

Studia Philosophiae Christianae

ROK LIII
2017

NR 4

KWARTALNIK



Wydawnictwo Naukowe
UKSW

Warszawa 2017

**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), Edmund Morawiec (UKSW, Warszawa), Edward Nieznański (Uczelnia Łazarskiego, Warszawa), Andrzej Póttawski, Jan Sochoń (UKSW, Warszawa), 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 Świątorzecka

Redaktorzy językowi / Language Editors:

Wiesława Tomaszewska (język polski), Simone Marini (English)

Skład i łamanie / Typesetting: Maciej Faliński

Adres redakcji / Editorial Office

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

Druk i oprawa / Print and binding:

volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin

Prenumerata / Subscriptions

Wydawnictwo Naukowe UKSW

Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

wydawnictwo@uksw.edu.pl, tel. 22 561 89 23

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

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

JANINA BUCZKOWSKA Reguły użycia wyrażeń i normatywność znaczenia	5
ADAM GRZEGORZYCA Platońskie idee i Eriugeny przyczyny prymordialne w kontekście ich przyczynowości i poznawalności	31
KAMIL MAJCHEREK Ockhamowa krytyka teleologii a narodziny nowożytnego rozumienia celowości świata natury	49
MICHAŁ ZEMBRZUSKI <i>Homo non est intellectus</i> . Aquinas about relation between soul and intellect	75

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

ANNA LEMAŃSKA (REC.) Zygmunt Hajduk, <i>Struktury metodologiczne w nauce</i> . <i>Słowa klucze filozofii nauki</i> , Lublin 2016	103
EWA PODREZ (REC.) Tadeusz Biesaga, <i>Spór o podstawy etyki medycznej</i> . <i>Teleologizm E.D. Pellegrino a kontraktualizm R.M. Veatcha</i> , Kraków 2014	111
JULIA REJEWSKA (REC.) Sylvia Kłosowicz, <i>O wierności wydarzeniu. Studium na temat poglądów etycznych Alaina Badiou</i> , Warszawa 2016	131
JULIA REJEWSKA, MATEUSZ USTASZEWSKI Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji studentów i doktorantów <i>Przemoc w życiu publicznym – perspektywa filozoficzna, polityczna i historyczna</i> , Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, Warszawa, 24 maja 2017 r.	139
ANDRZEJ KOBYLIŃSKI Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej <i>Image of Man in Social Sciences</i> , Trnavská Univerzita v Trnave, Trnawa, 30 marca 2017 r.	151

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

JANINA BUCZKOWSKA Rules of use and the normativity of meaning	5
ADAM GRZEGORZYCA Plato's ideas and Eriugena's primordial causes	31
KAMIL MAJCHEREK Ockham's critique of teleology and the birth of the modern understanding of the finality of nature	49
MICHAŁ ZEMBRZUSKI <i>Homo non est intellectus</i> . Aquinas about relation between soul and intellect	75
REVIEWS AND REPORTS	103

JANINA BUCZKOWSKA

REGUŁY UŻYCIA WYRAŻEŃ I NORMATYWNOŚĆ ZNACZENIA

Streszczenie. Rozważania podjęte w tym artykule nawiązują do współczesnej dyskusji o normatywności znaczenia, jaka została zapoczątkowana przez S. Kripkego. Główny nurt tej dyskusji dotyczy związku normatywności znaczenia z poprawnością użycia wyrażeń i pozostawia problem rozumienia samej normatywności na boku. W tym artykule podjęta zostanie próba odpowiedzi na takie pytania, jak: Na czym polega normatywność reguł znaczeniowych? Jak rozumieć normy i co je wyróżnia spośród innych reguł? Do jakich racji można odwołać się w uzasadnieniu normatywności znaczenia?

W niniejszym artykule, jako punkt wyjścia, została krótko przedstawiona teza Kripkego o normatywności znaczenia oraz dominująca linia dyskusji dotyczącej tej tezy. Zostały pokazane trudności związane ze sformułowaniem kryterium poprawnego użycia, oraz wskazane, że istnienie reguł użycia wyrażeń nie jest jednoznaczne z normatywnością tych reguł. Podjęta została próba wskazania podstawowej charakterystyki znaczeń terminów „reguły” i „normy”, a następnie została omówiona kwestia społecznej determinacji reguł znaczeniowych. Zostało pokazane, że reguły użycia wyrażeń są zakotwiczone w społecznej funkcji języka. Na koniec została poruszona kwestia związku społecznie ugruntowanych reguł użycia wyrażeń z funkcją reprezentacji w języku świata pozajęzykowego.

Znaczenie rozumiane jako treść wyrażenia nie jest tylko konwencjonalne, ale jest też konstytuowane przez reprezentatywną funkcję języka. Zostało wskazane, aby normatywność znaczenia rozpatrywać w dwu wymiarach: społecznym, konwencjonalnym oraz drugim związanym z funkcją reprezentacji świata w języku.

Słowa kluczowe: znaczenie, reguły, normy, konwencje, normatywność, użycie wyrażeń.

1. Wstęp. 2. Normatywność znaczenia. Obrona i krytyka. 3. Reguły i normy. Potrzeba uściślenia pojęć. 4. Społeczny charakter reguł znaczeniowych. Konwencje i normy. 5. Znaczenie językowe a konwencje i normy. 6. Dwa uwarunkowania normatywności znaczenia. 7. Zakończenie.

1. WSTĘP

Współczesna dyskusja o normatywności znaczenia została zapoczątkowana pracą S. Kripkego z 1982 r. Kripke analizuje w niej relację pomiędzy znaczeniem a użyciem wyrażeń opisaną przez

L. Wittgensteina w *Dociekaniach filozoficznych* i wysuwa tezę, że znaczenie wyrażen ma charakter normatywny w stosunku do sposobów ich użycia¹. Użyciem wyrażen kierują reguły wyznaczone przez znaczenia, a nie dyspozycje mówiącego lub wcześniejsze fakty użycia. Reguły te określają, jak wyrażenie powinno być stosowane, niezależnie od intencji poszczególnych użytkowników. Istnienie takich reguł pozwala kwalifikować użycia wyrażen jako poprawne i niepoprawne. Kripke uznaje normatywność znaczenia za jego istotną i wewnętrzną cechę.

Przyjęcie lub odrzucenie tezy o normatywności znaczenia ma swoje konsekwencje zarówno dla rozumienia znaczenia, jak i dla całej teorii języka. Teza, że użycie znaczących terminów jest działaniem zgodnym z regułami ukonstytuowanymi pierwotnie w stosunku do tego użycia, jest w opozycji do teorii, które przyjmują, że znaczenie jest określone przez faktyczne użycie terminu i determinowane przez czynniki pragmatyczne.

Dotychczasowa dyskusja koncentruje się głównie na zagadnieniu związku normatywności znaczenia z poprawnością użycia wyrażen, na boku pozostawiając problem rozumienia samej normatywności i uzasadnienia uznawania, dlaczego występowanie reguł poprawnego użycia wyrażen ma świadczyć o normatywności znaczenia. W tym artykule zostanie podjęty ten właśnie, nieco pomijany wątek rozważań. Podniesione zostaną następujące kwestie: co to znaczy, że jakieś reguły są normatywne, jak rozumieć normy i czym wyróżniają się one spośród innych reguł, jakiego rodzaju regułami są reguły użycia wyrażen i co uzasadnia ich normatywność.

Sam język nie dostarcza podstaw do wyraźnego rozróżnienia pojęć *reguły* i *normy*. Dlatego dla odpowiedzi na pytanie, czy reguły użycia

1 Jest to praca S. Kripkego, *Wittgenstein on Rules and Private Language* z 1982. Jej polskie wydanie: S. Kripke, *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym*, tłum. z ang. K. Posłajko, L. Wroński, Aletheia, Warszawa 2007.

wyrażeń są normami, potrzebne jest wypracowanie dodatkowych kryteriów odróżnienia reguł od norm.

Pojęcie normatywności odnoszone było tradycyjnie do dziedziny prawa i moralności, jednak w ostatnich dekadach zyskało szeroki zakres nowych odniesień, jednocześnie tracąc na precyzji i jasności. Normatywność zaczęła być pojmowana jako powszechna własność wielu aspektów ludzkich działań (moralnych, prawnych, poznawczych, społecznych, językowych itp.). Tak szeroko rozumiana normatywność „przejawia się w zdolności do ustanawiania norm”². Niektóre pojęcia, takie jak np. piękno, cnota, sprawiedliwość, odnoszą do pewnych standardów. Standardy te nie są tylko opisami optymalnego stanu, ale zobowiązują do postępowania zgodnego z tymi standardami. Normy nakazują, mówią jak należy postąpić, a nie tylko jak się zazwyczaj postępuje³.

Kiedy jednak należy mówić o regułach, a kiedy o normach? Samo sformułowanie reguł kierujących jakimś postępowaniem nie jest tym samym, co istnienie norm dla tego postępowania. Co przemawia za tym, że reguły znaczeniowe są normami? Kripke sformułował tezę o normatywności znaczenia, pozostawiając otwartymi kwestie dotyczące tego, czym są reguły znaczeniowe i jakie jest źródło ich normatywnego charakteru.

W niniejszym artykule zostanie, na wstępie, przedstawiona pokrótce ogólna teza Kripkego oraz dominująca linia krytyki i obrony jego tezy o normatywności znaczenia, jaka toczy się obecnie w filozofii języka. Następnie zostaną omówione różne rozumienia terminów „reguły” i „normy” pojawiające się w dyskusji nad normatywnością znaczenia i podjęta będzie próba wskazania różnicy pomiędzy regułami, które nie są normatywne, i normami. Następnie zostanie

2 B. Brożek, *Pojęcie normatywności*, w: *Fenomen normatywności*, red. A. Brożek, B. Brożek, J. Stelmach, Copernicus Center Press, Kraków 2013, 20.

3 Ch. M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 22.

omówiona kwestia społecznej determinacji reguł znaczeniowych i próby uzasadnienia ich normatywnego charakteru, odwołując się do społecznej funkcji języka. Na koniec zostanie wskazane, że normatywność znaczenia należy rozpatrywać w dwu wymiarach: społecznym oraz związanym z funkcją językowej reprezentacji świata.

2. NORMATYWNOŚĆ ZNACZENIA. OBRONA I KRYTYKA

Panuje zgoda co do tego, że normatywny charakter znaczenia przejawia się w tym, że znaczące wyrażenia mogą być poprawnie lub niepoprawnie użyte. Znaczenie wyrażen określa reguły ich poprawnego użycia. Kripke przypisuje regułom użycia charakter preskryptywny, który jego zdaniem nierozzerwalnie łączy się z normatywnością. Reguły określają jak *powinno się* używać wyrażen, dostarczają kryterium kwalifikacji użycia, jako poprawnego lub nie.

Reguły użycia wyrażen dla języka naturalnego nie są jawnie sformułowane. Są one zawarte *implicite* w znaczeniach wyrażen. Znajomość znaczenia danego terminu polega, zdaniem Kripkego, na uchwyceniu reguł jego poprawnego stosowania. Ponieważ mogą zdarzać się błędy i pomyłki, nie chodzi o poszczególne fakty użycia, ale o istnienie kryterium pozwalającego na klasyfikację użycia wyrażenia na zgodnie i niezgodnie ze znaczeniem.

Jawne sformułowanie kryterium poprawnego użycia dostarcza poważnych trudności. Jeden z bardziej popularnych i szerzej dyskutowanych sposobów sformułowania kryterium poprawności użycia wyrażen pochodzi z pracy P. Boghossiana⁴. Autor formułuje zasadę poprawności użycia terminu ‚zielony‘ i uogólnia ją na inne wyrażenia. Mówi, że jeśli wyrażenie ‚zielony‘ oznacza *zielony*, to wyrażenie ‚zielony‘ stosuje się poprawnie do rzeczy, które są zielone i niepoprawnie do takich, które nie są zielone. Idea ta stała się wzorem dla sformułowania ogólnego kryterium poprawności użycia wyrażen.

4 P. Boghossian, *The The Rule-Following Considerations*, Mind 98(1989), 513.

Fakt, że wyrażenie coś znaczy, pociąga za sobą, iż może być ono poprawnie odnoszone do jednych rzeczy i niepoprawnie do innych. Teza o normatywności znaczenia wyraża, zdaniem Boghossiana, zdaje po prostu sprawę, że znanego faktu, że znaczące wyrażenia mają warunki poprawnego użycia⁵. Zostały jednak wysunięte wątpliwości, czy ta reguła ujmuje podstawową intuicję odnośnie do poprawności zastosowania terminu ‚zielony‘, jak i do innych wyrażeń.

W późniejszych pracach Boghossian rozwija pogląd, że samo istnienie reguł poprawnego użycia wyrażeń nie stanowi wystarczającego argumentu za tym, że znaczenie jest normatywne w sposób istotny, czyli wewnętrzny⁶. Reguły są wewnętrznie, czyli istotnie normatywne, zdaniem Boghossiana, gdy zobowiązanie do ich przestrzegania wynika z samego faktu ich istnienia, tak jak np. z faktu istnienia norm moralnego postępowania wynika zobowiązanie do ich przestrzegania. Z samego istnienia warunku poprawności użycia wyrażenia nie wynika jeszcze, że powinno się używać wyrażeń poprawnie. Zobowiązanie do poprawnego użycia wyrażenia nie wynika ze znaczenia, lecz jest warunkiem zewnętrznym w stosunku do znaczenia. W wypadku wewnętrznej normatywności powinność, zobowiązanie jest cechą konstytutywną. W tym sensie, zdaniem Boghossiana, normatywne są zasady moralne, znaczenie natomiast nie jest wewnętrznie normatywne, Normatywność znaczenia określa Boghossian jako warunkową, gdyż takiego rodzaju jest powinność poprawnego użycia wyrażeń. Jeśli ktoś chce posługiwać się poprawie danym językiem, powinien używać wyrażeń zgodnie z ich znaczeniami⁷.

Kryterium poprawnego użycia wyrażeń w sformułowaniu Boghossiana jest najbardziej rozpowszechnione i w dalszych dyskusjach

5 Tamże.

6 P. Boghossian, *Is Meaning Normative?*, w: *Philosophy – Science – Scientific Philosophy. Main Lectures and Colloquia of GAP. 5, Fifth International Congress of the Society for Analytical Philosophy*, red. Ch. Nimtz, A. Beckermann, Mentiz, Paderborn 2003, 212.

7 Tamże, 212.

(Boghossian, Whiting⁸ i Hattiangadi⁹) przybiera postać, jaką nadaje mu Whiting:

(1) w znaczy $F \rightarrow (x)$ (w stosuje się poprawnie do $x \leftrightarrow x$ jest f)¹⁰,

gdzie w jest terminem, F jego znaczeniem, a f własnością, ze względu na którą w stosuje się do x .

Takie sformułowanie warunku poprawności użycia ma konsekwencje, które trudno przyjąć. Np. należałoby uważać, że jeśli termin ‚zielony’ w języku polskim znaczy *zielony*, to poprawnie używa się go tylko w wypadku, gdy stosujemy go do orzekania zieloności o rzeczy zielonej. Tak sformułowaną regułę poprawnego użycia, trudno też zastosować.

Jak wskazuje Hattiangadi, powyższe sformułowanie warunku poprawności wyraża równoważność warunku poprawności użycia: *w stosuje się poprawnie do x*, i stwierdzenia prawdziwości orzekania: *f jest prawdziwe o x*. Zdania normatywne o warunkach poprawności użycia wyrażen stają się zdaniem o faktach wyrażonych przez schemat: *x jest f*. Poprawność użycia staje się warunkiem mówienia prawdy. Zobowiązanie do mówienia prawdy nie wynika jednak z reguł znaczeniowych. Zdaniem Hattiangadi, trudności ze sformułowaniem warunku poprawności użycia wyrażen wolnego od powyższych zarzutów są argumentem na rzecz odrzucenia tezy o normatywności znaczenia. Znaczenie wyrażenia nie może obligować do mówienia prawdy. Powinność mówienia prawdy wynikać może raczej z normy moralnej niż semantycznej.

Rozpatrywane sformułowanie przysparza także dalszych kłopotów, nie bierze ono pod uwagę na przykład intencji mówienia

8 D. Whiting, *The Normativity of Meaning Defended*, *Analysis* 67(2007)2,133–140, wersja on line: DOI:10.1111/j.1467-8284.2007.00663.x

9 A. Hattiangadi, *Some more thoughts on semantic oughts: a reply to Daniel Whiting*, *Analysis* 69(2009)1, 54–63.

10 D. Whiting, dz. cyt., 3.

nieprawdy, nie rozróżnia niepoprawnego użycia od pomyłki co do faktów, nie uwzględnia wypadku formułowania wyrażeń innych niż zdania opisowe typu: x jest f .

Kolejnym poważnym zarzutem wysuwany przeciwko omawianemu kryterium jest, zdaniem Hattiangadi, fakt, iż jest ono zdaniem opisowym, a nie preskryptywnym, nie formułuje powinności, a jedynie klasyfikuje konkretne użycia jako poprawne lub nie¹¹.

D. Whiting, broniąc tezy o normatywności znaczenia, twierdzi, że reguła, która wskazuje standardy poprawnego użycia, może mieć postać deskryptywną. Opisuje ona standard, a przez to ustanawia normę, czyli określa, jak słowa powinny lub mogą być używane w poprawny sposób. Opisowa formuła (1), która określa standard poprawnego użycia, może być, zdaniem Whitinga, łatwo przeformułowana w terminach powinności lub możliwości, które są uznawane za warunek normatywności¹². Hattiangadi odrzuca jednak jego sformułowanie kryterium (1) w formie normatywnej w postaci:

(2) *w* znaczy $F \rightarrow (x)$ (*w* powinno być zastosowane do $x \leftrightarrow x$ jest f)¹³.

Autorka zauważa, że również to sformułowanie wyraża raczej powinność mówienia prawdy niż warunek poprawnego użycia wyrażeń. Sformułowanie (2) nie jest, zdaniem Hattiangadi, równoważne sformułowaniu (1). Brak uzasadnienia dla przejścia od formuły (1) do formuły (2) jest jej zdaniem kolejnym argumentem przeciw tezie o normatywności znaczenia. Kryterium poprawności użycia wyrażeń nie formułuje powinności poprawnego ich używania¹⁴.

Przytoczone elementy dyskusji odnośnie do normatywności znaczenia pokazują, że koncentruje się ona głównie na zagadnieniu

11 A. Hattiangadi, *Is meaning normative?*, *Mind and Language* 21(2006), 224.

12 D. Whiting, dz. cyt., 6–7.

13 Tamże, 6.

14 A. Hattiangadi, *Some more thoughts on semantic oughts*, dz. cyt., 55–56.

kryterium poprawnego użycia wyrażań. Milcząco zostało przyjęte założenie, że występowanie takiego kryterium jest argumentem na rzecz tezy o normatywności znaczenia. Jest to jednak tylko pewien fragment problematyki. Należy bowiem, obok kwestii samego sformułowania kryterium poprawnego użycia wyrażenia (dla którego formuła (1) wydaje się nieadekwatna), rozważyć także kwestię, na jakiej podstawie istnienie reguł poprawnego użycia ma świadczyć o normatywności znaczenia. Skąd reguły użycia wyrażań czerpią swój normatywny charakter? Ze względu na co jakiegokolwiek reguły uznaje się za normatywne? Dla Hattiangadi decydujący jest ich preskryptywny charakter, dla Boghossiana najważniejsza jest zdolność reguły do formułowania zobowiązania, a dla Whitinga formułowanie standardu. Dopóki nie określi się, ze względu na co reguły uznawane są za normatywne, poszczególne głosy w dyskusji będą dotyczyć różnych kwestii.

3. REGUŁY I NORMY. POTRZEBA UŚCIŚLENIA POJĘĆ

Przytoczone powyżej dyskusje odnośnie do normatywności reguł użycia wyrażań, wskazują na potrzebę rozważenia kwestii, jakie cechy decydują, że jakieś reguły są normatywne. Dla ustalenia czy znaczenie językowe jest normatywne, ważne jest wskazanie różnicy pomiędzy regułami, które nie są normami (dalej są regułami nienormatywnymi) i regułami, które są normatywne (dalej są normami). To, czy ktoś przyjmuje tezę o normatywności znaczenia, czy ją odrzuca, zależy w znacznym stopniu od tego, jak rozumiane jest samo pojęcie normy.

Język naturalny nie dostarcza wystarczająco precyzyjnego rozróżnienia pojęć „reguły” i „normy”. Pojęcia te występują w wielu językach specjalistycznych, gdzie mają one swoje definicje. Pojęcia te występują w prawie, etyce, logice, matematyce, naukach przyrodniczych i technicznych itd. Jednak przyjęte tam sposoby rozumienia i formułowane definicje zarówno norm, jak i reguł są zawężone do zakresu konkretnej problematyki czy teorii. Nie formułują one

jakiegoś uniwersalnego kryterium dla wskazania różnicy pomiędzy znaczeniem terminów „reguła” i „norma”, które nie byłoby arbitralne.

Ważnym elementem dyskusji o normatywności znaczenia jest zatem bardziej szczegółowe rozważenie tego, co konstytuuje normy lub normatywny charakter reguł. Dopiero na gruncie tych rozważań można powiedzieć, czy reguły użycia wyrażeń spełniają warunki bycia normą czy też nie. Takie ustalenie zawiera jednak pewien element arbitralnej decyzji. Język prawniczy i język etyki dostarczają wielu różnych sposobów rozumienia pojęcia normy, ale nie jest oczywiste posłużenie się którymś z takich określeń w odniesieniu do normatywności znaczenia.

W dyskusji nad normatywnością znaczenia językowego pojawiło się kilka prób wskazania różnicy pomiędzy regułą i normą. Za paradygmatyczne przypadki norm bezspornie uznaje się normy moralne i normy prawne. Mówi się jednak nie tylko o normach moralnych i prawnych, ale także o normach społecznych, obyczajowych, normach technicznych itp. Pojęcie normy jest nie tylko szeroko i różnorodnie stosowane, jest też wieloznaczne i rozmyte. Z drugiej strony pojęcie reguły ma jeszcze bardziej szeroki zakres stosowania i odnoszone jest do różnego typu ustalonych wzorów zachowań ludzkich i innych prawidłowości.

P. Boghossian w artykule *Rules, Norms and Principles: A Conceptual Framework*¹⁵ zauważa, że choć język potoczny nie daje podstawy do wyraźnego odróżnienia pomiędzy znaczeniami terminów reguły i normy, to pojęcie reguły ma szersze i bardziej ogólne znaczenie niż pojęcie normy. Normy, jego zdaniem, stanowią szczególną grupę reguł. Zatem normy posiadają ogólne własności reguł i wykazują dodatkowe cechy, które wyróżniają je na tle innych reguł. Twierdzi, że znaczenie generuje reguły użycia, ale reguły te nie są normatywne.

15 P. Boghossian, *Rules, Norms and Principles: A Conceptual Framework*, w: *Problems of Normativity, Rules and Rule-Following*, red. M. Araszkiwicz, P. Banaś, T. Gizbert-Studnicki, K. Płeszka, Springer, Frankfurt a. M.-London-New York, 2014, 3–11.

Jak twierdzi sam autor, nie są one normatywne w interesującym, istotnym sensie.

Reguły to ustalone wzorce, standardy, które kierują naszym zachowaniem w ten sposób, że określają, jakie zachowanie jest oczekiwane, pożądane, zachowujące standardy itp., które mogą być zachowane lub nie w poszczególnych wypadkach. F. Peter i K. Spiekermann wskazują, że reguły mogą być złamane, postąpienie niezgodnie z regułą jest dopuszczalne. Właśnie ze względu na tę dopuszczalność złamania wzorów ludzkich zachowań w pojedynczych wypadkach, reguły tych zachowań cechuje element preskryptywny, mówią one, jakie zachowanie powinno być, aby pozostawać w zgodzie z regułą, nie zaś, jakie faktycznie ono jest czy będzie¹⁶. Paradygmatycznymi przykładami reguł są np. reguły gry w szachy (lub innej gry) lub reguły etykiety. Zatem wszelka reguła, dopuszczając możliwość jej złamania jednocześnie formułuje, jakie warunki powinno spełniać zachowanie, aby było uznane za zgodne z nią. Nie narzuca jednak samej powinności przestrzegania reguły. Istnienie warunków zgodności postępowania zgodnego z regułą nie jest, zdaniem Hattiangadi¹⁷, tym samym, co powinność zachowania zgodnego z regułą. Uznaje ona preskryptywność, rozumianą jako powinność postępowania zgodnego z regułą, za istotną cechę dla normatywnego charakteru reguły. Inaczej jednak niż Kripke pojmuje ową preskryptywność, której nie łączy z samym faktem formułowania przez regułę standardów zachowania (np. poprawnego użycia) i powinnością zachowania tych warunków w celu pozostania w zgodzie z regułą, ale z powinnością wyboru i przestrzegania danej reguły jako takiej.

Podobnie, zdaniem Boghossiana, normy to standardy zachowań, których powinno się przestrzegać ze względu na sformułowaną

16 F. Peter, K. Spiekermann, *Rules, Norms and Commitments*, w: *The Sage Handbook of The Philosophy of Social Science*, red. I.C Jarvie, J. Zamora-Bonilla, Sage, London, 217-239.

17 A. Hattiangadi, *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content*, Oxford University Press, Oxford 2007 oraz A. Hattiangadi, *Some more thoughts on semantic oughts*, dz. cyt.

w nich powinność, a za których złamanie grożą sankcje lub krytyka. Z normą związana jest powinność w sensie zobowiązania nałożonego na podejmującego rodzaj działania określony normą.

Reguły mogą mieć charakter empiryczny lub normatywny. Stwierdzają jak zazwyczaj postępuje się w danej sytuacji, czyli mają charakter opisu ustalonego sposobu postępowania lub określają jak powinno się postępować, czyli formułują pewną instrukcję. Mogą one przybierać formę zdań normatywnych, w których występują zwroty takie, jak: *może*, *musi*, *powinien* itp. Takie zdania, zdaniem Boghossiana, można przeformułować na zdania opisowe, o tej samej treści propozycjonalnej. Np. zdanie normatywne: 'Jeśli ktoś jest przestępcą, to powinien podlegać karze', łatwo przeformułować na zdanie: 'Jeśli ktoś jest przestępcą to podlega karze'.

Reguły, zdaniem Boghossiana¹⁸, są bytami abstrakcyjnymi, jak liczby, własności, sądy. Przyjęcie reguł polega na przyjęciu pewnej treści intencjonalnej. To przyjęcie nie zawsze jest równoważne z akceptacją reguł przez osoby zobowiązane do ich przestrzegania. Zobowiązanie do postępowania zgodnie z regułą nie jest zawsze powiązane ściśle z ich akceptacją, tak jak jest powiązane z przyjęciem ich treści. Fakt akceptacji nie jest, zdaniem autora, konstytutywny dla bycia regułą. Jednak w wypadku reguły fakt akceptacji leży u podstawy postępowania zgodnego z regułą.

Normy moralne są, według Boghossiana, niezależne od akceptacji jednostki lub społeczeństwa. Ich treść zobowiązuje do ich przestrzegania bez względu na nic innego. Reguły zależne od akceptacji czerpią swoją normatywność z aktu akceptacji, dlatego nie są wewnętrznie normatywne¹⁹. Reguły, np. etykiety, są zależne od akceptacji społecznej i dlatego nie obowiązują powszechnie, a tylko w danej grupie, podobnie jak reguły prawne, które są zależne od

18 P. Boghossian, *Rules, Norms and Principles*, dz. cyt., 4.

19 Tamże, 11.

przyjęcia przez legislatora i też odnoszą się tylko do grupy, w której dane prawo obowiązuje.

Kierowanie się regułami przez członków danej grupy nie jest jeszcze warunkiem wystarczającym dla uznania ich normatywności. Według Boghossiana reguła jest normą, jeśli dostarcza racji/powodu, aby postępować zgodnie z nią, a nie inaczej. Samo istnienie reguł odnośnie do różnych zachowań takiej wystarczającej racji nie dostarcza. Takich racji dostarczają, zdaniem Boghossiana, tylko normy moralne²⁰. Istnienie reguł gry w szachy nie dostarcza wystarczającego powodu, aby w nie grać. Istnienie norm moralnych jest samo wystarczającym powodem, aby postępować zgodnie z nimi. Postępowanie kierowane regułami jest *quasi*-normatywne, jeśli reguły same nie dostarczają powodu, aby się nimi kierować. Boghossian uważa, że reguły znaczeniowe są *quasi*-normatywne, czyli normatywne w sposób warunkowy, nieistotny. Za istotną cechę normatywności danej reguły uważa bowiem bezwarunkowy nakaz jej zachowania wynikający z niej samej²¹.

Podobnie J. Hage²² przyjmuje, że choć ogólnie rozumiane reguły wiążą się z kierowaniem zachowaniami, to niektóre z nich określają tylko, jakie zachowanie jest poprawne a jakie niepoprawne w sensie zgodności z tymi regułami. Np. zasady gry określają tylko jak należy postępować, aby grać w daną grę, np. w szachy. Powinien je zachowywać ktoś, kto chce grać w ową grę. O normach moralnych nie myślimy w ten sposób. Powinien je zachowywać każdy, a nie tylko ktoś, kto chce postępować moralnie. Nie ma powszechnego oczekiwania aby grać w szachy, podczas gdy istnieje oczekiwanie członków społeczeństwa co do przestrzegania zasad moralnych.

20 P. Boghossian, *Rules, Norms and Principles*, dz. cyt., 10; P. Boghossian, *Is meaning Normative?*, dz. cyt., 208.

21 P. Boghossian, *Is meaning Normative?*, dz. cyt.

22 J. Hage, *Separating rules from Normativity*, w: *Problems of Normativity, Rules and Rule-Following*, red. M. Araszkiewicz, P. Banaś, T. Gizbert-Studnicki, K. Pleszka, Springer, Frankfurt a. M.-London-New York 2014, 13–29.

Podstawowa cecha wyróżniająca normy (w poszukiwanym w dyskusji nad normatywnością znaczenia *sensie*) spośród szeroko rozumianych reguł to obligatoryjny charakter norm, którego nie można przypisać wszystkim szeroko rozumianym regułom. Zarówno jednak reguły, jak i normy formułują pewne powinności. Reguły gry w szachy określają jak powinniśmy postępować grając w daną grę, a normy moralne określają jak powinniśmy postępować moralnie. Panuje jednak zgoda, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy siłą formułowanego przez nie zobowiązania. Wydaje się, że za zobowiązaniem przestrzegania norm moralnych stoi jakaś ważniejsza racja niż tylko chęć postępowania w dany sposób. Co jest uzasadnieniem dla powinności wynikającej z samych norm? Co odzwierciedlają czy wyrażają normy? Skąd wynika obligatoryjny charakter norm, którego brak w wypadku zwykłych reguł. W wypadku norm moralnych jako ich rację wskazuje się naturę człowieka i społeczny charakter życia ludzkiego. Czy jest coś w naturze języka, jego konstytucji czy funkcjach, co stanowiłoby wewnętrzną rację dla przestrzegania reguł używania wyrażeń? Czy można istnienie takiej racji wyprowadzić z samego społecznego charakteru języka i jego konwencjonalnego ukonstytuowania

4. SPOŁECZNY CHARAKTER REGUŁ ZNACZENIOWYCH. KONWENCJE I NORMY

Ponieważ język jest powszechnie uznawany za system znaków, który ma charakter społeczny, dlatego zasadne wydaje się umieścić zachowania językowe w kategorii społecznych zachowań. Odwołanie się do społecznego charakteru języka pozwala postawić pytanie, czy rozumienie reguł użycia wyrażeń jako konwencji społecznych dostarcza odpowiedzi na pytanie o normatywny charakter znaczenia. Pogląd, że znaczenie językowe jest konwencjonalne, ma swoje miejsce w filozofii od czasów Arystotelesa, jednak w ostatnich dziesięcioleciach stał się na nowo jednym z dominujących poglądów w kwestii pochodzenia

reguł użycia wyrażeń. D. Lewis przyjmuje konwencjonalizm niemal za banał²³. Teza Kripkego o normatywności znaczenia zostawia otwarty problem pochodzenia reguł znaczeniowych.

Pojawia się pytanie, czy konwencjonalne pochodzenie reguł może dostarczyć wystarczającego wyjaśnienia dla ich normatywnego charakteru? Konwencjonalny charakter reguł związany jest ze sposobem ich społecznego ugruntowania, podczas gdy normatywność odnosi się do ich obligatoryjnego charakteru, do ich zdolności kierowania zachowaniami językowymi. Czy zatem społeczne ugruntowanie i powszechność są wystarczające, aby pojawiło się zobowiązanie do postępowania zgodnie z nimi. Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy określić, jakie własności określone są przez konwencjonalny charakter reguł i czy wśród nich są te, które zostały uznane za konstytutywne dla norm.

Ze względu na charakter i zakres zobowiązania, jaki nakładają różne reguły zachowań społecznych, F. Peter i K. Spiekermann wyróżniają konwencje oraz normy. Konwencje to, według nich, pewne regularności zachowań, ustanowione i podtrzymywane przez system preferencji i oczekiwań w jakiejś grupie społecznej w celu koordynacji działań tej grupy²⁴.

Normy natomiast są w wyższym stopniu preskryptywne. Formułują one zobowiązanie do ich zachowania. Niedotrzymanie zobowiązania i przekroczenie norm społecznych obłożone jest zawsze jakiegoś rodzaju sankcją, formalną bądź inną. Normy same (choćby ze względu na sankcje) są powodem postępowanie zgodnie z nimi.

Reguły społeczne obowiązują, gdyż pełnią ważną rolę dla społeczeństwa, ta rola stanowi ich rację istnienia. W zależności od wagi tej roli dla funkcjonowania społeczeństwa reguły są bardziej lub mniej obligatoryjne. Współczesne wyjaśnienia reguł społecznych

23 D. Lewis, *Convention: a Philosophical Study*, Harvard University Press, Cambridge MA 1969, 1.

24 F. Peter, K. Spiekermann, dz. cyt., 217–239.

odwołują się często do teorii racjonalnego wyboru²⁵ i do teorii gier²⁶. Podstawowe dwa typy reguł, jakie kierują działaniami jednostek w społeczeństwie wyróżniane w tym kontekście, to reguły koordynacji i reguły kooperacji. D. Lewis definiuje konwencje jako regularności zachowań R członków grupy społecznej w powtarzających się sytuacjach S, gdy spełniają one następujące warunki: 1) Każdy postępuje zgodnie z R, 2) Każdy oczekuje od innych, że będą postępować zgodnie z R, 3) Każdy wybiera zachowanie zgodne z R pod warunkiem, że inni zachowują się zgodnie z R. R jest regułą koordynacji zachowania w sytuacji S²⁷.

Zgodnie z teorią racjonalnego wyboru jednostka wybiera działanie gwarantujące jak najlepsze osiągnięcie celu jak najmniejszym kosztem. Działania wielu jednostek dokonujących wyboru różnych sposobów osiągnięcia celu wymaga koordynacji. Reguły koordynacji to konwencje w rozumieniu Lewisa.

Normy społeczne są natomiast regułami kooperacji. Są one nie tylko konwencjami, gdyż spełniają warunek koordynacji, ale dodatkowo są regułami kooperacji pomiędzy działającymi jednostkami. Dodatkowy normatywny warunek jest związany z istnieniem sankcji za złamanie norm kooperacji²⁸. Sankcje związane z normami pozwalają zwiększyć atrakcyjność postępowania zgodnie z normą, gdyż narażenie się na sankcje zwiększa koszty osiągnięcia celu na drodze postępowania niezgodnego z regułą. Większość norm społecznych nie posiada sankcji formalnych, ale nieformalne, jak ostracyzm i brak społecznej akceptacji.

Normy społeczne istnieją ze względu na funkcję, jaką pełnią w społeczeństwie. Odzwierciedlają one idee i wartości ucieleśnione

25 Por. C. Bicchieri, *The Grammar of Society. The Nature and Dynamics of Social Norms*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 31–38. Por. także D. Lewis, dz. cyt., 78.

26 Por. D. Lewis, dz. cyt.

27 Por. Tamże, 42.

28 Por. C. Bicchieri, dz. cyt., 11.

w strukturze społecznej²⁹. Osoba działając ma na uwadze własne preferencje, które obejmują subiektywne cele, środki i warunki, w jakich się znajduje, oraz normy, które są ograniczeniami nałożonymi przez społeczność. Normy stanowią ramy odniesienia dla działania. Złamanie normy narusza kooperację.

Wprowadzenie do teorii racjonalnego wyboru pojęcia zobowiązania, jakie proponuje np. A. Sen, dostarcza dodatkowego elementu motywacji³⁰. Pojęcie to pozwala określić jako racjonalne zachowania, które mają na celu nie zwiększenie własnego dobra, ale także poświęcenie dla innych lub działanie dla dobra wspólnego. Dla Sena zobowiązanie jest celem normatywnym w przeciwieństwie do maksymalizacji korzyści jednostki. Dopiero więc reguły, które uwzględniają zobowiązanie, są normatywne. To zatem, co różni w podstawowy sposób reguły i normy, to zawarte w normach zobowiązanie do ich zachowania.

Rozszerzeniem problemu kooperacji jest propozycja wprowadzająca pojęcie wspólnego dobra i intencji zbiorowej ujmującej nie to, „co ja powinienem zrobić”, ale to, „co my powinniśmy zrobić”. Teoria zbiorowej intencji jest proponowana np. przez Searle’a³¹. Takie odniesienie do zbiorowej intencji pozwala na racjonalizację działań wspólnych i podporządkowanie im działań jednostkowych. W takiej sytuacji zobowiązanie jest zbiorowe i cel jest zbiorowy (np. ochrona środowiska). Racjonalne działanie jednostki to działanie na rzecz wspólnie przyjętego celu, jeśli działanie na rzecz tego celu jest racjonalne dla grupy. Taka intencja zbiorowa występująca obok intencji jednostkowych leży u podstawy społecznie przyjmowanego obrazu świata, powszechnych opinii oraz instytucji społecznych, do których Searle zalicza też język.

29 F. Peter, K. Spiekermann, dz. cyt., 220.

30 Np. A. Sen, *Rational Choice: Discipline, Brand Name, and Substance*, w: *Rationality and Commitment*, red. F. Peter, H.B. Schmid, Oxford University Press, Oxford 2007, 339–361.

31 J.R. Searle, *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York 1995.

5. ZNACZENIE JĘZYKOWE A KONWENCJE I NORMY

Podobne jak omówione powyżej wyjaśnienie konwencji i norm w aspekcie funkcji, jakie pełnią w społeczeństwie, M. Staudacher³² wykorzystuje do analizy reguł użycia wyrażeń w aspekcie ich normatywności. Konwencje według niego to społecznie utrwalone regularności zachowań, w postaci standardów lub wzorów postępowania, które narzucają koordynację zachowań w grupie. Postępowanie zgodne z konwencją jest korzystne dla jednostki i jest zalecane, jeśli inni też zachowują konwencję. Dla zachowania zgodnego z konwencją istnieje jednak dobra alternatywa w zakresie możliwych zachowań. Np. alternatywą dla reguł zachowania przy stole jest jedzenie niezgodne z panującymi regułami, które jednak pozwoli skutecznie zaspokoić głód.

Autor nie uważa jednak, że normy są jedynie konwencjami, które wyposażono w sankcje. Wskazuje na szereg różnic pomiędzy konwencjami a normami, wynikających z różnicy funkcji, które pełnią one w społeczeństwie, zapewniając odpowiednio koordynację i kooperację w grupie. Normy, podobnie jak konwencje, wprowadzają określony wzór działania. Są jednak prospektywne, czyli odwołują się do powinności, zobowiązania, mówią jak powinno się postępować. W wypadku normy nie musi istnieć dobra alternatywa zachowania, a w wypadku norm moralnych jej po prostu nie ma. Normy w przeciwieństwie do konwencji wymagają odzwierciedlenia w strukturze społecznej. Wymagają kogoś, kto ma ich przestrzegać, kogoś kto nadzoruje ich przestrzeganie, kogoś kto stosuje sankcje itp.

Koordynacja zachowań, która jest funkcją norm społecznych, nie dotyczy tylko działań fizycznych, ale także sposobu widzenia świata, uzgadniania opinii, klasyfikacji zdarzeń itd. Jest to narzędzie pewnego ujednoczenia działań i intencji. Taka koordynacja

32 M. Staudacher, *Use theories of meaning, between conventions and social norms*, University of Amsterdam, Amsterdam 2010.

jest podstawą kooperacji. Wymagania stawiane przez normy kierują nasze preferencje w kierunku współdziałania z innymi. Funkcją norm społecznych jest kształtowanie sądów i przekonań. Stają się one motywami działania.

Czy zatem znaczenie jest normatywne? Czy reguły użycia są tylko konwencjonalne czy normatywne? Samo przyjęcie znaczeń jako konwencji społecznych nie rozwiązuje problemu normatywności znaczenia. Znaczenie spełnia bowiem niektóre warunki stawiane normom społecznym, a inne konwencjom.

Reguły użycia wyrażen są regułami kooperacji, leżą u podstaw współdziałania dla osiągnięcia wspólnego celu, jakim jest choćby komunikacja językowa. Znaczenie leży u podstaw unifikacji naszego widzenia świata, kategoryzacji, wiedzy itd. Można też twierdzić, że włączając się w społeczność mówiącą danym językiem, przyjmujemy pewne zobowiązanie wynikające z reguł kooperacji, a mianowicie, że będziemy używać wyrażen zgodnie z ich znaczeniem.

