

Studia Philosophiae Christianae

ROK LIV
2018

NR 2

KWARTALNIK



Wydawnictwo Naukowe
UKSW

Warszawa 2018

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 Półtawski, 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)

Redaktor numeru / Issue Editor: Michał Piekarski

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

ROBERT PIŁAT	
Drażliwość i krytycyzm. O roli filozoficznej krytyki w kulturze i edukacji	5
MARIUSZ SZAJDA	
Identyfikacja wartości na drodze aksjologii semiologiczno-ikonograficznej	31
FILOZOFIA NORMATYWNOŚCI	
MICHAŁ PIEKARSKI	
Jedna czy wiele normatywności?	61
WALDEMAR KMIECIKOWSKI	
O pewnym dwugłosie w szkole lwowsko-warszawskiej. Normatywność między etologią a etyką empiryczną	83
ANDRZEJ KOBYLIŃSKI	
Jaka normatywność po „śmierci Boga”? Etyczne implikacje myśli słabej	111
KAROLINA ROZMARYNOWSKA	
Performatywność języka a powinność moralna	129
MIKOŁAJ RACZYŃSKI	
Normatywna aktualizacja	147

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

ROBERT PIŁAT	
Touchiness and criticism. On the role of philosophical criticism in culture and education	5
MARIUSZ SZAJDA	
Identification of values by means of semiologic-iconographic axiology	31
PHILOSOPHY OF NORMATIVITY	
MICHAŁ PIEKARSKI	
One or many normativities?	61
WALDEMAR KMIECIKOWSKI	
Two different viewpoints in the Lvov-Warsaw School. Normativity between ethology and empirical ethics	83
ANDRZEJ KOBYLIŃSKI	
Which normativity after the “death of God”? Ethical implications of weak thought	111
KAROLINA ROZMARYNOWSKA	
Performativity of language and moral obligation	129
MIKOŁAJ RACZYŃSKI	
Normative update	147

ROBERT PIŁAT

DRAŻLIWOŚĆ I KRYTYCYZM. O ROLI FILOZOFICZNEJ KRYTYKI W KULTURZE I EDUKACJI

Streszczenie. W artykule omawiam normatywne aspekty drażliwości – nieadekwatnie silnej reakcji na różnice poglądów i postaw – towarzyszącej współczesnej polaryzacji dyskursu w kulturze Zachodu. Tak jak polaryzacja, drażliwość jest częściowo wytworem medialnym, lecz odzwierciedla również strukturalne problemy kultur i praktyk społecznych opartych na gęstej sieci wartości. Omawiam diagnozy zjawiska i proponowane w filozofii remedia, takie jak odejście od dyskursu opartego na wartościach oraz osłabienie założeń związanych z silnym podmiotem działań i przekonań. Polemizując z tym dwoma rozwiązaniami, proponuję program radykalnego filozoficznego krytycyzmu. Omawiam jego założenia na tle współczesnych teorii krytycznych (między innymi Horkheimera, Spaemanna, Habermasa) oraz pokazuję jego konkretne zastosowanie w praktyce edukacyjnej.

Słowa kluczowe: krytycyzm, wartości, nowoczesny podmiot, ironia, drażliwość, edukacja

1. Drażliwość i dyskurs wartości. 2. Wizja słabego podmiotu. 3. Radykalny krytycyzm. 4. Krytycyzm w szkole.

W społeczeństwach, które respektują prawa jednostek i mniejszości, istnieje wprawdzie wolność słowa, lecz niekoniecznie powiększa się akceptacja dla różnorodności opinii. W miejsce cenzury i innych form kontroli dyskursu pojawia się drażliwość. Chroniona przez prawo tolerancja nie powstrzymuje rozdrażnienia i niechęci. Problem ma charakter polityczny i prawny, ponieważ poszczególne podmioty – jednostki i grupy – coraz silniej domagają się obecności ich wartości i przekonań w przestrzeni publicznej, natrafiając na rozproszony, lecz niemniej silny opór. Dotyczy to również szkoły. Musi ona zmierzyć się ze zderzeniem tradycyjnej misji szkoły jako międzypokoleniowego transferu wiedzy i kultury z lawinowym wręcz mnożeniem się tematów drażliwych, związanych z różnicami światopoglądowymi i obyczajowymi, kiedy już sama sytuacja dyskusji budzi rozdrażnienie

jej uczestników. Obecnie nie tylko religia, etyka czy edukacja seksualna zawierają takie tematy, lecz również historia i biologia, a lista będzie się prawdopodobnie wciąż powiększać.

Treści drażliwe mają to do siebie, że uniemożliwiają komunikację, ponieważ już sam fakt komunikowania własnych przekonań czy wartości budzi negatywne uczucia innych, od irytacji i urazy do czynnie manifestowanej odrazy czy wrogości. W tych rozważaniach ustosunkuję się do niedawnej diagnozy problemu przedstawionej przez Eberharda Strauba¹, twierdzącego, że za trudności współczesnej komunikacji społecznej odpowiada dyskurs wartości, który niefortunnie zastąpił dawniejsze odwoływanie się do godności. Wartości są, według Strauba, czymś, co się nie tylko ceni, lecz także posiada, podziela, broni, podważa, narusza itd. Z pozoru podobnie rzecz się ma z godnością, lecz, zdaniem Strauba, godność posiada się w sposób naturalny, jak własne ciało – ostateczne ugruntowanie godności prowadzi do samej osoby, jej cech i jej działania. Tymczasem w naszym stosunku do wartości jest coś zewnętrznego – obejmuje się je w posiadanie aktem podobnym do zawłaszczenia albo przez ustanowienie pewnego roszczenia. Konflikty jakie tu powstają przypominają inne konflikty wywołane przez stosunki własności. Analogicznie, jak w domenie własności, trudno jest odwoływać się do własnych wartości i nie naruszając przy tym wartości innych ludzi. Tym samym nie da się uniknąć lęku, braku zaufania i drażliwości cechujących współczesną komunikację społeczną.

Innym sposobem zmniejszania drażliwości jest osłabienie siły przekonań i budowanie tożsamości podmiotów bez odwoływania się do silnych przekonań i postaw aksjologicznych. Postulat ten prowadzi zarazem do ograniczenia racjonalnych założeń dyskursu. Jest to jednak, pod względem normatywnym, rozwiązanie zbyt kosztowne. Bez pojęcia silnego podmiotu bardzo trudno jest obronić

1 E. Straub, *Von Tyranny der Werte*, Klett-Cotta, Stuttgart 2010.

pojęcie odpowiedzialności, a tym samym uzasadnić obowiązywanie jakichkolwiek norm.

W dalszej części artykułu odniosę się krytycznie do obu wymienionych powyżej propozycji. Chcę bronić innego rozwiązania, którego sednem nie jest osłabienie podmiotowości i racjonalności, lecz wręcz przeciwnie, ich pogłębienie i wzmocnienie. Radykalna postawa krytyczna wydaje się na krótką metę zwiększać drażliwość, lecz w dłuższej perspektywie osłabia ją i poprawia jakość komunikacji. Swoją tezę postaram się uzasadnić filozoficznie, a także poprzeć doświadczeniem związanym z prowadzeniem zajęć filozoficznych w szkole, na wczesnym etapie edukacji. Jeśli nie uda się zaradzić drażliwości związanej z tematyką światopoglądową i aksjologiczną, trzeba będzie ponieść konsekwencje w postaci znikania z edukacji, a może w ogóle ze sfery publicznej, ważnych dla człowieka treści. Byłoby to nie tylko stratą dla kształcenia i kultury, lecz także prowadziłoby do zjawisk groźnych społecznie – do tworzenia się zastępczych pól konfliktu i agresji.

1. DRAŻLIWOŚĆ I Dyskurs wartości

Kiedy przed laty Deborah Tannen publikowała swoją poczytną książkę *Cywilizacja kłótni*² martwiło ją podsycane przez media antagonizowanie dyskursu publicznego – dramatyzowanie, maksymalizowanie różnic, polaryzacja. Organizowanie dyskusji publicznych w jaskrawych opozycyjnych parach stało się, zdaniem tej autorki stałym obyczajem medialnym, naśladowanym coraz częściej w codziennych obyczajach. Wszystko to wywiera, jej zdaniem, destrukcyjny wpływ na jakość dialogu i postrzeganie rzeczywistości. Realna struktura świata nie wspiera w najmniejszym stopniu spolaryzowanego dyskursu. Ten ostatni jest częścią społecznej gry o władzę i wpływ. W tej grze korzysta się z logiki pozornie i opacznie – zasady logiczne

² D. Tannen, *Cywilizacja kłótni. Jak powstrzymać amerykańską wojnę na słowa*, tłum. z ang. P. Budkiewicz, Poznań 2003.

powołane do tego, by porządkować własne przekonania za pomocą prawidłowych rozumowań stają się tu narzędziem do mechanicznej produkcji i niemniej mechanicznego przypisywania przekonań. Postępuje się tak, jakby do powstawania przekonań wystarczyły inne przekonania (w roli argumentów lub kontrargumentów) i zasady logiki. Tymczasem przekonania nie powstają w ten sposób. Ich podłożem jest wielopoziomowa struktura poznawcza i emocjonalna, która z konieczności zaangażowana jest w każdą poważną dyskusję. Upodobanie do debat spłaszcza te poziomy i przynależne do nich style komunikowania się. Praktyki te są z jednej strony symptomem kryzysu mowy, doświadczenia i komunikacji, z drugiej strony same ten kryzys pogłębiają.

Polaryzacja rodzi agresję, co oczywiście rzuca się w oczy. Rzadziej dostrzega się inne schorzenie dyskursu: narastającą drażliwość. Ponieważ subtelna, bogata treściowo baza naszych przekonań jest coraz bardziej zaciemniona przez polaryzujące praktyki, nie wiemy jak głęboko sięgają różnice pomiędzy nami i innymi ludźmi. Kiedy ta niewiedza sprzęga się z niskim poziomem zaufania, wytwarza podejrzenie, że różnice sięgają bardzo głęboko, aż do zupełnej niemożliwości rozmowy czy współpracy. Jest to podejrzenie *a priori* – nie da się go empirycznie uzasadnić ani odrzucić. Podejrliwość, a w ślad za nią drażliwość, nie powstają na podstawie faktów, lecz pomimo faktów. Drażliwość pojawia się już u samych początków komunikacji i wywołuje lawinowe skutki: (1) różnice pomiędzy jej uczestnikami automatycznie ulegają maksymalizacji; (2) poglądy zostają utożsamione z dyspozycją do pewnego działania, a nawet wysokim prawdopodobieństwem tego działania, dlatego nieakceptowane poglądy zaczynają budzić lęk; (3) różnice logiczne nabierają rysów egzystencjalnych; (4) w dyskusjach pojawiają się argumenty „z równi pochyłej”; (5) wątpi się w końcu w niewinność samej mowy, ponieważ znika różnica pomiędzy mową i działaniem – mowa traktowana jest jak czyn, za którym nie stoi interes samej mowy (komunikacja, ekspresja, prawda), lecz zawsze interes mówiącego.

Oczywiście wiemy, że wymienione wyżej zależności mają często miejsce. Na przykład współczesne analizy czynności mowy, pokazując zawarte w wypowiedziach implikatury, pouczają nas o bogatej strukturze działania ukrytej w mowie. Jednak działanie drażliwości polega na pojawieniu się wszystkich tych zależności w niepodatnym na refleksję splątaniu. Redukowanie mowy do działania i interesu mówiącego nie jest tu konstatacją naukową, opartą na empirycznych czy analitycznych świadectwach, lecz pewną postawą – kulturą podejrzania i obwinienia.

We wspomnianej książce, której styl i przesłanie leżą w pół drogi pomiędzy analizą filozoficzną i zaangażowaną publicystyką, Eberhard Straub twierdzi, że za tę głęboką patologię komunikacji odpowiada dyskurs wartości, który w czasach nowożytnych zastąpił stopniowo dawniejsze odwoływanie się do godności. Zdaniem Strauba nie sposób odwoływać się do własnych wartości i zarazem nie naruszyć wartości innych ludzi, podczas gdy taka zależność nie zachodzi w przypadku godności. Tym samym na gruncie dyskursu wartości, nie da się uniknąć lęku, braku zaufania i drażliwości cechujących współczesną komunikację społeczną. Chociaż Straub nie pisze osobno o drażliwości, to jednak jego krytyka stosuje się do dyskutowanego tu tematu. Otóż wypowiedzi wywołują reakcję drażliwości już przez samo to, że wyrażają wartości uznawane przez mówiącego. Uznanie wartości implikuje możliwość oceniania, tak jak posiadanie broni implikuje możliwość jej użycia. Tak też traktują wypowiedzi rozmówcy nastawieni na wartości. Trudno jest wskazać akceptowaną przez siebie wartość, nie wskazując jednocześnie na wartość, której się nie akceptuje. Za tą ostatnią stoją jednak zawsze jacyś zwolennicy. Zachodzi tu znów analogia z własnością: w wysoce zorganizowanej cywilizacji trudno jest napotkać przedmiot czy fragment przestrzeni, który byłby niczyj – niemal każdemu da się przypisać pewną linię prowadzącą do własności czy pewnego roszczenia – dlatego najmniejsza nawet ingerencja w materialne stany rzeczy łatwo prowadzi do sporu, w tym również sporu prawnego.

Inna negatywna konsekwencja płynie z samej gęstości pola wartości. Wartość wyznacza klasę przedmiotów pod tę wartość podpadających. Nie może istnieć przedmiot, który z definicji jako jedyny miałby pewną wartość. Może się na przykład zdarzyć, że pozostanie tylko jeden człowiek uczciwy na świecie, lecz to nie znaczy, że klasa ludzi uczciwych jest jednoosobowa – zawiera bowiem również przyszlých i możliwych ludzi uczciwych. Przedmioty należące do klasy wyznaczonej przez wartość, mają też własności zaliczające je do innych klas aksjologicznych. Jeśli struktura aksjologiczna jest bogata, to rośnie prawdopodobieństwo powstawania sprzeczności aksjologicznych – przedmiot jest oceniany pozytywnie w jednym systemie odniesienia i negatywnie w innym, przy czym systemy te nie wykluczają się wzajemnie – zachowują równe roszczenie do ważności.

Jeśli uznaję jakąś wartość, czynię to zawsze z pewnym roszczeniem dotyczącym innych ludzi: zakładam, że jest ona wartością również dla innych. Lecz inna osoba, nieafirmująca tej wartości, zgłasza automatycznie przeciwstawne roszczenie, to mianowicie, że nie powinienem uznawać tej wartości, którą uznaję. Różnica staje się więc antagonizmem. Jedynym rozwiązaniem byłoby uznanie, że każdy ma swoje własne wartości, lecz wówczas unieważniałoby się powody do ich uznawania, bronięcia, argumentowania na ich rzecz. Do życia w społeczeństwie potrzebujemy wspólnoty wartości, a z drugiej strony potrzebujemy relatywizacji pozwalającej na rozbieżność osobistych wartości. Nie wydaje się, by istniała racjonalna procedura utrzymująca tego rodzaju równowagę. Wymagałaby bowiem pewnej ograniczającej hermeneutyki, która wydaje się trudna do osiągnięcia, o czym świadczą dzieje zasady tolerancji: po wiekach dyskusji wciąż nie ma jasności co do tego, jakie konkretne działania czy postawa są najlepszym realizatorem tej zasady: cierpliwość, ignorowanie, uznanie, poszanowanie, akceptacja, afirmacja? Tolerancja staje się stopniowo zasadą pełną sprzeczności i pomimo szlachetnego rodowodu nie pomaga nam dziś bardzo w ustalaniu wspomnianej wyżej równowagi.

Wartości wywierają niepodlegający racjonalnej kontroli wpływ na preferencje. Z pozoru zależność jest bardzo prosta: wolę A od B, ponieważ wartość A leży wyżej w mojej hierarchii wartości (bardziej cenię A niż B). Jednak liczne badania eksperymentalne pokazują, że nasze systemy preferencji są bardzo czułe na zaburzenia. Często zmieniamy nasze preferencje przed działaniem i to pod wpływem mało istotnych bodźców. W jednym z eksperymentów³ badani mieli zdecydować, za jaką zapłatę zgodziliby się słuchać przez jakiś czas bardzo nieprzyjemnego dźwięku przygotowanego przez eksperymentatora. Najpierw jednak przygotowana została przykładowa wycena 300 sekund słuchania tego dźwięku. Dokonano tego w sposób całkowicie arbitralny, dla każdej osoby badanej ustalono taką cenę oddzielnie za pomocą numeru jej dokumentu tożsamości. Arbitralność ta była znana osobom badanym, teoretycznie więc mogły one tę pseudowycenę zignorować. Następnie każda z osób miała powiedzieć za ile sama zgodziłaby się rzeczywiście wysłuchać tego dźwięku przez przykładowy czas. Okazuje się, że osoby badane o niższych liczbach wygenerowanych z ich numerów dokumentów decydowały się słuchać tej samej porcji dźwięku za mniejszą zapłatę. Eksperyment ten pokazuje zjawisko, które można też zaobserwować w codziennym życiu: wystarczy, że pojawia się, choćby tylko hipotetycznie (bez silnych powodów do afirmacji), nowa wartość, by zmienić siłę obstawania przy innych wartościach.

Podsumowując: Język wartości pojawił się, zdaniem Strauba, wraz z kapitalizmem. Bycie kimś (związane z godnością) zostało zastąpione posiadaniem czegoś wartościowego. Kiedy przekonania wyrażone są w języku wartości, powstają nieuchronnie konflikty. Tej wady nie ma, zdaniem Strauba, język godnościowy. Godność jest równo podzielona pomiędzy osoby. Osobista godność nie jest przedmiotem uniwersalizacji i nie można jej zaspokoić cudzym kosztem,

³ D. Ariely, G. Loewenstein, D. Prelec, *Tom Sawyer and the Construction of Value*, w: *The Construction of Preference*, red. P. Slovic, S. Liechtenstein, Cambridge 2006, 261.

a zatem nie powoduje konfliktu. Zamiast prowadzić do debat na temat wyższości jednych wartości nad innymi, dyskurs godnościowy rodzi wezwanie do samodoskonalenia.

Zgadając się ze Staubem co do negatywnych cech dyskursu aksjologicznego, nie sędzę, by alternatywa godnościowa stanowiła remedium. Po pierwsze jest irracjonalna. Godność jest tak heterogeniczna, że nie można na nią liczyć jako na predyktora zachowań. Inaczej mówiąc, jeśli chodzi o wytwarzanie preferencji, godność jest jeszcze mniej wiarygodna niż wartości. Nie wiadomo, co w danej sytuacji wybierze osoba kierująca się poczuciem godności. Po drugie, godność wymaga uzasadnienia, a wtedy pojawia się na powrót odwołanie się do wartości.

2. WIZJA SŁABEGO PODMIOTU

Inną strategią zmniejszenia drażliwości jest osłabienie pojęcia podmiotu. Nie chodzi już o to, co jest powodem rozdrażnienia i braku zaufania, lecz o to, kto tych uczuć doznaje. Przy słabym pojmowaniu samego siebie (jako „niezupełnego” posiadacza przekonań, wykonawcy działań itd.) nie dochodzi do zderzania się podmiotowych roszczeń. Zderzenia te są wyrazem impasu, braku ruchu w grze społecznej – chodzi więc o to, by uczestnicy dyskursu zawsze taki ruch posiadali. Sposobem realizacji tej strategii jest swoiście pojmowana postawa sceptyczna. Została ona wnikliwie opisana w ostatniej książce Szymona Wróbla *Lektury retroaktywne*. Autor wychodzi od filozoficznej krytyki postaw zorientowanych na tożsamość podmiotu i uniwersalne zasady. Podsumowuje te krytyczne wyniki następująco: „Myślę, że wolność podmiotu myślącego, tj. sceptyka zawieszającego, to nade wszystko wolność wynikająca z uwolnienia się od obsesji ostatecznego uprawomocnienia. Misje takiego uprawomocnienia wzięła na siebie filozofia, a potem socjologia z obawy przed sceptycyzmem, który uważała za intelektualnie i moralnie nieakceptowany. Dla sceptyka myśleć oznacza posługiwać się zasobami pojęć samej

filozofii, psychoanalizy, sztuki oraz myślenia potocznego, ze swobodą wyzwoloną przez rozpoznanie rozmaitych znanych już sposobów myślenia. Myśleć oznacza unikać ślepych zaułków dyskursów ‘domkniętych’ na własne pojęcia, czyli dogmatycznych i uwodzących absolutyzmem swych konstrukcyjnych roszczeń. Dla sceptyka – filozofia i historia, psychoanaliza i sztuka nie dążą do wiedzy, są wyłącznie praktykowaniem inteligentnego, myślącego życia, a więc czynnością życia samego, nie zaś jej transcendentnym produktem”⁴.

