finally achieved precisely this by giving us ever more accurate descriptions of the processes that take place in living things. Such accounts would seem on the one hand to be internal in the desired physical sense that is suggested by Aristotle, and on the other hand to be sufficiently detailed to satisfy our modern scientific sensibility.

Yet there is one issue that continues to cause unrest, though it is by no means new. It has to do with the distinction between source and effect in nature. For Aristotle, as we have seen, nature in the strict sense is an internal principle or source of the motion and rest that are proper to a given entity; i.e. it is responsible for the original coming to be and the later behavior of a thing. In this sense it is an intrinsic efficient cause. Yet nature also can be and usually is construed more generally and less precisely as the manifest behavior of a given thing and as the manifest progressive results of the developmental process. This sense of nature refers more to the phenomenal features of a given thing and has more affinity with the ontological categories of form, substance, and being in the essential sense, though it is the synthetic noetic counterpart of the temporally extended and fragmented sensible or empirical thing.

The difficulty that I would like to call attention to here is that Aristotle identifies these two senses of nature with one another. This is in itself a well-known fact and is usually expressed in terms of causes: in natural substances the formal and moving causes, as well as the final cause, coincide with one another. For example, in the case of the coming to be and activity of an oak, the same principle, the oak, is the mover or source, the form or reality, and the end or consummation. In particular,

nature as source is identified with nature as result, whether as form or as end. The distinction may be formulated as one between generative nature – *natura naturans* – and generated nature – *natura naturata*.⁷ We may ask, first of all, how is it ontologically possible for these two to coincide with one another at all, since the former would seem to be the source of the latter? Secondly, and perhaps more pointedly, how is it possible for generative nature to be located in any way within something that belongs to the category of generated nature? There would appear to be no “room” for it there.

3. THE VARIETIES OF NECESSITY

The term necessity (*anankê*, to *anankaion*) has several senses, and Aristotle considers these in the philosophical lexicon in *Metaphysics V*.⁸ He begins by giving several common senses. He calls necessary first those things without which a thing cannot live, and secondly the conditions without which a good cannot be attained or an evil eliminated.⁹ It is in these senses, for example, that food is necessary for life, marble for a statue, medicine for health, and exercise for fitness. These two sense would appear to be instances of what is elsewhere called by him hypothetical necessity.

The third common sense, significantly distinct from the previous two, is that of the compulsory or the forced: anything that hinders something from acting according to its natural tendency (in non-human entities) or according to its purpose (in the domain of human activity) imposes this kind of necessity upon the thing.¹⁰ For example, a stone which is thrown upwards rises by this kind of necessity; it does so not because

⁷ Sarah Waterlow also draws attention to this distinction and the attendant difficulty, though she does not seem to attribute to it as much importance as I believe it deserves. S. Waterlow, *op. cit.*, 59–66.

⁸ For a more complete discussion of necessity in Aristotle see R. Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Cornell University Press, Ithaca 1980. In an appendix Sorabji lists the ten kinds of necessity that he has identified in Aristotle (222–224).

⁹ Aristotle, *Metaphysics V*.5 1015a20–24.

¹⁰ *Ibid.*, V.5 1015a26–28.

of its own impulse, which is to fall, but because it has been forced.¹¹ Likewise a person who has been forced to act does so by necessity, for the action is contrary to his choice or purpose. This kind of necessity may be called the necessity of force.

In the *Posterior Analytics*, however, Aristotle mentions another sort of necessity: a stone is carried both upward and downward by necessity, but the two necessities are not of the same kind. While it rises by the above sort of necessity – constraint or force – it falls by a necessity that is said to work “in accordance with a thing’s natural tendency.”¹²

This type of necessity also appears in *De Partibus Animalium*, where we find an explicit distinction between hypothetical necessity, the necessity that the antecedents be there if the final end is to be reached, and a necessity connected with the fact that things are as they are “by nature”. Respiration, he says, exhibits these two kinds of necessity. The inflow and discharge of air are necessary if we are to live. However, the process by which respiration occurs is necessitated by the elements that are involved in it.¹³ The latter kind of necessity is the same as what he calls necessity “in accordance with a thing’s natural tendency” in the *Posterior Analytics*, for in the example given there the tendency of a stone to fall is natural, that is, it results from the kind of thing it is.

Further along in the *Metaphysics* passage cited above, Aristotle explains the fourth sense of necessity, which he maintains is the primary one and the one from which the other senses are derived. The necessary, he asserts, refers primarily to that which cannot be otherwise.¹⁴ In order to be called necessary a thing must have to be the way it is at least in some respect. In the strictest sense, what is necessary coincides with what is always or eternal and cannot possibly not be.¹⁵ This primary sense of necessity may be called simple or absolute (*haplôs*) necessity.¹⁶

¹¹ Aristotle, *Posterior Analytics* II.11 94b38–95a3.

¹² Ibid., II.11 94b38–95a1.

¹³ Aristotle, *De Partibus Animalium* I.1 642a34.

¹⁴ Aristotle, *Metaphysics* V.5 1015a33–36.

¹⁵ Aristotle, *De Generatione et Corruptione* II.11 337b35–338a2.

¹⁶ “Therefore the necessary in the primary and strict sense is the simple.” Aristotle, *Metaphysics* V.5 1015b11–12.

The derivative senses of necessity then, given above, are hypothetical necessity, the necessity of force, and logical or demonstrative necessity.

Simple necessity in the strictest sense, then, is attributed to things which are necessary without qualification. Such necessity requires that the inability to be otherwise be due not to an external factor, but that it have an internal source. One may ask, however, whether the sort of necessity that Aristotle in various places calls “natural” or “by nature” can be included under the category of simple necessity, since natural necessity as such is curiously and conspicuously absent from the classification given in *Metaphysics* V.

It might appear that the final fragment of the passage can be of assistance. There Aristotle distinguishes between “things which owe their necessity to something other than themselves” and those which “are themselves the sources of necessity in other things.”¹⁷ Both the forced and the hypothetically necessary fall into the first category, since what is forced is necessary because of what compelled it, while the hypothetically necessary is necessary with a view to what is to come to be. Yet the second category seems to refer merely to the agents of necessity at work in the first category, so that the two categories seem to be simply and almost trivially complementary.

Alternatively, one can distinguish between two types of simple necessity, one having to do with substances in themselves, the other with accidents in relation to a substance. For Aristotle a substance is an independently existing entity; its mode of being does not involve any intrinsic relationship to anything else.¹⁸ To say that a concrete substance is simply necessary means that it must exist. The only such substances for Aristotle are God and the simple substances; it is about them that he says that they are eternal and immovable and that nothing contrary to their nature attaches to them.¹⁹ Such substances, however, are completely beyond nature as Aristotle understands it and therefore the sort

¹⁷ Ibid., V.5 1015b9–11.

¹⁸ This is the case for both first substance (concrete individuals) and second substance (universal substance or essence), though I have in mind particulars here. Cf. Aristotle, *Categories* 2 1a20–1b6 and especially 5 3a7–8.

¹⁹ Aristotle, *Metaphysics* V.5 1015b14–16.

of necessity that attaches to them cannot be the sort that Aristotle takes to be natural necessity.

In contrast to substance, an accident is according to the Stagirite something whose nature involves existing in something else;²⁰ its existence entails that of an independent entity to which it belongs and which constitutes its substrate. An accident's being simply necessary in this sense does not therefore require that it exist absolutely or independently. It means, rather, that it must exist in a substance if that substance is to be of a particular kind. For Aristotle, what makes a thing be of a particular kind is its essence, which is expressed in the definition of the thing. Certain accidents or features of a thing belong to the essence itself – these are the parts of the definition. Others follow directly from the essence but are not parts of it – these are the properties of a thing. Both, but particularly the latter, can be taken to be necessary in a second sense of simple necessity; they are simply necessary, but as accidents and not in themselves.²¹ This necessity can still be construed as simple insofar as the features in question follow directly upon the being of the substance; in other words, nothing other than the substance mediates between it and these necessary features. If a given object is of a specified kind, in that it already possesses the constitutive features that permit it to be identified as belonging to a kind, it must exhibit the further features, the properties, of the kind. Yet features can be of many sorts; the characteristic activity of a thing is also one of its features, as is the way its acts or reacts in the presence of other things. It is in this sense that a given activity can be said to be necessary, naturally and simply.

The second above sense of simple necessity is clearly the more common one. It is thus also in this sense that what is “in accordance with a thing's natural tendency” belongs to a substance. A stone falls by simple necessity because it is a heavy object and it is the nature of such objects to fall if unobstructed. Likewise, fire rises of necessity; it is

²⁰ By accident I have in mind here not features whose mode of inherence is accidental (*sumbebêkos*), but the non-substantial categories, i.e. features in general, regardless of their mode of inherence in a particular case.

²¹ Aristotle does not make this distinction, but it seems that we must introduce it if natural necessity is to be construed as simple.

a consequence of its essence or a part of its nature. Respiration is said to share in this kind of necessity because it is the result of the mutual interactions of various parts of the body, each of which moves necessarily according to its nature.

We see then that Aristotle identifies a primary sense of necessity and two derivative senses, one of which is hypothetical necessity. It refers to what cannot be otherwise, not in itself, but in relation to something else. Such a hypothetically necessary thing must be or must possess certain qualities *if* something else is to be or to come to be. Things that are necessary in this sense owe their necessity to something other than themselves; their necessity is thus mediated and dependent and cannot therefore be called simple.²² This applies to all of the examples of hypothetical necessity given above. The conditions for life, for the attainment of a good, and for the elimination of evil are not necessary in themselves but only because of the life, the good, or the absence of evil that they bring about.

In the case of simple necessity, a thing either exists necessarily itself because of what it is, or it belongs to or follows another thing necessarily because of what that thing is. In the case of hypothetical necessity the things which are necessary are so in part because of what they themselves are, for they are necessary because their nature and properties are needed in order for something else to be or come to be. But they are necessary primarily *for the sake of* something else. Hence their necessity is not simple but relative in that it depends upon the hypothetical existence of some other thing.

4. DIFFICULTIES WITH NECESSITY IN NATURE

As in the case of Aristotle's notion of nature, so too with his conception of necessity we encounter a number of difficulties. Some of these are of a textual nature; others are philosophical. I will limit myself here to outlining some of these and the solutions that have been proposed. Here too, however, I should like to call attention to one particular

²² Aristotle, *Metaphysics* V.5 1015b10.

problem which to my mind has not received sufficient treatment or an adequate response.

As we have seen, the manifest philosophical issue in *Physics* II.8 is whether the coming to be, development, and activity of complex natural substances can be accounted for entirely in terms of the elements, or whether a distinct and irreducible factor is also at work. The former mode of explanation is formulated by Aristotle in terms of simple necessity: complex substances are nothing more than the fortuitous result of the random and simply necessary activity of the material elements. Aristotle counters that this is impossible; the regularity with which such substances occur precludes chance and requires the existence of a distinct and irreducible intrinsic efficient cause, the particular nature, which acts for the sake of an end, the fully developed natural substance. This issue may also be formulated as follows: are explanations in terms of simple elemental necessity fully explanatory? Aristotle's answer is clearly negative. In the case of complex natural substances considered as wholes and above all of living organisms, only explanations in terms of hypothetical necessity offer adequate accounts; in these cases proper and irreducible natures are at work.

Yet a second question may be asked: given that Aristotle maintains the need for explanations in terms of hypothetical necessity in the case of certain natural phenomena, does he believe that such explanations altogether exclude explanations in terms of simple elemental necessity? In other words, does he think that the two explanatory modalities are incompatible with one another? More generally, what is the relationship between them according to him?

This issue is not explicitly present in *Physics* II.8 or indeed in any other single passage. It arises as a textual problem because of apparently conflicting remarks made in distinct passages. On the one hand there are passages, such as *Physics* II.9 (200a15–30) and *De Partibus Animalium* I.1 (639b23–30 and 642a1–13), where Aristotle clearly argues for the primacy of explanations in terms of hypothetical necessity. Furthermore, in *De Generatione et Corruptione* II.11 he seems to deny unequivocally the existence of necessity in the natural realm. On the other hand, in other passages that are of a more practical nature he explicitly makes use of explanations in terms of simple elemental necessity, giving concrete

examples of such explanations. In *De Partibus Animalium* I.1 (642a32–642b2), as we have seen above, Aristotle claims that respiration is both for the sake of something and due to simple or natural elemental necessity. In *De Generatione Animalium* II.6 (743b5–17), while explaining the formation of the skin, he explicitly states that “all these things must be understood to be formed in one sense of necessity”, where it is clear that he means simple elemental necessity because he contrasts it with the final cause, which involves hypothetical necessity. In *De Generatione Animalium* V.1 (778a32–b1), to give only one more example, he says that while an eye exists for the sake of something, i.e. again by hypothetical necessity, its blue color comes to be by simple elemental necessity.²³

This problem has been the object of lively scholarly debate. Some scholars have argued that for Aristotle the two forms of explanation are incompatible with one another and that apparent references to simple necessity are really disguised forms of hypothetical necessity, thus eliminating the problem altogether.²⁴ Others have admitted that some form of conflict exists but ultimately believe that the two types of explanation are compatible: Aristotle did indeed allow for explanations that make use of simple elemental necessity, but believed that in the case of complex natural wholes explanations that make use of hypothetical necessity take precedence and are irreducible to those of the former sort.²⁵ Finally, some have postulated a more complementary form of compatibilism as an explanation of both the textual conflict and the

²³ A more complete list of such examples may be found in R. Friedman, *Necessitarianism and Teleology in Aristotle's Biology*, *Biology and Philosophy* 1(1986), 364 n.1.

²⁴ For examples of this view see David Balme's earlier work, *Aristotle's De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II.1–3)*, Clarendon Press, Oxford 1972 and A. Preus, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*, G. Olms, Hildesheim–New York 1975.

²⁵ This view is presented above all by A. Gotthelf, *Aristotle's Conception of Final Causality*, *Review of Metaphysics* 30(1976), 226–254. A very similar view, with more emphasis on the good, is held by J. Cooper, *Hypothetical Necessity and Natural Teleology*, in: *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, ed. A. Gotthelf, J. Lennox, Cambridge University Press, Cambridge 1987, 243–274.

underlying philosophical problem. Hypothetical necessity can coexist with simple elemental necessity in that, while the natures of complex wholes are strictly speaking irreducible to those of the elemental parts in virtue of the fact that they must be organized in a suitable manner – something that is passively allowed for by their natures but exceeds their active capacity – the nature of the complex whole as based upon an organization of the elements makes use of those elements and hence of simple elemental necessity.²⁶

A related problem is the objection of superfluity. Once mechanistic explanations of natural phenomena become available, that is, explanations in terms of simple elemental necessities, are not explanations of those very phenomena in terms of hypothetical necessity, teleological explanations, rendered superfluous? This problem then is more philosophical than strictly textual, yet the question naturally arises when one examines Aristotle's doctrine and attempts to produce a consistent synthesis of his position. The obvious context for this sort of question is the one prepared by modern developments in the biological sciences, which offer ever more precise accounts of the mechanisms that stand behind natural life processes. This issue too has been debated in recent decades and the most adequate response would seem to be the position of complementary compatibilism described above.²⁷

The above problems have received considerable attention and some consensus has been achieved. I would like to suggest, however, that there is a third general problem that has not received sufficient treatment. It

²⁶ This is the later, modified view of D. Balme, *Teleology and Necessity*, in: *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, op. cit., 275–285. Susan Sauvé Meyer, while not explicitly expressing such a view, offers significant support for it by clarifying the notion of intrinsic efficient cause and its relationship to the final cause. See S. Sauvé Meyer, *Aristotle, Teleology, and Reduction*, *Philosophical Review* 101(1992)4, 791–825.

²⁷ Representatives of this view are W. Wieland, *The Problem of Teleology*, trans. M. Schofield, in: *Articles on Aristotle*, vol. 1, *Science*, ed. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, Duckworth, London 1977, 141–160; M. Nussbaum, *Aristotle on Teleological Explanation*, in: *Aristotle's De Motu Animalium*, text with translation, commentary, and interpretive essays, M. Craven Nussbaum, Princeton University Press, Princeton 1978, 59–106; R. Sorabji, *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Cornell University Press, Ithaca 1980.

concerns not so much the need for hypothetical necessity as opposed to simple elemental necessity or the relationship between the two, but the very nature of simple necessity and whether it has a place in nature at all. It is not that the problem has not come up at all; it has been considered in the context of the previous problems. However, it has not to my mind been focused upon and addressed explicitly.

First of all, our earlier considerations regarding so-called natural necessity notwithstanding, in which we saw that natural necessity can be construed as a peculiar form of simple (*haplôs*) necessity, we may still ask what in fact is the nature of the simple necessity that both Aristotle and his opponents seem to take for granted. Why do they call it simple? In what way is it simple? And more importantly, in view of what Aristotle says about such necessity in *De Generatione et Corruptione* II.11, where he so rotundly and directly banishes it from the sublunar domain, how can we nonetheless condone it in nature and rest easy as he himself makes use of it?²⁸ We continue then to have the textual problem mentioned above, since in this passage he seems to deny the existence of any kind of necessity in nature, while in other places he allows for it and even gives examples of its operation. The denial in *De Generatione et Corruptione* II.11 is after all categorical.

5. CONCLUSION

Aristotle makes the general claim in *Physics* II.8 that the type of necessity found in natural processes is not simple or absolute necessity as the ancient physicalists maintained, but hypothetical necessity. The problem of the kind of necessity at work in organic processes arises at the end of the book of the *Physics* devoted to the issue of nature.

²⁸ The entire chapter is dedicated to the problem and is a lengthy argument for the impossibility of simple necessity in the natural, sublunar world. An example of the tenor of the ideas presented is the following sentence: “Nor again will it be possible to say with truth, even in regard to the members of a limited sequence, that it is absolutely necessary for any one of them to come-to-be e.g. a house, when foundations have been laid.” Aristotle, *De Generatione et Corruptione* II.11 337b29–31. The Greek expression that is translated here as “absolutely necessary” is *haplôs anankê*.

Natural things, above all organisms, are distinguished by him from those that are not natural, and such are the works of art, by having within themselves a principle of rest and motion, i.e. of coming to be and activity. It is this principle that Aristotle claims is irreducible to the natures of the material parts out of which such organisms are made and come to be. Yet it remains problematic how such a principle, internal to the natural thing itself, can at once be generative and what is generated.

As regards necessity, Aristotle explicitly distinguishes five senses in the *Metaphysics*. However, in addition to this he speaks elsewhere, in the *Posterior Analytics* and in *De Partibus Animalium*, of what may be called natural necessity, the necessity that things behave according to an inherent, “natural” tendency. This form of necessity can be understood to be a form of simple or absolute (*haplôs*) necessity. Yet his use of the simple necessity in explaining natural coming to be continues to be troublesome because of the compelling force of his theoretical denial of its possibility apart from the realm of the eternal.

REFERENCES

- Apostle, Hippocrates G., trans. *Aristotle's Physics. Translated with Commentaries and Glossary*. Grinnell, Iowa: Peripatetic Press, 1980.
- Balme, David M. *Aristotle's De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II.1–3)*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Balme, David M. “Teleology and Necessity.” In *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, ed. Allan Gotthelf and James Lennox, 275–285. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Barnes, Jonathan, trans. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Bradie, Michael and Fred D. Miller, Jr. “Teleology and Natural Necessity in Aristotle.” *History of Philosophy Quarterly* 1.2 (Apr. 1984): 133–146.
- Boylan, Michael. “Mechanism and Teleology in Aristotle's Biology.” *Apeiron* 15.1 (1981): 96–102.

- Cooper, John M. "Aristotle on Natural Teleology." In *Language and Logos*, ed. Malcolm Schofield and Martha Craven Nussbaum, 197–222. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Cooper, John M. "Hypothetical Necessity." In *Aristotle on Nature and Living Things*, ed. Allan Gotthelf, 151–167. Pittsburgh: Mathesis Publications, 1985.
- Cooper, John M. "Hypothetical Necessity and Natural Teleology." In *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, ed. Allan Gotthelf and James Lennox, 243–274. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Friedman, Robert. "Matter and Necessity in *Physics* B 9 200a15–30." *Ancient Philosophy* 3 (1983): 8–11.
- Friedman, Robert. "Necessitarianism and Teleology in Aristotle's Biology." *Biology and Philosophy* 1 (1986): 355–365.
- Friedman, Robert. "Simple Necessity in Aristotle's Biology." *International Studies in Philosophy* 19.1 (1987): 1–9.
- Gotthelf, Allan. "Aristotle's Conception of Final Causality." *Review of Metaphysics* 30 (September 1976): 226–254.
- Gotthelf, Allan. "Aristotle's Conception of Final Causality." In *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, ed. Allan Gotthelf and James Lennox, 204–242. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Gotthelf, Allan, ed. *Aristotle on Nature and Living Things*. Pittsburgh: Mathesis Publications, 1985.
- Gotthelf, Allan and James Lennox, eds. *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Gotthelf, Allan and James Lennox, eds. Introduction to Part III: "Teleology and Necessity in Nature." In *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, 199–203. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Lennox, James. "Teleology, Chance, and Aristotle's Theory of Spontaneous Generation." *The Journal of the History of Philosophy* 20 (1982): 219–238.
- Meyer, Susan Sauvé. "Aristotle, Teleology, and Reduction." *Philosophical Review* 101.4 (1992): 791–825.
- Nussbaum, Martha Craven. "Aristotle on Teleological Explanation." In *Aristotle's De Motu Animalium*, Text with Translation, Commentary,

- and Interpretive Essays, *Martha Craven Nussbaum*, 59–106. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Preus, Anthony. "Aristotle's Natural Necessity." *Studi Internazionali di Filosofia* 1 (1969): 91–100.
- Preus, Anthony. *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*. Hildesheim and New York: G. Olms, 1975.
- Sorabji, Richard. *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1980.
- Waterlow, Sarah. *Nature, Change, and Agency in Aristotle's "Physics."* Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Wieland, Wolfgang. "The Problem of Teleology," trans. Malcolm Schofield. In *Articles on Aristotle*, vol. 1, *Science*, ed. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, Richard Sorabji, 141–160. London: Duckworth, 1977. Originally published as Chapter 16, "Zum Teleologieproblem," of *Die aristotelische Physik*. Göttingen, 1962 (2nd edition 1970).

SPOSÓB PRZYGOTOWYWANIA TEKSTÓW DO DRUKU W *SPCH*

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97-2003 (*.doc) lub RTF, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie PDF.
2. Wielkość czcionki: 11 pt., w przypisach: 9 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie »niemieckim«.
4. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z odpowiednią czcionką.
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (adres, telefon, e-mail) prosimy podać w treści maila lub w osobnym załączniku.
6. Do tekstu należy dołączyć streszczenie w języku polskim i jego tłumaczenie (wraz z tytułem artykułu) na język angielski, a także listę 5–10 słów kluczowych w obu językach. Styl streszczenia winien być bezosobowy.
7. Objętość tekstu nie powinna przekraczać 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje).
8. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany”, czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.

ANDRZEJ PAPUZIŃSKI

THE REFORM OF THE QUALITY OF LIFE INDICATORS IN THE EU FROM THE PERSPECTIVE OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT PHILOSOPHY

Abstract. The focus of this article is on the conformity of quality of life indicators reformed by the institutions of the European Union with the concept of sustainable development. The reform was launched in 2009 under the title *GDP and beyond – Measuring progress in a changing world*. The issue is presented from the perspective of conclusions drawn on the basis of philosophical analysis of the problems we need to solve in order to design the indicators adopted to sustainable development concept, such as defining quality of life, needs, objective and subjective quality of life measurements, existence of universal quality of life indicators (on the example of gross domestic product). In order to describe the tools used to perform the analysis, the issue of theoretical status of sustainable development philosophy is approached.

Keywords: sustainable development, philosophy of sustainable development, quality of life, quality of life indicators, needs, equity

1. Introduction. 2. Theoretical background of sustainable development philosophy. 3. Definition – quality of life. 4. Quality of life measures. 5. Sustainable development indicators and gross domestic product. 6. Conclusion.

1. INTRODUCTION

The quality of life indicators are currently being reformed by the European Union institutions. The purpose of the reform is to adopt them better to the policies of the Union and those of individual Member States. The Treaty of Amsterdam, which entered into force on 1 May 1999, amended Article (7) of the Treaty on the European Union and recast Article 2 of the Treaty. As a result, the principle of sustainable development must be taken into account in the framework of any measures aiming at reinforcing cohesion and environmental protection, accomplishing internal market and promoting economic and social progress for the peoples of the European Union, including high level of employment and social security, sustainable and non-inflationary growth, a high degree of competitiveness and convergence of economic performance, the raising of the standard of living and quality of life.¹ Development plans and strategies of the UE were based on these provisions. However, the economic crisis, continuing already for five years, prevented pursuing further the targets specified in renewed Lisbon strategy (2005) and renewed sustainable development strategy of the EU (2006). Development plans and strategies were pushed aside by emergency measures urgently required by current situation. The term “sustainable” in connection with different names was downgraded to an empty slogan, while sustainable development lost much of its earlier impetus. That is why it is important to ask whether the reform of the indicators is compatible with sustainable development policy in the UE or not. Seeking the answer to this question, I will make reference to philosophical analyses carried out within the framework of sustainable development. In this article I am asking questions concerning the definition of “quality of life” concept, existential needs, the nature of the quality of life indicators, the scope of the set of these indicators and I am attempting to answer these questions in dual perspective. The first

¹ Treaty of Amsterdam Amending the Treaty on European Union, the Treaties Establishing the European Communities and Related Acts, 1997, Official Journal C 340, 10 November 1997, Article 1, 2 [<http://eur-lex.europa.eu/en/treaties/dat/11997D/htm/11997D.html> (accessed: 08.11.2013)].

one is defined by the concept of sustainable development. In this context the issues mentioned above are considered from the point of view of the solutions compatible with the concept of sustainable development. The other research perspective consists in evaluating the conformity of the proposals made by the EU institutions with earlier findings.

2. THEORETICAL BACKGROUND OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT PHILOSOPHY

In Poland the philosophers investigating the issue of sustainable development assume that sustainable development philosophy constitutes a part of ecophilosophy. Zbigniew Hull made an attempt at justifying this idea in his paper entitled *Ecophilosophy – its subject and scope* presented during the Ninth Polish Congress of Philosophy.² I do not agree with this point of view. I presented my position on this question in a separate article, where I attempted to present the arguments supporting the thesis that sustainable development philosophy constitutes a substantially separate part of political philosophy.³ There is no need to repeat what is argued in that article, apart from the arguments that are relevant in the context of the issue examined in this article.

Therefore, I shall start with the question of equity. This question is essential, as the reform of the quality of life indicators referred to in this article is aiming to develop a tool ensuring, generally speaking, the best conditions for socio-economic development of the EU Member States, i.e. economic growth in quantitative terms and social development in qualitative terms. On 17 June 2010, the European Council approved a long-term strategy entitled: *EUROPE 2020 – A strategy for smart, sustainable and inclusive growth*. In the context of fighting the economic crisis, the strategy obviously insisted on economic growth targets,

² Z. Hull, *Ekofilozofia – przedmiot i pole problemowe*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria 83(2012)3, 235–248.

³ A. Papuziński, *Teoretyczny status filozofii zrównoważonego rozwoju*, w: *Filozofia – etyka – ekologia. Profesorowi Włodzimierzowi Tyburskiemu w darze*, red. P. Domeracki, A. Grześliński, R. Wiśniewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015, 675–688.

despite the fact explicitly mentioned in the title of the document that the idea of utmost importance for this sustainable development strategy is implementing the principle of equity.⁴

That is because equity constitutes fundamental principle and the main problem of sustainable growth since the Report of the Brundtland Commission was adopted in 1987, which constituted the first comprehensive study concerning sustainable development and which defined this concept. The definition given in the report is very often referred to. Unfortunately, usually the reference is limited only to a part of it. However, the second sentence, very often omitted, is complementary to the basic part of the definition and has a very important role in the context of the issue investigated in this article. Most of all, because it emphasizes the importance of objective needs for the identification of sustainable nature of developmental processes. But also, because it provides for analytical requirement of taking into account the impact of technological, structural and ecological limitations on the extent to which the needs are satisfied. Sustainable development is defined in the Report as the “development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs. It contains within it two key concepts:

- the concept of »needs«, in particular the essential needs of the world’s poor, to which overriding priority should be given; and
- the idea of limitations imposed by the state of technology and social organization on the environment’s ability to meet present and future needs.”⁵

Although the notion of “equity” is not implicitly mentioned in this definition, the principle of intra- and intergenerational equity has been formulated by the Report. In the case of both of them, reference is made

⁴ Communication from the Commission *Europe 2020 – A strategy for smart, sustainable and inclusive growth*, European Commission, Brussels, 3.3.2010, COM(2010) 2020 final, [<http://eur-lex.europa.eu/Notice.do?mode=dbl&lang=pl&ihmlang=pl&lng1=pl,en&lng2=bg,cs,da,de,el,en,es,et,fi,fr,hu,it,lt,lv,mt,nl,pl,pt,ro,sk,sl,sv,&val=509103:cs>] (accessed: 14.11.2013)].

⁵ Report of the World Commission on Environment and Development: *Our Common Future*, 1987, Part I, No 2, [<http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>] (accessed: 14.11.2013)].

to objective needs. These principles are explicitly mentioned in the Rio Declaration on Environment and Development of 1992 adopted towards the end of the First Earth Summit, which introduced the sustainable development conception into wide political practice, both local and international. According to Principle 3 of the Declaration: “The right to development must be fulfilled so as to equitably meet developmental and environmental needs of present and future generations.”⁶

Now, coming back to the theoretical background of sustainable development philosophy, the key position of equity issue within the structure of issues having constitutive importance for the sustainable development concept, not only emphasizes the philosophical dimension of this theory, but also attributes theoretical status of political philosophy to the philosophy of sustainable development. However, there are also other important matters inherent to the sustainable development concept, which indicate such status of the philosophical sub-discipline discussed here, such as morality of politics, citizenship, accountability, individual rights versus collective rights, political community and finally – what is important for the issues discussed in this article – needs and desires perceived in the context of moral claims. From the point of view of philosophical analysis of the quality of life indicators, it is also important that equity is perceived in the sustainable development concept as closely integrated with the question of needs (desires, preferences).

Equity and needs constitute philosophical concepts, which receive much attention in contemporary political philosophy. That is what makes the task assumed by the philosophy of sustainable development easier. This task consists in building on the achievements of political philosophy by reference to specific issues covering broad and diverse topics determined by sustainable development issues.

As I mentioned in the article on justifying the thesis that sustainable development philosophy constitutes a distinctive, by its subject, part of political philosophy, there are two variations of sustainable development

⁶ Rio Declaration on Environment and Development, 1992, in: Report of the United Nations Conference on Environment and Development, Annex I, [<http://www.un.org/documents/ga/conf151/aconf15126-1annex1.htm>] (accessed: 14.11.2013)].

philosophy: the normative and the reconstructive one (and in the framework of the reconstructive one – the ideational and critical one).

Firstly, sustainable development philosophy is a normative theory, which should provide assistance in changing the world. In this sense it constitutes – as characterized by Will Kymlicka – a moral argument, which consists in appealing to our reasonable convictions⁷, or the verification of theses as regards their strength and the cohesion of supporting arguments. The purpose of sustainable development philosophy as normative political philosophy is – according to Harry Brighouse – reaching the truth by assigning relative importance to different values in order to balance them and to decide which one should prevail and in what way it should be achieved.⁸

Thus, the sustainable development philosophy is political philosophy in practical terms, which consists in reconstructing the normative core of existing practices and its philosophical premises, on exploring the philosophical context of ideological projects focused on socio-economic policy, environmental protection and plans concerning political, economical and educational activities brought forward in the context of environmental crisis. However, in one case the purpose is to reconstruct the normative meaning of sustainable development policy based on fundamental documents in this area, as well as on the strategies, programmes, projects and analyses. This constitutes the reconstructive-ideational version of sustainable development philosophy. Yet, in the second case two tasks are accomplished. The first task relates to the reconstruction of normative meaning and philosophical premises of any philosophical concepts, ideological projects, political theories, documents, analyses, etc. aspiring to be labelled as having to do with sustainable development. The second task is aimed at evaluating the level of their consistence with the paradigmatic characteristics of sustainable development. This is what constitutes the reconstructive-ideational version of sustainable development philosophy.

⁷ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. z ang. A. Pawelec, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

⁸ H. Brighouse, *Sprawiedliwość*, tłum. z ang. S. Królak, Wydawnictwo Sic! s.c., Warszawa 2007, 15, 25.

The issue of the reform of the quality of life indicator in the European Union is presented from the perspective of normative variation of sustainable development philosophy. This implies that it will include and investigate philosophical arguments, based on which it will be possible to evaluate the direction towards which the reform is headed. Formulating the issue in such way will make it possible to make use of all political philosophy works, which concern the questions of fundamental importance for quality of life indicators, i.e.: equity and needs. These analyses will be complemented with the remarks made in terms of reconstructive and critical version of sustainable development philosophy with reference to the reform of indicators implemented by the EU institutions.

3. DEFINITION – QUALITY OF LIFE

According to Włodzimirz Tyburski the quality of life constitute the notion of key importance for sustainable development concept.⁹ However, defining its substance encounters serious difficulties. That is why in this article I am going to use the formal definition, following Tadeusz Borys, of the category “quality of life”, according to which it is “above all else the category into which fall all other qualities (...), which become in this way partial qualities explaining the nature of life and which constitute the basis for their evaluation”¹⁰. One of the advantages of the above definition is that it emphasizes the importance of the necessity to make reference to many different qualities – the qualities that are so important due to their capacity to explain the nature of life and that are useful in its evaluation. However, doubts may arise as to whether reference to the “nature of life” transfers the difficulties concerning material definition to the formal dimension of the “quality of life” issue and whether it replicates it. Actually, this might be the case.

⁹ W. Tyburski, *Zakończenie*, w: idem, *Zasady kształtowania postaw sprzyjających wdrażaniu zrównoważonego rozwoju*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, 283.

¹⁰ T. Borys, *Jakość życia jako integrujący rodzaj jakości*, w: *Jakość życia w perspektywie nauk humanistycznych, ekonomicznych i ekologii*, red. J. Tomczyk-Tołkacz, Jelenia Góra 2003, 10.

In philosophy there are numerous, separate views on the “nature of life” question, formulated on anthropocentric, biocentric or holistic grounds. That is why it is necessary to emphasize the limitations stemming already from the title of the article on the same question for the potential ways of presenting this issue. The issue of quality of life indicators, as applied, reformed and designed by the European Union, which constitute comparative measures in the area of international relations and sectorial policies of individual Member States, is presented below. Since all of these areas and kinds of policy are anthropocentric and, in other words, all of them are concerned with the quality of life, anthropocentric point of view constitutes an appropriate perspective for the analyses that are carried out and there is no need to go beyond its scope without changing the title of this article. Unfortunately, this is not where the difficulties connected with the meaning of the term “nature of life” end. Once we have found that the issue refers to the “human nature of life”, another difficult philosophical question arises. This question concerns man. The answers provided by contemporary philosophy include the belief that man is good in himself, the thesis that the essence of man is defined by the totality of social relationships, the view that man is an individual and the idea that man is reasonable egoist by his nature. However, the belief that all of them may have common denominator, considering that in one way or another – by affirmation, complementation, omission or partial negation – seems reasonable and it is connected with the first philosophical conception of man presented by Aristotle in his *Politics*. In classical terms of this ancient philosopher man is perceived as ζῷον πολιτικόν – *zoon politikon* – social animal. Apart from the finalistic dimension of Aristotelian approach to human nature, an important aspect of Aristotle’s definition is that it emphasizes the relation between nature and man, when he refers to man as animal and when he emphasizes the social aspect of human nature: man is by nature a political animal. And he who by nature and not by mere accident is without a state, is either above humanity, or below it; he is the tribeless, lawless, heartless one, whom Homer denounces — the outcast who is a lover of war; he may be

compared to a bird which flies alone.¹¹ In addition, the reference to the interpretation of notion *zoon politikon* by Otfried Höffe, which is based on identifying by the ancient of what is social with what is political – one may conclude on dual meaning of human nature social dimension and say that man is both social and political being. Man is a social animal, because he has to live together with others; the political one, because he wants to live well.¹²

What is important to the question investigated in this article, is the thesis made by Borys, according to which: “Reducing the correlation or changing its value (from positive to negative), between objective and subjective quality occurs particularly when comprehensive (global) quality of life is limited.”¹³ This statement may be considered in two situations.

The first situation refers to the interpretation of the “quality of life” concept with reference to “having”. The evaluation in such case is of objective character, i.e. it is not necessarily connected with the feelings of the entities it refers to. Most of all, it covers the areas and the characteristics of the individuals, which concern mainly the material aspects of their life, in particular the level of satisfying their needs such as: physiological, the quantity of collected material goods used and luxuries. The problem connected with the interpretation of the quality of life concept discussed here is implied by often significant divergences between evaluations based on such methodological approach and personal perception of the quality of life by individuals. One of its sources may be the “keep up with the Joneses” syndrome, where an individual compares himself with other people he knows, especially with those, who are doing better. However, more importantly, it may also result from the feeling of being underestimated due to the lack of satisfying relations with one’s social surrounding or the limitations imposed by external circumstances of the non-economic spheres of life. Another

¹¹ Aristotle, *The Politics*, vol. 1, transl. B. Jowett, in: B. Jowett, *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1885, book I, chapter 2,5 (wyd. pol.: *Polityka*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. z grec. S. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, 5).

¹² O. Höffe, *Sprawiedliwość polityczna: podstawy krytycznej filozofii prawa i państwa*, tłum. z niem. J. Marecki, Znak, Kraków 1999, 230.