Jeśli przyjmiemy, że przypisywanie wyrażeniom określonych znaczeń jest sprawą konwencji, to istnienie takiej konwencji budzi uzasadnione oczekiwanie zgodnego z nią zachowania. W wypadku konwencjonalnych reguł etykiety istnieje alternatywa zachowania równie skuteczna, choć może społecznie nieakceptowana. Jednak w wypadku języka, użycie wyrażenia niezgodnie z jego znaczeniem, wbrew regułom, czyni komunikację językową nieskuteczną. Nie ma zatem dobrej alternatywy w ramach danego języka do użycia wyrażen zgodnego z ich znaczeniem, podobnie jak w wypadku norm. Reguły te obowiązują jednak tylko w grupie osób posługujących się danym językiem. Użycie wyrażen zgodne z regułami jest korzystne dla jednostki, jeśli inni też mówią danym językiem i z tego powodu jest ono zalecane. Podobnie jak w wypadku konwencji stosowanie wyrażen zgodne z ich znaczeniem jest korzystne dla obu stron.

Poprawne użycie jest też w pewnym sensie nadzorowane instytucjonalnie – istnieją słowniki, specjaliści, nauczyciele itd. Istnieje też

ocena negatywna w wypadku niepoprawnego użycia i pozytywna w wypadku poprawnego, co może być pewnym rodzajem sankcji.

M. Staudacher wysuwa jeszcze inny argument na rzecz normatywności znaczenia. Niepoprawne użycie może być spowodowane pomyłką co do znaczenia. Jeśli, twierdzi autor, ktoś może popełnić pomyłkę i użyć wyrażenie niezgodnie z jego znaczeniem, to jest odpowiednia norma społeczna związana z tym znaczeniem. Zdaniem autora, fakt, że możemy popełniać pomyłki co do znaczenia, wskazuje, że istnieją normy znaczeniowe³³.

Jak wynika z powyższego, znaczenie konwencjonalne ma niektóre cechy norm, choć nie wszystkie. Aby określić status reguł językowych, Staudacher wprowadza pojęcie konwencji normatywnych³⁴. Konwencje normatywne to reguły, które posiadają pewne cechy konwencji a pewne cechy norm. Są one konwencjami, ponieważ zachowanie zgodne z regułami jest korzystne, jeśli inni też zachowują się zgodnie z nimi. Zachowanie zgodne z regułami jest zalecane w danej grupie i jest ono dla obu stron korzystne. Istnieje też dobra alternatywa dla zachowań zalecanych konwencją (np. jedząc niezgodnie z zasadami etykiety, zaspokoimy skutecznie zaspokoimy głód, czyli osiągniemy główny cel posiłku), tej cechy reguły znaczeniowe, jak wykazała nasza analiza, nie wykazują.

Posiadają one jednak także cechy norm. Jeśli konwencje są mocno zakorzenione w społeczeństwie, to zachowanie zgodne z konwencją staje się nie tylko rekomendowane, ale i oczekiwane. To oczekiwanie jest związane z żądaniem zachowania konwencji. Takie konwencje formułują żądania postępowania zgodnego z regułą. Jeśli utrwalone zachowanie staje się konwencją zakorzenioną w społeczności, to staje się ono konwencją normatywną.

W wypadku znaczenia wyrażeń zachodzi płynne przejście pomiędzy konwencjami a konwencjami normatywnymi i normami.

33 Tamże, 60.

34 Tamże, 246.

Np. ktoś wymyśli neologizm, ustanawiając nowe użycie wyrażenia o określonym znaczeniu. Na początku nie ma żadnego oczekiwania, aby tak używać tego wyrażenia. Jeśli jednak takie użycie się rozpowszechni i urwali oraz stanie się konwencją, to takie użycie będzie korzystne i zalecane. Wraz z tym pojawi się oczekiwanie danego sposobu użycia, związane z istnieniem konwencji, a zatem i zobowiązanie lub powinność używania wyrażenia zgodnego z regułą. Takie zachowanie wzmacnia regułę i staje się ona konwencją normatywną a nawet normą³⁵. W wypadku norm pojawia się element sankcji, w wypadku znaczenia – ocena, że dane użycie jest niepoprawne. Jeśli ktoś ma prawo powiedzieć, że dane użycie jest niepoprawne, to jest to rodzaj negatywnej oceny zachowania, a więc pewien rodzaj sankcji.

Wskazane powyżej zobowiązanie do odpowiedzi na społeczne oczekiwanie, związane z panującą regułą, daje niepełny obraz normatywnego charakteru reguł językowych. U podstaw reguł znaczeniowych leżą nie tylko konwencje społeczne.

6. DWA UWARUNKOWANIA NORMATYWNOŚCI ZNACZENIA

J. Searle wyodrębnił dwa typy reguł społecznych – reguły regulatywne i reguły konstytutywne – podając jako przykład tych pierwszych, reguły zachowania przy stole, jako przykład tych drugich reguły gry w szachy czy regułę ustanawiającą odpowiedni kawałek papieru banknotem o określonym nominale. Reguły konstytutywne ustalają nowe fakty społeczne. Ogólna postać reguły konstytutywnej ma postać: *X jest uważane za Y w kontekście C*³⁶.

Searle wskazuje, że podobnie u podstaw języka leżą reguły konstytutywne. To one konstytuują język jako system znaków. Co jednak dokładnie one konstytuują? Konstytuują dźwięki bądź napisy, jako

35 Tamże, 248.

36 Por. J. Searle, *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, z ang. tłum. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, 51.

wyrażenia językowe. Istnieje jednak zasadnicza różnica pomiędzy regułami gry w szachy a regułami użycia wyrażeń. Ruchy pionków mają tylko wewnętrzne znaczenia, odniesione do elementów gry. One nie odnoszą się do niczego poza samą grą. Wyrażenia języka posiadają dodatkowo znaczenia, które wyposażają je w treści o świecie zewnętrznym. Są nie tylko powiązane wzajemnymi wewnątrzsystemowymi relacjami, ale także pozostają w relacji do świata istniejącego poza systemem znaków. Te zewnętrzne relacje do świata są podstawą związków wewnątrz systemu. W innym kontekście stwierdzenie to jest banalne. W dyskusji nad normatywnością znaczenia, gdy zastaje to pomijane, traci się z oczu fakt, że celem użycia języka jest mówienie o świecie a reguły znaczeniowe mają na celu zachować właśnie tę funkcję języka. Te związki ze światem, są *implicite* zawarte w regułach użycia. Reguły konstytutywne, o których mówi Searle, ustalają związek wyrażenia ze znaczeniem, ale nie konstytuują samych znaczeń. Przypisują one daną treść wyrażeniu, ale to struktura świata jest źródłem tej treści, a nie reguły użycia. Reguły użycia odzwierciedlają nie tylko konwencjonalne związki zewnętrznej formy wyrażeń z ich znaczeniami, ale i relację języka do świata związaną z jego funkcją reprezentacji świata.

Znaczenie to treść przedmiotowa, która jest na mocy reguły konstytutywnej łączona z terminem lub wyrażeniem. Treść ta jest jednak niezależna od żadnych reguł, czy to rozumianych jako konwencje, czy to jako reguły konstytucyjne. Reguły semantyczne to reguły posługiwania się wyrażeniami, chroniące zachowanie przypisanej im treści. Znaczenia odzwierciedlają strukturę i relacje świata, tego, co ludzie w nim wyodrębniają, rozpoznają i w różnoraki sposób ujmują poznawczo, zarówno w aspekcie fizycznym, jak społecznym i mentalnym. Przedmiot, relacja społeczna, różnica, idea, coś, co jest w jakikolwiek sposób dostrzeżone i wyodrębnione, co następnie, jest społecznie rozpoznawalne, staje się treścią wyrażenia. Forma wyrażenia jest konstytuowana społecznie przez reguły konstytutywne, jednak sama treść jest zewnętrzna i w stosunku do aktu konstytucji

pierwotna. Ta treść powinna być zachowana przez użyte wyrażenia, aby można było za pomocą języka mówić o świecie.

Istnieje zatem drugi aspekt normatywności znaczenia, związany z jego funkcją reprezentacji całego bogactwa ujmowanych przez społeczność zjawisk. Znaczenia ustalają standardy treści, które powinny być łączone z wypowiedziami danych wyrażen, bądź standardowe role, jakie elementy języka pełnią w wyrażaniu treści. Dopiero dla takich wyposażonych w znaczenia wyrażen ustalane są reguły użycia, które nakazują właśnie przypisywanie określonej treści do określonych wyrażen i posługiwania się wyrażeniami z zachowaniem tej treści. Ten wymiar znaczenia leży u podstaw językowych działań człowieka w świecie i opartego na zachowaniach językowych współdziałania z innymi. Podobnie jak normy moralne narzucają pewien rodzaj zachowań oczekiwanych w społeczeństwie, tak reguły znaczeniowe zapewniają podstawę współdziałania członków społeczności w świecie, który podlega pod wpływem tego działania ciągłym przemianom. Elementami wzajemnego uzgadniania i oddziaływania są więc nie tylko członkowie społeczności, dla których świat stanowi tło, ale członkowie społeczności i świat jako aktywny i dynamiczny uczestnik gry i współautor reguł kooperacji.

Konwencje językowe utrwalają reguły konstytutywne nadające postaciom dźwięków charakter wyrażen języka i przypisują do nich odpowiednie treści. System reguł językowych jako całość ma za zadanie adekwatnie reprezentować świat jak najszerzej rozumianego ludzkiego doświadczenia i działania. Jeśli ta rola nie jest spełniona, język jest niefunkcjonalny, nie można mówić w nim adekwatnie, ani prawdziwie o świecie.

Posługiwanie się językiem jest postępowaniem zgodnym z regułami, które z jednej strony mają charakter reguł społecznych, z drugiej zaś są odniesione do świata przedmiotowego, który jest w języku reprezentowany. Oba elementy odzwierciedlają się w naturze reguł użycia wyrażen. Element przedmiotowy wynikający z funkcji reprezentacji jest istotnie normatywny. Sam element konwencjonalny

nadawałby regułom językowym status jedynie taki, jaki mają reguły gry w szachy. Przy pomocy języka nie można by mówić o świecie zewnętrznym. Jeśli nie używamy wyrażeń zgodnie z ich znaczeniami, nie używamy danego języka, jeśli pominiemy związki ze światem, nie możemy mówić o czymś. Aby powiedzieć coś o czymś, musimy użyć wyrażeń, które to właśnie znaczą. Chcąc wyrazić określone treści, powinniśmy użyć wyrażeń o właściwych znaczeniach. Sama chęć poprawnego stosowania reguł semantycznych nie jest źródłem powinności, jak twierdzi Boghossian, nie ona też jest powodem, dla którego powinno się poprawnie używać wyrażeń. To, jak powinniśmy wyrazić określone treści, wynika ze znaczenia.

Podobnie, jak w wypadku norm moralnych, nie ma dobrej alternatywy dla użycia wyrażenia zgodnie z jego znaczeniem. Alternatywą nie jest przecież używanie dźwięków bez znaczenia, ani też posługiwanie się innym językiem (który też ma reguły, jest to więc przejście od jednego systemu reguł do drugiego). Powinność poprawnego użycia (czyli z zachowaniem znaczenia) wynika więc z samej natury wypowiedzi językowej, co czyni normatywność znaczenia jego wewnętrzną cechą. Wyrazić myśli o określonej treści, to użyć odpowiedniego znaczenia, inaczej dana treść nie zostanie wyrażona. Podobnie, jak powinność postępowania moralnego wynika z tego, że istnieją normy moralne, które odzwierciedlają moralną naturę człowieka, tak wyrażeń językowych używamy ze względu na przypisane im znaczenia, które wnoszą do wypowiedzi określoną treść wynikającą z relacji języka do świata.

Można więc podsumować: społeczne ugruntowanie języka nadaje normatywny charakter regułom znaczeniowym ze względu na zobowiązanie, jakie względem zachowań członków społeczności nakłada ugruntowana społecznie konwencja. Drugim czynnikiem, decydującym o normatywności znaczenia, jest związek języka ze światem zewnętrznym, który nakłada standardy gwarantujące wyrażanie treści przedmiotowych.

7. ZAKOŃCZENIE

W artykule zostały podjęte kwestie: w jakim sensie można mówić o normatywności znaczenia, co owa normatywność oznacza i czym można ją uzasadnić. Zostały przedyskutowane argumenty na rzecz poglądu, że za normatywne uznajemy takie reguły, które mają wewnętrzną zdolność formułowania powinności określonego działania. Zostało też pokazane, że społeczne utrwalenie reguł rodzi oczekiwanie, a za nim zobowiązanie do ich przestrzegania. Jednak siła tego zobowiązania zależy nie tylko od społecznej konstytucji reguł. Status zobowiązania, jakie formułują reguły języka, jest inny od tego, jakie formułują np. reguły gry w szachy. Ta różnica wynika z faktu, że język pełni funkcję społecznej reprezentacji świata i ta właśnie funkcja jest wewnętrznym źródłem jego normatywności. Ten ostatni aspekt normatywności został jednak tylko zasygnalizowany i wymaga szerszej dyskusji oraz dalszych uzasadnień.

BIBLIOGRAFIA

- Bicchieri C., *The Grammar of Society. The Nature and Dynamics of Social Norms*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Boghossian P., *Rules, Norms and Principles: A Conceptual Framework*, w: *Problems of Normativity, Rules and Rule-Following*, red. M. Araszkiewicz, P. Banaś, T. Gizbert-Studnicki, K. Płeszka, Springer, Frankfurt a.M.- London- New York, 2014, 3–11.
- Boghossian P., *Is Meaning Normative?*, w: *Philosophy – Science – Scientific Philosophy. Main Lectures and Colloquia of GAP. 5, Fifth International Congress of the Society for Analytical Philosophy*, red. Ch. Nimtz, A. Beckermann, Mentiz, Paderborn 2003, 205–218.
- Boghossian P., *The Rule-Following Considerations*, *Mind* 98(1989), 507–549.
- Brożek B., *Pojęcie normatywności*, w: *Fenomen normatywności*, red. A. Brożek, B. Brożek, J. Stelmach, Copernicus, Kraków 2013, 19–44.
- Hage J., *Separating rules from Normativity*, w: *Problems of Normativity, Rules and Rule-Following*, red. M. Araszkiewicz, P. Banaś, T. Gizbert-Studnicki, K. Płeszka, Springer, Frankfurt a.M.- London- New York, 2014, 13–29.

- Hattiangadi A., *Some more thoughts on semantic oughts: a reply to Daniel Whiting*, *Analysis* 69(2009)1, 54–63.
- Hattiangadi A., *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Hattiangadi A., *Is meaning normative?*, *Mind and Language* 21(2006), 220–240.
- Korsgaard Ch. M., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Kripke S., *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym*, tłum z ang. K. Poślajko, L. Wroński, Aletheia, Warszawa 2007.
- Lewis D., *Convention: a Philosophical Study*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1969.
- Peter F., Spiekermann K., *Rules, Norms and Commitments*, w: *The Sage Handbook of The Philosophy of Social Science*, red. I.C. Jarvie, J. Zamora-Bonilla, Sage, London, 217–23.
- Sen A., *Rational Choice: Discipline, Brand Name, and Substance*, w: *Rationality and Commitment*, red. F. Peter, H.B. Schmid, Oxford University Press, Oxford 2007, 339–361.
- Searle J.R., *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York 1995.
- Searle J. R., *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, tłum. z ang. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987.
- Staudacher M., *Use theories of meaning, between conventions and social norms*, University of Amsterdam, Amsterdam 2010.
- Whiting D., *The Normativity of Meaning Defended*, *Analysis* 67(2007)2, 133–140.

RULES OF USE AND THE NORMATIVITY OF MEANING

Abstract. This article focuses on some issues in the contemporary debate about the normativity of meaning initiated by Kripke's famous book. The core of this debate concerns the relationship between the normativity of meaning and the correctness conditions of language use, but fails to deal with the concept of normativity itself.

This article aims to discuss this neglected problem, and considers issues such as: What does it mean that rules are normative? How are we to understand the concept of a "norm", and what distinguishes norms from other types of rules? What is the justification of the normative character of the rules governing the use of linguistic expressions?

To begin, Kripke's thesis of meaning normativity is briefly presented together with its main line of criticism and a defence of this idea. Then various proposals for understanding the concepts of "rules" and "norms" are considered, and the basic features of these two concepts are identified. Next, the idea that the rules for the use of linguistic expressions are socially determined is examined, and the social dimension of language is considered as

a possible justification for the normativity of meaning. The last issue considered concerns the relationship between the socially established rules for the use of linguistic expressions and their meaning, which has a referential component. Meaning is connected with content and as such it is not only conventional, but also constituted by a representative function of language.

Finally, it is suggested that there are two dimensions of the normativity of meaning: a social dimension, which is granted on normative conventions, and a non-social dimension related to the representative function of language .

Keywords: linguistic meanings, rules, norms, conventions, normativity, use of linguistic expressions

Janina Buczkowska

janina.buczkowska@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01–938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2017.53.4.01

ADAM GRZEGORZYCA

PLATOŃSKIE IDEE I ERIUGENY PRZYCZYNY PRYMORDIALNE W KONTEKŚCIE ICH PRZYCZYNOWOŚCI I POZNAWALNOŚCI

Streszczenie. W systemie filozoficznym Platona idee to wieczne i niezmiennie byty, które są wzorami i przyczynami dla świata fenomenów. Rzeczy są tym czym są, ponieważ uczestniczą w ideach. W systemie filozoficznym Jana Szkota Eriugeny przyczyny prymordialne to stworzone przez Boga wieczne byty, które stanowią źródło porządku i doskonałą formę stworzenia. W sensie absolutnym idee i przyczyny prymordialne wymykają się ludzkiemu poznaniu, choć w pewnej mierze pozostają dostępne dla intelektu. Artykuł jest próbą ukazania idei i przyczyn w kontekście ich przyczynowości i poznawalności. Warto, zdaniem autora, podjąć próbę takiego porównania, ponieważ Platon i Eriugena to postaci znaczące dla europejskiej kultury i naszej cywilizacji.

Słowa kluczowe: Platon, Eriugena, idee, przyczyny, poznanie

1. Wstęp. 2. Przyczynowość idei i przyczyn prymordialnych. 3. Poznawalność idei i przyczyn prymordialnych. 4. Zakończenie.

1. WSTĘP

W systemie filozoficznym Platona idee to wieczne i niezmiennie byty, które są wzorami i przyczynami dla świata fenomenów. Rzeczy są tym czym są, ponieważ uczestniczą w ideach. W systemie filozoficznym Jana Szkota Eriugeny przyczyny prymordialne to stworzone przez Boga wieczne byty, które stanowią źródło porządku i doskonałą formę stworzenia. Zarówno idee, jak i przyczyny prymordialne są w pewnej mierze dostępne dla ludzkiego intelektu. Dusza ludzka pozbawiona ciała miała dostęp do świata idei, a ludzki intelekt, według Platona, powinien wznosić się ku ich poznaniu. Przyczyny prymordialne z kolei istnieją w Synu Bożym – Logosie i Bóg je poznał w sensie absolutnym, natomiast ludzki intelekt, według Eriugeny,

powinien wznosić się ku ich poznaniu. Eriugena, spośród dzieł Platona, znał fragmenty *Timajosa*, a jego platonizm pochodził z tekstów Boecjusza, św. Augustyna i z *Categoriae decem* – dzieła pochodzącego prawdopodobnie z IV wieku, którego nieznaną autor bywa określany jako Pseudo-Augustyn¹ oraz Pseudo-Temistiusz². Niniejszy artykuł jest próbą porównania idei Platona i przyczyn prymordialnych Eriugeny w dwóch, ważnych zdaniem autora kontekstach, dotyczących ich przyczynowości i poznawalności.

2. PRZYZYNOWOŚĆ IDEI I PRZYZYN PRYMORDIALNYCH

W systemie Platona porządek ontyczny wyprzedza porządek epistemiczny. Warunkiem istnienia świata rzeczy jest ich uczestnictwo w świecie idei. Platónskie idee stanowią przyczynę dla zmysłowych rzeczy również w tym sensie, iż ludzki rozum może analizować świat rzeczy i na podstawie przeprowadzonych analiz może wyprowadzać i tworzyć definicje. Definiowanie, do rozwoju którego przyczynił się sam Sokrates, to wysiłek ujmowania rzeczy poprzez uchwytowanie ich istoty lub inaczej, wychwytywanie tego, czym dana rzecz w swej istocie prawdziwie jest. Uchwycenie czegoś w definicji może w istotny sposób przyczynić się do uzyskania i rozwoju wiedzy o świecie. Odnosząc się do zmysłowo dostrzegalnego zjawiska ludzkiej działalności Platon w *Menonie* pisze: „Z tego więc rachunku wynika, Menonie, to, że z bożego zarządzenia, tak się nam wydaje, przysługuje dzielność tym, którym przysługuje. A coś jasnego będziemy o niej wiedzieli dopiero wtedy, kiedy zamiast rozstrzygać, w jaki sposób ona ludziom

1 Zob. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia, tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, 85–86.

2 Zob. A. Kijewska, *Koncepcja indywiduum w myśli Jana Szkota Eriugeny*, *Filio* – *Sofia* 23(2013/4), 98; zob. L. Minio-Paluello, *Note sull'Aristotele Latino Medievale*, *Rivista di filosofia neo-scolastica* 54(1962)2, 137; zob. *Aristoteles Latinus* I, 1–5. *Categoriae vel praedicamenta*, *Translatio Boethii*, Editio L. Minio-Paluello, Desclée De Brouwer, Bruges – Paris 1961, IX.

przysługuje, spróbujemy naprzód poszukać rzeczy samej w sobie, czym też właściwie jest dzielność³. Deficycyjna formuła powinna odnosić się do zasadniczej, wspólnej cechy licznych egzemplifikacji, co oznacza wyprowadzenie jedności z wielości. Definicja wskazuje na sens rzeczy, sens wiedzy o rzeczy oraz na to, czym w istocie dana rzecz jest. W *Tajecie* Platon pisze: „Teodor mówi, i staraj się na wszelki sposób chwytać sens rzeczy, a wiedzy też, i dojść, czym też ona właśnie jest⁴. Związek definicji z ideą wynika z faktu, iż definicja jest wypowiedzią o idei, bo idea jest źródłem tych istotnych cech rzeczy, które powodują, że dana rzecz jest tym, czym jest. Definicja jest pomostem, który w ludzkim umyśle łączy rzeczy z ideami w tym sensie, że definicja odnosi się i do rzeczy i do idei, ponieważ wychodząc od rzeczy wskazuje na idee, a więc wychodząc od skutków, wskazuje na ich przyczyny. Zamykanie w okowach definicji zmiennych fenomenów powinno jednocześnie określać konieczne warunki dla podpadania danej rzeczy pod daną definicję. Ujmując problem od strony idei, które niejako nanoszą określone cechy na zmienne fenomeny, definicja powinna określać minimalne warunki dla rzeczy, by była jeszcze określoną tą, a nie już inną rzeczą. Innymi słowy, definicja powinna precyzować maksymalne warunki konieczne i minimalne warunki wystarczające, by daną rzecz definiować tak, a nie inaczej, wskazując przy tym jednocześnie na źródło cech istotowych w postaci takiej, a nie innej idei, lub powszechnika, który ideą nie jest. Zapoczątkowane przez Sokratesa badania nad problemem definicji twórczo rozwinął Platon, który wykorzystał dialektykę i ostatecznie wprowadził do systemu idee, do których definicje mogą się odwoływać i do których w hierarchicznej strukturze rzeczywistości kierują. Wskazując na zainteresowanie Sokratesa problemem definicji w *Hippiaszu Większym* Platon pisze: „A niedawno ktoś mnie, mój kochany, w kłopot wprawił, kiedyś w jakimś rozumowaniu

3 Platon, *Menon, Dialogi*, tom I, tłum. z gr. W. Witwicki, Kęty 2005, 100b, 502.

4 Tenże, *Teajtet, Dialogi*, tom II, tłum. z gr. W. Witwicki, Kęty 2005, 148d, 338.

jedne rzeczy ganił jako szpetne, a drugie chwalił jako piękne – ten mnie tak jakoś pyta, a bardzo zuchwale: Skądże ty, mój Sokratesie, wiesz, która rzecz piękna, a która szpetna; bo, proszę cię, mógłbyś mi powiedzieć, co to jest piękno?”⁵. Platon zwraca uwagę na poprawne stosowanie słów, ponieważ dla właściwego zrozumienia należy przed zastosowaniem określonego terminu ustalić, czego ten termin ma dotyczyć, a więc należy ustalić znaczenia słów, którymi rozmówcy będą się posługiwać. Posługiwanie się zdefiniowanymi terminami chroni przed niezrozumieniem i błędnym wnioskowaniem. Dzięki definicji wypowiedzi nabierają wartości, więc znajomość konotacji powinna zawsze poprzedzać denotację. Idea jest bytem wiecznym i niezmiennym, a adekwatna definicja powinna wyczerpująco określać warunki konieczne i warunki minimalne, wystarczające do posiadania przez fenomen istotowej – konstytutywnej cechy charakterystycznej. Idee stanowią przyczynę rzeczy w tym znaczeniu, iż uczestnictwo fenomenowi w idei jest warunkiem i koniecznym, i wystarczającym, by stanowić tę, a nie inną rzecz, czy też być przedmiotem tego, a nie innego typu. Uczestnictwo w idei człowieczeństwa powoduje, że określanym fenomen – dana istota jest człowiekiem. Uczestniczenie może posiadać również charakter procesu dochodzenia do uzyskania warunków niezbędnych do bycia tym, a nie czym innym. Zaprogramowany na człowieka ludzki zarodek jest szczególnie otwarty na uczestniczenie w idei człowieczeństwa i w procesie rozwoju dochodzi do bytu poprzez coraz pełniejsze uczestnictwo w tej idei. Gdy narodzi się człowiek, już nic nie spowoduje, by ów człowiek, nie ginąc jako człowiek, stał się czymś innym, ponieważ: „Czyż nie powiemy, że trójka raczej zginie, czy nie wiadomo co się z nią stanie, zanimby wytrzymała to, żeby dalej zostać trójką, a stać się czymś parzystym?”⁶. Idee są przyczynami rzeczy, ponieważ z uczestniczenia w ideach wynika istota rzeczy, która umożliwia definiowanie, które pozwala

5 Tenże, *Hippiasz większy, Dialogi*, tom I, dz. cyt., 286c–d, 168.

6 Tenże, *Fedon, Dialogi*, tom I, dz. cyt., 104c, 697.

na rozwój wiedzy o świecie, choć o zmiennym świecie niezmienna, a więc pewna wiedza jest niemożliwa. W *Eutyfronie* Platon wskazując na przyczynowość idei w relacji do rzeczy posługuje się przykładem zbożności i pisze: „Otóż o tym mnie poucz, o samej istocie rzeczy, jaka też ona jest, abym spozierając na nią, a biorąc ją za pierwowzór, cokolwiek by takiego było w twoim postępowaniu czy u kogoś innego, zaraz bym to nazwał zbożnym, a co by nie było takie, tego bym tak nie nazwał”⁷. Jedna idea zbożności samej w sobie czyni wszystkie rzeczy zbożne zbożnymi, a więc jedna idea zbożności jest przyczyną zbożności wszystkich rzeczy zbożnych. Podobnie jest z ideą piękną i rzeczami pięknymi, czy ideą człowieczeństwa i ludźmi.

W systemie filozoficznym Eriugeny prymordialne przyczyny stanowią drugą formę podziału natury, co oznacza, że są stworzoną naturą stwarzającą⁸ – są przyczynami stworzonej rzeczywistości widzialnej i niewidzialnej. Źródłem przyczyn jest mądrość Boga, czyli odwieczny Logos – Słowo Boże. W zrodzonym z Boga Logosie Bóg ustanowił (stworzył) prymordialne przyczyny – wieczne, lecz stworzone i zależne w istnieniu od Boga byty. Eriugena uważa, że poza Bogiem w sensie właściwym nic nie istnieje, więc odwiecznym Logosem jest Jezus Chrystus, będący źródłem stworzenia. Filozof pisze: „W: A zatem powiedz proszę, co rozumiesz, gdy słyszysz Boże słowa: »Na początku stworzył Bóg«. U: Nic innego nad to, co ustaliliśmy: że Ojciec w swoim Słowie wszystko uczynił. Kiedy bowiem słyszę »Bóg«, to myślę o Bogu Ojcu, a kiedy słyszę »Początek«, rozumiem Boga-Słowo”⁹. Eriugena uważa, że wszystko zostało

7 Tenże, *Eutyfron, Dialogi*, tom I, dz. cyt., 6e, 522.

8 Zob. Eriugena, *Periphyseon, Księga I*, tłum. z łac. A. Kijewska, Kęty 2009, 59–60.

9 Tenże, *Periphyseon, Księga II*, tłum. z łac. A. Kijewska, Kęty 2010, 127 oraz 126 za Eriugena, *Periphyseon, liber secundus*, opracowany przez E. Jeauneau dla serii *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 162, Turnhout 1997: „N. Dic itaque, quaeso, quid intelligis, quando theologiam dicentem audis: »In principio fecit deus«. A. Nil aliud nisi quod inter nos convenerat, patrem i verbo suo omnia fecisse. Dum enim deum audio, deum patrem cogito; dum principium, intelligo deum verbum”.

uczynione jednym aktem w Logosie poprzez ustanowienie przyczyn, które dzięki działaniu Ducha św. mogą przejść w swoje skutki¹⁰. Filozof przyjmuje, że Bóg Ojciec zradza Boga Słowo – Syna – Logos, ustanawia w Nim przyczyny, a Duch Święty rozdziela je w skutki. Koncepcja Eriugeny może wzbudzać podejrzenia o subordynacjonizm, jednak w *Homilii do Prologu Ewangelii Jana* Eriugena rozważa tajemnice związane ze zrodzeniem Syna z Ojca i pochodzeniem Ducha w kontekście egzegezy biblijnej, i pisze: „Albowiem ten, kto mówi, w wypowiedanym słowie z konieczności wydycha powietrze, podobnie i Bóg Ojciec jednym i tym samym aktem i Syna swojego rodzi, i wydaje – przez Syna, którego zrodził – swego Ducha”¹¹. Filozof przyjmuje, że Duch święty pochodzi z Boga Ojca przez Boga Syna, a Bóg Syn rodzi się z Boga Ojca przez Boga Ducha¹², więc podejrzenia o subordynacjonizm wydają się są nieuzasadnione. Przyczyny prymordialne to ustanowione w Logosie idee, pierwotne wzory, boże zamiary i przeznaczenia, i już więcej nic w rzeczywistości duchowej i materialnej nie powstaje, ponieważ wszystko, co zostało do rzeczywistości przez Boga dopuszczone, zostało ustanowione w zrodzonym Logosie, a więc poza czasem i jakąkolwiek przestrzenią¹³. Nic nie może być, czego Bóg nie ustanowił w przyczynach. Jednym aktem Bóg ustanowił wszystkie przyczyny, co oznacza, że jednym aktem rozpoczął i zakończył całość stworzenia, które zaistniało jako doskonałe i miało takie pozostać, jednak ludzkie nierozumne poruszenie wolnej woli (grzech) spowodowało upadek i rozproszenie jedności stworzenia. Podkreślając przyczynowość tych wiecznych, lecz stworzonych bytów Eriugena pisze: „(...) wszystko, co Bóg chciał uczynić, uczynił w nich w sposób pierwotny i przyczynowy, a to, co ma się stać, stało się w nich przed wiekami. I z tego

10 Zob. Tamże, 121.

11 Tenże, *Komentarz do Ewangelii Jana z Homilią do Prologu Ewangelii Jana*, tłum. z łac. A. Kijewska, Kęty 2000, 51.

12 Zob. Tenże, *Periphyseon, Księga II*, dz. cyt., 261.

13 Zob. Tamże, 309.

powodu mówi się, że są one zasadami wszystkich rzeczy, ponieważ wszystko, cokolwiek spostrzega się albo pojmuje w stworzeniu widzialnym i niewidzialnym, istnieje dzięki uczestnictwu w nich”¹⁴. Oznacza to, że tak jak w systemie Platona rzeczy istnieją i są tym, czym są, ponieważ uczestniczą w wiecznych (niestworzonych) ideach, tak w systemie Eriugeny rzeczy istnieją i są tym, czym są, ponieważ uczestniczą w wiecznych (stworzonych) przyczynach prymordialnych. Platońskie idee to byty same w sobie: „Równość sama, piękno samo (...)”¹⁵, natomiast Eriugeny przyczyny prymordialne, „(...) które boscy mędrcy nazywają zasadami wszystkich rzeczy, są Dobrocią-samą-przez-się, Bytem-samym-przez-się, Życiem-samym-przez-się, Mądrością-samą-przez-się, Prawdą-samą-przez-się (...)”¹⁶. Przyczyny są wszystkimi wzorami, racjami i mocami ustanowionymi w Logosie. Stanowią źródło porządku, który dotyczy stworzeń intelektualnych zaszczyconych bliskością samego Boga oraz sfer niższych, aż do rzeczywistości zmysłowej. „Jakakolwiek bowiem rzecz jest dobra, jest dobra dzięki uczestnictwu w Dobru-samym-przez-się; a cokolwiek istnieje w sposób istotowy i substancjalny, istnieje dzięki uczestnictwu w Bycie-samym-przez-się”¹⁷. Agnieszka Kijewska zwraca uwagę, iż: „Eriugena włącza się (...) w długą tradycję interpretującą idee jako myśli Boże (*universale ante rem*) a zarazem wzory rzeczy,

14 Tamże, 309.

15 Platon, *Fedon, Dialogi*, tom I, dz. cyt., 78d, 660.

16 Eriugena, *Periphyseon, Księga II*, dz. cyt., 309 oraz 308 za Eriugena, *Periphyseon, liber secundus*, opracowany przez E. Jeauneau dla serii *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 162, Turnhout 1997: „Sunt igitur primordiales causae, quas rerum omnium proncipia divini sapientes appellant, per se ipsam bonitas, per se ipsam essentia, per se ipsam vita, per se ipsam sapientia, per se ipsam veritas (...)”.

17 Tenże, *Periphyseon, Księga II*, dz. cyt., 309–311 oraz 308–310 za Eriugena, *Periphyseon, liber secundus*, opracowany przez E. Jeauneau dla serii *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 162, Turnhout 1997: „Quaecunque enim bona sunt, participatione per se boni bona sunt; et quaecunque essentialiter subsistunt, participatione ipsius per se ipsam essentiae subsistunt (...)”.

z tą jednak różnicą, że utrzymuje, iż owe przyczyny są stworzone (*creatae / facte*)¹⁸.

3. POZNAWALNOŚĆ IDEI I PRZYCZYN PRYMORDIALNYCH

Platońskie idee są w pewnym stopniu dostępne ludzkiemu poznaniu, ponieważ całkowita niemożność ich poznania powodowałaby, iż wiedza pewna byłaby dla człowieka w zmiennym świecie w ogóle niemożliwa. Poznawalność idei umożliwia wiedzę pewną, którą według Platona każdy człowiek w sobie posiada z życia ludzkiej duszy, która miała dostęp do świata idei zanim złączyła się z ciałem, ustanawiając konkretnego człowieka. Pamięć duszy o ideach stanowi wiedzę, którą człowiek może sobie przypomnieć. W *Menonie* Platon pisze: „Nieprawdaż, chociaż nikt go nie uczył, tylko mu pytania zadawał; on zacznie wiedzieć, sam wiedzę z własnej głębi podejmując? (...). A podejmować samemu wiedzę w sobie samym, czy to nie znaczy przypominać sobie? (...). Więc on tę wiedzę, którą ma w tej chwili, albo kiedyś wzięł skądś, albo ją miał zawsze? (...). Jeżeli wiecznie tkwi w duszy prawda bytów, gotowa dusza być nieśmiertelna. Zatem czy nie trzeba być dobrej myśli, jeśli czego na razie przypadkiem nie wiesz, a to jest to, czego nie pamiętasz, starać się to odszukać i przypomnieć sobie?”¹⁹. Wiedza pewna, a więc wiedza o ideach tkwi w człowieku, lecz ludzkie zmysły nastawione na zmysłową rzeczywistość utrudniają proces przypominania, wprowadzają nieład w rozumowaniu i zniechęcają duszę do odtwarzania prawdy i utrwalania jej w rozumie. W *Fedonie* Platon wyraźnie sugeruje, że przypominanie, a więc poznawanie i budowanie wiedzy musi odbywać się poprzez odrzucenie danych zmysłowych, ponieważ ludzkie ciało „(...) mąci

18 A. Kijewska, *Koncepcja indywiduum w myśli Jana Szkota Eriugeny*, dz. cyt., 102 oraz zob. A. Kijewska, *The conception of the First Cause in Book Two of John Scottus Eriugena's Periphyseon*, *Anuario filosófico* 44(2011)1, 39 i n.

19 Platon, *Menon, Dialogi*, tom I, dz. cyt., 85d–86b, 481–482.

widok i nie pozwala duszy osiąść prawdy i poznania, jak długo się to ciało duszy trzyma”²⁰ i wyłącznie rozumowe podejście do tego, co nieskażone zmysłowością, co posiada wieczne istnienie samo w sobie, a więc do idei. Dla Platona rozumowe podejście to dialektyka, którą można utożsamić z ludzką zdatnością do rozróżnienia prawdy od mniemań lub prawdy od pozorów prawdy. Człowiek jest zdolny do uprawiania dialektyki, ponieważ posiada intelekt, który z kolei jest zdolny do abstrahowania od zmysłowości. W *Państwie* Platon pisze: „Mówiliśmy, jak to wzrok niekiedy próbuje się kierować już na same zwierzęta i na gwiazdy same, a w końcu i na słońce samo. Tak samo i wtedy, kiedy ktoś z drugim mądrze rozmawiać zacznie, a nie posługuje się przy tym żadnymi spostrzeżeniami zmysłowymi, tylko się myślą zwraca do tego, co jest *Dobrem* samym; wtedy staje u szczytu świata myśli, podobnie jak tamten u szczytu świata widzialnego. (...). Więc cóż, czy tej drogi nie nazywasz sztuką mądrych rozmów? Dialektyką?”²¹. Koncepcja Platona nie wyklucza jednak całkowicie percepcji zmysłowej, gdyż ta percepcja może bardzo pozytywnie wpłynąć na rozwój ludzkiego umysłu. Docierające do człowieka dane zmysłowe mogą pobudzać umysł do rozumowania, do myślenia i ćwiczeń w różnych analizach. Zmienna rzeczywistość poprzez zmysłowe dane może pobudzać intelekt do coraz głębszych rozważań, aż doprowadzi do wyabstrahowania danych zmysłowych i skieruje wprost do tego, co prawdziwie jest. Platon przyjmuje, że istnieją takie spostrzeżenia zmysłowe, które pobudzają człowieka do refleksji, ponieważ docierają do rozumu wraz z swymi przeciwieństwami, natomiast te spostrzeżenia, które docierają bez przeciwieństw już takich refleksji nie wywołują, ponieważ nie pobudzają rozumu²². W *Fedonie* Platon wskazuje na problem anamnezy i przytacza przykład równości kamieni i patyków wskazując jednocześnie na źródło

20 Tenże, *Fedon, Dialogi*, tom I, dz. cyt., 66a, 640.

21 Tenże, *Państwo*, tłum. z gr. W. Witwicki, Kęty 2003, 532a–b, 239–240.

22 Zob. Tamże, 523d–524d, 230–231.

wiedzy o równości samej w sobie: „Więc czy z tego wszystkiego nie wynika, że przypominanie raz idzie od tego, co podobne, nieraz i od tego, co niepodobne? A kiedy sobie człowiek coś przypomina po czymś podobnym, czy nie musi się do tego dołączać i stan taki: zdaje sobie człowiek sprawę z tego, czy to coś odbiega nieco pod względem podobieństwa, czy nie – od tego co się nam przypomniało? (...). Mówimy, niby, że równość to jest coś. Ja nie myślę tego, że jeden kawałek drzewa jest równy drugiemu albo kamień kamieniowi, ani nic innego w tym rodzaju, tylko mam na myśli coś innego, poza tym wszystkim: równość samą”²³. Percepcja zmysłowa nie jest w koncepcji Platona pozbawiona jakiegokolwiek wartości, nawet w kontekście problemu poznawalności idei. Wartość zmysłowego poznania, a więc wartość mniemań i pozorów tkwi w tym, iż mogą one przyczyniać się do ćwiczenia ludzkiego intelektu, mogą upewnić człowieka w konieczności abstrahowania od zmysłowości, by skierować się w stronę wiedzy pewnej, co skieruje ludzki umysł na drogę dialektyki, która może prowadzić do poznania idei. Człowiek, który wyszedł od zmysłów i dotarł do idei, już nigdy nie będzie potrzebował zmysłów, by coraz lepiej poznawać idee. Człowiek może poznać idee, lecz nie będzie to poznanie pełne, absolutne.