Na postawę opisaną przez Autora składają się: sceptycyzm rozumiany jako niechęć do dogmatyzmu, rezygnacja z silnych warunków tożsamości, z którymi związane było tradycyjne pojęcie podmiotu, swoboda używania rozumu, czyli zdolność do zmieniania zasad i aparatury pojęciowej, wrażliwość na kontekst, rezygnacja z pewnej części tradycyjnego dyskursu normatywnego na rzecz dyskursu psychoanalitycznego, ironia i dyskursywne przemieszczenie pozwalające unikać ślepych uliczek poznania i komunikacji i czyniące zadość świadomości własnych ograniczeń, wreszcie empatia będąca lepszym niż zasady przewodnikiem w rozwiązywaniu problemów. Jest to program radykalny i bogaty. Szymon Wróbel stawia niejako kropkę nad „i”, formułując wyraźnie i praktycznie konsekwencje płynące z ponad stuletniej odysei krytycznego rozumu. Jednak niektóre składniki jego diagnozy i recepty budzą wątpliwości:

1. Wysiłki sceptyka mogą być wprawdzie motywowane niechęcią do dogmatyzmu, lecz niechęć ta nie jest istotą postawy sceptycznej. Wynika on raczej z przyjęcia do wiadomości niechcianej skądinąd niepewności poznania. Sceptyk nie usiłuje nas przekonać, że dążenie do poznania jest złe, tylko pokazać, że jest nieskuteczne. Sceptycyzm opiera się na pewnej prawdzie przygodnej, a nie koniecznej. Traktowanie jakiegokolwiek prawdy przygodnej jako normy jest wielce ryzykowne. Sceptyk

4 S. Wróbel, *Lektury retroaktywne. Rodowody współczesnej myśli filozoficznej*, Kraków 2014, 34.

byłby złym doradcą (szkodliwym dogmatykiem) w świecie, w którym radykalnie poprawiłyby się ludzkie zdolności poznawcze.

2. Osłabienie zasady tożsamości podmiotu sprawia, że cudze roszczenia pozostają bez odpowiedzi, zawieszono w swoistej moralnej próżni bez odpowiedzialności; jest to świat, w którym wszyscy uczestnicy komunikacji zadają ciosy, lecz nikt nie cierpi z ich powodu. Praktycznie rzecz biorąc, jest to rozwiązanie skuteczne, lecz z moralnego punktu widzenia puste.
3. Każda próba zastąpienia języka normatywnego językiem deskryptywnym opiera się na silnych założeniach, najczęściej scjentyistycznych, choć nie brakowało i spirytualistycznych wersji tej redukcji, na przykład w doktrynie o predestynacji lub w niektórych nurtach gnostycyzmu. Założenia te same zawierają silne założenia normatywne, które pozostają nieujawnione i przez to niezrozumiałe. Nie inaczej jest z psychoanalizą. Owszem, normy są trudne do zrozumienia i uzasadnienia, lecz ich nienormatywne interpretacje nie stanowią żadnego postępu – jedynie pozornie zwiększają zdolność samorozumienia i kierowania sobą.
4. Postulat swobody w używaniu rozumu wskazuje trafnie zagrożenie, że podmiot poznania staje się poniekąd zakładnikiem swojej wiedzy; nie jest w stanie efektywnie uwzględnić tego, czego nie wie, lub nie jest pewien. Prowadzi to do następującego paradoksu: (1) należy opierać się wyłącznie na tym, co wiadome, świadomie ignorując ograniczenia własnej wiedzy. (2) Ignorując ograniczenia wiedzy nie wie się, co jest wiadome, a co niewiadome, nie można więc się na tym oprzeć. Akceptacja tego paradoksu prowadzi do irracjonalności.
5. Ironia jest niezwykle ważnym narzędziem ludzkiego umysłu, lecz przyczynia się ona do lepszego ukonstytuowania podmiotu tylko wtedy, gdy przyjmuje postać autoironii. Ta ostatnia zakłada wyrafinowaną samowiedzę i nie da się sprowadzić

do pewnej postaci dyskursu, czy też postanowienia, że zajmie się pewną postawę. Mimo podobieństwa nazwy, ironia i autoironia są odległymi od siebie uzdolnieniami człowieka. Pierwsza występuje często bez drugiej.

6. Dyskursywne przemieszczenia są pewną funkcją swobody i ironii. Trzeba jednak zaznaczyć, że dokonujemy ich pod wpływem konieczności – uciekając od aporii. Tego przymuszenia nie należy podnosić do rangi reguły. Problem współczesnych krytyk podmiotowości polega na tym, że oczekują, iż będziemy wybierać w sposób nieprzymuszony to, co przez wieki wybierane było tylko z przykrej konieczności, jako wymuszone odstępianie od ideału. Taka strategia obronna umysłu nie powinna być podnoszona do rangi pozytywnej reguły, nawet jeśli nie ma widoków na usunięcie warunków, które wymuszają ową obronną strategię. Warunki, w których toczy się ludzka komunikacja, wymagają wielu strategii dyskursywnego przetrwania, lecz uznanie ich za normalną kondycję człowieka, oznaczałoby radykalne zapomnienie o ich zasadniczej niewłaściwości.

Ten przegląd wątpliwości co do ducha współczesnej krytyki silnej, racjonalnej podmiotowości jest tu z konieczności pobieżny i sam może budzić wątpliwości. W tych rozważaniach chodzi jednak nie o cały zakres sporu, lecz o jeden tylko problem: drażliwość. Poszukuję kulturowych, dyskursywnych, a w dalszej perspektywie również pedagogicznych środków, które pozwoliłyby tę własność czy postawę utrzymać w akceptowalnych ramach. Z tego punktu widzenia zarówno postulat radykalnego ograniczenia dyskursu odwołującego się do wartości, jak i strategię osłabiania roszczeń związanych z racjonalną podmiotowością nie przekonują – słuszny krytyczny rdzeń w nich zawarty służy dobrze innym celom, stając ważny głos w dyskusji filozoficznej, lecz owo zagrożenie mowy przez nią samą – tak wyraźne w fenomenie drażliwości – pozostaje jakie było.

3. RADYKALNY KRYTYCYZM

Nie da się usunąć drażliwości przez krytykę pojęć normatywnych i przez rozluźnienie wymagań związanych z racjonalnością. Mój postulat jest dokładnie odwrotny: należy wzmocnić kryteria racjonalności za pomocą rygorystycznej krytyki. Tylko radykalna postawa krytyczna może zachować normatywny sens kultury, a zarazem wydobyć nas z pułapki narastającej drażliwości. Jest tak dlatego, że postulowana tu krytyka, z jednej strony, ma charakter pozytywny, zmierza do ujawnienia podstaw przekonań i postaw u wszystkich uczestników komunikacji, a tym samym sprzyja powstawaniu krytycznej wspólnoty. Krytyka ta nie zmierza do ustanawiania i maksymalizowania różnicy. Z drugiej strony ma określone skutki normatywne, nie zmniejsza wymagań, lecz zwiększa je w stosunku do uczestników komunikacji.

Rola filozofii w kształtowaniu się tak pojmowanego krytycyzmu jest szczególna, ponieważ istotą filozofii jest misja krytyczna. Krytyka filozoficzna uderza w bardzo wiele własności społeczeństwa i kultury i wynikających z nich praktyk, lecz zawsze z krytycznym odniesieniem do samej siebie – do podstaw własnego krytycyzmu. Ze względu na tę cechę nie można jej sprowadzić do innych aktów i postaw krytycznych: politycznych, obywatelskich, artystycznych, religijnych. Tylko filozofia jest krytyką własnej krytyki – kiedy robią to inne dyscypliny, stają się tym samym filozofią⁵.

Dzisiaj, po fali krytycznej filozofii z początku XX i w pierwszych dziesięcioleciach po II wojnie światowej, filozofia przeżywa bezprecedensowy kryzys tej najważniejszej dla siebie misji. Skomplikowana i subtelna jak nigdy wcześniej, filozofia zdaje się dostarczać coraz słabszych impulsów krytycznych i niewiele pożytki dla rozumnego

5 Poniższe uwagi o krytycznej misji filozofii są zwięzłym podsumowaniem rozumowania zaprezentowanego w publikacji R. Piłat, *Filozofia jako radykalna krytyka*, w: *Filozofia 2.0*, red. M. Soin, Warszawa 2015, 49–74.

kierowania samym sobą. Myślowne osiągnięcia filozofii nie powiększają krytycznego potencjału kultury, pozostając w obrębie tego, co Gaston Bachelard nazwał filozofią filozofów⁶. W tej sytuacji warto ponownie przemyśleć te koncepcje filozoficzne, które postulat krytyczności formułowały szczególnie wyraźnie. Oto trzy idee krytyczne w najbardziej syntetycznych sformułowaniach wraz z wątpliwościami co do ich zasadności i skuteczności.

Stanowisko Maxa Horkheimera: Krytyczność była, jak wiadomo, centralną ideą Szkoły Frankfurckiej. Zdaniem Horkheimera, „prawdziwa społeczna funkcja filozofii polega na krytyce stanu obecnego (...). Głównym celem krytyki jest niedopuszczenie do zagubienia się ludzi w ideach i sposobach postępowania, jakie oferuje im społeczeństwo w jego obecnej formie. (...) Ostatnie stulecie europejskich dziejów wyraźnie pokazało, że ludzie mimo całej ich pewności siebie, nie są zdolni urządzić swego życia zgodnie z własnymi wyobrażeniami o humanizmie. Przepaść dzieli idee, według których oceniają siebie i świat, od rzeczywistości społecznej, którą reprodukują przez swoje działania”⁷.

Jednak pomimo wyraźnych zastrzeżeń Horkheimera dystansujących jego podejście od socjologizmu, ten ostatni zaznacza się wyraźnie w jego koncepcji i ogranicza ją. Nie pozwala rozwinąć i nasycić treścią owego metaforycznego wyrażenia „wniesienie rozumu do świata”. W marksizmie, z którego czerpie Horkheimer, autonomia rozumu i to, że może być on wnoszony do świata są ograniczone podstawowym dogmatycznym założeniem: Droga do najszerszej możliwej podstawy naszych poglądów nie może przebiegać poza interesem klasowym, lecz przeciwnie, jest ściśle związana z klasowym interesem proletariatu.

6 G. Bachelard, *Filozofia, która mówi nie. Esej o filozofii nowego ducha w nauce*, tłum. z franc. J. Budzyk, Gdańsk 2000, 14.

7 M. Horkheimer, *Společna funkcja filozofii*, w: tenże, *Společna funkcja filozofii. Wybór pism*, tłum. z niem. R. Rudziński, Warszawa 1987, 235, 239.

Stanowisko Roberta Spaemanna: Filozof ten kładzie nacisk na to, że sama krytyczność musi mieć podstawę i że krytyki nie można traktować jako oczywistej nawet wtedy, gdy sprzeciwia się ewidentnemu złu. Z drugiej strony, krytyka nie może być kierowana wyłącznie dążeniem emancypacyjnym. Proponując zmiany w jakiegokolwiek dziedzinie: nauce, sztuce, instytucjach, trzeba być gotowym do wykazania normatywnej podstawy swojej propozycji. Wykazując hipotetyczność naszych przekonań, odwołujemy się w końcu do czegoś, co niehipotetyczne⁸. Jeśli dobrze rozumiem Spaemanna, owe normatywne podstawy samej krytyczności sprowadzają się do pytania o podmiot: Kim stanie się człowiek poddany owym zmianom? Nie cechy zdarzeń i przedmiotów są podłożem norm, lecz miejsce w świecie samego podmiotu – udane zmaganie się ze sprzecznościami, jakie to miejsce wytwarza i ujawnia.

Stanowisko to budzi jednak wątpliwości. Spaemann rozumie następująco: Najpierw musi wystąpić uzasadnione pragnienie racjonalnego myślenia i analogicznie sprawiedliwości, potem dopiero krytyczny dyskurs społeczny. Owo pragnienie racjonalności przypomina w swej intencji wnoszenie rozumu do świata u Horkheimera. W obu przypadkach metaforycznie odsyła się do enigmatycznego podmiotu, który zajmuje uprzywilejowaną, ekscentryczną pozycję w rzeczywistości i ma do niej dostęp niejako od zewnątrz. Jednak działania tego podmiotu, a nawet sama ekspresja pragnień, w tym również pragnienia racjonalnego życia, dokonywane są wewnątrz praktyk społecznych. Racjonalny podmiot jest więc skazany na udawanie własnej transcendencji, czy, mówiąc ostrzej, na nieakceptowalną hipokryzję.

Stanowisko Jürgena Habermasa: Niemiecki filozof zdaje sobie sprawę z paradoksu, zgodnie z którym dobra, uzasadniona krytyka musi czynić wiele założeń rzeczowych, dla których poświęca

8 R. Spaemann, *Przekonania w cywilizacji hipotetycznej*, w: tenże, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje*, tłum. z niem. J. Merecki, Warszawa 2012, 34–40.

w znacznej mierze (a czasem całkowicie) swój krytycyzm. Nie tylko filozofia, lecz cała kultura cierpi na chorobę niekrytycznego krytycyzmu. Paradoksalnie, głos krytyczny pochodzi dziś głównie od dogmatyków, czy wręcz fundamentalistów, im bowiem najłatwiej sformułować zarzuty – dysponują uniwersalnym językiem oskarżenia. W innym położeniu jest krytyk filozoficzny – radykalny nie w ostrości swych sądów, jak fundamentalista, lecz co do głębi samego krytycyzmu. Głębia ta pochodzi z wysiłku odwracania wektora krytyki, odnoszenia jej do samego krytycznego podmiotu. Krytyczna postawa jest tu stale weryfikowana, przez ocenę wkładu danego aktu krytycznego w ujawnienie ostatecznych normatywnych podstaw ludzkiej podmiotowości. Habermas formułuje koncepcję, która wychodzi naprzeciw potrzebie ufundowania takiego krytycznego i samokrytycznego podmiotu. Podstawą jego poglądu jest *komunikacja*. Cokolwiek mamy do powiedzenia na temat samego siebie, świata, a nawet samej komunikacji, musi być najpierw ustanowione jako akt komunikacji. Nasze sądy niosą wiążącą treść, jeśli są skierowane do innych rozumnych podmiotów i są rozumiane przez te podmioty, a także stają się przesłanką ich własnych wypowiedzi. Z tego punktu widzenia Habermas formułuje kilka konkretnych i ważnych tez krytycznych: (1) o tym, że świat życia został skolonizowany przez ekonomię i biurokrację; (2) o tym, że sens wyrażany w języku jest coraz bardziej poddany instrumentalizacji – bardziej związany jest ze społecznymi funkcjami mowy, niż z tym, do czego mowa się odnosi; (3) o tym, że „zniekształcona komunikacja przybiera postać oderwania znaczenia od prawomocności, mówienia od działania, znaczenia od intencji⁹. Pozytywną ideą Habermasa jest racjonalizacja świata życia w miejsce jego kolonizacji¹⁰. Podstawowym instrumentem tej racjonalizacji jest dbanie o jakość

9 A. Dupeyrix, *Zrozumieć Habermasa*, tłum. z franc. M. N. Wróblewska, Warszawa 2013, 198.

10 Tamże, 197.

komunikacji – poprawianie jej zniekształceń. Wysiłek krytyczny filozofii ma być zatem skierowany na komunikację¹¹, a poprzez nią na inne dziedziny życia: postawy moralne, wybory polityczne, rozwiązania instytucjonalne.

Propozycja Habermasa ma jednak poważne ograniczenia: (1) Alex Honneth zarzucił jej, że koncentrując się na komunikacji, czyli mowie, Habermas pozostaje ślepy na te cierpienie i niesprawiedliwości, które nie wyrażają się w mowie¹²; (2) Silne są racjonalistyczne założenia Habermasa, co sprawia, że poza zasięgiem analizy pozostaje niego język poetycki, wbrew oczywistej intuicji, że właśnie on był niejednokrotnie nośnikiem najgłębszej krytyki; (3) Metoda Habermasa wymaga odwołania się do idealnego modelu komunikacji – jest on nie tylko nierealistyczny z definicji, lecz prowadzi do aporii, ponieważ musi być przedmiotem pragnienia (tylko wtedy może być podstawą krytyki), a pragnienie to musiałyby być równoznaczne z pragnieniem swobodnego końca historii; (4) Strategia krytyczna Habermasa zdradza, zdaniem Judith Butler¹³, ukryty autorytaryzm, ponieważ krytyk stoi tu całkowicie poza krytykowanymi stosunkami i zjawiskami – w stosunku do siebie bezkrytyczny.

Przedstawiłem trzy wybrane poglądy na krytyczną funkcję filozofii. Ich wspólną wadą jest to, że myślą samą myśl krytyczną z jej zastosowaniami. Można się zgodzić na to, że krytyka ma doprowadzić do uporządkowania i poprawiania idei (Horkheimer), lecz to nie znaczy, że krytyka jest analizą idei. Można się zgodzić, że krytyka zmierza do umocnienia rozumności i sprawiedliwości i że musi być sama uzasadniona (Spaemann), lecz to nie znaczy, że krytyka jest doskonaleniem uzasadnienia. Można się wreszcie zgodzić, że doskonalenie komunikacji jest kluczem do wielu pozytywnych zmian społecznych

11 J. Habermas, *Zur Architektonik der Discursdifferenzierung*, w: tenże, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, 89.

12 Ten zarzut przytaczam za A. Dupeyrix, dz. cyt., 132–138.

13 J. Butler, *What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue*, *Transversal* 5(2001), <http://eicpc.net/transversal/0806/butler/en> [dostęp: 27.10.2017].

i moralnych (Habermas), lecz nie znaczy to, że krytycyzm sprowadza się do doskonalenia komunikacji. Postawa krytyczna dotyczy, moim zdaniem, przede wszystkim relacji do samego siebie, a nie relacji do świata, w którym dostrzega się negatywne zjawiska. Nie można mylić krytycyzmu z protestem przeciw złu – po to, by opierać się niesprawiedliwości, irracjonalności, hipokryzji itd. nie trzeba być krytycznym w prezentowanym tu radykalnym sensie – wystarczy być inteligentnym i wrażliwym. Krytyk w sensie potocznym jest bardzo często skrajnie niekrytyczny, o czym nie trzeba przekonywać dziś, po stuleciu wypełnionym doktrynami słusznymi w głoszonym sprzecznie, a przy tym ideologicznymi i skrajnie bezrozumnymi w ich pozytywnej treści. Również dzisiejsze ruchy protestu i emancypacji, od transhumanizmu do religijnego fundamentalizmu, kierują się często na słuszne zewnętrzne cele – dostrzegając trafnie zjawiska negatywne, lecz same pozostają całkowicie bezkrytyczne. Potrafią uzasadniać swoje stanowiska przez odwołanie się do zła w świecie, lecz nie widzą, że ich konstatacje zakorzenione są w normatywnym podłożu, które trzeba ujawnić i przemyśleć. Najczęściej jest bowiem tak, że krytyk i krytykowany dzielą większość założeń dotyczących sprawiedliwego świata, lecz mimo to powstaje rozbieżność, której źródło pozostaje nieznanie i jest najczęściej zastępowane mitologicznym obrazem przeciwnika.

Prawdziwą krytyką jest ujawnianie źródła własnej postawy w radykalnej refleksji. Krytyczna osoba zmierza do ujawnienia tej części własnego obrazu świata, która jest dla niej najgłębszym zrozumiałym źródłem zobowiązania. Jednak ujawnienie źródła nie wystarczy – trzeba jeszcze zapytać, czy realizacja tego zobowiązania czyni tę osobę lepszą. Oczywiście również mówienie o samodoskonaleniu zawiera założenia normatywne i zawsze zachodzi niebezpieczeństwo, że ten sam system idei, który definiuje to, do czego dążymy, definiuje również samego dążącego – stajemy się wówczas nieodróżnialni od swoich przekonań i wartości, popadając we wszystkie wspomniane wcześniej aporie. Krytycyzm jest właśnie obroną przed tego rodzaju

aporiami, a to za sprawą rozumienia i ujawniania rozdźwięku pomiędzy perfekcjonistycznym ideałem samego siebie i środkami, którymi się dysponuje, by ten ideał realizować. Nie stajemy się lepsi realizując swoje pragnienia i przekonania, lecz poddając je krytyce. Wykrywanie i rozumienie tej rozbieżności nazywam właśnie radykalną krytyką. Podkreślę raz jeszcze jak bardzo pojęcie to różni się od potocznego pojęcia krytyki: nie chodzi o to, by nie zgadzać się z czymś na mocy swoich przekonań, wartości czy interesów, lecz o to, by poddawać testowi te przekonania, wartości i interesy – podstawy wyrażonej niezgody. W tym sensie przedmiotem krytyki nie są te przekonania, z którymi się nie zgadzamy, czy wartości, których nie uznajemy, lecz właśnie – a może przede wszystkim – te przekonania i wartości, które żywimy i uznajemy. Z punktu widzenia radykalnej krytyki różnica pomiędzy zgodą i niezgodą, skłanianiem się do czegoś i oporem, nie ma wielkiego znaczenia.

Radykalna krytyka ma na celu coś innego niż własną słuszość. Bliższa jest raczej ideałowi kierowania samym sobą. W tym ostatnim nie chodzi o potocznie rozumiane porządkowanie i dyscyplinowanie własnego działania, lecz o kierowanie perfekcjonistyczną dynamiką własnej osoby za pomocą przemyślanego wykorzystania własnych zasobów. Ten sens krytyki został wyrażony w Kantowskiej idei oświecenia. Oznacza ona osiągnięcie zdolności do kierowania samym sobą, którą to zdolność Kant nazwał dojrzałością.