¹³ T. Borys, op. cit., 10.

factor constitute statistical errors, connected with presenting average values, without taking into account actual distribution of value among different social groups and individuals. On the basis of the problems mentioned above, it may be concluded that where quality of life measures are based on economic measures, the divergence between objective and subjective quality may be quite significant.

The second case concerns defining the “quality of life” concept from the point of view of “being”. In this case the objective evaluation refers only to the areas and characteristics of human life, which relate to spiritual and social development. Among the values that are of significance here, we may include dignity, truth and beauty, but other ones as well, such as being free from state intervening into private life, the possibility of taking decisions which influence the principles regulating social life, freedom of conscience and freedom of speech, clean environment. Another, complementary question is the way the quality of life in terms of “love” is perceived. Of greatest importance here, are the interpersonal relations with family, friends, colleagues, love, affection, a feeling of safety and satisfaction. The data obtained on the basis of the indicators relating to such issues naturally reflect the objective and subjective aspect of quality of life like two sides of the same coin. That is why they constitute vital complement of strictly economic measures.

From philosophical point of view, the need to supplement economical data with the indicators connected with other spheres of life has been very well justified by Michael Sandel in his famous book published in 2012 *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*. In his book Sandel does not make direct reference to the quality of life indicators, but he asks a question, very important from this point of view, concerning what such indicators may refer to. His work is of particular importance in the context of this question due to the fact that gross domestic product (GDP) has been used for many years as a universal quality of life indicator. In his attempt to defend other, non-market spheres of life from market dominance, Sandel's book may be understood as critical of the GDP monopoly and justification of other measures taking into account non-market areas of life. According to Sandel money repudiates all non-market standards from a given area of social reality and transforms the phenomena present within its framework in a way that is not desirable

for us.¹⁴ Why is that? Because the markets, by corrupting non-market values (goodness, ideals and standards) that are not worth protecting, lead to technocracy dominating democracy and assault equity.¹⁵

Another theory advocating the need to complement economic data with indicators connected with other, non-economic areas of life is the theory by Michael Walzer, in which the concept of difference plays an important part. Michael Walzer, an American communitarist, claims that the creation of differences is a major characteristic of modern history. On this basis, he brings forward a postulate, which has important implications for these areas of life, to which quality of life indicators should refer to as a source of obtaining information necessary for making reasoned political decisions. He insists on rejecting all contemporary theories of reasoned choice, which disregards or diminishes the importance of differences. The differences referred to in this article are implied by the division of social and individual activity among different practical areas. One of them is economy, another one – politics, religion or family. Each area is defined by its proper kind of goods, which is specific only for it and the rights it implies to accomplish the interests and capacities of an individual. That is why he considers that reducing one area to another one or reducing all areas to one of them would constitute as assault on man's freedom. According to Walzer, the society dominated by the market is an inequitable (repressive) society. Unjust societies make for simplified projects, since they hold forth the promise that success in winning one social good can be converted into general success – a triumphant parade through all the spheres. But this triumph can only be achieved at the expense of other people seeking other valued, but non-dominant goods.¹⁶ In brief, the market is not able to cope with the requirements of "total concept of freedom".

The point of view of Sandel and Walzer are not isolated in contemporary philosophy. It goes well within the stream of culture criticism

¹⁴ M. Sandel, *Czego nie można kupić za pieniądze. Moralne granice rynku*, tłum. z ang. A. Chromik, T. Sikora, Kurhaus Publishing, Warszawa 2012, 113, 137–138.

¹⁵ Ibidem, 27–28, 137.

¹⁶ M. Walzer, *Moralne maksimum, moralne minimum*, tłum. z ang. J. Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, 43–44, 45–46.

represented by such contemporary philosophers as Hannah Arendt, Michael J. Oakeshott and Alasdair MacIntyre. All of the authors mentioned above share the view that each sphere of life has its characteristic and distinctive rationale, which constitutes different criteria of importance, evaluation, requirements and legitimacy. They share the view that transferring criteria from one sphere to another or considering all kinds of social reality within the framework of one sphere is wrong, both in theoretical and in practical terms and that in both cases it incurs losses for the society.

To sum up the remarks concerning the quality of life definition, it is worth mentioning that different qualities that are within the scope of this category must make reference to the basic dimension of human existence, i.e. to human life in biological terms, income and assets with purchasing power, as well as to the relationship to other (individual and collective) entities of social life in an attempt to live life that is a source of satisfaction. All this requires elaborating quality of life indicators embracing man's economic potential, his environment, access to health care, possibilities of development through access to education and culture, the sphere of independence from the state, participating in political life, freedom in accomplishing the projects of satisfactory life, relationship with family, friends, different kind of collectivities, etc. Thus, in order to elaborate the "quality of life" category embracing all other qualities defining the nature of life and the basis for its evaluation, we should aspire to integrate the qualities vested within the traditional categories of "having", "being" and "loving".

4. QUALITY OF LIFE MEASURES

However, such conclusion is not sufficient to bring this issue to a close. Determining, what the quality of life measures should refer to, does not bring anything into the question of the nature of such measures. In the research, so-called objective and subjective quality of life measures are applied.

Objective quality of life measures were adopted from the economy. The most commonly known one is GDP, which was elaborated back in 1930's to measure economic growth. Currently, it is being criticized. Its

numerous disadvantages are emphasized. What is important for the issue being investigated is that the citizens feel more and more separated from statistical data based on this indicator, since they experience growing disparity between the information on GDP growth and the decline of quality and quantity of public services.

Can we assume in this context that the time has come when we achieved objective quality of life measures? Rather not. Paraphrasing the ancient sceptics one may say that subjective quality of life measures carry the information on personal level of satisfaction with one's life, experienced by an individual on the basis of own evaluation criteria. Hence, the impossibility to translate them into an objective description of the quality of life of the society consisting of such individuals. Such measures may be significant for collecting the information useful when making promises before elections, but they are not appropriate for elaborating the programmes of economic growth and social development, which are needed. As regards contemporary philosophy, a number of arguments, which are nowadays used against utilitarianism may be also used against subjective quality of life measures, as both are concerned with satisfaction experienced at a specific moment because a need has been satisfied.

The position of utilitarianism concerning quality of life measurement on the basis of satisfaction experienced by an individual while satisfying their needs is based on Aristotelian theory of goodness, which was later developed in the framework of the duty-based ethics by Immanuel Kant and utilitarianism by Henry Sidgwick, who referred to Kant in his theory. According to this theory of goodness – based on preference – the individual good is dependent on what is the most rational and sustainable life-span plan, as long as the conditions for its achievement are favourable. It implies that the sensation of happiness is felt, when one is able to make such a plan effective. So, the goodness consists simply in satisfying reasoned desire. However, such theory of goodness was contested by John Rawls, who concluded that preferential theory of goodness may imply unacceptable results. His theory of goodness was elaborated in spite of utilitarianism, due to his conviction that utilitarianism implies for the social quality of life evaluation the preferences, which not equitable. His criticism of utilitarian theory

of goodness presented in the book *Theory of Justice* begins with the reconstruction of hidden meaning of this theory. We are to suppose, then, that each individual has a rational plan of life drawn up subject to the conditions that confront him.¹⁷ The following steps are based on analysing the value of this assumption. Rawls shares the view involved in this analysis concerning the rationality of man as subject to goodness, but he denies that any plan of life determined by the circumstances with which man is confronted may be deemed as rational. He assumes that society members are rational individuals, able to adapt their theories of goodness to their own situation, but this rationality is conditional on compliance with the principles of justice.¹⁸ What does it mean, actually? The answer to this question provided by Rawls is significant for the interpretation of data obtained on the basis of quality of life indicators. He claims that the participation of individuals in the pool of basic goods should be organized so as the growth experienced by some imply the improvement of the situation of everyone else who has less. According to this American philosopher, such solution leads to two conclusions, which should be deemed as significant from the perspective of the way in which the quality of life measures are established. First of all, it overrides the question concerning total satisfaction of the members of society and cancels the need to hold hedonist account of poor descriptive and explanatory value. Secondly, it leads to establishing publicly acknowledged and objective measure, which may be accepted by reasonable individuals.¹⁹ However, its price is the simplification of goods that are as a matter of fact desired by individuals, but – without risk inherent in such cases due to axiological constraints imposed by political institutions and the paternalism of cultural institutions – the gain includes a set of basic goods, comprising everything needed to accomplish one's plans.

The criticism of utilitarianism concerning quality of life measurement on the basis of satisfaction experienced by an individual while satisfying their needs led to the discrediting of the descriptive value of needs (preferences) and completed the dispute provoked by Rawls. There are

¹⁷ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford UP, Oxford 1999, 81.

¹⁸ Ibidem, 82–83.

¹⁹ Ibidem.

different reservations made concerning the reference to needs in the framework of measuring the quality of life (well-being). The following issues are mostly emphasised:

1. a lack of sufficient information concerning the object of desire,
2. changes in individual preferences,
3. adaptational preferences,
4. selfish preferences based on prejudice.

The first three directions of criticism confirm the position of Rawls as regards considering such plans of life as irrational, which result from life circumstances as estimated by an individual, with which he considers himself confronted with, so without taking basic goods into account, that is to say without all that one needs in order to carry out one's plans.

The problem concerning the objectification of the subjective quality of life evaluation on the basis of one's needs is derived from the information, which determines the choice made by an individual. Due to insufficient information concerning the object of desire, very often it is impossible to estimate properly the actual needs. The claim made by Kymlick – Canadian philosopher, who promoted Rawls' theory – seems well founded. According to him, our desires do not determine what is good for us. It would be more appropriate to say that our desires constitute prediction concerning our goodness. However, it is not always easy to find what is worthy for us, as our predictions may be wrong.²⁰

Another problem concerning the objectification of the subjective quality of life evaluated on the basis of one's needs, results from the fact that satisfying one's needs is limited to current satisfaction felt "here and now" and does not necessarily result in future feeling of satisfaction. It is connected with long duration of human life, which constitutes the process of collecting different experiences. As people change in physical and psychical terms and they revise their desires, also something that once gave them satisfaction, another day may provoke discomfort or a sense of wasted time and effort. The disadvantages of the criticized approach are very well presented by Johann Wolfgang Goethe in *Faust*.

Another problem is the result of evaluating the quality of one's life from the perspective of adaptive preferences. The question of adaptive

²⁰ W. Kymlicka, op. cit., 31.

preferences may be better understood by reference to the *Experience Machine* by Robert Nozick, prominent libertarian philosopher. The situation is analogical. Also in the case of preferential desires the question refers to living life that is not authentic. The problem is that adaptive preferences substitute real preferences, which in specific circumstances are impossible to be achieved by an individual. In reference books it is emphasized that in its extreme case, the adaptation to the preferences that can be achieved by an individual result in the situation of a “satisfied slave”. A “satisfied slave” is someone who is able to adapt to the state of enslavement, having persuaded himself that he does not desire freedom.²¹

The existence of selfish preferences based on prejudice also confirms the position of Rawls and Nozick on the issue discussed, but in addition it shows that limiting the estimations to one’s personal situation, without taking into account basic goods, infringes the principles of justice. In other words, it distorts the result of the social outcome of the quality of life estimation by altering negative value into positive one. The selfish preferences are connected with the desire of having at one’s disposal the part of resources exceeding the one that is due. Yet, the preferences based on prejudice constitute a kind of external preferences, i.e. preferences, which refer to other people. Prejudice may result in preference for the situation resulting in limiting the goods, means or possibilities to which other individuals are entitled, such as limiting the access of women to managerial positions.

What is the conclusion one may reach? Certainly, on one hand, it is impossible to adjust objective measures to subjective sense of satisfaction everyone draws from life. On the other hand, one may not accept the situation, in which they will uncompromisingly go against general public opinion concerning the quality of life of most citizens. That is why it seems reasonable to develop the indicators which will refer to the spheres of life considered important by the society and which can be mutually adjusted with reference to basic goods – the goods which each individual must have in order to realize their own life plans without

²¹ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. z ang. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, 61–64.

limiting the abilities of others to do the same. Correct quality of life indicators must be based on public consultations. Additional conclusion concerns the interpretation of the results obtained due to appropriate collection of quality of life indicators. Marcin Leżnicki is right when he emphasizes two advantages of objective approach to individual quality of life. Apart from focusing the research on the needs above individual ones, he classifies also as one of them the threshold value of satisfying the needs: “the value that defines the minimum and maximum value of satisfying one’s needs by an individual, while taking into account the capabilities (i.e. the efficiency) of the environment in which the individual will satisfy his needs. In other words, the claim of balancing, on the one hand, personal needs to be satisfied and, on the other hand, the level of environmental efficiency (including the environmental resources).”²² In this way he shows that objective measures are compatible with the claim expressed in the second sentence of the definition quoted above, which refers to sustainable development, the claim concerning taking the technological, political and environmental limitations into account when considering the level of satisfying one’s needs.

5. SUSTAINABLE DEVELOPMENT INDICATORS AND GROSS DOMESTIC PRODUCT

In an attempt to make the quality of life category operational, the sustainable development indicators are applied by the Central Statistical Office of Poland (CSO). They have not elaborated on the basis of public consultation, but they constitute a big step towards preparing a system of indicators, which relate to basic goods within the meaning specified above. In 2011, the CSO published a study titled *Sustainable development indicators for Poland*.²³ In the context of the issue presented in this

²² M. Leżnicki, *Jakość życia jako przedmiot badań naukowych i refleksji*, w: *Zasady kształtowania postaw sprzyjających wdrażaniu zrównowzonego rozwoju*, red. W. Tyburski, op. cit., 223.

²³ *Wskaźniki zrównowzonego rozwoju Polski*, GUS, Katowice 2011 [http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbr/gus/oz_wskazniki_zrownowazonego_rozwoju_Polski_us_kat.pdf (accessed: 16.07.2013)].

article, it is important that the CSO study takes into account separate character of different spheres of social life. In accordance with common practice widely applied to the question of sustainable development at the Earth Summit in Rio de Janeiro (1992), the spheres are divided into four domains. Similarly to the document *Agenda 21* published after the Summit, four domains are taken into account: social, economic, environmental and institutional-political. Each domain is further subdivided into separate areas. The social domain includes 7 areas, the economic one – 5, environmental – 8, institutional-political – 4; the total of 24 areas. For each area a set of indicators was elaborated – a total of 76 indicators. There is no need to include the whole list of indicators in this article. What is important is something else. The analysis elaborated by CSO is symptomatic of the tendency to consider GDP as more than just economic indicator, i.e. as the quality of life measure.

The need to complement GDP with other measures was acknowledged by the institutions of the European Union. This decision goes back to the EU Sustainable Development Strategy of 2001. Another incentive was provided by the Renewed EU Sustainable Development Strategy of 2006. The most recent one: EUROPE 2020 – A strategy for smart, sustainable and inclusive growth of 2010. Also, the UN Human Development Index was warmly welcomed. Still, the efforts taken so far are considered as insufficient. By the decision of the European Council of 25 June 2013 concerning the position, which should be adopted by the European Union in the framework of EEA Joint Committee on amending Protocol 30 to EEA Agreement on specific provisions on the organization of cooperation in the field of statistics (2013/333/EU), in the period 2013–2017 a new statistical system will be implemented, based on sustainable development indicators.

The incentive to step up elaborating the indicators of sustainable development was provided by the crisis, which started in 2008. On 20 August 2009 the European Commission issued the Communication from the Commission to the Council and to the European Parliament entitled: GDP and beyond – Measuring progress in a changing world. On the basis of this Communication, the European Parliament adopted its resolution of 8 June 2011 concerning GDP and beyond – Measuring

progress in a changing world.²⁴ As it is said in this resolution, efficient efforts to overcome the crisis are contingent on adopting new approach to the quality of life indicators. Point 2 of the resolution is very critical of the broad application of GDP made so far, stating that it is only the indicator used to measure production and has nothing to do with measuring such issues as: environmental sustainability, resource efficiency, social inclusion and social progress in general. In addition, it is emphasized that applying GDP may be misleading in the sense that ex. remedial measures following certain incidents such as accidents and natural disasters are treated as a benefit instead of a cost. Yet, point 4 calls for developing additional indicators for measuring social progress. It also encourages to develop clear and measurable indicators that take account of such problems as: climate change, biodiversity, resource efficiency and social inclusion, and that focus more closely on the household-level perspective, reflecting their income, consumption and wealth. Point 7 of the resolution underlines the need to measure quality of life in narrow sense – with regard to the societies. Taking into account factors such as health, education, culture, employment, housing, environmental conditions etc. is considered as necessary.

In conclusion, it may be confirmed that in its resolution the European Parliament considered it essential to broaden significantly the scope of the quality of life indicators used to perform the measurement, including by taking into account two types of phenomena connected with changes taking place in the world:

1. social and ecological achievements (ex. better social integration, accessibility and affordability of basic goods and services, education, public health);
2. failures (ex. increasing poverty, increasing criminality, decline of natural resources).

Another step forward at the path of developing the pragmatics of the quality of life indicators construction, called for by the philosophy

²⁴ European Parliament resolution of 8 June 2011 on GDP and beyond – Measuring progress in a changing world, 2011, (2010/2088(INI)) 2012/C 380 E/<http://eur-lex.europa.eu/Notice.do?mode=dbl&lang=en&ihmlang=en&lng1=en,pl&lng2=bg,cs,da,de,el,en,es,et,fi,fr,hu,it,lt,lv,mt,nl,pl,pt,ro,sk,sl,sv,&val=692870:cs> (accessed: 4.11.2013)].

of sustainable development, is the opinion of the European Economic and Social Committee (EESC) of 21 June 2012 on *GDP and beyond – the involvement of civil society in choosing complementary indicators* (own-initiative opinion). As suggested already by the title of the opinion, EESC considered it necessary to take into account the results of public consultations in the framework of developing new indicators: “5.5.5 The EESC (...) is convinced that civil society can be involved in identifying indicators of well-being and progress through its active participation in both choosing political priorities and in selecting the information that is to be monitored”²⁵. The suggestion of involving the citizens into the activities carried out in this field is the answer to the results of public opinion poll indicating clearly that such development is supported by the majority, which is based on the idea of sustainable development rather than on economic growth. It was shown in the results of Eurobarometer carried out in 2008, in which point 2.3 made reference to the Communication from the Commission to the Council and the European Parliament of 20 August 2009.²⁶ According to Eurobarometer, over two thirds of the EU citizens believe that the development should be evaluated to the same extent on the basis of social, environmental and economic indicators. The survey indicated also that the mistrust towards statistical data has been significantly increasing in the societies where the survey was conducted. It is due to the fact that they experience growing disparity between the information on GDP growth and the decline of quality and quantity of public services.

Continuing further developments in the direction given by the European Commission on 20 August 2009 and by the resolution of the

²⁵ Opinion of the European Economic and Social Committee on *GDP and beyond – the involvement of civil society in choosing complementary indicators* (own-initiative opinion) (2012/C 181/04), in: Official Journal of the European Union, [<http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2012:181:0014:0020:EN:PDF>] (accessed: 14.11.2013)].

²⁶ Communication from the Commission to the Council and the European Parliament *GDP and beyond Measuring progress in a changing world*, Commission of the European Communities, Brussels, 20.8.2009, COM(2009) 433 final, [<http://eur-lex.europa.eu/Notice.do?mode=dbl&lang=en&ihmlang=en&lng1=en,pl&lng2=bg,cs,da,de,el,en,es,et,fi,fr,hu,it,lt,lv,mt,nl,pl,pt,ro,sk,sl,sv,&val=499855:cs>] (accessed: 15.04.2013)].

European Parliament of 8 June 2011, the EESC opinion made an attempt to define the well-being. The Members of this Committee, by overwhelming majority of votes, disapproved the identification of well-being with economic growth. In point 4.4.2. of the opinion, it was assumed that the prerequisite of actual well-being is „social well-being”. “Social well-being” was defined on the basis of the categories of “human well-being” and “ecosystem condition”. It was found that fair and sustainable social progress can be defined only once we take into account progress in this area. The issue of appropriate adjustment of overall result was also approached, by taking into account the disparities, as well as the inequalities “across and within societies or geographical regions and between generations.”²⁷ The claims brought forward by EESC are relevant to the discussion concerning basic assumption of the UE socio-economic policy, i.e. sustainable development. In addition, they tip the balance in favour of pragmatic interpretation of sustainable development against the conservative one.²⁸

6. CONCLUSION

The analyses pertaining to the normative variation of sustainable development philosophy provide the basis for developing propositions on the way in which the “quality of life” category is defined and on the suggested scope of the quality of life indicators.

As regards defining the notion of quality of life only in economic terms (“having”), it implies the conclusions concerning:

1. the reductionist nature of such approach;
2. the results of separating the quality of life from other (basic) goods important for social life and the principle of justice that are destructive for the society;
3. the downgrading of the human being to the level of a one-dimensional person.

²⁷ Opinion of the European Economic, op. cit..

²⁸ A. Papuziński, *Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju – wprowadzenie*, Problemy Ekorozwoju 1(2006)2, 25–32.

They constitute the basis and justification of the claim to complement the definition of the “quality of life” category with questions referring to the aspects of life that may be labelled with the notions of “being” and “loving”, that is to say by including in the research concerning the quality of life the diversity of different spheres of life and their rationality specific for their type only, which establishes diverse criteria of their importance, evaluation, requirements and legitimacy.

The philosophical analysis presented with regard to the collection of the quality of life indicators leads to the conclusion that it is necessary to:

1. complement the indicators with measures relating to non-economic (non-market) spheres of life;
2. ensure compliance of indicators with basic goods;
3. take into account the principle of correspondence between the indicators and the principles of justice;
4. apply objective quality of life measures based on the assumption that the spheres of life considered provide the possibility of statistical compliance with subjective evaluation of quality.

According to the analysis presented here, the implications of technological, political and ecological limitations for the level of satisfying the needs should be taken into account in developing the results of quality of life investigations.

The analyses performed from the point of view of reconstructive and critical philosophy of sustainable development show that the reform of the system of the quality of life indicators currently implemented by the institutions of the European Union is in compliance with the above claims and, as a result, is justified by sustainable development philosophy and compliant with sustainable development theory.

REFERENCES

- Arystoteles, *Polityka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tł. z grec. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Borys T., *Jakość życia jako integrujący rodzaj jakości*, w: *Jakość życia w perspektywie nauk humanistycznych, ekonomicznych i ekologii*, red. J. Tomczyk-Tołkacz, KZJiŚ, Jelenia Góra 2003, 9–20.

- Brighthouse H., *Sprawiedliwość*, tłum. z ang. S. Królak, Wydawnictwo Sic! s.c., Warszawa 2007.
- Communication from the Commission *Europe 2020 – A strategy for smart, sustainable and inclusive growth*, European Commission, Brussels, 3.3.2010, COM(2010) 2020 final [<http://eur-lex.europa.eu/Notice.do?mode=dbl&lang=pl&ihmlang=pl&lng1=pl,en&lng2=bg,cs,da,de,el,en,es,et,fi,fr,hu,it,lt,lv,mt,nl,pl,pt,ro,sk,sl,sv,&val=509103:cs>].
- Communication from the Commission to the Council and the European Parliament *GDP and beyond Measuring progress in a changing world*, Commission of the European Communities, Brussels, 20.8.2009, COM(2009) 433 final [<http://eur-lex.europa.eu/Notice.do?mode=dbl&lang=en&ihmlang=en&lng1=en,pl&lng2=bg,cs,da,de,el,en,es,et,fi,fr,hu,it,lt,lv,mt,nl,pl,pt,ro,sk,sl,sv,&val=499855:cs>].
- European Parliament resolution of 8 June 2011 on *GDP and beyond – Measuring progress in a changing world*, 2011, [2010/2088(INI)] 2012/C 380 E/ [<http://eur-lex.europa.eu/Notice.do?mode=dbl&lang=en&ihmlang=en&lng1=en,pl&lng2=bg,cs,da,de,el,en,es,et,fi,fr,hu,it,lt,lv,mt,nl,pl,pt,ro,sk,sl,sv,&val=692870:cs>].
- Höffe O., *Sprawiedliwość polityczna: podstawy krytycznej filozofii prawa i państwa*, tłum. z niem. J. Marecki, Znak, Kraków 1999.
- Hull Z., *Ekofilozofia – przedmiot i pole problemowe*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria 83(2012)3, 235–248.
- Kymlicka W., *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. z ang. A. Pawelec, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.
- Leźnicki M., *Jakość życia jako przedmiot badań naukowych i refleksji*, w: *Zasady kształtowania postaw sprzyjających wdrażaniu zrównoważonego rozwoju*, red. W. Tyburski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, 197–231.
- Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. z ang. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Opinion of the European Economic and Social Committee on *GDP and beyond — the involvement of civil society in choosing complementary indicators* (own-initiative opinion) (2012/C 181/04), in: Official Journal of the European Union, [<http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2012:181:0014:0020:EN:PDF>].

- Papuziński A., *Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju – wprowadzenie*, Problemy Ekorozwoju 1(2006)2, 25–32.
- Papuziński A., *Teoretyczny status filozofii zrównoważonego rozwoju*, w: *Filozofia – etyka – ekologia. Profesorowi Włodzimierzowi Tyburskiemu w darze*, red. P. Domeracki, A. Grzeliński, R. Wiśniewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015, 675–688.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, Oxford UP, Oxford 1999.
- Report of the World Commission on Environment and Development: *Our Common Future*, 1987, Part I, No 2, [<http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>].
- Rio Declaration on Environment and Development, 1992, in: Report of the United Nations Conference on Environment and Development, Annex I, [<http://www.un.org/documents/ga/conf151/aconf15126-1annex1.htm>].
- Sandel M., *Czego nie można kupić za pieniądze. Moralne granice rynku*, tłum. z ang. A. Chromik, T. Sikora, Kurhaus Publishing, Warszawa 2012.
- Treaty of Amsterdam Amending the Treaty on European Union, the Treaties Establishing the European Communities and Related Acts, 1997, Official Journal C 340, 10 November 1997 [<http://eur-lex.europa.eu/en/treaties/dat/11997D/htm/11997D.html>].
- Tyburski W., *Zakończenie*, w: tenże, *Zasady kształtowania postaw sprzyjających wdrażaniu zrównoważonego rozwoju*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, 283–288.
- Walzer M., *Moralne maksimum, moralne minimum*, tłum. z ang. J. Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, 43–44, 45–46.
- Wskaźniki zrównoważonego rozwoju Polski*, GUS, Katowice 2011 [http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbr/gus/oz_wskazniki_zrownowazonego_rozwoju_Polski_us_kat.pdf].

MICHAŁ PIEKARSKI

PROBLEM FORMY LOGICZNEJ: WITTGENSTEIN A LEIBNIZ

Streszczenie. Artykuł jest próbą wyjaśnienia kategorii formy logicznej użytej przez Ludwiga Wittgensteina w *Traktacie logiczno-filozoficznym* za pomocą pojęć zaczerpniętych z *Monadologii* Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Pomiędzy oboma dziełami zachodzą liczne podobieństwa oraz analogie, a kluczowe jest dla nich pojęcie tego, co wewnętrzne, i uznanie ważności rozważań nad podstawowymi kategoriami myślenia o świecie. Perspektywa leibnizjańska pozwala w sposób szerszy spojrzeć na wittgensteinowskie analizy relacji zachodzącej pomiędzy zdaniem a faktem, językiem a światem. Wykorzystanie terminologii hanowerskiego filozofa, pozwoli wykazać ambiwalencję pojęcia formy logicznej w filozofii Wittgensteina oraz metafizyczny charakter jego pierwszej książki.

Słowa kluczowe: forma logiczna, odwzorowanie, izomorfizm, monadologia, Ludwig Wittgenstein, Gottfried Wilhelm Leibniz

1. Wstęp. 2. Problem. 3. *Monadologia* Leibniza a *Traktat*: podobieństwa. 4. To, co wewnętrzne, i monada. 5. Prawo serii. 6. Zdanie a monada. 7. Pojęcie wyrażania. 8. Zakończenie.

1. WSTĘP

Wśród komentatorów nie ma jednoznacznej zgody w kwestii wykładni pojęcia formy logicznej zastosowanego przez Ludwiga Wittgensteina w *Traktacie logiczno-filozoficznym*. Jest to jednak z całą

Michał Piekarski
m.piekarski@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Instytut Filozofii
Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

pewnością pojęcie centralne dla traktatowej doktryny. Wydaje się, że zależnie od tego jak się je zinterpretuje, tak się zinterpretuje wittgensteinowskie dzieło. Niniejsza praca rości sobie pretensje do odczytania tego, co powiedział Wittgenstein o formie logicznej w perspektywie monadologii Gottfrieda Wilhelma Leibniza, celem lepszego zrozumienia i wyeksplikowania tego pojęcia. Leibnizjańska perspektywa umożliwia pełniejsze ujęcie tego zagadnienia. Myśl tego filozofa w sposób radykalny wpłynęła na pierwszą książkę wiedeńczyka. Przypadek formy logicznej jest tego najlepszym przykładem, co zostanie uzasadnione w niniejszym artykule.

2. PROBLEM

Teza 4.125 *Traktatu* stwierdza, że stosunek między przedmiotami bądź stanami rzeczy „wyraża się językowo przez pewien stosunek wewnętrzny między przedstawiającymi je zdaniami”. Na tym stwierdzeniu opiera się teoria znaczenia oraz ontologia w *Traktacie*. To, co zachodzi pomiędzy przedmiotami, co jest zdarzeniem światowym, znajduje swój wyraz w zdaniu. Co miał na myśli Wittgenstein? Wydaje się, że triada „nazwa/zdanie/język” ma analogiczną strukturę do „przedmiotu/stanu rzeczy/świata”. Struktury języka i świata są podobne, można nawet przyjąć, że są identyczne, ale sam ten fakt nie uprawnia jeszcze do stwierdzenia istnienia jakiejś relacji odpowiedniości czy tożsamości między nimi, tak jak to zrobił Wittgenstein. Owo stwierdzenie wymagałoby wykazania, że istnieje jakaś konieczna podstawa, dzięki której jedna struktura odnosi się do drugiej. Empiryczny fakt mówienia o czymś, czyli odnoszenia się wyrażen o charakterze znaczącym do jakiś przedmiotów, które są przez nie desygnowane, nie daje takiej podstawy. Inną kwestią pozostaje również sama możliwość stwierdzenia owego zachodzenia.

Aby zrozumieć stanowisko Wittgensteina, należy zwrócić uwagę na zagadnienie tautologiczności zdań logiki i tego, co one *pokazują*. Filozof powiada, że w zdaniach logiki, które są tautologiami, *ujawniają się* istotne własności języka i świata. Mianowicie: tautologia pokazuje pewne konieczne powiązanie znaków. Konieczne – Wittgenstein rozumował podobnie jak Leibniz – znaczy: prawdziwe w każdym możliwym

świecie. Coś, co byłoby konieczne tylko w jednej rzeczywistości, na przykład w tej tu i teraz, nie zasługuje na miano konieczności. Konieczność ściśle wiąże się z możliwością¹. Nie musi ona zająć, ale jako pewna możność jest zawsze konieczna. Trafnie ujął to Bogusław Wolniewicz w swojej *Przedmowie do Traktatu logiczno-filozoficznego*: „Wolno zatem rzec, że coś jest rzeczywiste z przypadku; a nie wolno, że jest z przypadku możliwe”². Na to właśnie zwracają uwagę połączenia tautologiczne. Połączenia zdań w tautologii są konieczne, gdyż tautologia jest zdaniem zawsze prawdziwym, a więc fakt, który one *ujawniają*, nie może być tylko faktem logicznym czy empirycznym, ale musi być samym „faktem transcendentalem”, koniecznym, dotyczącym i świata, i języka. Tautologia faktycznie *pokazuje* istotne własności języka i świata. W innym przypadku nie miałyby ona charakteru konieczności.

Odkrywając transcendentalne pojęcie tautologiczności, Wittgenstein uzasadnił istnienie koniecznego związku pomiędzy językiem i światem, zdaniem i jego desygnatem. Każde rozstrzygnięcie logiczne jest jednocześnie rozstrzygnięciem semantycznym i metafizycznym. Całość związku zachodzącego pomiędzy sferą znaczącą a sferą znaczoną Wittgenstein określił mianem *odwzorowania*, które ma charakter izomorficzny. Pojęcie to, mające swoje źródło w teorii mnogości, przejął najpewniej od Russella, nadając mu charakter transcendentálny³. Izomorfizm jest ściśle powiązany z pojęciem formy logicznej. Russell odróżnił formę gramatyczną zdania od jego formy logicznej,

¹ Leibniz ujął to wprost: „Jeśli byt konieczny w ogóle nie istnieje, to w ogóle nie ma bytu możliwego”. G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. z franc. M. Frankiewicz, Kraków 1994, 76.

² B. Wolniewicz, *O Traktacie*, w: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. z niem. B. Wolniewicz, Warszawa 2004, XXXI (*Traktat logiczno-filozoficzny* oznaczam w głównym tekście jako TLP, po czym podaję numer tezy).

³ Chodzi tutaj o izomorfizm języka i świata. „Dwa zbiory ze strukturą uważane są za równoważne względem rozpatrywanej struktury, jeśli istnieje między nimi *bijektywny* (odwracalny – MP) morfizm, dla którego odwzorowanie odwrotne jest również morfizmem. (...) Mówimy wtedy o *izomorfizmie*, a odpowiednie zbiory ze strukturą nazywamy *izomorficznymi*”. *Atlas matematyki*, red. F. Reinhardt, H. Soeder, tłum. z niem. Ł. Wiechecki Warszawa 2005, 41.

przyznając tej ostatniej fundamentalny status. Konwencjonalna forma gramatyczna ma strukturę podmiotowo-orzecznikową, dzięki czemu pozwala pewnym rzeczom przypisać pewne jakości⁴. Forma logiczna zaś jest strukturą „głębką” i to ona faktycznie pokazuje, w jaki sposób powiązane są składniki zdania, myśli czy fakty⁵. Zdaniem Russella celem filozofii jest przeprowadzenie analizy logicznej zdań, a następnie odkrycie i zbadanie ich form logicznych⁶.

Wittgenstein nie zgodził się z Russellem co do doniosłości badań nad formą logiczną, a co ważniejsze, nie podzielił poglądu, że forma logiczna dotyczy jakiejkolwiek treści semantycznej czy empirycznej⁷. Forma logiczna jest relacją konstytuującą wszelkie możliwe związki, odniesienia, odwzorowania. Gdyby nie istniała, użytkownicy języka skazani byłiby na przypadkowość znaków, nieadekwatność opisów, niezupełność znaczeń. Ona gwarantuje, że to, co powiedziane, *obrazuje* to, co zachodzi, co jest faktyczne⁸. Teza 2.18 streszcza ten wywód następująco: „Tym, co wszelkiemu obrazowi – jakiejkolwiek formy – i rzeczywistości musi być wspólne, by mógł ją w ogóle – trafnie lub błędnie – odwzorowywać, jest forma logiczna, czyli forma rzeczywistości”. Nie ma wątpliwości, że związek pomiędzy językiem a światem ma charakter logiczny czy, inaczej mówiąc, strukturalny. Forma logiczna jest właśnie *wyrazem* istnienia identycznych struktur.

⁴ B. Russell, *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym*, tłum. z ang. T. Baszniak, Warszawa 2000, 47.

⁵ H.-J. Glock, *Słownik wittgensteinowski*, tłum. z ang. M. Hernik, M. Szczubiałka, Warszawa 2001, 43.

⁶ Russell powiada: „Każdy sąd i każde wnioskowanie ma poza konkretną treścią, której dotyczy, pewną formę – sposób, w jaki składniki sądu bądź wnioskowania są ze sobą połączone. (...) Jest oczywiste, że wiedza o formach logicznych to coś zupełnie innego niż wiedza o istniejących rzeczach”. B. Russell, *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym*, dz. cyt., 55.

⁷ Osobnego studium wymagałoby omówienie zależności Wittgensteina od Russella. Nie ma tutaj miejsca by je omawiać. Zainteresowanych odsyłam m.in. do książki Davida Pearsa: *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Oxford 1987.

⁸ Pojęcie obrazowania, niezwykle istotne w dyskursie Wittgensteina, opiszemy w dalszych rozważaniach.

Docieramy w tym miejscu do zasadniczego pytania o strukturalizm Wittgensteina. Mianowicie – jaki charakter ma forma logiczna? Czy jest ona tym, co jest odwzorowywane? Czy jest sposobem odwzorowania? Lub inaczej: czy jest ona tym, co projektowane, czy samą metodą projekcji⁹?

Pierwszą możliwość omówił Erik Stenius w klasycznej pracy *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of its Main Lines of Thought*. Przyjmijmy za nim, że dane są dwa pola – F i G . Kategorialna struktura obu tych pól jest taka sama. Z tego powodu pomiędzy elementami każdej kategorii F a elementami każdej kategorii G , zachodzi jedno-jednoznaczna relacja, którą Stenius określa jako korespondencję. Ta *korespondencja* to „klucz izomorfizmu”. Znając ten „klucz”, wiadomo, na jakiej zasadzie pewne elementy pola F odpowiadają pewnym elementom pola G czy je reprezentują. Forma odwzorowania jest poszukiwanym „kluczem interpretacyjnym”. Forma odwzorowania jest wspólną strukturą kategorialną – Wittgenstein powie, wewnętrzną – obrazu i tego, co on obrazuje¹⁰.