Problem poznawalności przyczyn w systemie filozoficznym Eriugeny jest wyraźnie widoczny w kontekście ontologii, która jest ściśle związana z poznawczymi możliwościami człowieka. Całą stworzoną i niestworzoną rzeczywistość Eriugena określa niezdefiniowanym pojęciem natury²⁴, a kryterium ludzkich możliwości poznawczych wyznacza podział natury na byt i niebyt. W *Homilii do Prologu Ewangelii Jana* filozof pisze: „Mówię zaś »to, co jest« o tym, co nie wymyka się całkowicie pojmowaniu człowieka czy anioła, gdyż znajduje się po Bogu, w liczbie tego, co zostało stworzone przez jedną Przyczynę wszystkich rzeczy. Tym zaś, »co nie jest«, jest zaiste to, co przekracza

23 Tenże, *Fedon, Dialogi*, tom I, dz. cyt., 74a, 652–653.

24 Zob. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Lublin 1994, 105.

siły wszelkiego pojmowania”²⁵. Bóg, zdaniem Eriugeny, nie jest, ponieważ przekracza możliwości ludzkiego i każdego pojmowania. Bóg sam transcenduje wszystkie bytowe kategorie i sam jest źródłem wszelkiego bytu²⁶. Według Eriugeny do bytu można zaliczyć coś, co nie wymyka się poznaniu człowieka, natomiast niebytem jest wszystko to, czego ludzki intelekt poznać nie może. W sensie absolutnym człowiek nie może poznać Boga, istot rzeczy – przyczyn prymordialnych i nieokreślonej, pozbawionej formy materii. W *Periphyseonie* Eriugena pisze: „To zaś, co z racji wzniosłości swojej natury wymyka się nie tylko ujęciu wszelkiego zmysłu, ale i wszelkiego intelektu i rozumu, słusznie wydaje się nie być, a co w sposób właściwy pojmowane jest jedynie w odniesieniu do samego Boga i materii oraz racji i istot wszystkich rzeczy, które przez Boga zostały stworzone”²⁷. Wyraźne zaliczenie Boga, istot rzeczy i materii do niebytu oznacza, iż filozof wyklucza możliwość ich poznania w sensie absolutnym. Nie oznacza to jednak, iż nie występują inne konteksty, w których jakieś ograniczone poznanie jest możliwe, a nawet konieczne. W zależności od perspektywy i kontekstu przyczyny są poznawalnymi bytami oraz niepoznawalnymi niebytami. Prymordialne przyczyny nie należą do rzeczywistości określonej czasem i przestrzenią. Nawiązując do Platona, Eriugena przyjmuje, że ta rzeczywistość funkcjonuje w procesie nieustannej zmiany, więc intelekt nie może niczego pewnego o ciągłe zmieniającej się rzeczywistości powiedzieć. W *Timajosie* Platon pisze: „Otóż według mego zdania należy przede wszystkim rozróżnić te dwie rzeczy. Coś, co istnieje wiecznie, a powstawania nie

25 Eriugena, *Komentarz z Homilią*, dz. cyt., 45.

26 Zob. A. Kijewska, *Neoplatonizm*, dz. cyt., 111.

27 Eriugena, *Periphyseon*, *Księga I*, dz. cyt., 63 oraz 62 za Eriugena, *Periphyseon, liber primus*, opracowany przez E. Jeaneau dla serii *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 161, Turnhout 1996: „(...) ea vero quae per excellentiam suae naturae non solum sensum sed etiam omnem intellectum rationemque fugiunt iure non esse, quae non nisi in solo deo et in omnium rerum quae ab eo condita sunt rationibus atque essentiis recte intelliguntur”.

ma, i coś, co powstaje zawsze, a nie istnieje nigdy. Jedno rozumem, który ujmuje ściśle, uchwycić można jako zawsze takie samo, drugie mniemaniem z pomocą spostrzeżeń nieściśłych daje się uchwycić jako coś, co powstaje i ginie, a w rzeczywistości nie istnieje nigdy²⁸. Prymordialne przyczyny zostały stworzone – ustanowione w odwiecznym Logosie-Synu Bożym i dlatego są wieczne, ponieważ Logos jest wieczny, więc wbrew platońskiej koncepcji, przyczyny miały jakieś pozaczasowe powstanie, lecz korzystają z wieczności Logosu i są wieczne, więc jako takie są w określonej mierze dostępne ludzkiemu poznaniu. Nawiązując do Platona Eriugena pisze: „(...) według filozofów – bardzo właściwie orzeka byt jedynie o tym, co pojmuje się samym intelektem. Niebytem zaś nazywa się zgodnie z prawdą to, co na drodze rodzenia, za pomocą rozciągania lub kurczenia się materii, różnicuje się, łączy i rozwiązuje poprzez zmianę miejsca, jak i przestrzeni i czasu, jak to jest w przypadku wszystkich ciał, które mogą się rodzić i podlegać zniszczeniu”²⁹. Jeżeli przyczyny są wieczne i niezienne, to są bytami, więc pozostają w jakiejś mierze dostępne dla ludzkiego intelektu, podobnie jak dostępne są Platońskie idee. Według Eriugeny byt przysługuje rzeczywistości inteligibilnej, do której należy zaliczyć idee i przyczyny, a byt w przeciwieństwie do niebytu jest dostępny dla ludzkiego intelektu. Przyczyną przyczyn jest Bóg, który stworzył – ustanowił je w zrodzonym Synu – Logosie i ten fakt decyduje o fundamentalnej ontologicznej różnicy pomiędzy niestworzonym Bogiem i zrodzonym z Boga Bogiem Synem, a stworzonymi, choć obdarzonymi wiecznością przyczynami. Tylko

28 Platon, *Timajos, Dialogi tom II*, dz. cyt., 27d, 677.

29 Eriugena, *Periphyseon, Księga I*, dz. cyt., 69 oraz 68 za Eriugena, *Periphyseon, liber primus*, opracowany przez E. Jeaneau dla serii *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 161, Turnhout 1996: „Quartus modus est qui secundum philosophos non improbabiler ea solummodo quae solo comprehenduntur intellectu dicit vere esse; quae vero per generationem materiae distentionibus seu detractionibus locorum quoque spatiis temporumque motibus variantur, colliguntur, solvuntur vere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora quae nasci et corrumpi possunt”.

pozornie wzniosłe z natury przyczyny zdają się być prawie jak Bóg, który jest ich przyczyną i źródłem, a który przewyższa absolutnie wszystko. Bóg jest w sensie absolutnym niepoznawalny, natomiast przyczyny są w sensie absolutnym niepoznawalne dla człowieka, lecz nie dla Boga. Bóg ustanowił (stworzył) i poznał przyczyny, więc dla Boga są one bytami. Człowiek dochodzi do przyczyn poprzez analizę księgi Pisma i księgi Natury, a więc od strony skutków przyczyn, a to sprawia, że w tym kontekście przyczyny są dla człowieka niepoznawalnymi niebytami, ponieważ poznawalnymi bytami są tylko skutki przyczyn. Dla ludzkiego poznania przyczyny prymordialne są niebytami, z których wyłaniają się poznawalne byty. Zachodzi tu pewna analogia związana z ludzkimi możliwościami poznawczymi: z Boga, który jest niepoznawalnym Niebytem, wyłoniły się przyczyny, które są dla Boga poznаныmi bytami, natomiast z przyczyn, które są dla człowieka niepoznаныmi niebytami, wyłoniły się rzeczy, które są dla człowieka poznawalnymi bytami. Biorąc pod uwagę możliwość istnienia w świecie na dwa sposoby: w formie potencjalnej i w formie zaktualizowanej, Eriugena przyjmuje, że bytem jest wszystko to, co można poznać, ponieważ istnieje zaktualizowane w świecie, natomiast niebytem są rzeczy, których nie można jeszcze poznać, ponieważ istnieją ukryte w prymordialnych przyczynach. Filozof pisze: „(...) sposób rozumienia bytu i niebytu bardzo stosowanie rozważa się w tych rzeczach, z których składa się pełnia tego widzialnego świata i w poprzedzających je przyczynach, które znajdują się w najtajniejszych załomach natury”³⁰. Przyczyny pozostają ukryte w załomach natury wraz ze swoimi skutkami. Człowiek wie, że przyczyny istnieją, ponieważ zostało to objawione w księdze Pisma, natomiast nie jest w stanie poznać przyczyn, których moc, podobna jest do mocy

30 Tenze, *Periphyseon*, Księga I, dz. cyt., 67 oraz 66 za Eriugena, *Periphyseon*, liber primus, opracowany przez E. Jeaneau dla serii *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 161, Turnhout 1996: „Tertius modus non incongrue inspicitur in his quibus huius mundi visibilis plenitudo perficitur et in suis causis praecedentibus in secretissimis naturae sinibus”.

nasion, drzew rodzących owoce i ziół³¹. Eriugena w *Homilii* pisze: „Zauważ w jaki sposób przyczyny wszystkich rzeczy, które mieści w sobie sfera tego świata podpadającego pod zmysły, istnieją jednocześnie na sposób jedności w owym słońcu, które bywa nazywane największym światłem świata. (...). Rozważ wieloraką i nieskończoną moc nasion: w jaki sposób tak wielka liczba ziół, owoców, zwierząt zawiera się jednocześnie w poszczególnych nasionach [i] w jaki sposób wyłania się z nich piękna i niedająca się zliczyć wielość form”³². Ustanowione przez Boga w Synu Bożym prymordialne przyczyny są w swej istocie niedostępne ludzkiemu poznaniu, jednak niemożliwość ich poznania w sensie absolutnym nie powoduje, że człowiek nic właściwego o przyczynach nie może powiedzieć. Ludzki intelekt może analizować księgę Natury i na podstawie skutków wnioskować o ich przyczynach oraz może analizować księgę Pisma, która poucza o przyczynach. Księga Pisma pochodzi od Boga, który zawsze mówi prawdę, więc człowiek powinien dokładać intelektualnych starań by właściwie odczytać Słowo Boże.

4. ZAKOŃCZENIE

Platońskie idee i prymordialne przyczyny Eriugeny rozpatrywane od strony ludzkiego poznania posiadają ważne cechy wspólne – są niepoznawalnymi w sensie absolutnym przez ludzki intelekt bytami warunkującymi istnienie świata fenomenów, w którym rzeczy są tym czym są, ponieważ uczestniczą w tych wiecznych i niezmiennych bytach, nazwanych przez Platona ideami, a przez Eriugenę przyczynami prymordialnymi. Podsumowanie porównania idei i przyczyn prymordialnych, rozpatrywanych od strony możliwości ludzkiego poznania, zamieszczono w poniższej tabeli.

31 Zob. Tamże, 69.

32 Tenże, *Komentarz z Homilią*, dz. cyt., 52.

	Przyczynowość	Poznawalność
Platońskie idee	warunkują istnienie świata fenomenów	niepoznawalne w sensie absolutnym dla człowieka
Eriugeny przyczyny prymordialne		

Istotne różnice pojawiają się, gdy idee i przyczyny prymordialne są rozpatrywane w kategoriach ontologicznych. Różnice te nie dotyczą zależności świata fenomenów od uczestnictwa w ideach i przyczynach. Platońskie idee istnieją same przez się i nie zostały stworzone, więc w sensie absolutnym są bytami istniejącymi wiecznie i niezmiennie. Przyczyny prymordialne Eriugeny nie istnieją same przez się, ponieważ zostały ustanowione (stworzone) przez Boga. Idee nie posiadają stwórcy i nie istnieje byt, który mógłby poznać idee z poziomu wyższego w ontologicznej strukturze systemu Platona. Przyczyny prymordialne zostały stworzone i w sposób absolutny poznane przez Boga, który ustanowił je w swoim Synu. Podsumowanie porównania idei i przyczyn rozpatrywanych w absolutnym sensie ontologicznym zamieszczono w poniższej tabeli.

	Przyczyna istnienia	Przyczynowość wobec świata fenomenów	Poznawalność
Platońskie idee	brak	warunkują istnienie	niepoznawalne
Eriugeny przyczyny prymordialne	Bóg		poznane przez Boga

Wydaje się, że najistotniejsze różnice między ideami i przyczynami wynikają z odmiennych, choć w szerszym kontekście historii filozofii bliskich sobie, ontologicznych struktur systemów filozoficznych Platona i Eriugeny oraz z przyczyn religijnych. Eriugena jest przedstawicielem chrześcijańskiego neoplatonizmu, który Platona uważał za

najwybitniejszego z filozofów³³. Platońskie idee są przyczyną świata fenomenalnego, lecz same pozostają bytami bez przyczyny. Prymordialne przyczyny Eriugeny zostały ustanowione przez Boga w Bogu-Logosie i sytuują się po stronie stworzenia, co radykalnie różni je od Stwórcy. Platońskie idee są oglądane przez ludzkie dusze, lecz nie jest to równoznaczne z ich poznaniem w sensie absolutnym, natomiast prymordialne przyczyny zostały w sensie absolutnym stworzone i poznane przez Boga.

BIBLIOGRAFIA

- Aristoteles Latinus* I, 1–5. *Categoriae vel praedicamenta*, Translatio Boethii, Editio L. Minio-Paluello, Desclée De Brouwer, Bruges – Paris 1961.
- Eriugena Jan Szkot, *Komentarz do Ewangelii Jana z Homilią do Prologu Ewangelii Jana*, tłum. z łac. A. Kijewska, ANTYK, Kęty 2000.
- Eriugena Jan Szkot, *Periphyseon, Księga I*, tłum. z łac. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.
- Eriugena Jan Szkot, *Periphyseon, Księga II*, tłum. z łac. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.
- Eriugena Jan Szkot, *Periphyseon Księga III*, tłum. z łac. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.
- Kijewska A., *Koncepcja indywiduum w myśli Jana Szkota Eriugeny*, Filio – Sofia 23(2013/4), 57-72.
- Kijewska A., *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.
- Kijewska A., *The conception of the First Cause in Book Two of John Scottus Eriugena's Periphyseon*, Anuario filosófico 44(2011)1, 29-52.
- Milcarek P., *Od istoty do istnienia, tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Fundacja Świętego Benedykta, Warszawa 2008.
- Minio-Paluello L., *Note sull'Aristotele Latino Medievale*, Rivista di filosofia neo-scolastica 54(1962)2, 131-147.
- Platon, *Dialogi*, tom I, tłum. z gr. W. Witwicki, ANTYK, Kęty 2005.
- Platon, *Dialogi*, tom II, tłum. z gr. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2005.
- Platon, *Państwo*, tłum. z gr. W. Witwicki, ANTYK, Kęty 2003.

33 Zob. Tenże, *Periphyseon, Księga III*, dz. cyt., 385.

PLATO'S IDEAS AND ERIUGENA'S PRIMORDIAL CAUSES

Abstract. In Plato's philosophical system ideas are eternal and constant objects that serve as patterns and causes of the material, changeable world. Things exist because they participate in ideas. In Eriugena's philosophical system causes are eternal objects created by God that serve as source of order and the excellent creature. In an absolute sense ideas and causes are unknowable, although they are available to the human intellect to a certain extent. This article attempts to compare ideas and causes to understand them as well as to examine their role as causes of the changeable world. It is worth drawing such a comparison, for both Plato and Eriugena are central figures in the European culture and for our civilization.

Keywords: Plato, Eriugena, ideas, causes, cognition

Adam Grzegorzycza
grzegorzyczaadam@gmail.com
Uniwersytet Opolski, Instytut Filozofii
Katowicka 89, 45-061 Opole
DOI: 10.21697/spch.2017.53.4.02

SUGEROWANY SPOSÓB CYTOWANIA

- 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'.

KAMIL MAJCHEREK

OCKHAMOWA KRYTYKA TELEOLOGII A NARODZINY NOWOŻYTNEGO ROZUMIENIA CELOWOŚCI ŚWIATA NATURY

Streszczenie. Artykuł ten stanowi próbę omówienia wpływu, jaki poglądy Williama Ockhama wywarły na przejście od średniowiecznego do nowożytnego rozumienia celowości świata natury (tj. celowości bytów nierozumnych). Rozważeniu poddaje się sposób, w jaki do idei celowości świata natury odnosili się wybrani autorzy nowożytni. Krytyce poddaje się „tradycyjną” interpretację przejścia, jakie dokonać miało się w tym aspekcie między średniowieczem a nowożytnością, podług której nowożytność miała przynieść całkowitą kres posługiwaniu się celowością w filozofii natury, zastępując ją odwołaniami do przyczynowości sprawczej. Następnie wskazuje się na nowsze, bardziej subtelne próby podejścia do tego zagadnienia, wskazujące na to, iż w filozofii nowożytnej mamy raczej do czynienia z reinterpretacją, a nie porzuceniem idei przyczynowości celowej. W związku z tym autor artykułu proponuje wyróżnienie w obrębie owej filozofii dwóch głównych nurtów. Dalszą część stanowi analiza koncepcji Ockhama, polegająca na wskazaniu w niej tych wątków, które – jak się twierdzi – mogły wywrzeć szczególnie wpływ na narodziny nowożytnego rozumienia celowości świata natury. Autor wymienia cztery takie wątki, próbując je powiązać z wyróżnionymi wcześniej dwoma nurtami nowożytnego rozumienia teleologii natury.

Słowa kluczowe: William Ockham, Tomasz z Akwinu, przyczynowość celowa, filozofia natury, konieczność

1. Wstęp. 2. Status przyczynowości celowej w nowożytnej filozofii natury. 2.1. Narracja standardowa: nowożytność jako kres ujmowania świata natury w kategoriach finalistycznych. 2.2. Narracja współczesna: nowożytna reinterpretacja celowości bytów naturalnych. 3. Znaczenie krytyki Ockhama. 3.1. Ograniczanie „zasięgu” przyczynowości celowej. 3.2. Zastąpienie wyjaśnień „celowościowych” wyjaśnieniami „materialnymi” i „sprawczymi”. 3.3. Ograniczanie wpływu twierdzeń Arystotelesa. 3.4. Odrzucenie możliwości budowania teologii naturalnej opartej na celowości. 4. Podsumowanie.

1. WSTĘP

Potocznie przyjmowana narracja przejścia od średniowiecznego do nowożytnego rozumienia świata natury zakłada często, że jednym

ze znaków owej zmiany było porzucenie (stosowanych w scholastyce) wyjaśnień o charakterze celowościowym na rzecz czysto mechanistycznego rozumienia działania przyrody, korzystającego przede wszystkim z pojęcia przyczynowości sprawczej. Podobnie, za jedną z postaci, która przyczyniła się w istotny sposób do narodzin filozofii nowożytnej (także we wspomnianym właśnie zakresie), uznaje się często Williama Ockhama. Dlatego w niniejszym artykule chcemy się zastanowić nad tym, jaką rolę faktycznie ów myśliciel odegrał w przejściu od scholastycznego do nowożytnego rozumienia celowości świata natury. Pełniejsze przedstawienie interesującego nas tu zagadnienia wymagałoby przedstawienia również tych postaci, względem których teoria Ockhama stanowi krytykę bądź dekonstrukcję, to znaczy przede wszystkim Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Niestety, konieczna zwięzłość tego artykułu nie pozwala nam na podjęcie się tego zadania¹.

Zawarta w dziełach Ockhama koncepcja celowości – będąca w dużej mierze krytyką koncepcji wcześniejszych – stała się w ciągu ostatnich kilkudziesięciu (a w szczególności – kilkunastu) lat przedmiotem dość intensywnych badań i polemik². Jednakże za wyjątkiem

1 Teleologia Arystotelesa doczekała się szeregu interesujących opracowań, spośród których chcemy tu wskazać jedynie na: M.R. Johnson, *Aristotle on Teleology*, Oxford 2005; M. Leunissen, *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, Cambridge 2010. Systematycznego omówienia teleologii Akwinaty dokonuje np. J. Aertsen, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden 1988, 337–390. Wybrane średniowieczne teorie celowości świata natury przedstawia J. Watts, *Natural Final Causality at the University of Paris from 1250–1360* (rozprawa doktorska), Waszyngton 2015. Pełniejszego omówienia stosunku, w jakim pozostają do siebie dotyczące celowości świata natury tezy Akwinaty i Ockhama, dokonujemy w: K. Majcherek, *Tomasz z Akwinu i William Ockham o celowości świata natury*, Rocznik Tomistyczny 5(2016), 277–289. Należy jednak zaznaczyć, iż przedstawiana przez nas obecnie interpretacja różni się co do pewnych aspektów względem naszej wcześniejszej.

2 Por. przede wszystkim: A. Maier, *Das Problem der Finalkausalität um 1320*, w: tejsze *Metaphysische Hintergründe der Spätscholastischen Naturphilosophie*, Rzym 1955, 273–299; H.R. Klocker, *Ockham and Finality*, *Modern Schoolman* 43(1966), 233–249; G. Leibold, *Zum Problem der Finalkausalität bei Wilhelm von Ockham*, *Philosophisches Jahrbuch*

pionierskiej pracy Anneliese Maier (*Zagadnienie przyczynowości celowej w roku 1320 – Das Problem der Finalkausalität um 1320* – opublikowanej w roku 1955) – która jednak jedynie pobocznie wspomina o Ockhamie – uwaga większości późniejszych interpretatorów zajmujących się koncepcją celowości omawianego przez nas autora skupia się raczej na jej wewnętrznej spójności, aniżeli na odniesieniu jej do koncepcji innych autorów przez wskazanie na wpływ, jaki mogła ona wywrzeć na przemiany w rozumieniu teleologii na poziomie bytów naturalnych. Jeśli idzie o samą Maier, to we wspomnianej publikacji przedstawiła ona tezę, że dla myślicieli drugiej połowy wieku XIII i wieku XIV twierdzenie mówiące, że odwołanie się do przyczyn celowych jest tak samo konieczne do wyjaśnienia istnienia i działania danej rzeczy, jak odwołanie się do pozostałych trzech rodzajów przyczyn: materialnej, formalnej i sprawczej, stawało się coraz bardziej problematyczne, prowadząc do przejścia od poglądów finalistycznych do teorii, których zwieńczeniem była koncepcja Jana Buridana, w myśl której w świecie natury nie mamy do czynienia z żadnymi przyczynami celowymi, a wszystko, co w nim zachodzi, dzieje się na mocy naturalnej konieczności³.

Filozofia Ockhama nie stanowiła głównego przedmiotu zainteresowania Maier. Wspomniała ona jednak o nim krótko, uznając, że podąża on za Idzim Rzymianinem i Thomasem Wyltonem w dziele „psychologizacji” celowości, to znaczy w uzasadnieniu twierdzenia, że przyczynowość przysługująca celowi sprowadza się do tego, że jest on kochany bądź pożądaný przez byt będący przyczyną sprawczą, który

89(1982), 247–283; S.F. Brown, *Ockham and Final Causality*, *Studies in Medieval Philosophy* 1(1987), 249–272; M. McCord Adams, *Ockham on Final Causality: Muddying the Waters*, *Franciscan Studies* 56(1998), 1–46; R. Pasnau, *Intentionality and Final Causes*, w: *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, red. D. Perler, Leiden – Boston – Kolonia 2001, 301–323.

3 Por. A. Maier, dz. cyt., 273–299. Krótkie omówienie różnych wcześniejszych interpretacji teleologii Ockhama przedstawia M. McCord Adams, *Ockham on Final Causality: Muddying the Waters*, dz. cyt., 1–9.

sprawia coś ze względu na niego. Zdaniem Maier taki zabieg stanowi dziedzictwo filozofii trzynastego i czternastego wieku, w której dochodzi do połączenia dwóch „obszarów” przyczynowości celowej (które sam Arystoteles według Maier od siebie oddzielał): natury i sztuki – tak, że cele obecne w naturze zaczyna się sprowadzać do organizujących działań czynników rozumnych, a w końcu – jedynie do działań bytów rozumnych posługujących się bytami naturalnymi⁴.

2. STATUS PRZYZYNOWOŚCI CELOWEJ W NOWOŻYTNEJ FILOZOFII NATURY

2.1. NARRACJA STANDARDOWA: NOWOŻYTNOŚĆ JAKO KRES UJMOWANIA ŚWIATA NATURY W KATEGORIACH FINALISTYCZNYCH

Naszą analizę dotyczącą wpływu Ockhama na narodziny nowożytnego rozumienia celowości świata natury chcemy zacząć, by tak rzec, od „punktu dojścia” – czyli od wskazania na niektóre istotne wątki pojawiające się w myśli nowożytnej. Przyjmowana często narracja dotycząca zmian zachodzących pomiędzy średniowiecznym a nowożytnym rozumieniem świata natury mówi, że jednym ze znaków przejścia do nauki nowej w szesnastym i siedemnastym stuleciu było porzucenie odwoływania się do przyczyn formalnych i celowych w wyjaśnianiu działania bytów naturalnych⁵. Podług takiej narracji przejście od nauki średniowiecznej do nowożytnej ma polegać na zastąpieniu odwoływania się do przyczyn formalnych i celowych odwoływaniem się do przyczyn sprawczych i materialnych. Rewolucja naukowa miała, jak się twierdzi, przynieść ostateczny zmierzch wykorzystywania celowości dla tłumaczenia zjawisk naturalnych – tak, że

4 Por. A. Maier, dz. cyt., 275–279.

5 Przykłady takiej narracji odnaleźć można np. w: A. Koyré, *Newtonian Studies*, Londyn 1965, 7–8. Bardzo podobne idee wyrażają również np. E.A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Londyn 1923, 98–99; oraz I.G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, Upper Saddle River 1971, 50.

w nowożytnym rozumieniu słowo „przyczyna” znaczy właściwie zawsze „przyczyna sprawcza”, a organiczna wizja świata, przyjmowana przez scholastykę, zostaje zastąpiona przez wizję mechanistyczną.

Za głównych przedstawicieli takiego „antyfinalistycznego” nurtu w filozofii nowożytnej uznaje się najczęściej Francisca Bacona, Kartezjusza oraz Barucha Spinozę. Na pierwszy rzut oka trudno się z takim spojrzeniem nie zgodzić. Wszyscy trzej wymienieni myśliciele wyrażają – w sposób, jak się wydaje, niedwuznaczny – sprzeciw wobec odwoływania się do domniemanego ukierunkowania celowościowego bytów naturalnych dla wyjaśnienia ich działania, tym samym postulując usunięcie celowości z ram pojęciowych nauki o naturze. Bacon postuluje na przykład w dziele *O postępie nauk* (*Advancement of Learning*) porzucenie odwoływania się do przyczyn celowych – jako niepewnych – w wyjaśnieniach podejmowanych w fizyce, która winna zajmować się przyczynami realnymi, fizycznymi – a takimi nie są, jak sądzi brytyjski filozof, cele. Należy w związku z tym ograniczyć posługiwanie się nimi do sfery metafizyki, nie stosując ich do filozofii natury, „ponieważ utrudniają naukom utrzymanie się na ich kursie rozwoju, prowadząc do zaniedbania poszukiwania przyczyn fizycznych”⁶.

Z podobną deklaracją mamy do czynienia w dziełach Kartezjusza. Jego argumentacja nie wyklucza tego, że Bóg posiada pewne cele, dla których stworzył świat natury; w niektórych fragmentach zdaje się ona dopuszczać nawet to, że świat natury posiada jakiś cel. Zaprzecza się tu natomiast tezie, że człowiek może w jakiś sposób poznać cele Boga bądź natury (które francuski myśliciel często ze sobą zrównuje, stwierdzając, iż poznanie celów natury równałoby się poznaniu celów Boga; a ponieważ zuchwałością byłoby twierdzenie, iż poznało się cele Boga, dlatego trzeba stwierdzić, iż nie znamy celów natury)⁷: „rodzaj przyczyn celowych nie

6 F. Bacon, *The Advancement of Learning*, red. G. W. Kitchin, Londyn – Nowy Jork 1962, księga III, par. 4, s. 141 (tłum. aut.). Por. również *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, księga I, par. 48, 65.

7 Por. Kartezjusz, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960, ks. I, p. 28, 75.

ma żadnego zastosowania w kwestiach fizycznych, czyli naturalnych”⁸. Dlatego Kartezjusz postuluje ograniczenie się w naszych wyjaśnieniach do tych przyczyn, które są nam znane, i rozumienie świata w kategoriach oddziaływań sprawczych, przedstawiając sławny obraz bytów naturalnych jako mechanizmów, który zastępować ma ich organiczną wizję, przypisywaną przez francuskiego filozofa autorom scholastycznym⁹.

Spinoza zbiera argumenty przeciwko przyjęciu istnienia przyczyn celowych w dodatku do pierwszej części swej *Etyki*¹⁰. Twierdzi on, że ludzie przyjmują powszechnie pogląd – który sam Spinoza nazywa „przesądem” – iż „wszystkie rzeczy w przyrodzie, podobnie jak oni sami, działają dla jakiegoś celu, a nawet uznają za rzecz bezsporną, że sam Bóg wszystko kieruje do jakiegoś określonego celu – powiadają przecież, że Bóg wszystko zrobił ze względu na człowieka, człowieka zaś, aby czcił Boga”¹¹. Założenie to stanowi wynik nieuprawnionego przeniesienia własnych skłonności na świat natury; ignorancja na temat źródła rzeczy, które przynoszą człowiekowi korzyść, prowadzi do wniosku, że zostały one przez kogoś utworzone ze względu na niego¹². Spinoza twierdzi zaś, że „przyroda nie postawiła sobie żadnego celu, a wszystkie przyczyny celowe są jedynie ludzkimi urojeniami”¹³.

Teoria przyczynowości celowej „stawia całkowicie przyrodę na opak”, jak to obrazowo mówi Spinoza. Jest tak dlatego, że „(1) to, co w rzeczywistości jest przyczyną, bierze ona za skutek, i odwrotnie; nadto (2) to, co jest z natury wcześniejsze, czyni późniejszym;

8 Por. Kartezjusz, *Medytacje*, tłum. J. Hartman, med. IV, 67 (kursywą zaznaczono tłumaczenie zmienione w stosunku do oryginalnego).

9 Por. T. Schmaltz, *Descartes on Causation*, Nowy Jork 2008, w szczególności 33–36; D. Des Chene, *Spirits and Clocks. Organism and Machine in Descartes*, New Heaven 2001.

10 Por. B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 2008, księga I, app., 60–63. Por. również D. Garret, *Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism*, w: *New Essays on the Rationalists*, red. R. J. Gennario, C. Huenemann, Oxford 1999, 310–335.

11 Por. tamże, 60.

12 Por. tamże.

13 Tamże.

wreszcie (3) to, co jest najwyższe i najdoskonalsze, czyni najbardziej niedoskonałym”¹⁴. Według standardowego odczytania fragment ten mówi, iż zdaniem Spinozy absurdalność teorii przyczynowości celowej polega na tym, iż postuluje się w niej, iż to, co jest ostatnie w porządku powstawania, a zatem jeszcze nieistniejące w momencie, w którym podejmowane jest jakieś działanie mające to coś wytworzyć, posiada moc sprawczą, niejako „przyciągając” do siebie działający ze względu na to coś byt. Ponadto, wyjaśniając tezę (3) przytoczonej powyżej wypowiedzi, Spinoza stwierdza, iż „ten skutek jest najdoskonalszy, który zostaje wytworzony bezpośrednio przez Boga, a im więcej wymaga coś przyczyn pośrednich dla swojego wytworzenia, tym bardziej jest niedoskonałe. Gdyby jednak rzeczy bezpośrednio wytworzone przez Boga były zrobione z tej racji, aby Bóg osiągał swój cel, wówczas z konieczności rzeczy ostatnie, dla których zrobione zostały poprzednie, byłyby z wszystkich najznakomitsze”¹⁵.

Bliższa analiza pokazuje jednak, iż wizja przejścia od filozofii średniowiecznej do nowożytnej jako polegającego na całkowitym odrzuceniu wyjaśnień celowościowych w badaniu świata natury stanowi podwójne uproszczenie. Po pierwsze, nie wszyscy autorzy nowożytni postulowali wyrugowanie celowości z filozofii natury. Wręcz przeciwnie: myśliciele tacy, jak Gassendi, Boyle, Newton czy Leibniz¹⁶

14 Tamże, 62.

15 Tamże. Interpretację alternatywną przedstawia J. McDonough, *The Heyday of Teleology and Early Modern Philosophy*, *Midwest Studies in Philosophy* 35(2011), 193.

16 Por. P. Gassendi, *Disquisitiones metaphysicae. seu dubitationes, et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam, & Responsa*, Amsterdam 1644, 468–699. Por. również M. Osler, *From Immanent Natures to Nature as Artifice: The Reinterpretation of Final Causes in Seventeenth-Century Natural Philosophy*, *The Monist* 79(1996)3, 393–394.

Por. R. Boyle, *A Disquisition About the Final Causes of Natural Things: Wherein it is Inquir'd whether, and (if at all), with what Cautions a Naturalist Should Admit Them?*, w: *The Works of the Honorable Robert Boyle*, tom 5, red. T. Birch, Londyn 1688, 392–444. Por. również Osler, dz. cyt., 394–401; J. Lennox, *Robert Boyle's Defence of Teleological Inference in Experimental Science*, *Isis* 74(1983), 38–52; T. Shanahan, *Teleological Reasoning in Boyle's "Disquisition About Final Causes"*, w: *Robert Boyle Reconsidered*, red. M. Hunter, Cambridge 1994, 177–192.

postulowali wyjaśnienia celowościowe w nauce o naturze i sami aktywnie z nich korzystali. Po drugie, analizy współczesnych badaczy pokazują, że nawet autorzy, którzy w warstwie postulatywnej odrzucają celowość świata natury, odwołują się później do niej – świadomie bądź nieświadomie – we własnych wytłumaczeniach jej działania. Czynią tak nawet filozofowie znani jako zajmujący stanowisko skrajnie „anty-finalistyczne”, to znaczy wspomniani powyżej Kartezjusz i Spinoza¹⁷.

2.2. NARRACJA WSPÓŁCZESNA: NOWOŻYTNA REINTERPRETACJA CELOWOŚCI BYTÓW NATURALNYCH

Wychodząc od obserwacji w rodzaju tych, które przywołaliśmy w powyższym akapicie, część współczesnych badaczy uznaje za bardziej adekwatne spojrzenie na wiele teorii nowożytnych, rozumienie ich

Por. I. Newton, *Matematyczne zasady filozofii przyrody*, tłum. J. Wawrzycki, Kraków 2011, księga III.

Por. np. G.W.F. Leibniz, *Monadologia*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1991, par. 79–80.

Por. również L. Carlin, *Leibniz on Final Causes*, *Journal of the History of Philosophy* 17(2006), 217–233; J. McDonough, *Leibniz on Natural Teleology and the Law of Optics*, *Philosophy and Phenomenological Research* 78(2009)3, 505–544; M. Rozemond, *Leibniz on Final Causation*, w: *Metaphysics and the Good: Themes from the Philosophy of Robert Merrihew Adams*, red. S. Newlands, L. M. Jorgensen, Nowy Jork 2009, 272–294.

17 P. Machamer stwierdza wręcz, że „dzieła Kartezjusza czynią obszerny, choć nieprzyznany przez samego autora, użytek z przyczyn celowych i tradycyjnie rozumianych czynników teleologicznych” (tłum. aut.). Por. tenże. *Causality and Explanation in Descartes' Natural Philosophy*, w: *Motion and Time, Space and Matter: Interrelations in the History and Philosophy of Science*, red. P.K. Machamer, R.G. Turnbull, Columbus 1995, 195. M. Osler twierdzi, że z rozumowaniem o charakterze teleologicznym mamy u Kartezjusza do czynienia choćby tam, gdzie twierdzi się, że Bóg stworzył świat w taki sposób, by „dopasować” go do sposobów poznawania, którymi dysponujemy. Por. Osler, dz. cyt., 391. Boyle wytykał Kartezjuszowi to, że – wbrew własnym deklaracjom – wysuwa czasem takie twierdzenia, które jednoznacznie sugerują, iż mamy jednak jakiś dostęp do intencji Boga. Por. Boyle, *Disquisition*, 396–397. Jeśli zaś idzie o filozofię Spinozy, to szczególnie kontrowersyjna dla jej współczesnych badaczy jest kwestia tego, czy wyrażony przez niego w *Etyce* (III.6) pogląd, jakoby *unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*, należy interpretować w sposób finalistyczny czy też niefinalistyczny. Por. McDonough, *The Heyday of Teleology and Early Modern Philosophy*, dz. cyt., 190.

nie w kategoriach odrzucenia przyczynowości celowej, lecz jej re-interpretacji – przy zachowaniu (jako istotnego dla nauki) pojęcia Opatrzności, ale w duchu nowej, mechanistycznej fizyki. W ten sposób, jak twierdzi M. Osler, koncepcja natury jako posiadającej celowość immanentną została zastąpiona przez koncepcję natury jako „artefaktu Boga”¹⁸. Jak z kolei twierdzi J. McDonough (którego badania można uznać za rodzaj uzupełnienia analiz M. Osler), przejście od scholastycznego do nowożytnego rozumienia celowości świata natury polegało przede wszystkim nie na zawężeniu ram scholastycznej teleologii naturalnej, lecz na odejściu od jednej z istotnych jej tez, którą McDonough nazywa „tezą równości eksplanacyjnej” (*the thesis of explanatory parity*). Amerykański badacz sądzi, iż filozofowie scholastyczni podążali właściwie do końca wieku XIII za tezą Arystotelesa, iż wyjaśnienia odwołujące się do przyczyn celowych posiadają co najmniej taką samą moc eksplanacyjną, co te odwołujące się do przyczyn sprawczych. Uznawali jednocześnie, iż pomiędzy tymi dwoma rodzajami przyczyn nie istnieje żadne napięcie, a pełne wyjaśnienie jakiegoś zjawiska naturalnego zawierało będzie odniesienie tak do jednego, jak i drugiego¹⁹.

Amerykański badacz chce jednak wykazać, iż ważna zmiana pomiędzy średniowiecznym a nowożytnym rozumieniem celowości świata natury dokonuje się w późnej scholastyce. McDonough wskazuje tu na rosnący sprzeciw wobec zrównywania teleologii bytów nierozumnych z teleologią bytów rozumnych, czy wręcz pochłaniania tej pierwszej przez tę drugą²⁰. Amerykański badacz twierdzi, że takie dwojakie rozumienie teleologii zostaje przejęte przez wielu filozofów nowożytnych, twierdzących – jak to czyni np. R. Boyle – że byt naturalny „jest skierowany (...) do osiągnięcia celu, a jednak ów cel nie

18 M. Osler, dz. cyt., 390.

19 Por. J. McDonough, *The Heyday of Teleology and Early Modern Philosophy*, dz. cyt., 183–184.

20 Por. tamże, 184–185. McDonough odwołuje się tu do klasycznego opracowania Maier, dz. cyt.

jest ani poznawany, ani zamierzony przez działającego bliższego [tj. byt naturalny – K.M.], lecz jedynie przez działającego dalszego, to znaczy obdarzonego intelektem”²¹. Takie poglądy stanowiły jednak, jak sądzi McDonough, częściowe zerwanie z tradycją wcześniejszą, ponieważ w ich myśl twierdziło się, iż byty naturalne posiadają jako wewnętrzną względem siebie jedynie przyczynę sprawczą, natomiast ich przyczyna celowa jest zawsze zewnętrzna względem nich – i stanowi ją byt obdarzony inteligencją, skierowujący je do ich celów²².

Odnosząc się do nowszych prób oceny nowożytnego stosunku do klasycznej teleologii (których reprezentantami są przywoływani wcześniej M. Osler i J. McDonough), chcemy zwrócić uwagę na dwie istotne kwestie. Po pierwsze, zasadnym jest zapewne mówienie o „reinterpretacji” teorii celowości (szczególnie celowości natury), zamiast twierzeń o domniemanym całkowitym porzuceniu wszelkiej argumentacji odwołującej się do przyczyn celowych w myśli nowożytnej. Jednakże – po drugie – trzeba zwrócić uwagę na to, jak daleko sięga owa nowożytna reinterpretacja. Nawet myśliciele nastawieni przyjaźnie do teleologii (tacy jak wymieni wcześniej Gassendi, Boyle czy Newton) gotowi są do przyjęcia wyłącznie celowości *zewnętrznej* względem bytów naturalnych. Innymi słowy, jedyne rozumienie teleologii świata natury, jakie jest przez nich dopuszczane, oparte jest na pojęciu Boga jako Twórcy mechanizmów natury, przez które poszczególne jej części zmierzają do właściwych sobie celów – wszystkie działania natury sprowadzają się jednak, jak się tu twierdzi, do tych o charakterze sprawczym. Cele bytów naturalnych nie są przez nie ani poznawane, ani zamierzone. Dlatego – choć podtrzymujemy nasze stwierdzenie co do zasadności mówienia o „reinterpretacji” teleologii w filozofii nowożytnej – chcemy jednocześnie podkreślić,

21 Por. R. Boyle, *Disquisition About the Final Causes of Natural Things*, cyt. w: J. McDonough, *The Heyday of Teleology and Early Modern Philosophy*, dz. cyt., 185 (tłum. aut.).

22 Por. tamże, 186–187.

iz stanowi ona co do pewnych istotnych aspektów zerwanie z wcześniejszą – scholastyczną – tradycją²³.

3. ZNACZENIE KRYTYKI OCKHAMA

3.1. OGRANICZANIE „ZASIĘGU” PRZYCZYNOWOŚCI CELOWEJ

Jedną z najistotniejszych cech Ockhamowej teleologii jest realizowane stopniowo, w sposób coraz bardziej radykalny (z biegiem czasu) dążenie do ograniczania „zasięgu” przyczynowości celowej, jako istotnej dla wyjaśnienia działania opisywanych bytów, prowadzące najpierw do usunięcia uwarunkowań celowościowych z analizy funkcjonowania bytów nieożywionych – elementów, a dalej – również wszelkich pozbawionych rozumności bytów ożywionych²⁴. Te zabiegi Ockhama wiążą się między innymi z wprowadzaniem przez niego – radykalnie nowym względem scholastycznej tradycji, zwłaszcza względem teorii Tomasza z Akwinu – rozumieniem terminów w rodzaju ‘*intentio*’ czy ‘*desiderium*’ oraz stojącą za nim (równie radykalnie nową) teorią działania natury, jak i wyjaśniania tegoż działania.