Według Kanta rozum musi stanąć przed własnym trybunałem, aby mógł uzasadnić swoje roszczenia. Powstaje jednak pytanie, czym jest trybunał? Nie da się go określić wyłącznie negatywnie jako odrzucenie tego, czego się nie akceptuje. Po odrzuceniu zawsze wyłania się jakaś treść pozytywna, którą trzeba rozumieć; ponadto, samo odrzucenie jest aktem o pewnej pozytywnej treści. Obie te treści z łatwością uchodzą uwadze krytycznego umysłu. Ciekawie pokazuje to Philip Quadrio w studium o idei krytyki u Rousseau i Kanta. Jak wiadomo, Jacques Rousseau poddał krytyce naukowy rozum, zarzucając naukom, i sztukom to, że jedynie zaciemniają ludzkie

zniewolenie, nie uwalniając od niego¹⁴. Lecz w jego idei emancypacji tkwi rozróżnienie na wolność przyrodzoną i wolność, którą trzeba zdobyć¹⁵. Wprawdzie człowiek stał się bezdomny, wygnany z natury przez racjonalizm, lecz tylko rozum może mu pomóc powrócić na swoje miejsce¹⁶. W bardziej dosadny sposób ujął to Kant, dla którego krytyka inna niż ściśle racjonalna byłaby dążeniem do emancypacji bez poczucia słuszności.

Powstaje jednak pytanie: Czy sama radykalna krytyka – ów trybunał rozumu – ma własną podstawę? Wydaje się, że Kant widział ją w transcendentalnej analizie – w ujawnieniu tego, co nazywał transcendentalnym złudzeniem¹⁷. To ostatnie polega na niedostrzeganiu, że zadaje się pytania, na które nie ma odpowiedzi. Emancypacja (nowo zdobyta wolność) oznacza dla Kanta niepodleganie złudzeniu, które skazuje człowieka na łaskę losu, podsuwając mu nierealistyczne cele. Jednak wielu współczesnych filozofów nie przyjęłoby takiej wersji krytycznego rozumu. Zdaniem Michela Foucaulta są dwie wersje Kantowskiej krytyki: pierwsza zawarta w *Krytyce czystego rozumu*, druga w rozprawce *Czym jest Oświecenie*. W pierwszej szuka Kant transcendentalnej podstawy krytyki, w drugiej polega raczej na pewnym etosie, mianowicie na wysiłku emancypacji. Quadrio ma wprawdzie wątpliwości, czy jest to dobra interpretacja, ponieważ u Kanta projekt transcendentalnego ugruntowania i projekt emancypacyjny są ściśle powiązane, tu jednak możemy zostawić spór historyczny na boku. Istotne jest zastanowienie się nad tym, jak silne warunki musi spełnić ów etos emancypacji, by rzeczywiście był emancypacją, a nie jej złudzeniem. W tym punkcie właśnie widzę pożytek z mojej tezy o radykalnej krytyce: emancypacja uzyskuje

14 Ph. A. Quadrio, *Rousseau, Kant and Philosophical Auto-Criticism: The Practical ends of Critical Thinking*, w: *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, red. K. de Boer, R. Sinderegger, London 2012, 51.

15 Tamże, 54.

16 Tamże, 58.

17 Tamże, 62.

uzasadnienie przez odniesienie do doskonalenia człowieka mocą radykalnej refleksji, a nie odwrotnie. Doskonalenie nie zachodzi wtedy, gdy zachodzi emancypacja, lecz odwrotnie: z emancypacją mamy do czynienia tylko wtedy, gdy spełnia warunek doskonalenia.

Przedstawiona powyżej idea radykalnej krytyki wydaje mi się wystarczającą odpowiedzią na problem drażliwości. Aporia drażliwości polega na tym, że większa subtelność (swoista gęstość) kultury i większy zakres praw osobistych prowadzą do destrukcyjnej dla komunikacji drażliwości – systemy przekonań i wartości są powiązane i związki te są znane ich posiadaczom; wiedzą oni, że różnice zapatrywać się mogą głęboko, do samej podstawy tożsamości – podejrzewają, że sięgają zbyt głęboko, by dało się znaleźć dla nich dyskursywne rozwiązanie. Radykalna krytyka poddaje pod wątpliwość ową budząca nieufność głębię. Zarazem ujawnia znacznie większy stopień zgody pomiędzy opozycyjnymi przekonaniem i wartościami niż są w stanie przyznać drażliwi uczestnicy komunikacji. Wszystko to nie znaczy, że mamy do dyspozycji zestaw krytycznych narzędzi filozoficznych, które czekają tylko na użycie. Jak już wspominałem, krytyka filozoficzna w swoim pragnieniu źródłowości i radykalizmie, musi przede wszystkim krytykować sama siebie. Wielu dzisiejszych filozofów nazywa siebie krytycznymi, lecz tę autokwalifikację trzeba każdorazowo sprawdzać. Krytykowanie nie jest jeszcze filozoficznym krytycyzmem i wiele współczesnych poglądów jest krytycznych jedynie w potocznym, nie w filozoficznym sensie tego słowa.

4. KRYTYCYZM W SZKOLE

Po zarysowaniu wizji radykalnej krytyki jako remedium na komunikację przenikniętą nieufnością i drażliwością, chcę się zastanowić nad praktycznymi konsekwencjami tej idei w dziedzinie edukacji. Jeśli radykalna krytyka nie ma pozostać jedynie teoretyczną możliwością, trzeba wskazać zakres i narzędzia jej zastosowania. Tym zakresem jest kształcenie, a proponowanym narzędziem jest

dociekanie filozoficzne rozumiane jako integralna część procesu edukacyjnego. Idea dociekań filozoficznych w szkole jest dziś dość znana. Miała ona więcej niż jedno źródło, lecz w tym miejscu chcę nawiązać do konkretnego programu przedstawionego prawie pół wieku temu przez zmarłego w 2010 roku amerykańskiego filozofa Matthew Lipmana. Pomysł pojawił się pod nazwą *Philosophy for Children*, lecz rozwijanie go w polskim środowisku nadało mu swobodniejsze ramy i odrębną metodologię. Istota pozostaje ta sama: uruchomienie procesu krytycznego myślenia, które ma zarazem sens kooperatywny. Nie prowadzi do antagonizacji, lecz do ujawnienia zasobów poznawczych uczestników dialogu, co z kolei wzmacnia środki rozwiązywania problemów, a w konsekwencji poczucie wspólnoty. Twórca programu używał w tym kontekście określenia „wspólnota dociekająca” (*community of inquiry*). Wieloletnie doświadczenia w realizacji programu w Polsce prowadzą do wniosku, że wspólnota tego rodzaju jest osiągalna, a krytycyzm jest jej najważniejszym komponentem. Pierwotna Lipmanowska metoda prowadzenia zajęć jest dość restrykcyjna: polega na gromadzeniu pytań i prowadzeniu dyskusji za pomocą wypowiedzi zaczynających się od sformułowań „Zgadzam się, ponieważ...”, „Nie zgadzam się, ponieważ...”. Jej zaletą jest konieczność argumentowania również w przypadku zgody, nie tylko niezgody, dokładnie tak, jak postulowałem to formułując powyżej filozoficzny ideał radykalnej krytyki.

Kształcenie krytycyzmu jest obszernym zadaniem, co widać w poniższej liście norm, które w ciągu wyłoniły się z praktyki szkolnej i wskazują konkretne umiejętności, potrzebne do powstania postawy krytycznej. Naczelna zasada krytycznej dyskusji głosi, że stopień uznania przekonania nie może być wyższy niż stopień jego uzasadnienia. Aby móc przestrzegać tej zasady, trzeba opanować następujące umiejętności¹⁸:

18 Wymieniam, streszczając za: *Model Minimum Kompetencji Myślowych*, publikacja zbiorowa przygotowana przez zespół Stowarzyszenia Edukacji Filozoficznej PHRONESIS w ramach

1. Umieć ocenić własny stopień przekonania. Zakłada to między innymi: (1) zdolność wyobrażenia sobie, do jakich działań zobowiązuje nas posiadane przekonanie i czy jesteśmy do tych działań zdolni; (2) zdolność wyobrażenia sobie, jakie inne (alternatywne) przekonania można by w danej sytuacji posiadać; (3) zdolność oceny, jak wiele innych przekonań jest połączonych logicznie z danym przekonaniem.
2. Rozumieć nieabsolutność i zasadniczą zmienność własnych przekonań.
3. Nie wiązać własnej godności z prawdziwością własnych przekonań; akceptować niedoskonałość i otwartość na nowe przekonania. Wprawdzie zrozumiałe jest przywiązanie do własnych zapatrywań – stanowią one często ważną część tożsamości danej osoby, lecz najlepszą drogą do utrzymania tej relacji jest doskonalenie własnych przekonań, a nie trzymanie się ich.
4. Umieć obmyślać alternatywy dla własnych poglądów. Gotowość do przyjęcia odmiennych przekonań na próbę i ich sprawdzanie stanowią podstawowy instrument rozwoju wiedzy.
5. Umieć identyfikować przekonania irracjonalne, zabobonne, oparte na uprzedzeniach i opierać się irracjonalnym impulsom.
6. Umieć łączyć kompetencje logiczno-semantyczne ze zdolnością do porozumiewania się.
7. Dostrzegać to, że cudzy odmienny pogląd, kłopotliwy kontrargument lub dociekliwe, krytyczne pytania ostatecznie przynoszą korzyść wszystkim zaangażowanym w komunikację.
8. Mieć świadomość własnej niewiedzy. Nie wystarczy ogólne poczucie, że wiedza *ludzka* jest niedoskonała – to przynajmniej

prawie każdy. Potrzebne jest dostrzeżenie *własnej* niewiedzy tu i teraz, wskazanie dokładnie obszaru, którego dotyczy i twórcze szukanie dróg jej usunięcia.

W środowisku szkolnym krytycyzm budzi obawy, ponieważ słowo „krytyka” rozumiane jest na ogół w potocznym sensie niezgody, sprzeciwiania się, sporu. Pojęcie krytyki, którego broniłem w tym artykule, ma sens pozytywny. Ponadto ma sens zarówno w sytuacji zgody, jak i niezgody, w istocie sprowadza się do pewnych pozytywnych i cennych umiejętności myślowych i komunikacyjnych oraz do woli ich stosowania. Tego rodzaju krytycyzm przychodzi zupełnie naturalnie wraz z nabywaniem języka i umiejętności komunikowania się, dlatego jeśli chodzi o jego doskonalenie, nie ma praktycznie granic wiekowych – krytyczne dociekania można prowadzić równie dobrze z dziećmi z pierwszych klas szkoły podstawowej, jak z licealistami. Dominacja wiedzy encyklopedycznej w szkole sprawia, że umiejętności krytyczne postrzega się jako przeszkodę, kojarzą się bowiem z chaosem myślowym i zaprzepaszczaniem wysiłku włożonego w nabycie wiedzy. Tymczasem krytyczne myślenie nie zajmuje się podważaniem wysiłków poznawczych, a tym mniej tworzeniem chaosu, lecz ujawnia racjonalną podstawę naszych przekonań wartości i postaw. Moje własne doświadczenie edukacyjne pokazuje, że tak rozumiany krytycyzm rzeczywiście łagodzi obyczaje, powściągając drażliwość i otwierając drogę do poważnego i wyzbytego lęku uwzględnienia w praktyce szkolnej tematów wrażliwych światopoglądowo. Kiedy krytycyzmu brak, powstaje błędne koło: drażliwość prowadzi do unikania pewnego typu dyskusji, zaś unikanie prowadzi do niewiedzy i podejrzeń, które jeszcze bardziej wzmagają drażliwość.

BIBLIOGRAFIA

- Ariely D., Loewenstein G., Prelec D., *Tom Sawyer and the Construction of Value*, w: *The Construction of Preference*, red. P. Slovic, S. Liechtenstein, Cambridge 2006.

- Bachelard G., *Filozofia, która mówi nie. Esej o filozofii nowego ducha w nauce*, tłum. z franc. J. Budzyk, Gdańsk 2000.
- Butler J., *What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue*, *Transversal* 5(2001), <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/en>.
- Dupeyrix A., *Zrozumieć Habermasa*, tłum. z franc. M.N. Wróblewska, Warszawa 2013.
- Habermas J., *Zur Architektonik der Discursdifferenzierung*, w: tenże, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005.
- Horkheimer M., *Spoleczna funkcja filozofii*, w: tenże, *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, tłum. z niem. R. Rudziński, Warszawa 1987.
- Piłat R., *Filozofia jako radykalna krytyka*, w: *Filozofia 2.0*, red. M. Soin, Warszawa 2015.
- Quadrio Ph., *Rousseau, Kant and Philosophical Auto-Criticism: The Practical ends of Critical Thinking*, w: *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, red. K. de Boer, R. Sinderegger, London 2012.
- Spaemann R., *Przekonania w cywilizacji hipotetycznej*, w: tenże, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje*, tłum. z niem. J. Merecki, Warszawa 2012.
- Straub E., *Von Tyranny der Werte*, Klett-Cotta, Stuttgart 2010.
- Tannen D., *Cywilizacja kłótni. Jak powstrzymać amerykańską wojnę na słowa*, Poznań 2003.
- Wróbel S., *Lektury retroaktywne. Rodowody współczesnej myśli filozoficznej*, Kraków 2014.

TOUCHINESS AND CRITICISM.

ON THE ROLE OF PHILOSOPHICAL CRITICISM IN CULTURE AND EDUCATION

Abstract. In this article, I discuss the social phenomenon of touchiness (excessive sensitivity to differences of opinion and life-style) as a result of the polarization of discourse in contemporary Western culture. This polarization and the resulting touchiness are partly due to the way in which discourse is organized, but they also reflect structural problems in our cultures as well as social practices. Touchiness arises from the dense network of potentially conflicting values. I discuss some diagnoses of this phenomenon and some purported philosophical remedies, including a departure from the language of values and abandoning the idea of a strong subject of action and beliefs. I criticize these solutions and I propose the idea of a radical criticism instead. I introduce this idea with reference to established theories of philosophical criticism, including the theories proposed by Horkheimer, Spaemann, and Habermas. I also suggest a practical application of the idea of radical criticism in education: i.e., promoting philosophical inquiry in the classroom.

Key words: criticism, values, modern subject, irony, touchiness, education

ROBERT PIŁAT

r.pilat@uksw.edu.pl

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

DOI: 10.21697/spch.2018.54.2.01

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'.

MARIUSZ SZAJDA

IDENTYFIKACJA WARTOŚCI NA DRODZE AKSJOLOGII SEMIOLOGICZNO-IKONOGRAFICZNEJ

Streszczenie. Celem niniejszego studium jest zwrócenie uwagi na płaszczyznę aksjologiczną interpretacji dzieła sztuki wizualnej. Wyróżnienie tej sfery staje się możliwe dzięki zastosowaniu odpowiedniej metody, która umożliwia identyfikację wartości w przestrzeni danego dzieła. Innowacyjnym wymiarem prezentowanych treści jest opracowanie metody polegającej na wyodrębnianiu wartości na drodze aksjologii semiologiczno-ikonograficznej. Pozwala ona nie tylko odkryć treść samego dzieła, jego znaczenie, całe bogactwo symboli, alegorii czy metafor, ale przede wszystkim zidentyfikować wartości, w tym tak istotne dla ludzkiej egzystencji wartości moralne i religijne.

Słowa kluczowe: dzieło sztuki, aksjologia, określanie wartości, interpretacja dzieła sztuki, sztuka wizualna

1. Dzieło sztuki jako przedmiot poznania empirycznego. 2. Etapy metody identyfikacji wartości na drodze aksjologii semiologiczno-ikonograficznej. 3. Podsumowanie.

Poszukując początków sztuki, można stwierdzić, że narodziła się ona wraz z rozwojem cywilizacji ludzkiej, dlatego też stanowi znaczną część dorobku kulturowego. Na przestrzeni wieków człowiek tworząc różne artefakty dźwiękowe, wizualne czy też wykonawcze, wyrażał głębię swojego ducha i wyobraźni, ale także określony sposób postrzegania otaczającej go rzeczywistości. Obecnie próbę zdefiniowania pojęcia *dzieło sztuki* podejmują zarówno historycy sztuki i artyści, jak i filozofowie, socjologowie czy prawnicy. O ile rozumienie rzeczownika *dzieło* nie sprawia wielu trudności, bowiem interpretuje się go jako „wynik, rezultat pracy czy działania, wytwór”, o tyle określenie drugiego członu – *sztuka*, nie jest już takie proste¹. W starożytności greckie *technē* lub łacińskie *ars* rozumiane były przede wszystkim jako

1 Słownik języka polskiego, t. 1, red. M. Szymczak, Warszawa 1978, 500.

pewna umiejętność, znajomość określonych reguł i postępowanie zgodne z nimi. W ten sposób sztuka obejmowała sobą nie tylko malarstwo czy rzeźbę, ale także retorykę, krawiectwo czy garncarstwo. Istotnego podziału dokonano w średniowieczu, wyróżniając sztuki wyzwolone (*artes liberales*) i sztuki pospolite (*artes vulgares*)². Pierwsze z nich uważano za zdecydowanie ważniejsze od drugich, bowiem one właśnie w znacznej mierze angażowały umysł. Zaliczano więc do nich: gramatykę, retorykę, logikę, arytmetykę, geometrię, astronomię i muzykę, podczas gdy malarstwo, rzeźba i architektura były domeną sztuk pospolitych. Istotne zmiany pojawiły się dopiero z nastaniem odrodzenia, gdy z definiensu sztuki spróbowano wyodrębnić rzemiosła oraz nauki. Jednak dopiero w XIX wieku pojęcie sztuki zaczęło utożsamiać głównie ze sztuką piękną – jak wskazuje W. Tatarkiewicz: „rzec można utrzymała się jedynie nazwa, a powstało nowe pojęcie sztuki”³. Wydawałoby się, że zawężenie zakresu pojęcia powinno ułatwić jego określenie, tymczasem „węższe od tamtego i zdawałoby się bardziej określone, właśnie nie jest określone, wymyka się definicji”⁴. W ten sposób niemożność jednoznacznego zdefiniowania pojęcia *sztuka* uniemożliwia pełną interpretację pojęcia *dzieło sztuki*.

Nie oznacza to oczywiście, że takie próby nie są podejmowane. Obecnie wyróżnić można szereg teorii podejmujących próbę definiowania pojęcia *dzieło sztuki* między innymi: teoria idealizmu obiektywnego, teoria fenomenologiczna, teoria organicystyczna i wiele innych⁵. Jednakże znaczna część naukowców po prostu rezygnuje z definiowania pojęcia *dzieło sztuki*, widząc w tym pewien „grząski teren”, jak to podkreśla we wstępie do jednej ze swoich prac Maria Rzepińska, która „nie będzie się (...) wdawać w samą definicję dzieła

2 Por. E.R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, tłum. z niem. W. R. Trask, Princeton 1990, 36–41.

3 W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 2005, 32.

4 Tamże, 33.

5 Szerzej na ten temat: M. Korzeniowska-Marciniak, *Międzynarodowy rynek dzieł sztuki*, Kraków 2001, 17–21.

sztuki, gdyż jest to grunt śliski i niepewny”⁶. Podobnego zdania jest wielu innych badaczy tematu⁷. W. Tatarkiewicz, podejmując próbę pokonania przeciwności, wprawdzie zaproponował definicję *dzieła sztuki*, jednak jej ujęcie jest bardzo szerokie⁸.

W znacznej mierze subiektywizm jest tym z czynników, który uniemożliwia stworzenie odpowiedniej definicji. Uznanie konkretnego ludzkiego wytworu za dzieło sztuki uzależnione jest od całej palety czynników natury psychologicznej, socjologicznej czy też filozoficznej. Nie mniejsze znaczenie ma tu także edukacja odbiorcy dzieła, jego doświadczenie i światopogląd. Dodatkowo dynamika ewolucji samej sztuki zmusza do stwierdzenia, że dzieło sztuki stanowi pojęcie otwarte i niedefiniowalne. Dlatego też w poniższym studium będzie ono interpretowane w sposób zawężony i klasyczny – obejmie swoim zakresem jedynie sztukę wizualną, zawężoną do sztuk plastycznych, a przede wszystkim malarstwa i grafiki. Uzasadnieniem jest tu jej specyfika, odnosząca się do koncentracji nie tyle na wartości intelektualnej, ale estetycznej – wizualnej. W powszechnym przekonaniu czyni to ją łatwiejszą w odbiorze, gdyż nawet człowiek nie mający żadnego przygotowania naukowego może podziwiać i według własnych wyobrażeń interpretować dzieła stworzone przez artystów, pozostając w ich odbiorze jedynie na poziomie sensualnym. Dochodzenie do płaszczyzny intelektualnej, która jest z nimi związana, wymaga od odbiorcy znacznie większego zaangażowania i określonej wiedzy.

6 M. Rzepińska, *Siedem wieków malarstwa europejskiego*, Wrocław 1996, 8.

7 M. Golka, *Rynek sztuki*, Poznań 1991, 16: „mamy mgliste definicje sztuki i dzieła sztuki”; G. Dziamski, *Postmodernizm wobec kryzysu estetyki współczesnej*, Poznań 1996, 60: „estetyka nie dysponuje obecnie bardziej wiarygodną definicją sztuki (w tym definicją dzieła sztuki) aniżeli w swoich początkach”.

8 Por. W. Tatarkiewicz, dz. cyt., 52. Autor rozumie sztukę jako „odtworzenia rzeczy, bądź konstrukcji form, bądź wyrażenia przeżyć, jednakże tylko takiego odtworzenia, takiej konstrukcji, takiego wyrazu, jakie są zdolne zachwycać, bądź wzruszać, bądź wstrząsać”.