Drugą możliwość wskazał Vincent Descombes przy okazji omawiania francuskiego strukturalizmu: „Analiza strukturalna wychodzi od struktury, to znaczy od relacji, określonych w sposób czysto formalny przez pewne własności, w jakie wyposażony jest zbiór elementów, których natura nie została sprecyzowana; wychodząc od danej w ten sposób struktury, analiza wykazuje, że pewna treść kulturowa (system pokrewieństwa, mit) jest w niej »modelem« albo, jak się mówi również, »reprezentacją«. Czegóż więc dowiedziono? Ani mniej, ani więcej tylko tego, że owa treść jest izomorficzna wobec pewnej liczby innych treści. Struktura jest, ściśle rzecz biorąc, tym, co utrwała się w izomorfizmie między dwoma zbiorami” (podkr. – M.P.)¹¹.

⁹ Na tę dwuznaczność zwrócił mi uwagę Andrzej Leder.

¹⁰ E. Stenius, *Wittgenstein's 'Tractatus'. A Critical Exposition of its Main Lines of Thought*, Blackwell 1960, 93-101.

¹¹ V. Descombes, *To samo i inne*, tłum. z franc. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, 102-103.

A dalej w przypisie na tej samej stronie stwierdza rzecz niezwykle istotną: „P r z e ł ó ż m y elementy, stosunki i operacje zbioru E na elementy, stosunki i operacje zbioru E’ : istnieje izomorfizm między E i E’, jeśli przekład wyniku, który był prawdziwy w E, jest również prawdziwy w E’, i jeśli fałszywemu wynikowi w E odpowiada fałszywy wynik w E’”¹². Wprost jest zauważalne matematyczne pochodzenie tej formuły¹³.

Raz formę logiczną można rozumieć jako rzutowaną treść, a raz jako samo rzutowanie, operację, *utrwalenie*. Wydaje się, że Wittgenstein nie miał pełnej jasności co do tego, jak rozumieć formę logiczną. Raz mówił o niej jak o pewnej strukturze (forma jako „możliwość struktury” TLP 2.033), raz jak o normie przedstawiania (forma jako „odwzorowanie”).

Dopiero w pochodzącym z 1929 roku artykule *Some Remarks on the Logical Form* pada teza, że forma logiczna jest metodą projekcji. W *Traktacie* nie jest to całkiem jasne. Przyczyną tego jest zapewne fakt, że pojęcie to jest jeszcze mocno przesiąknięte metafizycznymi wpływami Russella, swoją genezą sięgającymi filozofii Leibniza. Aby więc znaleźć odpowiedź na pytanie o charakter formy logicznej, powinniśmy cofnąć się aż do rozważań hanowerskiego filozofa.

3. MONADOLOGIA LEIBNIZA A TRAKTAT: PODOBIENSTWA

Może dziwić, że odwołujemy się tutaj do myśli XVII-wiecznego filozofa, który z całą pewnością nie był bliski Wittgensteinowi¹⁴. Mimo że znajomość myśli Leibniza w przypadku Wittgensteina była znikoma, to nie będzie przesadą, jeżeli powiemy, że *Traktat* z ducha jest leibnizjański. Podstawowe idee i pojęcia w *Traktacie logiczno-filozoficznym* mają rodowód w monadologii hanowerskiego filozofa.

Leibniz dotarł do Wittgensteina najpewniej za pośrednictwem Bertranda Russella, który w 1900 roku napisał obszerną monografię pt. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Wcześniej w latach

¹² Tamże, 103.

¹³ Patrz przypis 86.

¹⁴ Biograf Wittgensteina – R. Monk, nie wspomina o jego znajomości pism Leibniza. Również w *Nachlass* Wittgensteina nie znajdzie się żadnego odwołania.

1898-1899 prowadził w Cambridge wykłady na temat Leibniza¹⁵. Praca nad Leibnizem umożliwiła Russellowi odejście od idealizmu Bradleya i jednocześnie sformułowanie programu filozofii opartej na analizie logicznej zdań. Co takiego znalazł u Leibniza Russell, co pozwoliło mu napisać książkę „przeciw logice tradycyjnej”¹⁶?

Podstawę metafizyki Leibniza stanowiła teoria logiczna. Według Russella cały system Leibniza opierał się na twierdzeniu, że „wszystkie sądy dają się sprowadzić do typu przypisującego pewne orzeczenie pewnemu podmiotowi”¹⁷. Samo pojęcie substancji jako trwałego i zupełnego podmiotu¹⁸, „coś, co łączące w sposób prosty”¹⁹, zdaniem Russella pojawiło się za sprawą podmiotowo-orzecznikowej formy sądu. Owa forma jest „projektowana” na uniwersum tego, co dane, i potraktowana jednocześnie jako forma przedmiotu-substancji-monady²⁰. Elzenberg stwierdził, że wszelkie predykaty, jakie można orzec o substancji (niemożliwość interakcji, nierozzerwalność, podzielność, harmonia przedustawna itd.), wynikają z owej podstawy logicznej²¹, zaś zasada analityczności („wszystkie prawdy są analityczne”) jest przeformułowaniem twierdzenia, że „we wszystkich prawdach orzeczenie jest zawarte w podmiocie”. Jako taka stanowi „podwalinę systemu i jak gdyby hasło Leibniza”²².

¹⁵ B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London 1900, v.

¹⁶ H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, wybór: M. Woroniecki, Kraków 1995, 21.

¹⁷ Tamże, 20-21. Elzenberg wskazał również doniosłość badań Russella nad filozofią Leibniza, pokazując, że cały XVIII i XIX wiek przypisywał mu znaczenie czysto historyczne: „twórca zasypywany kwiatami, system zaś przedstawiony w ten sposób, że gdyby twórca naprawdę tak rozumował, zasługiwałby raczej na wszystko niż na te kwiaty”. Tamże, 19.

¹⁸ Leibniz definiuje ją następująco: „Substancja jest to podmiot logiczny ostatni, czyli bezwzględny, to znaczy taki, który nie może już być wzięty za orzeczenie żadnego innego podmiotu [podkreśl. – M. P.]”.

¹⁹ M. Heidegger, *Z ostatniego wykładu marburskiego*, w: *Znaki drogi*, tłum. z niem. M. Poręba, Warszawa 1999, 84.

²⁰ Projektowanie w sensie konstruowania pewnej struktury, tworzenia jakiegoś wzoru i jednocześnie jako odwzorowywanie czy obrazowanie. Oba te znaczenia pojęcia projekcji pojawiają się w *Traktatowej* doktrynie.

²¹ H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, dz. cyt., 50-51.

²² Tamże, 55. Elzenberg pokazał również, że Leibniz idzie w tym miejscu za Arystotelesem z *Analitik pierwszych*, uwzględniając raczej treść zdania, nie zaś jego zakres.

Metafizyczne rozwiązania zaproponowane przez Leibniza są oparte na formie sądu podmiotowo-orzecznikowej. Przyjrzyjmy się bliżej samemu pojęciu substancji. Definicja substancji przyjęta przez Leibniza wraz z zasadą analityczności doprowadziła go do twierdzenia, że każda substancja zawiera wszelkie swoje określenia, tzn. wszystko, co o niej można powiedzieć, jest zawarte w jej pojęciu. Mówiąc językiem Wittgensteina, substancja-podmiot ukonstytuowana jest przez własności wewnętrzne, formalne: takie, które są nie do pomyślenia, aby dany przedmiot ich nie posiadał (TLP 4.123). Z tego powodu one konstytuują strukturę przedmiotu. W tym miejscu myślenie Wittgensteina i Leibniza bardzo się do siebie zbliża²³. Porównajmy dla próby następujące ustępy z *Monadologii* i *Traktatu logiczno-filozoficznego*²⁴:

1. Monada, o której mówić tu będziemy, nie jest niczym innym jak tylko substancją prostą, wchodzącą w skład rzeczy złożonych; prostą, to znaczy bez części.	2.02. Przedmiot jest prosty. 2.0272. Konfiguracja przedmiotów tworzy stan rzeczy.
2. Rzecz złożona bowiem, nie jest niczym innym, jak nagromadzeniem, czyli agregatem <i>rzeczy</i> prostych.	2.01 Stan rzeczy jest połączeniem przedmiotów (obiektów, rzeczy).

Dzięki skierowaniu uwagi na treść może sformułować zasadę analityczności. Patrz także: G. W. Leibniz, *List do Arnaulda*, w: *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, tłum. z franc. S. Cichowicz, J. Kopania, Warszawa 1998, 56.

²³ Przez owo „zbliżanie się” rozumiem pewną kongenialność rozwiązań przyjętą przez obu filozofów, nie zaś to, że Wittgenstein był leibnizjanistą, co zarzucił mi recenzent piszący dla pewnego periodyku filozoficznego. Leibnizjański styl myślenia obecny we wczesnych rozprawach Russella oddziaływał na młodego Wittgensteina. Z innej zaś strony wielu komentatorów mówi o wpływie Kanta na *Traktat*, a według najnowszych badań Wittgenstein Kanta nigdy nie czytał (na ten temat mówił w Kirchberg, w Austrii, w sierpniu 2014 Joachim Schulte na *6th Wittgenstein Summer School*). Poznał go, podobnie jak Leibniza, za pośrednictwem Bertranda Russella.

²⁴ Podobieństwa między filozofią Leibniza a doktryną *Traktatu* sygnalizował J. Perzanowski w tekście *Teofilozofia Leibniza*. (patrz. J. Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza*, w: G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, dz. cyt., 274).

3. Tam zaś, gdzie nie ma części, nie jest możliwa ani rozciągłość, ani kształt, ani podzielność. Monady te są tedy właściwymi atomami natury i jednym słowem pierwiastkami rzeczy.	2.021 Przedmioty stanowią substancję świata. Dlatego nie mogą być złożone.
8. Jednakowoż muszą monady mieć pewne właściwości, inaczej nie byłyby w ogóle jestestwami. I gdyby substancje proste nie różniły się swymi właściwościami, nie dałaby się zauważyć w rzeczach żadna zmiana, ponieważ to, co jest w rzeczy złożonej, może pochodzić jedynie od składników prostych; monady zaś, będąc bez właściwości, byłyby nie do rozróżnienia jedno od drugich (...).	2.0233. Dwa przedmioty o tej samej formie logicznej różnią się od siebie – pomijając własności zewnętrzne – tylko tym, że są różne. 2.02331. Albo rzecz ma własności, jakich nie ma żadna inna – wtedy można ją wyodrębnić zwyczajnie przez opis i na to wskazać; albo też są rzeczy, którym wszystkie własności są wspólne – wtedy niepodobna w ogóle wskazać na jedną z nich.

Pomijając pewne różnice, styl dociekań obu filozofów jest bardzo podobny. Schemat jest następujący: każda rzecz złożona (w języku Leibniza – substancja, u Wittgensteina – fakt lub stan rzeczy) jest ukonstytuowana przez proste, już niezłożone składniki (odpowiednio monady i przedmioty proste). Te zaś są ostatecznymi elementami rzeczywistości i jako takie muszą z konieczności opierać się na czymś, co Leibniz nazywa „wyznaczeniem wewnętrznym”²⁵, a Wittgenstein strukturą formalną lub wewnętrzną²⁶. U Leibniza „różnorodność jest wytwarzana przez kombinowanie wielu substancji prostszych, ostatecznie najprostszych w kompleksy bardziej złożone”²⁷. U Wittgensteina zaś ta myśl Leibniza znajduje swój wyraz w tzw. zasadzie ekstensjonalności

²⁵ G. W. Leibniz, *Monadologia*, w: *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. z franc. S. Cichowicz, Warszawa 1969, §9.

²⁶ Muszą opierać się z konieczności, gdyż w innym przypadku musiałby posiadać określenia zewnętrzne – empiryczne, co jednocześnie oznaczałoby ich złożony charakter.

²⁷ P. Gut, *Leibniz: myśl filozoficzna w XVII wieku*, Wrocław 2004, 67.

(TLP 5), która jest logicznym przeformułowaniem postulatu Leibniza. Wszystko to opiera się, jak już wcześniej wspomnieliśmy, na metafizyce tego, co wewnętrzne. Nie ma bowiem czystych zewnętrznych, przygodnych określeń – u podstaw wszystkiego musi znajdować się wewnętrzna zasada. Taka jest główna myśl Leibniza i z niej wypływa doktryna monad, „które nie mają okien”²⁸, oraz teoria harmonii przedustawnej.

Miejsce, które wskazaliśmy, nie tłumaczy jeszcze konieczności związku „język – świat”. Zarówno u Leibniza, jak i Wittgensteina związek ten może mieć status możliwości logicznej, ale możliwość jeszcze nie jest faktem, a obaj filozofowie zdają się utrzymywać tezę o fundującym i koniecznym charakterze odniesienia znak – desygnat. Dla obu myślicieli kluczowe jest pojęcie formy logicznej, a konkretnie myśl, że forma logiczna jest formą języka, ale także – co wydaje się ważniejsze – formą świata. Nieistotny jest tutaj fakt, że dla Leibniza forma logiczna miała formę sądu podmiotowo-orzecznikową, a dla Wittgensteina przyjęła formę frege’owskiej funkcji²⁹. Od strony ontologicznej wydaje się to nieistotne. Najważniejsze jest pytanie o to, jak obaj filozofowie doszli do takiej samej konkluzji, jaką jest konieczny związek języka i świata. Odpowiedź wydaje się oczywista: obaj wyszli od takich samych przesłanek. Jednak, jak zauważyliśmy, wywody Wittgensteina nie są przekonujące, jeżeli chodzi o wyjaśnienie problemu zgodności form w przypadku, gdy ma się do czynienia z dwoma różnymi (języka i świata), a jednocześnie identycznymi formami³⁰ lub w przypadku samej formy, gdy istnieje tylko jedna „uzgadniająca” forma³¹.

Pozostają dwa rozwiązania: albo przyjmiemy, że Wittgenstein „dogmatycznie” wierzył w logiczny związek języka i świata, albo zwrócimy się do Leibniza z nadzieją, że tam odnajdziemy odpowiedź na nurtujące pytanie.

²⁸ G. W. Leibniz, *Monadologia*, dz. cyt., §7.

²⁹ TLP 3.318: „Zdanie ujmuję – jak Frege i Russell – jako funkcję zawartych w nim wyrażen”.

³⁰ Wiąże się to z leibnizjańską zasadą nieodróżnialności identycznego.

³¹ W tym miejscu wracamy do naszego wyjściowego pytania o charakter formy.

4. TO, CO WEWNĘTRZNE, I MONADA

Leibniz rozumiał substancję jako strukturę rządzoną tzw. „wyznaczeniem wewnętrznym”³². Wszelkie jej istotne, a więc konieczne własności są własnościami wewnętrznymi, zasadą rządzącą strukturą substancjalną jest zasada wewnętrzna³³. O substancjalności substancji, o jej naturze stanowi parcie³⁴, czynnik wewnętrzny, „*primum constitutivum* pierwotnego jednoczenia”³⁵. Substancja sama w sobie jest wewnętrżnością, gdyż „wszystkie orzeczniki i zdarzenia”³⁶ zawarte są w jej pojęciu. Struktura konstytuuje sama siebie i jednocześnie wyznacza swoje możliwości. Leibniz fakt ten nazywał „prawem serii”³⁷. Z „wewnętrzności” substancji wypływa cała leibnizjańska nauka zwana monadologią oraz teza harmonii wprzód ustanowionej. Należy przyjrzeć się temu dokładnie.

Leibniz stwierdził, że każda substancja rządzona jest przez *dążność* (*appetition*) (parcie – MP), czyli przechodzenie od jednego postrzeżenia do innego. Owa dążność ma charakter ściśle wewnętrzny³⁸. Substancja

³² G. W. Leibniz, *Monadologia*, dz. cyt., §9.

³³ Tamże, §15: „Działalność zasady wewnętrznej, sprawiającej zmianę, czyli przejście od jednego postrzeżenia do drugiego”.

³⁴ M. Heidegger, *Z ostatniego wykładu marburskiego*, dz. cyt., 86.

³⁵ Tamże, 84.

³⁶ G. W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, w: *Wyznanie wiary filozofa*, dz. cyt., 115.

³⁷ Prawem serii zajmujemy się w dalszych rozważaniach

³⁸ G. W. Leibniz, *Monadologia*, dz. cyt., §15. Heidegger powiada, że chodzi o proces jednoczenia, jednostkowania, indywiduacji: „W monadzie jako takiej tkwi wewnętrzna możliwość oraz istota indywiduacji. Istotą monady jest zaś parcie. (...) Co w zasadzie określa monadę jako każdorazowo tę-oto? Jak konstytuuje się sama indywiduacja? Odwoływanie się do Stworzenia to tylko dogmatyczne wyjaśnienie pochodzenia indywidualności, nie rozjaśnia ono natomiast samej indywiduacji. (...) Indywiduacja musi oczywiście dokonywać się w tym, co od podstaw konstytuuje istotę monady, to znaczy w parciu. Jaka istotna cecha struktury parcia umożliwia każdorazowe wyosobnienie, dając w ten sposób podstawę każdorazowej swoistości monady? W jakim sensie to, co pierwotnie jednoczy, jest zarazem – i to właśnie w owym jednoczeniu – wyosobnianiem się? Jeżeli poprzednio na plan dalszy odsunięte zostało odniesienie do Stworzenia, to tylko dlatego, że wchodziło tam w grę wyjaśnienie dogmatyczne. Tymczasem znaczeniem metafizycznym, które dochodzi do głosu w określeniu monady jako stworzonej, jest skończoność. Skończoność formalnie

od tej chwili zostaje nazwana monadą. To, co Leibniz rozumiał przez monadę, łączy wszystkie podstawowe znaczenia greckiego słowa *monas* – „to, co proste”, „jedność”, „to, co osobne”, „to, co samotne”³⁹. Substancja jako jednoczące indywiduum *ex definitione* jest monadą i jako taka jest pierwotnym budulcem rzeczywistości, tym, co konstytutywne i konstytuujące⁴⁰. Monada jako pierwotne parcie, dążność, jest, aby użyć pojęcia z teorii systemów, organizacją, strukturą *autopojetyczną*, samoorganizującą się⁴¹ i w tym fakcie powinno się, zdaniem Leibniza, szukać organizacji superstruktury, jaką jest rzeczywistość.

Monada jako pierwotna, wewnętrzna organizacja rządzi się tymi samymi prawami, co logika Wittgensteina. Jej odpowiednikiem jest siatka własności i relacji wewnętrznych. Leibniz nadał im miano prawdziwej realności. Z tego powodu – jak słusznie zauważył Robert Spaemann – „nienaoczna struktura monad leży u podstaw naocznej rzeczywistości. Z drugiej strony świat naoczny jest symbolem nienaocznego świata monad”⁴². Obie te rzeczywistości, zdefiniowane od teraz jako inter- i ekstramonadyczna, dzieli przepaść nie tyle ontologiczna, ile transcendentalna. Dlaczego?

Dochodzimy do linii demarkacyjnej pomiędzy koniecznością (transcendentalna logika) a przygodnością (doświadczenie), pomiędzy tym, co znaczące, a tym, co znaczone. Owa linia jest miejscem rodzenia się sensu. Sama konieczność bez odniesienia do czegoś zewnętrznego, czegoś, co ona normuje, jest pusta, zaś samo doświadczenie bez zasad

oznacza ograniczoność. W jakiej mierze parcie daje się ograniczać? Skoro skończoność jako ograniczoność należy do istoty parcia, to musi ona swoje określenie zapożyczać od podstawowego metafizycznego rysu parcia. Owym podstawowym rysem jest zaś jednoczenie, jednoczenie przed-stawiające i z góry wyprzedzające”. M. Heidegger, *Z ostatniego wykładu marburskiego*, dz. cyt., 88.

³⁹ Tamże, 73.

⁴⁰ Spełnia ona funkcję wittgensteinowskiego przedmiotu/nazwy prostej jako tego, co gwarantuje inteligibilność świata i języka. Patrz teza 3.23: „Postulat możliwości znaków prostych jest postulatem określoności sensu”.

⁴¹ Na temat systemu autopojetycznego zob. M. Maciejczak, *Brentano i Husserl. Pytanie epistemologiczne*, Warszawa 2001.

⁴² R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne: dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. z niem. A. Półtawski, Warszawa 2008, 131-132.

regulujących, określających jego możliwości, jest chaosem, tym, o czym trzeba milczeć (TLP 7).

Czy w przypadku leibnizjańskiej monadologii jest tak samo? Od strony treści – nie. Dyskursy obu filozofów są radykalnie inne. Jednak pod kątem formalnym, od strony strukturalnej, Leibniz i Wittgenstein są głosicielami tej samej tezy. Trzeba przyjrzeć się wywodom Leibniza, aby to dostrzec. Leibniz być może wskaże nam rozwiązanie wittgensteinowskiej aporii.

5. PRAWO SERII

Monada została zdefiniowana jako jedność, sobość, indywiduum konstytuujące i konstytuowane przez parcie. Należy teraz poszukać prawa, które rządzi tym całym autopojetycznym systemem. Wspomnieliśmy już o wewnętrznej zasadzie, o byciu monady jako parciu, ale to nie jest jeszcze wyjaśnienie, jakie zadowoliliby Leibniza. Szukał on raczej prawa dającego wyrazić się na sposób matematyczny, czyli takiego, które można sformułować w konkretnym równaniu algebraicznym⁴³. Ową poszukiwaną formułą jest prawo serii, dostępne tylko w naoczności nieskończonej, dostępnej, zdaniem Leibniza, jedynie Bogu⁴⁴. Jest ono „na swój sposób w y r a z e m substancjalnego i jednostkowego parcia”⁴⁵. Zawiera w sobie wszelkie możliwe relacje, w tym dwie najważniejsze – relacje następstwa i jednoczesności, które są

⁴³ S. Cichowicz. *Przedmowa*, w: G. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, dz. cyt., XXII. P. Gut, *Leibniz: myśl filozoficzna w XVII wieku*, dz. cyt., 81-83. „Matematycznym odpowiednikiem tej idei (tzn. prawa serii – M. P.) jest koncepcja różniczkowania”. Tamże, 83.

⁴⁴ G. W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, dz. cyt., 103. Borges ujął tę ideę – w wyraźnym nawiązaniu do Leibniza – następująco: „Co to jest nieskończona inteligencja? Może zapytać czytelnik. Nie ma teologa, który by tego nie definiował; ja wolę dać przykład. Kroki, które stawia człowiek od urodzenia do śmierci, rysują w czasie niepojętą figurę. Inteligencja boska natychmiast odcyfrowuje tę figurę, tak jak ludzka – trójkąt. Niewykluczone, że ta figura ma swoją określoną rolę w obrazie wszechświata”. Cyt za: S. Cichowicz. *Przedmowa*, w: G. W. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, dz. cyt., XXII.

⁴⁵ Tamże, XXII.

odpowiedzialne za konstytucję czasu i przestrzeni⁴⁶. Prawo serii jest warunkiem rozwoju każdej monady, ustanawiając wszelkie jej relacje w porządkach następstwa i jednoczesności. „Wszelki stan teraźniejszy substancji prostej – powiada w *Monadologii* Leibniz – jest naturalnym następstwem stanu poprzedniego, tak samo teraźniejszość jest brzemienią przyszłością⁴⁷. Odkrycie przez Leibniza owych wektorów czasoprzestrzennych, konstituowanych przez monadyczny podmiot, jest jedną z jego największych zasług i ono, jak sądzimy, wyznaczyło w znacznym stopniu rozwój filozofii od Kanta, przez Husserla, aż do *Bycia i czasu* Heideggera.

Ustaliwszy prawo serii, Leibniz stwierdził: „indywidualne pojęcie każdej osoby zawiera raz na zawsze to, co może się jej kiedykolwiek przydarzyć, ukazuje ono dowody *a priori*, czy też racje prawdziwości każdego zdarzenia⁴⁸. Następnie odróżnił podmiot jako osobę od podmiotu jako podłoża substancji. Oba te rozróżnienia z czasem w jego myśli zaniknęły, a substancja, monada i podmiot uznane zostały za to samo. Dzięki prawu serii podmiot-monada zawiera swoją indywidualną historię, habitualności, nawyki, ale także jest nośnikiem swojej przyszłości jako antycypacji, przy czym należy pamiętać, że „antycypacja ta nie ma już jednak teraz charakteru realnej możliwości określonego przyszłego stanu spoczynku, lecz jest regułą wytwarzania serii określonych stanów, która może być pomyślana w postaci równania funkcyjnego⁴⁹. Wszystko to już zawiera się w pojęciu substancji, w jej „wyznaczeniu wewnętrznym”.

Dzieli nas już krok od „ontologicznych” tez *Traktatu*. Wittgenstein powiada: „znając przedmiot, znam też wszystkie możliwości jego występowania w stanach rzeczy. (Każda z tych możliwości musi leżeć w naturze przedmiotu). (...) Jeżeli rzecz *może* wystąpić w stanie rzeczy, to jego *możliwość* musi już być w niej *przesądzona*” (podkreśl. – M. P.) (TLP 2.0123, 2.012).

⁴⁶ G. W. Leibniz, *Monadologia*, dz. cyt., §21-23

⁴⁷ Tamże, §22

⁴⁸ G. W. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, dz. cyt., 5.

⁴⁹ R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne: dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, dz. cyt., 130.

Znajomość własności wewnętrznych przedmiotu – jego rysu (Leibniz powiada: pojęcia), dotyczy jego faktycznych i możliwych pozycji, konfiguracji, ustanowień, kontekstów. Struktura logiczna przedmiotu, zwana inaczej formalną lub wewnętrzną, jest formą logiczną, tym, co rzutowane przez język (przyjmując odwzorowanie języka na świat) lub tym, co rzutuje, wyznacza język (przyjmując odwzorowanie świata na język).

Wittgenstein, inaczej niż Leibniz, mówił o „zewnętrznych” skutkach wewnętrznej konstytucji przedmiotu, o jego konfiguracjach w stanach rzeczy, związkach z sytuacjami i o jego roli w konstytucji świata, co nazwaliśmy dziedziną ekstramonadyczną (TLP 2.01-2.02). Leibniz mówił o tym, co intermonadyczne: o historii, genezie, wewnętrznym ruchu monady. Różnica jest widoczna, ale nie jest ona na tyle istotna, aby przesłanki obu filozofów nie zbiegły się we wspólnej konkluzji, jaką jest teza mówiąca o istnieniu izomorfizmu. Na jakiej podstawie Leibniz i Wittgenstein przyjmują izomorfizm? Dlaczego gwarantem relacji język – świat jest logika?

6. ZDANIE A MONADA

W tezie 5., Wittgenstein stwierdził, że zdanie elementarne jest funkcją prawdziwościową samego siebie. Znaczy to, że jego sens nie jest zależny od sensu jakiegokolwiek innego zdania (TLP 4.211). Odkrycie tego faktu pozwoliło Wittgensteinowi sformułować – potem odrzuconą w *Some Remarks on Logical Form* – tezę o niezależności logicznej zdań elementarnych. Każde zdanie elementarne jest w pełni samodzielną, co więcej: konieczną jednostką semantyczną. Dlaczego konieczną? O treści zdania elementarnego stanowią bowiem nazwy proste, których oczywistymi desygnatami są proste przedmioty – konieczne elementy konstytuujące całość faktów – świat. To jest pierwsza przesłanka przyjęta przez Wittgensteina. Druga zaś związana jest z tzw. postulatem określoności sensu, który głosi, że analiza logiczna każdego zdania musi mieć swój kres (TLP 3.23)⁵⁰. Jest nim nazwa prosta, czerpiąca swoje znaczenie ze

⁵⁰ Wittgenstein wbrew Russellowi uważał, że analiza logiczna nie może być nieskończona. W tezie 3.25 pisze: „Jest tylko jedna i całkowita analiza zdania”.

zdania elementarnego, zgodnie z frege'owską zasadą kontekstową (TLP 3.3). Obie te przesłanki mają wspólny wniosek: stwierdzenie istnienia tego, co proste, tego, co fundujące, warunkujące sens i inteligibilność. To, co proste, jest odpowiednikiem monady Leibniza.

Jaka jest więc faktyczna rola tego, co proste w *onto-logice* Wittgensteina? Powiedzenie, że proste konstytuuje złożone, nie rozwiązuje problemu, ponieważ w pojęciu 'prostoty' zawiera się już pojęcie 'złożoności' i odwrotnie: to, co złożone, odsyła do tego, co proste. Niestety większość wywodów Wittgensteina w *Traktacie* kręci się wokół tego typu rozważań gramatycznych, jak filozof sam to ujmie po roku 1930. Znaleźć można jednak kilka tez, które rzucają nieco światła na ten problem z innej strony.

Otóż zdanie elementarne ma to do siebie, że *wyraża*, opisuje część rzeczywistości. Wiąże się to z tezą Wittgensteina głoszącą, że „podanie wszystkich prawdziwych zdań elementarnych opisuje świat całkowicie” (TLP 4.26). Wystarczy znać jedno prawdziwe zdanie elementarne, aby dane były wszystkie inne zdania elementarne (TLP 5.524). Dlaczego? Wiąże się to z nazwami prostymi i skorelowanymi z nimi przedmiotami prostymi, które ujawniają wszelkie możliwe zdania (w przypadku nazw) lub fakty (w przypadku przedmiotów) desygnowane przez zdania (TLP 2.012, 2.0123, 3.202, 3.22). Z tego właśnie powodu zdanie elementarne, ukonstytuowane na przykład z dwóch nazw prostych, odkrywa przed nami część uniwersum, tak jak słowo 'deszcz' odkrywa swe możliwe użycia z takimi słowami jak 'pada', 'mokry'. Można więc powiedzieć, że zdanie elementarne jest jak kawałek układanki, ale taki, który raz użyty, od razu wskazuje inne kawałki układanki, konieczne, aby ją złożyć.

Podsumowując: porządkiem fundującym język i jego korelat – świat, jest wewnętrzny porządek struktur, relacji, sieci, linii, konstytuujący miejsca, gdzie pojawia się konkretne przecięcie, biegun, własność czy nawet przedmiot. Pojęciem kluczowym jest struktura, zwana u obu filozofów formą logiczną. Na samym początku rozważań nad pojęciem formy i związanym z nią izomorfizmem, zapytaliśmy o charakter owej formy. Czy jest ona metodą rzutowania, odwzorowywaniem pewnych struktur z jednego pola na inne, czy jest raczej samą strukturą, która właśnie umożliwia izomorfizm jako sposób bycia języka i świata.

Nie udało się jak dotąd odpowiedzieć na to pytanie, a ono ma nam wskazać odpowiedź na pytanie o izomorfizm i jego ugruntowanie. Należy teraz przyjrzeć się, w jaki sposób to, co proste, podstawowe, fundujące i wiążące, łączy się z problemem izomorfizmu. Wittgenstein dał wskazówkę: zdanie elementarne ukonstytuowane przez nazwy proste „wyraża”⁵¹ (termin Leibniza) część świata, a przez to, że wskazuje pozostałe zdania, znowu wyrażające świat, samo niejako wyraża całość świata. Można powiedzieć, że zdanie elementarne wyraża świat jako taki.

7. POJĘCIE WYRAŻANIA

Pojęcie wyrażania jest jednym z najtrudniejszych i najbardziej kłopotliwych. Leibniz wprowadził je zaraz po omówieniu natury monady, w kontekście pytania o jej związek z tym, co w stosunku do niej transcendentne – z rzeczywistością ekstramonadyczną. Związek monady z zewnętrżnością znajduje swoje wyjaśnienie właśnie w pojęciu wyrażania. Monada coś *wyraża*. Każda substancja zawiera na mocy własnego pojęcia – *eidos*, wszelkie swoje orzeczniki. Wraz z tymi orzecznikami dane są nam zrazu wszelkie możliwe relacje, konfiguracje, ustawienia, w jakich dana monada może się znaleźć (por. TLP 2.012, 2.0123). Leibniz starał się wydobyć z tego pojęcia wszystkie ontologiczne konsekwencje i jednocześnie chciał ująć swoje odkrycie w ramy pojęciowe, wiedząc, że wszelkie wyznaczenie wewnętrzne (strukturalne) funduje i ugruntowuje każde możliwe wyznaczenie zewnętrzne⁵². Z tezy o wyznaczeniach wewnętrznych wynika stwierdzenie, że każda indywidualna monada wyobraża, odzwierciedla, implikuje, przedstawia, czy w końcu wyraża cały świat. Co to znaczy, że monada wyraża?

„Otóż jedna rzecz *w y r a ż a* drugą, gdy istnieje stałe i regularne odniesienie między tym, co można powiedzieć o jednej, a tym, co można powiedzieć o drugiej”⁵³. Monada musi zawierać zasadę wy-

⁵¹ Wittgenstein wypowiedział tę myśl, posługując się pojęciem formy odwzorowania.

⁵² Z tego to powodu – Elzenberg powiada, że faktycznie nie ma wyznaczeń czysto zewnętrznych. H. Elzenberg, *Z historii filozofii*, dz. cyt., 59

⁵³ G. W. Leibniz, *List XIV*, w: *Korespondencja z Antoine’em Arnauldem*, dz. cyt.

rażania świata. Pojęcie wyrażania (*expressio*) wywodzi się z pojęcia percepcji (*perceptio*) i miało ono precyzyjnie oddać sens leibnizjańskiej percepcji monady.

„Określając *perceptio* przez *expressio*, przez swego rodzaju przedstawienie, Leibniz innymi słowy stwierdza, że istnienie czegoś implikuje cały świat (jako układ współistnienia, jako faktyczny i przygodny porządek rozmaitych zjawisk); a właściwie stwierdza to w najbardziej własnym języku, w tak własnym, że idiomatycznym: w §13 *Zasad natury i łaski* oraz w §61 *Monadologii* pojawia się w liczbie mnogiej francuskie słówko *plis* (»zmarszczka«, »zakładka«, »fałda«, »pliska«); owe monadyczne *plis* zwykło się w polszczyźnie tłumaczyć jako »zwoje«: »Atoli dusza zdoła odczytać w sobie tylko to, co w sposób wyraźny jest w niej przedstawione, nie może bowiem rozwinąć od razu wszystkich swoich zwojów, ponieważ idą one w nieskończoność«⁵⁴.

Monada bytuje na sposób wyrażania⁵⁵. Leibniz powiada: każda monada jako wewnętrznie ukonstytuowana struktura, „inaczej wyraża uniwersum”, bowiem „ich najbardziej własnym zadaniem jest właśnie to, by były żywymi zwierciadłami bytu, skoncentrowanymi światami”⁵⁶.

Deleuze tak to tłumaczył: „każda indywidualna monada wyraża świat. Jednakże teza ta nie jest wystarczająco zrozumiała, jak długo interpretuje się ją w sensie przynależności orzeczników do wyrażającej monady. Albowiem niewątpliwie prawdą jest, że wyrażany świat nie istnieje poza monadami, które go wyrażają, istnieje więc w monadach jako *seria orzeczników* (podkreśl. – M. P.), które są im przynależne. (...) Wyrażany świat jest utworzony ze stosunków różniczkowych i z sąsiadujących ze sobą osobliwości. Tworzy on, dokładnie biorąc, świat w tej mierze, w jakiej zawisłe od każdej osobliwości serie zbiegają się z seriami, które są zależne od innych: *ta zbieżność określa*

⁵⁴ Tamże, XXV.

⁵⁵ Całe jej bycie (heideggerowskie *Da-Sein*) jest dzięki zdolności wyrażania, będącej monadycznym *modus* percepcji, jednocześnie współbyciem (*Mit-Sein*) i byciem-w-świecie (*In-der-Welt-Sein*). Poprzez wyrażanie monada transcenduje sama siebie i osiąga świat, który jest tym, co wyrażane.

⁵⁶ Cyt. za: S. Cichowicz. *Przedmowa*, w: G. W. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, dz. cyt., XXVII.

właśnie »współmożliwość« jako regułę syntezy świata. Tam, gdzie serie rozbiegają się, zaczyna się inny świat, niewspółmożliwy z pierwszym»⁵⁷.

Monada odzwierciedla świat, wyraża go jako rozwinięcie „w nieskończoność” własnych orzeczników, na zasadzie prawa serii. Świat jest ukonstytuowanym odpowiednikiem monady, rzutowaną strukturą, będącą efektem przecięcia się jednych serii orzeczników z innymi. Praca monady, jej wyrażalność polega na transcendentalnej syntezie, wiążącej jedne przedstawienia z innymi.

Zdanie odwzorowuje fragment rzeczywistości, wyraża ją poprzez swe nieskończone i ciągle odsyłanie do całej przestrzeni logicznej. Nawet najprostsze zdanie, takie jak „Dziś pada deszcz”, odsyła do wszelkich możliwych zdań opisujących warunki, w jakich deszcz może padać, w jakich musi padać, a w jakich padać nie będzie. Tworzy się sieć, siatka, konstelacja – Wittgenstein nazwał ją przestrzenią logiczną, w której zdania wyznaczają logiczne miejsca faktom (TLP 3.4). „Chociaż zdanie wyznacza jedynie pewnie miejsce w przestrzeni logicznej – powiada Wittgenstein – to jednak cała przestrzeń musi być już przez nie dana. Zdanie przenika całą swą przestrzeń” (TLP 3.42). Wraz ze zdaniem – tak jak z monadą Leibniza – dany jest cały świat. Zdanie zapoczątkowuje proces syntezy, którego zwieńczeniem jest praca języka jako całości. Zasadnicza różnica w poglądach Wittgensteina i Leibniza polega na tym, że hanowerski filozof pokazał dynamiczną genezę syntezy przeprowadzanej przez monadę, twierdząc, że monada sama w sobie jest źródłem własnego ruchu, zmian i historii. Monada *per se* jest wyrażająca. Jest, jak powiada Leibniz, odwołujący się do terminologii Arystotelesa – entelechią, jednością, której *eidos* jest wyznaczany przez *telos* – cel. W przypadku Wittgensteina nie odnajdziemy w zdaniu zasady jego ruchu, źródła projekcji, odwzorowania. Zasada ta w przeciwieństwie do Leibniza, nie jest czysto immanentna, zdanie w filozofii *Traktatu* jest czymś statycznym, niejako w stanie możliwości.