Już w swych wczesnych dziełach z zakresu filozofii natury (takich jak *Expositio libri Physicorum*) Ockham dokonuje ścisłego powiązania pomiędzy działaniem ze względu na cel a zamierzaniem go: tak, że należy przyjąć, iż każdy byt, który działa w sposób celowościowo ukierunkowany, działa tak wtedy i tylko wtedy, gdy (a także dlatego, że) zamierza – bądź pożąda – on osiągnięcie swego celu (przy czym terminy te traktowane są jako właściwie synonimiczne)²⁵. Ockham

23 Por. S. Oliver, *Aquinas and Aristotle's Teleology*, *Nova et Vetera*, English Edition 11(2013), 850, przypis 3.

24 Por. wyróżnione przez nas trzy „poziomy” krytyki Ockhama w: K. Majcherek, dz. cyt., 283–287.

25 Por. np. Guillelmus de Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, w: *Opera Theologica*, t. 1, red. I. Lalor i in., St. Bonaventure 1967, prol., q. 5 (odtąd: *Ordinatio*); tenże, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, w: *Opera Philosophica*, t. 4–5, red. V. Richter, G. Leibold i in., St. Bonaventure 1985, lib. II, cap. 5, par. 6; cap. 12, par. 9;

wysuwa to twierdzenie jako interpretację tez Stagiryty (szczególnie tych przedstawianych w drugiej księdze *Fizyki*)²⁶. Choć niewątpliwie stanowi ono pewien naddatek względem zawartości dzieła samego Arystotelesa, to jednak samo posługiwanie się terminami „zamiar” (*intentio*) bądź „pożądanie” (*desiderium*) niekoniecznie musi stanowić istotne zafałszowanie (czy, mówiąc łagodniej, reinterpretację) myśli Stagiryty. Nie wiąże się ono bowiem z antropomorfizacją działań przyrody, a jedynie odwołuje się (przynajmniej jeśli idzie o samo *Expositio* – zobaczmy bowiem, że inaczej rzecz ma się co do późniejszych dzieł Ockhama) do terminologii zakorzenionej w samej scholastyce. Na przykład, terminem tym dla opisu działań natury posługuje się w wielkiej obfitości Tomasz z Akwinu. Akwinata tłumaczy jego znaczenie w sposób odwołujący się do jego etymologii: *intentio, sicut nomen ipsum sonat, significat in aliquid tendere*²⁷. Tomasz aplikuje ów termin tak do działań bytów rozumnych, jak i nierozumnych – także nieożywionych. W jego dziełach odnaleźć można wiele sformułowań w rodzaju ‘*intentiones naturae*’, ‘*natura intendit*’ czy ‘*intentio naturalis*’²⁸. W podobny – to znaczy równie szeroki – sposób Akwinata posługuje się terminami ‘*desiderium*’ oraz ‘*appetitus*’²⁹.

cap. 12, par. 14 (odtąd: *Expositio*); tenże, *Brevis summa libri Physicorum*, w: *Opera Philosophica*, t. 6, red. S. Brown, St. Bonaventure 1984, lib. II, cap. 6 (odtąd: *Brevis summa*); tenże, *Summula philosophiae naturalis*, w: *Opera Philosophica*, t. 6, red. S. Brown, St. Bonaventure 1984, lib. II, cap. 6 (odtąd: *Summula*); tenże, *Quodlibeta septem*, quodl. IV, qq. 1–2 (odtąd: *Quod*).

26 Por. Arystoteles, *Physica*, transl. I. Veneticus, w: *Aristoteles Latinus*, tom VII.1, fasc. secundus, red. F. Bossier, J. Brams, Leiden 1990, lib. II, cap. 6–8.

27 Por. np. Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I–II, w: *Opera omnia* issu impensaque Leonis XIII, t. 6–7, red. P. Mandonnet, Rzym 1891–1892, q. 12, art. 1, corp. (odtąd: ST).

28 Por. J. Hamesse, E. Portalupi, *Approche lexicographique de l'intentionnalité et de la finalité dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin*, w: *Finalité et intentionnalité: doctrine thomiste et perspectives modernes: actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain*, 21–23 mai 1990, Leuven 1992, 65–92.

29 Por. J. Laporta, *Pour trouver le sens exact des termes «appetitus naturalis», «desiderium naturale», «amor naturalis», etc. chez Thomas d'Aquin*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age 40(1973), 37–95; G. Stancato, *Le concept de désir dans l'oeuvre*

W myśli Tomasza podstawą przyjęcia celowościowego ukierunkowania bytów naturalnych – a z tej przyczyny również zasadności stosowania względem nich przywołanych powyżej terminów – jest regularność ich działań³⁰. Jako taka stanowi ona podstawę również dla argumentów samego Stagiryty (przedstawianych w II księdze *Fizyki*) – mimo że, jak już zaznaczyliśmy, nie wiąże się ona u niego ze stosowaniem terminologii równoważnej względem tej, którą odnaleźć można w tekstach scholastycznych.

Zarówno w swych wczesnych, jak i w późnych dziełach Ockham przywołuje jako podstawową dla swej teorii statusu metafizycznego celu (tj. przysługującej mu przyczynowości) tezę, iż zdanie „cel porusza działającego” oznacza, iż cel jest pożądaný bądź kochany przez działającego; w związku z tym „przyczynowość przyczyny celowej polega dokładnie na tym, że jest ona tym, ze względu na co – jako kochane bądź pożądané – działający sprawia bądź wytwarza skutek”³¹. W świetle takiej definicji pytanie o to, jakie byty działają w sposób ukierunkowany celowościowo, jest pochodne (i zależne) od pytania o to, jakie byty zdolne są do pożądania (bądź, jak ujmuje to Ockham w innych miejscach, do zamierzania) czegoś. W swych późniejszych dziełach autor wykazuje zaś narastającą skłonność do ograniczania na tej właśnie podstawie zasięgu przyczynowości celowej: najpierw (w *Summula philosophiae naturalis* II.6) do bytów ożywionych, a następnie (w *Quaestiones quodlibetales* IV.1–2) – wyłącznie do bytów rozumnych – ludzi.

Najbardziej skrajne tezy Ockhama, pojawiające się w jego *Quaestiones quodlibetales*, mogą być w pewnym sensie uznane za rozwinięcie

de Thomas d'Aquin. *Analyse lexicographique et conceptuelle du 'desiderium'*, Paryż 2011. Syntetyczne omówienie Tomaszowej teorii celowości zawiera J. Aertsen, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Brill, Leiden 1988, 337–390.

30 Por. K. Majcherek, dz. cyt., 278–282.

31 Ockham, *Summula*, lib. II, cap. 6: *Causam finalem causare non est aliud quam esse ille propter quod amatum vel desideratum efficit vel producit effectum*. Por. przypis 28.

twierdzeń, które pojawiają się już w jego wcześniejszym dziele: *Summula philosophiae naturalis*. Autor stwierdza bowiem w *Summula*, iż uzasadnione jest postulowanie celowościowego ukierunkowania jedynie co do takich bytów, których działania zachodzą z powodu pożądania-pragnienia (*'desiderium'* bądź *'appetitus'*) jakiegoś celu. Ponieważ takie pożądanie musi zaś być poprzedzone przez akt poznania, nie możemy przyjąć, iż przyczynowość celowa obejmuje byty nieożywione³². Jest jednak jasnym, iż już w omawianym dziele Ockham uznaje za podstawę dla przypisania danemu bytowi ukierunkowania celowościowego możliwość zaobserwowania w jego działaniach pewnej zmienności: z tego właśnie powodu najbardziej oczywistym przypadkiem teleologii jest dla nas działanie nas samych – istot rozumnych, zachodzące, jak to określa sam Ockham, *a proposito et sponte*. Z tego powodu tezy, które można odnaleźć w odpowiednich fragmentach jego *kwodlibetów*, uznać można – jak już zasugerowałem – za przedłużenie i zradykalizowanie przytoczonych właśnie argumentów: tak, że przyjmie się, iż nie mamy powodu do postulowania ukierunkowania celowościowego (zrównanego tu tak z *zamierzaniem*, jak i z *pożądaniem* jakiegoś celu) nie tylko w stosunku do bytów nieożywionych, lecz również do pozbawionych rozumności bytów ożywionych – roślin i zwierząt. W przeciwieństwie do nas samych, ludzi, którzy „z natury nie skłaniaamy się bardziej do [wywołania] jednego skutku, aniżeli innego”, byty naturalne – na przykład zwierzęta – „z natury skłaniają się do [wywołania] jednego skutku w taki sposób, że nie mogą wywołać skutku przeciwnego”³³. W ten sposób zróżnicowanie obserwowane w działaniach bytów naturalnych okazuje się w pewnym sensie jedynie pozorne, ponieważ jego źródłem

32 Por. tenże, *Summula*, lib. II, cap. 6.

33 Tenże, *Quodl.* IV, q. 1, ad 2: *illud concludit de agente libero, quod non non plus inclinatur ex natura sua ad unum effectum quam ad alium; sed de agente naturali non concludit, quia tale agens ex natura sua sic inclinatur ad unum determinatum effectum quod non potest causare oppositum effectum.*

jest nie wewnętrzna konstytucja owych bytów, lecz jedynie zmiana w otrzymywanych przez nie ze środowiska zewnętrznego bodźcach.

W przeciwieństwie do argumentacji tak Arystotelesa, jak Tomasza z Akwinu³⁴, uznających regularność i jednorodność działań natury za podstawę twierdzeń dotyczących jej celowościowego ukierunkowania (ponieważ w przeciwnym razie nie byłibyśmy w stanie owej regularności wyjaśnić), Ockham posługuje się tą samą obserwacją dla dowiedzenia tezy dokładnie odwrotnej: ponieważ w działaniach bytów naturalnych obserwujemy regularność i jednorodność, nie mamy żadnego powodu do przypisania im bycia ukierunkowanym celowościowo. Za jego tezami stoi również (odmienne względem Tomaszowego) libertariańskie rozumienie ludzkiego działania: ludzka wolność obejmować ma zawsze dobór tak celu, jak i środków do jego osiągnięcia, i nie jest podporządkowana osądowi rozumu³⁵. Stąd wypływa wspomniana przeze mnie „prawdziwa różnorodność” ludzkich działań, przeciwstawiana „pozornej różnorodności” działań bytów naturalnych.

3.2. ZASTĄPIENIE WYJAŚNIEŃ „CELOWOŚCIOWYCH” WYJAŚNIENIAMI „MATERIALNYMI” I „SPRAWCZYMI”

Jeżeli argumentacja Ockhama zmierza do usunięcia wyjaśnień celowościowych z nauki o naturze, to co proponuje się w zamian? Wydaje się, iż dąży on do zastąpienia wyjaśnień odwołujących się do celowości wyjaśnieniami korzystającymi z pojęć przyczynowości materialnej i sprawczej. Trudno tu mówić o jakiejś teorii kompletnej i w pełni spójnej: niewątpliwie jednak – dzięki uwagom rzucanym czasem właściwie na marginesie – można dostrzec przynajmniej jej zarys. Co do działań bytów naturalnych (najpierw jedynie nieożywionych,

34 Por. np. J. Aertsen, dz. cyt., 347–348; M. Leunissen, dz. cyt., 10–48.

35 Szerzej zagadnienie to omawiają np. M. McCord Adams, *Ockham on Will, Nature, and Morality*, w: *The Cambridge Companion to Ockham*, red. P.V. Spade, Cambridge 1999, 245–272; T.M. Osborne Jr., *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus, and William Ockham*, Waszyngton 2014 (szczególnie ss. 44–55, 91–102 oraz 132–144).

później również ożywionych pozbawionych rozumności) Ockham wysuwał bowiem twierdzenie, iż działają one z czystej konieczności natury, bez zamierzania czegokolwiek³⁶.

O jaką konieczność tutaj chodzi? Podług klasycznego podziału, przedstawionego przez Arystotelesa w księdze *Delta Metafizyki* (a przejmowanego choćby przez Tomasza z Akwinu) można mówić o trojakim rodzaju konieczności: (1) hipotetycznej, (2) przymusu oraz (3) absolutnej. Nie wdając się zbyt daleko w szczegóły, zaznaczymy jedynie, iż najistotniejsze winny być dla nas człony (1) oraz (3), które wiążą się z określonymi rodzajami przyczynowości. Konieczność hipotetyczna związana jest bowiem z przyczynowością celową – i dotyczy środków potrzebnych do osiągnięcia danego celu (mając schematyczną postać typu „Jeżeli A ma zostać osiągnięte, to B”)³⁷. Natomiast konieczność absolutna związana jest z przyczynowością materialną i sprawczą: kiedy zachodzą oddziaływania należące do owych rodzajów przyczynowości, skutek nie może się mieć inaczej, aniżeli faktycznie się ma. Z perspektywy tak rozumianych rodzajów konieczności, nienazwana przez Ockhama *explicite* konieczność natury musiałaby się równać konieczności absolutnej. Jednakże tak Arystoteles, jak Tomasz wiążą ściśle (jeśli idzie o funkcjonowanie świata natury) konieczność absolutną z innym rodzajem konieczności: hipotetyczną – tak, że w bytach naturalnych to ów drugi rodzaj (związany, jak już powiedzieliśmy, z przyczynowością celową) warunkuje sposób, w jaki własności pochodzące z konieczności absolutnej (związanej z przyczynowością sprawczą i materialną) zostają uorganizowane w danym bycie. Innymi słowy, w świetle takiego rozumienia powiada się, iż natura posługuje się danym rodzajem materii, *ponieważ* dany cel ma przez nią zostać osiągnięty (bądź też, jak by

36 Por. np. Ockham, *Summula*, lib. II, cap. 6; *Quodl.* IV, q. 1, ad dubium 2.

37 Por. Arystoteles, *Metaphysica*, recensio et translatio G. de Moerbeke, w: *Aristoteles Latinus*, tom IX.2, red. G. Vuillemin-Diem, Leiden – Nowy Jork – Kolonia 1995, lib. V, cap. 5 (1015a).

powiedział Tomasz, ponieważ *zamierza* ona osiągnięcie tego celu)³⁸. Do zarysowywanej przez Arystotelesa dychotomii: albo coś działa w sposób celowy, albo w sposób przypadkowy³⁹, Ockham dołącza trzecią możliwość: działanie z konieczności natury, niezachodzące ani ze względu na pewien cel, ani przez przypadek⁴⁰. W ten sposób uwarunkowania o charakterze sprawczym i materialnym zostają odłączone od uwarunkowań celowościowych.

Z punktu widzenia Tomaszowej teorii świata natury wszystkie *normalne* (tzn. zachodzące często, w przeciwieństwie do *anormalnych*, zachodzących rzadko – tj. przez przypadek) działania natury i bytów naturalnych zamierzają osiągnięcie czegoś (tj. swego celu) – po dług szerokiego rozumienia „zamierzenia”, którym – jak mówiliśmy wcześniej – Akwinata się posługuje. W związku z tym – ponownie, z punktu widzenia teorii Tomasza – absurdem byłoby twierdzenie, iż istnieje jakaś grupa bytów naturalnych (np. byty nieożywione – elementy, albo szerzej – wszystkie byty ożywione pozbawione rozumności), których *normalne* działania mają miejsce bez zamierzenia czegoś. Jasnym jest zatem, iż twierdzenia wysuwane przez Ockhama oparte są na odmiennej teorii działania natury.

3.3. OGRANICZANIE WPLYWU TWIERDZEŃ ARYSTOTELESA

Ockham zdaje sobie dobrze sprawę z tego, iż jego twierdzenia stoją w sprzeczności z wieloma tezami wcześniejszych autorów średnio-wiecznych, lecz także – co najistotniejsze – z tezami Arystotelesa. Jest to szczególnie uderzające z tego powodu, iż większość zawierających ową krytykę dzieł stanowi komentarze do tekstów Stagiryty, w których Ockham – przynajmniej na poziomie deklaratywnym – podejmuje

38 Por. Arystoteles, *Physica*, lib. II, cap. 8–9 (199a–200a); Thomas de Aquino, *ST I–II* q. 12, art. 5, arg. 1.

39 Por. np. Arystoteles, *Physica*, lib. II, cap. 6–8 (197a–199a).

40 Szczególnie jasno widać to na podstawie tez przedstawianych przez Ockhama w *Quodl.* IV, q. 1, art. 2, dubium 2.

się wyeksplikowania tez Filozofa. Ockham stosuje – już w swych wczesnych pismach – kilka standardowych dla siebie sposobów osłabiania siły twierdzeń Arystotelesa, spośród których chcemy tu wspomnieć o dwóch. Po pierwsze, wszystkie tezy Arystotelesa, które są dla Ockhama problematyczne (np. wiele istotnych dla Stagiryty dowodów na rzecz istnienia w naturze porządku celowościowego), autor uznaje nie za argumenty w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz jedynie za akty perswazji⁴¹. Inne niedogodne dla siebie tezy uznaje on zaś za stanowiące jedynie przytoczenie tez myślicieli wcześniejszych albo przejęcie części sposobów argumentacji przeciwników celem przekonania ich: tak jest na przykład z przedstawianą przez Arystotelesa dychotomią „celowość-albo-przypadek” oraz z twierdzeniem, iż „to, co dzieje się zawsze bądź często, nie dzieje się przez przypadek albo fortunę”⁴². Twierdzenia, że „każdy działający naturalny działa ze względu na coś”, nie można bowiem – jak powiada Ockham – dowieść w ścisłym sensie tego słowa⁴³. To przekonanie będzie mu towarzyszyło we wszystkich jego dziełach omawiających interesujący nas temat.

Drugim charakterystycznym dla Ockhama zabiegiem jest wprowadzanie względem trudnych dla niego do przyjęcia fragmentów tekstów Arystotelesa dystynkcji, mających na pozór uściślić wymowę danego fragmentu, a – jak się wydaje – tak naprawdę mających przede wszystkim, podobnie jak w przypadku pierwszego zabiegu, osłabić siłę przedstawionych w nich argumentów. Odbywa się to najczęściej w ten sposób, iż na dany fragment, mający stanowić argument na rzecz przyjęcia celowościowego ukierunkowania bytów naturalnych, Ockham nakłada swą dystynkcję, która proponuje wyróżnienie dwóch rodzajów orzekania „działania ze względu na coś”, z których tylko jeden ma być działaniem uwarunkowanym przez przyczynę

41 Por. np. tenże, *Ordinatio*, prolog., q. 5.

42 Por. np. tenże, *Expositio*, lib. II, cap. 12, par. 5.

43 Por. np. tenże, *Brevis summa*, lib. II, cap. 6.

celową. Jak nietrudno się domyślić, sugeruje on, iż w danym fragmencie mamy do czynienia z owym drugim rodzajem, niezwiązanym z przyczynowością celową⁴⁴.

3.4. ODRZUCENIE MOŻLIWOŚCI BUDOWANIA TEOLOGII NATURALNEJ OPARTEJ NA CELOWOŚCI

Ostatnim istotnym elementem Ockhamowej krytyki koncepcji wcześniejszych – w tym przypadku przede wszystkim średnio-wiecznych – na który chcemy w naszej skrótowej analizie zwrócić uwagę – jest odrzucenie przez niego możliwości zbudowania spójnej teologii naturalnej opartej na celowości świata natury. Szczególnie ważne winny tu być dla nas tezy, które pojawiają się w *Quaestiones quodlibetales* (IV.2). Ockham twierdzi tam, iż za pomocą rozumu przyrodzonego nie sposób poznać, iż Bóg stanowi przyczynę celową dla wszystkich rzeczy. Teza ta stanowi właściwie jedynie uszczegółowienie innej, której Ockham starał się dowieść we wcześniejszych fragmentach *kwodlibetów*, mówiącej, iż nie można bez pomocy Objawienia przekonać się co do tego, iż byty naturalne działają w sposób celowościowo ukierunkowany⁴⁵. Skoro jest to niemożliwe, to niemożliwe jest również poznanie, iż owym celem miałby być Bóg.

Podstawą takich twierdzeń Ockham czyni również swój opis działań bytów pozbawionych rozumu: to, że działają one zawsze w taki sam sposób, ma prowadzić – wbrew poglądom Akwinaty (podobnie zresztą jak i Arystotelesa) – do stwierdzenia, iż zbędne jest postulowanie istnienia jakiegoś celu ich działań⁴⁶. Po raz kolejny zatem przyjmuje się tu, iż do wytłumaczenia funkcjonowania natury wystarcza odwołanie się do przyczynowości materialnej i sprawczej.

44 Por. np. tenże, *Expositio*, lib. II, cap. 5, par. 12; tamże, cap. 12, par. 5; *De fine*, De ratione finis; *Summula*, lib. II, cap. 6.

45 Por. tenże, *Quodl.* IV, q. 1, art. 2, concl. 1.

46 Por. tamże.

Zdając sobie zapewne sprawę z kontrowersyjności wysuwanych przez siebie twierdzeń, Ockham podejmuje się dalej udzielenia odpowiedzi na szereg zarzutów, wysuwanych z pozycji obrońcy klasycznego, zbliżonego do Tomaszowego rozumienia celowości. Większa część odpowiedzi Ockhama sprowadza się do odrzucenia możliwości dowiedzenia za pomocą przyrodzonego rozumu celowościowej roli Boga we wszechświecie oraz mających się z nią wiązać Jego atrybutów, takich jak: bycie jedynym bytem koniecznym⁴⁷, posiadanie w sobie jako zjednoczonych wszystkich bezwzględnych doskonałości⁴⁸ czy też bycie jedynym celem ostatecznym wszystkich rzeczy⁴⁹.

4. PODSUMOWANIE

Kończąc tę z konieczności skrótową prezentację, postaramy się wypełnić ostatnią z poczynionych wcześniej zapowiedzi i zastanowić się nad tym, w jaki sposób omawiane tezy Ockhama wpłynęły (w sposób mniej bądź bardziej bezpośredni) na narodziny nowożytnego rozumienia celowości natury w jego dwóch wyróżnionych przez nas odmianach. Zauważyliśmy już wcześniej, że – mimo niewątpliwie istotnych różnic występujących pomiędzy dwoma głównymi nurtami nowożytnego stosunku do średniowiecznej teleologii, jak i różnic występujących w obrębie owych nurtów (pomiędzy poszczególnymi ich przedstawicielami) – wspólne jest dla nich odrzucenie istnienia wewnętrznej względem bytów naturalnych przyczynowości celowej; bardziej skrajni spośród wymienionych filozofów (np. Kartezjusz i Spinoza) postulują odrzucenie także zewnętrznej względem nich przyczynowości celowej. Wszyscy zgadzają się jednak, ponownie, co do tego, iż zasadne wyjaśnienia działania owych bytów winny być oparte na pojęciu przyczynowości sprawczej. Trudno nie dostrzec

47 Por. tamże, ad instantias.

48 Por. tamże.

49 Por. tamże.

podobieństwa i związku takiego podejścia z przywołanymi przez nas wcześniej tezami Ockhama, odrzucającego możliwość poznania (na poziomie czysto przyrodzonym) inherentnego względem natury porządku celowościowego, jak i zasadność wyjaśniania jej działania przez odwołanie się do teleologii.

Narastająca w dziełach Ockhama nieufność względem przyjmowania istnienia przyczyn celowych bytów naturalnych – bądź to jako niedostępnych naszemu poznaniu, bądź to jako zbędnych w podejmowanych przez nas wyjaśnieniach działania natury – bliska jest, na przykład, przywołanemu przez nas wcześniej postulatowi Francisa Bacona, aby porzucić w badaniach fizycznych odwoływanie się do domniemyanych celów natury – jako niepewnych – i zająć się „przyczynami realnymi” – którymi są dla Bacona przyczyny sprawcze. Z takimi samymi postulatami mamy do czynienia w dziełach Kartezjusza: można przyjąć, iż Ockhamowa krytyka i dekonstrukcja scholastycznej teorii wyjaśnień celowościowych w wydatny sposób przysłużyła się do takiego antyfinalistycznego nastawienia wymienionych myślicieli.

Z kolei wymieniany przez nas element (3) krytyki Ockhama – osłabianie wymowy twierdzeń Arystotelesa – uderza w podstawy scholastycznej teorii celowości, odwołującej się w pierwszym rzędzie właśnie do argumentów Stagiryty. Ockham odbiera owym teom ich pierwotny autorytet, sugerując, że nie należy brać ich jako będących *secundum mentem Aristotelis*. Ponieważ osłabiane w taki sposób argumenty dotyczą przede wszystkim istnienia w bytach naturalnych inherentnego względem nich ukierunkowania celowościowego, Ockhamowa krytyka w oczywisty sposób przyczynia się do narodzin obu wyróżnionych przez mnie nurtów filozofii nowożytnej, których cechą wspólną, jak już wielokrotnie zaznaczyliśmy, było odrzucenie przyczynowości celowej jako wewnętrznej dla bytów pozbawionych rozumności.

Również wymieniony przez nas element (4) krytyki Ockhama wywarł, jak sądzimy, wpływ na narodziny opisywanych przez nas

koncepcji nowożytnych. Wiąże się on, jak powiedzieliśmy, zarówno z odrzuceniem możliwości dowiedzenia celowościowej roli Boga względem świata stworzonego, jak i z odrzuceniem możliwości przyrodzonego poznania przyznawanych mu przez „klasyczną” (tj. szczególnie Tomaszową) filozofię średniowiecza doskonałości. Autorzy reprezentujący orientację bardziej skrajną (Kartezjusz, Spinoza, F. Bacon) przejmują oba elementy tej krytyki. Jeśli zaś idzie o autorów podejmujących pewną próbę obrony teleologii (Gassendiego, Boyle’a czy Newtona), to trzeba po raz kolejny zauważyć, iż ich rozumienie celowości w istotny sposób różni się od tego przyjmowanego przez Tomasza (jak i, choć w inny sposób, przez Arystotelesa): mowa tu jest bowiem nie – jak u Akwinaty – o Bogu jako źródle i dobru wszystkich rzeczy, które odeń wypływają i Jego pragną (przez właściwą im naturę, której twórcą jest sam Bóg), lecz jedynie o Bogu jako Twórcy mechanizmów natury (istotowo związanych z oddziaływaniami o charakterze sprawczym).

BIBLIOGRAFIA

Dzieła Arystotelesa i autorów średniowiecznych:

Aristoteles, *Metaphysica*, recensio et translatio G. de Moerbeke, w: *Aristoteles Latinus*, tom IX.2, red. G. Vuillemin-Diem, Desclée De Brouwer, Leiden – Nowy Jork – Kolonia 1995.

Aristoteles, *Physica*, transl. I. Veneticus, w: *Aristoteles Latinus*, tom VII.1, fasc. secundus, red. F. Bossier, J. Brams, Desclée De Brouwer, Leiden 1990.

Bacon F., *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, PWN, Warszawa 1955.

Bacon F., *The Advancement of Learning*, red. G.W. Kitchin, J.M. Dent & Sons, Londyn – Nowy Jork 1962.

Boyle R., *A Disquisition About the Final Causes of Natural Things: Wherein it is Inquir'd whether, and (if at all), with what Cautions a Naturalist Should Admit Them?*, w: *The Works of the Honorable Robert Boyle*, t. 5, red. T. Birch, Londyn 1688.

Gassendi P., *Disquisitio metaphysica. Seu dubitationes, et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam, & Responsa*, red. J. Blaev, Amsterdam 1644.

- Gassendi P., *Syntagma philosophiae Epicuri cum refutationibus dogmatum quae contra fidem christianam ab eo asserta sunt*, red. G. Barbier, Lyon 1649.
- Guillermus de Ockham, *Brevis summa libri Physicorum*, w: *Opera Philosophica*, t. 6, red. S. Brown, The Franciscan Institute, St. Bonaventure 1984, 3–136.
- Guillermus de Ockham, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, w: *Opera Philosophica*, t. 4–5, red. V. Richter, G. Leibold i in., The Franciscan Institute, St. Bonaventure 1985.
- Guillermus de Ockham, *Quaestio disputata de fine*, w: *Opera Theologica*, t. 8: *Quaestiones variae*, red. G. Etzkorn, F. Kelley, J. Wey, The Franciscan Institute, St. Bonaventure 1984, 98–155.
- Guillermus de Ockham, *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, w: *Opera Philosophica*, t. 6, red. S. Brown, The Franciscan Institute, St. Bonaventure 1984, 397–814.
- Guillermus de Ockham, *Quodlibeta septem*, w: *Opera Theologica*, t. 9, red. J. C. Wey, The Franciscan Institute, St. Bonaventure 1980.
- Guillermus de Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, w: *Opera Theologica*, tt. 1–4, red. I. Lalor i in., The Franciscan Institute, St. Bonaventure 1967–1979.
- Guillermus de Ockham, *Summula philosophiae naturalis*, w: *Opera Philosophica*, t. 6, red. S. Brown, The Franciscan Institute, St. Bonaventure 1984, 137–396.
- Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Zielona Sowa, Kraków 2002.
- Kartezjusz, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1960.
- Leibniz G.W.F., *Monadologia*, tłum. H. Elzenberg, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1991.
- Newton I., *Matematyczne zasady filozofii przyrody*, tłum. J. Wawrzycki, Copernicus Center Press, Kraków 2011.
- Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, PWN, Warszawa 2008.
- Thomas de Aquino, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, w: *Opera omnia issu Leonis XIII*, t. 2, red. P. Mandonnet, Rzym 1884.
- Thomas de Aquino, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, red. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Marietti-Tauruni, Rzym 1961.
- Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, w: *Opera omnia issu Leonis XIII*, t. 22, Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tomasso, Rzym 1970–1976.
- Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, w: *Opera omnia issu impensaue Leonis XIII*, t. 6–7, red. P. Mandonnet, Rzym 1891–1892.

Opracowania:

- Adams M. McCord, *William of Ockham*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1987.
- Adams M. McCord, *Ockham on Final Causality: Muddying the Waters*, Franciscan Studies 56(1998), 1–46.
- Adams M. McCord, *Ockham on Will, Nature, and Morality*, w: *The Cambridge Companion to Ockham*, red. P. V. Spade, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 245–272.
- Aertsen J., *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Brill, Leiden 1988.
- Brown S.F., *Ockham and Final Causality*, Studies in Medieval Philosophy 1(1987), 249–272.
- Burt E.A., *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Routledge, Londyn 2014.
- Carlin L., *Leibniz on Final Causes*, Journal of the History of Philosophy 17(2006), 217–233.
- Cunningham S.B., *Natural Inclination in Aquinas* (rozprawa doktorska), Waszyngton 2013.
- Des Chene D., *Spirits and Clocks. Organism and Machine in Descartes*, Cornell University Press, New Heaven 2001.
- Follon J., *Finalité et intentionnalité: doctrine thomiste et perspectives modernes: actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain, 21–23 mai 1990*, red. J. McEvoy, Vrin-Peeters, Leuven 1992.
- Garret D., *Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism*, w: *New Essays on the Rationalists*, red. R.J. Gennario, C. Huenemann, Oxford University Press, Oxford, 310–335.
- Goddu A., *The Physics of William of Ockham*, Brill, Leiden 1984.
- Goddu A., *Ockham's Philosophy of Nature*, w: *The Cambridge Companion to Ockham*, red. P.V. Spade, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Hamesse J., Portalupi E., *Approche lexicographique de l'intentionnalité et de la finalité dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin*, w: *Finalité et intentionnalité: doctrine thomiste et perspectives modernes: actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain, 21–23 mai 1990*, Vrin-Peeters, Leuven 1992, 65–92.
- Johnson M.R., *Aristotle on Teleology*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Klocker H.R., *Ockham and Finality*, Modern Schoolman 43(1966), 233–249.
- Laporta J., *Pour trouver le sens exact des termes »appetitus naturalis«, »desiderium naturale«, »amor naturalis«, etc. chez Thomas d'Aquin*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 40(1973), 37–95.

- Leibold G., *Zum Problem der Finalkausalität bei Wilhelm von Ockham*, Philosophisches Jahrbuch 89(1982), 247–283.
- Leunissen M., *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Machamer P.K., *Causality and Explanation in Descartes' Natural Philosophy*, w: *Motion and Time, Space and Matter: Interrelations in the History and Philosophy of Science*, red. P.K. Machamer, R.G. Turnbull, Ohio State University Press, Columbus 1976, 168–199.
- Maier A., *Das Problem der Finalkausalität um 1320*, w: *tejże Metaphysische Hintergründe der Spätscholastischen Naturphilosophie*, Edizioni di Storia e Letteratura, Rzym 1955, 273–299.
- Majcherek K., *Tomasz z Akwinu i William Ockham o celowości świata natury*, Rocznik Tomistyczny 5(2016), 277–289.
- McDonough J., *Leibniz on Natural Teleology and the Law of Optics*, Philosophy and Phenomenological Research 78(2009), 505–544.
- McDonough J., *The Heyday of Teleology and Early Modern Philosophy*, Midwest Studies in Philosophy 35(2011), 179–204.
- Oliver S., *Aquinas and Aristotle's Teleology*, Nova et Vetera, English Edition 11(2013), 849–870.
- Osborne Jr. T.M., *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus, and William Ockham*, The Catholic University of America Press, Waszyngton 2014.
- Osler M., *From Immanent Natures to Nature as Artifice: The Reinterpretation of Final Causes in Seventeenth-Century Natural Philosophy*, The Monist 79(1996)3, 388–407.
- Pasnau R., *Intentionality and Final Causes*, w: *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, red. D. Perler, Brill, Leiden – Boston – Kolonia 2001, 301–323.
- Rozemond M., *Leibniz on Final Causation*, w: *Metaphysics and the Good: Themes from the Philosophy of Robert Merrihew Adams*, red. S. Newlands, L.M. Jorgensen, Oxford University Press, Oxford 2009, 272–294.
- Schmaltz T., *Descartes on Causation*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Shanahan T., *Teleological Reasoning in Boyle's "Disquisition About Final Causes"*, w: *Robert Boyle Reconsidered*, red. M. Hunter, Cambridge University Press, Cambridge 1994, 177–192.
- Stancato G., *Le concept de désir dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin. Analyse lexicographique et conceptuelle du 'desiderium'*, Vrin, Paryż 2011.
- Watts J.D., *Natural Final Causality at the University of Paris from 1250–1360* (rozprawa doktorska), Waszyngton 2015.

OCKHAM'S CRITIQUE OF TELEOLOGY AND THE BIRTH OF THE MODERN UNDERSTANDING OF THE FINALITY OF NATURE

Abstract. This article attempts to analyse the influence of William of Ockham's views upon the transition from the medieval to the modern understanding of the final directedness of nature (i.e. the non-rational entities). To begin, the views of a number of modern authors on the idea of natural final causality are analysed. A "traditional" interpretation according to which the transition from the medieval period to modern times involved giving up the notion of a final causality in the natural sciences, and replacing it with efficient causality is criticised. The author favours instead a recent and more subtle interpretation, pointing out that modern philosophy does not reject final causality; rather, it offers a reinterpretation of this notion. Accordingly, the author proposes to distinguish between two different strands within modern philosophy. The next part of the article is an analysis of Ockham's views, focusing in particular on the themes that – it is claimed here – could have influenced the birth of the modern understanding of natural final causality. The author characterises and discusses four such themes, and tries to associate them with the aforementioned two strands in the modern approach to the teleology of nature.

Keywords: William Ockham, Thomas Aquinas, final causality, natural philosophy, necessity

Kamil Majcherek
kamil.majcherek@student.uj.edu.pl
Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii
Grodzka 52, 31-044 Kraków
DOI: 10.21697/spch.2017.53.4.03

MICHAŁ ZEMBRZUSKI

HOMO NON EST INTELLECTUS. AQUINAS ON THE RELATION BETWEEN SOUL AND INTELLECT

Abstract. This paper discusses Thomas Aquinas' stance on the relation between intellect and human soul, where the former is a power and the latter its principle. Due to the fact that Aquinas understands soul as the form of a body, rather than its mover, the problem of how to separate and characterize intellective powers arises. For it is accidental intellectuality that enables cognitive and volitional acts, which are independent of body in their essence. To explain his own position, Aquinas employs the so-called "impediment argument" for the spirituality of the human intellect. He also employs the whole/part distinction when discussing the relation between intellect and soul as whole/part categories. As a result, his account can avoid Averroistic flaws without having to identify intellect with the soul or the whole human being (as argued by Albert the Great). M. Gogacz's thesis that the intellectual accident of the soul is identical with the possible intellect seems to solve the problem of the accidental and potential character of this particular human power.

Keywords: Thomas Aquinas, intellect, soul–body problem, impediment argument, hylomorphism, whole–part relation

1. Introduction. 2. Soul as *hoc aliquid* vs. intellect. 3. Soul as a form united with body vs. intellect. 4. Whole–part relation vs. intellect (Where is intellect? In the left finger?). 5. In what sense is the intellect a form of the human being? 6. Summary – Admit the necessity of intellectual potentiality in the human soul.

1. INTRODUCTION

In his *Nicomachean Ethics* Aristotle expressed the view that *homo inquantum homo solus est intellectus*, which for many medieval thinkers served as a paradigm to define human being¹. This formula does not concern a species–qualitative definition explaining human as

1 See Aristotle, *Nicomachean Ethics* IX, 8 (1168b32–1169a2); X, 7 (1178a 2–8), X, 9 (1179a22–32).

a rational being (*animal rationale*); rather, it emphasizes a primary and paramount feature that humans possess and that makes them intellectual beings. The thinker who was especially fond of the above statement was Albert the Great. For him, it is an intellect that created humans, and it is an intellect that made humans similar to God². Interestingly, Aquinas hardly ever commented the views of his masters on this issue³. There are no remarks in his commentary to the *Ethics*, and more generally in his own research on understanding a human being and his soul⁴. Regarding Aristotle, Thomas only argued that the intellect is the principle that makes human everything that is assigned to it. The intellect makes human will a free will, and human love a true love. Aquinas would rather say: *homo est praecipue id quod est secundum intellectum et rationem*⁵, stressing that the intellect

2 See H. Anzulewicz, *Albert Wielki o naturalnym pragnieniu wiedzy*, *Przegląd Tomistyczny* 15(2009), 33–34. The author lists the most important places where one can find this statement. Cf. H. Anzulewicz, *Anthropology: The concept of Man in Albert the Great*, in: *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, ed. I.M. Resnick, Leiden–Boston 2013, 325–346.

3 Cf. K. Krauze, *Transforming Aristotelian Philosophy: Alexander of Aphrodisias in Aquinas Early Anthropology and Eschatology*, *Przegląd Tomistyczny* 20(2015), 175–217.

4 Aquinas mentions this phrase i.a. in (abbreviations of the titles of Aquinas's works are taken from: www.corpusthomisticum.org): *Super Sent.*, III, d. 22, q. 1, a. 1, arg. 7; *Quaestiones disputatae de anima*, a. 12, arg. 13; *De unitate intellectus*, cap. 4, co. ("Si vero oculus non sit principale hominis, sed aliquid sit eo principalius quod utitur oculo, quod diversificaretur in diversis, essent quidem multi videntes sed uno oculo. Manifestum est autem quod intellectus est id quod est principale in homine, et quod utitur omnibus potentiis animae et membris corporis tamquam organis; et propter hoc Aristotiles subtiliter dixit quod homo est intellectus «vel maxime». Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus volens, et unus utens pro suae voluntatis arbitrio omnibus illis secundum quae homines diversificantur ad invicem"). Only the last fragment contains this phrase, developed by Aquinas with his understanding of the soul, intellect and powers. Nevertheless one needs to remember its context, which is a polemic against Averroism. According to Aquinas, the saying "this man cognizes" (*hic homo intelligit*) could not be formulated on the basis of Averroism.

5 *Sententia Ethic.*, IX, l. 9, n. 6.

is a formal principle and a source of complexity for a human being, rather than something identical with a whole human being as such⁶.

Aquinas was far from considering the human being as identical with a soul, and he never explicitly said that the human being is an intellect. One may wonder, then, how to characterize the relation between soul and intellect, particularly when the soul is understood as the form of a body and the intellect is a power that operates independently of corporeal organs. The problematic issues here do not merely concern the simple explanation that the intellect is the power of a human being, but also: (1) whether understanding intellect as a power, which is an immaterial part of a human being, contradicts the thesis of the unity of being, given that we refer to human being in terms of subsistence; (2) whether the intellect is just a part of the human being or it concerns the whole human being; and (3) whether it is consistent to claim that the human intellect is the human form. What follows in my article confirms a traditional *adagium* by Thomas: “it is an error to say that mind or intellect acquires cognition, but it is a human himself who acquires cognition through them”⁷.

2. SOUL AS *HOC ALIQUID* VS. INTELLECT

The definition of soul as the substantial form of the human being is one of the best-known anthropological theses of Aquinas. Such a definition allowed this medieval author to characterize the essential identity of the human being. Unlike Plato, Aquinas did not need to rely on the idea that the soul is a factor that activates motion (*motor*), which implies the highly problematic thesis that unification, i.e. the unity of body and soul, can be accomplished only by activity. Furthermore, the assumption that there are indirect elements (*media*)

⁶ See also *Sententia Ethic.*, IX, l. 9, n. 7.

⁷ *De veritate*, q. 2, a. 6, ad 3. “Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt sed homo per utrumque”.

between the rational soul and the first matter, connected with a form in a human being, implies a multiplicity of forms or an infinite number of “connectors”⁸. For Aquinas the latter thesis was also a consequence of the “Platonic views”⁹.

The above statement that soul is a form quickly becomes inadequate when we take into account the immateriality/incorporeality of the soul, as well as its immortality/incorruptibility. One could easily notice that the very phrase “soul is a form” barely explains what the intellect in it (i.e. , the soul) actually is. We need to explain how the soul can exist as both an individual being and subsistence. This can help us to show its precise relation with the intellect.

When Thomas refers to the soul in terms of *hoc aliquid*, he also speaks of *subsistentia*¹⁰. He differentiates between two meanings of *hoc aliquid*: (1) that which is not in anything else but in a subject, that is, it exists independently. In this first sense, that expression refers to any separate subsisting beings (*pro quocumque subsistente*); (2) that which is complete, and exists independently as for its genus and species. In this second sense, the expression refers straightforwardly to that which possesses all the parts of which a whole is made of. On the first understanding of “this concrete being” all accidents are excluded, as well as all forms that are not substantial. On the second understanding, however, what is excluded is a rational soul , because *hoc aliquid* is supposed to entail a definition of the human being as a “thinking animal possessing both soul and body”. We may assume that a rational soul is only part of a species definition of the human being. Thus, a soul can-not be considered in terms of the second understanding of “this particular being”. The existing *compositum* should rather be referred to as subsistence. What is clear is that soul

8 See M. Krasnodębski, *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, Wyd. Navo, Warszawa 2004, 33–34.

9 S. th. I, q. 76, a. 7, co.

10 S. th. I, q. 72, a. 2, co.

as a part is “this concrete (subsisting) being”, and as such it is able to exist independently (this follows from its activity *per se*). In this case, however, we refer to the soul in the first meaning of *hoc aliquid*. The soul cannot participate in the fullness of the human species – to accomplish its nature. When united with a body, the soul makes the human being fulfilled in its genus; but when they exist separately, it is unable to do so¹¹.