Wśród wielu różnych wymiarów, na poziomie których można odczytywać dzieło sztuki wizualnej, niniejsze studium ma za zadanie zwrócić uwagę na płaszczyznę aksjologiczną. Wydaje się, że wyróżnienie tej sfery staje się możliwe dzięki zastosowaniu odpowiedniej metody, która umożliwiłaby identyfikację wartości w przestrzeni danego dzieła sztuki wizualnej. Podejmując próbę ich identyfikacji, należy przyjąć ujednoczoną formę interpretacji wartości jako określonego dobra, które człowiek pragnie osiągnąć w swoim życiu. Dlatego najbardziej zasadne będzie tu wykorzystanie propozycji D. Dobrowskiej wyrażającej pogląd, że „wartością najogólniej zdefiniowaną jest wszystko to, co stanowi przedmiot potrzeb, postaw, dążeń i aspiracji człowieka. Może to więc być przedmiot materialny, osoba, instytucja, idea, rodzaj działania”⁹. Podobnie twierdzi M. Łobocki, traktujący ten podstawowy dla aksjologii termin jako „to wszystko, co uchodzi za ważne i cenne dla jednostki i społeczeństwa oraz jest godne pożądania, co łączy się z pozytywnymi przeżyciami i stanowi jednocześnie cel dążeń ludzkich”¹⁰. Obie interpretacje mają istotne znaczenie z uwagi na fakt, że bez wątplenia znaczna część twórców komunikując się z odbiorcą poprzez dzieło sztuki wizualnej, za cel stawiała sobie wskazanie określonych wartości. Obserwujemy to już w przesłaniach starożytnych, odwołujących się do dziedzictwa takich myślicieli, jak Platon czy Arystoteles, którzy próbowali dokonać pewnej hierarchizacji wartości wskazując na triadę prawdy, piękna i dobra. W miarę rozwoju myśli filozoficznej i zmian w świecie sztuki sięgano po bardziej skomplikowane i dość współcześnie popularne klasyfikacje wartości, jakie odnaleźć można w twórczości Maxa Schelera, Romana Ingardena czy też Władysława Stróżewskiego albo

9 J. Mariański, W. Zdaniewicz, *Wartości religijne i moralne młodych Polaków (raport z badań ogólnopolskich)*, Warszawa 1991, 175.

10 M. Łobocki, *Pedagogika wobec wartości*, w: *Kontestacje pedagogiczne*, red. B. Śliwerski, Kraków 1993, 125.

Józefa Tischnera¹¹. Przez wieki dla wielu twórców dzieł sztuki jedno pozostało niezmiennie – poza warstwą estetyczną dzieła niewątpliwie bardzo istotna była i jest promocja wartości, wśród których szczególną rolę odgrywały i odgrywają wartości moralne i religijne. Sprawą odrębną jest, na ile umysł ludzki jest w stanie odczytać pierwotne założenie twórcy dzieła sztuki wizualnej, będącego pewną gamą danych zmysłowych, a na ile odbiorca zniekształca pierwowzór a tym samym deformuje zakodowane w nim przesłanie?

1. DZIEŁO SZTUKI JAKO PRZEDMIOT POZNANIA EMPIRYCZNEGO

Zagadnienia dotyczące epistemologii są dla nauki, a w szczególności dla filozofii, bardzo istotne. Widzenie tego, co dotyczy świata zewnętrznego jest w zasadniczy sposób uzależnione od percepcji form zmysłowych. Założeniem nowożytnego empiryzmu była idea, że wiedza pochodzi od zmysłów. Twierdzono, że bezpośrednio poprzez akty percepcji człowiek ma do czynienia z wrażeniami zmysłowymi a nie z konkretnymi przedmiotami. Niestety, założenie to, będące podstawą epistemologii empirycznej, poddawane było przez lata ostrej krytyce. Mimo wszystko, w różnych wymiarach, także współcześnie, wspomniane założenie akceptowane jest przez wielu

11 M. Scheler wyróżnił hierarchię wartości od najniższej do najwyższej, wyróżniając wartości: hedonistyczne, utylitarne, witalne, duchowe i religijne. R. Ingarden wyróżnił wartości: witalne, z którymi związane są wartości utylitarne, następnie wartości kulturowe i wśród nich: poznawcze estetyczne i obyczajowe oraz wartości moralne. Stróżewski nieco odmiennie wyróżnił: wartości witalne a wśród nich wartości ekonomiczne i częściowo techniczne, następnie wartości kulturowe, kolejno moralne i wartości religijne. Tischner natomiast, wskazując na klasyfikację wartości, wyróżnił wartości pozytywne, oddzielając je od negatywnych. Wśród tych pierwszych wyodrębnił: wartości hedonistyczne, witalne, duchowe i wartości święte, będące źródłem religii, natomiast dla ludzi odrzucających wiarę w Boga wskazuje na wartości święte jak naród czy ludzkość. Por. A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, 50; R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966, 67–82; W. Stróżewski, *Transcendentalia i wartości*, Kraków 1981, 27; J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, red. D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, Poznań 1982, 68–77.

naukowców, między innymi przez Clarence'a Irvinga Lewisa, Bertranda Arthura Williama Russella czy też Alfreda Julesa Ayera¹². Dzięki odpowiednio ujętej symplifikacji, dotyczącej płaszczyzny poznawczej człowieka, powstawały przekonujące teorie prowadzące od prostej percepcji danych zmysłowych aż do zbudowanej na ich fundamencie w umyśle ludzkim wiedzy¹³.

B. Russel określając, czym są dane zmysłowe, pisał: „Nazwijmy »danymi zmysłowymi« rzeczy, które bezpośrednio poznajemy we wrażeniach: rzeczy takie jak barwy, dźwięki, zapachy, twardości, szorstkości i tak dalej. Nazwijmy »wrażeniem« doświadczenie polegające na bezpośrednim uświadomieniu sobie tych rzeczy. Tak więc, ilekroć widzimy pewną barwę, to doznajemy jej wrażenia, ale barwa sama jest daną zmysłową, a nie wrażeniem. Barwa jest tym, co sobie bezpośrednio uświadamiamy, zaś sama ta świadomość jest wrażeniem”¹⁴. Zatem poprzez doświadczenie dociera do odbiorcy taka, a nie inna jakość zmysłowa. Można oczywiście poddać w wątpliwość istnienie danego przedmiotu, np. obserwowanego krzesła, ale nie można mieć wątpliwości co do komplementarności danych zmysłowych, składających się na całość zaistniałego wrażenia. Nie sposób oczywiście stwierdzić czy powstałe w ten sposób informacje są wynikiem pewnego złudzenia i w konsekwencji, czy mogą stanowić o zaistnieniu wiedzy pewnej. Niewątpliwie jednak to właśnie wrażenia stanowią punkt wyjścia do budowania wiedzy o otaczającym podmiocie świecie. B. Russell wskazuje ponadto, że pomimo *pierwotnej pewności*, jaka towarzyszy ludzkim myślom, naturalnie poddajemy zdobywane doznania pewnej weryfikacji. Rozróżniamy chociażby to,

12 Zob. C.I. Lewis, *Mind and the World Order: an Outline of a Theory of Knowledge*, New York 1956, 36–66; A.J. Ayer, *Problem poznania*, tłum. z ang. E. König-Chwedeńczuk, Warszawa 1965.

13 W XX wieku zbiór powstałych na bazie tego schematu koncepcji nazwano *teoriami danych zmysłowych* z ang. *sense-datum theories* – zob. J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa 2005, 399–403.

14 B. Russell, *Problemy filozofii*, tłum. z ang. W. Sady, Warszawa 2003, 15.

co jest wynikiem snu, od tego, co dokonało się w innych momentach egzystencji. Autor *Problemów filozofii* zwraca uwagę, że mimo wielu niejasności i problemów w procesie poznawania, człowiek nieustannie na bazie doznań zmysłowych rozpoczyna budowanie wiedzy¹⁵. Zatem wiedza bezpośrednia rodzi się z danych zmysłowych, natomiast zamyślenie nad tymi danymi pozwala na wyprowadzanie wniosków budujących wiedzę o świecie. Dane zmysłowe mające charakter niematerialny stanowią fundament wiedzy o otaczającej człowieka przestrzeni, sprawiając, że ten świat staje się dla podmiotu poznającego znany¹⁶. To wszystko pozwala budować niezinterpretowany pojęciowo fundament, umożliwiający przyszłościowo formułowanie najróżniejszych sądów.

Teoria danych zmysłowych została poddana krytyce przez znanego amerykańskiego filozofa, Wilfrida Stalkera Sellarsa. Analizuje on pojęcia dystynkcji *bezpośredniości* i *pośredniości* w poznaniu. Zwraca uwagę, że rozumienie poznania *bezpośredniego* i *pośredniego* na poziomie potocznojęzykowym zasadniczo nie budzi kontrowersji. Wiedza bezpośrednia, uzyskana bez zbędnego wnioskowania, czyli nieinferencyjna, rodzi się w momentach, gdy podmiot nie potrzebuje żadnego wnioskowania do stwierdzenia danego faktu. Gdy natomiast zdobywa się wiedzę o faktach, których się bezpośrednio nie doświadcza, wówczas pojawia się tzw. *wiedza inferencyjna*. W. Sellars poddaje analizie zagadnienie: czy bezpośrednio poznaniu przez zmysły poddają się fakty, czy też przedmioty jednostkowe (*particulars*)? B. Russell zwracał uwagę, że podstawową jednostką percepcji są jednostkowe przedmioty. Natomiast W. Sellars zwraca uwagę, że nawet podstawowa jednostka wiedzy musi być związana ze zaznajomieniem się z faktami, bowiem dopiero na tej podstawie można będzie budować, weryfikować, uzasadniać inne twierdzenia.

15 Por. tamże, 24.

16 Por. W.A. de Vries, T. Triplett, *Knowledge, Mind and the Given: Reading Wilfrid Sellars 'Empiricism and the Philosophy of Mind'*, Indianapolis 2000, 4.

Tak więc podmiot poznając musi osiąść swoistą pewność, że dana rzecz ma się tak, a nie inaczej. Natomiast poszczególne przedmioty jednostkowe, które rozumie się jako odczucie pewnego wrażenia, są bezużyteczne i nie stanowią o żadnej wiedzy¹⁷. Zatem trudno jest mówić o istnieniu jakiegoś logicznego związku pozwalającego na przejście od danej zmysłowej do wiedzy bezpośredniej. Zdecydowanie bardziej uzasadniona wydaje się droga odwrotna, pozwalająca na przejście od określonego faktu do danych zmysłowych. W klasycznych teoriach danych zmysłowych zasadniczo łączy się ze sobą wiedzę niepojęciową z wiedzą pojęciową. Wskazując na dane zmysłowe jako fundament wiedzy, zwraca się wprawdzie uwagę na wiedzę pozapojęciową, natomiast w momencie uwalniania różnych twierdzeń dane zmysłowe rozumiane są jako pojęcia. Dlatego też W. Sellars zwraca uwagę, że w klasycznych teoriach musi pojawić się konkretne założenie wskazujące na to, że doznawanie nie jest wiedzą, czyli poznajemy przedmioty jednostkowe, albo doznawanie jest formą wiedzy opartą na faktach¹⁸. W pierwszym z tych założeń dochodzi do rezygnacji z logicznego połączenia nieepistemicznych danych zmysłowych z wiedzą, która powstała na ich podstawie. Natomiast w drugim przypadku zakłada się percypowanie faktów, a nie przedmiotów jednostkowych, co pozwala na zachowanie epistemiczności danych zmysłowych. Wydaje się, że zarówno pierwsze, jak i drugie rozwiązanie, nie jest do końca satysfakcjonujące dla klasycznych teorii danych zmysłowych. W. Sellars zauważa ponadto w procesie poznawczym ogromny problem na poziomie relacji zachodzących pomiędzy doznanymi treściami zmysłowymi a wytworzeniem wiedzy nieinferencyjnej. Niemożliwe wydaje się redukcjonowanie płaszczyzny pojęciowej do płaszczyzny nie-epistemicznej. W. Sellars nazywa

17 Por. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, w: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, red. H. Feigl, M. Scriven, t. 1, *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, Minneapolis 1956, 255.

18 Por. tamże.

to wręcz *radykałnym błędem*¹⁹. W konsekwencji budowanie wiedzy opartej na danych zmysłowych staje się ideą błędną lub – jakby to stwierdził W. Sellars – mitem. Zatem wiedzy nie można sprowadzić do poziomu opisu jakichkolwiek naturalnych zdolności człowieka. Dlatego w takim wymiarze epistemologia ma raczej charakter normatywny, a nie deskryptywny²⁰.

W. Sellars wskazuje, że budując sądy oczywiście zwracamy się do świata zewnętrznego. Dzięki temu w konsekwencji formujemy konkretne empiryczne przekonania, którymi można posługiwać się następnie w różnego rodzaju uzasadnieniach. Jednakże przekonania tych nie można zredukować do płaszczyzny niepojęciowych danych zmysłowych. Dlatego też postrzeganie, które jest oparte na odczuwaniu/odbieraniu na drodze logicznych rozważań, nie prowadzi do powstania wiedzy pewnej. Żeby było to możliwe, konkretny akt postrzeżenia musi być faktem, czyli musi mieć charakter pojęciowy.

Rozważania W. Sellarsa, ukazujące głębokie rozdzielenie między sferą danych zmysłowych a przestrzenią wiedzy empirycznej, stały się punktem wyjścia dla rozważań Johna McDowella. Rozwiązanie powyższego problemu dostrzega on w znacznej mierze w filozofii Immanuela Kanta, który pisze: „Bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, bez intelektu żaden nie byłby pomysłany. Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe. (...) Intelekt nie jest zdolny niczego oglądać, a zmysły niczego myśleć. Tylko stąd, że się łączą, może powstać poznanie”²¹. Dla filozofa z Królewca *treści naoczne*, które można rozumieć jako *dane zmysłowe*, nie są czymś pozapojęciowym, ale owocem współoddziaływania intelektu oraz zmysłów. Dlatego też już z chwilą pojawienia się *treści naocznych* mają one naturę pojęciową. Współoddziaływanie intelektu i danych zmysłowych sprawia, że pojęcie empiryczne nie może zrodzić się bez

19 Por. tamże, 257.

20 Por. W. A. de Vries, T. Triplett, dz. cyt., 13.

21 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. z niem. R. Ingarden, Kęty 2001, 91.

płaszczyzny zmysłowej, ale także dane zmysłowe nie mogą istnieć bez sfery pojęciowej. Dlatego J. McDowell wskazuje, że podmiot poznający, uczestnicząc w doświadczeniu percypuje naturalnie, że dana rzecz jest taka a nie inna, przez co dość wyraźnie widać, że postrzega się fakty, a nie pojedyncze pojęcia²². Dzięki temu dane zmysłowe można postrzegać jako doświadczenia mające równocześnie treść pojęciową oraz empiryczną. J. McDowell zwraca jednocześnie uwagę, że gromadzone doświadczenia mają charakter pasywny, to znaczy, że podmiot poznający nie decyduje o tym, które z treści empirycznych do niego dochodzą, a które nie²³. Ma jednak możliwość weryfikacji tego, które z nich są jedynie złudzeniem i należy je odrzucić, a które stają się wiarygodnymi danymi empirycznymi. Oznacza to, że proces poznawania nie jest całkowicie bierny, ponieważ to właśnie myślenie – czyli element aktywny, pozwala na rozróżnianie złudzeń pojawiających się w przestrzeni ludzkiej percepcji. Zatem to właśnie sąd, towarzyszący empirycznemu doświadczeniu, dokonuje jego weryfikacji, czyli albo przyjmuje, albo odrzuca jego treść. Aktywność pojęciowa nie może być oddzielona od bierności zmysłowej, co implikuje, że treści danych zmysłowych nie mogą być zredukowane do płaszczyzny pozapojęciowej. J. McDowell wskazuje, że dla podmiotu poznającego postrzeganie ma wymiar pojęciowy, a jego przedmiotem nie są poszczególne treści pojęciowe, ale fakty, które poznający może albo przyjąć, albo odrzucić. Filozof w swojej teorii poznania zwraca uwagę na to, jak istotną rolę w procesie poznawczym odgrywa podmiot samoistnie podejmujący decyzję o tym, które treści doświadczenia są dla niego istotne, a które nie. Ta odpowiedzialność podmiotu poznającego wpływa na weryfikację treści poznawczych.

22 Por. J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge 1996, 9.

23 Por. tamże, 10.

J. McDowell zakłada także istnienie swoistego trybunału doświadczenia, który upatruje w *idei minimalnego empiryzmu*²⁴. Zatem to właśnie doświadczenie stanowi trybunał weryfikujący, w jaki sposób myślenie podmiotu poznającego jest odpowiedzialne wobec stanu rzeczy poznających. Wobec tego myślenie musi być zorientowane na sferę empiryczną. To podmiot poznający podejmuje decyzję o poprawności lub niepoprawności wydawanego sądu i w tym ukryta jest jego odpowiedzialność wobec poznawania. Wiedzę o świecie zdobywa na podstawie doświadczenia, które jednocześnie pozywa podmiot do odpowiedzialności.

Zatem *idea minimalnego empiryzmu* zaproponowana przez J. McDowella zakłada, że świat jest przez człowieka doświadczany i dlatego podstawowym punktem wyjścia w całym procesie poznawczym jest właśnie empiria. Natomiast intelekt podmiotu poznającego, mając charakter czynny, jest całkowicie wolny zarówno wobec tego, co się postrzega, jak i w odniesieniu do formułowania różnych przeświadczeń. Powstałe zatem przekonania empiryczne powinny odpowiadać doświadczeniu świata, natomiast podmiot poznający ponosi za te przekonania odpowiedzialność. J. McDowell wskazuje ponadto, że kształt naszej wiedzy, poza bodźcami empirycznymi, ma wpływ także na to, co buduje w jakiś sposób to wszystko, co uformowało człowieka, a co stanowi o jego tzw. *drugiej naturze*²⁵. Czynnikiemami tworzącymi tzw. *drugą naturę* są: język, kultura, wychowanie, środowisko, tradycja itp. Elementy te mają znaczący wpływ na ukonstytuowanie się płaszczyzny percepcyjnej podmiotu poznającego. Zatem wszystkie czynniki, które ukształtowały człowieka, sprawiają, że wiedza jawi się jako coś, co jest także zapośredniczone społecznie, kulturowo od innych ludzi jako swoista spuścizna cywilizacyjna.

²⁴ Por. tamże, XII.

²⁵ Szerzej na ten temat: R. Bubner, *Bildung and Second Nature*, w: *Reading McDowell: On Mind and World*, red. N. Smith, London 2002, 209–216.

Jak wynika z powyższego, powszechne w filozofii tradycyjne teorie danych zmysłowych kryją w sobie pewną niespójność, popadając w – jak to nazywa W. Sellars – *mit danych*, bowiem to, co pozapojęciowe nie może nagle, bez logicznej spójności, pojawiać się w sferze pojęciowej i poprzez to stać się uzasadnieniem najróżniejszych sądów mających charakter konceptualny. J. McDowell zaś, kontynuując myśl W. Sellars'a, dodaje, że pomimo wzniosłych intencji, jakie kryją się u fundamentu tradycyjnych teorii dotyczących danych zmysłowych, polegających na pewnym połączeniu myśli podmiotu poznającego z poznawanym światem, to jednak teorie te nie oddają prawdziwego obrazu dotyczącego powstawania wiedzy empirycznej. Wobec tego zmysły, które biorą aktywny udział w spotkaniu podmiotu poznającego ze światem (np. dziełem sztuki wizualnej) w zależności od ukształtowania człowieka pozwalają mu na formułowanie sądów dotyczących doświadczanych fenomenów.

Człowiek będący odbiorcą dzieła sztuki wizualnej, które możemy rozumieć jako pewną grę danych zmysłowych, na jego podstawie i w oparciu o swoje ukonstytuowanie teoretyczne i egzystencjalne formuje pewne wnioski. Ma bardzo ograniczoną zdolność wniknięcia w świat intencjonalny twórcy i nie zawsze ma świadomość, że sztuka wizualna to swoisty pomost pomiędzy tym, co estetyczne, a tym, co metafizyczne, zależny w dużej mierze od czytelności typowego dla danej epoki kodu komunikacyjnego. Stąd deszyfryzacja kodu, jakim posługiwał się artysta, może stać się dla odbiorcy niełatwym wyzwaniem. Warto jednak pokusić się o trud, gdyż wartości są nieodłącznym elementem procesu komunikacji jaka zachodzi między twórcą, dziełem i jego odbiorcą niezależnie od tego, czy jest to odbiorca masowy, grupowy, instytucjonalny, czy też indywidualny. Istotą jest sama transmisja informacji od nadawcy do odbiorcy.

Dla potrzeb podjętych rozważań komunikację należy rozumieć też jako proces służący wywieraniu określonego wpływu, oddziaływaniu na kogoś, kształtowania relacji społecznych. W przestrzeni komunikacji jednostką podstawową kształtującą informację jest znak.

To właśnie konstrukcja znaku, jego systemowy charakter niejako zakłada możliwość odczytania informacji przez odbiorcę. On też jest niezbędnym elementem identyfikacji wartości na drodze aksjologii semiologiczno-ikonograficznej, która sprawia, że dzieło sztuki plastycznej, pomimo zdecydowanie innego niż kod językowy przekazu, stało się interesującym medium także dla myśli filozoficznej²⁶.