⁵⁷ G. Deleuze, *La Logique du sens*, Paris 1969, 150-152; cyt. za S. Cichowicz. *Przedmowa*, w: G. W. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, dz. cyt., XXVIII-XXIX.

Trzeba mu tego, co w metafizyce Stagiryty zwie się *dynamis* – potencją⁵⁸, czegoś, co porusza zdanie jako strukturę. Język rozumiany, tak jak go rozumie Wittgenstein, nie ma w sobie, tego, co Leibniz nazywał parciem, siłą, teleologią.

8. ZAKOŃCZENIE

Musimy wprost stwierdzić, że Wittgenstein był radykalnym kontynuatorem Leibniza. W sposób niezamierzony wyciągnął ostateczne konsekwencje z jego nauki o wewnętrżności, stwierdzając, że cała immanentna struktura świata jest strukturą języka, jego logosem. Pomimo że *Traktat* nosi wyraźne znamiona transcendentalizmu, to jądro tej pracy jest na wskroś leibnizjańskie zarówno w sensie spekulatywnym, jak i dogmatycznym. Wittgenstein kontynuując ontologiczne rozważania Leibniza, pozostał w pewnym stopniu na gruncie tradycyjnej metafizyki. Zamyśl Wittgensteina jest kantowski, ale sam filozof nie wykorzystuje w pełni jego zdobyczy i popada w logicyzm, a wręcz logocentryzm⁵⁹.

Forma logiczna obejmuje relację znak – desygnat, która ujawnia strukturalną relację znaczący – znaczony. Zapytaliśmy: czy jest ona strukturą, czy tym, co rzutowane z jednej struktury na inną? Stan rzeczy, zdanie i myśl mają takie same struktury rozumiane jako pewne wewnętrzne kombinacje elementów i konstytuujących je relacji, wyznaczających jednocześnie wszelkie możliwe kombinacje z innymi przedmiotami. Dzięki identyczności tych struktur dane jest coś w rodzaju „izomorficznej triady”, wyznaczonej przez myśl, język i świat. Intuicyjnie triada ta wygląda następująco: myśli się o świecie (izomorfizm myśli i świata), formułuje się zdania (izomorfizm języka i myśli) oraz mówi o nim (izomorfizm języka i świata). Wszystko to zaś ześrodkowane jest w pojęciu formy logicznej, która jest formą logiczną języka, myśli i rzeczywistości.

⁵⁸ „Potencją nazywa się źródło ruchu albo zmiany, które się znajduje w innej rzeczy albo w tej samej jako innej”. Arystoteles, *Metafizyka*, w: *Dzieła wszystkie. Tom 2*, tłum. z gr. K. Leśniak, Warszawa 2003, 1019a.

⁵⁹ Wiąże się to również z nieprzemyśleniem roli podmiotu. Rozważanie tej kwestii zbyt wychodzi poza ramy tego artykułu.

Wygląda na to, że forma logiczna jest albo „formą zbiorczą”, jakkolwiek dziwnie to brzmi, ogarniającą formy logiczne kolejno myśli, języka i świata, albo jest sumą tych trzech form, albo jest tym, co wyznacza formy logiczne myśli, języka i świata. Czy Wittgenstein wskazał jednoznacznie na którąś z tych opcji? Nie mogąc zdecydować się, czy forma ma być strukturą, czy sposobem projekcji, uwikłał się w pewną dialektykę. Forma jest dwuznaczna i właśnie w tej dwuznaczności kryje się jej transcendentalny charakter. Zależnie od sposobu pytania, forma *jawi się* albo jako struktura języka i świata, albo w kontekście pytania o konstytucję sensu, a więc o rolę myślenia, jako projekcja struktury języka na całość tego, co w mowie nazywa się światem. W porządku ontycznym jest strukturą, a w porządku genetycznym projekcją, czyli rzutowaniem lub odwzorowywaniem.

Leibniz powiada, że rzeczywistość ma formę sądu podmiotowo-orzecznikową i że ta forma wyznacza sposób myślenia o świecie i o podmiocie. Forma logiczna jest według niego czymś zastanym, Boskim planem, sposobem działania zegara. Wittgenstein natomiast stwierdził, że forma logiczna jest gwarantem tego, że można mówić sensownie o świecie. Forma logiczna niejako gwarantuje *znaczoność* języka (TLP 6.124). Jest więc warunkiem inteligibilności, a nie tak jak u Leibniza sposobem ustanowienia świata.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Metafizyka*, w: *Dzieła wszystkie. Tom 2*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2003.
- Atlas matematyki*, red. F. Reinhardt, H. Soeder, tłum. z niem. Ł. Wiechecki, PWN, Warszawa 2005.
- Cichowicz S., *Przedmowa*, w: G. W. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, tłum. z franc. S. Cichowicz, J. Kopania, PWN, Warszawa 1998.
- Deleuze G., *La Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris 1969.
- Descombes V., *To samo i inne*, tłum. z franc. B. Banasiak, K. Matuszewski, KR, Warszawa 1997.
- Elzenberg H., *Z historii filozofii*, wybór: M. Woroniecki, Znak, Kraków 1995.

- Glock H-J., *Słownik wittgensteinowski*, tłum. z ang. M. Hernik, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 2001.
- Gut A., *Leibniz: myśl filozoficzna w XVII wieku*, FNP, Wrocław 2004.
- Heidegger M., *Z ostatniego wykładu marburskiego*, w: *Znaki drogi*, tłum. z niem. M. Poręba, Aletheia, Warszawa 1999.
- Leibniz G. W., *Monadologia*, w: Tenże, *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. z franc. J. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969.
- Leibniz G. W., *Rozprawa metafizyczna*, w: Tenże, *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. z franc. J. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969.
- Leibniz G. W., *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. z franc. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1994.
- Leibniz G. W., *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, tłum. z franc. S. Cichowicz, J. Kopania, PWN Warszawa 1998.
- Maciejczak M., *Brentano i Husserl. Pytanie epistemologiczne*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2001.
- Pears D., *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Oxford: Blackwell 1987.
- Perzanowski J., *Teofilozofia Leibniza*, w: G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. z franc. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1994.
- Russell B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Routledge, London 1992 (pierwsze wydanie: 1900).
- Russell B., *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym*, tłum. z ang. T. Baszniak, Aletheia, Warszawa 2000.
- Spaemann R., Löw R., *Cele naturalne: dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. z niem. A. Półtawski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.
- Stenius E., *Wittgenstein's 'Tractatus'. A Critical Exposition of its Main Lines of Thought*, Oxford: Blackwell 1960.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. z niem. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2004 (w tekście oznaczany jako TLP).
- Wolniewicz B., *O Traktacie*, w: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. z niem. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2004.

THE PROBLEM OF LOGICAL FORM: WITTGENSTEIN AND LEIBNIZ

Abstract. The article is an attempt at explaining the category of logical form used by Ludwig Wittgenstein in his *Tractatus logico-philosophicus* by using concepts from Gottfried Wilhelm Leibniz's *Monadology*. Between those works there are many similarities and analogies, and the key concept for them is the category of the inner and acknowledged importance of consideration based on basic categories of thinking about the world. The Leibnizian prospect allows for a broader look at Wittgenstein's analysis of relation between propositions and facts, between language and the world. Using the Hanoverian philosopher's terminology allows for the demonstration of the ambivalence of the concept of logical form in the philosophy of Wittgenstein and also the metaphysical nature of his first book.

Keywords: logical form, projection, isomorphism, monadology, Ludwig Wittgenstein, Gottfried Wilhelm Leibniz

Sugerowany sposób cytowania i Bibliografia

- Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, bez znaku “s.” przed numerami stron.

Wzór:

1. **artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strona lub strony. Np.

J. Krokos, *W poszukiwaniu istoty prawdy*, *Studia Philosophiae Christianae* 34(1998)1, 36–37.

2. **artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ‘w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ‘red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strona lub strony. Np.:

M. Lubański, *Fizykalne analogie w świecie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 57.

3. **książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strona lub strony. Np.:

A. Lemańska, *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 83–85.

- Jeśli tekst jest tłumaczeniem, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ‘tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału. Np.:

A. N. Whitehead, *Nauka i świat nowożytny*, tłum. z ang. M. Kozłowski, M. Pieńkowski, Wyd. Znak, Kraków 1987.

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami ‘art. cyt.’ lub ‘dz. cyt.’ umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem ‘Tamże’.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem ‘Tenże’.

Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię dzieł cytowanych** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)
- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- przed miejscem wydania – nazwa wydawnictwa

Np.:

Lubański M., *Fizykalne analogie w świecie*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Wyd. ATK, Warszawa 1998, 52–63.

MAGDALENA PŁOTKA

UPRAWNIENIOWE PRAWO NATURALNE I JEGO ZAKRES W FILOZOFII PAWŁA WŁODKOWICA

Streszczenie. Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie o obecność koncepcji naturalnego prawa permissywnego w twórczości Pawła Włodkowica, krakowskiego filozofa, prawnika i dyplomaty. Cel ten zrealizowany jest w dwóch krokach: w pierwszej kolejności, omówiono krótką historię permissywnego prawa natury w tradycji średniowiecznej oraz nakreślono historyczny kontekst, w którym Paweł Włodkowic opracował swoją teorię prawa natury. Następnie, przeanalizowano wybrane fragmenty pism krakowskiego profesora, w których używa on sformułowań wskazujących na obecność koncepcji prawa permissywnego w jego filozofii.

Słowa kluczowe: Paweł Włodkowic, prawo natury, prawo permissywne, filozofia prawa, historia filozofii polskiej, historii filozofii średniowiecznej, historia prawa.

1. Źródła i kontekst koncepcji prawa uprawnieniowego (*ius*) w ujęciu Pawła Włodkowica. 2. Prawo permissywne i zobowiązaniowe w *corpus diplomaticum* Pawła Włodkowica. 3. Podsumowanie.

Teza o obecności koncepcji naturalnego prawa uprawnieniowego (roszczeniowego, permissywnego) w filozofii Pawła Włodkowica, piętnastowiecznego kanonisty, dyplomaty i profesora Uniwersytetu

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2012/05/D/HS1/03518.

Magdalena Plotka
m.plotka@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Instytut Filozofii
Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

Krakowskiego, ucznia szkoły prawa Franciszka Zabarelli, nie jest nowa. Wprost przeciwnie, powstała u początków systematycznych badań nad spuścizną krakowskiego profesora, zaś wraz z ich rozwojem zyskiwała na ostrości: od ostrożnego zaklasyfikowania Włodkowica jako myśliciela humanistycznego¹, poprzez bardziej śmiało porównanie jego pracy dyplomatycznej do działalności Francisco Vittori oraz Hugo Grocjusza², aż po wyraźne przypisanie krakowskiemu profesorowi opracowania teorii praw człowieka³. Choć ostatnie twierdzenie – jakoby Paweł Włodkowic opracował zarys praw człowieka, tak jak rozumie się je współcześnie – jest sformułowane nieco na wyrost, niemniej jednak koncepcja prawa natury krakowskiego dyplomaty wpisuje się w nurt prawa uprawnieniowego (nie zaś zobowiązaniowego) i w tym sensie stanowi antecedencję bardziej współczesnych ujęć⁴.

Opisując „bogatą wizję prawa i porządku prawnego”⁵ Włodkowica w kontekście jego działalności dyplomatycznej, badacze zwracają uwagę na kilka elementów, które ich zdaniem przemawiają za wczesno-nowożytnym charakterem koncepcji prawa sformułowanej przez krakowskiego mistrza. Po pierwsze, antropologiczne i podmiotowe źródło prawa⁶; po drugie, racjonalny charakter prawa natury⁷; po trzecie, podporządkowanie

¹ L. Ehrlich, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 1954, 35.

² S.F. Belch, *Paulus Vladimiri and his doctrine concerning international law and politics*, London-Hague-Paris 1965, 25.

³ „Moim zdaniem, kategoria prawa ludzkiego występuje u Włodkowica w trzech wymiarach jakby. Po pierwsze, jako wszelkiego prawa, które nie jest prawem Boskim. Po drugie, jako prawa zakodowanego w naturze ludzkiej i rozpoznawanego rozumem naturalnym, a w aplikacji swej wymagającego pracy i wysiłku każdego konkretnego człowieka. Po trzecie, jak prawa – w odróżnieniu od prawa naturalnego, i w tym zawiera się sprzeczność – tworzonych przez samego człowieka, a więc jakby identyfikującego się z prawem pozytywnym”. T. Jasudowicz, *Śladami Ludwika Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Toruń 1995, 65.

⁴ S.F. Belch, dz. cyt., 245.

⁵ T. Jasudowicz, dz. cyt., 57.

⁶ „(...) akcent na człowieka determinuje jego spojrzenie na prawo” (T. Jasudowicz, dz. cyt., 19); „prawa osadzone są w człowieczeństwie” (tamże, 32); „z natury człowieka wynika (na sposób dedukcyjny) prawo międzynarodowe” (S.F. Belch, dz. cyt., 240–241).

⁷ „(...) uniwersalizm praw człowieka jest konsekwencją współuczestnictwa w rozumnej naturze ludzkiej” (T. Jasudowicz, dz. cyt., 37); „Prawo naturalne zredukowane

prawa ludzkiej samorealizacji⁸; oraz po czwarte, obecność roszczeń, na przykład dopuszczalności (prawa do) samoobrony⁹. Włodkowica koncepcję prawa natury można zatem streścić następująco: człowiek jest źródłem prawa natury, które jako takie jest rozumne; dzięki niemu człowiek może – za pomocą roszczeń – realizować swoje cele i wartości.

Obraz, jaki wyłania się z wypowiedzi badaczy-historyków, jest dość szeroki, a sama koncepcja prawa natury Włodkowica, którą ów obraz przedstawia – ogólnikowa i niejasna. Trudno tu wyodrębnić szczegółowe aspekty Włodkowicowej teorii: zależność od augustyńskich i tomistycznych inspiracji, jej nominalistyczne i awerroistyczne źródła, czy elementy oryginalne i przed-nowożytne. Dlatego celem niniejszego artykułu jest próba wyostrenia tego obrazu, a co za tym idzie – udzielenia bardziej precyzyjnej odpowiedzi na pytania o samą obecność, charakter i zakres permisywnego prawa natury w koncepcji krakowskiego profesora.

Cel ten zrealizowany zostanie w dwóch etapach: w pierwszej kolejności, omówiona zostanie krótka historia permisywnego prawa natury w tradycji średniowiecznej oraz zostanie nakreślony historyczny kontekst, w którym Paweł Włodkowic opracował swoją teorię prawa natury. Następnie, analizie poddane zostaną wybrane fragmenty pism krakowskiego profesora, w których używa on sformułowań wskazujących na obecność koncepcji prawa permisywnego w jego filozofii.

1. ŹRÓDŁA I KONTEKST KONSEPCJI PRAWA UPRAWNIENIOWEGO (*IUS*) W UJĘCIU PAWŁA WŁODKOWICA

Rozważania należałoby rozpocząć od kilku uwag terminologicznych. Paweł Włodkowic na określenie prawa natury używa dwóch terminów: *lex* i *ius*¹⁰. Nie stosuje ich zamiennie, a użycie każdego

do ludzkiego rozumu” (S.F. Belch, dz. cyt., 244); „prawo ludzkie pochodzące z naturalnego rozumu” (L. Ehrlich, dz. cyt., 142–143).

⁸ „(...) prawa człowieka stanowią (...) celowo i aksjologicznie uwarunkowane godziwe środki samorealizacji człowieka”. T. Jasudowicz, dz. cyt., 42.

⁹ L. Ehrlich, dz. cyt., 143.

¹⁰ Włodkowic używał dwóch terminów na oznaczenie prawa (*lex* i *ius*), dlatego jego teoria prawna może stanowić doskonały przykład przeobrażeń rozumienia prawa

z nich – w dokumentach procesowych przy opisie poszczególnych sytuacji czy prezentowanych argumentach – bynajmniej nie jest przypadkowe. Różnice w znaczeniu terminów *lex* i *ius* można sprowadzić do kilku aspektów: o ile *ius* jest własnością człowieka, o tyle *lex* jest własnością świata; o ile pierwsze jest typu wolnościowego, drugie jest zobowiązaniowe; o ile pierwsze koncentruje się na uprawnieniu, o tyle drugie – na obowiązku. Zwykle utożsamia się *lex* z prawem natury – prawem kosmosu; takie ujęcie prawa pomija, jak się wydaje, akcent na działalność człowieka wypływającą z jego wolności, a raczej podkreśla konieczny charakter obowiązków człowieka wynikających z prawa i przez prawo narzuconych. Znaczeniowy zakres terminów *lex* i *ius* zarówno w pismach Pawła Włodkowica, jak i średniowiecznej tradycji legalistycznej pokrywa się z definicją zaproponowaną współcześnie przez Marka Piechowiaka: „Mianem prawa przedmiotowego (*lex*) określa się normy determinujące obszar wolności, determinujące paletę celów postawionych wolnemu wyborowi, natomiast termin prawo podmiotowe (*ius*) rezerwowany jest na określenie tego wszystkiego, co pozostaje we władzy woli podmiotu jako zgodne z prawem przedmiotowym (*lex*)”¹¹.

Punktem wyjścia dla szukania historycznych źródeł prawa podmiotowego są teksty dwunastowiecznych dekretystów, czyli komentatorów *Dekretów*¹². Zresztą sam autor *Dekretów* – Gracjan – wyodrębnił permissywną funkcję prawa. Pisał: „Funkcją prawa świeckiego i kościelnego jest nakazać to, co jest konieczne, zakazać tego, co jest złe, pozwolić na to, co jest dozwolone”¹³. Definicję Gracjana uzupełnił Stefan z Tournai,

naturalnego (zasad regulujących działanie) w późnośredniowiecznej myśli. Rozdzielił pojęcie prawa od metafizycznej struktury świata (struktury bytu) i w oparciu o antropologię sformułował swoją własną teorię praw (*ius*). Włodkowic jeszcze mocniej zaakcentował antropologiczny aspekt prawa naturalnego niż Stanisław ze Skarbimierza. Por. S. Bełch, dz. cyt., 240–241.

¹¹ M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, 204.

¹² Gracjan był autorem *Concordantia discordantium canonum*, które to dzieło znane było jako *Decretum*. Zob. B. Tierney, *The idea of natural rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK, 43.

¹³ „Officium vero secularium sive ecclesiasticarum legum est praecipere quo necesse est fieri, aut prohibere quod malum est fieri, vel permittere licita”. *Decretum Magister*

czołowy założyciel francuskiej szkoły kanonistów. Wyróżnił cztery rodzaje prawa: radę, nakaz, pozwolenie i zakaz. Stwierdził, że pozwolenie (*permissio*) jest dobrowolne, obejmuje sferę aktów wolnego wyboru, na przykład, zawieranie małżeństw¹⁴.

Nowe głosy w dyskusji na temat permissywnego prawa pojawiły się w XIV wieku przy okazji debaty o ewangelicznym ubóstwie. Podstawowy problem tej kontrowersji wyrażał się w pytaniu, czy Chrystus wraz z uczniami posiadał rzeczy na własność, czy tylko je użytkował¹⁵. Rozwiązanie problemu było o tyle istotne, o ile zależało od niego wyznaczenie zgodnego z Ewangelią sposobu życia nowo powstającego zakonu franciszkanów¹⁶. Papież Jan XXII dowodził, między innymi, że użytkowanie dóbr musi zakładać ich posiadanie na własność. Argumentował, że biblijnemu Adamowi przysługiwało przez Upadkiem prawo do posiadania ziemi, i że był naturalnym podmiotem tego prawa. Efektem debaty było sformułowanie pojęcia indywidualnego prawa do posiadania własności oraz prawa do pozyskiwania własności.

Jednym z głównych uczestników dyskusji o ubóstwie był Wilhelm Ockham. Rozdzielił on indywidualne prawo do posiadania własności, przysługujące jednostkowemu człowiekowi, od prawa własności wspólnej. Choć Ockham podkreślał jednostkowy wymiar prawa permissywnego, u Włodkowica można wskazać na fragmenty mówiące o przysługiwaniu praw podmiotom zbiorowym, na przykład wymienia on prawo narodu (jako grupy) do posiadania ziem. Dla obu myślicieli – Ockhama i Włodkowica – prawo permissywne (*ius*) ma charakter prawa podmiotowego. Oryginalny wkład Ockhama do średniowiecznych dyskusji na temat prawa polegał również na utożsamieniu prawa (*ius*) z władzą (*potestas*)¹⁷. W *Breviloquium* Ockham pisał, że nie tylko

Gratiani in Corpus iuris canonici, dist. 3, dictum post c. 3, red. E. Friedberg, Leipzig 1879, 5.

¹⁴ „Si enim volueris nec consilio acquiesces, nec permissionem suscipies; praecepto vero et prohibitioni non impune resites”. *Studien zur Summa Stephans von Tournai*, red. H. Kalb, Innsbruck 1993, 117.

¹⁵ B. Tierney, *The Idea of natural rights*, dz. cyt., 157.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ B. Tierney, *The idea of natural rights*, dz. cyt., 27.

prawa muszą być respektowane, ale także „wolności” (*libertates*) gwarantowane śmiertelnikom przez Boga¹⁸.

Pojęcie naturalnego prawa permissywnego kształtowało się w średnio-wieczu na marginesie i przy okazji innych dyskusji: na temat kodyfikacji prawa, a zwłaszcza na temat ewangelicznego ubóstwa. Nie inaczej było z teorią prawa natury Pawła Włodkowica. Powstała ona na potrzeby procesu Polski i Wielkiego Księstwa Litewskiego z Zakonem Krzyżackim na soborze w Konstancji w 1415 roku¹⁹. Sobór stał się miejscem rozprawy sądowej między poselstwem Jagiellonów (w skład którego wszedł między innymi Paweł Włodkowic) a przedstawicielami Zakonu Krzyżackiego²⁰. Stanowił również okazję do zaprezentowania teorii prawa międzynarodowego (*ius gentium*) polskiej szkoły; zasady teoretyczne pozwoliły sformułować zarzuty polskiego stronnictwa wobec Zakonu oraz – na tej podstawie – domagać się zaprzestania działalności grabieżczej Zakonu Krzyżackiego na terenie Rzeczypospolitej i do jej opuszczenia. Włodkowic wprost stwierdzał, że skoro nie ma możliwości procesować się w z Krzyżakami na drodze prawa cywilnego, to pozostaje oprzeć argumentację na prawie naturalnym²¹. Nawiązuje do rzymskiej tradycji prawnej, lecz nie bezpośrednio: prawo, na które Włodkowic powołuje się, to prawo boskie, naturalne oraz kanoniczne,

¹⁸ „Nec solum iura imperatorum, regum et aliorum (...) sunt excipienda, sed etiam libertates a Deo et a natura concesse mortalis excipi debent”. W. Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannio*, w: *Wilhelm Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, red. R. Scholz, Leipzig 1944, 90–91. O kształtowaniu się terminologii prawa permissywnego podczas debaty na temat ubóstwa zob. B. Tierney, *The Idea of natural rights*, dz. cyt., 93–206.

¹⁹ Sobór w Konstancji otwarto w listopadzie 1414, a zamknięto 22 kwietnia 1418. Zob. L. Ehrlich, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 1954, 45.

²⁰ Spór między Włodkowicem a Zakonem Krzyżackim Krzyżakami powstał również dlatego, że obie strony korzystały z różnych źródeł. O ile Włodkowic odwoływał się do koncepcji prawa narodów papieża Innocentego IV (odwołującego się do Ewangelii i prawa naturalnego), o tyle Krzyżacy odwoływali się do wpływowego wówczas prawnika Henryka de Segusio, który oparł swoją doktrynę na propozycji św. Augustyna. Zob. S. Wielgus, *Polska średniowieczna doktryna ius gentium*, dz. cyt., 52–53.

²¹ „Quia postquam iusticia non habet progressum iure civili vel politico et defensio est iuris naturalis, recurrendum est ad ius naturale”. Paweł Włodkowic, *Ad Aperiendam 1416*, w: *Pisma wybrane*, red. L. Ehrlich, t. I, Warszawa 1968, 219.

lecz nie bezpośrednio prawo rzymskie, ponieważ było „prawem cesarskim” i w Polsce nie obowiązywało²².

2. PRAWO PERMISYWNE I ZOBOWIĄZANIOWE W *CORPUS DIPLOMATICUM* PAWŁA WŁODKOWICA

Trudności z opracowaniem spójnej i systematycznej teorii prawa natury w ujęciu Włodkowica – trudności, jakie przypadły w udziale również wymienionym badaczom – wynikają zapewne z tego, że krakowski mistrz nie pozostawił po sobie żadnego syntetycznego opracowania własnej koncepcji prawa natury. Liczne fragmenty omawiające prawa, roszczenia, wolności i obowiązki rozsiane są po całym jego *corpus diplomaticum* i omawiane są przy okazji roztrząsania aktualnych spraw politycznych ówczesnej Polski. Niemniej jednak, śledząc we Włodkowicowym dziele odniesienia do prawa natury, można nakreślić opracowaną przez krakowskiego mistrza teorię prawa permisywnego.

Podstawową charakterystyką prawa permisywnego jest jego podmiotowy charakter. Człowiek jest w tym sensie podmiotem prawa, iż prawo stanowi własność jego natury. W kontekście rozważań nad zawłaszczaniem przez Zakon Krzyżacki ziem należących do Litwinów i Żmudzinów, Paweł pisze: „Równe jest bowiem pozbawiać kogoś prawa jego bez prawowitej przyczyny i bez należytego rozpoznania sprawy, gdyż jedno i drugie jest wbrew prawu naturalnemu”²³. Paweł argumentuje, że nielegalne odebranie ziem prawowitemu właścicielowi jest równoznaczne z pozbawieniem go jego praw. Posiadanie ziem jest zatem posiadaniem praw do nich. Co więcej, pogwałcenie cudzych

²² „Polska i Anglia nie uznawały zwierzchności cesarza, ani prawa rzymskiego, nie obowiązywało też władców Polski, Anglii czy Francji prawo lenne w stosunku do władców innych państw”. L. Ehrlich, dz. cyt., 7. Dodatkowo Stanisław Bełch podkreśla, że Włodkowic w argumentacji przeciwko Zakonowi często wspierał się na historycznej niezależności Polski od imperium. Podobnie, nacisk na niezależność Polski zarówno od cesarstwa, jak i od papieża jest częstym motywem piśmiennictwa Wincentego Kadłubka. Zob. S. Bełch, dz. cyt., 51–53.

²³ „(...) paria enim sunt privare aliquem iure suo sine causa legitima et sine debita cognicione cause quia utrumque est contra ius naturale”. Paweł Włodkowic, *Ad videndum 1421*, w: *Pisma wybrane*, dz. cyt., 182.

praw – pisze Paweł – jest wbrew prawu natury. Występujące w cytowanym fragmencie wyrażenie *privare aliquem iure suo* – „pozbawiać kogoś jego prawa” sugeruje, że prawa można pozbawić tak jak własności, przysługuje ono zatem indywiduum w takim samym sensie, w jakim przysługuje mu własność; a co za tym idzie, może świadczyć, że obecny w twórczości Włodkowica prawnonaturalny dyskurs jest dyskursem podmiotowym.

Prócz podmiotowego charakteru, prawo permissywne posiada również inne aspekty, które w średniowiecznej literaturze prawniczej – zdaniem Briana Tierneya – uwyraźniają się w określonych kontekstach. Paweł Włodkowic był prawnikiem, studia odbył w Padwie i nie ma powodu, by sądzić, że nie nawiązywał do tradycji dekretystycznej. Tierney proponuje zestawienie pięciu najbardziej podstawowych terminów, których występowanie w średniowiecznych teoriach prawnych, filozoficznych i teologicznych, sygnalizuje obecność dyskursu prawa permissywnego, roszczeniowego. Za autorem *Liberty and law* można zatem wymienić: 1) *demonstratio-permissio* – według dekretysty Rufinusa z Bolonii są to sytuacje, w których prawo naturalne nie nakazuje, ani nie zabrania danej czynności. Prawo naturalne dotyczy tu neutralnego gruntu²⁴, na przykład zawarcia małżeństwa, którego prawo natury ani nie nakazuje, ani nie zabrania; 2) *fas* – to, co jest zgodne, dozwolone; termin ten obecny jest już w *Dekretach* Gracjana. Na przykład, przejście przez cudzą ziemię jest dozwolone (*fas*), lecz jest nielegalne (*ius*)²⁵; 3) *libertas* – włoski kanonista Huguccio w *Summa decretorum* wśród wielu znaczeń *ius naturale* wymienia *libertas* – wolność, która przysługuje wszystkim²⁶; 4) *tolerantia* – pojawia się w szeregu argumentów, które dotyczą tego, co zazwyczaj uznano by za grzeszne i niedozwolone. *Tolerantia* opisuje sytuacje, które zmuszają do wyboru mniejszego zła. Ciekawy przykład takiej sytuacji omawia Huguccio: rozwód jest dozwolony (tolerowany),

²⁴ B. Tierney, *Liberty and law. The idea of permissive natural law, 1100–1800*, Washington, 26.

²⁵ „Fas lex divina est; ius lex humana. Transire per agrum alienum fas est, ius non est”. *Decretum Magister Gratiani in Corpus iuris canonici*, dist. 1, c.1, dz. cyt., l. Por. B. Tierney, *Liberty and law*, dz. cyt., 29.

²⁶ Tamże, 36.

jeśli dzięki niemu można uniknąć większego zła (zabójstwa żony)²⁷; 5) *licitum* – termin ten wyraża permissywne prawo naturalne odnoszące się do zakresu czynów, których przeprowadzenie jest kwestią wolnego wyboru – „Wszelkie rzeczy są mi dozwolone, o ile nie są zabronione przez prawo”²⁸ – na przykład, powiedzieć coś lub nie powiedzieć, zjeść lub nie zjeść.

Kontekst *licitum* – sfery czynów wolnego wyboru i tego, co dobrowolne bądź niedobrowolne – jest najczęściej występującym u Pawła Włodkowica kontekstem, w którym omawia on prawo natury. Przyjrzyjmy się zatem z bliska jego argumentom, wszystkie dotyczą bezprawnego okupowania przez Zakon Krzyżacki litewskich ziem. Pierwszy z nich kończy się konkluzją, że odebranie cudzej własności jest wykroczeniem przeciwko prawu ludzkiemu: „Jakkolwiek od początku stworzenia wszystko było wszystkim wspólne, jednak na mocy prawa narodów, mianowicie naturalnego i ludzkiego, zostało podzielone władztwo nad rzeczami i dlatego tego, co wprzód zostało zajęte przez jednego, drugiemu już nie wolno zajmować (*non licet*), gdyż zakazuje tego prawo naturalne, mianowicie »co nie chcesz aby tobie się stało, tego nie czyn drugiemu« i prawo Boskie »nie przystępuj granic bliźniego twego«”²⁹. Paweł powołuje się tutaj na niezbywalne prawo do posiadania własnych dóbr (ziem), to, co uderza jednak najbardziej w cytowanym fragmencie, to współwystępowanie dwojakiego rodzaju prawa naturalnego: pierwsze jest prawem naturalnym (*ius naturalis*), które wraz z prawem ludzkim (*ius humanum*) należy do prawa narodów (*ius gentium*). Drugi rodzaj prawa naturalnego (*lex naturalis*) Paweł wymienia wraz z prawem

²⁷ Tamże, 40–41.

²⁸ „Ius naturale (...) *licitum et approbatum quod nec a domino nec consuetudine aliqua precipitur vel prohibetur, quod et fas appellatur, ut repetere suam vel non repere, comedere vel non comedere*”. R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, Munich 1967, 209, cyt. za B. Tierney, *Liberty and law*, dz. cyt., 44.

²⁹ „Quamvis a principio creature omnia erant omnibus communia, iure tamen gentium videlicet naturali et humano distincta sunt rerum dominia, et ideo preoccupata ab uno iam non licet alteri occupare lege naturali prohibente, scilicet ‘Quod tibi non vis fieri alteri non facias’, et lege divina ‘Ne transgrediaris limites proximi tui’, etc.”. Paweł Włodkowic, *Opinio Ostensis 1415*, w: *Pisma wybrane*, dz. cyt., 121.

Boskim (*lex divina*). Każdemu z praw Włodkowic przyporządkowuje obszar obowiązywania. I tak, na mocy naturalnego prawa ludzkiego i narodów (*ius*) zostało ustanowione prawo własności, przykładem zaś drugiego rodzaju prawa naturalnego jest nakaz miłości bliźniego (*lex*), które Paweł ustawia na równi z zakazem naruszania granic terytorialnych (*lex*). Czym różnią się zatem oba rodzaje prawa naturalnego? Pierwsze ma charakter roszczeniowy, ponieważ opisuje prawo narodu (jako podmiotu) do posiadania dóbr (ziemi). W obręb drugiego wchodzi nakazy i zakazy, należy ono zatem do prawa zobowiązaniowego (*lex*). Innymi słowy, naturalne prawo ludzkie (*ius humanum*) dotyczy roszczeń, zaś prawo naturalne i Boskie – zobowiązań. Prawo roszczeniowe wchodzi tu w zakres prawa ludzkiego, zaś prawo zobowiązaniowe – w zakres prawa naturalnego i Boskiego.

Roszczeniowy charakter *ius humanum* potwierdza następujący fragment: „ponieważ poganie posiadają swoje państwa na podstawie naturalnego prawa narodów i sprawiedliwie, dlatego nie jest dozwolone (*licite*), aby ich państwa okupować”³⁰. Włodkowic powtarza tu, że poganie roszczą sobie prawo do własnych ziem na mocy prawa naturalnego, z kolei braciom Zakonu Krzyżackiego nie wolno (*licite*) ich okupować. Jeżeli chcielibyśmy wiernie podążać za wskazaniem Tierneya, wyrażenie *non possunt* (...) *licite* należałoby odczytywać nie tylko jako „nie wolno im” (co jest zgodne z tłumaczeniem Belcha) czy „zabrania się im”, lecz mocniej – „nie mają prawa”³¹. O ile kontekst *licitum* w średniowieczu dotyczył zazwyczaj – zgodnie z sugestiami Tierneya – obszaru wolnego wyboru, o tyle Włodkowic używając tego terminu wraz z przeczeniem (*non licitum*) odnosi się do tego, co jest poza wolnym wyborem, tego, co zabronione, do czego *nie ma się prawa*.

Termin *licitum* można odczytać jako wyrażenie „mieć prawo do” w kolejnym wywodzie Włodkowica: „ze strony rzeczonych braci zostały przedłożone liczne i różne artykuły i przywileje, z których niektóre

³⁰ „Et quia pagani sua dominia iure naturali gencium possident atque iuste ideo non possunt eorum dominia licite occupari”. Paweł Włodkowic, *Quoniam error* (1417), w: *Pisma wybrane*, t. II, dz. cyt., 229.

³¹ Na temat właściwej interpretacji wyrażenia *licitum* w średniowiecznym dyskursie prawnonaturalnym zob. B. Tierney, *Liberty and law*, dz. cyt., 44–47.

zdawały się zawierać oczywistą herezję, jakby wolno było chrześcijanom (*licitum Christianis*) nachodzić kraje niewiernych z zamiarem zajmowania ich państw, podczas gdy to jest wprost przeciw przykazaniu Pana: »nie będziesz kradzieży czynił«, »nie będziesz zabijał« itd., a przecież nikt zdrowy na umyśle nie wątpi, że niewierni mają sprawiedliwe państwa i to na podstawie naturalnego prawa narodów³². Na pytanie, czy chrześcijanom wolno zająć państwo należące do niewiernych, Włodkowic udziela negatywnej odpowiedzi ponownie twierdząc, że jest to przeciwne prawu natury. Rozwiązując to zagadnienie, krakowski mistrz klasyfikuje prawo do posiadania ziemi jako przykład naturalnego prawa narodów (*ius gentium*). Zwróćmy uwagę na sposób ujęcia problemu przez Pawła: obecne u niego sformułowanie *quasi esset licitum Christianis parte infidelium invadere* (w tłumaczeniu Bełcha „czy wolno chrześcijanom dokonywać inwazji na kraje niewiernych”) można również odczytać jako „czy chrześcijanie mają prawo zająć kraje niewiernych”.