With regard to our earlier statement, one may doubt whether the soul is able to accomplish its nature without a material body. It is typical for the soul to act through the intellect, with no corporal organ involved (an eye, however, does have one and phantasms are located in the mind). It is also typical for the soul to act through forms with no corporal dimensions. In his analysis of the thesis that the intellect acts without corporal involvement in the *Quaestiones de anima*, Aquinas proceeds as follows: he claims that the soul exists independently (*per se*), for in its essence (*per se*) there are activities that require no body for their operation. “And because a thing acts so far as it is actual, the intellective soul must have a complete act of existence in itself, depending in no way on the body”¹².

The unity of the intellect follows immediately from the above, and one might easily accuse Thomas of being a Platonist – if the intellect acts and exists independently in man (*est aliquid subsistens*), then it must exist as one separate being. Aquinas’s aim was to prove that the soul exists independently of the body. He did so by stressing the intellectual activity in the human being. Even the first understanding

11 See N. Kretzmann, *Philosophy of Mind*, in: *The Cambridge Companion to Aquinas*, eds. N. Kretzmann, E. Stump, Cambridge University Press 1993, 133–136. Cf. E. Stump, *Aquinas*, Routledge, London 2003, 200–212.

12 *Quaestiones disputatae de anima* a. 1, co. “Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore”. Unless otherwise noted, I will use the following English translation of Thomas Aquinas’ works : *St. Thomas Aquinas’ Works in English*, Dominican House of Studies, Washington DC, accessed March 20, 2017, <<http://dhspriority.org/thomas/>>.

of *hoc aliquid* was adequate to this end; the second understanding was supposed to say that it is logically non-contradictory and possible for a soul to exist without a body. Finally, refusing Plato's view that the soul has the fullness of the species in itself, Thomas develops an account according to which the essence of the soul is constituted both by its being a form and its acting intellectually. Such an activity enables the immaterial soul to acquire knowledge through material things¹³.

In our analysis on the soul it is now reasonable to turn our attention to the intellect, as this is the way Thomas himself proceeded. When he argued for the subsistence and immateriality of the soul, Aquinas intended to show the existence of the intellect, which, together with its immaterial activity, is the obvious implication of Thomas' argument for the spiritual dimension of the union of soul and body. Interestingly, this argument was inevitably grounded in the thesis of the two intellects operating within the human being.

The aforementioned argument for the spirituality of the soul is repeatedly discussed in Aquinas' works, and is sometimes called "the impediment argument", "the argument for plasticity of intellect", and "the argument from common dimension"¹⁴. These different expressions are due to the fact that Thomas himself did not attach any *labels* to his argument. There is no doubt that the argument derives from Aristotle's treatise *On the soul*. Aquinas, however, does not develop it. The argument can be found in four different places,¹⁵ and its most important contentions are summarized as follows:

1. man can cognize the nature of all bodies with his own intellect;

13 See S.L. Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas. A Sketch*, Cascade Books, Eugene 2015, 51–58.

14 Cf. D.P. Lang, *Aquinas's Impediment Argument for the Spirituality of the Human Intellect*, *Medieval Philosophy and Theology* 11(2003), 107–124.

15 *Quaestiones disputatae de anima*, a. 2, co; a. 14, co; S. th. 1, q. 75, a. 2, co; *Sententia De anima* III, l. 7, n. 10.

2. that which is able to cognize everything cannot in itself have the nature of a cognized object – for the nature of the body would prevent the process of cognition;
3. it is impossible for the intellectual principle to be a body – for it would be impossible for the principle of intellectual action to act through a bodily part;
4. the intellectual principle which is called the intellect or the mind acts *per se*;
5. there is no bodily involvement in its action.

It follows from this argument that, according to Aquinas the soul is something subsisting with regard to actions that are not the acts of a body. However, this statement is disturbingly mistaken. In the *Summa*, nevertheless, Thomas develops this issue further. In response to some objections,¹⁶ he emphasizes that no parts (as long as a part is understood as relative to a whole) could exist and act separately – neither soul nor body (as well as an eye or a hand)¹⁷. This is because the soul is something subsisting (*quod est*) and inherited in matter (*quod aliquid aliud est*)¹⁸. Aquinas tries to explain the status of the soul at great length, although he leaves some questions open to allow a more general analysis on the whole human being, including the body for which the soul serves a form. Thus, through the intellect we observe the unique feature of the human soul as a rational being¹⁹.

3. SOUL AS A FORM UNITED WITH BODY VS. INTELLECT

In light of the above, one might object to the very mode of the soul and body unity in the human being. Assuming their unity entails

¹⁶ *S. th.* I, q. 75, a. 2, ad 2.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ See G. Klima, *Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect*, *Philosophical Investigations* 32(2009)2, 169.

¹⁹ Cf. J.D. Madden, *Mind, Matter and Nature. A Thomistic Proposal for the Philosophy of Mind*, The Catholic University of America Press, Washington 2013, 274–286.

assuming that they are one thing. This follows from the thesis stated above that a human being is a complete substance and exists independently, whereas his parts, even considered in isolation, would never be complete substances.

In *Summa theologiae*, question 76 (a. 1), we find an instance of the problems Aquinas had to cope with to employ the categories of form and matter in his explanation of the union of soul and body²⁰. These issues are of paramount importance, because they raise the question whether the intellect can also unite with body in the human being. We have noticed that the intellect operates outside the body, and so it exists outside the body as well. Additionally, the soul, as a subsisting thing, cannot serve as a form for the body, because the soul is that “through which t a thing is what it really is (*forma est quo aliquid est*)”. In turn, this implies that the soul has to possess its own external principle of existence. The arguments against the view that the soul (and the intellect) is a form of the body appeal to the incompatibility of intellectual cognition and materiality. If that were the case – i.e., that the union between form and matter should be understood in terms of the union between intellect and body –, intellectual activity would be impossible. We should remember, moreover, that the soul continues to exist after the body is decomposed²¹.

If one does not accept that the intellectual soul is a form of the body, one would have to accept an absurd thesis instead. This implication is a key argument for Thomas. A further question to address is what makes intellectual cognition our own. As Pasnau puts it: “what join us to our intellect?”²². In *Summa theologiae*, Thomas mentions a kind of “personal

20 It is possible when the relations between the intellect and the body are understood according to hylomorphism. Even if in the *Summa* Aquinas is rather careful (“and there is only one way already introduced by Aristotle”), we should concede that this solution is his own.

21 *S. th.* I, q. 76, a.1, arg 1–6.

22 R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 75.

experience” to stress the importance of this issue: “Should anyone wish to maintain that the intellective soul is not the form of the body, he would have to find some way of making the act of understanding an act of this particular person”²³. Similar ideas we may find in his *Commentary on the Soul*: “For it is clear that the actually intelligent being is this particular man. Whoever denies this implies that he himself understands nothing; and therefore that one need pay no attention to what he says. But if he does understand anything he must do so in virtue of some principle in him of this particular activity of understanding”²⁴.

The question “what makes my intellectual activity only mine?” would be easily answered from the Platonic standpoint, according to which a human being is a soul that uses the body. This view posits a particular man as a particular intellect having intellectual cognitive abilities, and receiving sensual experience through certain features of his own soul. Moreover, the intellect can cognize itself more easily than its own body²⁵. Despite the fact that this proposal is prone to be easily accepted, it contradicts the fact that the whole man cognizes while his parts are united in one cognizing wholeness: “Now the first of these alternatives is untenable, as shown above, on the grounds that one and the same man perceives himself both to understand and to have sensations. Yet sensation involves the body, so that the body must by said to be part of man. It remains, therefore, that the intellect whereby Socrates understands is part of Socrates, in such wise that the intellect is in some way united to the body of Socrates”²⁶.

23 S. th. I, q. 76, a. 1, co. Thomas Aquinas, *Summa theologiae. Man*, vol. 11, transl. T. Suttor, Cambridge University Press 2006, s. 43.

24 *Sentencia De anima*, lib. 3 l. 7 n. 20. “Manifestum est enim, quod hic homo intelligit. Si enim hoc negetur, tunc dicens hanc opinionem non intelligit aliquid, et ideo non est audiendus: si autem intelligit oportet quod aliquo formaliter intelligat”.

25 S. th. I, q. 75, a. 4, co. “Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore”.

26 S. th. I, q. 76, 1, co. “(...) propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem”. Thomas Aquinas, *Summa theologiae. Man*, op. cit. 43.

Aquinas firmly opposes Platonic views, and even when he follows Aristotle he partly rejects some of the Philosopher's solutions as well.

Apart from the aforementioned possibilities, including the only one Aquinas chose almost immediately as a starting point for his own answer to the question of the union of soul and body on the basis of the form and matter principle, he considers other possibilities for such a union in terms of a causative activity. It is obvious that Aquinas makes an assiduous effort to explain the formula: *hic homo intelligit*. He takes into consideration two proposals in particular: one by Averroes and, once again, one by Plato, phrased however in different terms.

The views of Averroes, which are considered in many places, including the *Summa theologiae*, and which Aquinas commented and rejected as the main thesis of the doctrine of monopsychism, show that the union of the soul – the intellect and body union – is possible through a proper intellectual cognitive form. Its essence is based on two types of entities: (1) a specific phantasm for any particular man, and (2) the possible intellect, which is united with a particular man. The union (*continuatio vel unio*) of a phantasm and the possible intellect during the process of intellectual cognition makes it possible to characterize, for instance, Socrates' intellectual activity as his own.

Thomas rejects the above explanation of the "this human cognizes" statement. He suggests that it is not a wall that cognizes – similarly when it comes to a man whose cognition is enabled by the possible intellect (*intellectus possibilis*). According to Averroes, man does not cognize intellectually; rather, it is a common possible intellect that cognizes a particular man, or better his phantasms. This, we might notice, explains how the possible intellect acts and how intellectual power is united with a human being.

A second solution based on causality explains the intellect-body relation in terms of the principle of motion and motion itself. The unity of soul and body, hence intellectual activity, applies to man in virtue of a principle of activity inherent in him, and also to that

which is moved by such principle. Aquinas criticizes this position when he says that: (1) Socrates cognizes not because he is moved by the intellect (this would presume the external existence of the intellect forcing him to cognize), but in virtue of the intellect he possess and through which he operates and cognizes; (2) intellectual cognition does not function according to a ‘moving–moved’ schema, from something that initiates motion to an object of cognition in which motion stays; (3) Socrates and his intellectual activity are not a tool moved by some outer source of motion (if that were the case, the intellectual activity would be accomplished by the body); and (4) we cannot ascribe to a certain thing an activity that belongs to some other thing, even if we agree that it is the intellect that serves a source for other parts. “Indeed, if Socrates is a whole composed by uniting the understanding with the rest of the things that go to make up Socrates , and yet the understanding is united to the rest only as their motor, it would follow that Socrates is not properly speaking one thing, that Socrates as Socrates does not have an existence of his own. A being exists as being one”²⁷.

This sentence, by rejecting the soul–body union in terms of the “moving–moved” paradigm , becomes key to understanding the intellect–soul relation. Human as existing essence and human as cognizing essence are one and the same thing consisting of parts.

Aquinas contrasts “one absolutely” with “one with respect to”. Gathering and connecting some elements does not make them one. A house is an example of what Thomas has in mind here. Its unity is by composition or by the gathering of some elements, and it is not that kind of unity that would denote the “unity absolutely”. Moreover, uniting on the basis of cause and result can’t guarantee a unity in its full sense. The implication is that Averroes’ and Plato’s views can’t explain the unity of the human being: “The intellectual substance, then, can be united to a body by contact of power. Now, things united

27 S. th. I, q. 76, 1, co. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*. Man, op. cit., 47.

by contact of this kind are not unqualifiedly one. For they are one with respect to acting and being acted upon, but this is not to be unqualifiedly one. Thus, indeed, one is predicated in the same mode as being. But to be acting does not mean to be, without qualification, so that neither is to be one in action to be one without qualification”²⁸.

Concerning the question of unity, Aquinas claims he has in mind the most proper kind of “direct unity” typical of the soul and body union. The soul, and consequently the intellect, is not united with body indivisibly and continually (*continuum* – i.e., something that can be classified in terms of quantity, or bodily measure), but in the sense of being one thing. This particular unity balanced between two extremities, allows one to say that soul and body remain themselves even when they are united. Moreover, in no way the soul considered as a form of intellectual activity becomes a material body or something extended. We may conclude from the unity of soul and body and their form–matter relation that, when the act of being is considered soul and body are the same; nevertheless, when it comes to further activity they can’t remain identical. The intellectual form in the human being, even through its union with a body, does not become a material one. Its character remains the same, apart from operating through the senses.

On account of the fact that we have attributed to the soul, which is a key element of being, the ability to render the unity of all organic elements as well as to be the first act of being, we need to accept the following implication: if something is one thing absolutely, then all its actions are to be assigned to the whole being. This is also due to the fact that all actions following from the powers of the soul are performed in two different ways: by the body itself (vegetative and sensual powers) or with no corporal elements dependent on the body²⁹. Rejecting the above results in absurdity, as Aquinas promptly

28 *Contra gentiles* II, c. 56.

29 *Contra gentiles* II, c. 69.

shows in his polemic against Averroism (the polemic might include Platonism as well). “But if you should say that Socrates is not some one thing absolutely, but one by the coming together of mover and moved, many incoherencies follow. First, indeed, that since anything is one in the manner in which it exists, it would follow that Socrates is not a being and does not belong in a species or genus; and further, that he would have no action, because only beings act”³⁰.

A helmsman’s cognition would not be the cognition of a wholeness that he could have himself, as well as the ship and crew. Moreover, Socrates’ cognition would not be his own act, but the act of the intellect operating in Socrates’ body. Aquinas adds a remark that seems to confirm the analysis that the intellect would not be identical with Socrates, even though intellectual activity is supposed to apply to Socrates as a whole, because the soul is the form of the whole Socrates. Thomas says: “The action of a part is the action of the whole only when the whole is one being. Anyone who says otherwise speaks improperly”³¹.

These words are properly understood when we understand intellect not only as a power, but also when the notion of an “intellect”, denoting the most crucial power of the human being, is taken to characterize the essence of the human soul³².

The *Summa theologiae* contains Aquinas’ own answer to the question of the soul-body relation. What he clearly emphasizes is that the human form is the principle of his (human) intellectual acts. This means that the intellect is related to the establishing of the human

30 *De unitate intellectus* c. 3, n. 68. “Sed si tu dicas, quod Socrates non est unum quid simpliciter, sed unum quid aggregatione motoris et moti, sequuntur multa inconvenientia. Primo quidem, quia cum unumquodque sit similiter unum et ens, sequitur quod Socrates non sit aliquod ens, et quod non sit in specie nec in genere; et ulterius, quod non habeat aliquam actionem, quia actio non est nisi entis”. R. McNerny, *Aquinas against the Averroists. On there Being Only One the intellect*, Purdue University Press, West Lafayette 1993, 87.

31 *Ibidem*.

32 *De veritate* q. 10, a. 1, co.

essence, and that a human is then referred to as caused by a form. Nevertheless, the intellect is not identical with the soul. Thomas gives three arguments for “including” the intellect in the category of ‘form’ – ultimately, they are the quintessence of hylomorphism³³:

1. man is able to cognize intellectually for there is a principium of that inherent in him (*principium intellectivum*), which is the substantial form;
2. we can describe form in terms of a species perspective – the nature of something is related to its activity; when it comes to man, his most distinctive feature is his intellectual cognition (*proprium operatio hominis*);
3. among forms united with matter, the human form is the most perfect with regard to immaterial activity (*nullo modo communicat materia corporalis*). The human form is neither immersed in nor comprehended by a body (*comprehensa sive immersa*).

An additional argument for such a unity emphasizes the absence of a composition of form and matter in a soul. If that were so, the whole would not serve as a form for any “lower” matter³⁴. In the *Summa*, Aquinas pointed out with regard to the impediment argument that it would be impossible for both form and matter to exist in a soul: “For were it composed of matter and form, the forms of things would be received into it in all their concrete individuality, so that it would know only the singular, as the senses do, which receive forms of things in a physical organ”³⁵.

We may add that soul understood as a form is an act of the body as well. It is the soul that makes the essential principium and actualizes

33 Cf. R. Pasnau, *Philosophy of Mind and Human Nature*, in: *The Oxford Handbook of Aquinas*, eds. B. Davies, E. Stump, Oxford University Press, New York 2012, 350–357.

34 *S. th.* I, q. 76, a. 1, co.

35 *S. th.* I, q. 75, a 5, co. “Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales, et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali”. Thomas Aquinas, *Summa theologiae. Man*, op. cit., 23.

the potentiality of being, which is body. When the human intellect is considered, it is worth noticing that the intellect not always acts through its object, so it does not always cognize. Aquinas often says about the possible intellect that: “a man is found sometimes to be actually understanding and sometimes only potentially”³⁶.

On further reading, this remark sounds slightly different when we emphasize the activity of the human intellect in moving from one act of cognition to another: “Every intellect, furthermore, that understands one thing after the other is at one time potentially understanding and at another time actually understanding”³⁷.

4. WHOLE-PART RELATION VS. INTELLECT (WHERE IS INTELLECT? IN THE LEFT FINGER?)

Aquinas often refers to whole–part categories and considers them as metaphysical concepts in general. When applied to psychological issues, they are helpful to solve the problem whether the soul is whole in each part of body. The very understanding of the soul as a form of the body, which is actually its act, means that the soul is by itself (*per se*) the first act of the body and that it is inherent in specific parts for their being assigned to the whole³⁸. That a form organises particular

36 *Quaestiones disputatae de anima* a. 2, co. “Similiter cum homo inveniatur quandoque intelligens actu, quandoque intelligens in potentia tantum”.

37 *Contra gentiles* I, c. 55. “Omnis intellectus intelligens unum post aliud est quandoque potentia intelligens et quandoque actu: dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia”. Ibidem, II, 78. “Sed anima intellectiva est quaedam natura in qua invenitur potentia et actus: cum quandoque sit actu intelligens et quandoque in potentia. Est igitur in natura animae intellectivae aliquid quasi materia, quod est in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur intellectus possibilis: et aliquid quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, et dicitur intellectus agens”. See P.S. Mazur, *Tomasza koncepcja umysłowej władzy poznawczej*, in: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Wyd. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, 350–351.

38 *De spiritualibus creaturis* a. 4, co. “Anima enim totius quidem corporis actus est primo et per se, partium vero in ordine ad totum”.

yet different parts of the body is possible, as their activities differ as well. Interestingly, Aquinas clearly states that the soul brings together different parts into a whole, in which they gain a greater perfection. The obvious implication here is that, the more complex the body, the greater the soul (form)³⁹.

Obviously, the problem of the whole-part relationship is one of the most crucial for metaphysics, for it predicates being with respect to its whole content – i.e., the whole structure of being⁴⁰.

We may find a compelling analysis on the whole-part relation mainly in Aquinas' *Quaestiones de spiritualibus creaturis*.⁴¹ However, a similar approach can also be found in his other works⁴². The question is whether the soul exists wholly in each part of the body. This, could actually be posed as the question whether the intellect is in any particular part of the body (e.g., in a finger). To answer this question, Thomas starts by pointing out three kinds of wholeness: 1) of quantity, 2) of essence, 3) of power.

According to how wholeness is understood, we can speak about different possibilities of the soul's presence in body. The first understanding can't be ascribed to any soul in its full meaning, certainly not to a rational soul. Something can be divided into a certain amount of parts, and we can also say that one form is everywhere (e.g., whiteness on a white wall). This is because matter, even fragmented, is as similar in its wholeness as in its parts (whiteness is present

39 Ibidem. "Anima vero, cum sit forma altioris et maioris virtutis, potest esse principium diversarum operationum, ad quarum executionem requiruntur dissimiles partes corporis. Et ideo omnis anima requirit diversitatem organorum in partibus corporis cuius est actus; et tanto maiorem diversitatem, quanto anima fuerit perfectior. Sic igitur formae infimae uniformiter perficiunt suam materiam; sed anima difformiter, ut ex dissimilibus partibus constituatur integritas corporis, cuius primo et per se anima est actus".

40 See A. Maryniarczyk, *Całość-część*, in: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Wyd. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, 20–24.

41 *De spiritualibus creaturis* a. 4, co.

42 See *S. th.* 1, q. 76, a. 8, co; *Contra Gentiles* II, c. 72; *Quaestiones disputatae de anima*, a. 10.

accidentally). The second understanding of wholeness takes into consideration all its essential elements, which represent its perfection. In *De spiritualibus creaturis*, Aquinas gives three examples of such a wholeness: in physical beings, composition of form and matter assures perfection (obviously, this is because of form); in the logical order, perfect wholeness exists when genus and species (and their differences) are described according to a definition. When it comes to accidental forms (as opposed to substantial ones), wholeness has degrees (“more–less”). The last understanding of wholeness consists of the power in its fullest to accomplish its tasks in particular parts. The power can operate differently, depending on the parts.

If the last two distinctions were referred to soul and body, and to powers of the soul over the body, one should accept their mutual dependence (the first, quantitative distinction is of no use here because soul is neither quantitative wholeness nor does it occupy any place). Such dependence is the result of the fact that the body as wholeness is made perfect indirectly, but particular parts are being perfected as long as they act accordingly to this wholeness. This means that: 1. The soul is wholly in each part of body according to the second understanding of the whole–part relation, which says that the soul is a form and acts to unite each part into a wholeness; 2. The soul is not wholly in each part of body according to the third understanding of the whole–part distinction, that is, not all of the powers are in particular parts of the body.

Such a solution, according to Aquinas, allows to claim that in the soul there exists a domain of powers that does not belong to any particular part of body. It also shows that particular powers are united with particular organs, and finally, it allows to establish a hierarchy between the parts of the body. The more important a power, the more important a part of the body, or it better serves others power⁴³.

43 S. th. I, q. 76, a. 8, ad 5.

We conclude from this that the parts of the body are unequal in their excellence, with different ranges of activities.

In addition to the remarks on whether the soul is wholly in a whole body, we can find much more in Aquinas' text. In particular, it formulates his answer to the question why *homo non est intellectus*. If the intellect were an act of the body (of its single parts in particular), and if it were identical with a form, it would unite with the body through relations, such as form–matter relations.

On the other hand, if form is a source for the activity of being and it is present in its parts as a power, one would not say that the soul is wholly in the whole according to the third understanding of the way in which a whole is present in the parts. The soul is wholly present in a whole for the perfection of the essential part; as for its role as a principle of activity, however, it is not wholly included in a whole human being.

Here we may add another categorization, also to be found in *De spiritualibus creaturis* and in other works⁴⁴. This concerns three kinds of wholeness: 1. potential; 2. integral; and 3. universal. Universal wholeness exists in each part as subject, according to its essence and perfect powers. This kind of wholeness can be attributed to its parts. Integral wholeness is present in each part neither essentially nor in terms of powers. Going back to Thomas's example above, the house is not wholly in a wall, nor are its powers present in it. This kind of wholeness can't be attributed to the parts. The last type of wholeness, i.e. accidental wholeness, is in each part *secundum se*, according to powers; however, it is not perfect. It is present only in the highest powers, so it is not properly attributed to the parts, as we do instead in the case of the first universal wholeness. Thomas says: "One is a universal whole, which is present to every part in its whole essence and power; it is properly predicated of its parts, as when one says: Man is an animal. But another whole is an integral whole, which is

⁴⁴ See *Super Sent.* III, d. 3, q. 4, a. 2, ad 1.

not present to any part of itself, either in its whole essence or its whole power; and consequently there is no way in which it is predicated of a part as if one were to say: A wall is a house. The third whole is a potential whole, which is intermediate between these two: for it is present to a part of itself in its whole essence, but not in its whole power. And hence it stands in an intermediate position as a predicate: for it is sometimes predicated of its parts, but not properly, and in this sense it is sometimes said that the soul is its own powers, or *vice versa*⁴⁵.

These remarks should be read in light of the simplicity of the soul, its division into powers, and its relations (soul–powers). We find the most relevant analysis on this in the *Commentary on Sentences*, where Aquinas claims on metaphysical grounds that, in so far as a proper result depends on its cause, the very activity of essences, whose primary principle of activity is of a substantial kind, is a substance. This scenario takes place in the case of God – He does not operate through a principle different from his essence. Apart from God, any activity is an activity of such a substance and can be attributed to it, but it can't be identified with it, as we cannot speak of anything but a substance in the case of a substance. In his early work,⁴⁶ Thomas presupposes that if the soul is a substance then all its activity has to be through powers, similarly to perfect power, which operate through dispositions and virtues. Powers of the soul follow from it, they are

45 *De spiritualibus creaturis*, a. 11, ad 2. “Unum universale, quod adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem; unde proprie praedicatur de suis partibus, ut cum dicitur: homo est animal. Aliud vero est totum integrale, quod non adest alicui suae parti neque secundum totam essentiam neque secundum totam suam virtutem; et ideo nullo modo praedicatur de parte, ut dicatur: paries est domus. Tertium est totum potentiale, quod est medium inter haec duo: adest enim suae parti secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam suam virtutem. Unde medio modo se habet in praedicando: praedicatur enim quandoque de partibus, sed non proprie. Et hoc modo quandoque dicitur, quod anima est suae potentiae, vel e converso”.

46 We characterize his “early” works (*Sententiae de anima*, *De veritate*, *De spiritualibus creaturis*) by comparison with the *Summa theologiae* and the *Quaestiones de anima*.

both perfections of the material body and powers that “exists in soul itself, whose activity is incorporeal, and that is why I assume they are accidental. Not common accidentals flowing from species but from particular principles. They are like regular accidentals of genus, begin from its principles, however they come from the very integrity of soul itself, as far as it is accidental one possessing some kind of perfection of powers, implied from different powers”⁴⁷.

5. IN WHAT SENSE IS THE INTELLECT A FORM OF THE HUMAN BEING?

In many of his works, Aquinas speaks about the intellect as the form of the human being. If it really were an act of the body, this would contradict the earlier analysis; moreover, the sentence *homo est intellectus* would appear absolutely justified. The human being would then be an intellect determining not only the human essence, but also the unity of the human being. Such statements need to be further elaborated, especially in the context of the relation between the soul and its powers. As obvious as it seems, the statement that the essence of the soul does not consist in its powers (or power) would then be questioned on this particular point. As E.-H. Wéber notices,⁴⁸ while dealing with Siger’s interpretations of the intellect during the second Paris regency (critically commented in *De unitate intellectus*), when such a change of mind is supposed to have happened, Aquinas never

47 *Super Sent.* I, d. 3, q. 4, a. 2, co. “(...) et quaedam ut existentes in ipsa anima, quarum operatio non indiget corpore, ut intellectus, voluntas et huiusmodi ; et ideo dico, quod sunt accidentia: non quod sint communia accidentia, quae non fluunt ex principiis speciei, sed consequuntur principia individui; sed sicut propria accidentia, quae consequuntur speciem, originata ex principiis ipsius: simul tamen sunt de integritate ipsius animae, inquantum est totum potentiale, habens quamdam perfectionem potentiae, quae conficitur ex diversis viribus”.

48 E.-H. Wéber, *Le controverse de 1270 à l’Université de Paris et son retentissement sur la pensée de s. Thomas d’Aquin*, Paris 1970, 47–220.

mentioned the issue of the soul and of the identity of its powers⁴⁹. Suffice it to say that he did not change his mind on the soul–powers relation, which is the soul–intellect relation⁵⁰. The quotes below do not take a result as identical with its cause, as it would probably seem.

This *aporia* can be easily solved, but before we do so we find it necessary to quote some of the most relevant passages from Aquinas's works suggesting the identity of intellect and human form:

“The cogitative power, since it operates by means of an organ, is not that whereby we understand, for understanding is not the operation of an organ. Now, that whereby we understand is that by which man is man, since understanding is man's proper operation, flowing from his specific nature”⁵¹.

“(…) it remains for us to show that in the Philosopher's judgment we must say that the intellect, as to its substance, is united to the body as its form”⁵².

“But none is higher than the intellect. Therefore, the intellect is man's soul, and, consequently, his form”⁵³.

49 Changes were to take place after Aquinas wrote the following passages (1270), in which the difference between a soul and its powers is clearly stated and explained: *Super Sent.* I, d. 3, q. 4, a. 2, co; *De veritate* q. 10, a. 1, co; *Quodlibet* 10, q. 3, a. 1, co; *Quaestiones disputatae de anima* q. 12; *De spiritualibus creaturis* a. 11, co; *S. th.* I, q. 77, co. After his polemic with Siger of Brabant, Aquinas refrained from any further comments in this matter (i.e., the difference between a soul and its powers).

50 See J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington 2000, 275–294.

51 *Contra gentiles* II, c. 73. “Virtus cogitativa, cum operetur per organum, non est id quo intelligimus: cum intelligere non sit operatio alicuius organi. Id autem quo intelligimus, est illud quo homo est homo: cum intelligere sit propria operatio hominis consequens eius speciem”.

52 *Contra gentiles* II, c. 70. “(…) ostendendum restat quod necesse est dicere, secundum opinionem Aristotelis, intellectum secundum suam substantiam alicui corpori uniri ut formam”.

53 *Contra gentiles* II, c. 59. “Nulla autem est altior quam intellectus. Est igitur intellectus anima hominis. Et per consequens forma ipsius”.

“It was Aristotle’s judgment, therefore, that that whereby we understand is the form of the physical body”⁵⁴.

“Therefore the intellect whereby a man understands is the form of this man, and the same is true of another man”⁵⁵.

“Therefore the agent intellect and the possible intellect must inhere in the one essence of the soul”⁵⁶.

“For the soul, considered in itself, is in potentiality to knowing intelligible things, since it is like »a tablet on which nothing is written«, and yet it may be written upon through the possible intellect, whereby it may become all things, as is said in *De Anima* III, 18”⁵⁷.

What strikes in the above is Aquinas’ attitude to connect the intellect with the human being according to the Aristotelian thought and categories. At the same time, this attitude is directed to those interpreters of his psychology who separate intellects from the soul and locate them in substances, which are not multiplied and which unite with bodies only for the process of acquiring knowledge. Such an anti-Averroistic background shows unequivocally their polemical character, rather than their intention to directly identify intellects with that form which is a human soul.

Such an answer would hardly be accepted as adequate. To eventually find the answer to the above texts we need to analyze some passages in *De veritate*, particularly q. 10 (*De mente*). Aquinas clearly suggests (considering whether Augustine’s mental categories – memory, intelligence, and will –, while being the image of God, allow

54 *De unitate intellectus*, c. 1, n. 11. “Fuit ergo sententia Aristotelis quod id quo intelligimus sit forma corporis physici”.

55 *Compendium theologiae* I, c. 85. “Intellectus igitur quo homo intelligit, est forma huius hominis, et eadem ratione illius.”

56 *Compendium theologiae* I, c. 87. “Oportet igitur quod intellectus agens et possibilis in una essentia animae conveniant”.

57 *S. th.* III, q. 9, a. 1, co. “Anima enim, secundum se considerata, est in potentia ad intelligibilia cognoscenda, est enim sicut tabula in qua nihil est scriptum; et tamen possibile est in ea scribi, propter intellectum possibilem, in quo est omnia fieri, ut dicitur in III *De anima*”.

to adopt Aristotelian categories) that the intellect is the power of the human soul. Granted that it is the highest power, the name “intellect” could be applied to the soul and be identical with it. “So, the word »mind« is applied to the soul in the same way as understanding is. (...) Since, however, the essences of things are not known to us, and their powers reveal themselves to us through their acts, we often use the names of the faculties and powers to denote the essences”⁵⁸.

The above passages are clearly different from the passages quoted earlier, in which we find that intellect and soul are the same. Aquinas would assert the identity of the intellect and the intellectual soul, however, only in the domain of predication or understanding, not in the ontic domain. We can then say that the “soul is an intellect” in the sense that the soul possesses the highest features. Conversely, when we say that the “soul is not an intellect” we characterize the non-identity of soul and intellect.

We hasten to add that the above seven statements are introduced purposely. Aquinas probably wanted to stress that essentially and formally we find in the human being a principle of intellectual activities. And if we embrace the thesis that the soul is the principle of intellectual activities and of factor (essence and acts), then we need to apply these results to the intellect accordingly. Aquinas stressed these ideas for no other reason than to refute the views of Siger and his “grumbling-on-the-side proponents”⁵⁹. For they, employing *vis cogitativa*, a function determining the human species, and separating the possible intellect from individual men provoked Aquinas to restate his views on the relation between soul and body by emphasizing their separate character and pointing out their causative relation.

58 *De veritate*, q. 10, a. 1, co.

59 See *De unitate intellectus* c. 5.

6. SUMMARY – ADMIT THE NECESSITY OF INTELLECTUAL POTENTIALITY IN THE HUMAN SOUL

Aquinas's conception of the relations between soul, body and intellect is of philosophical character. It is alternative to Platonic, Augustinian and Cartesian explanatory models (each of which has, obviously, its own specific merits). Aquinas developed Aristotle's achievements and modified them further. Some changes were essential and fundamental. Thomas took into account the peripatetic tradition to understand Aristotle better. Modifications were of paramount importance also with regard to the Augustinian position, which influenced medieval theological thought significantly.

To the analysis above, we now add some remarks by M. Gogacz on intellectual potentiality⁶⁰. They properly explain how to understand Thomas' requirement that we need to pose a domain responsible for intellectual activity and operations (including volitional activities). Such a domain would also provide a solid reason, apart from matter susceptible of quantitative measurements, to establish the individuality of the human being. Aquinas' statements are not straightforward. However, if one begins with the same assumptions, one could certainly reach the conclusions Gogacz came to. When one understands the intellect as a potential domain one is led to the claim that a "human being is not an intellect", on the basis of Aquinas' overall view of reality. That is the view from the perspective of the being (*esse*) as the very first act of the whole being.

When one speaks about two intellects, it is necessary to turn one's attention to the act – potentiality relation. Act is limited by potentiality, and it signifies the one. Potentiality with regard to an act makes the accidental possible, it makes an act imperfect. It exists along with an act "penetrating it and making its ontic foundation

60 See M. Zembrzusi, *Prawda o intelekcie. Mieczysława Gogacza rozumienie intelektu możliwościowego i czynnego*, *Rocznik Tomistyczny* 5 (2016), 79–85.

thinner"⁶¹. Intellect as a potentiality of the soul diminishes the one, or makes it imperfect. But is it not only body that diminishes the soul. We should also remember that the intellect is a potentiality of the soul. It is, obviously, a necessary accident (*proprietas*) "manifesting reasonability of soul, but it is also something that modifies soul significantly. It is a tool of cognition and the condition or rather a principle of its individuality"⁶².

If the intellect were not a soul it would be "outside" of a soul, because it differs from the soul's nature as an act (the question here is: does it differ in terms of substance and accident?). We should say that the intellect is a potentiality, in which case it would be dependent on a soul for its existence. Hence, it would not possess its own existence apart from composition, but only an existence as a "dependence on". These remarks may be taken as dangerously emphasizing the cognitive character of the existence of the intellect, and result in hypostasis. Even if the intellect (active and possible) is different from the soul, its "being outside" signifies potentiality, being as a structural factor of the soul. The soul, however is an act and signifies itself through potentiality. The most reasonable thing to say would be that the soul is a form consisting of an act of bodily and intellectual potentiality, which are intellectual powers.

Additionally, with the problem of intellectual potentiality arises the problem of the individuality of the human being. The crucial element for individualization is derived from the nature of the intellect itself as a potentiality of the soul, and there is much more in it than just matter. As Gogacz puts it: "Potentiality, which perfects existence, is essential. It signifies the accidental character of being and its separateness. Potentiality, which makes matter imperfect, makes being an individual within its species"⁶³.

61 M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1976, 207.

62 *Ibidem*, 210.

63 *Ibidem*, 208.

The above solution is a proposal to address the question posed by Gogacz, among others: how is it possible to accept both the accidental and the potential character of the intellect? Any proposals separating the intellect from the soul make it impossible for both the active and possible intellect to be the powers of a soul. If, however, they were powers, one would not say that a human is an intellect, a mind, a consciousness or reason. For there is not only different semantic content in these words; they also denote different concepts of the human being as such.

BIBLIOGRAPHY

- Anzulewicz H., *Albert Wielki o naturalnym pragnieniu wiedzy*, Przegląd Tomistyczny 15(2009), 33–46.
- Anzulewicz H., *Anthropology: The concept of Man in Albert the Great*, in: *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, ed. I.M. Resnick, Leiden–Boston 2013, 325–346.
- Gogacz M., *Istnieć i poznawać*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1976.
- Brock S.L., *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas. A Sketch*, Cascade Books, Eugene 2015.
- Klima G., *Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect*, Philosophical Investigations 32(2009)2, 163–182.
- Krasnodębski M., *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, Wyd. Navo, Warszawa 2004.
- Kretzmann N., *Philosophy of Mind*, in: *The Cambridge Companion to Aquinas*, eds. N. Kretzmann, E. Stump, Cambridge University Press 1993, 128–159.
- Lang D.P., *Aquinas's Impediment Argument for the Spirituality of the Human Intellect*, Medieval Philosophy and Theology 11(2003), 107–124.
- Madden J.D., *Mind, Matter and Nature. A Thomistic Proposal for the Philosophy of Mind*, The Catholic University of America Press, Washington 2013.
- Maryniarczyk A., *Całość–część*, in: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Wyd. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, 20–24.
- Mazur P.S., *Tomasza koncepcja umysłowej władzy poznawczej*, in: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Wyd. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, 341–354.

- McInerney R., *Aquinas against the Averroists. On there Being Only One the intellect*, Purdue University Press, West Lafayette 1993.
- Pasnau R., *Philosophy of Mind and Human Nature*, in: *The Oxford Handbook of Aquinas*, eds. B. Davies, E. Stump, Oxford University Press, New York 2012, 348–368.
- Pasnau R., *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Stump E., *Aquinas*, Routledge, London 2003.
- Thomas Aquinas, “*St. Thomas Aquinas*” *Works in English*, Dominican House of Studies, Washington DC, accessed March 20, 2017, <<http://dhspriority.org/thomas/>>.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae. Man*, vol. 11, transl. T. Suttor, Cambridge University Press 2006.
- Wéber E.-H., *Le controverse de 1270 à l’Université de Paris et son retentissement sur la pensée de s. Thomas d’Aquin*, Paris 1970.
- Wippel J.F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington 2000.
- Zembrzuski M., *Prawda o intelekcie. Mieczysława Gogacza rozumienie intelektu możliwościowego i czynnego*, Rocznik Tomistyczny 5 (2016), 75–89.

Michał Zembrzuski

m.zembrzuski@uksw.edu.pl

Cardinal Stefan Wyszyński University, Institute of Philosophy

Wóycickiego 1/3, 01–938 Warsaw, Poland

DOI: 10.21697/spch.2017.53.4.04

BIBLIOGRAFIA

Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię dzieł cytowanych** w układzie alfabetycznym i formie opisanej w „Sugerowanym sposobie cytowania” (s. 48), 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

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.

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) potwierdza spełnienie tego wymogu w Umowie zawieranej z Wydawnictwem Naukowym 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.).

ANNA LEMAŃSKA

**ZYGMUNT HAJDUK, STRUKTURY METODOLOGICZNE
W NAUCE. SŁOWA KLUCZE FILOZOFII NAUKI,
WYDAWNICTWO KUL, LUBLIN 2016, SS. 315.**

Nauka w XX wieku stała się przedmiotem intensywnych badań. Szczególne zainteresowanie budzą zwłaszcza nauki przyrodnicze, głównie fizyka, pozwalające wnikać coraz głębiej w strukturę rzeczywistości materialnej i dzięki temu w istotny sposób zmieniać otaczające człowieka środowisko. Pytania, dlaczego metoda eksperymentalna okazała się tak skuteczna, dlaczego matematyka jest wykorzystywana w teoriach naukowych, jak odróżnić naukę od tego, co nie jest nauką, w jaki sposób rozwija się wiedza naukowa, wyznaczają zakres badań z obszaru filozofii nauki. Zarazem wielość odpowiedzi na powyższe pytania ukazuje, jak interesującym zjawiskiem jest nauka. Literatura dotycząca filozoficznych problemów, jakie stwarza nauka, jest ogromna; również w Polsce powstało wiele ważnych pozycji z tego zakresu. Czy zatem jest jeszcze miejsce na nową książkę z filozofii nauki?

Zygmunt Hajduk w swej najnowszej pracy pt. *Struktury metodologiczne w nauce. Słowa klucze filozofii nauki* nie powiela dotychczasowych ujęć. To, co odróżnia jego książkę od innych pozycji z obszaru filozofii nauki, to obecne w niej dwie przeplatające się ze sobą warstwy: przedmiotowa i metapredmiotowa. Przedmiotem głównym, którego dotyczy książka, jest oczywiście nauka ujmowana w szerokim kontekście jako zmieniający się wytwór społeczności naukowców, osadzony w kulturze i cywilizacji i mający ogromny wpływ na otaczającą człowieka rzeczywistość. Ale w monografii obecna jest również warstwa metapredmiotowa. Jest to mianowicie refleksja nad

zmieniającą się filozofią nauki, czy dokładniej, jak ujmuje to Hajduk, wieloma filozofiami nauki. Autor pokazuje bowiem nie tylko, jak zmieniła się nauka, ale również jak modyfikowała się filozofia nauki, jakie następowały w niej przeobrażenia, jak zmieniał się zakres badanych tematów. Hajduk przedstawia całą panoramę badawczą – od pozytywizmu, dla którego przedmiotem zainteresowania była gotowa, ukształtowana teoria, a więc wytwór, przez stopniowe wprowadzanie kategorii odkrycia naukowego, aż po badanie rzeczywistej pracy uczonych, którzy, co warto podkreślić, nie bardzo przejmują się ustaleniami metodologów, logików czy filozofów nauki.