2. ETAPY METODY IDENTYFIKACJI WARTOŚCI NA DRODZE AKSJOLOGII SEMIOLOGICZNO-IKONOGRAFICZNEJ

Charakterystyka *Sitz im Leben* określonego dzieła sztuki wydaje się dobrym wprowadzeniem, jako pierwszy etap przygotowania do odczytania komunikatu aksjologicznego, którego *medium* jest dzieło sztuki wizualnej, a który to etap nazwać można *p r e a k s j o l o g i c z n y m*. Określenie *Sitz im Leben* funkcjonuje obecnie w przestrzeni krytyki biblijnej²⁷. Wydaje się jednak, że ten rodzaj analizy może być także pomocny, poprzez jego recepcję, w procesie identyfikacji wartości na drodze aksjologii semiologiczno-ikonograficznej.

Kontekst powstania dzieła wydaje się wstępnym etapem przygotowującym do identyfikacji wartości, których dzieło jest nośnikiem. Dlatego też tak istotne jest zrozumienie przestrzeni życiowej, w której funkcjonował podmiot tworzący dzieło. Składa się na to dokładne określenie i zrozumienie epoki, historii, kultury i powiązań społecznych funkcjonujących w danym okresie. Zwrócenie uwagi na twórcę i jego uwarunkowania życiowe pozwala na lepsze zrozumienie istnienia w przestrzeni twórczej pewnych odniesień i określeń. Wydaje się, że brak tych informacji zatrzymuje analizę dzieła głównie na

26 Por. M. Szajda, *Ikoniczność, obraz i znak w przestrzeni epistemologicznej człowieka jako medium myśli filozoficznej*, Zarządzanie i Edukacja (2016)109, 77–97.

27 Termin *Sitz im Leben* sformułował niemiecki teolog Herman Gunkel. Zaproponowane rozwiązania początkowo wykorzystano przy analizie fragmentów Starego Testamentu, a następnie odniesiono także do tekstów ewangelii jako swoistą krytykę form literackich. Por. W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, tłum. z ang. J. Marzęcki, Warszawa 2002, 364.

płaszczyźnie estetycznej i nie pozwala na rzeczywiste odczytanie warstwy aksjologicznej. Ważnym elementem jest również sfera motywacji towarzyszącej artyście w procesie tworzenia. Fakt, w jakim celu powstało dzieło, komu było dedykowane, kto był jego odbiorcą pozwala lepiej zrozumieć płaszczyznę komunikacyjną danego utworu. Ważne jest na tym etapie poznanie sfery filozoficznej, w granicach której porusza się twórca. Elementy metafizyki, antropologii, teodycei kształtują w konsekwencji fundament twórczej pracy artystycznej. Kolejnym procesem etapu preaksjologicznego, przygotowującego do wyodrębnienia wartości w przestrzeni dzieła sztuki, jest identyfikacja samego utworu. Na tym etapie możliwe jest odczytanie elementów dzieła bez odwoływania się do jakichkolwiek innych źródeł. Identyfikacja wszystkich możliwych komponentów zawartych w utworze pozwala na ich często skrótowe i dość lakoniczne określenie. Na przykład, poddając analizie preaksjologicznej dzieło malarskie wielkiego mistrza szkoły weneckiej Tycjana (1488/90–1576), zatytułowane *Miłość niebiańska i miłość ziemską*, można odnaleźć wiele istotnych informacji przydatnych w rozumieniu istoty dzieła i jego przesłania. Obraz namalowany został przez niespełna 26-letniego artystę na początku kariery. Zleceniodawcą był Niccolò Aurelio, sekretarz weneckiej Rady Dziesięciu. Dzieło miało być jego prezentem ślubnym dla przyszłej żony, młodej wdowy, Laury Bagarotto²⁸. Niewątpliwie istotny wpływ na powstanie obrazu miały także filozoficzne zainteresowania artysty. Wśród osób, które w znaczący sposób oddziaływały na poglądy Tycjana, należy wspomnieć takie osoby, jak: Pietro Bembo, Mario Equicola i Leone Ebreo²⁹. Ci włoscy humaniści inspirowali się w znacznym stopniu poglądami starożytnych myślicieli: Platonem, Arystotelesem czy też Pitagorasem. Ponadto Tycjan

28 Por. G. Robertson, *Honour, Love and Truth, an Alternative Reading of Titian's Sacred and Profane Love*, *Renaissance Studies* 2(1988)2, 268–279; Ch. Hope, J. Fletcher, J. Dunkerton, M. Falomir, *Titian*, Yale University Press, The National Gallery Company, Yale 2003, 92.

29 Por. *Tiziano. I Classici dell'arte*, red. C. Gibellini, Milano 2003, 32.

w okresie, kiedy powstaje *Miłość ziemską i miłość niebiańską* zabiega w Wenecji o uzyskanie stanowiska oficjalnego malarza Serenissimy, chcąc zastąpić na tym stanowisku podeszłego już w latach Giovanniego Belliniego (1433–1516). Nie ulega więc wątpliwości, że powstałe dzieło musiało, z jednej strony, ujawniać wysoki warsztat malarza, a z drugiej bogactwo jego poglądów filozoficznych, wpisujących się w tendencje humanistyczne epoki. Sam obraz przedstawia ubraną na białą niewiastę, siedzącą obok fontanny czy studni w towarzystwie anielskiego chłopca i ujętej w formę aktu kobiety. Całość wpisana jest w piękny krajobraz górzysty, wzbogacony na trzecim planie o zabudowania miejskie. Zdefiniowanie środowiska powstania dzieła i tego wszystkiego, co jest związane z jego podstawowym przekazem treściowym oraz wstępne rozpoznanie całego bogactwa różnych elementów ujawnionych w obrazie umożliwia przejście do następnej fazy wyodrębniania wartości, jaką jest etap i k o n o g r a f i c z n o - s e m i o l o g i c z n y, związany z funkcjonowaniem i identyfikacją znaku w przestrzeni utworu.

Patrząc na dzieło sztuki od strony filozoficznej, można rozumieć je jako pewien artefakt, do którego odczytania pomocna może być funkcjonująca na płaszczyźnie historii sztuki metoda ikonograficzna, zaprezentowana dokładniej przez Erwina Panofskiego. Uczony zwrócił uwagę, że forma, którą w dziele sztuki można wyróżnić, nie powinna być oddzielana od treści³⁰. Dlatego też najmniejsze elementy, które można w dziele wyodrębnić: kolor, światło, linia itp., powinny być postrzegane przede wszystkim jako nośnik pewnej pozawizualnej informacji. I właśnie ikonografia w przestrzeni historii sztuki pozwala na odkrywanie w zawartości dzieła ukrytych informacji. Rozszyfrowywanie wszelkich elementów treściowych i symbolicznych prowadzi w konsekwencji do etapu syntezy umożliwiającej wyodrębnianie wartości. Odczytanie poszczególnych znaków, symboli, alegorii itp.

30 Por. E. Panofsky, *Meaning in the Visual Arts*, Harmondsworth 1970, 205.

staje się niezbędnym etapem odkrywania ukrytych, zaszyfrowanych w elementach wizualnych przez twórcę treści przesłania.

Na płaszczyźnie filozoficznej ogólną teorią znaków zajmuje się semiotyka. W jej przestrzeni rozumie się znak jako pewną formę, która reprezentuje coś całkiem innego niż on sam. Właściwość ta staje się możliwa dzięki posiadaniu przez znak znaczenia³¹. Jest on utworzony przez człowieka w taki sposób, aby mógł być odczytywany poprzez zmysły. System znaków będzie natomiast tworzył pewien kod. Należy także mieć na uwadze przestrzeń, w perspektywie której powstają i w jaką w konsekwencji są *zanurzone* znaki i kody, a więc kulturę. Można powiedzieć, że ważnym aspektem istnienia znaków jest możliwość ich interpretacji. Dzięki semiotyce i ikonografii możliwe staje się zadawanie pytań i rozumienie pewnych uwarunkowań, umożliwiających odkrywanie znaczenia określonego w dziele sztuki wizualnej. Semiotyka niejako rozszerza przestrzeń ikonografii dostrzegając wielowymiarowość powiązań między dziełem a odbiorcą. Pozwala zauważyć relację między twórcą, dziełem i szeroko rozumianym odbiorcą, która umożliwia odkrywanie całego bogactwa znaczeń funkcjonujących w tej przestrzeni.

Współczesne rozumienie znaku oparte jest zasadniczo na badaniach dwóch naukowców: Ferdinanda de Saussure'a i Charlesa Sandersa Peirce'a³². Pierwszy z nich wskazywał, że znak składa się z dwóch części: *signifiant* (element znaczący) i *signifié* (element znaczony). Pierwsza część oznacza określoną formę jaką przybrał znak, natomiast część druga określa znaczenie znaku. Relacja, jaka

31 Ch. S. Peirce pisze: „Sam znak zachowuje zaś w pełni swoje znaczenie, niezależnie od tego, czy jest faktycznie uznawany, czy nie. Jego szczególność polega zatem na posiadaniu znaczenia, a więc na jego relacji do interpretantu” – Ch. S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, tłum. z ang. R. Mirek, A. Nowak, Warszawa 1997, 147.

32 Główne prace uwzględniające teorię znaków: F. de Saussure, *Course in General Linguistics*, tłum. z franc. R. Harris, London 1983; wydanie polskie: F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. z franc. K. Kasprzyk, Warszawa 1961; Ch. S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, dz. cyt.

zachodzi między *signifiant* a *signifié*, może być identyfikowana jako proces nadawania znaczenia. F. de Saussure pisał: „[signifiant] w istocie swej nie jest bynajmniej dźwiękowy, jest bezcielesny, ustanowiony nie przez substancję materialną, lecz jedynie przez różnice dzielące dany obraz akustyczny, od wszystkich innych”³³. W tej perspektywie znak jawi się jako coś zmysłowo spostrzeganego, co w konsekwencji odsyła odbiorcę do czegoś nowego. Funkcją znaku jest zawsze reprezentowanie czegoś innego, choć zapewne te odniesienia nie są w stanie wyczerpać wszystkich przypadków w jakich funkcjonuje znak. F. de Saussure analizując język, który jest systemem znaków, wskazuje na dwie relacje zachodzące między znakami: syntagmatyczne i paradygmatyczne. Pierwsza z nich dotyczy relacji pomiędzy minimum dwoma znakami występującymi w zdaniu. Taki układ F. de Saussure nazywa syntagmami. Syntagmy następują po sobie, ale i wzajemnie od siebie zależą, np. duży czerwony kwiat. W tym przypadku słowo *kwiat* wchodzi w relację współzależności ze słowem *duży* i słowem *czerwony*, ale także współzależny od całego zdania. Relacja natomiast paradygmatyczna łączy podobne do siebie znaki w określone grupy. To podobieństwo może być zarówno semantyczne, jak i fonologiczne. Pierwsze odnosi się do grupy wyrażen należących do pewnej wspólnej kategorii np.: *róża*, *lilia*, *tulipan*, *goździk*. Natomiast podobieństwo fonologiczne dotyczy brzmienia: *gol*, *lol*, *mol* itp. Dla F. de Saussure’a pomiędzy podobieństwami i różnicami dotyczącymi znaków dokonuje się swoista *gra*, która w konsekwencji tworzy różnego rodzaju pary znaków połączonych relacjami paradygmatycznymi. To właśnie twórca musi dokonywać ciągłych wyborów, które ze znaków użyć w danym momencie.

W odmienny sposób układ znaku rozumiał Charles Sanders Peirce, uznawany obecnie za twórcę nowoczesnej semiotyki³⁴. W jego ujęciu znak składał się z trzech części: reprezentacji (*representamen*) –

33 F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, dz. cyt., 142.

34 Zob. M. Bense, *Świat przez pryzmat znaku*, tłum. z niem. J. Garewicz, Warszawa 1980, 6.

czyli określonej formy jaką znak przybiera (materialna postać znaku); interpretacji – czyli sens jaki zostaje nadany określonemu znakowi (pojęcie które pojawia się w umyśle odbiorcy znaku); obiektu – czyli konkretnej rzeczy, do której znak odsyła (do której się odnosi)³⁵. M. Bense wskazuje, że „triadyczna koncepcja znaku polega więc na ujmowaniu znaku jako jedności będącej relacją trójczłonową pomiędzy środkiem przekazu, przedmiotem i interpretantem”³⁶. Ch. S. Peirce zatem przyjmuje, że znakiem może być właściwie wszystko, co może być przez określoną osobę interpretowane jako coś innego³⁷. Myślicielowi zawdzięcza się także współcześnie typologię znaków. Wśród wielu wyodrębnionych do najważniejszych należą trzy: znaki indeksowe, ikoniczne i symboliczne. W pierwszym przypadku, reprezentacja, czyli znak nośny, i interpretacja połączone są w jakiś naturalny sposób. Zachodzi tu pewna współzależność między kształtem znaku a jego znaczeniem, np. dym, który jest znakiem indeksowym ognia. W sferze znaku ikonicznego natomiast, obiekt, reprezentacja połączona jest z interpretacją poprzez podobieństwo. Zatem sama forma znaku przypomina tu jego znaczenie, np. uproszczona sylwetka mężczyzny na drzwiach męskiej toalety. Nie ma tu takiego podobieństwa jak w sytuacji znaków indeksowych, ponadto w znacznej mierze dostrzeżenie tego podobieństwa zależy od obserwatora. Ch. S. Peirce wskazuje, że „istotną, szczególnie wyróżniającą cechą znaku ikonicznego jest to, że dzięki jego bezpośredniej obserwacji można odkryć prawdy o przedmiocie inne niż te, które wystarczają do określenia jego budowy”³⁸. W trzecim rodzaju znaków pojawia się między reprezentacją a interpretacją jedynie pewna konwencja. Nie zachodzi tu, jak w przypadku znaku indeksowego lub ikonicznego, jakiegokolwiek podobieństwo i funkcjonowanie takiego znaku

35 Por. C. Peirce, *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge 1958, pkt. 2.228.

36 M. Bense, dz. cyt., 11.

37 Por. C. Peirce, V. Welby-Gregory, *Semiotic and signification: the correspondence between C.S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Indianapolis 1998, pkt 80–81.

38 Ch. S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, dz. cyt., 151.

zależy od pewnej umowy społecznej. Zasadniczo można stwierdzić, że systemowa natura znaku wskazuje, że każdy znak zakłada istnienie kolejnych znaków, jak pisze M. Bense: „każdy znak rodzi inne znaki, wytwarza swe interpretanty, które jako znaki zachowują się tak samo”³⁹. Zatem znak pozostaje w podwójnej relacji: z jednej strony do świata zewnętrznego, a z drugiej do innych znaków.

Procesem najróżniejszych zmian, ewolucji, odczytywania znaków zajmuje się semioza. Jak zauważa J. Kmita i W. Ławniczak: „ponieważ dzieło sztuki jest znakiem, interpretacja jego polega przede wszystkim na hipotetycznym określeniu jego sensu komunikacyjnego, a więc na określeniu struktury komunikowanej przez dzieło; strukturę tę może stanowić pewien (ewentualnie indywidualnie ukonstytuowany) stan rzeczy przedmiotowy bądź też pewien (indywidualnie, być może, ukonstytuowany) zespół funkcji interpretacji artystycznej, będący odpowiednikiem reguł interpretacji artystycznych (zespół „konwencji artystycznych”). Żeby przy tym sens dzieła sztuki został zrealizowany, niezbędne jest jego rozumienie; a więc interpretacja połączona z przyswojeniem komunikowanej struktury”⁴⁰. Rozszyfrowywanie dzieła ma w sposób zasadniczy dokonywać się właśnie na etapie ikonograficzno-semiologicznym. Pomocne wydają się elementy jakie w sferze historii sztuki dostrzec można na płaszczyźnie ikonograficznej analizy dzieła. Ikonografia jako metoda związana z historią sztuki pozwala na opis i interpretację symbolicznych i treściowych elementów zawartych w dziele sztuki. Motywy i kompozycje w przestrzeni utworu stają się nośnikami znaczeń konwencjonalnych. Rzeczywistość motywów można podzielić na symbole, atrybuty i obrazy, natomiast w sferze kompozycji można wyodrębnić alegorie, anegdoty i personifikacje. Zrozumienie konwencji nie wynika z naturalnych doświadczeń, ale jest wynikiem wiedzy nabytej.

39 M. Bense, dz. cyt., 13.

40 J. Kmita, W. Ławniczak, *Znak – symbol – alegoria*, w: *Studia semiotyczne*, red. J. Pelc, Wrocław – Warszawa – Kraków 1970, 91.

Najlepszym przygotowaniem dla analizy ikonograficzno-semiologicznej będą wyniki analizy preaksjologicznej oraz istotne utwory będące podstawą inspiracji artystycznej⁴¹. Podjęte działania i dokonane analizy wstępne pozwalają na wejście w przestrzeń znaczeniową artysty, w pewien kod jakim posługiwał się twórca. Analiza ikonograficzno-semiologiczna stara się powiązać elementy motywów i kompozycji z wiedzą konwencjonalną funkcjonującą w danej kulturze. Odczytywanie dzieła sztuki na tym etapie pozwala na zawężenie płaszczyzny interpretacyjnej i wskazanie kierunku, w jakim odbiorca powinien podążać, aby prawidłowo rozszyfrować zawarte w utworze elementy poddające się analizie. Bez względu na specyficzne tendencje pojawiające się we współczesnej przestrzeni twórczej, szczególnie te, polegające na pozbawieniu wytworu artystycznego jakiegokolwiek interpretacji, należy zauważyć, że prowadzi to do utraty rozumienia istoty dzieła sztuki. Semiotyka, podkreślając ważność analizy wytworu artystycznego, wskazuje: „zgodnie z tezą strukturalizmu metodologicznego niezinterpretowany obiekt czy niezinterpretowana czynność nie są jeszcze dziełami sztuki, co więcej – nie są one dziełami sztuki, jeśli nie istnieje system kulturowy, którego reguły interpretacyjne kwalifikowałyby ów obiekt lub czynność jako dzieło sztuki”⁴². G. Rose zwraca uwagę, że właśnie semiologia daje możliwość rzetelnej analizy, pozwalającej na zbadanie poszczególnych elementów konkretnego obrazu i określenie, jak poszczególne części funkcjonują w odniesieniu do szerszego systemu znaczeń⁴³. Natomiast analiza ikonograficzna, która ma bardziej charakter me-

41 Dotyczy to całej gamy utworów będących chociażby częściową inspiracją dla twórcy. Można tu zaliczyć utwory wyrażone słowem, symbolami matematycznymi, znakami graficznymi (literackie, publicystyczne, naukowe, kartograficzne oraz programy komputerowe), plastycznymi, fotograficznymi, lutniczymi, wzornictwa przemysłowego, architektonicznymi, architektoniczno-urbanistycznymi, muzycznymi i słowno-muzycznymi, scenicznymi, choreograficznymi, pantomimicznymi, audiowizualne (w tym filmowe).

42 J. Kmita, W. Ławniczak, dz. cyt., 91.

43 Por. G. Rose, *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*, London 2001, 69–70.

rytoryczny, prowadzi do odczytania ukrytych na różnych poziomach treści i rozszyfrowania znaczeń. Pozwala to na wydobycie pewnych określonych kategorii, pojęć określających dane zjawisko. Połączenie obu systemów analizy semiologicznej i ikonograficznej dzieła sztuki wydaje się prowadzić do uzyskania pełnego, rzeczywistego obrazu dzieła.

Deszyfryzacja kodu wydaje się być zarówno w płaszczyźnie semiologicznej, jak i ikonograficznej, niezwykle istotnym elementem. To przecież od kodu zależy sens znaku, ponieważ struktura kodu nadaje znakom znaczenie. Odkrywanie tych powiązań, związków między odpowiednim kodem a znakiem prowadzi w kierunku odkrycia właściwego komunikatu. Należy zwrócić tu także uwagę na sposób, w jaki znak pośrednio (konotacja) lub bezpośrednio (denotacja) znaczy. I o ile denotacja prowadzi do powszechnie rozpoznawalnego znaczenia znaku, o tyle konotacja jest o wiele mniej oczywista i dlatego właśnie wymaga znacznie głębszego namysłu, prowadzącego do odnalezienia kodu relewantnego. Ten dopiero umożliwia pogłębioną i rzeczywistą analizę. I tak np. większość ludzi, słysząc słowo *dąb* denotuje duże rozłożyste drzewo o zielonych konarach, bardzo specyficznym kształcie liścia i określonym owocu (żołędź). Natomiast powszechna konotacja to mądrość, siła, władza. Zmiana jednak kodu i dostrzeżenie wizerunku złotego dębu z trzema żołędziami, dwoma liśćmi i pięcioma korzeniami na czarnym polu, odsyła do sfery heraldyki i wskazuje na polski herb szlachecki pochodzenia czeskiego. Był on przyniesiony w XVI wieku z Czech i został nadany w roku 1541 Janowi Aichlerowi, rajcy krakowskiemu, przez cesarza Karola V, który 24 sierpnia 1542 otrzymał polskie szlachectwo⁴⁴. Ale już zmiana chociażby tła z czarnego na czerwony odnosi się do całkiem innych herbownych. Zatem odczytanie odpowiedniego kodu pozwala na właściwą interpretację znaków.

44 Por. A. Znamierowski, *Herbarz rodowy*, Warszawa 2004, 97; J. Szymański, *Herbarz rycerstwa polskiego z XVI wieku*, Warszawa 2001, 42.