Idąc dalej, negatywną odpowiedź Pawła – „chrześcijanie nie mają prawa zajmować krajów niewiernych” – można rozumieć na dwa sposoby: 1) zajmując kraje niewiernych Zakon Krzyżacki łamie (stanowione) prawo zabraniające tego; 2) zajmując kraje niewiernych Zakon Krzyżacki narusza prawa pogan do tych ziem. Zgodnie z pierwszą interpretacją Włodkowic wskazuje na prawny zakaz inwazji na cudze ziemie. Przywołany fragment „nie wolno zajmować cudzych ziem” oznaczałby, że „zajmowanie cudzych ziem jest zabronione przez prawo”. Godząc się na takie odczytanie powyższego fragmentu, należałoby tym samym przyznać, że uwaga krakowskiego profesora jest trywialna. Zgodnie jednak z drugą interpretacją (pomijającą kontekst prawa stanowionego) powyższy fragment oznaczałby, że chrześcijanie nie mogą sobie rościć prawa do zajmowania cudzych ziem, nie mają mocy dokonać tego w tym

³² „Secundo pro parte dictorum fratrum producti erant articuli et privilegia multa et diversa, inter que non nulla videbantur prima facie heresim continere: quasi esset licitum Christianis parte infidelium invadere animo occupandi ipsorum dominia, cum hoc sit directe contra preceptum Domini: »Non furtum facias«, »Non occidas« etc., cum tamen nullus dubitat sane mentis apud infideles esse iusta dominia ac de iure gentium naturalis”. Paweł Włodkowic, *Ad Episcopum Cracoviensem 1432*, w: *Pisma wybrane*, dz. cyt., 214.

sensie, że nie mają uprawnień do inwazji na litewskie ziemie. Tym, co ostatecznie sprawia, że druga interpretacja wypowiedzi Włodkowica jest bardziej trafna niż pierwsza, jest kontekst historyczny. Na początku XV wieku – w czasie, gdy krakowski mistrz przygotowywał dokumenty procesowe – na ziemiach należących do pogańskich Litwinów, Żmudzinów i Prusów nie obowiązywało ani prawo rzymskie, ani kanoniczne, zaś prawo regulujące stosunki międzynarodowe było dopiero *in statu nascendi*. Włodkowic jako prawnik nie mógł zatem podczas procesu powoływać się na międzynarodowe prawo regulujące stosunki między państwami chrześcijańskimi a niechrześcijańskimi³³. Można zatem przypuszczać, że wskazując na sytuacje, w których poganie posiadają prawo (własności) do swoich ziem, a także uzasadniając, że Krzyżacy nie mają prawa tych ziem najeżdzać, Paweł opisuje prawo naturalne *ius humanum* – naturalne prawo permisywne, które jest inherentną własnością ludzkiej natury.

O ile wyrażenie *licitum* w średniowiecznej literaturze poświęconej prawu służyło zazwyczaj do opisu sfery aktów dokonanych na mocy wolnego wyboru³⁴, o tyle w twórczości Włodkowica częściej występuje wyrażenie *non licitum* – „zabrania się”, „nie wolno”, „nie ma prawa”. Zresztą *licitum* nie jest jedynym wyrażeniem, które tworzy kontekst rozprawiania o prawie permisywnym w spuściźnie Pawła Włodkowica. Oto kolejny fragment jego dzieła: „Oprócz tego, ponieważ niewiernych nie należy do wiary zmuszać, lecz winni być tolerowani i świątobliwym zachęceniem nakłaniany, jakaż by to była tolerancja i jakie zbawienne zachęcanie do wiary, gdyby zabierało im dobra, państwa i honory?”³⁵. W zestawieniu terminów sygnalizujących obecność prawa permisywnego w średniowieczu, tolerancję Tierney wymienia na przedostatnim miejscu. Koncepcja tolerancji Włodkowica różni się znacznie od bardziej

³³ Na temat kształtowania się prawa międzynarodowego w XV wieku zob. S. Swieżawski, *U źródeł etyki nowożytnej. Filozofia moralna w Europie w XV wieku*, Kraków 1987, 231–262.

³⁴ B. Tierney, *Liberty and law*, dz. cyt., 44.

³⁵ „Preterea ex quo infideles non sunt ad fidem cogendi sed tolerandi et sanctis exhortacionibus inducendi que tolerancia esse e que salubris exhortacio ad fidem si auferret eis bona dominia et honores”. Paweł Włodkowic, *Ad aperiendam* 1416, w: tenże, *Pisma wybrane*, dz. cyt., 79.

współczesnego rozumienia tego terminu³⁶. Zdaniem Włodkowica A toleruje B, gdy 1) A nie zgadza się z B; 2) A nie zmusza B do zmiany opinii oraz 3) A skłania B do zmiany opinii przez „świętobliwe zachęcanie” (*salubris exhortatio*). Użycie słowa *tolerantia* przez Pawła nie odbiega od zwyczajowego użycia tego terminu przez innych średniowiecznych teoretyków i praktyków prawa, ponieważ *tolerantia* oznacza pozwolenie (*permissio*) na mniejsze zło. Wybór „świętobliwego zachęcania” zamiast mniej świętobliwych rodzajów perswazji jest rzeczywiście wyborem mniejszego zła, należałoby jednak wyjaśnić, w jakim sensie *tolerantia* wskazuje na obecność prawa permissywnego w pismach Włodkowica.

W pierwszym momencie wydawałoby się, że Paweł pisze o prawie niewiernych do wolności wyznania: należy tolerować niewiernych, ponieważ mają prawo do własnej religii. Takie rozwiązanie należy jednak odrzucić, ponieważ po pierwsze, jest ono nie do utrzymania w świetle innych fragmentów pism Włodkowica na ten temat³⁷, a po drugie, tradycja kanonistyczna podpowiada odmienną interpretację. Według Gracjana, popełnianie czynów sprzeciwiających się prawu naturalnemu nie jest dozwolone, chyba że okazuje się konieczne w sytuacji wyboru między większym a mniejszym złem³⁸. Dekretysta Rufinus podaje

³⁶ Hasło „toleration” w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* omawia cztery główne współczesne koncepcje tolerancji: *permission conception*, *coexistence conception*, *respect conception* oraz *esteem conception*. Każde z czterech ujęć tolerancji wskazuje na pewien pozytywny emocjonalny komponent (szacunek, aprobata, miłość), który jest istotnym elementem samej tolerancji. R. Forst, *Toleration*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Zalta, 2012. (<http://plato.stanford.edu/entries/toleration/>, dostęp: 02.10.2014). Por. E. Podrez, *Moralne uzasadnienie tolerancji: studium z etyki personalistycznej*, Warszawa 1999; M. Walzer, *O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1999; B. Häring, *Tolerancja: rozważania nad etyką solidarności i pokoju*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 2000.

³⁷ Tolerancja innych wyznań nie opiera się u Pawła Włodkowica na prawie niewiernych do wolności wyznania, lecz raczej na zakazie (prawa Bożego) do stosowania przemocy w celu nawracania wiary: „Sed non apparet esse dubium, quod amplificatio fidei per vim et per arma bellica ac rapinas non solum est prohibita per generale Concillium Tolletanum, sed etiam est naturali iuri et divino contraria”. Paweł Włodkowic, *Quoniam error, 1417*, w: *Pisma wybrane*, dz. cyt., 257. Podobny wątek w: tenże, *Saevientibus 1415*, w: tamże, 60.

³⁸ Zob. B. Tierney, *Liberty and law*, dz. cyt., 37.

przykład sytuacji, w której człowiek przysięgł zabić swojego brata³⁹. Choć złamanie złożonej przysięgi jest złem, to jednak w tym wypadku jest dozwolone (tolerowane), ponieważ pozwala uniknąć większego zła (zabójstwa brata). Tolerancją jest zatem pozwolenie na popełnienie złego uczynku. Tak jak bratu wolno nie dotrzymać przysięgi, tak chrześcijanom wolno tolerować religię niewiernych. Oznacza to, że chrześcijanin popełni mniejsze zło, jeśli zaakceptuje pogańskie wierzenia, niż gdyby miał stosować przemoc w krzewieniu chrześcijaństwa. Innymi słowy, podobnie jak brat ma prawo nie dotrzymać przysięgi, tak chrześcijanie mają prawo powstrzymać się od nakłaniania niewiernych do zmiany religijnego światopoglądu.

Problem tolerancji pojawiał się w średniowiecznych pismach poświęconych prawu przy okazji omawiania problemów moralnych, takich jak te omówione powyżej. Można wskazać tu jednak na dwie trudności. Zezwolenie (*permissio*) na dokonanie mniejszego zła interpretowane jako posiadanie prawa do popełnienia mniejszego zła budziło wątpliwości wcześniej żyjących teologów⁴⁰. Zarzucano dekretystom pochopne ustalenie równoznaczności między twierdzeniami „popełnienie czynu A jest dozwolone” i „mam prawo do popełnienia czynu A”. Jednak nawet jeśli zgodzimy się na mocną interpretację „zezwolenia” w duchu prawa permissywnego („mam prawo do tego, co jest dozwolone”), większą trudność współczesnemu czytelnikowi sprawia – jak się wydaje – samo zrozumienie ujęcia tolerancji przez Włodkowica. O ile w nowożytnym ujęciu tolerancji podmiotem prawa permissywnego jest osoba tolerowana („mam prawo do tego, aby tolerować moje poglądy”), o tyle w ujęciu krakowskiego filozofa podmiotem prawa jest osoba tolerująca („mam prawo do tego, by tolerować poglądy innych”). W świetle przywołanej tradycji komentowania *Decretum* oraz powyższych rozważań wokół pism Włodkowica, radykalny i nowożytny charakter poglądów krakowskiego profesora – przypisywany mu przez badaczy⁴¹ – traci na ostrości. Okazuje się bowiem, że terminy „wolność wyznania” czy

³⁹ Rufinus von Bologna, *Summa Decretorum*, red. H. Singer, Aalen 1963, 32.

⁴⁰ B. Tierney, *Liberty and law*, dz. cyt., 40.

⁴¹ T. Jasudowicz, dz. cyt., 17.

„tolerancja”, którymi opisywano dotychczas teorię prawną opracowaną przez Włodkowica, posiadają odmienne – niż współcześnie – znaczenia.

3. PODSUMOWANIE

Teoria Pawła Włodkowica jest najbardziej systematycznym krakowskim opracowaniem teorii permisywnego prawa naturalnego, jednak nie jedynym. Śledząc twórczość krakowskich mistrzów nie sposób oprzeć się wrażeniu, że ich dyskurs prawnonaturalny jest *de facto* dyskursem uprawnieniowym: Benedykt Hesse wymienia prawo do posiadania własnych pieniędzy⁴², anonimowy krakowski autor rękopisu BJ 723 wymienia prawo do korzystania z pomocy zbrojnej⁴³, również Jan Dąbrówka podejmuje tematykę uprawnień, ponieważ zastanawia się, czy kobieta ma prawo wyjść za mąż bez zgody rodziców⁴⁴.

W twórczości krakowskiego dyplomaty obecne są dwa ujęcia prawa natury: z jednej strony Paweł przywołuje naturalne prawo boskie, z drugiej zaś strony w swej argumentacji odnosi się często do naturalnego prawa ludzkiego i prawa narodów – *ius humanum* i *ius gentium*. W tym dwuaspektowym – naturalnym i jednocześnie ludzkim – charakterze prawa natury niektórzy badacze dopatrują się sprzeczności wewnątrz doktryny Włodkowica⁴⁵, jednak sprzeczność okazuje się tylko pozorna. Paweł nazywa prawem naturalnym zarówno przykazania Boże oraz

⁴² S. Swieżawski, dz. cyt., s. 162.

⁴³ *Notatka Revocatur*, BJ 723, w: L. Ehrlich, *Polski wykład prawa wojny w XV wieku*, Warszawa 1955, 201; zob. J. Rebeta, *Czy notatka „Revocatur” należy do polskiej szkoły prawa stosunków międzynarodowych z połowy XV wieku?*, *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki* 20(1975); S. Wielgus, *Polska średniowieczna doktryna ius gentium*, Lublin 1996, 13–14.

⁴⁴ K. Bochenek, *Filozofia człowieka w kontekście piętnastowiecznych krakowskich dyskusji antropologicznych (ciało-dusza)*, Rzeszów 2008, 97.

⁴⁵ „Moim zdaniem, kategoria prawa ludzkiego występuje u Włodkowica w trzech wymiarach jakby. Po pierwsze, jako wszelkiego prawa, które nie jest prawem Boskim. Po drugie, jako prawa zakodowanego w naturze ludzkiej i rozpoznawanego rozumem naturalnym, a w aplikacji swej wymagającego pracy i wysiłku każdego konkretnego człowieka. Po trzecie, jak prawa – w odróżnieniu od prawa naturalnego, i w tym zawiera się sprzeczność – tworzonego przez samego człowieka, a więc jakby identyfikującego się z prawem pozytywnym”. Tamże, 65.

zbiór zakazów i nakazów regulujących stosunki międzyludzkie, jak i obszar roszczeń, które są dziełem człowieka (jak prawo do własności), ale nie zostały skodyfikowane przez prawo pozytywne oraz które są uniwersalne i akceptowane powszechnie przez narody (jako prawo do obrony własnej⁴⁶). Innymi słowy, pierwszy rodzaj prawa natury jest prawem zobowiązaniowym, drugi rodzaj – prawem permissywnym, uprawnieniowym.

Ponadto, Paweł w swoim dziele nie tylko formułuje szereg konkretnych uprawnień, lecz również proponuje ich hierarchię: wymienia prawo do posiadania własnego państwa⁴⁷, za Stanisławem ze Skarbimierza wskazuje na prawo do zachowania siebie w istnieniu, które stoi u podstaw prawa do obrony własnej⁴⁸ oraz przeciwstawiania się przemocy⁴⁹. Argumentuje, że warunkiem związania prawnego (zobowiązania, które na człowieka nakłada prawo naturalne bądź stanowione) jest wolność. Aby człowiek mógł wywiązać się ze swoich prawnych obowiązków, musi być osobą wolną. Dlatego prawo do wolności – uzasadnia krakowski profesor – stanowi pierwotne i podstawowe prawo człowieka⁵⁰.

⁴⁶ Paweł Włodkowic, *Ad videndum* (1421), w: *Pisma wybrane*, dz. cyt. 183; tenże, *Ad Aperiendam* 1416, tamże, 234.

⁴⁷ Tenże, *Quoniam error* 1417, w: *Pisma wybrane*, dz. cyt., 229–231.

⁴⁸ Paweł Włodkowic, *Ad videndum* 1421, w: *Pisma wybrane*, dz. cyt., 183; tenże, *Ad Aperiendam* 1416, w: tamże, 234.

⁴⁹ „Ius quippe naturale est, ut unusquisque se conservet in esse et vim aut violentiam, prout potest, reprimat et contrario resistat. Hoc enim est cernere in creaturis irrationalibus, quae se, prout possunt, tuentur et defendant, et interdum in se ferientem remordendo consurgunt”. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, t. I, Warszawa 1979, 330.

⁵⁰ „Natura enim omnes homines errant liberi”. Paweł Włodkowic, *Saevientibus*, w: *Pisma wybrane*, dz. cyt., 13. Wolność jest uprawnieniem do czegoś (do obrony własnej, do posiadania własności itd.), łączy się z obowiązkiem aktywnego działania, podjęcia wysiłków i zabezpieczenia własnych korzyści. Takie rozumienie wolności wiąże się ściśle z argumentacją Włodkowica na rzecz pokoju: pokój jako stan naturalny nie jest dany z góry, lecz raczej jest wynikiem aktywnych działań samych ludzi. Słusznie podsumowuje zatem Domański, że „u Włodkowica nie powtarza się argumentacja Stanisława z prawa natury jako podstawy sprawiedliwości wojny obronnej. W sposób istotny natomiast uzupełnia Włodkowic doktrynę Stanisława własną teorią władzy i warunków jej prawomocności. Teoria ta jest zbudowana na przyjętym milcząco założeniu nie tylko równości wszystkich ludzi, ale i ich zasadniczo nieograniczonej

BIBLIOGRAFIA

- Anonim BJ 723, *Notatka Revocatur*, w: L. Ehrlich, *Polski wykład prawa wojny w XV wieku*, Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa 1955, 193–210.
- Belch S. F., *Paulus Vladimiri and his doctrine concerning international law and politics*, Mouton & Co., London-Hague-Paris 1965.
- Bochenek K., *Filozofia człowieka w kontekście piętnastowiecznych krakowskich dyskusji antropologicznych (ciało-dusza)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008.
- Decretum Magister Gratiani in Corpus iuris canonici*, red. E. Friedberg, B. Tauchnitz, Leipzig 1879.
- Domański J., *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Ehrlich L., *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954.
- Forst R., *Toleration*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Zalta, 2012. (<http://plato.stanford.edu/entries/toleration/>, dostęp: 02.10.2014).
- Häring B., *Tolerancja: rozważania nad etyką solidarności i pokoju*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2000.
- Jasudowicz T., *Śladami Ludwika Ehrlicha: do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.
- Ockham W., *Breviloquium de principatu tyrannio*, w: *Wilhelm Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, red. R. Scholz, Unveränd. Nachdr., Leipzig 1944.
- Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999.
- Podrez E., *Moralne uzasadnienie tolerancji: studium z etyki personalistycznej*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1999.

wolności: tylko Bóg, jako byt najwyższy, źródło i zasada wszelkiego bytu może nad ludźmi sprawować władzę”. J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki, *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*, Warszawa 1989, 62. Por. Paweł Włodkowic, *Ad Aperiendam II*, w: *Pisma wybrane*, dz. cyt., 47; por. T. Jasudowicz, dz. cyt., 153.

- Rebeta J., *Czy notatka „Revocatur” należy do polskiej szkoły prawa stosunków międzynarodowych z połowy XV wieku?*, Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 20(1975), 533–540.
- Rufinus von Bologna, *Summa Decretorum*, red. H. Singer, Scientia Verlag, Aalen 1963.
- Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, t. I–III, red. B. Chmielowska, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1979.
- Studien zur Summa Stephans von Tournai*, red. H. Kalb, Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 1993.
- Swieżawski S., *U źródeł etyki nowożytnej. Filozofia moralna w Europie w XV wieku*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1987.
- Tierney B., *Liberty and law. The idea of permissive natural law, 1100–1800*, The Catholic University of America Press, Washington 2014.
- Tierney B., *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK 1997.
- Walzer M., *O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999.
- Wielgus S., *Polska średniowieczna doktryna ius gentium*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- Włodkowic Paweł, *Pisma wybrane*, t. I–III, wyd. L. Ehrlich, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1966–1969.

PERMISSIVE NATURAL LAW AND ITS SCOPE IN PAUL VLADIMIRI'S PHILOSOPHY

Abstract. The purpose of this article is to attempt to provide a more precise answer to the question of Paul Vladimiri's account of the concept of permissive natural law. This purpose is realized in two steps. First, a brief history of permissive natural laws in the tradition of medieval philosophy is discussed, and the historical context, in which Paul Vladimiri developed his theory of natural law, is outlined. Next, some excerpts from Vladimir's writings are analyzed, in which he uses phrases indicating the presence of the concept of permissive law in his philosophy.

Keywords: Paul Vladimiri, natural law, permissive law, philosophy of law, history of Polish philosophy, history of medieval philosophy, history of law

MAREK SZYDŁOWSKI

PAWEŁ TAMBOR

ONTOLOGICZNE I EPISTEMOLOGICZNE ASPEKTY POJĘCIA *EX NIHILO* W MODELACH KOSMOLOGICZNYCH KWANTOWEJ KOSMOGENEZY

Streszczenie. W pracy przedstawiamy modele kosmologiczne kosmogenezy kwantowej. Wszechświat powstaje w nich na drodze pewnego mechanizmu kwantowego. W pracy wskazujemy też na różne ontologie terminu *ex nihilo* stosowanego przez fizyków proponujących modele kosmogenezy kwantowej. Za każdym razem wskazujemy, że owo „nic” jest „czymś”: a to punktem w podejściu S. Hawkinga, zbiorem pustym w interpretacji G. McCabe’a, stanem próżni kwantowej, zerowym stanem nicości czasoprzestrzeni, etc. W kontekście krytyki modeli kosmogenezy kwantowej stawiamy dwa problemy: (1) Jaka jest ontologia modeli kosmogenezy kwantowej *ex nihilo*; dokładnie samego stanu *ex-nihilo*? (2) Jakie jest wyjaśnienie faktu, że fizycy używają terminu „nicość”, który należy do obszaru filozofii czy też teologii, gdy w praktyce badawczej okazuje się, że zawsze zakładana jest jakaś rzeczywistość, którą banalizują. Na pierwsze z postawionych wcześniej pytań odpowiadamy, że w fizyce i kosmologii kwantowej nie jest możliwe zbudowanie modelu kosmogenezy kwantowej *ex nihilo*, oraz że te konstrukcje teoretyczne powinny być nazywane modelami emergentnymi: z pewnej rzeczywistości kwantowej wyłania się nowa rzeczywistość wszechświata klasycznego. Metod opisu tego przejścia dostarczają teorie efektywne a rekonstrukcja poznawcza daje się ująć w postaci procesu emergencji epistemologicznej. Na drugie pytanie odpowiadamy, powołując się na klasyczne rozróżnienie Reichenbacha kontekstu odkrycia i kontekstu uzasadniania. Pisząc wstępy do swoich prac badawczych, fizycy starają się je odpowiednio zareklamować i nadać im marketingowe tytuły. W dalszej części

Marek Szydłowski
marek.szydowski@uj.edu.pl
Paweł Tambor
pawel.tambor@gmail.com

Uniwersytet Jagielloński, Centrum Układów Złożonych
Stanisława Łojasiewicza 11, 30–348 Kraków
Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach
Jana Pawła II 7, 25–025 Kielce

pracy przedstawiany jest rachunek, w którym muszą oni poczynić pewne założenia, aby wyprowadzić z formalizmu wnioski o charakterze fizycznym. W tej zasadniczej części pracy tkwią założenia co do tego, jak rozumiana jest nicłość.

Nasze badania ontologii terminu *ex nihilo* w modelach kosmologicznych powstania wszechświata są również motywowane próbą odpowiedzi na klasyczne pytanie Jana Woleńskiego: „czy w fizyce występują założenia o charakterze filozoficznym?”. My adresujemy to pytanie do kosmologii rozumianej jako fizyka wszechświata. Jeśli chcemy szukać założeń filozoficznych w fizyce, to właśnie w początkach wszechświata. *Case study* modeli kosmogenezy kwantowej pokazuje *explicite*, że takich założeń nie czynimy w praktyce badawczej, chociaż używanie terminu metafizycznego *ex nihilo* mogłoby to sugerować¹.

Słowa kluczowe: modele kosmogenezy kwantowej, *ex nihilo*, wszechświat

1. Wstęp. 2. Krótki przegląd modeli kwantowej kosmogenezy. 3. Modele kosmogenezy kwantowej jako teorii początku wszechświata. 4. Wnioski.

1. WSTĘP

Termin *ex nihilo* jest kategorią filozoficzną rozważaną w kontekście kreacji wszechświata². Z drugiej strony jest on używany przez kosmologów zajmujących się modelami kosmologicznymi powstania wszechświata. Modele te odwołują się do mechaniki kwantowej czy też jakiejś wersji kwantowej teorii grawitacji i opisują wczesny wszechświat z epoki Plancka jako pewien fizyczny proces kwantowy. Motywacją dla konstrukcji różnych modeli jest opracowanie scenariusza ewolucji powstającego wszechświata, który dzisiaj jest znany jako pewien obiekt klasyczny podlegający prawom fizyki klasycznej (teorii grawitacji Einsteina). Podstawowym założeniem przyjmowanym przez kosmologów kwantowych jest ekstrapolacja znanych z laboratorium praw fizyki kwantowej na cały wszechświat. Nie musimy nikogo przekonywać, że jest to bardzo silne i nieoczywiste założenie. Mechanika kwantowa jest kompatybilna z mechaniką klasyczną, w której istnieje

¹ Por. W. L. Craig, *Philosophical and Scientific Pointers to Creation ex Nihilo*, Journal of the American Scientific Affiliation 32(1980)1, 5–13.

² Por. A. Świerzyński, *Początek jako kategoria filozoficzna*, Otwarte Referarium Filozoficzne 2(2009), 3–13.

pojęcie przestrzeni absolutnej, zaś próba jej uogólnienia na przypadek przestrzeni zakrzywionej okazuje się nietrywialna. Istnieje możliwość, że ekstrapolacja mechaniki kwantowej na przypadek obiektu relatywistycznego, jakim jest *de facto* wszechświat, może być chybiona. Wszechświat jako obiekt fizyczny posiada pewne cechy, odróżniające go od innych obiektów, które są przedmiotami badań fizyków. Te różnice stanowią poważną przeszkodę w ekstrapolacji fizyki kwantowej na wszechświat.

Założenie kwantowej natury wszechświata jest nietrywialne z powodu naturalnego faktu, że jest on jednostkowy i jest „wszystkim, co istnieje”, nie jest zaś obiektem zanurzonym w jakiejś zewnętrznej przestrzeni. Już sam w sobie jest pewną autonomiczną całością i jego wyobrażenie jako pewnej przestrzeni w wyżej wymiarowej powierzchni jest błędne. Niestety w książkach popularnych często stosowane są zabiegi upraszczające i wszechświat jest powszechnie wyobrażany jako pewna powierzchnia w wyżej wymiarowej przestrzeni płaskiej. Popularyzatorzy chcą pokazać złożony wszechświat jako prosty, zrozumiały dla laików, chociaż z natury jest on układem złożonym, którego jedynie fragmenty pojmujemy.

Natura wszechświata jest relatywistyczna. Jego modelem jest czasoprzestrzeń, która jest dynamiczna. Zjawiska fizyczne nie rozgrywają się na tle sztywnej zakrzywionej czasoprzestrzeni, ale tę czasoprzestrzeń konstytuują. Obserwacje w takim wszechświecie (np. ekspansję) należy interpretować w sposób relacyjny, a nie substancjalny, co jest bliższe naszemu codziennym doświadczeniom. Technicznie rzecz biorąc, tzw. metryka czasoprzestrzeni, opisująca jej geometrię (jest to „odległość” pomiędzy punktami czasoprzestrzeni, zwanymi zdarzeniami), jest rozwiązaniem Einsteinowskich równań pola, które ją określają na podstawie materialnej zawartości.

U podstaw konstrukcji kwantowych modeli wszechświata leży podstawowe założenie epistemologiczne, że zjawisko grawitacji, w sformułowaniu Einsteinowskich równań pola determinujących geometrię czasoprzestrzeni, podlega kwantowaniu w silnych polach grawitacyjnych. To założenie jest również nieoczywiste, ponieważ grawitacja

z natury może być klasyczna i zamknięta (przestrzeń o stałej krzywiznie), a stąd idea jej kwantowania może okazać się ślepą uliczką³.

W odróżnieniu od bytów, którymi interesują się fizycy, wszechświat jest jeden i nie można go badać w laboratorium. Obserwator należy do układu, który jest przezeń badany. Ta cecha kosmologii sprawia, że standardowa interpretacja mechaniki kwantowej załamuje się.

Należy również zaznaczyć, że fundamentalny w każdej teorii kosmologicznej czas uniwersalny posiada zasadniczo odmienny sens w teorii względności oraz mechanice kwantowej⁴. Zagadnienie czasu w kwantowej teorii grawitacji nabiera filozoficznego znaczenia w kontekście jego emergencji⁵.

Teza, którą w pracy będziemy chcieli uzasadnić, jest następująca: modele kosmogenezy kwantowej, które pokrótce przedstawimy w części pierwszej, są hipotetycznymi modelami powstania wszechświata na drodze pewnego proponowanego mechanizmu kwantowego. Są to zatem modele kwantowej emergencji wszechświata. Ten typ emergencji można zaliczyć do emergencji ontologicznej. W pracy pokażemy, jakie ontologie stanu podstawowego zakładają *implicite* konkretne modele kosmogenezy kwantowej, chociaż ich autorzy utrzymują, że ich model jest modelem kreacji *ex nihilo*.

W pracy nie odnosimy się do filozoficznej kategorii *creatio ex nihilo* (stworzenie z nicości), zgodnie z którą świat nie powstał z wcześniej istniejącej materii, idei lub chaosu. Maryniarczyk zaznacza, że klasyczna interpretacja terminu *ex nihilo* jest interpretacją ściśle filozoficzną i stanowi podstawowe narzędzie wyjaśnienia filozoficznego⁶. Zagadnienie relacji pojęcia *creatio ex nihilo* używanego przez fizyków do pojęcia filozoficznego lub teologicznego *creatio ex nihilo* wymaga odrębnego

³ Por. S. Hossenfelder, *Gravity be neither classical nor quantized*, arXiv:1212.0454.

⁴ Por. J. Kowalski-Glikman, *Graal kwantowej grawitacji*, Świat Nauki (2008), 42–49; L.M. Sokołowski, *Czas a grawitacja kwantowa*, Biblos, Tarnów 2001; K.A. Meissner, *Czas i przestrzeń*, w: *Przestrzeń w nauce współczesnej*, t. 2, red. S. Symiotiuk, G. Nowak, Wyd. UMCS, Lublin 1999, 35–39.

⁵ J. Butterfield, *The Arguments of Time*, Oxford University Press, Oxford 1999.

⁶ A. Maryniarczyk, *Odkrycie prawdy o stworzeniu świata*, Zeszyty z Metafizyki 3(2001), 33–76.

opracowania. Naszym celem jest raczej wydobyć ontologii tego pojęcia z kontekstu prac fizyków, którzy go używają.

W pracy badamy również status metodologiczny i epistemologiczny modeli kosmologicznych kosmogenezy kwantowej i argumentujemy, że kosmogeneza kwantowa posiada status teorii efektywnej. Teoria ta pozwala dokonać teoretycznego opisu ewolucji wszechświata w pobliżu jego początku. Jej zamiarem nie jest zbudowanie ostatecznej teorii fizycznej, ale wyjaśnianie efektywne zachowania wszechświata, gdy zbliżamy się do jego początku.

W literaturze filozoficznej szeroko dyskutowany jest problem modeli kosmogenezy kwantowej, a szczególnie model kosmogenezy kwantowej Hartlego-Hawkinga (w skrócie H-H)⁷, zwany także modelem kosmologii kwantowej. W tym ujęciu model kosmogenezy opiera się na koncepcji funkcji falowej dla wszechświata i równaniu Whellera-deWitta. W kontekście modeli H-H stawiane są pytania, czy teorie te rzeczywiście wyjaśniają problem warunków początkowych dla wszechświata. W. Craig⁸ argumentuje, że teoria ta operuje jedynie prawdopodobieństwem warunkowym zaistnienia określonej trójwymiarowej konfiguracji przestrzennej wszechświata z innej konfiguracji czasoprzestrzeni z danymi polami fizycznymi, toteż „pytanie, dlaczego te warunki początkowe istnieją lub dlaczego istnieje w ogóle jakaś przestrzeń, nie jest problemem stawianym przez model H-H”⁹. Zdaniem Craiga, wyjaśnianie warunków brzegowych dla wszechświata nie należy do obszaru fizyki, ale teologii i religii.

Z takim poglądem dyskutuje Quentin Smith¹⁰. Zagadnieniem związku teologii z kosmologią, poruszonym przez Craiga, nie będziemy się zajmować w niniejszej pracy. Natomiast w kontekście założeniowości nauki

⁷ J. Hartle, S. Hawking, *Wave Function of the Universe*, Physical Review D 28(1983), 2960–2975.

⁸ W. L. Craig, *What place, then, for a creator?: Hawking on God and Creation*, British Journal for the Philosophy of Science (1990), 473–491.

⁹ Por. W. L. Craig, *Hartle-Hawking Cosmology and Atheism*, Analysis 56(1997), 291–295.

¹⁰ Q. Smith, *Quantum Cosmology implication of atheism*, Analysis 57(1997)4, 295–304.

zasadne jest, naszym zdaniem, pytanie: Czy kosmologia przyjmuje założenia filozoficzne, metafizyczne?

O ile w fizyce nie istnieje problem warunków początkowych w tym sensie, że zadajemy je z góry, znając je z warunków doświadczenia, o tyle w kosmologii już tak nie jest. Układ fizyczny jest określony w jakimś fragmencie wszechświata, który zadaje te wartości, natomiast wszechświat globalny nie jest już określony.

Punktem wyjścia współczesnej kosmologii w celu rozwiązania trudności wyboru warunków początkowych dla modeli kosmologicznych jest rozważenie ewolucji Wszechświata przy uwzględnieniu wszystkich możliwych warunków początkowych. Dalsze postępowanie jest następujące: na podstawie obserwacji astronomicznych dzisiejszego wszechświata wnioskujemy o warunkach początkowych, które doprowadziły do jego dzisiejszego stanu. Natomiast w przypadku układu fizycznego nie musimy wyjaśniać, jak on powstał. Model kosmogenezy jest integralną częścią modelu kosmologicznego.

Modele kosmogenezy kwantowej, które chcą wyjaśnić powstanie wszechświata w kategoriach i pojęciach mechaniki kwantowej, są hipotezami teoretycznymi opartymi na założeniach i teoriach, które wcale nie wydają się mocno uzasadnione. Jeśli modele te mają być modelami fizycznymi, powinny dawać się empirycznie falsyfikować przez obserwacje astronomiczne czy też testy astrofizyczne, co zdaniem Brandenbergera w świetle obecnych danych pochodzących z satelity Plancka nie może być jeszcze wykonalne poprzez pomiar widma mocy promieniowania relikтового¹¹.

2. KRÓTKI PRZEGLĄD MODELI KWANTOWEJ KOSMOGENEZY

W tym paragrafie nie będziemy się koncentrować na szczegółach technicznych modeli powstania wszechświata, ale w każdym przypadku modelu kosmogenezy pokażemy, jaka jest jego ontologia, kryjąca się pod pojęciem *ex nihilo* używanym przez danego autora. Wskażemy w tym paragrafie jedynie pewne reprezentatywne koncepcje kreacji *ex nihilo*,

¹¹ Por. R. Brandenberger, *Do we have theory of early universe?*, Studies in History and Philosophy of Modern Physics (2014), w druku.

które cały czas są rozwijane w literaturze fizycznej¹². Za prototypy modeli kreacji *ex nihilo* należy uznać modele Tryona i Fomina, które łączą idea powstania wszechświata w wyniku kwantowej fluktuacji próżni.

Historycznie pierwszy model kosmogenezy przypisuje się E. P. Tryonowi, który w roku 1973 opublikował bardzo krótką notatkę w prestiżowym czasopiśmie *Nature*¹³. Bliższa analiza historyczna¹⁴ pokazuje, że niezależnym odkrywcą pierwszego modelu kosmogenezy z próżni kwantowej był ukraiński fizyk P. I. Fomin¹⁵.

Oba modele wykorzystują analogię do fizycznego procesu kreacji pary cząstek elementarnych cząstka-antycząstka. Wszechświat powstaje jako efekt kwantowej fluktuacji próżni, wypełnionej parami cząstek, które są kreowane i anihilują (istnieją wirtualnie i nie można wykonać ich detekcji). Sam proces kreacji wszechświata pozostaje zgodny z zasadą zachowania energii, a także z zasadą nieoznaczoności Heisenberga. Jedna z fluktuacji „przeżywa” i rozwija się do obserwowalnego wszechświata. Ponieważ wszechświat w przybliżeniu posiada zerową energię, zdaniem autorów, mógł powstać jako fluktuacja próżni z zerową energią.

Koncepcja Tryona jest naiwna, ponieważ stoi za nią intuicja newtonowska, że wszechświat powstaje w zewnętrznej przestrzeni. Wszechświat rodzi się z kwantowego stanu o zerowej energii (taki jest sens *ex nihilo*). Z kolei w koncepcji Fomina wszechświat powstaje w wyniku mechanizmu grawitacyjnej niestabilności próżni kwantowej. Silne pole grawitacyjne w skończonym elemencie objętości jest zdolne do spontanicznej kreacji cząstek, które rozpadają się na cząstki i antycząstki, nie łamiąc przy tym zasady zachowania energii. Idea kwantowego stworzenia wszechświata z „niczego” pochodzi z kwantowej teorii pola. Pomysł, że stworzenie wszechświata z niczego możemy rozumieć jako

¹² Na przykład A. R. Brown, A. Dahlen, *On nothing*, arXiv: 1111.0301. J.J. Blanco-Pillado i inni, *Bubbles from nothing*, arXiv: 1104.5229. M. Turner, *The cosmology of nothing*, arXiv:astro-ph/9703195.

¹³ Por. E. P. Tryon, *Is the Universe vacuum fluctuation?*, *Nature* 246(1973)5433, 396–397.

¹⁴ Por. M. Szydlowski, J. Golbiak, *Kontekst odkrycia idei kreacji Wszechświata z kwantowej fluktuacji próżni*, *Zagadnienia Naukoznawstwa* 3–4(2007), 369–384.

¹⁵ Por. P. I. Fomin, *Gravitational instability of vacuum and cosmological problem*, *Dokłady Akademii Nauk Ukrainської SSR* 9A(1973), 831–835.

fluktuację kwantową, jest bardzo atrakcyjny zarówno dla ateistów, jak i teistów¹⁶. Jest on bowiem naukową alternatywą idei Stwórcy. Barr pokazuje *explicite*, że zrozumiałwszy dokładnie fizyczną stronę tego zagadnienia, będziemy mogli zobaczyć, że taki punkt widzenia jest błędny. Spróbujmy za Barrem krótko odpowiedzieć na pytanie, dlaczego modele stworzenia Wszechświata z kwantowej fluktuacji próżni nie są „naukową alternatywą” dla Stwórcy.

Każdy rodzaj cząstek posiada antycząstkę, która ma identyczne własności poza ładunkiem elektrycznym. Przykładowo, gdy elektron posiada ładunek -1 , to jego antycząstka – pozyton – posiada ładunek $+1$. Niektóre cząstki, jak fotony, są swymi własnymi antycząstkami. Jeśli cząstka i antycząstka (powiedzmy elektron i pozyton) zderzą się, może nastąpić ich anihilacja (zredukowanie do nicości – unicestwienie). Takie nazywanie tego efektu nie oddaje tego, co rzeczywiście się dzieje. Wyjaśnijmy to pokrótce. Zgodnie z formułą Einsteina masa jest równoważna energii i nieruchomy elektron będzie posiadał energię $m_e c^2$ (gdzie m_e jest masą elektronu, a c – prędkością światła w próżni). Taką samą energię posiada pozyton, ponieważ ma taką samą masę jak elektron. Łącznie posiadają energię spoczynkową $2m_e c^2$. Gdy cząstki są w ruchu, to posiadają dodatkowo energię kinetyczną. Oczywiście w chwili anihilacji energia ta nie może zniknąć. W typowym przypadku owa energia zostaje wyemitowana w postaci wysokoenergetycznych fotonów – promieni gamma. Czyli wynikiem anihilacji jest błysk światła.