Książka składa się z dziesięciu rozdziałów poprzedzonych *Wprowadzeniem*. W kolejnych częściach zostały omówione tak istotne pojęcia, jak: teoria, wyjaśnianie, obserwacja, związek przyczynowy, modalność, rewolucja naukowa, redukcja, redukcjonizm. Według Hajduka, głównym zagadnieniem współczesnej filozofii nauki jest problem rozwoju wiedzy naukowej (s. 47). Toteż wydaje się, że głównym słowem-kluczem do całej książki jest słowo 'zmiana'. Zmieniającej się, ujmowanej temporalnie nauce, a także różnym związanym ze zmiennością kategoriom jest poświęcona cała monografia.

We *Wprowadzeniu* można znaleźć uzasadnienie tytułu monografii. Wytwór poznania naukowego jest mianowicie określany jako struktura, które to pojęcie jest rozumiane szeroko, a nie tylko w wąskim przyjmowanym w logice sensie. „Struktury metodologiczne” zatem należy pojmować, jak się wydaje, jako wszelkie badane w filozofii nauki jednostki związane z naukami, jak również te pojęcia, które dotyczą samej filozofii nauki. W swej pracy Hajduk dokonuje podziału struktur związanych z nauką (na stronie 10. znajduje się schemat), a następnie pokazuje, jak zmieniało się podejście do nich w filozofii nauki. W konsekwencji, według Hajduka, nie mamy do czynienia z filozofią czy metodologią (liczba pojedyncza) nauki, ale z wieloma filozofiami i metodologiami nauki. Autor wielokrotnie podkreśla pluralizm filozofii nauki. Ten pluralizm ujawnia się m.in. w wyraźnej zmianie aspektów badawczych: z rekonstrukcji teorii za

pomocą logiki, czy teorii mnogości, w kierunku arekonstrukcjonizmu uwzględniającego, obok logicznej struktury teorii naukowych i ich odniesienia do badanej rzeczywistości, cały kontekst uprawiania nauki łącznie z uwarunkowaniami psychologicznymi, społecznymi, kulturowymi, politycznymi czy ekonomicznymi. Znaczenie ma również to, że naukę przestaje się ujmować atemporalnie, a traktuje się ją jako proces, zjawisko zmieniające się i rozwijające się w czasie. W kolejnych rozdziałach Hajduk zajmuje się tymi poszczególnymi zagadnieniami, zwracając szczególną uwagę na temporalne ujmowanie nauki. Ten problem był już przedmiotem zainteresowania Autora w jego książce: *Temporalność nauki. Kontrowersyjne zagadnienia dynamiki nauki* (RW KUL, Lublin 1995). Hajduk nie tylko patrzy na naukę jako na „badanie obiektów i struktur występujących w świecie” (s. 19), ale podkreśla to, że nauka jest przedsięwzięciem społecznym.

Rozdział pierwszy ma wyraźnie charakter metaprzmiotowy: jego przedmiotem jest filozofia nauki. Hajduk określa podstawowe aspekty filozofii nauki: epistemologiczny, metafizyczny, etyczny, pedagogiczny oraz wymienia najważniejsze zagadnienia badane w filozofii nauki: cele nauki, granice i ograniczenia nauki, odkrycie naukowe, wyjaśnianie. Specyfika filozofii nauki jest spowodowana szczególnym przedmiotem badania. Wiedza naukowa bowiem zmienia się, „ma charakter próbny” (s. 25). Taki stan rzeczy jest spowodowany tym, że „nie mamy (...) bezpośredniego dostępu poznawczego do rzeczywistości, tak by można ją było odczytać raz na zawsze taką, jaka ona jest” (s. 26). Zmienność nauki wpływa na stawiane pytania a także na wprowadzanie nowych elementów, stających się przedmiotem zainteresowania filozofii nauki.

Hajduk zwraca też szczególną uwagę na znaczenie nauki w kulturze i cywilizacji. W tym kontekście rozpatruje dwa odmienne aspekty problemów aksjologicznych związanych z badaniami naukowymi, a mianowicie wartości, którymi kierują się naukowcy w swojej pracy, oraz wartości, które służą do etycznej oceny skutków odkryć naukowców.

W rozdziale pierwszym Hajduk podkreśla wielokrotnie, że mamy do czynienia z pluralizmem filozofii nauki. Wiąże się z tym ściśle wielość metod stosowanych przez filozofów nauki, inne metody będzie stosował np. rekonstrukcjonista, a inne arekonstrukcjonista (s. 40).

Drugi rozdział został poświęcony omówieniu najważniejszej kategorii badanej w filozofii nauki, a mianowicie kategorii teorii, wokół której ogniskują się różne problemy z zakresu filozofii nauki. Teoria bowiem stanowi podstawową jednostkę strukturalną wiedzy (s. 41), toteż badanie jej struktury jest jednym z głównych zadań filozofii nauki. Co więcej, podejście do problemu teorii unaocznia to, jak zmieniała się sama filozofia nauki. Hajduk wskazuje przede wszystkim na to, że następowało przesuwanie akcentów z badania węższych jednostek, jak pojęcia, zdania, hipotezy, na badanie większych struktur, jak teorie i paradygmaty.

Następnie Hajduk omawia zagadnienie kryteriów, które pozwalałyby na odróżnienie nauki od nie-nauki. Takich kryteriów proponowano wiele, ale Autor zapatruje się na takie przedsięwzięcie pesymistycznie i podaje przyczyny, dlaczego do tej pory nie udało się ich sformułować (s. 46).

W dalszej części Hajduk omawia różne koncepcje teorii empirycznych: tradycyjne, deskryptywne, uhistorycznione, strukturalistyczne, konwencjonalistyczne, semantyczne, z perspektywy pojęciowej, koncepcję Brenta Mundy'ego, która stanowi modyfikację tradycyjnego ujęcia wypracowaną w odpowiedzi na krytykę tego stanowiska. Ten przegląd pokazuje, jak bogate treści zawiera pojęcie teorii naukowej. Stanowi jednocześnie tło dla następnych podejmowanych w monografii tematów.

Jednym z nich jest problem wyjaśniania. Wyjaśnianie jest istotną kategorią rozpatrywaną w filozofii nauki, gdyż jednym z celów nauki jest zrozumienie rzeczywistości. W przypadku tej kategorii również istnieje wielość modeli wyjaśniania, co wiąże się z różnorodnością rodzajów wyjaśniania. Hajduk dokonuje interesującego zabiegu, odróżniając modele wyjaśniania (np. model Carla Hempla) od paradygmatów wyjaśniania, których wyróżnia trzy rodzaje: paradygmat

uogólnionego prawa, paradygmat wyjaśniania zdeterminowany przez reguły i paradygmat neorealistyczny. Ważne w pracy są analizy kontrowersji dotyczących teorii wyjaśniania. Dają one podstawy do zwrócenia uwagi na aspekty pragmatyczne wyjaśniania. Podnoszone są one m.in. w teorii wyjaśniania Petera Achinsteina.

Następnym ważnym problemem dotyczącym teorii jest zagadnienie związku teorii z obserwacją, co jest treścią rozdziału czwartego. W tym rozdziale Hajduk kładzie szczególny nacisk na problem relacji między terminami obserwacyjnymi a teoretycznymi. Podział ten, jak wiele problemów w filozofii nauki, pochodzi od neopozytywistów i budzi wiele kontrowersji. W tym kontekście Hajduk powraca również do sporu realizmu z instrumentalizmem, a także do wielokrotnie dyskutowanego problemu zależności obserwacji od teorii. Hajduk skłania się do uznania, że nie wszystkie obserwacje są zależne od teorii, jak się powszechnie uważa, a tym samym teoretyczny relatywizm nie jest nieunikniony (s. 154). Omawia też problem interpretacji terminów teoretycznych i problem tego, co jest obserwowalne. Hajduk uważa, że podział obserwowalne – nieobserwowalne nie wydaje się być przydatny (s. 163). Co więcej, choć teorie są odrzucane, to „większość dawnych typów obserwacji (...) nie została odrzucona, lecz je rozbudowano czy odpowiednio doskonalono” (s. 164). Świadczy to o kumulatywnym charakterze nauki. W tym kontekście Hajduk deklaruje się jako realista naukowy: „Realizm naukowy, jaki mamy na względzie, jest charakteryzowany poprzez tezy: odpowiednio sformułowany język teoretyczny jest sensowny; jesteśmy zasadnie przekonani o twierdzeniach teoretycznych właściwie skonfirmowanych teorii; wiedza naukowa jest obiektywna. Na taki charakter wskazuje kumulatywność nauki” (s. 165).

Kontynuacją rozważań dotyczących terminów teoretycznych jest rozdział piąty: *Stałe deskryptywne w słowniku języka nauki*. Hajduk stawia tu pytanie o rolę terminów teoretycznych w nauce, a mianowicie, czy terminy te są konieczne w nauce, czy też cele nauki można osiągnąć bez nich. Hajduk omawia tzw. „dylemat teoretyka”,

stanowiący argument za zbędnością terminów teoretycznych wysuwany przez instrumentalistów i empirystów, lecz sam opowiada się za niezbędnością terminów teoretycznych w nauce. Zwraca jednak uwagę, że podział terminów na teoretyczne i obserwacyjne nie jest wyczerpujący i proponuje podział terminów na deskryptywne (opisujące) i nieobserwacyjne (wyjaśniające) (s. 182). Według Hajduka ta klasyfikacja, choć może budzić zastrzeżenia, to unika trudności, „które były wysuwane pod adresem tradycyjnej dychotomii terminów teoretycznych i obserwacyjnych” (s. 183).

Ważną kategorią dotyczącą nauki jest kategoria przyczynowości, która jest ściśle związana z kategorią wyjaśniania. Wyjaśnienie jest to bowiem m.in. podanie przyczyn wystąpienia danego zdarzenia czy stanu rzeczy. Problem natury przyczynowości Hajduk analizuje w rozdziale szóstym, skupiając się na jednostkowych zdaniach kauzalnych. Prezentuje tu szereg koncepcji przyczynowości, od klasycznego ujęcia Davida Hume’a, przez koncepcję nomologiczną, aktywnościową (manipulatywną), warunków, kontrfaktyczności aż po ujęcie probabilistyczne. W rozdziale siódmym zaś omawia kategorię modalności.

W ostatnich trzech rozdziałach monografii Hajduk przechodzi do problemów dotyczących nauki jako całości. Omawia kolejno: kategorię rewolucji naukowych, redukcję i problem jedności nauki. Kategoria rewolucji naukowej pojawia się w kontekście pytań o charakter zmian w nauce. Hajduk wymienia typy rewolucji. Poszukuje też w historii nauki okresów rewolucyjnych. Dokonuje mianowicie podziału dziejów nowożytnych nauk przyrodniczych na dwa wielkie okresy: od systemu Kopernika do systemu mechaniki Newtona (1543–1747) (kształtowanie się podstaw nowożytnego przyrodoznawstwa) i od systemu filozofii Kanta oraz prac Lavoisiera do połowy lat 70. XX wieku (1770–1965). Wskazuje w nich na szczególnie ważne momenty, które można uznać za rewolucyjne. Stwierdza, że w ostatnich dwustu latach nastąpiło prawie dwadzieścia rewolucji w ośmiu dziedzinach. Zatem przeciętnie co dwanaście lat mamy do czynienia z jedną rewolucją (s. 240).

W rozdziale dziewiątym Hajduk zajmuje się problemem redukcji. Kwestie te są ważne w kontekście prób redukcji nauk o życiu do fizyki i chemii. Hajduk wymienia typy redukcji. W rozdziale ostatnim podejmuje zaś problem jedności nauki.

W monografii ważne jest uwypuklenie problemów metateoretycznych, w szczególności pokazywanie swoistych przewrotów czy wręcz rewolucji w filozofii nauki, w której zmieniały się badane problemy, a także metody badawcze. Taką rewolucją w filozofii nauki było podjęcie badań dynamiki nauki i zerwanie z traktowaniem jej jako statycznego wytworu działania naukowców. Zaowocowało to zmianą badanych zagadnień dotyczących fundamentalnych pojęć, jak wyjaśnianie, konfirmacja, indukcja, struktura teorii, z ujęcia statycznego na ujmowanie ich z punktu widzenia procesu rozwoju nauki. Również rewolucyjne znaczenie miało przesunięcie akcentów z badania poszczególnych jednostek ku badaniu związków między nimi.

Wprawdzie książka stanowi swoisty zapis wykładów z filozofii nauki prowadzonych przez ks. prof. Hajduka, to swym zakresem, bogactwem materiału, szczególnym ujęciem zarówno samej nauki, jak i filozofii nauki daleko wykracza poza zakres wykładu monograficznego. Zawiera oprócz propozycji rozwiązań pewnych problemów, również wiele kwestii dyskusyjnych i stawia nowe pytania. Należy podkreślić, że stanowisko Hajduka unika skrajności i radykalnych ocen. Sam Autor określa siebie jako realistę naukowego, wskazuje, że choć teorie są odrzucane, to mimo wszystko nauka ma kumulatywny charakter, zaś problemu współmierności czy niewspółmierności paradygmatów nie widzi w sposób zero-jedynkowy, lecz twierdzi, że rewolucja nie musi oznaczać całkowitego zerwania ciągłości.

Anna Lemańska

a.lemanska@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2017.53.4.31

SPOSÓB PRZYGOTOWYWANIA TEKSTÓW DO DRUKU W *STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE*

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 wyrażen 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 odstępnie) – 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.

EWA PODREZ

**TADEUSZ BIESAGA, SPÓR O PODSTAWY ETYKI MEDYCZNEJ.
TELEOLOGIZM E.D. PELLEGRINO A KONTRAKTUALIZM
R.M. VEATCHA, UNIWERSYTET PAPIESKI JPII W KRAKOWIE,
KRAKÓW 2014, SS. 380.**

Monografia ks. Biesagi pt. *Spór o podstawy etyki medycznej. Teleologizm E.D. Pellegrino a kontraktualizm R.M. Veatcha* jest pozycją naukowo ważną, aktualną i pod kilkoma względami inspirującą. Zaczniemy od wyjaśnienia, dlaczego praca Biesagi jest ważna. Ponieważ dotyczy ona jednej z najtrudniejszych i najbardziej kontrowersyjnych kwestii filozoficznych, jaką są podstawy etyki medycznej, z uwzględnieniem ich założeń teoretycznych i praktycznych reguł, które odnoszą się do zasad i procedur obowiązujących w praktyce medycznej. Z tych też powodów badania nad podstawami etyki medycznej łączą ze sobą różne wymagania, takie jak obiektywność i wiarygodność. Czy też, na innej płaszczyźnie, domaga się zachodzenia pewnej zbieżności argumentacji filozoficznej z szeroko rozumianym doświadczeniem medycznym i społecznym. Na aktualność proponowanych rozwiązań bioetycznych wpływa powiązanie ze sobą filozofii i medycyny, z ich szczegółowymi uwarunkowaniami kulturowymi i społecznymi. Dodajmy, że współczesne spory na temat podstaw etyki medycznej dotyczą głównie kwestii obiektywności i uniwersalności zasad etycznych i zakresu ich obowiązywalności. Każda więc nowa filozoficzna propozycja etyki bioetycznej staje się nie tylko rzecznikiem określonych racji, ale też stroną sporu. Wskazując na nowe możliwości aplikacji filozoficznych zasad i reguł, bioetyka przede wszystkim nadaje etyczne znaczenie takim pojęciom, jak: ludzkie życie, cierpienie, granice interwencji w ludzki organizm oraz śmierć. Pojęcia

te są rozważane w obrębie etycznych kategorii, takich jak: wolności i odpowiedzialności, powinności i wartości, celowości oraz skuteczności. Występują one zarówno na gruncie filozofii klasycznej, jak i współczesnej, wiążąc się albo z kategoriami metafizycznymi, albo ze społecznymi. Każde z tych ujęć w inny sposób pojmuje etyczne podstawy etyki medycznej, tym samym przyczyniając się do sporu wokół dwóch, zasadniczych kwestii: 1) o zakres wolności podmiotowej, dotyczącej własnego organizmu i prawa lub zakazu wolnego rozporządzenia własnym życiem oraz 2) o zakres praw i obowiązków środowiska medycznego wobec pacjentów.

W pracy Biesagi kwestie te zostały dogłębnie omówione w ramach filozoficznych koncepcji. Takie ujęcie pozwala na ukazanie związków, jakie zachodzą między twierdzeniami bioetycznymi a założeniami ogólnofilozoficznymi. Ich prawomocność wpływa nie tylko na wewnętrzną logikę danego wywodu, ale też na możliwość weryfikacji twierdzeń bioetycznych. Sporne kwestie domagają się przecież konfrontacji argumentów, racji za nimi stojących oraz analizy bezpośrednich skutków ich aplikacji w medycynie. Biorąc pod uwagę rangę poruszanych w bioetyce kwestii, Biesaga ten spór traktuje nie tylko jako przyczynek do podjęcia badań z zakresu bioetyki, ale przede wszystkim jako rodzaj wyzwania, inspiracji do zainteresowania się antropologicznymi podstawami etyki medycznej, w nich upatrując głównego przedmiotu polemiki w obrębie koncepcji bioetycznych oraz źródła wszystkich etycznych zasad i reguł, jakie mają zastosowanie w medycynie.

W omawianej pracy Biesagi spór, to nie tylko fakt, do którego się odwołuje, ale też klucz do zrozumienia konstrukcji całej książki; jako źródło inspiracji oraz klucz do zrozumienia przyjętej w *Sporze o podstawy etyki biomedycznej* interpretacji, w której obrębie zostały omówione dwie różne koncepcje bioetyczne – spór między nimi oraz polemiki, jakie one prowadzą w obrębie własnych stanowisk, determinują konfrontacyjną postawę ze strony autora. W końcowych partiach swojej książki Biesaga dzieli się swoimi uwagami

i komentarzami, które wprowadzają czytelnika w spór z Pellegrino i Veatchem, a szerzej w dyskusję, jaka toczy się między zwolennikami absolutystycznych podstaw moralności a autorami koncepcji o charakterze pragmatycznym czy relatywistycznym. Przedstawiając własne stanowisko w kwestii podstaw antropologicznych, Biesaga odwołał się głównie do tradycji personalistycznej. Wraz z przyjęciem tezy, że antropologia stanowi fundament dla etyki medycznej, autor *Sporu o podstawy etyki biomedycznej* konsekwentnie wszystkie dyskusje, które mają miejsce w obrębie bioetyki, sprowadza do tej najważniejszej kwestii. Od przyjętej teorii człowieka – związanej z problematyką wartości, dobra i nadrzędnego celu – zależy wybór zasad moralnych. Biesaga przyjmuje zatem, że spory wokół zagadnień antropologicznych wynikają najczęściej z konfrontacji odrębnych światopoglądów, różnych koncepcji filozoficznych oraz akceptacji określonych zasad w etyce medycznej. Polemiki wokół tych kwestii bioetycznych przenoszą dyskusję o podstawach moralności w obszar etyki medycznej. Dlatego też tytuł pracy Biesagi wskazuje na spór jako otwarte i aktualne pole konfrontacji nie tylko różnych koncepcji bioetycznych, ale też teorii antropologicznych i normatywnych. Konsekwentnie, problematyka sporu zaważyła na kompozycji i strukturze całej pracy, w jej obydwóch warstwach: merytorycznej i formalnej.

Mimo złożonej, wielowątkowej kompozycji omawianej pracy, ma ona charakter spójny i uporządkowany. Dodajmy, że spory o podstawy bioetyki rozciągają się nie tylko na środowiska naukowe, ale są również obecne w życiu publicznym i medialnym. Przy tym wyraźnie staje się widoczny wzrost zainteresowania czynnikami społecznymi, co zostało zauważone zarówno w pracach Pellegrino jak i Veatcha. Rozważaniom tym towarzyszy pytanie, podniesione przez tych bioetyków: na ile społeczeństwo demokratyczne może stać się partnerem do dyskusji z bioetykami w poszukiwaniu właściwych rozwiązań? A na ile ono samo powinno zostać objęte odpowiednią, bioetyczną edukacją? Odpowiedź na to jak i na inne pytania nie jest jednoznaczna, biorąc pod uwagę stan współczesnych sporów

interpretacyjnych na terenie filozofii. Istniejące podziały dobrze ilustruje omawiana monografia, w której opisuje się oraz poddaje szczegółowej analizie dwa różne stanowiska z zakresu etyki medycznej. Reprezentują je wybitni naukowcy, których prace zostały przez Biesagę przetłumaczone, opracowane i uporządkowane tematycznie. Wybór ten został zapewne podyktowany poznawczymi walorami prac Pellegrino i Veatcha. Na tę pozytywną ocenę składają się trzy czynniki: szeroki zakres poruszonych problemów, rozbudowana teoretyczna część etyki medycznej oraz uwzględnienie nowych wyzwań, przed którymi stoi współczesne środowisko medyczne. Szukając właściwej, racjonalnej argumentacji, obydwaj naukowcy kierują się chęcią zagwarantowania etyce medycznej mocnych, obiektywnych podstaw. Dlatego też w swoich koncepcjach podejmują polemikę z tymi ujęciami etyki medycznej, które ich zdaniem nie spełniają tych warunków.

Omawiani przez Biesagę bioetycy byli związani ze środowiskiem uniwersyteckim Georgetown w Waszyngtonie, gdzie w Instytucie Etyki Kennedych od lat 70. są prowadzone badania nad bioetyką. Od początku towarzyszyły tym badaniom spory oraz akademickie polemiki, które znalazły swój wyraz m.in. w pracach Pellegrino i Veatcha¹. Obydwaj uczeni są powszechnie uważani za wybitnych i oryginalnych myślicieli. Wybór tych autorów tak Biesaga tłumaczy: „Rekonstrukcja i konfrontacja dwu odmiennych podstaw etyki medycznej, czyli teleologicznej etyki dobra pacjenta i kontraktualistycznej etyki zasad powinna wskazać kierunek jej dalszego rozwoju” (s. 6). Jakie zatem kryteria etyki medycznej przyjęli Pellegrino i Veatch? Dlaczego opowiedzieli się za takimi a nie innymi podstawami zasad etyki medycznej? By podjąć się odpowiedzi te pytania, trzeba

¹ Biesaga przypomina we *Wstępie*, że w środowisku naukowym Uniwersytetu Georgetown „Zasadniczo zrodziły się (...) trzy propozycje: hipokratejska etyka dobra pacjenta Edmunda D. Pellegrino i Davida C. Thomasamy, etyka czterech zasad zwana pryncypializmem Toma L. Beauchampa i Jamesa F. Childressa oraz etyka kontraktualistyczna Roberta M. Veatcha” (s. 5).

najpierw krótko omówić charakter badań, przeprowadzonych przez ks. Biesagę.

Na pierwszym planie w swojej pracy ks. Biesaga zajmuje się rekonstruowaniem, omówieniem, analizą i komentowaniem poglądów dwóch wspomnianych już bioetyków. Na drugim zaś porusza i analizuje w świetle wybranych stanowisk filozoficznych różne problemy i zagadnienia bioetyczne. Na trzecim z kolei zostały szczegółowo podjęte zagadnienia metodologiczne, refleksje nad prawomocnością argumentów i wynikających z nich twierdzeń. Oczywiście, te trzy plany są ze sobą powiązane i tworzą złożoną, monograficzną całość. Pod tymi kątami został zatem omówiony i zinterpretowany dorobek naukowy Pellegrino i Veatcha. Rozpisany został na szereg ważnych kwestii, ze względu na które można określić jego specyfikę i wyodrębnić zawarte w danej koncepcji główne zasady i reguły postępowania. Interpretacja tekstów tych myślicieli wymagała odniesienia ich do wielu innych stanowisk, porównania ze starożytnymi i współczesnymi ujęciami. Tej wszechstronnej analizie zostały poddane nie tylko pojęcia i kategorie, ale też metody i argumentacja, do jakich odwołują się w swoich tekstach Pellegrino i Veatch. Badania tak szeroko zakrojone nad koncepcjami omawianych bioetyków, a w konsekwencji także nad współczesną kondycją etyki medycznej, wymagały od autora teoretycznej i historycznej erudycji w zakresie problematyki filozoficznej, etycznej i bioetycznej². „Brak świadomej refleksji dotyczącej epistemologicznych, antropologicznych czy metafizycznych założeń i implikacji, danej etyki może być bowiem formą zastępowania racjonalnego uzasadnienia filozoficznego, manipulacją naszym myśleniem i postępowaniem” (s. 7).

Na całość rozważań, podjętych w pracy Biesagi, składają się więc trzy rozdziały; w pierwszych dwóch częściach autor zajął się

2 Tadeusz Biesaga jest autorem kilkunastu artykułów, poświęconych problematyce bioetycznej a także redaktorem pracy zbiorowej pt. *Podstawy i zastosowania bioetyki*, Wyd. Nauk. PAT, Kraków 2001.

szczegółowym przedstawieniem stanowiska niedawno zmarłego Edmunda D. Pellegrino a następnie Roberta M. Veatcha, by w trzecim i ostatnim zarysować własne stanowisko w części zatytułowanej *W kierunku ugruntowanej antropologicznie etyki medycznej*. Warto zatem, nie streszczając wymienionych rozdziałów, przywołać najważniejsze tezy, a także zapoznać się z przyjętymi założeniami w omawianej monografii Biesagi. W swoich koncepcjach bioetycznych Pellerino i Veatch wyrażają bowiem pewne aktualne tendencje, odwołują się do określonych teorii dobra człowieka (pacjent-lekarz), roli i funkcji społecznej medycyny, ale też wskazują, gdzie należy szukać poszukiwanych odpowiedzi. Czy w świecie struktur metafizycznych czy w sferze doświadczenia społecznego? Pytanie to wiąże się z koniecznością podjęcia refleksji nad tym, jakie wartości mają określać cele medycyny. W istocie chodzi o to, by z jednej strony zapewnić prawa pacjentom i sformułować podstawy zobowiązań lekarzy, biorąc również pod uwagę warunki odpowiedzialności tej grupy zawodowej. A z drugiej, należy uporządkować procedury medyczne, ustalić zasady etyczne obowiązujące w relacjach pacjent-lekarz (czym w istocie jest dla nas przysięga Hipokratesa, jak dzisiaj należy ją interpretować?), powołać się na cele medycyny. Trzeba też uwzględnić gwałtowne i wielokierunkowe zmiany cywilizacyjne, z jakimi mamy dzisiaj do czynienia. Wspomniane zmiany dokonują się m.in. pod wpływem zaawansowanych technologii oraz czynników instytucjonalnych i ekonomicznych (lecznictwo publiczne i prywatne, koszyki świadczeń medycznych itd.). Co sprawia, dodajmy, że nie można w badaniach bioetycznych ograniczać się tylko do pytań o etyczne podstawy medycyny. Trzeba uwzględniać społeczne oczekiwania i potrzeby, wyrażane także przez środowisko medyczne. Ponieważ wpływają one na preferencje określonych zasad i reguł etycznych. Biorąc pod uwagę te wszystkie, złożone kwestie, można ogólnie stwierdzić, że stanowiska opowiadające się za absolutystycznymi rozwiązaniami zwykle traktują czynniki społeczne i cywilizacyjne jako przypadkowe, nieistotne. Z kolei koncepcje opowiadające się

za dyskursywnym modelem etyki medycznej, nie uwzględniają jej trwałych podstaw w postaci celów, wartości i norm. Oceniając je jako dogmatyczne, a więc nieweryfikowalne przez doświadczenie. W tej sytuacji Biesaga przyjmuje, że spory wokół bioetyki koncentrują się na filozoficznie uzasadnionej koncepcji człowieka i jego dobra. Na tej antropologicznej płaszczyźnie można też szukać rozsądnego kompromisu między różnymi ujęciami filozofii człowieka. Ta ostatnia uwaga pochodzi ode mnie, ponieważ ani Pelligino, ani Veatch, ani też Biesaga nie podjęli się tego ryzykownego zadania. Kompromis, jak wiadomo, nie rozwiązuje żadnej ze spornych kwestii, ale umożliwia wspólną rozmowę o nich.

Zwolennicy absolutyzmu w bioetyce starają się wzbogacić klasyczne teorie, o nową, współczesną problematykę, o nowe kategorie i wzbogacone formy argumentacji. Tak jest właśnie w przypadku Pelligino, absolwenta wydziału filozofii kolegium jezuickiego, który przez 65 lat był praktykującym lekarzem. W swoich pracach z zakresu bioetyki Pellegrino przedstawia siebie jako lekarza rzymskokatolickiego³. Biesaga, rekonstruując dorobek naukowy Pellegrino, wskazuje na jego wieloletnie zainteresowanie trzema zagadnieniami. Dotyczą one moralnych związków, wiążących pacjenta z lekarzem i można je zasygnalizować w następujący sposób: 1) związki te należy spersonalizować, 2) trzeba postawić pytanie o to, jak rozumie się dobro pacjenta i cel medycyny – na czym się opierają i gdzie mają swoje ugruntowanie oraz 3) zbadać, jakie cnoty powinien posiadać lekarz, aby ów cel właściwie realizować. Rozważaniom tym towarzyszy próba wypracowania paradygmatu filozofii medycznej; oparcia go na stałych i obiektywnych kryteriach antropologicznych i teleologicznych. W proponowanym przez Pellegrino ujęciu, filozofia medyczna ustala pryncypia, zasady i bada związki, jakie między nimi

3 „Zostałem uwrażliwiony (...) w kwestii niezbędności etyki medycznej w praktyce medycznej oraz w mojej osobistej integralności rzymskokatolickiego lekarza”, cyt. za: T. Biesaga, dz. cyt., 12.

zachodzą. Z kolei etyka medyczna opracowuje procedury, dzięki którym zasady te mogą stać się podstawą działania. Pellegrino jest przekonany o tym, że najlepiej ujmuje je etyka o korzeniach arystotelesowsko-tomistycznych, odwołująca się do stałego i niezmiennego prawa naturalnego.

Tym samym amerykański badacz opowiada się za wersją etyki fundamentalistycznej, a więc za etyką, która zakłada uniwersalizm i obiektywność prawd moralnych, wyraźnie odcinając się od stanowisk prezentowanych w etykach postmodernistycznych. Taki wybór pociąga za sobą też kilka trudnych do przeoczenia konsekwencji. Między innymi i tę, że przejście z poziomu teoretycznego na praktyczny wymaga powszechnej akceptacji deklarowanych zasad i wynikających z nich szczegółowych norm. Niezbędne jest też mocne wsparcie ze strony porządku prawnego i instytucjonalnego. Pellegrino zdaje sobie z tego sprawę i dlatego postuluje powszechne dążenie do „powrotu do poważnej refleksji nad naturą dobra, teleosem aktywności zawodowej i sposobem odnoszenia się do tego, co spotyka ludzki byt w trudach realizacji poszczególnych potrzeb”⁴. Przy tym Pellegrino stara się powiązać ze sobą filozoficzną interpretację pierwszych zasad z określeniem celu, jaki przyświeca środowiskom medycznym. Pragnie uczynić to w sposób adekwatny i praktycznie skuteczny, rozpisując na cztery płaszczyzny normatywną treść związków, wiążących ze sobą teoretyczny namysł nad etyką medyczną z zawodowymi celami środowisk medycznych. Reprezentują one kolejno: filozofię i medycynę, filozofię w medycynie, filozofię medyczną oraz filozofię medycyny.

Biesaga, wyodrębniając poszczególne formy omawianego związku, jednocześnie podkreśla, że „najważniejszą z nich jest oczywiście

4 Cyt. za: T. Biesaga, dz. cyt., 36. Trudno się oprzeć wrażeniu, że praktyczna moc takiego postulatu uzależniona jest nie tyle od wiary i przekonania ich autora, ale tego, na ile te poglądy znajdują swoje odzwierciedlenie w świadomości społecznej, czyli we wspólnocie interpretacyjnej.

filozofia medycyny”. Z dalszych rozważań jasno wynika, że związek filozofii z medycyną nie sprowadza się do „przewodniej” roli filozofii, ale do rodzaju twórczego dialogu (określenie ks. Biesagi), jaki powinien między nimi zachodzić. Ten rodzaj interakcji jest o tyle ważny, że medycyna ewoluje podobnie jak i jej wiedza o człowieku, np. w związku z badaniami neuropatologicznymi czy neurochirurgicznymi. A twierdzenia filozoficzne podlegają ciągłej, historycznej interpretacji, zmienia się też ich język, metody, argumentacja. Dlatego Pellegrino powołuje się na wszystkie naturalne więzi, jakie łączą ze sobą filozofię z medycyną, wskazuje też na to, jakie różnice pojawiają się między nimi⁵. Warto tu przypomnieć, że pytania o to, na czym powinien polegać związek, jaki łączy filozofię z etyką (z jaką filozofią i z jak pojętą medycyną?), stanowią jeden z najważniejszych punktów spornych na terenie bioetyki⁶. Dyskusje te obejmują także kwestie odnoszące się do celu medycyny, a w wypadku Pellegrino i innych bioetyków powołujących się na filozofię arystotelesowską, podnoszone są trudności związane z rozwiązaniem dwóch kwestii. Chodzi o to, na ile cele medycyny są zgodne z ostatecznym celem (dobrem) człowieka oraz jak medycyna powinna respektować to dobro w zakresie wszystkich przypadków i stanów chorobowych.

Dużo miejsca w komentarzach Biesagi zajmują uwagi na temat podziału, jaki zachodzi między celami wewnętrznymi medycyny a zewnętrznymi, utożsamianymi z „konstruktem społecznym”, jak ten czynnik określił Pellegrino. Wspomniany podział wprowadza dwa różne ujęcia etyki medycznej, dzielącej się na kierunki esencjalistyczne i konstrukcjonistyczne. Pellegrino uznaje, zgodnie z założeniami swojej filozofii, pierwotność i wyższość podejścia esencjalistycznego nad konstrukcjonistycznym. Przy tym przyjmuje,

5 Według Pellegrino: „Medycyna jest (...) czymś więcej niż szukaniem prawdy wskazanej przez cel praktyczny, który służy tej prawdzie, a mianowicie zdrowiu, uzdrowieniu ludzkiej istoty”, cyt. za: T. Biesaga, dz. cyt., 51.

6 W swojej monografii Biesaga omawia i poddaje klasyfikacji stanowiska, jakie zajmują w tej sprawie bioetycy (43–64).

że immanentne cele medycyny są realne i odpowiadają wewnętrznej intencjonalności praktyki medycznej. Konsekwentnie Pellegrino zakłada, że z głównego celu medycyny wynikają inne, szczegółowe cele, podjęte na terenie medycyny klinicznej prewencyjnej, pielęgnarskiej, społecznej i środowiskowej. W ten sposób Pellegrino stara się powiązać ze sobą główny cel medycyny z jej celami praktycznymi.

Biesaga relacjonuje i uzupełnia te rozważania, wskazując na ich immanentną więź z problematyką teoretyczną i praktyczną zagadnień, jakie w szerokim zakresie porusza amerykański bioetyk. W tym zbiorze ważne miejsce zajmuje problematyka dobra pacjenta, którą Pellegrino ujmuje w czterech różnych, wyodrębnionych znaczeniach. Należy też, zdaniem amerykańskiego badacza, uwzględnić odpowiednie wykształcenie jak i etyczne kompetencje lekarzy. Dobro pacjentów i dobroczynność ze strony środowiska medycznego dotyczy tak wartości, jak powinności (co powinno się robić, a co jest zabronione), wspartych odpowiednim prawem. „Ów punkt kulminacyjny – zaznacza Biesaga w ramach rozważań Pellegriniego o etyce medycznej – skupiony na słusznym i dobrym działaniu leczniczym jest tym, co konstytuuje medycynę jako taką” (s. 99). Co nie znaczy, że wiedza o tym, co słuszne i etycznie dobre, jest dana w sposób oczywisty, Pellegrino przywołuje przypadki konfliktowe (dobro pacjenta – dobro społeczeństwa lub moralne i religijne różnice, jakie dzielą światopogląd lekarza od światopoglądu pacjenta).

W tych konfliktowych sytuacjach podstawą do porozumienia się jest wzajemny szacunek dla godności i wyznawanych wartości. „W moralnie pluralistycznym społeczeństwie jest oczywiste, że uniwersalna zgoda między lekarzem a pacjentem w sprawie fundamentalnych kwestii moralnych jest już niemożliwa” (s. 102). Co zatem proponuje Pellegrino? Obydwie strony według niego, powinny ustalić to, co je łączy, niezależnie od różnic, zachodzących między nimi, by w obrębie wspólnych wartości określić zakres możliwej współpracy. Można też, biorąc pod uwagę różne relacje wiążące pacjenta z lekarzem i lekarza z pacjentem, mówić o etyce obowiązującej lekarzy

i odpowiednio o etyce pacjenta. Pewną teoretyczną klamrą, która łączy ze sobą te dwa rodzaje etyk, są teleologiczne, agatologiczne i aretologiczne założenia etyki Arystotelesa. W tych dociekaniach, co podkreśla Biesaga, Pellegrino bierze pod uwagę inne stanowiska, które przeciwstawia godności, dobru i autonomii osoby-pacjenta model biomedyczny, techniczny. Lub relatywnie traktują dobro pacjenta w stosunku do jakości konkretnego życia. Pellegrino, filozof i zarazem praktykujący lekarz, przyjmuje dwie zasady za podstawowe dla etyki medycznej. Są to: dobro osoby, ujęte jako cel odkryty i uzasadniony, na poziomie filozofii medycyny i dobroczynność jako zasada (norma) praktyczna.

Materiał zebrany w 23 książkach tego bioetyka został przez Biesagę przemyślany, uporządkowany i odpowiednio sklasyfikowany. Można wymienić szereg trudności stojących przed badaczem poglądów Pellegrino. Do najważniejszych należą przynajmniej dwie z nich: wielka rozpiętość tematyczna badań związana z bardzo bogatą terminologią. Mimo że autor nawiązuje do określonej tradycji filozoficznej (Arystoteles, św. Tomasz), to poddaje ją głębokiej reinterpretacji. Przyczyną tych celowo wprowadzonych zmian jest próba zbudowania całościowego systemu bioetycznego, złożonego z teoretycznych i praktycznych moralnych zagadnień, jakie odnoszą się do współczesnej medycyny. Tak rozbudowana koncepcja etyki medycznej ma podwójne aspiracje; chce wskazać na stałe i obiektywne fundamenty zasad oraz na ich współczesny, społeczny kontekst. Tym samym Pellegrino polemizuje z innymi propozycjami etyki medycznej. Autor ten starannie wypunktował zagrożenia, przed którymi stoi lekarz i pacjent, w tym także bierze pod uwagę rolę edukacji społeczeństwa w kształtowaniu właściwych postaw moralnych.

Dodać można, że bez gruntownej znajomości filozofii i etyki, przede wszystkim Arystotelesa, nie można byłoby odtworzyć dorobku Pellegrino i poddać go gruntownej analizie. Omówienie kolejnego, ważnego stanowiska Veatcha, wymagało od Biesagi dobrego przygotowania z zakresu filozofii nowożytnej i współczesnej.

Veath to młodszy kolega Pellegrino, pracujący w tym samym Instytucie, który proponuje zupełnie inne spojrzenie na podstawowe kwestie etyki medycznej. Jego stanowisko zostało przez Biesagę szczegółowo omówione w drugiej części *Sporu o podstawy etyki medycznej* i od razu należy zauważyć, że stanowi ono znakomity kontrapunkt dla poprzednio omówionej koncepcji Pellegrino. Veath przyjmuje różne od Pellegrino założenia filozoficzne i związane z nimi inne procedury wyjaśniające. Bioetyk ten stawia sobie za zadanie kierowanie się dwoma przesłankami: realnością społeczeństw demokratycznych i odrzuceniem, zanegowaniem relatywizmu w bioetyce. W rezultacie, w swojej koncepcji Veatch odwołuje się zarazem do pluralizmu, jak i do uniwersalizmu moralnego. W konsekwencji tych deklaracji programowych badacz ten krytyce poddaje metafizyczne podstawy etyki medycznej i jej ujęcia pragmatyczne. Veatch w swoich programowych deklaracjach podkreśla, że „Należy rozwinąć nową etykę, bardziej egalitarną, bardziej społeczną, bardziej zorientowaną na prawach (...) o szerokim, publicznym wymiarze”⁷. Przekonanie to ma też swoje źródła i we współczesnej filozofii angloamerykańskiej (przede wszystkim w koncepcjach Rawlsa i Firtha), a nie tylko w przemianach świadomości, postawach społecznych i w uprawnieniach lekarzy. Przyjęcie społecznej umowy (kontraktu) za punkt wyjścia stanowi nie tylko uniwersalną procedurę, umożliwiającą formułowanie uniwersalnych zasad, ale też pozwala na zrezygnowanie z relatywizmu i partykularyzmu. W swoich obszernych komentarzach Biesaga nie tylko szczegółowo rekonstruuje poglądy Veatcha na ten temat, ale też uzupełnia je i wzbogaca o różne konteksty filozoficzne. Wyjaśnienia te są cenne, ponieważ amerykański badacz, odwołując się do zasady kontraktu, szuka takiego rozwiązania, które by pogodziło ze sobą stanowiska określonych grup społecznych. W tym też celu nawiązuje do koncepcji Rawlsa i Firtha, by wskazać na dwie idee regulatywne, tkwiące w kategorii kontraktu społecznego. Są to następujące idee:

7 Cyt. za: T. Biesaga, dz. cyt., 204.

wspólnoty i zobowiązania, źródłowej powinności. Na tej podstawie Veatch próbuje pogodzić ze sobą reprezentacyjne, społeczne stanowiska, z pominięciem ich partykularnych interesów. Bierze pod uwagę także i to, że w zachodnich, pluralistycznych społeczeństwach, obecne są pewne typy sekciarstwa religijnego (reprezentowanego przez różne grupy wierzących), które głoszą sprzeczne, a nawet wrogie w stosunku do siebie poglądy moralne. Z tych powodów, Veatch uważa, że poglądy religijne przynależą do sfery kulturowo-humanistycznej, na której nie można budować uniwersalnej etyki.