Odnosząc etap ikonograficzno-semiologiczny do wspomnianego już dzieła Tycjana pt. *Miłość niebiańska i miłość ziemską*, można w nim wyodrębnić poszczególne znaki i grupy znaków. Znajdujące się na obrazie dwie kobiety, wzorowane na tej samej osobie, ukazane zostały przy rzymskim sarkofagu przekształconym w koryto wodne. W nagiej kobiecie rozpoznać można boginię Wenus, a w znajdującym się pomiędzy niewiastami anielskim chłopcu – Kupidyna, syna i towarzysza Wenus. Bogini trzyma w dłoni naczynie ofiarne, z którego wydobywa się dym. Można je interpretować jako symbol duchowego oświecenia, ale także i miłości. Znajdująca się po przeciwległej stronie sarkofagu, przyodziana w piękne szaty kobieta nosi na sobie niewątpliwie bogatą szatę ślubną. W jej włosach dostrzec można mirt będący kwiatem świętym i charakterystycznym zarówno dla Wenus, jak i młodych panien. Edgar Wind identyfikuje kobiety jako personifikację miłości świętej, niebiańskiej i ziemskiej⁴⁵. Należy przy tym zauważyć, że interpretując te znaki w odniesieniu do filozofii neoplatońskiej, należy w postaci przyodzianej kobiety dostrzec miłość bluźnierczą, natomiast w nagiej – boską, świętą.

Ważnym elementem obrazu jest także sam sarkofag przyozdobiony dość trudnymi do interpretacji znakami. E. Wind dostrzega mężczyznę, który jest biczowany, ciągniętą za włosy kobietę oraz nieokiełznanego konia prowadzonego za grzywę⁴⁶. Można to interpretować jako osławianie namiętności, tak mocno przecież związanej z miłością ziemską. Istotnym elementem dzieła jest także krajobraz, który po prawej stronie kobiety ubranej w zdobną szatę rozumiany być może jako podążanie pod górę w kierunku pewnego zamku, czy też wieży obronnej. W przestrzeni tej artysta umieścił także dwa króliki, które według interpretacji renesansowej interpretowane być mogą jako symbol żądzy i płodności. Zatem cała grupa elementów: kobieta w stroju ślubnym, górski krajobraz i zwierzęta koncentrują

45 Por. E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Michigan 1967, 142–143.

46 Por. tamże, 145–147.

się wokół pełnej poządlliwości miłości ziemskiej, w przestrzeni której utrzymanie cnoty związane jest z ogromnym trudem i poświęceniem. Natomiast krajobraz ukazany za nagą boginią Wenus, w którym dostrzec można zabudowania z widoczną wieżą kościołów, podkreśla sakralny wymiar niewiasty ukazanej w akcie, wskazując na nagą kobietę jako personifikację miłości niebiańskiej, wzór czystości, piękna i symbol prostoty.

Ostatnim, ale najważniejszym etapem, będącym ukoronowaniem podjętych działań, prowadzącym do osiągnięcia celu identyfikacji wartości w przestrzeni dzieła sztuki jest etap syntetyczny aksjologiczny. To tutaj dokonuje się właściwa interpretacja aksjologiczna dzieła. Wyodrębnienie określonych rzeczy, postaci, symboli, alegorii i dookreślenie ich na poziomie analizy semiologiczno-ikonograficznej pozwala na dostrzeżenie związków występujących pomiędzy poszczególnymi elementami oraz poszczególnymi elementami, grupami elementów a całością dzieła. Należy w tym momencie zaznaczyć, że zarówno wartości estetyczne, jak i moralne czy duchowe, które mają być podstawą identyfikacji nie istnieją samodzielnie, ale potrzebują dla swojego ujawnienia się w przestrzeni dzieła pewnej ostoji bytowej. Samą wartość można rozumieć w duchu filozofii R. Ingardena jako pewną kwalifikację jakościową danego przedmiotu⁴⁷. Wyodrębnienie wartości estetycznej czy moralnej w przestrzeni dzieła sztuki zakłada istnienie realnego fundamentu bytowego, pewnych aktów twórczych, odbiorczych, które są w stanie dokonać na bazie dzieła konkretnej nadbudowy aksjologicznej. Zatem istnienie pewnych jakości estetycznych jest istotnym fundamentem dla wyodrębnienia wartości. Należy przy tym zauważyć, że wartość estetyczna nie jest równoważna z jakością estetyczną. To zdecydowanie inny poziom bytowy.

Szczególną rolę w świecie wartości pełną jednak te, które związane są ze sferą etyczną życia człowieka określane jako moralne. Należy

47 Por. R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, t. 3, Warszawa 1970, 274.

zaznaczyć, że nośnikiem wartości zawsze jest istota ludzka – podmiot świadomy, podejmujący decyzje i odpowiedzialny za swoje działania. Zatem wartości moralne zawsze przysługują danej osobie albo czynom określonej osoby. Wskazując na istotną różnicę między wartościami estetycznymi, a wartościami moralnymi R. Ingarden pisze: „cała rola ich [wartości estetycznych] istnienia i materialnego uposażenia wyczerpuje się w tym, iż będąc szczególnymi fenomenami są wyłącznie do oglądania i do delektowania się nimi, nie mają zaś żadnego znaczenia praktycznego”⁴⁸. Zatem wartości moralne, w odróżnieniu od estetycznych, domagają się realizacji.

Dzieło sztuki staje się zatem sposobem zapisu wartości moralnych czy też duchowych za pomocą określonych form materialnych. Poprzez relację z odbiorcą dokonuje się swoiste przejście z płaszczyzny fizycznej, estetycznej na płaszczyznę metafizyczną, moralną, duchową. W momencie zestawiania ze sobą zidentyfikowanych elementów (symboli, alegorii, osób, itp.) dokonuje się na poziomie intuicyjnym pewna synteza zebranych informacji, pozwalająca na określenie i wyodrębnienie odpowiednich wartości. Mając świadomość, że bardzo często wartości nie występują pojedynczo, należy wyodrębnić w odniesieniu do określonej gamy wartości ich hierarchiczne uwarunkowanie.

Odczytanie wartości w przestrzeni dzieła sztuki uświadamia istnienie trochę w duchu platońskim podwójnego fundamentu egzystencjalnego: realny przedmiot i idea. Informacja zapisana w przestrzeni dzieła sztuki jest pewną wizualizacją określonej idei, dlatego też pomimo materialnej osnowy identyfikacja wartości odsyła do pewnej idei, określenie której dokonuje się w przestrzeni intelektualnej podmiotu poznającego. Zarówno poszczególne elementy dzieła, jak i jego całość, pośredniczą w rozpoznawaniu określonych wartości. Warunkują one w jakiś sposób odczytanie, mniej lub bardziej ukrytego, zapisu ikonograficznego. Etap syntezy aksjologicznej pozwala

48 Tamże, 284.

na dostrzeżenie tej płaszczyzny przekazu dzieła sztuki, która może wpływać na kształtowanie w podmiocie poznającym pewnych postaw etycznych. Dlatego też identyfikacja wartości dokonuje się zawsze w odniesieniu do pewnej hierarchii wartości.

Odnosząc ostatni etap syntezy aksjologicznej do wspomnianego już dzieła Tycjana, można wyraźnie stwierdzić, że wartością, na którą wskazują poszczególne elementy dzieła, jest miłość. Autor obrazu ukazuje ją jednak na wzór platoński. Z jednej strony to miłość zanurzona w świecie *profanum*, a z drugiej – *sacrum*. Jednakże tą doskonałą i świętą jest jedynie ta druga. Poszczególne elementy obecne w krajobrazie, napełnionym wodą sarkofagu, połączone z wizerunkiem kobiet, wyraźnie ujawniają, że miłość ziemską zawsze zanurzona będzie w pożądliwości i wymaga od człowieka ogromnej pracy i poświęcenia aby wzrastać w cnocie. Natomiast miłość niebiańska – *sacrum*, wyznacza kierunek tego wzrastania i niedościgły wzorzec. Wartość zatem, jaką jest miłość, ukazuje artysta w dwóch wymiarach: *profanum* – ulotnym i namiętnym, oraz *sacrum* – mającym wymiar niezmienności i trwałości.

Zatem aksjologia semiologiczno-ikonograficzna wydobywa i wskazuje na określone wartości, znajdujące się w przestrzeni wiedzy podmiotu poznającego. W zależności od efektu analizy semiologiczno-ikonograficznej oraz preaksjologicznej możliwa jest także reinterpretacja określonych (szczególnie klasycznie rozumianych) wartości, różna ich ekspozycja oraz recepcja. Można stwierdzić, że analiza semiologiczno-ikonograficzna pozostaje na płaszczyźnie samego dzieła, natomiast synteza aksjologiczna przenosi odbiorcę na płaszczyznę metafizyczną, na której możliwe staje się odnalezienie nie tylko głębszego przesłania dzieła, ale ponadto odczytanie wskazań wzywających do dania pewnej odpowiedzi moralnej. Taką możliwość dają nade wszystko wartości moralne i duchowe, ponieważ to właśnie one pociągają do odpowiedzialności.

3. PODSUMOWANIE

Wyodrębnianie wartości na drodze aksjologii semiologiczno-ikonograficznej pozwala nie tylko na odkrywanie treści samego dzieła, ukrytych w nim znaczeń, symboli, alegorii, ale ponadto umożliwia identyfikację wartości, w tym tak cennych wartości moralnych, które stają się wyzwaniem dla podmiotu poznającego. Zadawanie pytań dotyczących istoty wartości oraz szukanie na nie odpowiedzi w przestrzeni dzieła sztuki, nie tylko ubogaca intelektualnie odbiorcę, ale ponadto wzywa go do rewizji własnego systemu wartości. Ma to swoiste odniesienie do myśli Albrechta Dürera, który twierdził, że sztuka powinna pełnić rolę nauczyciela. Dzięki niej człowiek powinien kształcić się w najtrudniejszym wyborze, jaki podejmuje na drodze swojego życia pomiędzy dobrem i złem. Jak pisał: „sztuki służą do tego, gdyż pozwalają rozpoznać dobro i zło”⁴⁹.

Promocja wartości w przestrzeni historii zawsze była czymś istotnym. Nawet jeśli współcześnie człowiek chce pozbać się w przestrzeni życia klasycznych wartości, sztuka jest tym medium, które potrafi bez zbędnych słów promować to, co wydaje się dobre i pożądane. Nawet najtrudniejsza w interpretacji związanej z określeniem kanonu piękna sztuka eksperymentalna, może być genialnym medium dla promocji treści filozoficznych (w tym wartości), których uświadomienia i definiowania tak bardzo potrzebuje współczesny człowiek. Temu służyć ma właśnie metoda wyodrębniania wartości na drodze aksjologii semiologiczno-ikonograficznej, dzięki której możliwą staje się identyfikacja wartości w przestrzeni dzieła sztuki wizualnej. Zastosowanie takiego sposobu analizy sprawia, że na określony utwór spojrzeć można interdyscyplinarnie. Zaproponowana metoda może być pomocna zarówno dla studentów, jak i nauczycieli

49 A. Dürer, *Projekty przedmowy i szkice do traktatu o proporcjach*, w: *Albrecht Dürer. Jako pisarz i teoretyk sztuki*, red. J. Białostocki, Wrocław 1956, 96.

oraz tych wszystkich, którzy w swojej działalności naukowej poszukują nowych sposobów identyfikacji wartości.

BIBLIOGRAFIA

- Ayer A.J., *Problem poznania*, tłum. z ang. E. König-Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1965.
- Bense M., *Świat przez pryzmat znaku*, tłum. z niem. J. Garewicz, PIW, Warszawa 1980.
- Bubner R., *Bildung and Second Nature*, w: *Reading McDowell: On Mind and World*, red. N. Smith, London 2002, 209–216.
- Curtius E.R., *European Literature and the Latin Middle Ages*, tłum. z niem. W. R. Trask, Princeton University Press, Princeton 1990.
- Dürer A., *Projekty przedmowy i szkice do traktatu o proporcjach*, w: *Albrecht Dürer. Jako pisarz i teoretyk sztuki*, red. J. Białostocki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1956, 95–106.
- Dziamiński G., *Postmodernizm wobec kryzysu estetyki współczesnej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1996.
- Tiziano. I Classici dell'arte*, red. C. Gibellini, Rizzoli, Milano 2003.
- Golka M., *Rynek sztuki*, Agencja Badawczo-Promocyjna „Artia”, Poznań 1991.
- Harrington W.J., *Klucz do Biblii*, tłum. z ang. J. Marzęcki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2002.
- Hope Ch., Fletcher J., Dunkerton J., Falomir M., *Titian*, Yale University Press, The National Gallery Company, Yale 2003.
- Ingarden R., *Czego nie wiemy o wartościach*, w: tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, PWN, Warszawa 1970, 220–257.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. z niem. R. Ingarden, Antyk, Kęty 2001.
- Kmita J., Ławniczak W., *Znak – symbol – alegoria*, w: *Studia semiotyczne*, red. J. Pelc, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław – Warszawa – Kraków 1970, 75–108.
- Korzeniowska-Marciniak M., *Międzynarodowy rynek dzieł sztuki*, Universitas, Kraków 2001.
- Levis C.I., *Mind and the World Order: an Outline of a Theory of Knowledge*, Charles Scribner's Sons, New York 1956.
- McDowell J., *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge 1996.
- Panofsky E., *Meaning in the Visual Arts*, Penguin Books, Harmondsworth 1970.
- Peirce C., *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, Harvard University Press, Cambridge 1958.

- Peirce C., Welby–Gregory V., *Semiotic and signification: the correspondence between C.S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Bloomington, Indianapolis 1998.
- Peirce C., *Wybór pism semiotycznych*, tłum. z ang. R. Mirek, A. Nowak, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1997.
- Robertson G., *Honour, Love and Truth, an Alternative Reading of Titian's Sacred and Profane Love*, *Renaissance Studies* 2(1988)2, 268–279.
- Rose G., *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*, Sage, London 2001.
- Russell B., *Problemy filozofii*, tłum. z ang. W. Sady, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Rzepińska M., *Siedem wieków malarstwa europejskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1996.
- Saussure F. de, *Course in General Linguistics*, tłum. z franc. R. Harris, Duckworth, London 1983.
- Saussure F. de, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. z franc. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 1961.
- Sellars W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, w: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, red. H. Feigl, M. Scriven, t. 1, *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1956, 253–329.
- Słownik języka polskiego*, t. 1, red. M. Szymczak, PWN, Warszawa 1978.
- Szajda M., *Wartość macierzyństwa i płodności w wizualizacji Wielkiej Macierzy w sztuce prehistorycznej i wielkich cywilizacjach starożytności*, w: *Hierarchia wartości jako impuls rozwojowy służący poznawczym, kognitywnym i interakcyjnym teoriom kształtowania osobowości*, red. M. Szajda, Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2017, 135–171.
- Szymański J., *Herbarz rycerstwa polskiego z XVI wieku*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2001.
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Węgrzecki A., *Scheler*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.
- Vries W.A. de, Triplett T., *Knowledge, Mind and the Given: Reading Wilfrid Sellars 'Empiricism and the Philosophy of Mind'*, Hackett Publishing, Indianapolis 2000.
- Wind E., *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Peregrine Books, Michigan 1967.
- Woleński J., *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Znamierowski A., *Herbarz rodowy*, Wydawnictwo Świat Książki, Warszawa 2004.

IDENTIFICATION OF VALUES BY MEANS OF SEMIOLOGIC-ICONOGRAPHIC AXIOLOGY

Abstract. The aim of this article is to draw attention to the axiological dimension of the interpretation of the works of visual art. The recognition of this dimension becomes possible through the use of an appropriate method that enables the identification of values in the space of a given work of art. The original contribution of the present article consists in developing a method based on the identification of values through semiological-iconographic axiology. Applying this method allows one to discover the content and meaning of the artwork itself, as well as a whole wealth of symbols, allegories or metaphors. Above all, it enables one to identify values, including moral and religious values that are so important in human life .

Keywords: work of art, axiology, determining values, interpretation of a work of art, visual art

MARIUSZ SZAJDA

mariusz.szajda@akademiasztuki.eu

Akademia Sztuki w Szczecinie, Wydział Sztuk Wizualnych

pl. Orła Białego 2, 70-562 Szczecin

DOI: 10.21697/spch.2018.54.2.02

BIBLIOGRAFIA

Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię dzieł cytowanych** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym w „Sugerowanym sposobie cytowania” (s. 30), 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., *Fizykałne 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.).

MICHAŁ PIEKARSKI

JEDNA CZY WIELE NORMATYWNOŚCI? *

Normativity pervades our lives

O. O'Neill

Streszczenie. Celem niniejszych rozważaniach jest zarysowanie nowego podejścia w analizie, czym jest normatywność. Po pierwsze (§1–2) wskazuję na miejsce problemu normatywności we współczesnej filozofii, koncentrując się sporze pomiędzy naturalizmem i antynaturalizmem. Następnie (§3) omawiam tzw. odgórną drogę w badaniu normatywności, którą przeciwstawiam inspirowanej przez współczesną filozofię nauki, drodze oddolnej (§4). W integracji podejścia odgórnego i oddolnego upatruję możliwość takiego badania zjawisk normatywnych, które nie będzie ich redukowało do jednego z rodzajów normatywności (np. moralności).

Słowa kluczowe: normatywność, naturalizm, antynaturalizm, pole normatywne, filozofia nauki

1. Pytanie normatywne. 2. Rozumienie normatywności a spór o naturalizację. 3. Odgórną drogą badań nad normatywnością. 4. Oddolna droga badania normatywności.

1. PYTANIE NORMATYWNE

Christine Korsgaard w klasycznej już pracy *The Sources of Normativity* powiada, że kiedy poszukuje się filozoficznych podstaw moralności, to nie tyle interesujące jest wyjaśnienie pewnego rodzaju praktyk, ile odpowiedź na pytanie o to, co uzasadnia twierdzenie, że moralność w jakiś sposób oddziałuje na ludzi. Pytanie to nazywa *normatywnym*. Składają się na nie trzy kwestie: (1) Co oznaczają pojęcia moralne?; (2) W jaki sposób możemy ich używać?; oraz (3) Skąd te pojęcia

* Tekst jest polską wersją artykułu wstępnego do „Filozofii normatywności”, opublikowanego w poprzednim numerze SPCh.

pochodzą¹. Zdaniem Korsgaard te trzy pytania prowadzą do teorii pojęć moralnych, która jest jednocześnie teorią normatywności.

Twierdzenie to jednak budzi wątpliwości. Już pobieżna lektura opracowań dotyczących normatywności czy szybki przegląd baz bibliograficznych zawierających jako jedno ze słów kluczowych termin „normatywność” prowadzą do spostrzeżenia, że nie można mówić o niej tylko w jednym sensie. Badacze piszą o normatywności znaczenia, percepcji czy przekonań. Mówi się również o normatywnych wymogach, procesach czy funkcjach. Z perspektywy współczesnych sporów o normatywność postawione przez Korsgaard *pytanie normatywne* nie sprowadza się jedynie do teorii pojęć moralnych, bowiem pojęcia normatywne nie są tylko i wyłącznie moralne. Moralność to raczej pewna węższa klasa normatywności. Tym, czego dotyczy *pytanie normatywne*, jest normatywność *par excellence*.

Propozycja Korsgaard, aby myśleć o normatywności za pośrednictwem pojęć moralnych, pomimo swojego ograniczonego charakteru, zdradza czy wręcz wyraża pewną ogólną postawę, czy przekonanie dotyczące tego, czym normatywność jest i kto się nią zajmuje. Normatywność w tym ujęciu jest problemem badanym przez etyków i zasadniczo dotyczy zagadnień takich jak: obowiązywalność zasad czy reguł, kwestia powinności i obowiązków, błąd naturalistyczny i problem naturalizacji etyki itd. Jeżeli ktoś ma bardziej sceptyczne podejście do zagadnień czysto filozoficznych, to jako kompetentnych badaczy normatywności wskazuje prawników, socjologów lub ewentualnie psychologów. Źródłem takiego myślenia można upatrywać w samej historii filozofii.

Problem normatywności, pomimo że obecny w filozofii od samych jej początków, zostaje w jakimś stopniu wyrażony dopiero w filozofii nowożytnej i wiązany było przede wszystkim z etyką i prawem, potem zaś z metodologią, logiką czy epistemologią². Obecnie jest

1 Ch. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, New York 1996, 10–11.

2 Patrz: tamże; P. Duchliński, *Normatywność – jej źródła i sposoby badania. Analiza metateoretyczna*, w: P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *O normatywności*

on przedmiotem badań filozofii języka, filozofii umysłu czy filozofii biologii. Budzi również zainteresowanie kognitywistów, psychologów oraz badaczy społecznych. Powoli następuje odejście od myślenia o normatywności jedynie w kategoriach etycznych i prawnych. Zrozumienie, że perspektywa etyczna nie jest uprzywilejowaną formą myślenia o normatywności, jest konieczne, aby opisać ją w jej swoistości i odrębności.

2. ROZUMIENIE NORMATYWNOŚCI A SPÓR O NATURALIZACJĘ

Przeglądając literaturę dotyczącą normatywności, należy stwierdzić, że nie ma jednoznacznej zgody odnośnie do tego, czym jest normatywność. Z jednej strony wydaje się, że spór o normatywność jest sporem ontologicznym, który dotyczy tego, jakiego rodzaju bytami lub przedmiotami są normy, wartości czy same powinności, z drugiej zaś, śledząc współczesną debatę nad tym problemem, można odnieść wrażenie, że spór o normatywność jest metasporem dotyczącym pojęć, których się używa, sposobów uzasadniania norm czy problemem ich ewentualnej naturalizacji. Autorzy na różny sposób definiują normatywność, często wydaje się, że arbitralnie, nie zważając na to, co głoszą ich oponenti.