Ten sam proces może zajść w odwrotnym kierunku. W odpowiednich warunkach światło można zmaterializować do postaci elektronu i pozytonu. Proces ten nazywa się procesem kreacji par i może zajść pod wpływem na przykład pola elektrycznego, które przenika pustą przestrzeń. Zjawisko to jest efektem kwantowym i nie posiada swojego odpowiednika w świecie klasycznym.

Dlaczego ten efekt może zajść w świecie kwantowym? Wyjaśnijmy to na przykładzie zjawiska tunelowania kwantowego.

Gdy dwie cząstki nagle pojawiają się w zerowej odległości od siebie, to mają energię $2m_e c^2$, a to znaczy, że coś musi ją zrekompensować.

¹⁶ Por. S. M. Barr, *Współczesna fizyka a wiara w Boga*, tłum. z ang. A. Mołek, Wrocław 2005, 296.

Powiedzmy, że mają ujemną energię kinetyczną ($-2m_e c^2$), czyli energia sumaryczna wynosi zero. Oznacza to, że cząstka mogłaby powstawać bez pobierania energii z zewnątrz. Zauważmy, że przy takim założeniu zasada zachowania energii jest cały czas spełniona. Pozostaje jednak pytanie, czy cząstki mogą posiadać ujemną energię kinetyczną? Kłasycznie jest to niemożliwe, bo najmniejsza jej wartość jest zero, gdy prędkość jest zerowa, natomiast w świecie kwantów nie jest to zabronione. Energia kinetyczna jest proporcjonalna do kwadratu prędkości, a stąd jej ujemna wartość pociąga za sobą fakt, że prędkość jest liczbą czysto urojoną. Oznacza to, że czas jest liczbą czysto urojoną. Widzimy więc, że dla opisu kwantowego procesu tunelowania musimy zacząć operować nowym znaczeniem pojęcia czasu – czasem euklidesowym it , gdzie $i = \sqrt{-1}$ jest jednostką urojoną a t – czasem kosmologicznym.

Po tym wstępie możemy przejść do sedna rzeczy, tj. opisu procesu kreacji wszechświata, bazując na powyższej analogii. W opisie kwantowym nie możemy już przewidzieć, gdzie i kiedy taki proces kreacji par zajdzie, bowiem zgodnie z teorią kwantową cząstki i pola podlegają tzw. fluktuacjom kwantowym. Teoria kwantowa daje nam jedynie możliwość obliczenia prawdopodobieństwa zajścia procesu. Gdy fluktuacja pola będzie dostatecznie duża, to może się zdarzyć, że powstanie para cząstek w obecności pola elektrycznego. Zaznaczmy, że to, o czym piszemy, nie jest jedynie teoretyczną spekulacją, ale zjawiskiem fizycznym obserwowalnym w laboratorium. Fizycy dysponują jedną z najlepiej potwierdzonych eksperymentalnie teorii przyrodniczych, jaką jest elektrodynamika kwantowa, która pozwala wyliczać prawdopodobieństwa i zachowanie elektronów, pozytonów i pól.

Tak jak to podkreślaliśmy, idea kwantowej kreacji wszechświatów opiera się na analogii do procesu kwantowej kreacji par, ale, jakkolwiek piękna, może okazać się nieprawdziwa. Mamy już intuicję, w jaki sposób para cząstek może pojawić się nagle „z niczego”, a raczej z pola elektrycznego. Czyli jest to typowy przypadek, kiedy „nic” jest jednak „czymś”. Intuicja podpowiada, że zamiast cząstek możemy sobie wyobrażać maleńki balon nagle pojawiający się z niczego w wyniku fluktuacji kwantowej. Barr pisze: „Oczywiście »z niczego« nie rozumiemy tu dosłownie. Taki mały wszechświat istotnie mógłby pojawić się z ..., no właśnie z czego? Naprawdę z niczego. Nawet nie z pustej przestrzeni”

(bo jej nie ma)¹⁷. Musimy jednak pamiętać, że nasza intuicja odbiega od myślenia relatywistycznego (relacyjnego). Przestrzeń jest fragmentem samego wszechświata i stąd nie istnieje coś na zewnątrz czy wewnątrz balonika. Jedyna rzecz, do której mamy dostęp, to sama powierzchnia balonika – jego powłoka.

W teorii kwantowej, która oferuje konkretny model kreacji wszechświata, każdy układ posiada szereg stanów i są to jego możliwe stany, które może osiągać z określonym prawdopodobieństwem. Zakładając stan wyjściowy, teoria pozwala jedynie wyliczyć prawdopodobieństwo dojścia do określonego stanu.

Jeśli scenariusz kreacji wszechświata *ex nihilo* jest realizowany, to powinniśmy sobie wyobrażać, że zanim wszechświat się pojawił, nie było niczego; nic nie istniało. Nie było cząstek ani przestrzeni, w której mogły one istnieć. Nawet nie było czasu i stąd relacja „po” i „przed” nie była dobrze określona. Barr utrzymuje¹⁸, a my się z nim zgadzamy, że idea wszechświata pojawiającego się w wyniku kwantowej fluktuacji próżni kwantowej pokazuje, że naukowo można wyjaśnić, w jaki sposób „nic” może w naturalny sposób zmienić się w „coś”. Pozostaje jednak fundamentalne pytanie, czy istotnie tak jest. Pytanie jest zasadne, bo fakt istnienia modelu takiego zjawiska nie gwarantuje *a priori*, że jest ono automatycznie realizowane przez wszechświat.

Gdyby tak było, stan wyjściowy byłby stanem „bez wszechświata”, natomiast stan uzyskany – „stanem pojawiającego się wszechświata”. Cały czas zakładamy jednak, że jest to stan kwantowy układu rządzącego się prawami, czyli nie można powiedzieć, że nie istnieje nic.

Barr przywołuje w tym kontekście metaforę konta bankowego. Jest różnica pomiędzy posiadaniem konta bankowego z zerowym stanem i jego nieposiadaniem¹⁹. W takim razie rodzi się pytanie, co oznacza tak naprawdę „stworzenie z niczego”, gdy wyrażenia tego używają fizycy. Odpowiedź jest następująca: zawsze mamy do czynienia z „czymś”, choć jest ono różnie rozumiane w różnych podejściach. Mimo że uczeni

¹⁷ Tamże, 299.

¹⁸ Tamże, 302.

¹⁹ Jeden z nas (M.S.) na własnej skórze się o tym fakcie przekonał, gdy bank podwyższył opłatę za konto, na którym był stan zerowy.

posługują się formułą *ex nihilo*, to „nic” jest jednak zawsze „czymś”. Zawsze, w każdym podejściu, faktycznie pojawia się w rozumowaniu badawczym aprioryczne założenie, że istnieją układy fizyczne i prawa rządzące ich zachowaniem, stany układów etc.

S. Hawking ma świadomość tego faktu, gdy zadaje ważne pytanie w kontekście teorii fizycznych, które rozumie jako zbiór zasad i równań, o to, co tchnie ogień w te równania i tworzy wszechświat, który opisują?²⁰. Zauważmy, że fakt posiadania nawet doskonałego modelu matematycznego nie dostarczy odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego istnieje wszechświat, który ten model opisuje?”²¹

Modele są przybliżeniami naszej rzeczywistości i dotyczy to również pojęcia czasoprzestrzeni. Penrose z kolei uważa, że idea czasoprzestrzennych punktów jest tylko aproksymacją i powinna być zastąpiona przez bardziej fundamentalną nielokalną realność (*nonlocal entity*)²². Widzimy zatem jak w tym kontekście ważne jest rozróżnienie rzeczywistości i jej modelu matematycznego.

W roku 1982 J. Zeldowicz i L. P. Griszczuk zaproponowali oryginalny model kosmogogenezy kwantowej. W punkcie wyjścia przyjęli oni następujące założenia i warunki wstępne odnośnie do nicości: a) w stanie początkowym nie było niczego oprócz zerowych (próżniowych) drgań wszystkich pól fizycznych, włączając grawitację; w stanie początkowym nie było cząstek, nie było przestrzeni, nie było czasu; c) w wyniku fluktuacji powstała klasyczna geometria zamknięta. Ponieważ realnych cząstek jeszcze nie było, dynamiczna ewolucja tej 3-geometrii była określona przez polaryzację próżni cząstek powstałych z efektów zewnętrznego pola grawitacyjnego; d) wszystkie charakterystyczne parametry powstającego Wszechświata były planckowskie, tj. klasyczna czasoprzestrzeń rozpoczyna swoje istnienie na granicy stosowalności klasycznej teorii ciążenia; klasyczne pole grawitacyjne (zakrzywiona czasoprzestrzeń) odgrywało rolę zewnętrznego pola w stosunku do

²⁰ S. Hawking, *Krótką historia czasu*, tłum. z ang. P. Amsterdamski, Warszawa 2008.

²¹ S. M. Barr, dz. cyt., 303.

²² R. Penrose, *Droga do rzeczywistości. Wyczerpujący przewodnik po prawach rządzących Wszechświatem*, tłum. z ang. J. Przystawa, Warszawa 2006.

innych (kwantowych) pól, włączając kwantową część samego pola gravitacyjnego.²³ Potwierdza to nasz generalny wniosek, że jest to typowa sytuacja, w której „nic” jest „czymś”. W scenariuszu kosmogenezy zaproponowanym przez J. Zeldowicza i L.P. Griszczuka kluczową rolę odgrywają fluktuacje kwantowe pól fizycznych.

W tym samym roku oryginalny model kosmogenezy kwantowej został zaproponowany przez D. Atkaza i H. Pagelsa²⁴. Autorzy ci traktują wszechświat jak cząstkę w dołku potencjału i obliczają prawdopodobieństwo przejścia układu od stanu próżni, rozumianego jako stan o zerowej gęstości energii, do stanu wszechświata, którego ewolucja jest opisywana przez równania Friedmana z członem kosmologicznym.

Bardzo interesujący model powstania wszechświata został zaproponowany przez A. Vilenkina w roku 1984²⁵. Scenariusz kosmogenezy oparł on na analogii do efektu tunelowego, który jest zjawiskiem obserwowalnym w laboratorium i na którego zasadzie opartych jest wiele działających urządzeń. W koncepcji Vilenkina wszechświat tuneluje ze stanu o zerowych rozmiarach, tj. osobliwości kosmologicznej, w której pojęcie czasoprzestrzeni traci sens. Stanem emergentnym jest stan wszechświata opisywany przez model de Sittera. Samo zjawisko ma charakter czysto kwantowy, a jego efektywność mierzy formuła Gamowa na wielkość prawdopodobieństwa przejścia. W tym przypadku „nicość” oznacza osobliwość, ale osobliwość czasoprzestrzeni, w której ona sama traci sens. Dolnym stanem, z którego wyłania się wszechświat klasyczny de Sittera, jest stan osobliwy jednorodnego i izotropowego wszechświata z członem kosmologicznym, czyli znowu nowy przypadek stanu, kiedy „nic” okazuje się być „czymś”²⁶.

²³ J. Zeldowicz, L.P. Griszczuk, preprint Space Research Institute of the Russian Academy of Sciences (IKI RAN SSSR) (1982), 176.

²⁴ Por. D. Atkaz, H. Pagels, *Origin of the Universe as a quantum tunneling event*, Physical Review D 25(1982)8, 2065–2073.

²⁵ Por. A. Vilenkin, *Quantum Creation of Universes*, Physical Review D 30(1984), 509–511.

²⁶ Stan osobliwości jest stanem, w którym pojęcie czasoprzestrzeni traci sens i załamują się prawa fizyki, ale jest to teoria czasoprzestrzeni klasycznej traktowanej jako ciągle kontinuum. Gdy wychodzimy poza tę teorię, wówczas powinna być ona zastąpiona przez inne pojęcie czasoprzestrzeni dyskretnej. Może być nim na przykład

W roku 1983 J. Hartle i S. Hawking²⁷ (H-H) zaproponowali nowe podejście do kosmologii kwantowej – oparte na koncepcji funkcji falowej dla wszechświata. Jako zbiór klasycznych stanów układu przyjęli zbiór wszystkich zwartych geometrii dla wszechświata jednorodnego i izotropowego przestrzennie (ta przestrzeń jest nazywana minisuperprzestrzenią). Kwantową ewolucję układu opisuje się przez odpowiednik równania Schrödingera w minisuperprzestrzeni. Równanie to nosi nazwę równania Wheelera-deWitta. Jako warunki brzegowe Hartle i Hawking przyjęli, że trójwymiarowe hiperpowierzchnie, na których zadane są pola fizyczne, mają za swój brzeg czterowymiarową rozmaitość bez brzegu. W zaproponowanej teorii możliwe jest policzenie prawdopodobieństwa przejścia układu (wszechświata) z zadanej do innej konfiguracji geometrii i pól fizycznych. Aby wyliczyć takie prawdopodobieństwo, należy wykonać całkowanie po wszystkich historiach łączących stan wejściowy ze stanem wyjściowym. Hartle i Hawking obliczają tę całkę funkcjonalną w taki sposób, że jest ona brana po wszystkich metrykach czasoprzestrzennych i polach fizycznych, a zamknięte tróje geometrie są dla niej brzegiem.

Podejście Hawkinga było krytykowane przez G. McCabe'a²⁸. Hawking i Hartle obliczają prawdopodobieństwo kreacji wszechświata z punktu, który McCabe interpretuje jako zbiór pusty („niccość teoriomnogościowa”) i na tej podstawie opiera krytykę podejścia H-H. W tym kontekście metafora Barra wydaje się trafna, tzn. jest różnica pomiędzy nieposiadaniem konta (tj. zbiór pusty) a posiadaniem konta z zerowym stanem (tj. punktem o zerowych rozmiarach, ale punktem czasoprzestrzeni o określonej strukturze). Naszym zdaniem McCabe nie

sieć spinowa, jak w pętlowej teorii grawitacji, i wówczas zamiast osobliwości otrzymujemy wielkie odbicie (*bounce*). Wówczas jednak znika problem kreacji *ex nihilo*, ponieważ wielkie odbicie jest stanem kwantowym pomiędzy klasycznymi stanami wszechświata. W tym kontekście interesujące są tzw. wszechświaty oscylacyjne. Por. A. Ashtekar, *The Big Bang and the Quantum*, AIP Conference Proceedings 1241(2010), 109–121.

²⁷ Por. J. Hartle, S. Hawking, dz. cyt.

²⁸ G. McCabe, *The structure and Interpretation of cosmology: Part II. The concept of creation in inflation and quantum cosmology*, *Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 36(2005), 67–102.

widzi różnicę pomiędzy punktem geometrycznym a punktem materialnym. W punkcie geometrycznym jest dobrze określone pole skalarne; można by go wręcz nazwać punktem skalarnym (przez analogię do pojęcia punktu materialnego w mechanice klasycznej). Zauważmy, że wówczas nigdy taki punkt nie może być zredukowany do pojęcia punktu geometrycznego. Taka interpretacja jest jednak błędna, ponieważ zachodzi zasadnicza różnica pomiędzy stanem układu o zerowej objętości, tj. punktem, a zbiorem pustym. W tym stanie są dobrze określone pola fizyczne, a zbiór pusty z definicji nie zawiera elementów.

W modelu Hawkinga i Hartle'a trudno jest obliczać pewne wielkości. Analogiczna sytuacja ma miejsce w chemii kwantowej, której program badawczy posiada cechę zdegenerowanego programu badawczego w sensie Lakatosa. Jest to jednak podejście teoretycznie płodne, a dodanie do programu badawczego nowych hipotez w pasie ochronnym ożywia ten program²⁹. Podejście do kwantowania grawitacji, zaproponowane przez duńsko-polską grupę uczonych: R. Loll, J. Ambjörna i J. Jurkiewicza pokazuje *explicite*, że programu badawczego H-H nie należy zarzucać.

W zakończeniu tego krótkiego przeglądu modeli kosmogenezy warto również wspomnieć o roli Georgesa Lemaître'a, którego wkład do kosmologii relatywistycznej jest ogromny. Znany kosmolog francuski J-P. Luminet podkreśla również rolę Lemaître'a w kontekście opisu początku wszechświata przez teorię kwantową, którą się fascynował od samego początku jej powstania (jest on autorem oryginalnej koncepcji atomu pierwotnego)³⁰.

3. MODELE KOSMOGENEZY KWANTOWEJ JAKO TEORIE POCZĄTKU WSZECHŚWIATA

Z epistemologicznego punktu widzenia interesujące jest pytanie, czym są proponowane modele kosmogenezy kwantowej albo czym

²⁹ R. Loll, J. Ambjörn, J. Jurkiewicz., *Samoorganizujący się kwantowy Wszechświat*, Świat Nauki (2008)8, 26–33.

³⁰ J-P. Luminet, *Editorial note to "The beginning of the world from the point of view of quantum theory"*, arXiv:1105.6271.

chcielibyśmy, żeby były. W poprzednim paragrafie uzasadnialiśmy, że nie są one modelami kreacji *ex nihilo*, ale pragniemy odpowiedzieć na postawione pytanie także w sposób pozytywny.

Z pewnością należy stwierdzić, że jakkolwiek nie dają one jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, jak przebiegała ewolucja wszechświata w pobliżu jego początku, to jednak stanowią intencjonalnie pewną propozycję konstrukcji kwantowego modelu powstania dzisiejszego obserwowalnego wszechświata. Klasyczna teoria wszechświata jest nabudowana na teorii Einsteina, która jest teorią nierenormalizowalną, załamującą się w skali Plancka. Stąd koncepcja teorii kwantowej, która opisuje powstanie wszechświata, jest nie tyle próbą stworzenia teorii ostatecznej (w rodzaju teorii superstrun, która od samego początku posiada inną metodologię i zmierza do kompletnego opisu wszechświata), co konstrukcją pewnej teorii efektywnej, oferującej wyjaśnianie w kategoriach pojęcia emergencji³¹. Dzisiejszy klasyczny obraz wszechświata jest uzyskiwany jako obraz emergentny z obrazu kwantowego. Czyli można powiedzieć, że sam wszechświat w swoim powstaniu był jakby koronnym „świadcstwem” emergencji ontologicznej.

Odwołując się do współczesnej teorii emergencji, która wyrosła na bazie klasycznej rekonstrukcji relacji umysł-ciało, odnosimy ją do relacji „model świata kwantowy – model klasyczny”. Za pomocą pojęcia emergencji dokonuje się opisu relacji między dwoma poziomami rzeczywistości, które w pewnych aspektach różnią się w sposób zasadniczy. W związku z tym twierdzi się na przykład, że na poziomie bardziej fundamentalnym (kwantowym) prawa są inne niż na poziomie emergentnym. Własności obiektów na poziomie emergentnym nie da się zredukować, bez zmiany języka opisu, do własności obiektów na poziomie bazowym. Wiedza o obiektach na poziomie bazowym nie wystarcza do dedukcji twierdzeń na poziomie emergentnym. Nas interesuje przede wszystkim emergencja w wersjach ontologicznej i metodologicznej, a zatem dotycząca własności i praw.

W warstwie poznawczej relację emergencji dość dobrze oddaje schemat pojęciowy teorii efektywnych. Takie teorie operują pewnymi

³¹ Por. M. Szydłowski, P. Tambor, *Model kosmologiczny (LCDM, CDM) w schemacie pojęciowym efektywnych teorii Wszechświata*, *Filozofia Nauki* 19(2008), 119–139.

parametrami, których wartości w teorii efektywnej nie są poddawane dyskusji, natomiast zadaje je znana lub nieznana teoria bardziej fundamentalna albo uzyskujemy je na podstawie doświadczenia empirycznego. Teoria efektywna „działa” w pewnym obszarze fizyki, który da się łatwo wyodrębnić i określić w granicach skali energetycznej. Poza tymi granicami teoria efektywna się załamuje. Istotne jest ustalenie relacji między kolejnymi teoriami efektywnymi, które wzajemnie opierają się na sobie, tworząc swoistą wieżę lub ciąg teorii efektywnych. Metodologicznie dostarcza on narzędzia, które pozwala rekonstruować procedurę dojścia do teorii najbardziej fundamentalnej.

W kontekście tego artykułu interesujące było zbadanie programu badawczego kosmogenezy kwantowej. Jest to program konstrukcji modelu emergentnego, wyjaśniającego, jak powstał klasyczny wszechświat obserwowalny.

Fizycy, konstruując i prezentując modele kosmogenezy kwantowej, nazywają je modelami kreacji wszechświata *ex nihilo*. Przyglądając się bliżej ontologii pojęcia *ex nihilo* w tych podejściach, zawsze dochodzimy do wniosku, że czynione są pewne nietrywialne założenia odnośnie do ontologii tej „nicości”. Nicością fizycy nazywają na przykład stan próżni kwantowej, zerową objętość przestrzeni, z której wylania się wszechświat, stan, w którym pojęcie czasoprzestrzeni się załamuje (traci sens), zerowe (próżniowe) drgania wszystkich pól fizycznych, punkt, zbiór pusty, itp. Ponieważ fizyka jest tak zbudowana, że zawsze trzeba poczynić założenie o stanie początkowym, by pokazać, że ewolucja prowadzi do dzisiejszego wszechświata, nigdy na początku nie może być mowy o „nicości” w sensie braku fizycznych założeń wyjściowych.

Dokonując metodologicznej analizy rozumowań naukowych, warto zwrócić uwagę także na analizy Jana Woleńskiego, który rozważa status założeń filozoficznych (ontologicznych) w kontekście uzasadnień o charakterze ściśle naukowym (w sensie *science*)³². Po pierwsze, twierdzi, że tezy filozoficzne, jeśli już wpływają na postawy epistemiczne uczonych, to w formie założeń o charakterze psychologicznym

³² Por. J. Woleński, *O tak zwanych filozoficznych założeniach nauki*, w: *Z zagadnień filozofii nauk przyrodniczych*, red. S. Butryn, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1991, 7–16.

i światopoglądowym, a zatem są motywacją do przyjęcia takich, a nie innych postaw. Ich rola jest czysto heurystyczna. Są to założenia filozoficzne naukowca, a nie nauki. Po drugie, tezy filozoficzne nie biorą udziału w rozumowaniach naukowych jako przesłanki czy twierdzenia uzasadniające. Twierdząc, że „tezy filozoficzne nie są racjami logicznymi dla tez naukowych ani też konsekwencjami logicznymi tez naukowych”³³, Woleński stoi na stanowisku, że przepaść logiczna między filozofią a nauką bierze się z tego, że ich języki są niewspółmierne. Natomiast operacja wynikania musi być zrelatywizowana do określonego języka. „Pomostem między nauką a filozofią jest interpretacja filozoficzna tez naukowych”³⁴. Tezy filozoficzne nie są także presupozycjami. Woleński podaje jako przykład kategorii Kanta i wskazuje, że są one presupozycjami, ale dla filozofii nauki, a nie dla nauki jako takiej. Jest to filozofia przyrody w sensie ścisłym, ale odrębnym od argumentacji naukowych³⁵. W naszym przypadku szczególnie trafny jest następujący pogląd Woleńskiego: „Lektura prac naukowców, zwłaszcza fizyków, świadczy, że rozumienie i wykładnia sensu, pojęć i twierdzeń nauki odbywa się w ramach dialogów operujących kategoriami filozoficznymi, ale profesjonalny produkt tej pracy, tj. artykuły fachowe, monografie czy podręczniki, jest zwykle wypreparowany z owej hermeneutyki”³⁶.

Jak zatem ma się sprawa z założeniami dotyczącymi początku Wszechświata? Kosmogeneza kwantowa jest modelem powstania wszechświata, w którym czyni się pewne założenia odnośnie do warunków początkowych dla tego procesu. Modele kosmogenezy nie są modelami typu ewolucyjnego, tak jak standardowy model wszechświata. W tych modelach nie występuje pojęcie czasu jako takiego (kosmicznego), co szczególnie widać w podstawowym równaniu modelu H-H, czyli równaniu Whellera-deWitta, które jest określone na zbiorze trójkątności. W podejściach H-H czy też podejściu Vilenkina czas został

³³ Por. J. Woleński, dz. cyt., 14.

³⁴ Tamże.

³⁵ Za założenie w rozumowaniu fizyka można przyjąć jedynie to, co jest dobrze uzasadnione przez empirię, i stąd nie może to być natury filozoficznej, gdzie brak ostatecznych rozstrzygnięć.

³⁶ Por. J. Woleński, dz. cyt., 15.

„zeuklidesowany” poprzez zastąpienie t – czasu kosmologicznego – przez czas it , gdzie i jest jednostką urojoną. Można zatem powiedzieć, że kosmogeneza kwantowa działa w tym „obszarze” ewolucji wszechświata, kiedy czasu w sensie klasycznym jeszcze nie było.

Wracamy zatem do pytania: jaki charakter mają założenia w modelach kosmogenezy? Naszym zdaniem są to założenia o stanie początkowym wszechświata, ale są one założeniami o charakterze fizycznym, a nie matematycznym, ani tym bardziej filozoficznym. Teorie kwantowe opierają się na obliczaniu prawdopodobieństwa przejścia z danego do określonego stanu poprzez tzw. propagator. Stąd z definicji oba te stany można określić zadając pytanie o prawdopodobieństwo przejścia. Niezależnie od tego teorie te *implicite* zakładają, że takie stany, układy istnieją. Nie jest to jednak założenie o charakterze filozoficznym. W związku z tym podzielamy pogląd J. Woleńskiego o braku założeń filozoficznych w fizyce³⁷ i twierdzimy, że jest zasadny także w przypadku kosmologii, w której nie dostrzegamy takich założeń w konstrukcji modeli kosmologicznych powstania wszechświata.

4. WNIOSKI

W pracy badaliśmy status metodologiczny i ontologiczny modeli kwantowej kosmogenezy. Zauważamy, że w kontekście metodologicznym modele te pełnią rolę teorii efektywnej, która zmierza do kwantowego opisu początku wszechświata. Celem tej teorii nie jest ostateczny opis początków ewolucji, ale pewien opis efektywny, posługujący się pojęciem emergencji: dzisiejszy klasyczny obraz Wszechświata (powiedzmy dla uproszczenia, wszechświata de Sittera) wyłania się z obrazu wszechświata, w którym obowiązują prawa fizyki kwantowej. Prezentując reprezentatywne modele kosmogenezy kwantowej, pokazaliśmy ich słabe strony i ukryte założenia stawiane w punkcie wyjścia. Te założenia nie są ani oczywiste, ani empirycznie uzasadnione. Poddaliśmy następnie krytyce pewne próby rekonstrukcji *ex nihilo* w terminach teoriomnogościowych jako zbioru pustego. Wskazaliśmy, że McCabe błędnie, nieadekwatnie interpretuje *ex nihilo* jako zbiór

³⁷ Por. J. Woleński, dz. cyt.

pusty, ponieważ jest to punkt skalarny, a więc niepusty. Pojęcie zbioru pustego należy do teorii mnogości i na terenie fizyki nie jest używane. W całe funkcjonalnej, którą wyliczamy, granice są trójgeometriami.

Patrzac na problem, tę zasadniczą rozbieżność między filozoficzną a przyrodniczą konotacją terminu *ex nihilo*, odwołajmy się do klasycznego w metodologii nauk rozróżnienia na kontekst odkrycia i uzasadnienia. Posługując się tym rozróżnieniem Reichenbacha³⁸, można powiedzieć, że do kontekstu odkrycia, który uwzględnia czynniki pozanaukowe: psychologiczne, socjologiczne, światopoglądowe, należą także filozoficzne przekonania uczonych, natomiast prace badawcze są produktem, który nazywamy kontekstem uzasadnienia, i tam w rozmowaniach nie występują w roli przesłanek tezy filozoficzne. Niektórzy filozofowie nauki o nastawieniu socjologicznym, jak Bruno Latour, twierdzą wręcz, że pisanie prac naukowych stanowi coś w rodzaju gry z czytelnikiem. Latour zwraca uwagę na psychologiczne motywacje piszących prace naukowe, które mają w praktyce niejako „zwyciężyć”, zdobyć czytelników³⁹. Zdaje się zatem, że pisanie artykułu naukowego może być interpretowane jako pewien rodzaj erystyki lub retoryki. „Używam różnych chwytów, by zdobyć widownię”. Stanowisko Latoura Jutta Schickore określa mianem „antropologii laboratorium”, a Latour jest kimś w rodzaju „laboratory anthropologist”⁴⁰.

Nasz argument o braku założeń filozoficznych w dyskusji o *ex nihilo* w kosmologii opieramy na fakcie, że nie znajdujemy ich w założeniach modeli kosmogogenezy, gdzie mogłoby to być ich szczególne i metodologicznie uprzywilejowane miejsce. Analizując status ontologiczny *ex nihilo*, odnajdujemy, że to „nic” jest zawsze „czymś fizycznym”! Innymi słowy, *case study* kosmologii pozwala ekstrapolować pogląd Woleńskiego: nie tylko fizycy, ale i kosmologowie nie posługują się w rozumowaniach przesłankami o charakterze filozoficznym.

Fakt, że fizycy używają terminu *ex nihilo*, który skądinąd posiada konotacje metafizyczne, nie powinien nas zwodzić i sugerować, że

³⁸ H. Reichenbach, *Experience and Prediction*, Chicago 1938.

³⁹ B. Latour, *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Harvard University Press, Cambridge, MA. 1987.

⁴⁰ Por. J. Schickore, dz. cyt., 326.

w kosmologii dokonywane są założenia o takim charakterze. Naturalnie można mówić o tym, że istnieją poglądy filozoficzne kosmologów. Jedni będą zakładać, że problem stałej kosmologicznej jest problemem w kosmologii i trzeba wyjaśnić, dlaczego jej wartość jest taka mała, podczas gdy inni powiedzą: „wszechświat jest taki, jaki jest”. Ci drudzy uznają po prostu, że wszechświat jest niepowtarzalnym „eksperymentem” i naszym zadaniem jest go badać, a nie zastanawiać się, dlaczego jego parametry są takie, jakie są, bo przecież mogłyby być inne.

Jest to w istocie kwestia jakiegoś filozoficznego wyboru, na przykład pomiędzy zasadą szczególnego dostrojenia i zasadą indyferentyzmu. Natomiast ten wybór, jakkolwiek jest wyborem natury filozoficznej i może już mieć wpływ na problemy, które chcemy wyjaśniać, nie będzie relewantny w kontekście konstruowanego modelu i rozumowań na nim opartych, gdzie w punkcie wyjścia formułujemy hipotezy i dalej z nich dedukujemy.

W pracy zbadaliśmy też status metodologiczny modeli kosmogenezy kwantowej i zauważyliśmy, że mamy do czynienia z teoriami efektywnymi opisującymi, jak powstaje wszechświat. W tych teoriach wykorzystywana jest analogia do procesów znanych z laboratorium, opisywanych przez elektrodynamikę kwantową. W konstrukcji tych modeli należy zadać stan, który układ kwantowy ma osiągnąć. Jest to klasyczny stan wszechświata, którym rządzą Einsteinowskie równania pola. Ten układ osiąga swój stan klasyczny w wyniku pewnego procesu kwantowego. Czyli z metodologicznego punktu widzenia, stanem wyjściowym – dolnym poziomem emergencji – są przyjęte założenia, natomiast stanem finalnym – górnym poziomem emergencji – są prawa, które rządzą obserwowalnym wszechświatem. Podsumowując, celem konstrukcji modeli kosmogenezy kwantowej jest uzyskanie modelu wszechświata emergentnego, opisującego dzisiejszy wszechświat⁴¹.

BIBLIOGRAFIA

Ashtekar A., *The Big Bang and the Quantum*, AIP Conference Proceedings 1241(2010), 109–121.

⁴¹ Por. A. T. Mithani, A. Vilenkin, *Instability of an emergent Universe*, arXiv:1403.0818.

- Atkatz D., Pagels H., *Origin of the Universe as a quantum tunneling event*, Physical Review D 25(1982)8, 2065–2073.
- Barr S. M., *Współczesna fizyka a wiara w Boga*, tłum. z ang. A. Molek, Techtra, Wrocław 2005.
- Brandenberger R., *Do we have theory of early universe?*, Studies in History and Philosophy of Modern Physics (2014), w druku.
- Blanco-Pillado J.J. i inni, *Bubbles from nothing*, arXiv: 1104.5229.
- Brown A.R., Dahlen A., *On nothing*, arXiv: 1111.0301.
- Butterfield J., *The Arguments of Time*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Craig W.L., *Hartle-Hawking Cosmology and Atheism*, Analysis 56(1997), 291–295.
- Craig W.L., *Philosophical and Scientific Pointers to Creation ex Nihilo*, Journal of the American Scientific Affiliation 32(1980)1, 5–13.
- Craig W. L., *What place, then, for a creator?: Hawking on God and Creation*, British Journal for the Philosophy of Science (1990), 473–491.
- Fomin P. I., *Gravitational instability of vacuum and cosmological problem*, Dokłady Akademii Nauk Ukrainckoj SSR 9A(1973), 831–835.
- Hartle J., Hawking S., *Wave Function of the Universe*, Physical Review D 28(1983), 2960–2975.
- Hawking S.W., *Krótką historia czasu*, tłum. z ang. P. Amsterdamski, Warszawa 2008.
- Hossenfelder S., *Gravity be neither classical nor quantized*, arXiv:1212.0454.
- Kowalski-Glikman, J., *Graal kwantowej grawitacji*, Świat Nauki (2008), 42–49.
- Latour, B., *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Harvard University Press, Cambridge, MA. 1987.
- Loll R., Ambjörn J., Jurkiewicz J., *Samoorganizujący się kwantowy Wszechświat*, Świat Nauki (2008)8, 26–33.
- Luminet J-P., *Editorial note to “The beginning of the world from the point of view of quantum theory”*, arXiv:1105.6271.
- Maryniarczyk A., *Odkrycie prawdy o stworzeniu świata*, Zeszyty z Metafizyki 3(2001), 33–76.

- McCabe G., *The structure and Interpretation of cosmology: Part II. The concept of creation in inflation and quantum cosmology*, Studies in History and Philosophy of Modern Physics 36(2005), 67–102.
- Meissner K. A., *Czas i przestrzeń*, w: *Przestrzeń w nauce współczesnej*, tom 2, red. S. Symotiuk i G. Nowak, Wyd. UMCS, Lublin 1999, 35–39.
- Mithani A.T., Vilenkin A., *Instability of an emergent Universe*, arXiv:1403.0818.
- Penrose R., *Droga do rzeczywistości. Wyczerpujący przewodnik po prawach rządzących Wszechświatem*, tłum. z ang. J. Przystawa, Warszawa 2006.
- Reichenbach H., *Experience and Prediction*, Chicago 1938.
- Schickore J., *Doing Science, writing Science*, Philosophy of Science 75(2008), 323–345.
- Smith Q., *Quantum Cosmology implication of atheism*, Analysis 57(1997)4, 295–304.
- Sokołowski L.M., *Czas a grawitacja kwantowa*, Zagadnienia Filozoficzne w Nauce 27(2000), 3–32.
- Szydłowski M., Golbiak J., *Kontekst odkrycia idei kreacji Wszechświata z kwantowej fluktuacji próżni*, Zagadnienia Naukoznawstwa 3–4(2007), 369–384.
- Szydłowski M., Tambor P., *Model kosmologiczny (LCDM, CDM) w schemacie pojęciowym efektywnych teorii Wszechświata*, Filozofia Nauki 19(2008), 119–139.
- Świerżyński A., *Początek jako kategoria filozoficzna*, Otwarte Referarium Filozoficzne 2(2009), 3–13.
- Tryon E. P., *Is the Universe vacuum fluctuation?*, Nature (1973)246, 396–397.
- Turner M., *The cosmology of nothing*, arXiv:astro-ph/97033195.
- Woleński J., *O tak zwanych filozoficznych założeniach nauki*, w: *Z zagadnień filozofii nauk przyrodniczych*, red. S. Butryn, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1991, 7–16.
- Vilenkin A., *Quantum Creation of Universes*, Physical Review D 30(1984), 509–511.
- Zeldowicz J., Griszczuk L.P., preprint Space Research Institute of the Russian Academy of Sciences (IKI RAN SSSR) (1982), 176.

ONTOLOGICAL AND EPISTEMOLOGICAL ASPECTS OF THE MODELS OF QUANTUM COSMOGENESIS COSMOLOGY

Abstract. This paper studies the ontology of the term “*ex nihilo*” as used by physicists in the context of constructing quantum cosmogenesis models. The meaning of the term “*ex nihilo*” in the representative approaches of Tryon and Fomin, Zeldovich–Grishchuk, Vilenkin and Hartle–Hawking is indicated and, in each case, the word “nothing” turns out to be actually “something”. We also examine the epistemological status of quantum cosmogony models and show that they are effective theories of the early evolution of the universe at the Planck epoch.

These theories’ baseline – the low level of emergence – is always a physical reality (e.g. quantum vacuum fluctuations). The high level of emergence is a de Sitter universe. The mechanisms of emergence are quantum processes and lead to a classical world. The multiplicity of these approaches corresponds to the different proposals for quantum mechanism.

Moreover, the paper undertakes Woleński’s question: “Is physics based on philosophical assumptions?” The question is placed in the context of cosmology understood as the physics of the universe. We argue that if such assumptions cannot be found in the models of quantum cosmogony, neither can they be found in cosmology as such. In the paper it is demonstrated that all models of quantum origin are realizations of the idea of emergence of the classical world from quantum rules acting in the quantum universe, thus a lower state of the emergence cannot be empty at the very beginning.