By zrealizować swój program etyki medycznej, amerykański filozof proponuje „potrójny kontrakt”, który kolejno dotyczy i obejmuje: podstawowy kontrakt społeczny, kontrakt, jaki zachodzi między społeczeństwem a środowiskiem medycznym, oraz kontrakt, wiążący ze sobą profesję medyczną z pacjentem (s. 205). Od razu dodajmy, że Veatch kontrakt traktuje jako instrument epistemologiczny, a nawet jako pewną metaforę, która zawiera podwójną intencję: społeczną, wspólnotową i uniwersalną jako fundament etyki. Biesaga, zastanawiając się nad znaczeniem tej propozycji, zadaje szereg, celnych pytań, które uświadamiają czytelnikowi, że sprawa jest bardziej złożona, niż by się to pozornie wydawało. Przynajmniej z punktu widzenia metodologicznego i etycznego.

Pierwsze zasady umowy społecznej, o jakich pisze Veatch, to przede wszystkim zasada dotrzymywania kontraktu⁸ przez wszystkie strony, a także zasada autonomii, uczciwości, prawdomówności i sprawiedliwości. Według tego badacza nie ma jednej, naczelnej zasady moralnej, z której by wypływały konkretne normy, ale jest ich kilka. Gdzie należy zatem szukać uniwersalizmu tych zasad? Gdzie tkwi ich wymiar powszechny i kto powinien o nim decydować?

8 Veatch wyjaśnia: „Pierwotna umowa społeczna jest regulowana przez etyczną zasadę dotrzymywania umów, i sama z kolei uświadamia nam, że dotrzymywanie obietnic jest normą regulującą dalsze stosunki społeczne. To stwarza podstawę dla drugiego stadium kontraktualnej teorii etyki medycznej”; cyt. za: T. Biesaga, dz. cyt., 214.

Kontrakt tłumaczy, skąd je znamy i dlaczego powinniśmy wrazić na nie zgodę, kwestią otwartą pozostaje ich uniwersalny wymiar. „Uniwersalizm (...) utrzymuje, że istnieje jedno źródło i podstawa moralności. Podstawa ta jest poznawalna przez wszystkich i stosuje się do wszystkich” (s. 220).

Wprowadzając do swoich rozważań bezstronnego obserwatora, Veatch jest przekonany o tym, że pierwotny, intuicyjny wgląd w moralność pozwala rozsądnym ludziom rozpoznać uniwersalne zasady. Chociaż można za Biesagą wskazać na słabe punkty takiego założenia, to sama idea wydaje się, mimo oczywistych wątpliwości, bardzo inspirująca. Szukanie fundamentu, czegoś koniecznego i zarazem pewnego (na wzór kartezjański), prowadzi do metafizyki, religii czy koncepcji prawa naturalnego. A więc jest samo w sobie czymś sprzecznym, zdaniem Veatcha, z dążeniem do ustalenia bezstronnych podstaw uniwersalizmu etycznego. O stronniczości wymienionych poglądów świadczą różnicowane sensory, jakie nadaje się takim terminom, jak: eutanazja czy morderstwo w różnych grupach społecznych, religijnych czy światopoglądowych. Veatch przyjmuje, że istnieje jednak pewna pierwotna wspólnota moralna – dana intuicyjnie jako wspólne doświadczenie ludzi rozsądnych, co przypomina także Arystotelesowskie kryterium złotego środka. Zwykle, gdy się chce na terenie etyki uniknąć rozstrzygnięć metafizycznych, to przyjmuje się rozsadek i intuicję za podstawę ogólnie ważnych sądów moralnych. Biesaga analizuje bliżej konsekwencje takiego stanowiska, podnosząc problematykę aborcji czy eutanazji, lub też omawiając tzw. społeczną definicję śmierci, „w której akcent zostanie położony na utratę przez człowieka racjonalnej świadomości i możliwości społecznych relacji” (s. 242). Ustalenia te wskazują na otwarte pole interpretacji poglądów Veatcha, które zwłaszcza dotyczą najtrudniejszych kwestii bioetycznych. Myśliciel ten, opowiadając się za uniwersalizmem, jednocześnie nie jest zwolennikiem fundamentalizmu w etyce medycznej. Za podstawę swojej koncepcji Veatch przyjmuje bezstronny kontrakt społeczny, a jego doświadczalnej wiarygodności upatruje w „istnieniu

powszechnie podtrzymywanego zbioru przedteoretycznych moralnych intuicji” (s. 227). By przewyciężyć relatywizm – zgodnie ze wstępnymi deklaracjami – amerykański myśliciel zakłada za Kartezjuszem, że wiedza moralna jest wiedzą pewną i oczywistą, opartą na już wspomnianej powszechnej intuicji.

Osobne miejsce w pracy zajmuje omówienie zasad etyki medycznej, postulowanej przez Veatcha. Wymienię je kolejno, nie rozwijając ciekawych komentarzy Biesagi, zmierzających do wyjaśnienia treści danej zasady i jej znaczenia. Są to następujące pryncypia: dobroczynność, zasada dotrzymywania kontraktu czy obietnic, zasada autonomii, uczciwości, unikania zabijania i sprawiedliwości. „Każdą z tych zasad – wyjaśnia Biesaga – Veatch rozważa na trzech poziomach; na poziomie hipotetycznego kontraktu społecznego (...), na poziomie kontraktu między społeczeństwem a profesjonalistami i na poziomie kontraktu między lekarzem a pacjentem” (s. 231). Veatch proponuje również rozwiązywanie konfliktów, jakie mogą zachodzić między wspomnianymi zasadami. Propozycje te, zdaniem autora *Sporu o podstawy etyki medycznej*, odwoływały się do etyki zredukowanej do heurystycznego dyskursu moralnego. Co, jak się wydaje, jest zgodne z intencjami Veatcha, świadomie unikającego metafizycznego uzasadnienia moralności.

Biesaga swoje uwagi pod adresem kontraktualistycznej etyki Veatcha formułuje jasno, stwierdzając, że stanowisko amerykańskiego bioetyka ma swoje walory poznawcze, niemniej jednak brakuje mu właściwego ugruntowania moralności w filozofii człowieka. Mówiąc o „ubóstwie antropologicznym” Biesaga ma na myśli aktualną dyskusję wśród bioetyków ma temat tego, jak należy rozwijać problematykę etyki medycznej, do jakich sięgać źródeł, zasad i ich kryteriów. Bioetyka jest przecież obecna w różnych koncepcjach filozoficznych, w rozmaitych formach dyskursu społecznego i medialnego, w zapisach prawnych oraz w międzynarodowych dokumentach. Tu nie chodzi tylko o sposób rozumienia etyki, ale przede wszystkim o jej wiarygodność praktyczną. Dlatego też na tym gruncie dominują

dwa stanowiska; jedno z nich traktuje bioetykę jako dyscyplinę filozoficzną, drugie natomiast szuka dla niej naukowych podstaw. Za każdym z tych dwóch stanowisk stoją tzw. dobre racje. Dlatego wydaje mi się, że próba pogodzenia ze sobą tych ujęć, a przynajmniej wskazania na to, co je łączy, jest wręcz konieczna ze względu na praktyczną doniosłość problematyki bioetycznej.

W końcowych partiach pracy Biesagi, zostały ze sobą skonfrontowane – ze względu na ich założenia antropologiczne – dwa wcześniej zanalizowane stanowiska Pellegrino i Veatcha. W nawiązaniu do aktualnych, bioetycznych dyskusji nad podstawami antropologicznymi w etyce medycznej, łatwiej można scharakteryzować poglądy tych dwóch amerykańskich bioetyków. Autor *Sporu o podstawy etyki medycznej* bada je pod kątem przyjętych w nich założeń oraz związków, jakie je łączą z różnymi nurtami filozoficznymi i antropologicznymi. Zagadnienia te stanowią wstępną, heurystyczną część trzeciego rozdziału i mają na celu pokazanie, jak wiele zamysłów, twierdzeń i ustaleń programowych decyduje o rozwiązaniach przyjętych na terenie bioetyki. Ostatecznie autor omawianej monografii tak ocenia filozoficzne dokonania Pellegrino w obrębie etyki medycznej: „opracował podstawowe elementy etyki medycznej, ale nie wyjaśnił, na czym polega związek tej dyscypliny z antropologią i metafizyką” (s. 291). Z tej samej antropologicznej perspektywy Biesaga dokonuje oceny etyki Veatcha podkreślając, że „zawierający fikcyjny kontrakt (...) przyjmują oni moralny punkt widzenia, ale nie wyjaśnił, co jest podstawą owej moralności” (s. 291). Uwagi te, poprzedzone szczegółowymi analizami, stanowią przyczynek do rozwinięcia przez Biesagę badań nad podstawami etyki i ich związkiem z antropologią i z metafizyką. Autor *Sporu o podstawy etyki medycznej* jest przekonany o tym, że chociaż każdy z omawianych przez niego badaczy wybrał ciekawą drogę i pod wieloma względami inspirującą, to zabrakło w nich odpowiednio rozwiniętej antropologii. Pytanie, jakie postawił Biesaga, dotyczy więc wyboru odpowiedniej koncepcji

antropologicznej; a więc takiej, która może być wiążąca zarówno dla etyki jak i dla medycyny.

Podjmując tę problematykę, autor *Sporu o podstawy etyki medycznej* sięga do filozoficznych koncepcji antropologicznych etyków-personalistów, głównie reprezentujących środowisko Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Do tego grona personalistów należą: Wojtyła, Styczeń, Krajewski, Szostek. W rozważaniach tych Biesaga dużo miejsca poświęca tej grupie europejskich filozofów, którzy opowiadają się za antropologicznymi korzeniami etyki, interpretowanej w duchu personalistycznym. Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że autor *Sporu o podstawy etyki medycznej* zadał sobie dużo trudu, by opisać różne poglądy filozoficzne nawiązujące do kategorii godności osoby, jej źródeł, funkcji, specyfiki i moralnych implikacji. Przyjmując za punkt wyjścia wspólne rozumienie godności jako wartości ontycznej (a więc nieredukowalnej, wrodzonej i niezbywalnej wartości, przypisanej każdej osobie ludzkiej), wskazuje na pierwszeństwo dobra osoby nad innymi dobrami. Z założeń tych wynika porządek moralny przyjęty w etyce medycznej i określającej jej hierarchię dóbr, wartości, celów i norm. Co w konsekwencji znaczy, że autonomia osoby jest następstwem jej godności, a zatem zależy od niej i jest jej podporządkowana.

W *Zakończeniu*, autor, formułując końcowe wnioski, zauważa, że „Przy całej rozbieżności obu propozycji [Pellegrino i Veatcha – przyp. E.P.] podstaw etyki medycznej można jednak wskazać na pewne związki między nimi, a co więcej, należy dalej poszukiwać możliwości, jakie jeden moduł może zasugerować drugiemu” (s. 338). Przypomnijmy, że chodzi o te możliwości, które wiążą się z motywem interpersonalnym, podjętym w pismach Pellegrino. A także z czynnikiem społecznym, obecnym w koncepcji Veatcha. Właściwie pojęte dobro pacjenta może zapewnić kontraktowi społecznemu etyczny charakter, tj. oparty na stałym kryterium dobra osoby i jej godności. Rozwinięcie tej problematyki w obrębie zaistniałego sporu wymaga wielu, złożonych zabiegów poznawczych. Jest to przede

wszystkim postulat, który nie może zostać zrealizowany w obrębie jednej koncepcji etycznej. Dlatego autor recenzowanej pracy, wskazuje na kierunek dalszych badań oraz na ich celowość. Kierunek ten, co warto zaznaczyć, powinien zmierzać do powiązania ze sobą dwóch wspomnianych wcześniej motywów etyki medycznej, personalnego i społecznego. Dodam od siebie, że antropologia pozwala na przyjęcie określonej hierarchii zasad (tj. norm i wartości), ale nie prowadzi bezpośrednio do konkretnych rozstrzygnięć na gruncie praktycznym sporów, dylematów czy wątpliwości.

W tej sytuacji należy zapytać o to, gdzie zatem należy szukać kryteriów, które umożliwiają podejmowanie w medycynie moralnie słuszných wyborów? Debaty dotyczące testamentu życia lub koniecznych regulacji w sprawie uporczywej terapii wskazują m.in. na trudności w ustaleniu jednoznacznych kryteriów moralnych. Podkreślmy, że albo za Pellegrino można odwołać się do jednego kryterium, albo za Veatchem do kilku zróżnicowanych zasad i reguł. Każda z tych opcji ma swoje wady i ograniczenia, na co wskazują krytyczne analizy koncepcji bioetycznych omawianych filozofów. Zaznaczymy, że niewątpliwą zasługą recenzowanej pracy jest to, że inicjuje ona dyskusję wokół kwestii najważniejszych, wskazując na różne alternatywne rozwiązania i racje, które im przyświecają. Prezentując własne stanowisko w tych sprawach, Biesaga sam został uczestnikiem tej debaty, biorąc aktywny udział w dwóch sporach i czyniąc to w sposób pośredni i bezpośredni. Pośrednio, wskazując na potrzebę rozwinięcia badań, podjętych zarówno przez Pellegrino i Veatcha, zwłaszcza związanych z wątkiem interpersonalnym i czynnikiem społecznym, które domagają się modyfikacji i wzbogacenia zasad etycznych w medycynie. A bezpośrednio Biesaga zaangażował się w spór o podstawy antropologiczne w etyce medycznej i ich odpowiednią wykładnię.

Spory wokół etyki medycznej koncentrują się głównie na kwestiach podstaw etycznych – w ich uwarunkowaniach teoretycznych i praktycznych. Wywołuje to szereg pytań np. o prawomocność i treść

zasad, o cel i jego realizację, o to jak współczesne technologie wpływają na procedury medyczne, czy prawo jest adekwatne do praktyki medycznej, jak pogodzić pluralizm światopoglądowy i religijny z moralnymi ustaleniami etyki medycznej? Jak należy moralnie interpretować sytuacje wyjątkowe, czy należy w tej dziedzinie zwalczać stereotypy, czy przeciwnie, podtrzymywać je? Poznając stanowiska Pellegrino i Veatcha, odnosi się wrażenie, że każdy z tych badaczy zdawał sobie sprawę z tego, jak złożona jest problematyka bioetyczna. Wybierając określony kierunek badań i rozwiązań, bioetycy ci odnosili się także do kwestii światopoglądowych, kompetencyjnych czy politycznych. Wątpliwości, które próbowali w różny sposób pokonać, dotyczą zarówno wyboru, jak i wielości etycznych podstaw – wobec zróżnicowanej problematyki i zróżnicowanych kryteriów wartościowania. Mam na myśli działania oceniane za moralnie słuszne oraz czyny kwalifikowane jako etycznie dobre. Obydwaj wspomniani myśliciele zwracają uwagę na to, że procedury medyczne opierają się na kwalifikacji działań moralnie słusznych. Tymczasem część etyków domaga się bezwzględnej afirmacji dobra osoby również na gruncie bioetyki.

Jak na to wskazuje lektura Pellegrino i Veatcha, problematyka ta należy do najbardziej spornych kwestii na terenie bioetyki. Ponieważ jest ona wyjątkowo podatna na relatywizm, pluralizm i pragmatyzm etyczny. Pellegrino, Veatch i Biesaga próbowali, rozwijając różne koncepcje antropologiczne, uniknąć tych wszystkich dylematów, jakie wnosi ze sobą potrzeba uzgodnienia ze sobą stałych i zmiennych uwarunkowań bioetyki. O ile etyka opowiada się za określoną kwalifikacją ludzkich działań, to praktyka społeczna i medyczna je w znacznym stopniu podważa, relatywizuje i deprecjonuje. By kwestie te uregulować, wydaje się, że należy przede wszystkim zrozumieć, że zadania etyki nie ograniczają się tylko do ustalenia zasad etycznych i wskazania na normy, które z nich wynikają. Etyka ponadto powinna spełniać dwie dodatkowe funkcje; heurystyczną i hermeneutyczną, tym samym przyczyniając się do humanistycznej refleksji nad sensem

życia i działania człowieka, ujętych z różnych perspektyw moralnych, poznawczych, antropologicznych czy metafizycznych.

Monografia Biesagi wprowadza czytelnika na ten poziom ogólnej refleksji, dzięki swoim trzem zaletom, trudnym do przecenienia; jest dobrze i jasno napisana, szczegółowo rekonstruuje i omawia dwie ważne i aktualne koncepcje, wprowadza uwagi i komentarze, które rozszerzają filozoficzną wiedzę o różnych aspektach i zagadnieniach bioetyki. W związku z tym lektura monografii Biesagi przynosi ze sobą znajomość problematyki bioetycznej, wiedzę o najbardziej spornych kwestiach, a także stanowi okazję, by poznać dwie koncepcje reprezentatywne dla współczesnej bioetyki. Dodatkowo Biesaga, opowiadając się za antropologią personalistyczną, nie tylko przedstawia własne stanowisko, ale także dostrzega potrzebę prowadzenia badań nad czynnikami interpersonalnymi i społecznymi. Inna sprawa, czy w ramach antropologii personalistycznej, za jaką się opowiedział autor *Sporu o podstawy etyki medycznej*, można znaleźć miejsce na wspomniane uzupełnienia i modyfikacje.

Na zakończenie warto może podstawić kilka pytań, które są przedmiotem sporów na terenie bioetyki i do których nawiązuje praca Biesagi: 1) jaki jest zakres i źródła wprowadzenia założeń antropologicznych (ich maksymalizację lub minimalizację), 2) czy można powiązać ze sobą stanowisko Pellegrino i Veatcha w kwestiach antropologicznych, zakładając, że reprezentują one dwa, najbardziej charakterystyczne i aktualne podejścia do tej tematyki oraz 3) jakie jest – jeśli w ogóle jest – antropologiczne uzasadnienie dla treści podanych zasad moralnych przez wymienionych autorów?

Ewa Podrez

e.podrez@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2017.53.4.32

JULIA REJEWSKA

**SYLWIA KŁOSOWICZ, O WIERNOŚCI WYDARZENIU. STUDIUM
NA TEMAT POGLĄDÓW ETYCZNYCH ALAINA BADIOU, LIBERI
LIBRI, WARSZAWA 2016, SS. 196.**

W 2016 roku nakładem wydawnictwa Liberi Libri ukazała się książka pt. *O wierności wydarzeniu. Studium na temat poglądów etycznych Alaina Badiou*, będąca wydaną w formie książkowej rozprawą doktorską Sylwii Kłosowicz. Alain Badiou (ur. 1937) jest francuskim filozofem, który został uznany przez portal internetowy The Best Schools za jednego z pięćdziesięciu najbardziej wpływowych filozofów żyjących współcześnie i wymieniony obok myślicieli pokroju Petera Singera i Marthy Nussbaum¹. Autorzy tego zestawienia podkreślają, że Badiou w swoich pracach łączy matematykę, teorię polityczną i ontologię, a jednocześnie koncentruje się na problemach takich, jak prawda, bycie czy podmiot. Wykorzystując język teorii mnogości do opisu świata, a tym samym podkreślając jego racjonalność, pragnie on przywrócić wizję świata, która jest współcześnie negowana. Na zainteresowanie zasługuje również jego ontyczna koncepcja prawdy, którą francuski filozof wypracowuje i zanurza w szczególnym dla siebie sposobie rozważań nad rzeczywistością. Badiou ujmuje prawdę jako proces, który zapoczątkowuje decyzją o uznaniu jakiegoś wydarzenia za kluczowe dla konstytuowania się jego podmiotowości, jego tożsamości. Równocześnie należy pamiętać, że pojęcie ‘wydarzenia’ jest rozumiane w swoisty dla tego myśliciela sposób. To właśnie oryginalność poglądów Badiou powoduje, że, jak stwierdza Kłosowicz,

1 <http://www.thebestschools.org/features/most-influential-living-philosophers> [dostęp: 21.04.2017].

jest on uważany za jednego z najszerzej komentowanych współczesnych filozofów. Jego twórczość wciąż wywołuje dyskusje, dzieląc czytelników na tych, którzy uważają go za człowieka o wielkim umyśle, oraz tych, którzy uznają jego myśl za wtórną, niewnoszącą do filozofii nic odkrywczego². Duże zainteresowanie francuskim myślicielem na Zachodzie³ nie znajduje jednak odzwierciedlenia w Polsce, gdzie pozostaje on twórcą nieznanym szerokiemu gronu odbiorców. Pojawiające się nieliczne artykuły⁴ nie wyczerpują myśli Badiou ani zawartej w niej problematyki etycznej, która szczególnie interesuje Kłosowicz. Autorka obrała sobie za cel wypełnienie tych braków przez zaprezentowanie poglądów Alaina Badiou, a konkretnie „ukazanie sposobu rozumienia przez A. Badiou wierności wydarzeniu w kontekście przydatności tego pojęcia do formułowania norm etycznych” (s. 7). W tym miejscu warto odnotować to, co Badiou

- 2 Jednym z zarzutów kierowanych przeciwko Badiou jest podobieństwo niektórych jego poglądów do rozwiązań Hegla czy Heideggera. Powiązania te opisuje m.in. Graham Harman (G. Harman, *Badiou's relation to Heidegger*, w: *Badiou and Philosophy*, red. S. Bowden, S. Duffy, Deleuze Connections, Edinburgh 2012, 225–243).
- 3 Wiele prac na temat myśli Badiou powstaje w Wielkiej Brytanii i we Francji, w której jest on uznanym profesorem wykładającym m.in. na École normale supérieure de Paris. Do komentatorów poglądów Badiou należą: S. Bowden, S. Duffy (*Badiou's Philosophical Heritage*, w: *Badiou and Philosophy*, dz. cyt., 1–15), P. Hallward (*Badiou. A Subject to Truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London 2003), E. Marty (*Une querelle avec Alain Badiou, philosophe*, Gallimard, Paris 2007), F. Tarby (*La philosophie d'Alain Badiou*, L'Harmattan, Paris 2005). Myślą tą wydaje się zainteresowany również słoweński filozof Slavoj Žižek, który wielokrotnie w swoich pracach odwołuje się do Badiou (*Spinoza, Kant, Hegel and... Badiou!*, <http://www.lacan.com/zizphilosophy3.htm> (dostęp: 25.04.2017); *Raduj się swoim narodem, jak sobą samym!*, tłum. A. Chmielewski, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article78> (dostęp: 25.04.2017)).
- 4 W Polsce oprócz książki w całości podejmującej problematykę myśli Badiou autorstwa Grzegorza Kubińskiego (*Alain Badiou. Onto-logia mnogości*, Warszawa 2009), który jednak nie wchodzi z filozofem w polemikę, problematyka ta jest podejmowana głównie w artykułach polskich autorów, do których należą: J. Brejda, S. Duda, K. Dunin, M. Kropiwnicki, B. Kuźniarz, J. Makowski, P. Mościcki, P. Nowak, B. Pokorska, A. Wasilewski, A. Więclawski, J. Życiński.

sądzi o samej etyce. Według niego współczesna etyka do tworzenia norm wykorzystuje negatywne kryterium Zła radykalnego, czyli ocenia wydarzenia terażniejsze, posługując się zbrodnią, która miała miejsce w przeszłości. Ma to na celu powstrzymanie wystąpienia wstrząsających sytuacji z przeszłości. Francuski filozof uważa, że taki osąd nie ma racji bytu. Jego zdaniem taka „etyka w ogóle” nie istnieje. Jedyłą etyką, jaka według niego istnieje, jest etyka prawd, zgodnie z którą ocenie moralnej podlegają jedynie ludzie będący uczestnikami „procedury prawdy”⁵.

We *Wstępie* autorka przedstawia powody zainteresowania się myślą Badiou oraz cele badawcze pracy, a także omawia jej tytuł, podkreślając, że pojęcie ‘wydarzenie’ jest przedstawiane w sensie filozoficznym, bytowym. Jest ono czymś, „co rozsadza układ istniejących okoliczności” i „otwiera nowe możliwości” (s. 11). Uznanie zdarzenia za wydarzenie stanowi zobowiązanie człowieka do postępowania w określony sposób, będący realizacją możliwości otwartej przez wydarzenie. W tym kontekście Badiou mówi o wierności wydarzeniu, której sposób rozumienia przez myśliciela autorka zgłębia w dalszych rozdziałach.

W pierwszym rozdziale Kłosowicz koncentruje się na pojęciu wydarzenia, które stanowi punkt wyjścia „procedury prawdy”. Co ciekawe, zdaniem Badiou, wydarzenie jest konstruowane retrospektywnie – dopiero z dalszej perspektywy człowiek może w pełni zrozumieć, czym ono było. Autorka rozpatruje je zarówno na gruncie ontologii utożsamianej przez Badiou z matematyką, która, nie mając swego przedmiotu, może zostać wykorzystana do mówienia o bycie-jako-bycie, jak i pod kątem charakterystycznego dla tego filozofa pojęcia łaski. Zastosowanie matematyki, a konkretnie teorii mnogości, do opisu koncepcji jest konsekwencją poglądu Badiou na

5 Zob. A. Badiou, *Etyka. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. z franc. P. Mościcki, Warszawa 2009.

byt. Uważa on, że byt jest wielością, a jedno istnieje jedynie jako „operacja polegająca na liczeniu-za-jedno”.

W rozdziale drugim autorka zajmuje się znamienym dla omawianego autora ujęciem prawdy jako procesu, którego źródeł można szukać w myśli Hegla czy Marcusego. Jak dowodzi, koncepcja Badiou, który jest ateistą, przypomina ujęcie prawdy przekazywane w tradycji żydowskiej. Stwierdza przy tym, że to właśnie nauki Marcusego, który pochodził z żydowskiej rodziny, mogły spowodować podobieństwo koncepcji prawdy Badiou do jej hebrajskiego ujęcia. U Badiou proces ten zostaje zapoczątkowany przez wydarzenie, które wkracza w „pustkę bytu” i uruchamia procedury prawdy. Co ważne, samo pojawienie się wydarzenia nie jest wystarczające dla zapoczątkowania procedury prawdy – musi ono zostać przez człowieka nazwane, a tym samym zaakceptowane jako nowa rzeczywistość. Człowiek musi zatem podjąć decyzję. Wierność wydarzeniu, stanowiąca kolejny etap procedury prawdy, polega na zmianie swojego życia, brania w nim pod uwagę prawdy o doświadczonej i przyjętej możliwości. Jak podkreśla Kłosowicz, w trakcie „procesu prawdy” ujawnia się wolność człowieka – nie tylko przy podejmowaniu decyzji uznania wydarzenia i wzięcia udziału w tym procesie, ale także podczas wielokrotnego potwierdzania tego wyboru w życiu codziennym. Autorka stwierdza, że podobnie jest w koncepcji hebrajskiej: „W sensie biblijnym aspekt teoriopoznawczy, tak jak dla Badiou, jest znacznie mniej istotny niż jej wymiar moralny w postaci sposobu życia, polegającego na byciu wiernym, na trwaniu przy czymś godnym zaufania” (s. 70). Za ważny element myśli Badiou uznaje również przeciwstawienie prawdy i wiedzy, przypominające Platońską opozycję *episteme* i *doxa*, także ich możliwość wyrażenia w języku, co z kolei przywołuje na myśl rolę słów w filozofii Heideggera. Ponadto zwraca uwagę na pojęcie zła będące w myśli Badiou jednym z wymiarów prawdy, a nie krytykowanym przez niego Złem radykalnym, które, mając miejsce w przeszłości, jednocześnie stanowi negatywne kryterium oceny teraźniejszości.

W trzecim rozdziale autorka bada cztery rodzaje wydarzenia podawane przez Badiou oraz zapoczątkowane przez nie cztery rodzaje procedury prawdy: miłosną, artystyczną, polityczną i naukową. Jak podkreśla, to właśnie przynależność procedury prawdy, będącej procedurą myślową, czyli przebiegającą jedynie w ludzkim umyśle, do jednej z wymienionych czterech dziedzin rzeczywistości warunkuje uznanie jej za procedurę prawdy. Celem tych analiz jest wskazanie punktów odniesienia „umożliwiających weryfikację działania podmiotu ludzkiego w aspekcie jego dobroci” (s. 97). Co więcej, w ostatnim z podrozdziałów autorka rozważa wykluczenie z procedur prawdy sfery religijności, które krytykują niektórzy komentatorzy pism francuskiego filozofa.

Roli wydarzenia w stawaniu się podmiotem moralnym jest poświęcony ostatni rozdział pracy. Rozdział ten autorka rozpoczyna przedstawieniem krytyki, jaką Badiou wystosował wobec innych koncepcji podmiotu oraz prób „uśmiercenia podmiotu”, by w dalszej części przejść do koncepcji omawianego autora. Francuski filozof ściśle wiąże podmiot, który nazywa „nosicielem prawd”, z „procesem prawdy” oraz wydarzeniem rozpoczynającym ten proces. Dopiero uznanie zdarzenia za wydarzenie oraz uruchomienie procedury prawdy umożliwia zaktualizowanie się w człowieku podmiotu, czego konsekwencją jest jego zdolność do oceny moralnej własnych działań. Kłosowicz zwraca uwagę na wprowadzone przez Badiou rozróżnienie poziomów życia człowieka. Człowiek, będąc jednym ze zwierząt, może żyć na poziomie zwierzęcym, na którym czyny nie podlegają ocenie moralnej. Jednak, zdaniem Badiou, człowieka spośród innych zwierząt wyróżnia zdolność do nieskończoności, której pochodzenia, jak podkreśla Kłosowicz, filozof ten nie wyjaśnia. Człowiek poddany procedurze prawdy, aktualizuje w sobie podmiot, przez co przekracza poziom zwierzęcy i staje się nieśmiertelny.

W *Zakończeniu* autorka dokonuje podsumowania treści pracy oraz wysuwa wnioski będące odpowiedziami na pytania zawarte we *Wstępie*. W tym celu zwraca uwagę na możliwość nierozpoznania

wydarzenia czy niepodjęcia decyzji o wierności wydarzeniu. Jeśli dopiero wierność wydarzeniu umożliwia mówienie o dobroci człowieka, to człowiek niebędący wiernym żadnemu wydarzeniu pozostaje poza dobrem i złem. Kłosowicz dochodzi do wniosku, że Badiou nie traktuje dobra jako kategorii moralnej, ale jako cechę ludzkiego działania. Za słabości myśli francuskiego filozofa autorka uznaje również retrospektywne konstruowanie wydarzenia, które może powodować wiele błędnych identyfikacji wydarzenia, oraz pewną idealizację człowieka, która polega na zupełnym zignorowaniu roli emocji w działaniu człowieka i uznaniu wszystkich jego decyzji za przemyślane i racjonalne.

Ciekawym zagadnieniem w twórczości Badiou, na które zwraca uwagę Kłosowicz, jest prezentowanie swojej teorii na przykładzie świętego Pawła. Zadeklarowany ateizm myśliciela, którego jednym z przejawów jest określanie siebie samego jako „dziedzicznie irreligijnego” (s. 36), zdaje się wskazywać na chęć odcięcia się od sfery religijnej. Świadczy o tym również zupełne pomijanie przez niego rzeczywistości niedostępnej poznaniu zmysłowemu. Zadziwiać może zatem wielokrotne odwoływanie się do jednego ze świętych i uznawanie jego życia za wzór wierności wydarzeniu, podczas gdy wydarzenie, które było udziałem świętego Pawła, jako wydarzenie o charakterze religijnym, nie jest wydarzeniem w rozumieniu Badiou, który nie wyodrębnił religijnej procedury prawdy. Konsekwencją pominięcia rzeczywistości pozazmysłowej jest ograniczenie przedmiotu filozofii przez jego koncepcję prawdy oraz stwierdzenie, że człowiek funkcjonuje jedynie w czterech dziedzinach uznanych przez Badiou za realne. Takie rozstrzygnięcie, polegające na arbitralnym odrzucaniu możliwości wpływu przeżyć religijnych na działania człowieka, autorka uznaje za sztuczne. Kłosowicz poświęca dużo uwagi ocenie racjonalności oraz spójności poglądów myśliciela, a tę i inne nieścisłości rzeczowo wypunktowuje oraz komentuje.

Równie interesujące w książce Kłosowicz jest wykazywane przez nią iście reporterskie pragnienie dotarcia do źródeł takich, a nie

innych poglądów francuskiego filozofa. W tym celu przywołuje stanowiska takich twórców, jak: Martin Heidegger, Michel Foucault, Jacques Lacan, Herbert Marcuse. Autorka dokonuje również wielu porównań, wśród których najciekawsze jest zestawienie koncepcji prawdy Badiou z koncepcją Tadeusza Stycznia. Obydwaj myśliciele proponują, aby etyka była w punkcie wyjścia niezależna. Co więcej, Kłosowicz uznaje, że staniecie wobec wydarzenia może odpowiadać Styczniowemu doświadczeniu powinności. Wielość skojarzeń autorki z koncepcjami innych twórców świadczy o jej dogłębnej znajomości wielu koncepcji filozoficznych, które powstały w ramach rozmaitych dziedzin filozofii oraz zostały rozwinięte w najróżniejszych tradycjach filozoficznych.

W czasie lektury omawianej książki jej autorka daje się poznać nie tylko jako rzetelny sprawozdawca poglądów Alaina Badiou, ale również, co warto podkreślić, jako ich krytyczny komentator i interpretator. O ogromnej pracy, jaką Kłosowicz włożyła w napisanie tej książki, która jest jej pracą doktorską, świadczy bogata bibliografia. Składają się na nią nie tylko teksty polskich komentatorów, ale również liczna literatura obcojęzyczna, głównie anglo- i francuskojęzyczna. Należy tu zwrócić uwagę na język, którym posługuje się francuski filozof, a który nie jest dla czytelnika łatwy. Nie dość, że składają się na niego neologizmy oraz terminy, którym Badiou przyporządkowuje zupełnie nowe znaczenie, to jeszcze zawiera wiele terminów charakterystycznych dla matematyki i logiki, których zrozumienie wymaga specjalistycznego przygotowania.

W swojej książce Sylwia Kłosowicz dowodzi, że myśl Badiou, nie będąc wolną od słabości, okazuje się warta zainteresowania. W świecie ogarniętym postmodernistycznym przekonaniem o niemożliwości dotarcia do prawdy francuski myśliciel pragnie ten świat od początku do końca wyjaśnić, korzystając z przy tym z pomocy logiki. To godne podziwu pragnienie przywrócenia światu racjonalności uwidacznia się w jego twórczości. Badiou wyraża jasny sprzeciw również wobec podejmowanych przez współczesnych filozofów prób

usunięcia podmiotu, które polegają na nieprzypisywaniu mu żadnej funkcji. Poprzez zwrócenie uwagi na podmiot i jego indywidualne decyzje Badiou zabiera głos także w dyskusji dotyczącej tego, czym jest wolność człowieka. Wbrew powszechnemu rozumieniu wolności jako możliwości dowolnego wyboru stwierdza on, że wolność polega na świadomym podjęciu działania i pozostaniu mu wiernym. Takie racjonalne spojrzenie na człowieka, jakie głosi Alain Badiou, a które komentuje Sylwia Kłosowicz, wydaje się być stanowiskiem w dzisiejszych dyskusjach pożądanym, stanowiącym przeciwwagę dla wizji człowieka współcześnie promowanej, a będącej dziełem postmodernizmu.

Aktualne zainteresowanie filozofią Alaina Badiou może spowodować, że niebawem znajomość jego poglądów okaże się niezbędna do zrozumienia przeciwstawianych sobie stanowisk. Książkę *O wierności wydarzeniu. Studium na temat poglądów etycznych Alaina Badiou* można zatem polecić wszystkim osobom, które chcą pozostać na bieżąco ze współczesną myślą filozoficzną.

Julia Rejewska

julia.rejewska@gmail.com

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2017.53.4.33

JULIA REJEWSKA, MATEUSZ USTASZEWSKI

**SPRAWOZDANIE Z OGÓLNOPOLSKIEJ KONFERENCJI
STUDENTÓW I DOKTORANTÓW *PRZEMOC W ŻYCIU
PUBLICZNYM – PERSPEKTYWA FILOZOFICZNA, POLITYCZNA
I HISTORYCZNA*, WYDZIAŁ FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
UKSW, WARSZAWA, 24 MAJA 2017 R.**

24 maja 2017 roku na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyła się ogólnopolska konferencja studentów i doktorantów, zatytułowana *Przemoc w życiu publicznym – perspektywa filozoficzna, polityczna i historyczna*. Konferencja została zorganizowana przez Koło Naukowe Studentów Filozofii UKSW. Członkowie KNSF każdego roku starają się stworzyć studentom i doktorantom przestrzeń do przedstawienia w szerszym gronie swoich naukowych refleksji i badań. W tym roku odbyły się trzy sesje prowadzone przez członków KNSF, w ramach których zaprezentowano dwanaście referatów. Spotkanie zgromadziło przedstawicieli różnych polskich środowisk akademickich (Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet Łódzki, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie, Akademia Pedagogiki Specjalnej w Warszawie).

Zebranych w auli im. R. Schumana gości i prelegentów powitał student Instytutu Filozofii UKSW Michał Kowalski, prezes Koła Naukowego Studentów Filozofii, który przypomniał, że przemoc wciąż niestety stanowi nieodłączny element życia publicznego, choć na przestrzeni lat zmieniła ona swoje formy. Ukazaniu wieloaspektowości problemu przemocy służyć ma – mówił prezes KNSF – organizowane w filozoficznym środowisku młodych naukowców tegoroczne spotkanie. Otwarcia konferencji dokonał ks. dr hab.

Jacek Grzybowski, opiekun Koła Naukowego Studentów Filozofii. W swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na aktualność problemu przemocy w dzisiejszym świecie. Zauważył, że obecnie właściwie każdy człowiek spotyka się z jakimś rodzajem przymusu bądź bezprawia, który choć nie zawsze ma charakter fizyczny, przybiera różnorodne, ale realne formy – mobbing, przemoc językowa czy wulgarność i nienawiść związane z aktywnością internetową. Coraz częściej podnoszony zostaje obecny zawsze w ludzkiej historii, ale dziś wybrzmiewający zupełnie na nowo, problem stosunków między państwem a obywatelem. Czy państwo może stosować przemoc wobec obywatela? Ks. Grzybowski zwrócił również uwagę na zagrożenia będące konsekwencją postępującego rozwoju technologicznego, czego najbardziej widocznym przykładem jest powszechny i nieustanny monitoring. Czy obserwowanie obywateli zarówno w codziennych, jak i intymnych sytuacjach, czytanie prywatnych maili czy inwigilacja środowisk alternatywnych przez władze państwa mogą być działaniami usprawiedliwianymi w imię wspólnego dobra? Zauważył, że globalną dyskusję wywołują, zapoczątkowane w XXI wieku atakiem na World Trade Center w Nowym Jorku, coraz częstsze ataki terrorystyczne. Wszechobecność przemocy w życiu publicznym domaga się więc rozpatrzenia tego zagadnienia w sposób szeroki i możliwie wielokierunkowy. Przed tym zadaniem – zaznaczył ks. Grzybowski – stają uczestnicy konferencji zorganizowanej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej.

Sesję przedpołudniową prowadziła studentka Instytutu Filozofii UKSW Natalia Nejman z KNSF. Obrady rozpoczął ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz z Instytutu Politologii UKSW wygłaszając wykład *Czy biedne, nagie, drżące diabły są założycielami cywilizacji?*. Tytuł wystąpienia nawiązywał do tekstów Leo Straussa, jednego z ważniejszych filozofów polityki XX wieku, ukazującego istotę Hobbsowskiej idei politycznej. Prelegent w panoramicznym obrazie historii polityki przypomniał, że Arystoteles traktował politykę jako sztukę wymagającą namysłu teoretycznego i wiedzy praktycznej.

Jego zdaniem polityka powinna być nastawiona na realizację dobra wspólnego bez użycia siły fizycznej, a jej rezultat powinna stanowić nowa rzeczywistość społeczna wykreowana w sposób wolny, ale nie dowolny. Od przyjęcia tej teleologicznej wizji daleki był Niccolò Machiavelli. Według niego polityka jest techniką sprawowania władzy, dzięki której człowiek może zrealizować kierujący nim naczelny impuls – pragnienie chwały. U podstaw tak skonstruowanej polityki odnajdujemy nie pragnienie cnoty, a raczej rodzaj zbrodni założycielskiej. Inną wizję antropologiczną przyjmował brytyjski myśliciel polityczny Thomas Hobbes. Uznając człowieka za złego z natury, stwierdzał, że to strach przed śmiercią oraz przemocą ze strony innych jest fundamentem życia politycznego. Polityka i państwo są po to, by zmniejszyć lęk. Zdaniem Hobbesa zamiast bowiem bać się wszystkich, lepiej bać się jednego podmiotu, czyli państwa. Jeszcze inną teorię polityczności zaproponował angielski empirysta John Locke, który twierdził, że ludzie mogliby żyć bez państwa, ale byłoby to życie niewiele warte. Według Locke'a, znamienne dla człowieka pragnienie komfortu sprawia, że ludzie dążą do zastąpienia polityki ekonomią. Prof. Mazurkiewicz zauważył, że myśl oświeceniowa wiąże realizację dobra wspólnego z instytucjami, a nie z cnotą obywateli. Na potwierdzenie swoich słów przywołał metaforę Immanuela Kanta, do której nawiązywał Strauss, a wedle której można za realne do wyobrażenia uznać społeczeństwo złożone z diabłów. W społeczności rozumnych diabłów instytucje działają dobrze niezależnie od motywacji, jakimi kierują się obywatele. Według filozofa z Królewca eliminacja przemocy nastąpi tylko wtedy, gdy odwołamy się do ekonomii, a dokładnie, gdy dokona się przeniesienie na płaszczyznę ludzkich działań stosunków między sferą produkcji a sferą konsumpcji. Dopiero taka postawa doprowadzi ludzi do rezygnacji z przemocy w imię osiągnięcia nadrzędnego celu, jakim będzie spełnienie wspólnych pragnień. Jak zaznaczył ks. prof. Mazurkiewicz, w przedstawionych koncepcjach polityki istotna okazywała się przyjęta przez ich twórców antropologia. Negatywna – skutkuje społeczeństwem

kontroli i przymusu, absolutnie pozytywna – ociera się o nierealność utopi. Jedynie w chrześcijańskiej antropologii, zauważył prelegent, ludzie nie są postrzegani skrajnie – ani jako aniołowie, ani jako diabły. Chrześcijaństwo, zakładając dobrą wolę ludzi, pamięta, że czasem bywają oni źli i przewrotni.