W literaturze wymienia się następujące obszary zastosowania lub odnoszenia się pojęcia „normatywność”³:

w etyce, Kraków, 2015, 16–62; B. Brożek, *Pojęcie normatywności*, w: A. Brożek, B. Brożek, J. Stelmach, *Fenomen normatywności*, Kraków 2013, 19–44.

3 Korzystam tutaj z rozważań: P. Duchliński, *Normatywność – jej źródła i sposoby badania*, dz. cyt., 28–33; D. Henderson, *Norms*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy of Social Science*, red. H. Kingcaid, Oxford 2017, 409–435; C. Bicchieri, *The Grammar of Society*, New York 2006.

1. Normatywność to podmiotowa umiejętność do tworzenia różnego rodzaju norm, reguł, zasad, które określają ludzką praktykę. Chodzi tutaj o tzw. kompetencje normatywne⁴;
2. Normatywność to tyle, co pewne standardy etyczne, czyli sądy odnoszące się do tego, co być powinno, i tego, co być nie powinno⁵;
3. Normatywność to własność takich wypowiedzi czy wyrażań językowych, jak: zdania powinnościowe, imperatywy, pytania, twierdzenia, normy itd.⁶;
4. Normatywność ściśle wiąże się z regułami działania rozumianymi jako obiektywne racje działania, odróżnialne od motywów czy bodźców⁷;
5. Normatywność jako własność rzeczywistości, pewnych przedmiotów, stanów rzeczy, zdarzeń⁸;
6. Normatywność to własność tzw. etycznych i prawnych systemów normatywnych, tj. praw, kodeksów itd. Należy je rozumieć jako określone zbiory zdań praktycznych i teoretycznych powiązane związkami logicznymi i pozalocznymi⁹;

4 Por. A. Waleśzczyński, *Efekt Knobe'a z perspektywy etyki tomistycznej. Problem porządków i kompetencji normatywnych*, *Studia Philosophiae Christianae* 54(2018)1, 65–92.

5 Ch. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, dz. cyt., 22.

6 Por. P. Boghossian, *The Rule-Following Considerations*, *Mind* 98(1989), 507–549; P. Boghossian, *The Normativity of Content*, *Philosophical Issues* 13(2003), 31–45; S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge MA 1982; D. Whiting, *What is the Normativity of Meaning?*, *Inquiry* 59(2013)3, 219–238.

7 Por. B. Brożek, *Pojęcie normatywności*, dz. cyt.; D. Henderson, *Norms*, dz. cyt., 410; M. Piekarski, *Od typiki doświadczenia do normatywnej antycypacji. Przyczynek do fenomenologii normatywności*, *Filo-Sofija* 33(2016)2, 71–86; M. Piekarski, *Two Arguments Supporting the Thesis about the Predictive Nature of Reasons for Action*, *Studia Philosophiae Christianae* 54(2018)1, 93–119.

8 Por. N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1926; R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989; R. Moń, *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Warszawa 2011; Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Hamburg 2014.

9 Por. J. Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960; H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge MA 1945.

7. Normatywność to własność epistemiczna pojęć uzasadniających wypowiedzi, sądy itd. Za normatywne uważa się takie pojęcia, jak: racjonalność, rozum czy racja¹⁰;
8. Normatywność jako własność interakcji społecznych. Są to oczekiwane sposoby zachowania się jednostki w danej grupie społecznej, pewne wzorce zachowań, zasady regulujące sposoby działania¹¹;
9. Normatywność jako psychologiczna własność podzielana przez daną populację: wyuczone zachowanie określane przez pewne indywidualne warunki¹².

Przegląd ten nie wyczerpuje wielości odniesień do normatywności w filozofii współczesnej¹³, zdaje jednak sprawę z pewnych tendencji. Te różnorodne sposoby rozumienia czy postrzegania normatywności oparte są, jak się zdaje, na bardziej podstawowym wymiarze dociekań, który należy wiązać z dyskusją toczoną przez zwolenników

10 Por. R.B. Brandom, *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge 1994; R.B. Brandom, *Articulating Reasons*, Harvard University Press, Cambridge MA 2000; J. Broome, *Is rationality normative?*, *Disputatio* 23(2007), 161–178.

11 C. Bicchieri, R. Muldoon, *Social Norms*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), ed. E.N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/social-norms/> [dostęp 2.01.2018]; D. Henderson, *Norms*, dz. cyt., 409; W. Wachowski, *Normatywność usytuowana. Ujęcie ekologiczne*, *Studia Philosophiae Christianae* 54(2018)1, 143–165.

12 L. Darden, *Reasoning in Biological Discoveries*, Cambridge University Press, Cambridge MA 2006.

13 Ingarden proponuje interesującą typologię użycia pojęcia „norma”, którą, jak sądzę, można odnieść do współczesnych rozważań nad normatywnością. Odróżnia (1) znaczenie przedmiotowe (obowiązujący wzór, schemat; to, co normalne w przeciwieństwie do anormalnego itd.); (2) znaczenie w sensie bycia stanem rzeczy (to, co powinno zajść; to, co ma być wykonane; ustanowiony powiny stan rzeczy, np. waga monet w danym kraju); (3) znaczenie logiczne (sąd o powinnym stanie rzeczy; myśl ustanawiając jakie coś powinno być; rozkaz, że coś ma być takie a takie); (4) znaczenie językowe (zdanie wyrażające pewne normy); (5) znaczenie poznawcze (kryterium poznawcze, np. prawda). R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., 17, 143–144. Bicchieri proponuje, aby odróżnić trzy rodzaje norm: normy społeczne, normy opisowe i konwencje; C. Bicchieri, *The Grammar of society*, dz. cyt.

naturalizmu z ich przeciwnikami. Opozycja naturalizm – antynaturalizm nie jest w filozofii nowa, ale w kontekście sporu o normatywność zyskuje nowe znaczenie.

Naturalizm w tym sporze przyjmuje dwa oblicza. Pierwsze, które można określić mianem naturalizmu ewolucyjnego, sprowadza się ogólnie rzecz ujmując, do następujących twierdzeń:

1. normatywność można sprowadzić do moralności¹⁴;
2. moralność nadbudowana jest na zdolnościach społecznych, które powstały w czasie ewolucji biologicznej. Co ważne, są one wspólne także dla innych naczelnych¹⁵;
3. głównym zadaniem moralności jest łagodzenie konfliktów w grupie. W tym znaczeniu moralność jest przede wszystkim pewnego rodzaju mechanizmem społecznym;
4. moralność nie jest wyrazem racjonalności, ale przede wszystkim jest ugruntowana w afektach i przeżywanych emocjach;
5. systemy normatywne są efektem ewolucji kulturowej.

Naturalizmowi ewolucyjnemu w sporze o normatywność można w pewnym stopniu przeciwstawić naturalizm biologiczny¹⁶.

14 P.S. Churchland, *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*, tłum. z ang. M. Hohol, N. Marek, Kraków 2013; D. Copp, *Naturalizm moralny i trzy stopnie normatywności*, tłum. z ang. P. Markowski, *Etyka* 42(2009), 51–83.; P. S. Davies, *Norms of Nature. Naturalism and the Nature of Functions*, MIT Press, Cambridge MA 2001; F. De Waal, *Małpy i filozofowie*, tłum. z ang. B. Brożek, M. Furman, Kraków 2013.

15 F. De Waal, *Małpy i filozofowie*, dz. cyt., F. de Waal, *Natural Normativity: The 'Is' and 'Ought' of Animal Behavior*. *Behaviour*, 151(2014), 185–204; J. Haidt, *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, *Psychological Review* 108(2001)4, 814–834; M. Tomasello, *Historia naturalna ludzkiego myślenia*, tłum. z ang. B. Kucharzyk, R. Ociepa, Kraków 2015.

16 Naturalizm ewolucyjny i naturalizm biologiczny przenikają się. Dobrym przykładem owego „przenikania się” jest teleosemantyka R. Millikan, która tłumaczy funkcje biologiczne jako wytwory doboru naturalnego. Por. R.G. Millikan, *Language, thought, and other biological categories: new foundations for realism*, The MIT Press, Cambridge MA 1984; R.G. Millikan, *Funkcje biologiczne – dwa paradygmaty*, tłum. z ang. J. Klimczyk, *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 31(2011) 2–3, 107–143. Oba stanowiska odróżniam ze względu na to, czy kładzie się w nich większy nacisk na mechanizmy ewolucyjne, czy na struktury biologiczne.

Naturalizm ten sprowadza się do kilku podstawowych założeń (występują one razem albo rozłącznie):

1. normatywność ściśle wiąże się z funkcjami biologicznymi, które mają albo charakter ewolucyjny, albo informacyjny¹⁷;
2. za stabilność danego organizmu żywego odpowiadają pewne funkcje, które utrzymują równowagę biologiczną. Funkcje te są zatem normatywne dla danej stabilności. Normatywność jako taka jest emergentna względem własności stabilności. W tym sensie reprezentacje także mogą być normatywne, o ile są emergentne względem różnych własności biologicznych. Kluczowe jest tutaj warunkowanie dynamiczne i przyczynowe, a nie ewolucyjne¹⁸;
3. normatywne są same procesy homeostazy, oparte na zasadzie minimalizacji tzw. swobodnej energii¹⁹;
4. normatywność w swoim podstawowym wymiarze odnosi się do najprostszych zachowań organizmów niezłożonych (np. bakterie). Ważne są tutaj inspiracje z rozwijanej od lat 90. robotyki, opartej o modele dynamiczne²⁰.

17 Por. R. G. Millikan, *Funkcje biologiczne – dwa paradygmaty*, dz. cyt.; F. Dretske, *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*, MIT Press, Cambridge MA 1988. Zob. także P. Godfrey-Smith, *A Modern History Theory of Functions*, *Noûs* 28(1994), 344–362.

18 M. Bickhard, *Process and Emergence: Normative Function and Representation*, in: *Process Theories. Crossdisciplinary studies in dynamic categories*, red. J. Seibt, Dordrecht 2003, 121–155. DOI: 10.1007/978-94-007-1044-3_6; M. Bickhard, *Model interaktywistyczny*, tłum. z ang. M. Miłkowski, *Przegląd Filozoficzno-Literacki. Kognitywistyka. Reprezentacje* 2(2014)39, 109–166.; M. Bickhard, W. Christensen, *The Process Dynamics of Normative Function*, *The Monist* 85(2002)1, 3–28.

19 K.J. Friston, *Free Energy Principle for Biological Systems*, *Entropy* 14(2012), 2100–2121; K.J. Friston, K.E. Stephan, *Free-energy and the brain*, *Synthese* 159(2007), 417–458.

20 X. Barandiaran, M. Egbert, *Quantifying Normative Behaviour and Precariousness in Adaptive Agency*, in: *Proceedings of the 11th European Conference on Artificial Life*, red. T. Lenaerts, M. Giacobini et al., Presented at the ECAL, The MIT Press, Cambridge MA 2011, 210–218; X. Barandiaran, M. Egbert, *Norm-Establishing and Norm-Following in Autonomous Agency*, *Artificial Life Journal* 20(2014), 5–28; X. Barandiaran, E. Di Paolo,

To, co jest wspólne zarówno dla naturalizmu ewolucyjnego, jak i biologicznego, to przekonanie, że badanie pracy oraz struktury mózgu może prowadzić do uzyskania istotnych informacji na temat moralności i normatywności. W mechanizmach neuronalnych, a konkretniej w wyjaśnieniach ich działania, ma tkwić odpowiedź na pytanie o normatywność. Nie oznacza to, że wyjaśnienie pracy mózgu pozwoli rozwiązać wszelkie problemy i wyeksplikować pojęcia normatywne. Znaczący tylko tyle, że podejście budowane na takich wyjaśnieniach pozwoli dać taką odpowiedź na pytanie o źródła normatywności, która nie będzie musiała odwoływać się do jakiś nadnaturalnych własności czy bytów, albo pojęć racjonalności bądź powinności²¹.

Zwolennicy antynaturalizmu są grupą równie niejednorodną jak naturaliści. To, co ich łączy, to podzielenie dwóch podstawowych przekonań, które mogą być na różne sposoby formułowane i akcentowane:

1. Twierdzeń normatywnych nie można w pełni wyeksplikować przy użyciu deskryptywnych pojęć języka nauk przyrodniczych²²;

M. Rohde, *Defining Agency. individuality, normativity, asymmetry and spatio-temporality in action*, *Journal of Adaptive Behavior* 17(2009)5, 367–386, DOI: 10.1177/1059712309343819.

21 W tym kontekście warto przytoczyć słowa P. Churchland: „Według mojej hipotezy dotyczącej neuronalnych podstaw postępowania moralnego, moralność jest tak prawdziwa, jak prawdziwe są zachowania społeczne. Prawdziwie ludzkie zachowania moralne, w całej swej okazałości i złożoności, nie mogą zostać zdewaluowane przez fałszywy dylemat: albo Bóg jest gwarantem prawa moralnego, albo moralność jest iluzją. Jest to fałszywy dylemat, ponieważ moralność może być – i twierdzą, że jest – zakorzeniona w naszej biologii, w naszej zdolności do współczucia i naszej zdolności do uczenia się i rozumienia”. P.S. Churchland, *Moralność mózgu*, dz. cyt., 320.

22 Zdaniem R. Audi, negacja tego przekonania jest kluczowa dla współczesnego naturalizmu. R. Audi, *Natura normatywności oraz projekt naturalizacji pojęć normatywnych*, w: *W świecie powinności*, red. B. Brożek, M. Hohol, Ł. Kurek, J. Stelmach, Kraków 2013, 38.

2. Własności normatywne nie są sprowadzalne do własności naturalnych²³.

Obecnie podkreśla się, że współczesną filozofię wyróżnia minimalizm i hipotetyzm, które wyrażają się w różnego rodzaju niefundacjonistycznych strategiach badaniach problemu normatywności²⁴. Strategie te mają polegać na tym, „że nie wychodzi się od pewników, ale od hipotez, które w trakcie badania mogą zostać potwierdzone lub zakwestionowane”²⁵. Strategie te są popularne w kręgach naturalistów. Nie brakuje jednak ich zwolenników wśród badaczy o proweniencji antynaturalistycznej.

3. ODGÓRNA DROGA BADAŃ NAD NORMATYWNOŚCIĄ

Analiza powyższego sporu pozwala stwierdzić, że w filozofii panuje tendencja, aby odpowiedź na *pytanie normatywne* warunkować koniecznością uprzedniego opowiedzenia się po jednej ze strony sporu o naturalizm. Jest to podejście zasadne, bowiem za każdym razem, kiedy zadajemy jakieś pytanie, to zajmujemy pewną pozycję teoretyczną, która określa nas metodologicznie i światopoglądowo. To podejście nazwać można drogą odgórną. Droga odgórna opiera się na przekonaniu, że normatywność jest takim samym przedmiotem badań jak inne przedmioty badań filozofów (takie jak sądy, pragnienia, pojęcia, wartości czy reguły). Należy zatem przyjąć pewne przedzałożenia dotyczące metodologii, języka czy narzędzi badawczych. Droga odgórna przy całej swojej zasadności i efektywności

23 R. Audi, *Ethical Naturalism*, in: *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, red. D. Copp, Oxford 2006, 92. Naturalizm może mieć m.in. oblicze redukcjonistyczne, kiedy twierdzi się, że własności normatywne da się sprowadzić do naturalnych; lub nieredukcjonistyczne, kiedy twierdzi się, że np. własności normatywne superwenują na własnościach naturalnych.

24 M. Heller, *Przeciw fundacjonizmowi*, w: tenże, *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006, 82–104.

25 P. Duchliński, *Normatywność – jej źródła i sposoby badania*, dz. cyt., 20.

skazuje badaczy na konieczność zawężenia czegoś, co od tej chwili będę nazywać *polem normatywnym*, do jednego z jego regionów.

Czym jest pole normatywne? Aby wyjaśnić to pojęcie, należy wyobrazić sobie, że normatywność jest czymś na kształt oceanu. Jest bardzo różnorodna, niedookreślona i różnicują ją pojawiające się specyfikacje, tak jak na oceanie pojawiają się różne wyspy, archipelagi czy kontynenty. Z całą pewnością jedną z takich wysp czy kontynentów jest normatywność moralna wiązana z dociekaniem etycznymi. Ale przecież oprócz niej istnieje też region normatywności prawa, obok niego znajduje się normatywność matematyki, normatywność logiki itd. Oprócz tych dużych wysp czy kontynentów można wskazać takie regiony, które wiążą się z normatywnością teorii i praw empirycznych, normatywnością twórców artystycznych, a nawet ze specyficzną sferą normatywności projektowania interakcji i przedmiotów użytkowych²⁶. Pole normatywne obejmuje zatem szereg dziedzin i problemów, zaś jego zbadanie wymaga od badaczy podziału pracy i dyscypliny metodologicznej²⁷. Droga odgórna w jakimś stopniu prowadzi do zredukowania pola normatywnego do jednego z jego regionów.

Poczyniona wcześniej analiza sporu pozwala zauważyć, że wyjaśnienie źródeł czy natury normatywności oscyluje wokół wyjaśnienia źródeł czy natury moralności. Mówiąc konkretniej: jeżeli przyjmie się w punkcie wyjścia któreś z przekonań obecnych w sporze

26 Na ten temat zob.: M. Piekarski, W. Wachowski, *Artifacts as Social Things: Design-Based Approach to Normativity*, w recenzji.

27 Metafory pola normatywnego nie należy traktować zbyt dosłownie. Pełni ona rolę pewnej użytecznej fikcji, która ma wyrazić przekonanie, zgodnie z którym normatywność to nie-jednorodna dziedzina, ale szereg pomniejszych zagadnień, kwestii i regionów problemowych, które określa się mianem normatywnych. Za tą metaforą kryje się jednak konkretne metafizyczne pytanie, na które nie znam odpowiedzi, mianowicie: czy normatywność to po prostu zbiorcza nazwa dla różnego rodzaju twórców określanych jako normatywne? Czy raczej jest tak, że istnieje pewna normatywność *par excellence*, która przejawia się na różne sposoby (w etyce, prawie, regułach działania czy sztuce)?

o naturalizm, to dokona się już konkretnych rozstrzygnięć dotyczących tego, czym normatywność jest. Objaśnię to na dwóch przykładach:

1. Pozycja naturalistyczna: w zgodzie ze stanowiskiem naturalizmu ewolucyjnego wszelka normatywność sprowadzalna jest do nabytych ewolucyjnie mechanizmów społecznych²⁸. W myśl tego poglądu normatywność, to tyle co moralność. Jak zatem można wytłumaczyć np. normatywny charakter równań matematycznych albo twierdzeń logicznych, nie popadając w popularny niegdyś psychologizm²⁹? Współczesne badania nad mechanizmami poznania matematycznego oferują ich filo- i ontogentyczne wyjaśnienia³⁰. Nie przesądzają one jednak tego, czy normatywność tworców matematycznych da się wyjaśnić poprzez odwoływanie się do tych mechanizmów;
2. Pozycja antynaturalistyczna: zwolennicy antynaturalizmu podkreślają, że pojęć normatywnych nie da się w pełni znaturalizować bez popełnienia błędu naturalistycznego. Moore w swych *Principia Ethica* stwierdził, że podstawowych pojęć normatywnych (które rozumiał jako pojęcia etyczne) nie da się zdefiniować w pojęciach nienormatywnych (deskryptywnych). Pogląd ten został z różnych powodów skrytykowany, niemniej i dziś antynaturalistyczny realizm autora *Principia Ethica* ma swoich zagorzałych zwolenników. Nie wnikając w niuanse dyskusji nad poglądem Moore'a, warto przyjrzeć

28 De Waal powiada: „Dobór naturalny ma potencjał do wytwarzania niezwyklego wachlarza organizmów, od najbardziej aspołecznych i nastawionych na konkurowanie, do najbardziej życzliwych i grzecznych. Proces ten nie wyznaczył naszych reguł moralnych i wartości, ale wyposażył nas w mechanizmy psychiczne, tendencje i zdolności pozwalające stworzyć kompas wyborów życiowych, który uwzględni interesy całej wspólnoty – a to jest istota ludzkiej moralności” (F. de Waal, *Małpy i filozofowie*, dz. cyt., 84).

29 Por. na ten temat M. Piekarski, *Frans de Waal i filozofowie*, Avant. Trends in Interdisciplinary Studies 4(2015)3, 138–147.

30 M. Hohol, *The Normativity of Mathematics. A Neurocognitive Approach*, w: *The Many Faces of Normativity*, red. J. Stelmach, B. Brożek, M. Hohol, Kraków 2012, 191–222.

się jego konsekwencjom dla problemu normatywności. Podobnie jak w przykładzie (1) i tutaj normatywność zostaje sprowadzona do moralności. Perspektywa antynaturalistyczna w jakimś stopniu sprzyja traktowaniu normatywności jako niesprowadzalnej np. do mechanizmów społecznych. Ale czy konieczne jest tłumaczenie normatywnego charakteru reguł użycia danego urzędnienia lub zasad *savoir vivre* poprzez odwołanie się do apriorycznych, idealnych czy supernaturalnych twórców normatywnych? Wydaje się, że nie.