Keywords: quantum cosmogenesis, *ex nihilo*, universe

Nakładem Wydawnictwa UKSW ukazał się kolejny tom (14)

Opera Philosophorum Medii Aevii

Tytuł tomu:

Z metodologii historii filozofii

Warszawa 2015, ss. 160
ISBN: 978-83-65224-05-7

Autorami rozdziałów są: Michał Zembrzuski, Magdalena Płotka, Andrzej M. Nowik, Adam M. Filipowicz, Izabella Andrzejuk i Artur Andrzejuk. Tom reprezentuje „maksymalistycznie” pojętą historię filozofii, polegającą przede wszystkim na badaniu dziejów problemów filozoficznych. Tą tezą autorzy nawiązują bezpośrednio do Gilsonowskiej koncepcji historii filozofii jako *history of philosophy itself*, którą w Polsce upowszechniał Stefan Świeżawski oraz niektórzy z jego uczniów. Jednym z nich był Mieczysław Gogacz, który z kolei był mistrzem dla większości autorów tego tomu.

Dystrybucję prowadzi
Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel./fax 22 839 89 85
e-mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl
<http://wydawnictwo.uksw.edu.pl>

Michał Piekarski, *Logika-Gramatyka-Pragmatyka. Ewolucja wittgensteinowskiej koncepcji związku języka ze światem*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015, ss. 258.

Ludwig Wittgenstein to jedna z najważniejszych postaci filozofii współczesnej. Jego oddziaływanie filozoficzne zogniskowane jest przede wszystkim wokół dwóch dzieł: *Traktatu Logiczno-Filozoficznego* i *Dociekań filozoficznych*. Z uwagi na ujawniające się w nich różnice w podejściu ich autora do zasadniczych poruszanych przez niego kwestii filozoficznych, utarło się mówić, w związku z nimi, o „pierwszym” i o „drugim” Wittgensteinie. Wpływ tych dwóch dzieł dostrzega się odpowiednio w filozofii Koła Wiedeńskiego oraz tzw. filozofii języka potocznego. Ten tradycyjnie przyjmowany paradygmat „wczesnego” i diametralnie różniącego się od niego – „późnego” Wittgensteina jest jednak obecnie podważany, a co najmniej można powiedzieć, że często się z nim dyskutuje. Dokonuje się tego m.in. przez wyróżnienie innych jeszcze jego znaczących stanowisk filozoficznych (Anthony Kenny), czy przez głoszenie tezy o jedności myśli Wittgensteina. Tę ostatnią pragną uzasadnić m.in. przedstawiciele nurtu zwanego *New Wittgenstein* (Cora Diamond, Stanley Cavell, John McDowell). Przyjmują oni, że dla Wittgensteina zasadniczym celem filozofii jest pozbycie się obecnego w niej zamętu pojęciowego. Cel ten jest więc terapeutyczny. Realizują go zarówno *Traktat*, jak i *Dociekania*. Na te próby zmiany tradycyjnego paradygmatu miało zapewne wpływ systematyczne udostępnianie niepublikowanych dotychczas notatek i wykładów Wittgensteina. Ostatecznie zostały one opublikowane w latach 1998-2000 i to w całości, w wersji elektronicznej, przez Oxford University Press, jako *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition (BEE)*.

W tę dyskusję z paradygmatem „wczesnego” i „późnego” Wittgensteina wpisuje się treść książki Michała Piekarskiego zatytułowanej *Logika-Gramatyka-Pragmatyka. Ewolucja wittgensteinowskiej koncepcji związku języka ze światem*. Została ona wydana w roku 2015

nakładem Wydawnictwa UKSW w Warszawie. Stanowi ona poprawioną wersję rozprawy doktorskiej napisanej przez niego pod kierunkiem prof. dr. hab. Marka Maciejczaka i obronionej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w roku 2010. Myliłby się jednak ten, kto by sądził, że jest ona jedynie zwieńczeniem gorliwie przebytych studiów doktoranckich.

Książka składa się z trzech rozdziałów, przedmowy, zakończenia i bibliografii. Tytuły poszczególnych rozdziałów to: *Struktura i logika; Deskrypcja i gramatyka; Działanie i język*. Każdy z nich rozpoczyna się wstępem a kończy podsumowaniem. Ułatwia to bardzo lekturę i pozwala sytuować omawiane zagadnienia w strukturze całej pracy.

Już w przedmowie do książki znajdujemy ogromną zachętę do jej dogłębnego przestudiowania. Zapowiadany w niej cel rozprawy jest bardzo interesujący i zarazem ambitny. Autor pisze bowiem: „Nasza praca ma na celu pokazać jedność myśli Wittgensteina. Chcemy udowodnić, że kolejne zwroty, zmiany poglądów itp. nie podważają zasadniczej jedności jego myśli. Śledząc bowiem ewolucję jego poglądów, można dostrzec ciągłość” (s. 13). Dotyczy ona relacji język – świat. Jedność ta nie jest więc, wbrew przedstawicielom nurtu *New Wittgenstein*, dostrzeżona w terapeutycznym charakterze filozofii. O nowości swego podejścia autor książki pisze tak: „Problem relacji języka ze światem był przez komentatorów niejednokrotnie poruszany. Nikt jednak jak dotąd nie potraktował go w sposób całościowy na tle nieustannej ewolucji poglądów Wittgensteina. Dopiero taka »holistyczna perspektywa« pozwala na ujrzenie tego fenomenu w jego pełni. Towarzyszy nam przekonanie, że problem ten był jedną z głównych, kwestii poruszających myślenie Ludwiga Wittgensteina, jeżeli nie podstawową” (s. 15). Po przeczytaniu takich deklaracji, czytelnik z pewnością będzie pragnął sprawdzić, czy autor uporał się z celem, który sam sobie postawił.

Jeżeli chodzi o metody wykorzystane w pracy, wskazuje on na trzy następujące: „fenomenologiczną – widzenia rzeczy, hermeneutyczną – interpretacji tekstów oraz dialektyczną – odwzorowującą wewnętrzną dynamikę myślenia i pracy filozofa” (s. 15). W związku z tym wyróżniono w niej część analityczną oraz część konstrukcyjną. Pierwsza z nich, jak pisze autor, inspirowana jest husserlowską fenomenologią, a druga – związana jest z poststrukturalizmem.

Treść pierwszego rozdziału, zatytułowanego *Struktura i logika*, przedstawiona została w następujących podrozdziałach: *Ejdetyka logiczna*; *Wewnętrzność i konieczność*; *Leibniz*; *Obraz i odwzorowanie*; *Izomorfizm*. Autor zrekonstruował w nim koncepcję logiki, którą przyjmował Wittgenstein. Dzięki temu, poprzez posłużenie się pojęciem formy logicznej, przedstawiono „wczesne” stanowisko Wittgensteina dotyczące związku języka ze światem. Stanowisko to związane jest tradycyjnie z treścią *Traktatu*. Autor dopatruje się u Leibniza źródła poglądu o identyczności form logicznych, głoszonego w tym okresie przez Wittgensteina.

Drugi rozdział książki: *Deskrypcja i gramatyka*, opisuje tzw. „zwrot gramatyczny” w filozofii Wittgensteina oraz wskazuje na jego konsekwencje. Materiałami źródłowymi są tu niepublikowane dotychczas manuskrypty, pochodzące przede wszystkim z lat 1929-1934. Bardzo ważnym dla Wittgensteina staje się wówczas pojęcie gramatyki. Kluczowymi stają się takie terminy, jak: arbitralność, dowolność, niezależność. Szczególną rolę w relacji język – świat zaczynają pełnić definicje ostensywne. Autor ukazuje drogę, jaką przebył Wittgenstein, drogę, która ostatecznie doprowadziła go do sformułowania określonej teorii gramatyki. Wiodła ona m.in. poprzez analizy możliwości języka fenomenologicznego oraz analizy przestrzeni i intencjonalności języka. Syntetycznie ujmują ją tytuły poszczególnych podrozdziałów tego rozdziału: *Początek zwrotu*; *Projekt fenomenologiczny*; *Intencjonalność*; *Definicja ostensywna*; *Gramatyka*.

Ostatni rozdział książki zatytułowany jest *Działanie i język*. Dotyczy on tzw. pragmatycznych poglądów Wittgensteina i skupia swą uwagę na relacji język – działanie. Podrozdziały tego rozdziału: *Symptomy a kryteria*; *Gry językowe*; *Analogia i morfologia*; *Forma życia*; *Przestrzeń języka*, wyznaczają główne etapy analiz i rekonstrukcji dokonanych przez autora. W tej części swej pracy odwołuje się on przede wszystkim do takich tekstów, jak: *Dociekania filozoficzne*, *Uwagi o podstawach matematyki* i *O pewności*. W pierwszej z tych prac Wittgenstein, według autora, zmienił przede wszystkim przedmiot swych analiz. Nie jest już nim problem referencji, czyli zagadnienie relacji język – przedmiot dany w doświadczeniu, ale – związek języka z kontekstem, w którym się go używa.

Wnioski, do których dochodzi autor w zakończeniu swej książki, są następujące. Po pierwsze twierdzi on, że Wittgenstein ostatecznie nie odpowiedział na pytanie o związek języka ze światem. Można jednak wyróżnić u niego trzy główne próby odpowiedzi na to pytanie: strukturalistyczną (logiczną), gramatyczną i pragmatyczną. W ujęciach tych związek ten opiera się odpowiednio na:

- istnieniu struktur identycznych dla zdań, nazw oraz faktów i przedmiotów,
- arbitralności gramatyki,
- korelacji zachodzących pomiędzy mową, działaniem i światem.

Próby te, w opinii autora, są nieudane i to z następujących powodów:

- przyjęcia (od tradycji kantowskiego transcendentalizmu) przekonania o istnieniu wyraźnej granicy pomiędzy tym, co konstytutywne, a tym, co ukonstytuowane,
- posługiwania się metodą prowadzącą do kontekstualizmu (ciągłe rozszerzanie kontekstu ujmowania znaczenia danego znaku),
- braku analizy kwestii podmiotu języka.

Ta ostatnia z wymienionych przyczyn jest, według autora książki, przyczyną najważniejszą.

Siatka pojęciowa publikacji, jak pisze jej autor, skupiona jest wokół takich pojęć, jak: struktura, relacje i własności wewnętrzne, użycie, sens, gramatyka i logika. Parami pojęć, które są używane do ich analizy, są: logika(gramatyka)/doświadczenie, konieczne/przygodne, wewnętrzne/zewnętrzne, możliwe/faktyczne, fenomenologiczne (morfologiczne)/empiryczne. Ta dość stabilna struktura pojęciowa, którą możemy odnaleźć w całej twórczości Wittgensteina, przemawia także za wspomnianą tezą o jedności (ciągłości) jego myśli.

Jako owoc studiów doktorskich omawiana książka powinna mieć niejako „z urzędu” jedną bardzo ważną zaletę – powinna zawierać w sobie jasno i wyraźnie (mówiąc w żargonie filozoficznym) postawioną tezę oraz rzetelne jej uzasadnienie. Śmiałość postawionej tezy, jej nowość i poczynione wysiłki, by ją obronić, są moim zdaniem największymi zaletami omawianej pracy. Nie chodziło w niej o wskazanie kolejnego „pośredniego”, czy nawet „kilku pośrednich” Wittgensteinów, ale o wskazanie określonego rodzaju ciągłości w jego poglądach rozpiętych między „wczesnym” a „późnym” okresem jego twórczości. Autor

pragnął wykazać, że nośnikiem tej ciągłości jest zagadnienie relacji język – świat. Jest to rozwiązanie z jednej strony dość naturalne, a na tle dotychczasowych ujęć Wittgensteina również oryginalne. Można oczywiście dyskutować z adekwatnością metod przyjętych w trakcie uzasadniania głównej tezy, ze sposobem posługiwania się nimi, który przecież może wpływać na wynik analiz, niemniej dla równowagi nie można tu pominąć słów zamieszczonych na okładce książki, których autorem jest jeden z recenzentów dysertacji (prof. Andrzej Leder), że „mamy tu do czynienia z niebanalną umysłowością filozoficzną”. Ogromną zaletą omawianej książki jest wykorzystanie w niej niepublikowanych dotychczas prac Wittgensteina, udostępnionych w pełni, jak było to już wspomniane, dopiero w roku 2000. Owocem ich analiz jest przede wszystkim drugi rozdział pracy. Podkreśla się również (także prof. Andrzej Leder, tekst z okładki książki) wypracowanie przez autora „transcendentalnej perspektywy czytania Wittgensteina”. Oczywiście, można pytać o to, czy zabieg ten jest dostatecznie usprawiedliwiony i prawidłowo zrealizowany, niemniej zwraca się w ten sposób uwagę na oryginalność podejścia autora, jeżeli chodzi o metodę interpretacji tekstów Wittgensteina.

Omawiana książka, ważna i rzetelnie napisana jest dziełem godnym polecenia, choć czasem skłania do wejścia w dyskusję i to nie tylko z jej autorem. Wśród uwag wyodrębnię te natury ogólnej oraz zwróć również uwagę na kilka szczegółów.

Jeżeli chodzi o te dotyczące struktury i metody pracy, wzbudzić może pewne pytania samo rozłożenie proporcji w opracowywaniu omawianego materiału. Porządek rozdziałów wskazuje w przypadku omawianej książki również i na ich objętość. Najobszerniejszy z nich – pierwszy, ma ponad 90 stron, drugi 75, ostatni niespełna 60. Jeżeli któryś z rozdziałów miałby być wyróżniony, także przez swą objętość, to wydaje się, że powinien nim być rozdział drugi, oparty na nie dość jeszcze dostatecznie upowszechnionych i opracowanych manuskryptach Wittgensteina. Wybór tych miejsc stawiania akcentów w omawianym obszarze analiz i konstrukcji jest jednak do pewnego stopnia w gestii decyzji samego badacza tekstów Wittgensteina.

Ponadto we wstępie autor wskazuje na metody, jakimi będzie się posługiwał w swej pracy. Pojawia się tam również metoda

fenomenologiczna – „widzenia rzeczy” i to jako ta, która stosowana jest w jej części opisowo-analitycznej. Nasuwa się tu pytanie, jaką rolę pełni ona w analizie samego tekstu filozoficznego i jego interpretacji. Wymaga to moim zdaniem szerszego komentarza autora. Ponadto, jak pisze on we wstępie, praca ma również część konstrukcyjną. W czasie lektury książki problemem czasami staje się odróżnienie tego elementu od elementu opisowo-analitycznego. Na ile przyjęte przez autora metody pracy prowadzą nas tu do percepcji oryginalnej myśli Wittgensteina a na ile do określonej, także cennej naukowo – interpretacji? W konsekwencji budzi się wątpliwość: czy pytamy o ciągłość myśli Wittgensteina, czy jej pewnej interpretacji.

W związku z celem pracy rodzi się także inne, interesujące moim zdaniem, pytanie, a mianowicie o wyznaczniki jedności myśli danego filozofa czy jej ciągłości. Zauważmy, że ciągłość ta nie zawsze musi oznaczać pewnego rodzaju niezmienności. W naszym przypadku chodzi o filozofię Wittgensteina. W opinii autora, nie są nimi jednak odpowiedzi na określone pytania filozoficzne, ale pytania te jako takie – one same. Rzeczywiście jest tak, że pytania pełnią szczególną rolę w filozofowaniu. Dostrzec to można wyraźnie, gdy popatrzymy na tę kwestię w kontekście innych dziedzin wiedzy. Przyjęcie przez autora kryterium jedności – jedność pytań, pytań o relację język-świat – jest więc tu nie tylko do zaakceptowania, ale wydaje się wręcz czymś naturalnym. Sądzę, że teza ta została należycie uzasadniona w pracy. Od tej tezy szczegółowej, dotyczącej w naszym przypadku Wittgensteina, uogólniając, można by przejść do innej, a mianowicie tej, że rodzaj owych pytań może być nośnikiem jedności, ciągłości myśli danego filozofa. Warto by jednak w przypadku Wittgensteina zapytać, czy nie da się tego nośnika jakoś bardziej jeszcze dookreślić, uszczegółowić, wskazać dokładniej, o jakie pytania dotyczące relacji język-świat tu chodzi. Może to być punktem wyjścia do dalszych badań w tym obszarze.

Ponadto, jeżeli według autora, centralnym zagadnieniem jest u Wittgensteina wspomniana relacja język-świat, to warto by było dokładniej prześledzić i doprecyzować sposób rozumienia przez niego samego znaku, czy procesu znakowego. Może to być interesujące także w odniesieniu do innych znanych ich koncepcji. Wszak trudno mówić o języku nie mówiąc o znaku, a czasokres powstawania omawianych

prac Wittgensteina, to przecież bardzo „płodny” czas dla szeroko rozumianej semiotyki. Także i tu dalsze analizy i rekonstrukcje są więc, moim zdaniem, potrzebne.

Jeżeli chodzi więc o uwagi ogólne, lektura omawianej książki skłania do stawiania ciągle bardzo ważnych pytań meta-filozoficznych, na przykład o metodę analizy i rekonstrukcji tekstów filozoficznych, czy o kryterium jedności reprezentowanych w nich stanowisk, co jest moim zdaniem jej dodatkowym atutem.

W pracy znajdziemy określone miejsca, szczegółowe kwestie, które można opatrzyć notą polemiczną, czy zasugerować pewne uzupełnienia. Jako przykłady takich miejsc wymienię następujące: niektóre treści związane z zasadą tożsamości czy definicją ostensywną, brak komentarza odnoszącego się do sformalizowanego języka używanego przez Wittgensteina (z uwagi na specyfikę jego notacji, czyni to jego formalizmy nieczytelnymi dla współczesnego odbiorcy). Odnajdywanie tego typu usterek nie powinno jednak dziwić, gdyż autor postawił sobie w swej pracy bardzo ambitne zadanie badawcze i poruszał się w związku z tym w obszarze objętym przez wiele działów filozofii oraz posługiwał się, czy nawiązywał do wielu stosowanych w nich metod i ujęć. Niejako skutkiem ubocznym tego mogą być pewne niedokładności w niektórych poruszanych kwestiach szczegółowych.

Reasumując, książka Michała Piekarskiego jest cenną publikacją zawierającą m.in. analizy nieupublicznionych dotychczas manuskryptów, publikacją z interesującą tezą badawczą, z próbą rzetelnego jej uzasadnienia, nasuwającą wiele ważnych pytań dotyczących nie tylko Wittgensteina ale także filozofii, jako takiej, pracą, z którą można bardzo łatwo wejść w twórczy dla obu stron dialog. To wszystko jest, moim zdaniem, dostateczną racją (używając znowu żargonu filozoficznego), by po książkę tę sięgnąć.

Marek Porwolik
Instytut Filozofii UKSW, Warszawa

Rocznik Tomistyczny 1(2012), ISSN 2300-1976, ss. 286.

Polski rynek wydawniczy wzbogacił się o nowy periodyk filozoficzno-teologiczny zatytułowany *Rocznik Tomistyczny*, wydawany przez Naukowe Towarzystwo Tomistyczne w Warszawie. Tom pierwszy z 2012 roku, ukazał się w sprzedaży na początku 2013 roku. Drukiem i dystrybucją *Rocznika* zajmuje się Wydawnictwo *von borowiecky*, a pomoc w wydawaniu tej publikacji zapewnia Jacek Siński. Redaktorem naczelnym jest Artur Andrzejuk; do komitetu redakcyjnego wchodzi wykładowcy z UKSW, a do Rady Naukowej naukowcy z KUL-u, jak A. Maryniarczyk, A.B. Stępień czy S. Wielgus, a także z innych uniwersytetów europejskich.

W nocie *Od redakcji* A. Andrzejuk zapewnia, że *Rocznik* ma „być miejscem ogłaszania studiów tomistycznych, forum dyskusji naukowych, platformą popularyzacji spuścizny tak filozoficznej jak i teologicznej św. Tomasza z Akwinu”. Redaktor naczelny wyjaśnia, że pismo powstało w warszawskim środowisku skupionym wokół propozycji „tomizmu konsekwentnego” M. Gogacza, ale nie oznacza to, że *Rocznik* jest zamknięty dla analiz uwzględniających inne wersje rozumienia myśli Tomasza z Akwinu. Ma zatem na celu łączenie rzetelnych i naukowych wysiłków tomistów, a nie budowanie murów między nimi. Interesujące jest też zapewnienie autora noty redakcyjnej, że po rocznym okresie sprzedaży papierowej, każdy *Rocznik* będzie ukazywał się w wersji internetowej.

Rocznik zawiera spis treści także w języku angielskim i streszczenia artykułów w tymże języku, chyba że artykuły są pisane w innych językach, wtedy streszczenia podawane są także po polsku. W publikacji tej wydzielono następujące rubryki: *Od redakcji*, *Rozprawy i artykuły*, *Edycje*, *Thumaczenia*, *Sprawozdania i recenzje*, *Nota o Autorach*.

Tom pierwszy, po nocie Redaktora, rozpoczynają dwa artykuły: *Czym jest tomizm?* Artura Andrzejuka i *Metafizyka św. Tomasza (specyfika głównych zagadnień)* Mieczysława Gogacza. Artykuły te proponują odczytanie myśli Tomasza z Akwinu w perspektywie tomizmu konsekwentnego. I tak A. Andrzejuk na pytanie zawarte w tytule swego artykułu odpowiada wprost, że „tomizmem jest filozofią realnego bytu jednostkowego, ujętego jako istnienie i istota, gdzie akt istnienia stanowi

o tym, że ten byt jest, a istota stanowi o tym, czym jest” (s. 11). A M. Gogacz w swoim tekście dopowie, że „tomizmem egzystencjalnym jest dążenie do uwolnienia myśli św. Tomasza od twierdzeń obcych i wyakcentowanie w bycie roli aktu istnienia, urealnijającego istotę i aktualizującego różne jej ustrukturyowania oraz przypadłości. Tomizm konsekwentny jest konsekwentnym właśnie stosowaniem tej zasady”. M. Gogacz wyprowadzi z tego wniosek, że tak rozumiany „tomizm wzbogaca kulturę intelektualną przez wprowadzenie do filozofii egzystencjalnej metafizyki bytu, a w niej głównie teorii osoby, która z racji swej istoty i istnienia wiąże się z innymi osobami w sposób rozumny istnieniowymi relacjami osobowymi. Wzbogaca to i pogłębia rozumienie Boga jako Samoistnego Istnienia i Osoby” (s. 29).

Dział *Rozprawy i artykuły* rozpoczyna napisany po angielsku tekst Paula J. Cornisha, profesora nauk politycznych Grand Valley State University w USA, na temat: *Przypadek przeciwstawienia władzy państwowej tradycji prawa naturalnego*. Podstawowym zagadnieniem jest odpowiedź na pytanie, czy można sprawować dzisiaj władzę bez odniesienia się do prawa naturalnego? Autor artykułu twierdzi, że nie można i uzasadnia to analizą pracy J. Maritaina *Człowiek i państwo*, gdzie alternatywą dla utożsamienia „władzy państwowej” z prawem do jej sprawowania (co prowadzi do absolutyzmu nieograniczonego żadnym odniesieniem do transcendentnego pojęcia sprawiedliwości) jest św. Tomasza koncepcja prawa naturalnego. Cornish opowiada się za średniowieczną tradycją prawa naturalnego, które także dzisiaj jest zagadnieniem ważnym i nie do ominięcia przez polityków również w zachodnich demokracjach. Czy współczesny polityk, wyznawca władzy świeckiej, może bez popadnięcia w sprzeczność zaakceptować postawę nieposłuszeństwa obywatelskiego typu Gandhiego czy M.L. Kinga? Ta sprzeczność może być zneutralizowana tylko przy uznaniu prawa naturalnego, które zapewnia ochronę życia oraz dostęp do edukacji prowadzącej do dobra.

Kolejny artykuł Antona Adama, profesora z Bratysławy, napisany w języku słowackim, poświęcony jest zagadnieniu *Łaski w teologii W. Granata w kontekście filozofii Tomasza z Akwinu*. Prezentowane tu różne aspekty łaski i natury prowadzą do konkluzji, że skoro zarówno jedna, jak i druga pochodzą od Boga, nie może między nimi dojść

do konfliktu. Chociaż natura ludzka została osłabiona przez grzech pierwotny, to nie została całkowicie zniszczona i dlatego może być podstawą dla przyjęcia łaski, a ta, przychodząc do człowieka, utrwała w nim jego cnoty, jego ważność jako osobę i jego godność.

Bardzo ciekawy temat porusza Michał Zembrzusi w swoim artykule pt. *Intelekt bierny a intelekt możliwościowy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*. Autor wskazuje na *Peri psyche* Arystotelesa jako na źródło tego zagadnienia oraz na kłopoty pierwszych komentatorów tego dzieła, mianowicie Aleksandra z Afrodyzji i Temistiusza, którzy w odmienny sposób zrozumieli dość wieloznaczny opis intelektu u Stagiryty. Szkoda, że M. Zembrzusi nie podaje greckiej terminologii tych autorów, a jedynie wzmiankuje na podstawie tłumaczenia P. Siwka o odróżnieniu νοῦς δυνάμει i νοῦς παθητικός. O tym νοῦς παθητικός S. Swieżawski mówi we „Wstępie do kwestii 79” *Traktatu o człowieku*¹ oraz książce *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*², że był rozumiany jako *intellectus possibilis* (możliwościowy!) lub jako *intellectus passivus* (bierny). Natomiast w artykule o Awicennie³, którego autor artykułu nie cytuje, Swieżawski stwierdza, że określenie *intellectus possibilis* pojawiło się na gruncie łacińskim z powodu błędnego przetłumaczenia prac Awicenny przez Dominika Gundisalvina w XII w. I tak nawet w *Sumie teologii* Tomasz używa pojęcia *intellectus possibilis* obok pojęcia *intellectus in potentia*. Ale nasz autor nie zajmuje się tą terminologią Tomaszową. Brakuje tu trochę analizy ujęć filozofów muzułmańskich (al-Kindi, al-Farabi), których prace o intelekcie znane były Albertowi Wielkiemu i Tomaszowi. Ale pewnie opisanie tych czy jeszcze innych autorów (na przykład ze szkoły aleksandryjskiej) dałoby pracę doktorską, a nie osiemnastostronicowy artykuł. Niemniej przekonująca jest tu interpretacja rozumienia intelektu przez Tomasza.

¹ Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa Teologii I*, 75–89, przekł. i oprac. S. Swieżawski, wyd. 3, Kęty 2000, 266.

² S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000, 678–681.

³ Tenze, *Notes sur l'influence d'Avicenne sur la pensée philosophique latine du XVI^e siècle*, w: *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, wyd. Peeters, Louvain 1977, 295–305.

Izabella Andrzejuk analizuje zagadnienie mądrości i roztropności u Tomasza. Wbrew ogólnie przyjętej zasadzie zaczniemy od napotkanych tu drobnych trudności. Szkoda, że Autorka nie podała nazwiska tłumacza tekstów Tomasza, gdyż *intellectus speculativus* w tłumaczeniu jest oddany przez „intelekt teoretyczny“, a w swoich analizach I. Andrzejuk używa pojęcia „rozum“. Z tekstu wynika, że jest to raczej zabieg stylistyczny, aby nie powtarzać zbyt często słowa „intelekt“, niemniej rozprasza to uwagę czytelnika, który może doszukiwać się tu różnych znaczeń. Przydałoby się od razu wyjaśnienie lub przypis, gdyż w części o roztropności występuje u Tomasza termin *ratio practica* jako „rozum praktyczny“. Czy jest on tożsamy z „ intelektem praktycznym“ czy z *vis cogitativa* (taką interpretację podaje na przykład o. Lobato)? Rozwiązanie przynosi dopiero przypis 43: „podział na intelekt i rozum jest (...) funkcjonalny“. Jest więc jedna władza, która sprawując wiele funkcji, jest różnorako nazywana. Wydaje się jednak, że *ratio* u Tomasza jest bardzo bogate w znaczenia, dlatego można było dać przypis albo odesłać choćby do wstępu S. Swieżawskiego *Traktatu o człowieku* lub do jego pracy *Byt*⁴.

Na s. 100 doszło do pomyłki w tłumaczeniu *humanae tamen prudentiae* jako „opatrności ludzkiej“ i tak zostało ujęte w komentarzu I. Andrzejuk. Prawdopodobnie w tekście łacińskim jest błąd, gdyż w wyżej przedstawionym wykresie (s. 95) opatrność (*providentia*) określona jest jako „umiejętność przewidywania“. Może lepsze byłoby tłumaczenie słowa *providentia* właśnie jako „przewidywalność“? Także w n. 34 są drobne potknięcia w tekście łacińskim, które już są poprawnie napisane w wersji z tłumaczeniem (s. 101). Pomimo tych drobnych potknięć, Tomaszowa koncepcja mądrości, roztropności i ich współzależności jest jasno, rzeczowo i zrozumiale opisana i wyjaśniona.

Dorota Zapisek zajęła się Tomaszową koncepcją woli w działaniu ludzkim (s. 109–121). Autorka uważa, że nie można sprowadzać zagadnienia ludzkiego działania tylko do problemu *liberum arbitrium*. Tomasz twierdzi, że pryncypiami aktywności ludzkiej są wola i intelekt. Aby zrozumieć myśl Tomasza, powinno się zrozumieć zasady współpracy intelektu i woli, w jakim zakresie jedna władza wpływa na

⁴ Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., 24.

drugą, a w jakim stopniu są one autonomiczne. Artykuł jest zgrabnym rozwinięciem i uzasadnieniem tych trzech tematów na podstawie tekstów Tomasza. Jedynie może budzić wątpliwość argumentacja Autorki, kiedy stara się podważyć twierdzenie S. Swieżawskiego, według którego pomyłki osądu *vis cogitativa* wynikają z tego, że „rozum nie wkracza w funkcjonowanie uczuciowości”. D. Zapiszek przytacza tu zdanie Tomasza mówiące o podobieństwie działania zmysłowej władzy osądu z działaniem rozumu (intelektu). Z tego wyprowadza wniosek, „że rozumność w pewien sposób uczestniczy w działaniu zmysłowej sfery człowieka, mimo realnej różnicy władz zmysłowych i intelektualnych” (s. 118). Tymczasem nie wydaje się, aby kolacjonowanie (zestawianie) podobnych wrażeń przez *vis cogitativa* i zestawianie podobnych własności poznanego bytu przez intelekt, aby utworzył na przykład rodzaj, musiało wskazywać na jakąś zależność czy pewne uczestnictwo intelektu w działaniach zmysłów. Tomasz porównując *vis aestimativa* u zwierząt i *vis cogitativa* u człowieka stwierdza, że u zwierząt *aestimativa* działa na zasadzie naturalnego instynktu, a u człowieka działanie *cogitativa* polega na zestawianiu, można by dodać, na mechanicznym łączeniu podobnych bytów i ich własności z podobnymi, a niepodobnych z niepodobnymi. A intelekt nie ma z tym nic wspólnego. Zaczyna działać dopiero po otrzymaniu tych niezrozumianych informacji. Być może takie ujęcie, opowiadające się za związkiem intelektu ze zmysłami, prowadzi do tego, iż niektórzy ewolucjoniści, nie mając wiedzy o poprawnie uporządkowanych relacjach władzy zmysłowej, intelektualnej i wolitywnej, przyznają ludzkiej zmysłowej władzy osądu współdziałanie z intelektem i nakładają także taki „element rozumowy” na instynktowne działania zwierząt, przez co doszukują się u nich jakiś szczątkowych cech myślenia. Konsekwencją takiego rozumowania są czynione ogromne wysiłki, żeby nauczyć zwierzęta dodawania lub innych sztuczek, aby wykazać jak bardzo podobny do zwierząt jest człowiek. Dodam, że zaakcentowanie przez D. Zapiszek wątków aksjologicznych (stany doskonałości, hierarchiczność) stawia analizy Tomasza w perspektywie neoplatonńskiej.

Autorka analizuje jeszcze zagadnienie relacji woli do uczuciowości, stwierdzając, że uczuciowość zgodnie z ujęciem Tomasza powinna być podporządkowana wymogom woli. Jeżeli tego człowiek nie dokona, jego

działania nie będą miały wielkiej wartości. Dlatego autorka słusznie stwierdza, że ważnym zadaniem jest realistyczne i prawe wychowanie zarówno intelektu, woli, jak i uczuć człowieka, usprawnionego do umiarkowania i do męstwa, aby jego zachowanie wobec innych osób było w pełni uporządkowane i wolne.

Artur Andrzejuk analizuje teksty Tomasza zawierające opisy zachowania ludzkiego. Wyróżnia tzw. sferę afektywną, którą można by nazwać dzisiaj ludzką psychiką, z tym, że jak zaznacza Autor, obejmuje ona nie tylko skutki zmysłowego poznania i pożądania, ale również wyniki operacji intelektu i woli. Wydawałoby się, że Tomasz zamiennie używa terminów *passiones* (uczucia) i *affectiones* (emocje). A. Andrzejuk podaje kilkanaście polskich znaczeń *affectiones* i nawet nie bardzo jest przekonany do słuszności swego wyboru terminu 'emocje'. Po dokładnych analizach tekstów Tomasza, dochodzi do wniosku, że *passiones* są skutkiem poznania i pożądania zmysłowego, natomiast *affectiones* wynikają z poznania wspomaganego przez intelekt i wolę. Oczywiście, takie rozróżnienie nie jest ostre. Tomasz podaje sytuacje, z których wynika, że niekiedy te dwie sfery zachodzą na siebie lub jedna zawiera drugą (s. 140), co jest specyficzne dla zachowań ludzkich ze względu na jedność cielesno-duchową struktury bytowej człowieka. Pomimo drobiazgowej analizy A. Andrzejuk zauważa, że zaledwie nazkicował tę problematykę sfery uczuciowo-emocjonalnej i należałoby ją rozszerzyć o zbadanie funkcjonowania woli człowieka jako *appetitus intellectivus* (pożądanie intelektualne) w rozumieniu Tomasza.

Zainteresowani angelologią z przyjemnością przeczytają rozprawę Anny Kazimierczak-Kucharskiej *Naturalne poznawanie aniołów konsekwencją ich ontycznej struktury – zarys ujęcia Tomasza z Akwinu*. Poruszone są tutaj dwa tematy: jaka jest bytowa struktura aniołów oraz w jaki sposób mogą poznawać anioły. Wychodząc konsekwentnie od swojej koncepcji bytu, Tomasz stwierdził, że skoro anioły są bytami niematerialnymi, ale równocześnie nie są absolutami, więc muszą mieć w swej strukturze czynnik ograniczający. Tak jak na poziomie istoty bytów materialnych ciało (materia, element możliwościowy) ogranicza duszę (forma, element aktualizujący), tak na poziomie istnienia i istoty bytu anioła elementem ograniczającym jest jego istota ukonstytuowana z niematerialnych czynników, którymi są intelekt i wola. Na pytanie – czy

anioł myśli? należy odpowiedzieć – nie. Anioł nie musi myśleć. Nie będąc ograniczony materialnością, anioł nie musi rozumować, gdyż jego intelekt, posiadając wrodzone formy rzeczy, ma ciągłe, aktualne poznanie czy rozumienie bytów.

Magdalena Płotka w artykule *Praktycystyczna koncepcja filozofii człowieka jako podstawa rozumienia prawa naturalnego* stwierdza, że prace Pawła Włodkowica, Stanisława ze Skarbimierza, F. Suareza, J. Gersona ukazują prawo nie jako rezultat sądu intelektu związanego z treścią pryncypiów prawa naturalnego (na przykład Tomasz z Akwinu), lecz jako *potestas* (siłę, moc) działania przyznaną człowiekowi przez jego własną wolę. Taka opcja pozwoli H. Grotiusowi i T. Hobbesowi zadeklarować, że „prawo jest konstytuowane przez wolę”. M. Płotka zastanawia się, kto opracował taką koncepcję człowieka, w której podstawową cechą ludzkiej istoty jest wola. „Odpowiedzialnym” za to okazuje się Paweł z Worczyna, który w komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* (1424) twierdzi, że wola jest ważniejszą władzą niż intelekt, gdyż „dzięki woli człowiek jest aktywny i jest panem swego działania” (s. 170).

Andrzej Marek Nowik prezentuje *Metodologię historii filozofii w ujęciu wybranych tomistów*. W rzeczy samej omawia cztery etapy badań w dziedzinie historii filozofii zaproponowane przez É. Gilsona: 1) krytyczna edycja tekstu, 2) analiza tekstu, 3) ujęcie i zrozumienie konkretnego problemu filozoficznego danego autora w studiowanym dziele w oderwaniu od uwarunkowań, na przykład historycznych, 4) odniesienie koncepcji danego problemu do rozumienia bytu i jej zgodności z rzeczywistością. Czwarty etap jest już uprawianiem filozofii, a nie tylko historii filozofii. Autor wskazuje na pewne zbieżności gilsonowskiej metodologii historii filozofii z podejściem Arystotelesa, jego ucznia Demetriosa, Tomasza z Akwinu, a współcześnie J. Czerkawskiego i M. Gogacza.