Drugi wykład zaprezentował mgr Paweł Rzewuski z Uniwersytetu Warszawskiego. Prelegent w referacie *Sarmacka ontologia polityki* skoncentrował się na opisanu ważnych dla I Rzeczypospolitej trzech stanów sejmujących – Król, Sejm i Senat – które wykrystalizowały się po pierwszym polskim bezkrólewiu, a których polityczne kompetencje przez wiele dziesięcioleci pozostawały nierozstrzygnięte. Ta historyczna sytuacja spowodowała, że ustroj, który teoretycznie miał zapewnić pokój, stał się w Polsce Piastów i Jagiellonów przyczyną bardzo wielu konfliktów. Stąd w XVI i XVII wieku wszechobecna była przemoc bezpośrednia. Jej przejawem były między innymi rokosze, czyli zbrojne wystąpienia przeciwko królowi, które niekiedy przeradzały się w otwarte wojny domowe. Nierzadkie były przypadki przekupywania przez bogatych chłopów ubogich szlachciców, którzy mieli prawo głosu. Wszystko po to, by przekupieni wyżsi stanem obywatele głosowali tak, jak pragnęły tego stany niższe. Słynne *liberum veto* w rzeczywistości zaczęło stanowić mechanizm narzucający wolę jednostki woli ogółu. Sarmatyzm – obecna w Rzeczypospolitej Obojga Narodów formacja kulturowa – wiązał się ściśle ze świadomym przeżywaniem polityki, rozumianej jako nieustanne ścieranie się racji, pojawienie się konfliktów i wypracowywanie konsensusu. Mgr Rzewuski stwierdził, że świadomość praktyki i teorii myśli politycznej I Rzeczypospolitej jest kluczowa dla zrozumienia całej polskiej tradycji politycznej i wynikającego z niej dzisiejszego kształtu życia społecznego.

Jako trzeci prelegent w sesji przedpołudniowej swój referat *Seksualność jako narzędzie sprawowania władzy* wygłosił Filip A. Jach z Uniwersytetu Łódzkiego. Starał się pokazać, że mamy obecnie do czynienia z intrygującym paradoksem – seks jest obecny w życiu

publicznym, choć w życiu rodzinnym pozostaje często tematem tabu. Sytuacja ta pozwala na wykorzystanie seksualności jako narzędzia sprawowania władzy na dwa sposoby: zarówno poprzez eksponowanie seksu oraz ukrywanie go. W tym kontekście prelegent przywołał badania austriackiego psychoanalityka Wilhelma Reicha i wynikającą z nich jego koncepcję biopolityki, zgodnie z którą życiem publicznym zarządza się poprzez regulację biologicznej energii. W teorii stworzonej przez Reicha jednostka kumuluje swą witalność, która uwalniana jest jedynie poprzez akty seksualne. Zarówno marketing, skupiający się na kreowaniu potrzeb seksualnych, jak i tłumienie zachowań seksualnych w rodzinie, powodują powstanie frustracji i agresji. Jach porównał tę sytuację do obecnego w tragedii greckiej nieuchronnego fatum, z tym wyjątkiem, że nie jest już ono rezultatem gry mitologicznych bogów, a instynktów i popędów człowieka. Jedynie rozwiązanie tego problemu to – zdaniem mówcy – zapewnienie społeczeństwu szerokiej i rzetelnej edukacji seksualnej.

Przemoc oswojona? – ostatni referat w sesji przedpołudniowej wygłosił mgr Maciej Talaga ze Stowarzyszenia na rzecz Dawnych Europejskich Sztuk Walki ARMA-PL. Prelegent rozpoczął swe wystąpienie od stwierdzenia, że przemoc i walka są ze sobą nierozdzielnie związane. Obecnie przemoc jest uznawana za coś z gruntu negatywnego, inaczej jednak postrzegana była w średniowieczu, gdy dokonało się pewne jej zinstytucjonalizowanie. W każdym większym średniowiecznym mieście był bowiem człowiek pełniący funkcję kata, a torturowanie ludzi nie wywoływało zdziwienia czy oburzenia. Częste konflikty zbrojne i rozbójnictwo spowodowały, że ludzie wieków średnich zaczęli myśleć o środkach zaradczych, które pomogłyby ograniczyć przemoc bądź stanowić obronę przed nią. Ta społeczna potrzeba sprawiła, że pojawili się wędrowni zawodowi nauczyciele walki – fechtmistrzowie – pokazujący, jak konieczna jest w czasach walk i rabunków edukacja wojenna. Maciej Talaga, przedstawiając ciekawy materiał historyczny, wyjaśnił, że średniowieczny projekt treningu powszechnego nie spełnił jednak pokładanych w nim nadziei.

Wbrew zakładanym intencjom, szkolenia średniowiecznych fecht mistrzów doprowadziły raczej do pojawiania się domorosłych i nieprofesjonalnych „nauczycieli walk”, co ostatecznie nie szło w parze ze wzrostem bezpieczeństwa i rozwojem duchowym ówczesnych społeczności.

Po dyskusji i przerwie odbyła się druga sesja, której przewodniczył student Instytutu Filozofii UKSW Stanisław Puchniewicz. Pierwszy referat w tej części konferencji, zatytułowany *Zastosowanie przemocy w walkach politycznych w Rzymie pod koniec lat 50-tych I w. p.n.e.*, wygłosiła mgr Katarzyna Całus z Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Prelegentka przedstawiła, w jaki sposób przemoc stosowana była w starożytnym Rzymie pół wieku przed kalendarzowym początkiem nowej ery. Nieustanna walka, przekupstwa finansowe i inne formy przemocy, które związane były głównie z wyborami konsulów, nasiliły się szczególnie przed wyborami, jakie odbyły się w 52 roku przed Chrystusem. Niemal powszechne stało się wtedy zastraszanie obywateli i podburzanie plebsu, a nawet formowanie prywatnych oddziałów zbrojnych mających na celu zwalczanie przeciwników politycznych. W swoim wystąpieniu mgr Całus skupiła się przede wszystkim na działaniach Gnejusza Pompejusza Wielkiego, który został wówczas wybrany na urząd konsula. Przyпуска się, że w latach 54–52, by uzyskać w Cesarstwie dominującą pozycję, swoimi działaniami bardzo mocno pogłębił on społeczną destabilizację i anarchię. Skutkowało to zamieszkami w Rzymie, wzrostem przestępczości i okrucieństwa. Ostateczną konsekwencją przyzwolenia na polityczną przemoc było pogrążenie się Wiecznego Miasta w całkowitym chaosie.

Kolejna prelegentka – mgr Agnieszka Gralewicz z Instytutu Filozofii UKSW – wygłosiła referat zatytułowany *Krwawa rewolucja – konieczność czy decyzja?* W swoich rozważaniach pytała, czy przemoc wchodzi w istotę pojęcia rewolucji, a poszukując odpowiedzi, przywoływała stanowiska takich myślicieli i filozofów, jak: Albert Camus, Hannah Arendt, Aleksandr Kojève, Raymond Aron, Maurice

Merleau-Ponty. Pokazywała, że wymienieni autorzy odróżniają rewolucję od buntu, który sam Camus traktował jako indywidualne doświadczenie pierwotne, a o którym Hannah Arendt twierdziła, że jest związany z wyzwoleniem i ugruntowaniem człowieka w jego wolności. Rewolucja to z kolei pewna gwałtowna zmiana i w sensie politycznym można wskazać na jej trzy wymiary: przyczynę, przebieg i kres. Rozpatrywana zaś może być na dwa sposoby – jako konieczność bądź jako decyzja. Wybór któregoś z tych sposobów wymaga odwołania się do wizji antropologicznej. W przypadku rewolucji wpisanej w sens dziejów (konieczność) człowiek-widz nie ponosi za nią odpowiedzialności. Uznanie rewolucji za decyzję człowieka (wybór) rodzi pytania o problem zła. Czy tkwi ono w człowieku? czy przemoc, będąca nieodłącznym elementem rewolucji, jest warunkiem zmian a może jedynie jej skutkiem ubocznym? Ryzykowne założenie sterowności rewolucji – przekonywała mgr Gralewicz – prowadzi do nieuniknionego zastąpienia początkowej potrzeby budowy nowego ładu świata przez konieczność uważnej kontroli struktur organizacji tak, aby rewolucja głosząca szlachetne idee, nie przerodziła się w kolejną, generującą niesprawiedliwość i przemoc, tyranie.

Nawiązujący znowu do doświadczeń historycznych referat *Przemoc i alkohol – z badań nad szlachcią Mazowsza i Podlasia (XVI–XVII w.)* zaprezentował mgr Emil Kalinowski z Wydziału Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego. W wystąpieniu przedstawił materiały historyczne z XVI i XVII wieku dotyczące szlachty z terenu pogranicza Mazowsza i Podlasia – dawnej ziemi bielskiej. Prelegent pokazał, że pijaństwo szlachty w tym czasie było niemal przysłowiowe. Duża liczba karczm w miastach i wioskach niewątpliwie przyczyniała się do niezachowywania trzeźwości przez szlachciców. Na sejmikach nierzadko pijana szlachta podejmowała ważne społecznie decyzje i próbowała kierować wspólnotą. Taki rozrost patologii był możliwy także dlatego, że pijaństwo, choć potępiane, w powszechnej opinii nie stanowiło poważnego problemu. Dopiero mocno kompromitujące zachowania wywoływały niechęć i reakcje władzy. Ostatecznie ten

społeczny problem nasilił się tak bardzo, że w *Prawach konstytucyjnych i przywilejach Królestwa Polskiego* z 1611 roku pojawiła się specjalna nota prawna: *O ubicium Szlachcica w karczmie*, dotycząca pijackich zachowań szlachty. Mgr Kalinowski sugerował w swojej prezentacji, że zarówno problem pijaństwa szlachty, jak i wynikająca z tego przemoc, anarchizacja i destabilizacja życia społecznego mogą być uważane za jedną z przyczyn erozji polskiego etosu narodowego, a w konsekwencji za przyczynę upadku Rzeczypospolitej.

Ostatni referat w sesji drugiej zaprezentowała mgr Katarzyna Gruszka z Uniwersytetu Łódzkiego, która swoje wystąpienie zatytułowała *Przemoc w życiu publicznym na przykładzie terroru stosowanego przez Viet Cong/WAL wobec ludności cywilnej w Wietnamie w 1968 roku*. Prelegentka przedstawiła tragedię, jakiej w 1968 roku doświadczyli cywilni mieszkańcy wietnamskiego miasta Hue. Władzę nad miastem przejęli wtedy partyzanci z Narodowego Frontu Wyzwolenia Wietnamu Południowego i Wietnamskiej Armii Ludowej. Wobec osób podejrzewanych o negatywny stosunek do komunizmu stosowali daleko idący terror. Działacze komunistyczni przygotowywali „czarne listy”, na których wypisane były osoby mające zostać poddane represjom. Powszechnie stały się tortury, egzekucje, grzebanie żywcem, a gwałtu doświadczyli zarówno ludzie katowani i mordowani, jak i żyjący w strachu obserwatorzy tych zdarzeń. Przemoc komunistów wobec ludności cywilnej wykraczała poza ramy czasowe bitwy o samo miasto Hue, a mimo to została w mediach przemilczana. Zbrodnie z wietnamskiego Hue ostatecznie do dzisiaj nie zostały właściwie nagłośnione, potępione i ukarane.

Sesji trzeciej konferencji dotyczącej przemocy w życiu publicznym przewodniczył student Instytutu Filozofii UKSW Mateusz Ustaszewski, członek KNSF. Pierwszy referat zatytułowany, *Przemoc źródłem religii? Refleksja nad myślą René Girarda*, wygłosił mgr Sergiusz Anoszko z Wydziału Teologicznego UKSW. Przybliżył słuchaczom poglądy francuskiego antropologa filozoficznego i historyka René Girarda, który stawiał tezę, że każda przemoc i każdy konflikt

mają zawsze charakter społeczny. Człowiek jest często agresywny, ponieważ w jego naturze tkwi chęć rywalizacji, stanowiąca nieodłączny element przemocy. Pragnienie zawładnięcia, które charakteryzuje człowieka, wygasa dopiero wtedy, gdy człowiek posiada to, czego pragnie. Ten antropologiczny mechanizm dobrze opisuje teoria *mimesis*, której ostatni element stanowi ujawnienie uczuć. Gdy człowiek nie panuje nad uczuciami, dochodzi do niezdrowej rywalizacji i przemocy. W referacie została przedstawiona również Girardowska „teoria ofiary”, zgodnie z którą spontaniczne morderstwo jednego z członków społeczeństwa doprowadza do zgody i zjednoczenia się ludzi w sytuacji zagrożenia. W tym społecznym mechanizmie – przekonywał Girard – przemoc staje się źródłem religii. Prelegent, polemizując z poglądami francuskiego myśliciela, dowodził, że teoria ta nie znajduje zastosowania w chrześcijaństwie, ponieważ Jezus Chrystus, czyli „ten, który się wstawia”, nie jest ofiarą w rozumieniu Girarda, stąd nie można zgodzić się na tezy proponowane przez filozofa. Źródłem chrześcijaństwa jako religii jest ofiarna miłość, a nie przemoc.

Kolejny referat to wystąpienie mgr Liliany Fabisińskiej z Akademii Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej w Warszawie, zatytułowany *Przemoc rówieśnicza – poza prawem, poza kontrolą?*. Prelegentka w swoim wystąpieniu skupiła się na problemie przemocy obecnej dziś w środowisku szkolnym. Zaznaczyła bardzo mocno, że agresja w zachowaniach dzieci i nastolatków jest zjawiskiem pozostającym niejako poza prawem, nie dopuszcza ono bowiem możliwości karania osób, które nie skończyły 13 roku życia. W przypadkach aktów przemocy dokonywanych przez nieletnich jako kara stosowane bywa wysyłanie dzieci do specjalnych placówek. Zazwyczaj nie przynosi to jednak spodziewanych pozytywnych rezultatów. Przywołane przez prelegentkę badania ujawniły, że 60% nastolatków w wieku 11–17 lat było ofiarami agresji w szkole. Obecnie wiele negatywnych zachowań rówieśniczych ma miejsce w Internecie, co nie zawsze dostrzegają rodzice, nauczyciele i pedagodzy. Mgr Fabisińska

przedstawiła szereg przykładów przemocy, w których czynniki ją wywołujące były od siebie diametralnie różne (wygląd, pochodzenie, kolor skóry, zamożność, choroba, płeć, ubiór, zainteresowania). Niestety problem ten jest często lekceważony przez nauczycieli, choć dzieci doświadczające zła rówieśniczego nierzadko wymagają pomocy psychologicznej. Niezaprzeczalny fakt wzmagania się problemu agresji wśród dzieci i nastoletniej młodzieży jednoznacznie wskazuje, że szkoła, choć powinna pełnić funkcję wychowawczą i opiekuńczą, nie zawsze zapewnia uczniom poczucie stabilności i bezpieczeństwa.

Trzeci referat pt. *Gniew jako źródło przemocy w życiu publicznym. Polityczność emocji według Marthy C. Nussbaum* wygłosił mgr Maciej Papierski z Instytutu Filozofii UKSW. Martha C. Nussbaum, nazywana filozofem emocji, krytykuje w swoich pracach utożsamianie zjawisk somatycznych towarzyszących emocjom z samymi emocjami. Proponuje intelektualną koncepcję emocji, w której odczuwanie jest formą myślenia, a emocje są sądami wartościującymi wobec tego, co człowiek uznaje za dobre i co jednocześnie pozostaje poza jego kontrolą. Sprzeciwiając się stoikom, którzy do emocji odnosili się z dużą rezerwą, Nussbaum twierdzi, że zawsze są one sygnałami zmuszającymi ludzi do introspekcji. Dlatego negując je, tłumiąc bądź pozbywając się ich, nie można dobrze żyć. Emocje dotyczą celów, które człowiek realizuje w społeczeństwie przy jednoczesnym wchodzeniu w relacje z ludźmi mającymi swoje własne cele. Mówiąc o polityczności emocji, filozofka zwraca uwagę na gniew, który powstaje, gdy ktoś celowo zagraża dobru będącemu w kręgu pragnień i zamierzeń drugiego człowieka. Mimo jednak właściwego uchwycenia emocji pamiętać należy, mówi Nussbaum, że w człowieku istnieje poważna skaza – inklinacja do zła. Ona jest źródłem gniewu, który żądając wyrównania rachunków w imię sprawiedliwości, może prowadzić do eskalacji nienawiści i zbrodni. Sposobem uniknięcia wpływu złych emocji jest uznanie, iż w ideę praworządności należy wpisać ideę miłosierdzia. Tylko dzięki temu społeczności mogą zrozumieć, iż

sprawiedliwość polega nie tyle na karaniu zła, ile przede wszystkim na realizacji proporcjonalnego dobra.

Jako ostatni mówca konferencji wystąpił Łukasz Gołąb z Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wygłosił referat zatytułowany *Przemoc religijna u źródeł Nowego Ateizmu – poglądy Sama Harrisa*. Prelegent w swoim wystąpieniu przywołał stanowisko Sama Harrisa, jednego z przedstawicieli ruchu zwanego Nowym Ateizmem. Brytyjski ateista przekonuje w swoich pracach, że ludzie wierzący są ofiarami własnych imaginacji, a religia jest jarzmem, spod którego należy się wyzwolić. Jego zdaniem to właśnie religijny światopogląd, a nie natura człowieka, prowadzi do przemocy i terroru. Harris krytykuje wszystkie religie ponieważ – jak twierdzi – związek pomiędzy doktryną religijną a przemocą jest konieczny i trwały. Oczywiście jego krytyka religii nie neguje obecnej w człowieku potrzeby duchowości. Proponuje jednak, by zaspokoić ją nie religią, a różnymi formami laickich sposobów wewnętrznego samodoskonalenia (np. praktykami medytacyjnymi, ćwiczeniami, dietą). Przedstawiciele Nowego Ateizmu – mówił Łukasz Gołąb – odrzucają religię jako nieracjonalną mitologię i nie dopuszczają możliwości merytorycznej dyskusji na temat Boga. Prelegent zauważył, że takie podejście jest formą przemocy stosowaną wobec ludzi o innym światopoglądzie. Polega ona na odmawianiu im prawa do wyrażenia swojego zdania i zaprezentowania swoich argumentów. Głoszony przez Nowy Ateizm sprzeciw wobec przemocy okazał się – konkludował mówca – kolejnym jej przejawem.

Koniec trzeciej sesji był jednocześnie ostatnim etapem całej konferencji. Po ciekawej dyskusji dotyczącej wygłoszonych referatów w ramach podsumowania, ks. dr hab. Jacek Grzybowski, opiekun Wydziałowy KNSF, zauważył, że słuchając tak wielu ciekawych wystąpień, można było zrozumieć, iż pytanie o przemoc jest ostatecznie pytaniem o antropologiczną wizję świata i człowieka. W zależności od przyjętej antropologii przemoc może albo zostać uznana za pewien przejaw tkwiącej w człowieku niegodziwości, albo zostać

potraktowana jako niezależne od człowieka zło wpisane w sens dziejów. Referaty wygłoszone przez przedstawicieli kilku środowisk akademickich zaproszonych do udziału w konferencji w ciekawy i wieloaspektowy sposób zaprezentowały podjęty przez organizatorów temat, skłaniając zapewne słuchaczy do pogłębionej refleksji nad poruszonymi zagadnieniami.

Julia Rejewska

julia.rejewska@gmail.com

Mateusz Ustaszewski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2017.53.4.41

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

SPRAWOZDANIE Z MIĘDZYNARODOWEJ KONFERENCJI NAUKOWEJ *IMAGE OF MAN IN SOCIAL SCIENCES*, TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE, TRNAWA, 30 MARCA 2017 R.

30 marca 2017 roku na Uniwersytecie Trnavskim w Trnawie na Słowacji miała miejsce międzynarodowa konferencja naukowa nt. *Obraz człowieka w naukach społecznych*. Symposium zostało zorganizowane przez Sekcję Etyki i Filozofii Moralnej Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Trnavskiego oraz Sekcję Etyki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W spotkaniu wzięli udział przedstawiciele kilku środowisk naukowych z Czech, Polski i Słowacji.

Konferencja stanowiła jeden z etapów realizacji międzynarodowego projektu badawczego VEGA nr 1/0375/16 nt. *Idea of Man between Profanum and Sacrum in Russian Thinking of 20th Century*. Kierownikiem tego projektu, realizowanego w latach 2016–2018, jest dr hab. Jaromir Feber – pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Trnavskiego oraz Uniwersytetu Technicznego w Ostrawie w Czechach, natomiast do grupy wykonawców należą m.in. ks. prof. dr hab. Ryszard Moń oraz ks. dr hab. Andrzej Kobylński z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Uczestników sympozjum powitała prof. dr hab. Helena Hrehová, kierownik Katedry Etyki i Filozofii Moralnej Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Trnavskiego. Zwróciła ona uwagę na obchodzony w 2017 roku jubileusz 25-lecia tej uczelni. Obecnie funkcjonujący Uniwersytet Trnavski w Trnawie został utworzony 25 marca 1992 roku, ale nawiązuje swymi korzeniami i nazwą do dawnego Uniwersytetu

Trnavskiego, założonego 12 maja 1635 roku przez Petera Pázmana, arcybiskupa Ostrzyhomia (*Esztergom*) – węgierskiego miasta nad Dunajem.

Otwarcia konferencji dokonał prof. dr hab. Milan Katuninec, dziekan Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Trnavskiego. Mówca przypomniał niezwykle bogatą i długą historię tego ateneum. Prof. Katuninec stwierdził, że filozofia ma dzisiaj do odegrania ważną rolę w kształtowaniu postawy wzajemnego szacunku między ludźmi oraz w promowaniu ideałów wolności i sprawiedliwości. Także w demokracji potrzebna jest rzetelna wiedza filozoficzna i humanistyczna, która może pomóc ludziom w tym, jak nie stać się ofiarą wielu nowych form manipulacji i zniewolenia. Poważnym wyzwaniem w krajach demokratycznych stają się dzisiaj postawy społeczne nacechowane agresją, nienawiścią i przemocą. W zwalczaniu tego rodzaju patologii bardzo potrzeba odpowiedniej wiedzy antropologicznej i etycznej, która zwraca uwagę na kategorię godności osoby ludzkiej i pomaga w adekwatnej diagnozie współczesnej kultury transmodernistycznej.

Sesji przedpołudniowej przewodniczyła dr hab. Alžbeta Dufferová z Uniwersytetu Trnavskiego. Pierwszy referat nt. *Obraz człowieka w kulturze medialnej* wygłosiła prof. dr hab. Božidara Turzonovová – rektor Akademii Mediów (*Akadémia médií*) w Bratysławie, uczelni założonej w 2006 roku przez Stowarzyszenie Dziennikarzy Słowackich. Pani Rektor ukazała w swoim wystąpieniu to, co odróżnia człowieka nowożytnego od ludzi czasów antycznych. Jej zdaniem bardzo trafnie opisał tę różnicę Martin Heidegger, który twierdził, że w nowożytności świat stał się naszym obrazem. Człowiek nowożytny jest podmiotem, na którym opiera się wszelki byt. W konsekwencji cały świat staje się obrazem. Tam, gdzie świat czyni się obrazem, byt w całości zakłada się jako coś, na co człowiek się nastawia i co chce zatem pozwać przed siebie, mieć przed sobą. Światoobraz w tym rozumieniu nie oznacza więc obrazu świata, lecz świat pojmowany jako obraz. Kategoria światoobrazu jest bardzo ważna dla interpretacji współczesnych form rzeczywistości wirtualnych, w których wielu

ludzi tworzy swoje „ja” idealne, często całkowicie odmienne od „ja” zamieszkującego świat rzeczywisty.

Drugim referatem w sesji przedpołudniowej było wystąpienie ks. prof. dr. hab. Ryszarda Monia nt. *Rola i zadania etyka w kształtowaniu społeczeństwa obywatelskiego*. Na czym polega etyczność etyki? Jak należy wykładać etykę, aby było to właściwe z moralnego punktu widzenia i służyło kształtowaniu społeczeństwa obywatelskiego? Mówca stwierdził, że odpowiedzi na tak postawione pytania należy szukać m.in. w jednym z artykułów ks. prof. Tadeusza Stycznia (1931–2010) pt. *Objawić osobę*. W artykule jest zawarte przekonanie autora, że etycy powinni głosić przede wszystkim orędzie godności osoby. Czy jest to w ogóle możliwe? Jak to robić godziwie, by nie manipulować tymi, do których się zwracamy?

Styczeń często powtarzał, że osoba jest kimś jedynym i niepowtarzalnym. W człowieku jako osobie istnieje relacja wewnątrzosobowa – relacja między mną jako podmiotem a mną jako przedmiotem. Etyk ma pomagać w budowaniu takiej relacji. Dlaczego? Aby osoba uznała zarówno godność własnej osoby, jak i drugiego człowieka jako osoby. Styczeń utrzymywał, że objawianie godności człowieka jako osoby może dokonać się jedynie przez wspólne poszukiwanie prawdy, co wydaje się być szczególnie ważne w czasach tworzenia społeczeństwa obywatelskiego. W nauczaniu etyki wielką rolę do odegrania ma literatura, szczególnie poezja. Mówiąc o objawianiu osoby osobie, a tym samym pokazując, jak etycznie nauczać etyki, warto zwrócić uwagę i na to, że Tadeusz Styczeń uważał, iż nie da się jej ukazać jedynie na płaszczyźnie filozoficznej. Utrzymywał, że trzeba jeszcze odwołać się do tego, co na temat godności człowieka mówi Objawienie, gdyż ukazuje ono najpełniej wielkość i niepowtarzalność osoby ludzkiej.

Warto w tym miejscu dodać, że ks. prof. Ryszard Moń był członkiem rady naukowej omawianej konferencji. 29 marca 2017 roku wziął także udział w posiedzeniu Rady Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Trnavskiego, które było poświęcone postępowaniu

awansowemu o nadanie tytułu profesora dr. hab. Jaromirowi Feberowi. Prof. Moń był członkiem siedmioosobowej komisji, która w słowackim systemie procedowania w postępowaniu o nadanie tytułu profesora ma kluczowe znaczenie, a zwieńczeniem tej procedury jest nadanie tytułu profesora przez prezydenta Republiki Słowackiej.

Kolejnym wystąpieniem w tej części obrad był referat prof. dr. hab. Heleny Hrehovej nt. *Człowiek w filozofii społecznej Mikołaja Bierdiajewa i Jacquesa Maritaina a współczesna koncepcja wielokulturowości według Briana Faya*. Mówczyni z Trnawy stwierdziła, że Bierdiajew i Maritain opowiadali się za integralnym poznaniem bytu ludzkiego. Zdaniem tych dwóch ważnych filozofów chrześcijańskich filozofia społeczna powinna być zbudowana na adekwatnej antropologii. Tylko na gruncie odpowiedniej koncepcji osoby należy szukać możliwości kształtowania dialogu społecznego, tworzenia więzi międzyludzkich i przewycięzania wszelkich form dehumanizacji bytu ludzkiego. Diagnozy wypracowane przez Bierdiajewa i Maritaina należy dzisiaj połączyć z podejściem wielokulturowym w naukach społecznych, o którym mówi m.in. amerykański filozof Brian Fay w swojej książce z 1996 roku pt. *Contemporary Philosophy of Social Science: A Multicultural Approach*.

Czwartym wystąpieniem w sesji przedpołudniowej był referat nt. *Postkomunizm, liberalizm i solidarność w krajach Europy Środkowej i Wschodniej po 1989 roku*, wygłoszony przez ks. dr. hab. Andrzeja Kobylńskiego. Prelegent zauważył, że w 2017 roku minęło 100 lat od wybuchu rewolucji lutowej w carskiej Rosji i dokonanego kilka miesięcy później krwawego przewrotu bolszewików, nazywanego najczęściej rewolucją październikową. Niestety, setna rocznica narodzin komunizmu na świecie nie stała się okazją do podjęcia nowych badań naukowych, które pomogłyby lepiej zrozumieć specyfikę i konsekwencje tego barbarzyńskiego systemu zniewolenia milionów ludzi.

Szczególnie zastanawia i zasmuca prawie całkowity brak pogłębionych analiz filozoficznych, antropologicznych czy etycznych, które odślaniałyby przed nami mroki reżimu komunistycznego i najgłębsze

korzenie zła tego systemu. Jednym z ważnych obszarów badawczych powinna być transformacja ustrojowa w krajach Bloku Wschodniego po 1989 roku. Niestety, brakuje rzetelnych analiz dotyczących specyfiki przejścia od komunizmu do postkomunizmu, a następnie od postkomunizmu do demokracji liberalnej w poszczególnych krajach. Właściwego opisu wymagają przede wszystkim różne modele postkomunizmu, ukształtowane w poszczególnych państwach tej części Europy, oraz obecna kondycja społeczeństw obywatelskich funkcjonujących w tych krajach. Wydaje się, że w procesie przejścia od postkomunizmu do demokracji liberalnej ma wielką rolę do odegrania kategoria solidarności jako ważna cnota życia społecznego.

Piąty referat w porannej części konferencji wygłosiła dr Katarina Vadiková z Uniwersytetu Trnavskiego nt. *Etyka w praktyce pracownika socjalnego: identyfikacja klienta*. Mówczyni stwierdziła, że w przygotowaniu pracowników socjalnych wielką rolę do odegrania ma szeroko rozumiana wiedza filozoficzna. Głównym celem pracy socjalnej jest socjalizacja osób objętych różnymi formami pomocy. Ludzie dotknięci biedą, bezrobociem czy wykluczeniem społecznym potrzebują szacunku, wsparcia, zrozumienia. Mówiąc językiem filozoficznym, należy im pomóc w zrywaniu masek i odkrywaniu twarzy. Wiedza filozoficzna jest szczególnie potrzebna w procesie identyfikacji klientów pomocy społecznej. Należy zastosować właściwe metody, aby dobrze diagnozować rzeczywiste potrzeby takich osób oraz skutecznie chronić je przed manipulacją, przemocą i wykorzystaniem.

Kolejnym wystąpieniem w tej części obrad był referat dr. hab. Jaromira Febera nt. *Podstawy metodologiczne filozoficznej definicji człowieka*. Prelegent z Czech ukazał w swoim wystąpieniu różne koncepcje poznania w filozofii nominalistycznej i realistycznej. Odrębne koncepcje człowieka, wypracowane na gruncie nominalizmu i realizmu, mają zasadniczy wpływ na różne sposoby rozumienia relacji jednostki do społeczeństwa. W jaki sposób istnieje społeczeństwo? Czym jest substancja społeczna? Jak rozumieć istnienie bytów kolektywnych?

Tego rodzaju pytania są niezwykle ważne na gruncie filozofii marksistowskiej, która dokonuje absolutyzacji społeczeństwa i głosi prymat kolektywu nad jednostką ludzką.

Ostatni referat w sesji przedpołudniowej wygłosiła dr hab. Alžbeta Dufferová nt. *Obraz chrześcijanina w prawosławnej, katolickiej i protestanckiej etyce społecznej*. Mówczynie podkreśliła, że etyce społecznej chodzi o moralną ocenę wymiaru społecznego, a zatem owej instytucjonalnej struktury, w której zagęszczają się i krystalizują wzajemne oddziaływania. Pytanie zasadnicze brzmi: czy funkcjonujące instytucje są sprawiedliwe? Etyka społeczna osądza na podstawie kryteriów moralnych stosunki społeczne, struktury społeczne, władze rządowe i samorządowe itd. Usiłuje poddać krytycznemu badaniu struktury instytucjonalne, a jeśli to konieczne, przedstawiać propozycje ich udoskonalenia. Na gruncie prawosławia, katolicyzmu i protestantyzmu ukształtowały się na przestrzeni dziejów odrębne tradycje etyki społecznej, które dzisiaj powinny współpracować ze sobą m.in. w promowaniu różnych form działalności charytatywnej.

Sesji popołudniowej przewodniczyła dr hab. Eva Orbanová z Uniwersytetu Trnavskiego. Obrady rozpoczęły się od wystąpienia Julii Rejewskiej z UKSW w Warszawie nt. *Stosunek do nienarodzonych miarą jakości demokracji*. Prelegentka przybliżyła w swoim wystąpieniu poglądy Tadeusza Stycznia na temat stosunku władzy państwowej do dzieci nienarodzonych jako ważnego przejawu kondycji moralnej systemu demokratycznego. Zdaniem tego myśliciela ochrona prawa do życia człowieka poczętego jest nierozzerwalnie związana z troską o kształt współczesnej demokracji. Niezbywalność praw człowieka wyraża konieczną dla afirmacji osoby ludzkiej ochronę dóbr dla niej istotnych. Wśród tych niezbywalnych praw, których nienaruszalność umożliwia afirmację człowieka, należy wyróżnić prawo do życia. Styczeń twierdził, że stosunek państwa i społeczeństwa do dzieci nienarodzonych jest swoistą miarą demokracji. Prawdziwie demokratyczne są jedynie te państwa, które zauważają związek między obroną życia nienarodzonego a afirmacją człowieka i respektują go. Jedynie

troska o życie tych, którzy nie mogą upomnieć się o swoje prawa, świadczy o autentycznej wolności każdego człowieka. Respektowanie wolności nadaje demokracji właściwy kształt.

Drugim referatem po przerwie obiadowej było wystąpienie mgr. Macieja Papierskiego z UKSW w Warszawie nt. *Fikcja literacka jako wyraz doświadczenia moralnego według Tadeusza Styczenia*. Mówca rozpoczął swój referat od przywołania opinii amerykańskiej intelektualistki Marty Nussbaum na temat roli, jaką odgrywa literatura w nauczaniu etyki oraz w interpretacji doświadczenia moralnego. Podobne stanowisko prezentował także ks. prof. Tadeusz Styczeń, który podkreślał wielkie znaczenie dzieł literackich dla rozwoju moralnego człowieka. W tekstach filozoficznych i etycznych tego autora można spotkać bardzo często odwołania do takich wielkich utworów literackich, jak *Antygona* Sofoklesa, *Mały Książę* Antoina de Saint Exupery'ego czy *Zbrodnia i kara* Fiodora Dostojewskiego. Styczeń uważał, że należy przygotowywać podręczniki etyki tak, jak pisał swoje *Mysli* Blaise Pascal. Poeci, dramaturdzy, literaci pomagają nam w realizacji podstawowego zadania każdej rzetelnej refleksji etycznej: objawienia osoby i jej zaafirmowania. W jednym z artykułów Styczeń cytował rosyjskiego poetę Eugeniusza Jewtuszenkę, który powiedział, że poezja to filozofia życia w koncentracie.

Kolejny referat w tej części obrad wygłosił dr Marian Gliganić z Uniwersytetu Trnavskiego nt. *Poza tym, co widzialne*. Prelegent przybliżył w swoim wystąpieniu problem ludzi bezdomnych oraz zwrócił uwagę na rolę filozofii w trudnym dziele przywracania takim osobom podmiotowości, szacunku do samych siebie czy poczucia własnej wartości. Obraz samych siebie ludzi bezdomnych bardzo skutecznie poprawia terapia narracyjna, która jest jednym z podejść bazujących na ideach społecznego konstrukcjonizmu. Koncentruje się na znaczeniu, jakie posiada język i kultura w procesie interpretowania wydarzeń. Skupia się również na nadawaniu przez ludzi sensu swoim doświadczeniom. Za twórców tego podejścia uważa się Michaela White'a oraz Davida Epstona, którzy zauważyli związki

między tym, jak dana osoba opisuje siebie i swoje życie, a tym, jak go doświadcza i je rozumie. Proces terapeutyczny w tym ujęciu skupia się na współtworzeniu nowych znaczeń, które pozwolą zmienić istniejącą narrację.

Czwartym wystąpieniem po przerwie obiadowej był referat nt. *Obraz człowieka w brytyjskiej szkole smaku*, który wygłosiła mgr Simona Bartíková z Uniwersytetu Trnavskiego. Mówczyni stwierdziła, że jeden z podstawowych problemów omawianych w osiemnastowiecznej brytyjskiej estetyce dotyczył sposobu określenia prawideł smaku, kryteriów oceny dzieł przyrody czy też sztuki, które pozwalałyby wyznaczyć jego obiektywną wartość: czy możliwe jest ich określenie *a priori*, czy też należy oprzeć się na doświadczeniu? Już na początku XVIII wieku odnajdujemy ciekawą propozycję, która jest wyraźną antycypacją rozwiązania zaproponowanego kilkadziesiąt lat później przez Davida Hume'a. Otóż w jednym ze swych artykułów Joseph Addison stwierdził, że sztuki mogą wyprowadzić swe prawa i zasady z powszechnego zmysłu i smaku ogółu ludzi, nie zaś z zasad samych sztuk, a zatem to nie smak musi podporządkować się sztuce, ale sztuka – smakowi.

Kolejny referat w sesji popołudniowej wygłosiła mgr Katarína Vurčíková z Uniwersytetu Trnavskiego nt. *Obraz człowieka w środowisku edukacji szkolnej*. Prelegentka podkreśliła w swoim wystąpieniu znaczenie rozwoju moralnego w procesie wychowania dzieci i młodzieży oraz ukazała niezwykle istotną rolę, jaką ma do odegrania etyka w dziele kształtowania wrażliwości moralnej młodego pokolenia. Jednym z najważniejszych wyzwań w tym obszarze jest kształtowanie postaw altruistycznych, przewycięzanie zachowań egoistycznych, budzenie szacunku dla potrzeb innych ludzi, eliminowanie wszelkich form agresji i przemocy.

Ostatnim wystąpieniem sesji popołudniowej był referat dr. Petera Rusnáka z Uniwersytetu Trnavskiego nt. *Jana Patočki obraz człowieka w filozofii*. Mówca stwierdził, że czeski filozof Jan Patočka należy do największych myślicieli XX wieku. Patočka był oddanym

przyjacielem i ostatnim wielkim uczniem Edmunda Husserla. Studiował także pod kierunkiem Martina Heideggera. Podczas studiów we Fryburgu zapoczątkował długoletnią przyjaźń z asystentem Husserla, Eugenem Finkiem. W filozoficznej analizie bytu ludzkiego Patočka zwrócił szczególną uwagę na egzystencjalne struktury cielesności.

W dyskusji podsumowującej konferencję zwrócono uwagę na wielką tradycję duchową i intelektualną świętych Cyryla i Metodego, którzy przypominają nam dzisiaj o słowiańskiej tożsamości krajów Europy Środkowej i Wschodniej. Narody słowiańskie mają dzisiaj do odegrania ważną rolę na kontynencie europejskim, który podlega obecnie głębokiej transformacji. Należy podkreślać specyfikę naszej części Europy tak w relacji do Rosji, jak i w kontaktach z krajami zachodnimi.

Niestety, bardzo często państwa byłego Bloku Wschodniego są traktowane w krajach zachodnioeuropejskich oraz na innych kontynentach jako „ziemia nieznaną” (*terra incognita*). Dlatego potrzeba wspólnych projektów badawczych, realizowanych w ramach współpracy naukowej między ośrodkami uniwersyteckimi krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Te projekty będą pogłębiać wzajemną integrację i promować wiedzę o naszym regionie. Tego rodzaju inicjatywy badawcze powinny zaowocować publikacjami w języku angielskim, dzięki którym mieszkańcy innych kontynentów będą mogli lepiej poznać tradycje filozoficzne i kulturowe naszej części Europy.

ANDRZEJ KOBYLINŚKI

a.kobyliniski@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2017.53.4.42

RECENZENCI W ROKU 2017**REVIEWERS 2017**

PIOTR ANDRYSZCZAK, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny

ARTUR ANDRZEJUK, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

HENRYK ANZULEWICZ, Albertus Magnus Institut, Bonn

ANNA BROŻEK, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii

ADAM CEBULA, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

ANNA DRABAREK, Akademia Obrony Narodowej, Wydział Bezpieczeństwa Narodowego

KRZYSZTOF DRABIK, Akademia Sztuki Wojennej w Warszawie

ANNA GRZEGORCZYK, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Nauk Społecznych

MARK HARRIS, University of Edinburgh, School of Divinity

HENRYK KIEREŚ, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Wydział Filozofii

AGNIESZKA KIJEWSKA, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Wydział Filozofii

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

IWONA KRUCZEK, Uniwersytet Gdański, Wydział Nauk Społecznych

MAREK ŁAGOSZ, Uniwersytet Wrocławski, Wydział Nauk Społecznych

WŁODZIMIERZ ŁUGOWSKI, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii

PATRICK MADIGAN, University of London, Heythrop College

ANDRZEJ MARYNIARCZYK, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Wydział Filozofii

RYSZARD MOŃ, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

PIOTR MOSKAL, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Wydział Filozofii

ANDRZEJ PERZYŃSKI, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Teologiczny

ROBERT PIŁAT, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

- MAGDALENA PŁOTKA**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- WITOLD PŁOTKA**, Uniwersytet Gdański, Wydział Nauk Społecznych
- EWA PODREZ**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- VITTORIO POSSENTI**, Ca' Foscari University of Venice, Department of Philosophy and Cultural Heritage
- NEIL SPURWAY**, University of Glasgow, Division of Neuroscience and Biomedical Systems
- ADAM ŚWIEŻYŃSKI**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- JACEK TOMCZYK**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- ZBIGNIEW WRÓBLEWSKI**, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Wydział Filozofii