W ostatnim artykule z działu *Rozprawy i artykuły*, zatytułowanym *Koncepcja transcendentaliów a teoria teologii według Tomasza z Akwinu*, Adam Górniak proponuje dość śmiałą interpretację koncepcji teologii Akwinaty, zawartą w jego Prologu do *In quattuor libros Sententiarum* P. Lombarda. Autor twierdzi, że zarówno Bonawentura, jak i Albert Wielki, komentując *Sentencje*, oparli swoje rozważania koncepcji teologii na modelu naukowości Arystotelesa, tj. na czterech

przyczynach i czterech pytaniach naukowych z *Analitik Wtórych*. Natomiast Tomasz w Prologu oparł się na własnej koncepcji bytu. Mianowicie, w przeciwieństwie do tych teologów, zamiast czterech artykułów, Tomasz wydzielił ich pięć. A. Górniaka zaintrygowała ta zmiana. Pomimo trochę kabalistycznego akcentu, Autor całkiem zgrabnie i logicznie argumentuje, że każdemu z tych pięciu artykułów, zatytułowanych: „1) konieczność teologii dla człowieka, 2) jej jedność, 3) jej spekulatywny czy praktyczny charakter, 4) jej przedmiot oraz 5) właściwa dla niej metoda badawcza” odpowiada pięć własności transcendentálnych bytu: *res, unum, aliquid, verum, bonum*. Oczywiście A. Górniak stawia pytanie, dlaczego w *Sumie teologii* podejmując tę samą problematykę, Tomasz ujął ją w dziesięciu artykułach? Odpowiedź na to pytanie wymaga, według Autora, obszerniejszej wypowiedzi. Miejmy nadzieję, że w jednym z kolejnych numerów *Rocznika Tomistycznego* będziemy mogli cieszyć się lekturą interesującego wywodu A. Górniaka.

W dziale *Edycje* grupa uczestników seminarium z paleografii prowadzonego przez Magdalenę Płotkę (Paulina Brodzik, Michał Poręcki, Jurata Serafińska, Hanna Szczęśniak, Anna Tustanowska) przygotowała łacińską edycję tekstu Pawła z Worczyna, podejmującego problem szczęścia: *Edycja fragmentu komentarza do „Etyki nikomachejskiej”* (BJ 74 1, f.52v-54r). Paweł z Worczyna przyjmuje zasadę, że „Skoro szczęście jest celem, to możliwość jego realizacji powinna znajdować się w zasięgu człowieka, inaczej ludzka natura nie byłaby celowa”. Wychodząc z pozycji Buridana, Paweł polemizuje z Arystotelesa zasadą, że „człowiek nie może sam siebie uszczęśliwić”, a także z Tomaszem z Akwinu, według którego człowiek nie może dzięki własnym wysiłkom osiągnąć doskonałej szczęśliwości. Tymczasem według Pawła przykład dobrego łotra wskazuje, że wybierając dobro, można osiągnąć szczęście. Edycja jest opatrzona wybranymi z rękopisu abrewiacjami, niekiedy dość trudnymi do odszyfrowania.

W dziale *Thumaczenia* zamieszczono artykuł É. Gilsona pt. *Badania historyczne i przyszłość scholastyki* z 1951 roku, przełożony na język polski przez M. Zembruskiego. Kinga Górka poprzedziła wstępem i przetłumaczyła wraz z Julią Kaliszewską, Elizą Ryglewicz, Martyną Waśniewską, fragment *De malo* (q. 16, a. 1) św. Tomasza z Akwinu, podejmujący problematykę cielesności demonów. Natomiast

M. Zembrzusi przeprowadził *Analizę problematyki filozoficznej zawartej w Kwodlibecie Tomasza z Akwinu*: „Czy anioł jest substancjalnie złożony z istoty i istnienia?” i przetłumaczył odpowiadający temu zagadnieniu fragment z *Quaestiones quodlibetales* (II, q. 2, a. 1) Tomasza.

W ostatnim dziale *Rocznika* znajdziemy recenzję M. Zembrzuskiego książki M. Mroza, *Tajemnica ludzkiej nieprawości. Aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o złu moralnym i wadach głównych*, Toruń 2010 oraz trzy sprawozdania: Dawida Lipskiego na temat *Tomizmu na IX Polskim Zjeździe Filozoficznym*, Magdaleny Płotki i Michała Zembrzuskiego *Sprawozdanie z Konferencji Naukowej: „Jak uprawiać i pisać historię filozofii; jak jej nauczać?”* oraz Izabelli Andrzejuk *Sprawozdanie z uroczystego wręczenia Nagród imienia Profesora Mieczysława Gogacza*.

Myślę, że pojawienie się w księgarniach *Rocznika Tomistycznego* wskazuje, iż pomimo dominującej w Europie filozofującej wizji ideologii postmodernizmu są pasjonaci, profesorowie, doktorzy, studenci, których intryguje myśl Tomasza z Akwinu i którzy usiłują w zaproponowanej przez niego opcji filozofii i teologii na nowo, tzn. dzisiaj odczytać to, czym jest rzeczywistość, kim jest człowiek i kim jest Bóg. Jest to więc inicjatywa, którą warto zainteresować osoby szukające odpowiedzi na te podstawowe pytania filozoficzne.

Marek P. Prokop

Teresa Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*, Copernicus Center, Kraków 2014, ss. 351.

W rosyjskim renesansie religijnym wyodrębnia się przynajmniej dwa nurty: neopłatoński i neopatrystyczny. Do neopłatońskiego zaliczymy przede wszystkim twórczość Pawła Florenskiego, Sergiusza Bułgakowa i Aleksego Łosiewa, natomiast do drugiego Gieorgija Fłorowskiego i Włodzimierza Łosskiego, można także wspomnieć tu o twórczości Sergiusza Chorużego. Co ciekawe, powyższy podział zaproponował sam Fłorowski w książce *Drogi teologii rosyjskiej* («Путь русского богословия» 1937). O nurcie neopłatońskim wiele słyszeliśmy szczególnie z publikacji takich badaczy, jak Lilianna Kiejzik (Uniwersytet Zielonogórski), Janusz Dobieszewski (Uniwersytet Warszawski), Jan Krasicki (Uniwersytet Wrocławski) czy Jerzy Kapuścik (Uniwersytet Jagielloński). W tajniki nurtu neopatrystycznego wprowadza nas natomiast krakowska badaczka s. Teresa Obolevitch (Uniwersytet Jana Pawła II) w swej pracy *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*.

Przedstawiciele obu nurtów chętnie korzystali z dziedzictwa patrystycznego, szczególnie ze spuścizny literackiej i poglądów teologiczno-filozoficzno-mistycznych greckich Ojców Kościoła oraz pisarzy wczesnochrześcijańskich. Korzystali jednak i interpretowali to dziedzictwo w sposób odmienny. Fłorowski zarzucał rosyjskim neopłatonikom, że zaproponowane przez nich interpretacje teologii Ojców nie są do końca prawdziwe, a ich propozycji filozoficznych nie można rozpatrywać w kategoriach kontynuacji myśli patrystycznej. Były one raczej zerwaniem z tradycją. S. Obolevitch pisze, że według myśliciela, „tak zwany renesans religijno-filozoficzny w Rosji w rzeczywistości stał się dekadencją greko-bizantyjsko-rosyjskiej tradycji czerpiącej inspirację bezpośrednio ze źródeł Ojców Kościoła. To zjawisko Fłorowski charakteryzował jako «pseudomorfozę prawosławia»” (s. 77).

Na początku pracy autorka w sposób ciekawy i przystępny pokazuje dialektykę *fides* i *ratio* na Rusi oraz w Rosji. Zaczyna od myśli staroruskiej pisząc, że „choć ani na Rusi Kijowskiej, ani na Rusi Moskiewskiej nie istniała samoistna myśl filozoficzna bądź teologiczna (mimo że głoszone ciekawe idee etyczne i estetyczne), to jednak już w tym okresie poszukiwano odpowiedzi na pytanie o relację między

wiedzą sekularną a Objawieniem, co później zaowocuje powstaniem oryginalnych koncepcji religijno-filozoficznych” (s. 14). W rozważaniach tych s. Obolevitch porusza ważną kwestię dotyczącą istnienia bądź nieistnienia refleksji filozoficznej na Rusi. Opiera się na poglądach Fłorowskiego, w których problematyka ruskiej kultury i bizantyjsko-greckiego dziedzictwa zajmowała ważne miejsce.

Oprócz wpływów bizantyjskich Ruś ulegała również oddziaływaniom stepowej kultury mongolskich najeźdźców, a potem w XVII wieku oddziaływaniom zachodnim, głównie polskim. Fłorowski ocenił dwa ostatnie rodzaje wpływów negatywnie, w kategoriach kryzysu. Okcydentalizacja (racjonalizacja) myśli ruskiej, zapoczątkowana przez oddziaływanie łacińskie, a potem reformy Piotra I, była zjawiskiem niepożądanym. Pożądaną przeciwwagą stała się natomiast ideologia słowianofilska. Fłorowskiego można uznać za kontynuatora myśli słowianofilskiej, a także za zwolennika idei stworzenia oryginalnej słowiańsko-prawosławnej filozofii na gruncie wiary chrześcijańskiej, w czym zawierał się jego postulat syntezy neopatrystycznej (s. 111).

W „wybitnie religijnym charakterze” (prawosławnym charakterze) zawiera się swoisty rys myśli rosyjskiej. Charakter ten, według słów autorki, przejawia się głównie w kategorii intuicji w gnoseologii, kategorii holizmu w ontologii i kategorii *theosis* oraz synergizmu w ontologii (s. 21). Przestrzenią realizowania się religijnych „postulatów” w myśli ruskiej i rosyjskiej będzie niewątpliwie prawosławna doktryna palamizmu i związany z nim hezychazm. Fłorowski, podobnie jak Łoski byli zwolennikami teologii czternastowiecznego świętego Grzegorza Palamasa, uważając ją za najważniejszą naukę prawosławia, choć, jak czytamy w pracy s. Obolevitch, „hezychazm i Palamas nie wzbudziły zainteresowania w środowisku prawosławnych intelektualistów” (s. 33). Jednak od połowy XVIII wieku zauważa się odrodzenie wpływów hezychastycznych w Rosji, szczególnie w twórczości Paisjusza Wielickowskiego i w instytucji starców.

Powyższe zagadnienia stanowią tylko wstęp do dwóch niewielkich monografií poświęconych filozofii myślicieli neopatrystycznych: Gieorgija Fłorowskiego i Włodzimierza Łoskiego. Pierwszy znany był jako profesor w Seminarium św. Włodzimierza w Nowym Jorku, drugi jako uczony związany z Sorboną i Instytutem. św. Dionizego Areopagity

w Paryżu. Styl ich refleksji znacznie różni się od linii uprawiania filozofii, którą wyznaczył Włodzimierz Sołowjow, a kontynuowali współcześni im przedstawiciele nurtu neoplatonistycznego (s. 290–291).

Książka *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego* z powodzeniem uzupełnia naszą wiedzę o nowe zagadnienia i postaci renesansu religijno-filozoficznego w Rosji. Zdecydowanie jest warta polecenia.

*Justyna Krocak
Instytut Filozofii UZ*

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI
Instytut Filozofii UKSW, Warszawa

**SPRAWOZDANIE Z MIĘDZYNARODOWEJ KONFERENCJI
NAUKOWEJ *THE CURRENT "SOCIAL-ETHICAL" TRENDS AND
THE ISSUE OF JUSTICE IN THE CONTEXT OF CENTRAL EUROPE
AND IN CONTEMPORARY RUSSIAN THOUGHT*
TRNAVSKA UNIVERZITA, 4 LISTOPADA 2014**

4 listopada 2014 roku na Uniwersytecie Trnavskim na Słowacji odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa *Współczesne trendy „społeczno-etyczne” i problem sprawiedliwości w kontekście Europy Środkowej oraz we współczesnej myśli rosyjskiej*. Sympozjum zostało zorganizowane przez Sekcję Etyki i Filozofii Moralnej Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Trnavskiego oraz Sekcję Etyki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Spotkanie zgromadziło przedstawicieli kilku środowisk uniwersyteckich z Czech, Polski i Słowacji. Tegoroczna konferencja stanowiła część trzyletniego grantu VEGA nr 1/0061/14 nt. *Socio-ethical themes in contemporary Russian philosophy*, realizowanego przez pracowników naukowych Uniwersytetu Trnavskiego.

Otwarcia sympozjum dokonał prof. dr hab. Marek Šmid – rektor Uniwersytetu Trnavskiego i pracownik Instytutu Aspektów Prawnych Wolności Religijnej na Wydziale Prawa tej uczelni oraz wykładowca

w Papieskim Instytucie Wschodnim w Rzymie. Prof. Šmid w swoim przemówieniu zwrócił uwagę na stosunek sprawiedliwości do prawa i równości. Jako przykład podał problem podejścia władz uczelni wyższych do studentów z tzw. szczególnymi potrzebami, którzy mają na przykład słabszy wzrok lub słuch czy też towarzyszą im inne formy niepełnosprawności. Jak w takich przypadkach połączyć prawo, równość i sprawiedliwość? Jak zachować, z jednej strony, takie same wymagania dla wszystkich studentów, gdy chodzi o spełnianie obowiązków wynikających z poczucia sprawiedliwości i obowiązujących przepisów, a z drugiej – jak zagwarantować wszystkim równość poprzez wspomaganie tych, którzy cierpią z powodu niepełnosprawności? Rektor podał proste przykłady wyrównywania na uczelni szans tych studentów, którzy mają na przykład problemy z poruszaniem się. Jego zdaniem, nawet jeśli sprawiedliwość jest ponad prawdą, prawem i równością, to nie wolno zapominać o tym, że sprawiedliwość bez miłości nie jest prawdziwą sprawiedliwością.

Sesji porannej przewodniczył ks. dr Andrzej Kobyliński z UKSW w Warszawie. Pierwszy referat nt. *Idee społeczno-etyczne jako racjonalna podstawa sprawiedliwości w filozofii rosyjskiej* wygłosiła prof. dr hab. Helena Hrehová z Uniwersytetu Trnavskiego. Prelegentka ukazała w swoim wystąpieniu rozwój rosyjskiej myśli moralnej na przestrzeni dziejów oraz podkreśliła jej wpływ na kształtowanie się świadomości społecznej i kulturowej krajów Europy Środkowo-Wschodniej. W Rosji jednym z najważniejszych dzieł o charakterze etycznym jest niewątpliwie książka Mikołaja Bierdiajewa *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, która zajmuje się osobą ludzką jako istotą moralną. Bierdiajew dążył do przezwyciężenia problemów i trudności zawartych w etykach klasycznych. Autor dzieła *O przeznaczeniu człowieka* zaproponował personalistyczną etykę twórczości, której przesłanie jest dzisiaj szczególnie aktualne, także w naszym kręgu kulturowym.

Drugim referatem w sesji porannej było wystąpienie ks. prof. dr hab. Ryszarda Monia z UKSW w Warszawie nt. *Wierność procedurze czy wymóg zabezpieczenia godności osoby? Paula Ricoeura czytanie Rawlsa*. Przemiany, jakie zaszły w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, sprawiły, że pojęcie sprawiedliwości stało się, paradoksalnie, mniej wyraziste, niż było dawniej. Kiedyś łatwiej było powiedzieć, że coś jest

niesprawiedliwe, by potem móc sobie wyobrażać, co byłoby sprawiedliwe. Gdzie zatem szukać dzisiaj istoty sprawiedliwości? Jak przejść od czysto formalnego jej pojmowania, jako oddawania drugiemu tego, co mu się słusznie należy (*suum cuique tribuere*), do ustalenia tego, co mu się faktycznie należy?

Wielu filozofów polityki i etyków twierdzi, że trzeba zrezygnować z prób ustalania, czym jest sprawiedliwość rozumiana materialnie, a skupić się na jej czysto proceduralnym charakterze, sprowadzając sprawiedliwość do wierności zawartemu porozumieniu lub rozstrzygnięciu dokonanemu za zasłoną niewiedzy, co proponuje John Rawls. Zdaniem ks. prof. Monia, pogłębiona analiza tej koncepcji pokazuje niewystarczalność jedynie proceduralnego rozumienia sprawiedliwości. Zauważył to już wiele lat temu francuski filozof Paul Ricoeur, który w latach 50. ubiegłego wieku był najpierw zwolennikiem marksizmu, by później utożsamiać się częściowo z poglądami Rawlsa. Ricoeur uznał, że Rawls pokazał w sposób sobie właściwy, czym jest, będąca najbardziej zasadniczym dobrem, godność człowieka, na którą składa się przede wszystkim wolność oraz posiadanie równych szans rozwoju. Dlatego Ricoeur uważał, że Rawls ukazał lepiej niż marksiści istotę sprawiedliwości. Nie akceptował jednak w pełni jego poglądów, ponieważ odrzucał myślenie o sprawiedliwości jedynie w kategoriach proceduralnych, stając jednocześnie w obronie podstawowego dobra, jakim jest godność osoby.

Trzeci referat w sesji porannej nt. *Sprawiedliwość jako podstawa moralna kompromisu* został przygotowany przez prof. UKSW dr hab. Ewę Podrez. Jej zdaniem, o kondycji współczesnych demokracji decyduje zdolność do zawierania kompromisu na wszystkich płaszczyznach życia politycznego, społecznego i gospodarczego. Kompromis traktuje się dzisiaj jako najważniejszy polityczny instrument demokracji, który współkształtuje społeczeństwo obywatelskie. Trzeba poddawać ciągłej analizie problem wpływu sprawiedliwości na ten rodzaj kompromisu, który potocznie określa się jako słuszny czy właściwy.

Współczesne interpretacje sprawiedliwości idą w trzech kierunkach. Pierwszy z nich wiąże słuszność sprawiedliwości z równością, wzajemnością i umiarem. W drugim modelu interpretacyjnym akcentujemy rozumienie sprawiedliwości jako cnoty społecznej. Trzecia interpretacja,

typowa dla Walzera, zakłada pluralizm reguł i koncepcji sprawiedliwości oraz wprowadza kategorię wzajemnego i powszechnego szacunku. Sprawiedliwość, niezależnie od modelu interpretacyjnego, stanowi m.in. podstawę do oceny wyborów i działań w ramach kompromisu, zobowiązuje podmioty kompromisu do przestrzegania zasady równości, tworzy wspólnotę jednostek biorących udział w kompromisie, umożliwia osiągnięcie zgody odnośnie do rozumienia dobra wspólnego.

Czwarty referat w tej części obrad wygłosiła dr hab. Alžbeta Dufferová z Uniwersytetu Trnavskiego nt. *Etyczna interpretacja życia społecznego w refleksji współczesnych myślicieli rosyjskich*. Prelegentka zwróciła szczególną uwagę na dwie książki poświęcone problematyce etycznej, jakie ukazały się w Rosji w ciągu ostatnich kilku lat. Pierwszą z nich jest publikacja Wiktora Kankego *Etyka współczesna* (2013), która zawiera krytykę zasady pluralizmu etycznego. Kanke odrzuca relatywizm w podejściu do prawdy jako fenomenu rzekomo zmiennego zawsze i wszędzie. Jego zdaniem, należy bronić obiektywnego charakteru prawdy i naukowego wymiaru refleksji etycznej. Etyka powinna być rozumiana jako metanaukowy wytwór naszego myślenia, który odnosi się do naszych czynów i dąży do wypracowania najlepszych perspektyw życia człowieka. Kanke twierdzi, że etyka prowadzi nas przede wszystkim do ożywionej i pogłębionej refleksji nad wolnością, sprawiedliwością i odpowiedzialnością.

Druga z zaprezentowanych książek to publikacja Igora Garina *Czym jest etyka, kultura, religia?* (2007). Jej autor przypomina o konsekwencjach etycznych budowania w Rosji i na świecie zbrodniczego systemu komunistycznego oraz zachęca do przywrócenia centralnej pozycji ludzkiej godności. Zdaniem Garina, zakwestionowanie ludzkiej godności – wbrew nauczaniu Karola Marksa – doprowadziło do rewolucyjnej dyktatury proletariatu i czerwonego terroru. Barbarzyństwo komunizmu dobrze oddają dwa następujące hasła propagandowe, które przez lata usprawiedliwiały jego zbrodnie: „nie ma rewolucji bez krwi” oraz „w białych rękawiczkach nie pisze się historii”.

Sesji przedpołudniowej przewodniczył dr Adam Cebula z UKSW w Warszawie. Referatem otwierającym tę część konferencji było wystąpienie dr. hab. Karola Orbana z Uniwersytetu Karola w Pradze nt. *Nie-etyczne aspekty współczesnych mediów audiowizualnych*.

Prelegent zwrócił szczególną uwagę na wpływ mediów na rozumienie sprawiedliwości i kształtowanie postaw prospołecznych. Media nie zawsze sprzyjają budowaniu kapitału społecznego. Ze strony mediów audiowizualnych mamy bardzo często do czynienia z przekazywaniem informacji nieprawdziwych, manipulacją, przekraczaniem granic etycznych i obyczajowych. Dlatego potrzeba adekwatnych kodeksów etyki dziennikarskiej i komisji etycznych, które by odpowiednio reagowały na różnego rodzaju nadużycia i promowały właściwe zachowania w domenie publicznej.

Zadaniem tego rodzaju kodeksów jest wyznaczanie standardów, norm, wartości oraz rodzajów odpowiedzialności dziennikarskiej. Mamy obecnie w świecie wiele różnych kodeksów etyki dziennikarskiej, których autorami są najczęściej stowarzyszenia zawodowe dziennikarzy i wydawców. Do najważniejszych dokumentów międzynarodowych należy zaliczyć Deklarację Paryską z 1983 roku, zawierającą *Międzynarodowe Zasady Etyki Zawodowej w Dziennikarstwie*, oraz dokument z 1993 roku przygotowany przez Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy, który zawiera *Europejski Kodeks Deontologii Dziennikarskiej*.

Drugi referat w tej części obrad nt. *Rosyjska filozofia społeczna wszechjedności* wygłosił dr hab. Jaromir Feber z Uniwersytetu Technicznego w czeskiej Ostrawie. W dzisiejszym namyśle nad istotą sprawiedliwości niezwykle aktualna i bardzo przydatna staje się rosyjska idea wszechjedności. Stanowi ona ważny nurt rosyjskiej filozofii religijnej i rosyjskiej filozofii społecznej. Jest ważną i ciekawą próbą syntezy świeckiego i religijnego, ale także aksjologicznego i racjonalnego podejścia do filozofii.

W koncepcji wszechjedności wszechświat jest kategorią ontologiczną oznaczającą zasadę formy wewnętrznej, doskonałej jedności mnogości, zgodnie z którą wszystkie elementy takiej jedności są ze sobą tożsame i tożsame są z całością, jednocześnie nie zlewają się one w nierozróżnialną i zespoloną jedność, ale tworzą konstrukcję szczególną, polifoniczną. Jest to jedność absolutna lub transracjonalna, jedność rozdzielania i wzajemnego przenikania się elementów. W konsekwencji nie ma izolowanych jednostek, ponieważ wszystko jest wzajemnie powiązane. Wbrew zasadom liberalnego indywidualizmu, teoria wszechjedności zwraca uwagę na to, że każdy jest odpowiedzialny za

wszystkich. Zgodnie z tą koncepcją można dotrzeć do całego świata poprzez pojedynczego człowieka.

Sesji południowej przewodniczył ks. prof. dr hab. Ryszard Moń z UKSW w Warszawie. Referatem otwierającym tę część konferencji było wystąpienie dr. Adama Cebuli z UKSW w Warszawie nt. *Sprawiedliwość deliberatywna. Adama Smitha koncepcja współczucia i metaetyczny preskrytywizm Richarda Mervyna Hare'a*. Zdaniem prelegenta, metaetyczna koncepcja Hare'a pozostaje w szeregu kluczowych kwestii analogiczna do propozycji artykułowanych przez Smitha w jego dziele *Teoria uczuć moralnych*. Obydwie teorie zakładają istnienie ugruntowanego gatunkowo mechanizmu intersubiektywnego koordynowania jednostkowych stanów emocjonalno-wolitywnych. Zarówno Smithowska sympatia, jak i opisywana przez Hare'a umiejętność „wchodzenia w rolę innych osób” generują poważne komplikacje o charakterze proceduralnym. Najważniejsza z nich dotyczy cechującego akt współodczuwania aspektu symetryczności (wzajemności), a co za tym idzie, nieuniknionego uwikłania procedur intersubiektywnej „akomodacji” doznań emotywnych w *petitio principii*: uruchomiona przez podmiot procedura przeniesienia moralnego „ja” w bezpośredni kontekst rozpatrywanej sytuacji w zasadzie nigdy nie dobiega końca.

Drugi referat w ramach sesji południowej wygłosił dr Andrzej Waleszczyński z UKSW w Warszawie nt. *Koncepcja sprawiedliwości w Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej*. Prelegent rozpoczął swoje wystąpienie od analizy terminów „wartość” i „prawo” w Karcie Praw Podstawowych, przyjętej w Nicei w 2000 roku, i skonsolidowanym Traktacie o Unii Europejskiej, podpisanym w 2007 roku. Analiza wykazała nieadekwatność języka wartości obecnego w tych dokumentach, ponieważ za pojęciem wartości kryją się ogólne zasady prawa. W konsekwencji odchodzi się od tradycyjnego rozumienia praw człowieka, ujętego w dokumentach ONZ, takich jak Karta Narodów Zjednoczonych czy Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Tradycyjne ujęcie praw człowieka zostaje zastąpione pozytywistyczną wizją prawa w rozumieniu Herberta Harta, gdzie prawa podstawowe miałyby się stać postulowanym minimum treści praw natury. W rezultacie formuła sprawiedliwości zawarta w Karcie Praw Podstawowych jest prawną formułą sprawiedliwości, która głosi, że sprawiedliwe jest to, co jest zgodne z prawem.

Trzeci referat w tej części obrad został wygłoszony przez ks. dr. Andrzeja Kobylińskiego z UKSW w Warszawie nt. *Problem globalnej sprawiedliwości we współczesnej koncepcji eurazjatyizmu*. Obecnie w debacie na temat sprawiedliwości w wymiarze planetarnym można wyróżnić m.in. stanowiska nawiązujące do teorii Michaela Walzera czy Johna Rawlsa, koncepcje kosmopolityczne, stanowiska negujące istnienie globalnych standardów etycznych czy też różnego rodzaju koncepcje nacjonalistyczne. W ostatnich latach zyskuje na znaczeniu refleksja prowadzona na temat globalnej sprawiedliwości w ramach filozoficznej i politycznej koncepcji eurazjatyizmu. Eurazjatyzm jest jednym z najbardziej popularnych słów kluczowych współczesnego ideologicznego arsenału polityki Rosji postsowieckiej.

Obecny neoeurazjatyzm jako ideologia i nurt filozoficzny sięga swymi korzeniami klasycznego eurazjatyizmu, który został stworzony na początku lat 20. ubiegłego wieku – jako koncepcja historiozoficzna i ruch polityczny – w kręgu rosyjskiej emigracji porewolucyjnej. Z jednej strony zwolennicy tego nurtu odrzucali komunizm i odwoływali się do idei słowianofilstwa, z drugiej – negowali zachodnią koncepcję demokracji, postulując ustrój korporacyjny oparty na zasadzie ideokracji, w której rządzą elity.

Najbardziej znanym reprezentantem koncepcji eurazjatyizmu w Rosji postsowieckiej jest Aleksander Dugin, który odwołuje się do dziedzictwa politycznego i intelektualnego klasycznego eurazjatyizmu. Główny paradygmat myślowy Dugina polega na połączeniu roli różnych tradycji duchowych z pragnieniem sprawiedliwości społecznej. Dugin nie zgadza się na hegemonię kultury zachodniej, jednobiegunową wizję świata, nowe formy kolonializmu i globalizację jako szeroki fenomen, który niesie ze sobą zjawiska przede wszystkim negatywne – standaryzację, znoszenie lokalnych systemów prawodawstwa, nieuchronne niszczenie wartości wielu narodów i ich autentycznej kultury.

Współczesna wersja eurazjatyizmu jest jedną z najważniejszych idei rosyjskiej polityki zagranicznej. Ze względu na swoje znaczenie powinna być przedmiotem pogłębionych badań, szczególnie w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Koncepcja eurazjatyizmu pomaga nie tylko lepiej zrozumieć obecny spór o Krym czy wschodnią Ukrainę, ale

także ukazuje bardzo jasno miejsce Europy Centralnej w New World Order, proponowanym przez koryfeuszy eurazjatyizmu.

Czwarty referat w tej części konferencji wygłosił dr Marcel Martinkovič z Uniwersytetu Trnavskiego nt. *Idea sprawiedliwości w kontekście podstawowych atrybutów systemu demokratycznego*. Prelegent zwrócił uwagę na to, że jakość przestrzeni publicznej w liberalnych demokracjach zależy od kilku czynników. Jednym z nich jest, oprócz rozwoju społeczeństwa obywatelskiego i jakości reprezentacji politycznej, sposób realizacji idei sprawiedliwości w praktyce politycznej. Jego istotę stanowi niewątpliwie zasada równości obywatelskiej, która zapewnia równy dostęp wszystkim obywatelom do rządzenia państwem. Ta elementarna forma sprawiedliwości politycznej, oparta na idei równości obywatelskiej, przewiduje demokratyczny proces wyboru reprezentacji politycznej, a jednocześnie zakłada przestrzeganie zasady równych szans.

Zgodnie z zasadą równości szans, należy dążyć do zrównoważenia naturalnych nierówności między członkami społeczeństwa w interesie spójności społecznej i tworzenia jedności dla podstawowych celów polityki. Z tego powodu redystrybucja dóbr publicznych jest w pewnym stopniu niezbędnym środkiem usunięcia naturalnych nierówności i zabezpieczenia wszystkim obywatelom równych praw w dziedzinie bezpieczeństwa, żywienia, zdrowia i edukacji. Dzięki idei sprawiedliwości mogą być realizowane w społeczeństwach demokratycznych różnego rodzaju cele o charakterze publicznym, które zapobiegają tworzeniu się władzy o charakterze totalitarnym oraz monopolizacji przestrzeni publicznej przez elity polityczne. Jakość funkcjonowania demokracji liberalnej zależy od poziomu wcielania w życie idei sprawiedliwości w kontekście zasady równości szans.

Sesji popołudniowej przewodniczył dr hab. Karol Orban z Uniwersytetu Karola w Pradze. Pierwszy referat w tej części obrad został zaprezentowany przez dr Petrę Koudelkową i dr Annę Matuškovą z Uniwersytetu Karola w Pradze nt. *Przybliżanie się do siebie nawzajem polityki i sfery biznesu: podobieństwa, możliwości i problemy etyczne*. Mamy dzisiaj do czynienia z ogólnoswiatowym procesem przekształcania się partii politycznych w organizmy podobne do przedsiębiorstw i wielkich koncernów. Widać to na przykładzie tworzenia biznesplanów,

sposobu zarządzania czy tworzenia wizerunku. Kierowanie partiami politycznymi jest coraz bardziej podobne do zarządzania wielkimi koncernami. W konsekwencji tych przemian w życiu politycznym jest coraz mniej przestrzeni na idee i poszukiwanie najlepszych form promocji dobra wspólnego, a coraz większą rolę odgrywają pieniądze, marketing i różne formy oddziaływania na opinię publiczną.

Prelegentki z Pragi zwróciły uwagę na różnice w funkcjonowaniu partii politycznych w Czechach i na Słowacji. Ukazały także sposób postrzegania w tych krajach polityki i polityków przez opinię publiczną. Społeczeństwa czeskie i słowackie coraz bardziej dostrzegają problem konfliktu interesów, konieczność większego uregulowania obecności w polityce oligarchów czy wpływowych ludzi biznesu, potrzebę odpowiednich ustaw dotyczących lobbingu czy finansowania partii politycznych, konieczność większej troski o sprawiedliwość społeczną. Obecni liderzy polityczni w Czechach i na Słowacji nie mają najczęściej nowych idei politycznych. Jeśli chcemy w polityce większej przestrzeni dla sprawiedliwości czy dobra wspólnego, to należy stopniowo przywracać życiu politycznemu wymiar aksjologiczny i wprowadzać odpowiednie regulacje prawne, które powinny nas ustrzec przed różnymi patologiami w życiu społecznym i politycznym.

Drugim wystąpieniem w tej części konferencji był referat dr Katariny Vadikovej z Uniwersytetu Trnavskiego nt. *Współczesne trendy edukacyjne o charakterze społeczno-etycznym. Europejczyk sprawny czy moralny?* W dzisiejszych społeczeństwach wielokulturowych świata zachodniego potrzebujemy kompleksowego podejścia pedagogicznego, które połączy w sobie wychowanie do tolerancji z kształtowaniem różnego rodzaju sprawności, ze szczególnym uwzględnieniem sprawności moralnych. Zdaniem prelegentki, wiele ciekawych inspiracji pedagogicznych możemy znaleźć w wypowiedziach i opracowaniach takich autorów jak Romano Guardini czy Jorge Mario Bergoglio. Powinny one pomóc w rozwijaniu u młodych ludzi wrażliwości moralnej w kontekście podejmowania różnego rodzaju decyzji.

Poważnym problemem wychowawczym jest dzisiaj narcyzm oraz postępująca atomizacja życia społecznego. Mogą one prowadzić do swego rodzaju letargu i apatii w wymiarze społecznym. Dzisiaj należy dążyć do tego, żeby usuwać fałszywą antynomię: sprawność *versus*

moralność. Potrzebujemy ludzi sprawnych moralnie i w takim duchu powinniśmy wychowywać młode pokolenie. Pewną inspiracją w kształtowaniu odpowiednich postaw moralnych może być tzw. starogrecki kielich magiczny, zwany także kielichem sprawiedliwości bądź kielichem Pitagorasa.

Według niektórych przekazów historycznych, kielich został stworzony przez Pitagorasa podczas budowy akweduktu na greckiej wyspie Samos. Każdy robotnik pracujący przy tej budowie miał przydzieloną dzienną porcję wina, ale niektórzy z pracowników przekraczali tę normę. Aby ukarać chciwych robotników, Pitagoras wymyślił specjalny kielich sprawiedliwości. W kielichu jest zaznaczony poziom maksymalny, którego nie wolno przekraczać. Jeśli nalejemy do niego wina powyżej poziomu maksymalnego, to wówczas kielich zaczyna działać na zasadzie syfonu i poprzez dolny otwór wylewa się na zewnątrz cała jego zawartość. Działanie kielicha sprawiedliwości stanowi od ponad dwóch tysięcy lat przenikliwą metaforę naszego życia moralnego.

Trzeci referat w sesji popołudniowej wygłosił ks. mgr Branislav Čaniga z Uniwersytetu Tarnawskiego nt. *Idea sprawiedliwości i dobra wspólnego jako konstytutywny element wychowania etycznego*. Autor referatu zwrócił uwagę na bogactwo i aktualność propozycji czeskiego myśliciela Tomáša Špidlíka, który w swoich analizach sprawiedliwości odwoływał się do Arystotelesa i św. Augustyna. Špidlík – wybitny znawca filozofii i duchowości rosyjskiej – często podkreślał, że należy zawsze odróżniać sprawiedliwość przyrodzoną od sprawiedliwości prawnej, która może być w różny sposób zdeformowana.

Czwarty referat w tej części obrad nt. *Materialne podejście do życia i stylu życia na Słowacji* został zaprezentowany przez mgr Ivetę Petrykovą z Uniwersytetu Trnavskiego. Prelegentka przybliżyła w swoim wystąpieniu kilka ciekawych rozwiązań, wypracowanych przez teologa moralnego Salvatora Priviterę, który należy do grona kilku najważniejszych bioetyków żyjących obecnie we Włoszech. Petrykova poddała analizie różne przejawy współczesnej komercjalizacji życia ludzkiego. Podjęła także problem sprawiedliwości w kontekście legalizacji związków jedнопłciowych i integracji społecznej różnego rodzaju mniejszości.

Ostatnim referatem było wystąpienie mgr. Igora Stryčka z Uniwersytetu Trnavskiego nt. *Konserwatyzm w myśli A. I. Solżenicyna*. Myśl

autora *Archipelagu Gulag* jest dzisiaj coraz bardziej obecna w wielu publikacjach i dyskusjach. Ma to zapewne związek z narastającym konfliktem między Wschodem a Zachodem. Do dziedzictwa Solżenicyna odwołuje się obecnie także Rosja postsowiecka i jej prezydent w swojej wizji tzw. strategicznego konserwatyzmu. W majowo-czerwcowym wydaniu z 2014 roku amerykańskiego magazynu *World Affairs Journal* ukazał się tekst na temat strategicznego konserwatyzmu Putina. Jego autor to znany dziennikarz i korespondent wojenny Melik Kaylan, który twierdzi, że Rosja prowadzi obecnie wielką geostrategiczną grę, wykorzystując w tym celu promocję niektórych konserwatywnych wartości.

W kwestiach moralnych, dotyczących m.in. aborcji, homoseksualizmu, niszczenia tradycyjnych wartości, rosyjskiego prezydenta można jak najbardziej uznać za konserwatystę. Wsparcie udzielane Rosji przez wiele krajów motywowane jest właśnie chęcią obrony tradycyjnych wartości w obliczu naporu globalizacji i hegemonii kultury amerykańskiej. Według Kaylana, konserwatyzm Putina to nic innego jak wdrażanie w życie strategii antyamerykanizmu, polegającej na zwalczaniu wartości promowanych przez Waszyngton. W ramach konkurencji z interesami USA na arenie międzynarodowej Rosjanie oferują po prostu alternatywny zestaw idei. Kaylan przypomina słowa amerykańskiego polityka i publicysty Patricka Buchanana, że w XXI wieku decydująca walka będzie toczyć się *de facto* w każdym kraju między konserwatystami-tradycjonalistami a zwolennikami wielokulturowości i sekularyzmu oraz transnarodowymi elitami.

W podsumowaniu konferencji stwierdzono, że istnieje dzisiaj pilna potrzeba studiowania współczesnej myśli rosyjskiej i analizowania idei geopolitycznych ożywiających politykę zagraniczną Rosji. Tego rodzaju wyzwanie dotyczy w sposób szczególny krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Uczestnicy konferencji wyrazili chęć wspólnej realizacji w najbliższych latach nowych projektów w ramach Mitteleuropy, poszerzających grupę badawczą o nowych przedstawicieli środowisk akademickich Moskwy, Budapesztu, Triestu czy Wiednia.