4. ODDOLNA DROGA BADANIA NORMATYWNOŚCI

Proponuję, aby drodze odgórnjej przeciwstawić drogę oddolną. Rozumiem przez nią takie podejście do badania normatywności, które polega na opisie tego, w jaki sposób normatywność przejawia się odpowiednich dziedzinach ludzkiej działalności. Podejście takie inspirowane jest współczesną filozofią nauki, która nie tyle analizuje konkretne pojęcia czy konstruuje nowe ujęcia, ile skupia się na analizie praktyk wiedzytwórczych³¹. Odpowiadając przykładowo na pytanie „co to jest umysł?”, zwolennicy takiego podejścia nie koncentrują się na tym, co dani myśliciele mówili na temat umysłu, jakie tworzyli argumenty, ale na tym, mówiąc w dużym uproszczeniu, jaki obraz umysłu wyłania się z prac naukowców.

Oczywiście w przypadku normatywności nie ma jakiejś docelowej grupy badaczy, która zajmuje się tym problemem, tak jak np. neurologrzy zajmują się mózgiem. Należy jednak stwierdzić, że to

31 Patrz: C. F. Craver, *When mechanistic models explain*, *Synthese* 153(2006)3, 355–376, DOI: 10.1007/s11229-006-9097-x; E. Hutchins, *Cognition in the wild*. Cambridge, MA: MIT Press 1995; E. Hutchins, *Cognitive Ecology*, *Topics in Cognitive Science* 2(2010)4, 705–715; P. Machamer, L. Darden, C. F. Craver, *Myślenie w kategoriach mechanizmów*, tłum. z ang. W. M. Hensel, *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 2011, 31(2011)2–3, 145–173; Ylikoski, P., *Social Mechanism*, in *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2nd edition, vol. 22 (Elsevier), 415–420. DOI: 10.1016/B978-0-08-097086-8.03194-9.

właśnie dziedzina ludzkiej działalności czy praktyk realizowanych przez ludzi jest miejscem, w którym normatywność się *przejawia*. Przejawy różnych form normatywności (opisanej wcześniej w kategoriach pola normatywnego) obecne są w różnych dziedzinach ludzkiego życia (od interakcji społecznych, przez procesy wychowywania, uczenia się itd., aż po praktyki wytwarzania wiedzy, projektowania przedmiotów użytkowych czy procesy legislacyjne). Z tej perspektywy analiza normatywności okazuje się analizą różnego rodzaju przejawów normatywności. Perspektywa taka jednocześnie podsuwa badaczom odpowiednie narzędzia badawcze i język. W praktyce może oznaczać to, że spór naturalizm – antynaturalizm nie jest sporem przedmiotowym, ale elementem struktury pojęciowej czy współczesnego sposobu myślenia o normatywności. Droga oddolna, która z konieczności jest zawsze powiązana w jakimś stopniu z drogą odgórną, jest zorientowana na opis i wyjaśnienie faktycznych mechanizmów normatywnych obecnych w ludzkich działaniach³². Pojawia się zatem wątpliwość dotycząca tego, czy pytając o normatywność, pytamy o normatywność *par excellence*, czy raczej o to, jakie typy normatywności istnieją? Wydaje się, że analizując współczesne dyskusje nad problemem normatywności, należałoby wskazać na drugi człon tej alternatywy³³. Nie powinniśmy zatem myśleć o jakiejś jednej normatywności, ale o różnego rodzaju tworach, mechanizmach czy ostatecznie praktykach normatywnych³⁴.

Z jednej strony należy podkreślić, że istnieją różne, być może, niesprowadzalne do siebie typy normatywności lub jej przejawy

32 Nie da się zrezygnować z drogi odgórnej i zupełnie byłoby to niepożądane. Niemniej, w zgodzie z prezentowanym tu poglądem, droga odgórną powinna być wyznaczana czy regulowana przez drogę oddolną.

33 Metafizyczne pytanie o to, czy istnieje normatywność *par excellence* pozostawiam otwartym. Zob. przypis 28.

34 Przekonanie to ściśle wiąże się z postulatem badań interdyscyplinarnych nad zjawiskami normatywnymi. Część badaczy podkreśla konieczność wyjścia poza czysto filozoficzne analizy w kierunku projektów realizowanych przez badaczy, prezentujących różne ujęcia teoretyczne.

(zakładając, że istnieje normatywność *par excellence*), z drugiej zaś, trzeba zauważyć, że współczesna filozofia i nauka oferuje wiele różnych metod ich badania oraz opisywania. Być może obecnym zadaniem filozofii w tym aspekcie, jest integracja tych różnych podejść i próba podania odpowiedzi na pytanie, czym jest normatywność.

Prezentowany czytelnikom zbiór artykułów w jakimś stopniu wyraża współczesne tendencje obecne w badaniach nad normatywnością. Rozumiem przez nie wielość różnych ujęć i pluralistyczny sposób myślenia o normatywności, niemający pretensji do jakiegoś jednego, wyróżnionego sposobu opisu czy wyjaśnienia. Autorzy poszczególnych artykułów omawiają kolejne wycinki pola normatywnego, unikając jednak całościowych ujęć. Czy ów minimalizm badawczy jest ich słabością? Wręcz przeciwnie. Ujawnia on raczej samowiedzę poszczególnych badaczy, która wiąże się ze zrozumieniem specyfiki i odrębności natury tego szczególnego przedmiotu badań. Jest to, jak wcześniej zauważono, pewien istotowy rys współczesnej refleksji filozoficznej.

Zbiór nosi tytuł *Filozofia normatywności*. Przez filozofię normatywności nie należy jednak rozumieć jakieś nowej, odrębnej dyscypliny filozoficznej, posiadającej własny język i narzędzia oraz ujętej, w jakimś stopniu, w ramy pewnego teoretycznego systemu, ale raczej pewien ruch badawczy ukierunkowany na badania nad przedmiotem, jakim jest normatywność. Jest to stosunkowo nowy obiekt badań filozoficznych, ma on jednak pierwszorzędne znaczenie, bowiem nawet powierzchowna analiza współczesnych debat pozwala zauważyć, że normatywność jest jednym z tych pojęć, które wymagają od badacza ustosunkowania się i jakiegoś ich, chociażby wstępnego, wyeksplikowania. Praktyka badawcza w każdej dziedzinie wiedzy zakłada pewne intuicyjne odróżnienie tego, co typowe, od tego, co nietypowe; normy od wyjątku; tego, co określa się jako prawidłowe, i tego, co

określa się jako nieprawidłowe czy patologiczne. Celem badań nad normatywnością jest pojęciowa eksplikacja również i tych intuicji.

Joanna Klimczyk, w otwierającym zbiorze artykule *'Ought, Ownership and Agentive Ought. Remarks on the Semantic Meaning of Indexed Ought'*, stawia pytanie o to, czy logiczna interpretacja czasownika *powinien* jako operatora zindeksowanego do podmiotu (agent) ma znaczenie dla interpretacji zdań z użyciem *powinien*, wyrażających normatywność rozumianą w kategorii wymogu osobistego (*personal requirement*). Klimczyk odwołuje się do dyskusji Johna Broome'a z tekstem Bernarda Williamsa. Williams twierdzi, że nie ma, Broome jest przeciwnego zdania. Autorka przedstawia argumenty na rzecz tezy, że Broome ma rację: indeksacja *powinien* do podmiotu ma znaczenie dla właściwej interpretacji zdań wspomnianego rodzaju (których paradygmatycznym przykładem są zdania, wyrażające powinności moralne), o ile nada się jej właściwą, „substancjalną” interpretację. Klimczyk argumentuje, że Broome takowej nie podał i proponuje własną.

Artykuł Andrzeja Waleszczyńskiego *Efekt Knobe'a z perspektywy etyki tomistycznej. Problem porządków i kompetencji normatywnych* wpisuje się w dyskusję prowadzoną nad opisany przez Joshuę Knobe'a efektem, który polega na asymetrycznym przypisywaniu intencjonalności działaniom na podstawie oceny ich skutków ubocznych. Wkład Waleszczyńskiego do powyższej debaty zasadza się na wykazaniu, że istnieją różne porządki normatywne oraz dwa aspekty poznania: „informujący o ocenie moralnej” danego przedmiotu oraz „informujący o faktach” (empirycznych), dotyczących ludzkiego działania. Zdaniem Waleszczyńskiego w dotychczasowej dyskusji porządki normatywne (inaczej porządki poznawcze) uległy pomieszaniu. Analiza tych porządków pozwala na nowy sposób wyjaśnić efekt Knobe'a oraz wykazać istnienie tzw. kompetencji normatywnych.

Michał Piekarski w artykule *Two arguments supporting the thesis about the predictive nature of reasons for action* przedstawia pogląd, według którego istnieją sytuacje, w których racjami przemawiającymi za wykonaniem danego działania są predykcje, czyli przewidywania

dotyczące przyszłych stanów rzeczy oraz konsekwencji wykonanych działań. W celu uzasadnienia powyższej hipotezy autor przedstawia dwa argumenty. Pierwszy oparty jest na analizach efektu Knobe'a, dotyczącego asymetrii zachodzącej pomiędzy przypisywaniem intencjonalności i przypisywaniem odpowiedzialności za dane działania; drugi zaś na kognitywistycznej teorii przetwarzania predykcyjnego. Przyjęcie tych argumentów prowadzi Piekarskiego do częściowego zakwestionowania tezy, według której kategorie z zakresu psychologii potocznej mają wartość eksplanacyjną w odniesieniu do ludzkich działań.

Artykuł Piotra Kozaka *Emocje epistemiczne i normatywność albo o tym jak pokochać teorię znaczenia* dotyczy normatywnego charakteru takich epistemicznych emocji, jak poczucie poprawności i niepoprawności. Autor stwierdza, że wyjaśnienie tego typu zjawisk wymaga uwzględnienia ich niedyskursywnego i niereprezentacyjnego charakteru. Argumentuje przy tym za uznaniem konstytutywnej roli tego typu emocji jako warunków możliwości znaczenia oraz użycia pojęć.

Witold Wachowski w swoich rozważaniach zatytułowanych *Normatywność usytuowana. Ujęcie ekologiczne*, zastanawia się, czy i w jakim stopniu można mówić o normach jako afordancjach. Odpowiadając na to pytanie, należy wziąć pod uwagę istniejące teorie afordancji. Ich krytyczna analiza pozwala autorowi stwierdzić, że normatywność jest usytuowana poznawczo w ludzkim otoczeniu, które można rozumieć jako kompleks fizyczno-biologiczno-kulturowy. Podkreśla przy tym, że trudno jest utożsamić normy z klasycznie rozumianymi afordancjami. Z tego też powodu powinno się je odnieść do afordancji kulturowych oraz dziedziny ich projektowania i modyfikowania.

W artykule *O pewnym dwugłosie w szkole lwowsko-warszawskiej. Normatywność między etologią a etyką empiryczną* Władysław Kmiecikowski omawia problem normatywności w ujęciu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Jego rozważania opierają się analizie myśli dwóch reprezentatywnych dla tej Szkoły filozofów: Marii Ossowskiej i Tadeusza Czeżowskiego. Autor wykazuje, że etologia Ossowskiej

i etyka empiryczna Czeżowskiego pozwalają na zaawansowane analizy moralne normatywności. Zarysowuje przy tym interesujące perspektywy metaetyczne, które pozwalają wykazać dwubiegunowy charakter naukowego dyskursu etycznego. Uzasadnia przy tym, że etyka uprawiana w paradygmacie empirycznym może podnosić jakość metodologiczną dyskursu i poszerzać etologicznie wiedzę o faktycznych kontekstach socjologicznych i psychologicznych fenomenu moralności, jak również pozwala zrehabilitować status naukowy zdań etycznych i wykazać paradygmatyczną doniosłość moralnej normatywności.

Artykuł Andrzeja Kobylińskiego pt. *Jaka normatywność po „śmierci Boga”? Etyczne implikacje myśli słabej* analizuje pojęcie normatywności w filozofii Gianniego Vattima. Vattimowska koncepcja myśli słabej jest teorią głoszącą koniec metafizyki oraz kwestionującą kartezjańską koncepcję podmiotu. Przyjmując taką koncepcję, należy uznać normatywność w sensie słabym, tzn. taką, która nie ma roszczeń do powszechnej obowiązywalności. Kobyliński wykazuje, że tak rozumiana normatywność znajduje swoje uzasadnienie na gruncie dziedzictwa kulturowego, zgody i kontraktu społecznego, i zrywa tym samym z uniwersalistycznym myśleniem o zobowiązaniach etycznych czy normach moralnych.

Karolina Rozmarynowska w artykule zatytułowanym *Performatywność języka a powinność moralna* analizuje performatywną funkcję języka. Zastanawia się, w jakim stopniu takie performatywne akty realizowane w języku jak obietnice, tworzą podmiotowe zobowiązania. Zwraca uwagę na to, że pewne wypowiedzi językowe tworzą konkretne zobowiązania. Te ostatnie nie są oparte na semantyce wyrażen, ale właśnie na performatyce, rozumianej jako „zdolność do zmieniania rzeczywistości”. Podkreśla przy tym, że sama analiza performatywna nie wyjaśnia sensu obietnicy i jej odniesienia do osób³⁵.

35 Artykuły Joanny Klimczyk, Andrzeja Waleszczyńskiego, Michała Piekarskiego, Piotra Kozaka i Witolda Wachowskiego ukazały się w numerze 1/2018 *Studia Philosophiae Christianae*.

BIBLIOGRAFIA

- Audi R., *Ethical Naturalism*, w: *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, red. D. Copp, Oxford University Press, Oxford 2006, 91–121.
- Audi R., *Natura normatywności oraz projekt naturalizacji pojęć normatywnych*, w: *W świecie powinności*, red. B. Brożek, M. Hohol, Ł. Kurek, J. Stelmach, Copernicus Center Press, Kraków 2013, 37–78.
- Barandiaran X., Egbert M., *Quantifying Normative Behaviour and Precariousness in Adaptive Agency*, w: *Proceedings of the 11th European Conference on Artificial Life*, red. T. Lenaerts, M. Giacobini et al., Presented at the ECAL, The MIT Press, Cambridge MA 2011, 210–218.
- Barandiaran X., Egbert M., *Norm-Establishing and Norm-Following in Autonomous Agency*, *Artificial Life Journal* 20(2014), 5–28.
- Barandiaran X., Di Paolo E., Rohde M., *Defining Agency. individuality, normativity, asymmetry and spatio-temporality in action*, *Journal of Adaptive Behavior* 17(2009)5, 367–386, DOI: 10.1177/1059712309343819.
- Bicchieri C., *The Grammar of Society*, Cambridge University Press, New York 2006.
- Bicchieri C., Muldoon R., *Social Norms*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), ed. E. N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/social-norms/> [dostęp 2.01.2018].
- Bickhard M., *Process and Emergence: Normative Function and Representation*, w: *Process Theories. Crossdisciplinary studies in dynamic categories*, red. J. Seibt, Springer, Dordrecht 2003, 121–155. DOI: 10.1007/978-94-007-1044-3_6.
- Bickhard M., *Model interaktywistyczny*, tłum. z ang. M. Miłkowski, *Przegląd Filozoficzno-Literacki. Kognitywistyka. Reprezentacje* 2(2014)39, 109–166.
- Bickhard M., Christensen W., *The Process Dynamics of Normative Function*, *The Monist* 85(2002)1, 3–28.
- Boghossian P., *The Rule-Following Considerations*, *Mind* 98(1989), 507–549.
- Boghossian P., *The Normativity of Content*, *Philosophical Issues* 13(2003), 31–45.
- Brandom R.B., *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge MA 1994.
- Brandom R.B., *Articulating Reasons*, Harvard University Press, Cambridge MA 2000.
- Broome J., *Is rationality normative?*, *Disputatio* 23(2007), 161–178.
- Brożek B., *Normatywność prawa*, Wolters Kluwer Polska–LEX, Kraków 2012.
- Brożek B., *Pojęcie normatywności*, w: A. Brożek, B. Brożek, J. Stelmach, *Fenomen normatywności*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, 19–44.

- Churchland P.S., *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*, tłum. z ang. M. Hohol, N. Marek, Copernicus Center Press 2013, Kraków 2013.
- Copp D., *Naturalizm moralny i trzy stopnie normatywności*, tłum. z ang. P. Markowski, *Etyka* 42(2009), 51–83.
- Craver C.F., *When mechanistic models explain*, *Synthese* 153(2006)3, 355–376, DOI: 10.1007/s11229-006-9097-x.
- Darden L., *Reasoning in Biological Discoveries*, Cambridge University Press, Cambridge MA 2006.
- Davies P.S., *Norms of Nature. Naturalism and the Nature of Functions*, MIT Press, Cambridge MA 2001.
- De Waal F., *Małpy i filozofowie*, tłum. z ang. B. Brożek, M. Furman, Copernicus Center Press, Kraków 2013.
- De Waal, F., *Natural Normativity: The 'Is' and 'Ought' of Animal Behavior*, *Behaviour* (2014)151, 185–204.
- Dretske F., *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*, MIT Press, Cambridge MA 1988.
- Duchliński P., *Normatywność – jej źródła i sposoby badania. Analiza metateoretyczna*, w: P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *O normatywności w etyce*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, 16–62.
- Gibbard A., *Meaning and Normativity*, *Philosophical Issues* 5(1994), 95–115.
- Godfrey-Smith P., *A Modern History Theory of Functions*, *Noûs* 28(1994), 344–362.
- Haidt J., *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, *Psychological Review* 108(2001)4, 814–834.
- Hartmann N., *Ethik*, De Gruyter, Berlin 1926.
- Heller M., *Przeciw fundacjonizmowi*, w: tenże, *Filozofia i wszechświat*, Kraków 2006, 82–104.
- Henderson D., *Norms*, in: *The Oxford Handbook of Philosophy of Social Science*, red. H. Kingcaid, Oxford University Press, Oxford 2017, 409–435.
- Hohol M., *The Normativity of Mathematics. A Neurocognitive Approach*, w: *The Many Faces of Normativity*, red. J. Stelmach, B. Brożek, M. Hohol, Copernicus Center Press, Kraków 2012, 191–222.
- Hutchins E., *Cognition in the wild*, MIT Press, Cambridge MA 1995.
- Hutchins E., *Cognitive Ecology*, *Topics in Cognitive Science* 2(2010)4, 705–715.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Friston K.J., *Free Energy Principle for Biological Systems*, *Entropy* 14(2012), 2100–2121.
- Friston K.J., Stephan K.E., *Free-energy and the brain*, *Synthese* 159(2007), 417–458.

- Kalinowski J., *Teoria poznania praktycznego*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1960.
- Kelsen H., *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, Cambridge MA 1945.
- Korsgard Ch., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, New York 1996.
- Kripke S., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge MA 1982.
- Machamer P., Darden L., Craver C.F., *Myslenie w kategoriach mechanizmów*, tłum. z ang. W.M. Hensel, Przegląd Filozoficzno-Literacki 31(2011) 2–3, 145–173.
- Millikan R.G., *Language, thought, and other biological categories: new foundations for realism*, The MIT Press, Cambridge MA 1984.
- Millikan R.G., *Funkcje biologiczne – dwa paradygmaty*, tłum. z ang. J. Klimczyk, Przegląd Filozoficzno-Literacki 31(2011) 2–3, 107–143.
- Moń R., *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2011.
- Piekarski M., *Frans de Waal i filozofowie*, Avant. Trends in Interdisciplinary Studies 4(2015)3, 138–147.
- Piekarski M., *Od typiki doświadczenia do normatywnej antycypacji. Przyczynek do fenomenologii normatywności*, Filo-Sofija 33(2016)2, 71–86.
- Piekarski M., *Two Arguments Supporting the Thesis about the Predictive Nature of Reasons for Action*, w tym tomie, Studia Philosophiae Christianae 54(2018)1, 93–119.
- Piekarski M., Wachowski W., *Artifacts as Social Things: Design-Based Approach to Normativity*, w recenzji.
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2014.
- Tomasello M., *Historia naturalna ludzkiego myslenia*, tłum. z ang. B. Kucharzyk, R. Ociepa, Copernicus Centre Press, Kraków 2015.
- Wachowski W., *Normatywność usytuowana. Ujęcie ekologiczne*, Studia Philosophiae Christianae 54(2018)1, 143–165.
- Waleszczyński A., *Efekt Knobe'a z perspektywy etyki tomistycznej. Problem porządków i kompetencji normatywnych*, Studia Philosophiae Christianae 54(2018)1, 93–119.
- Whiting D., *What is the Normativity of Meaning?*, Inquiry 59(2013)3, 219–238.
- Ylikoski P., *Social Mechanism*, w: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2nd edition, vol. 22 (Elsevier), 415–420. DOI: 10.1016/B978-0-08-097086-8.03194-9.

ONE OR MANY NORMATIVITIES?

Abstract. The aim of the present investigation is to sketch a new approach to analysing normativity. First (§1–2) I locate the problem of normativity in the landscape of contemporary philosophy and focus on the dispute between naturalism and antinaturalism. Then (§3) I discuss the so-called top-down approach to studying normativity, to which I oppose the bottom-up approach inspired by contemporary philosophy of science (§4). I see the integration of these approaches as enabling investigations of normative phenomena that do not reduce them to just one type of normativity (e.g. morality).

Keywords: normativity, naturalism, antinaturalism, normative field, philosophy of science

Niniejszy artykuł został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2017/01/X/HS1/00165. Pragnę podziękować Piotrowi Kozakowi, Witoldowi Wachowskiemu i Andrzejowi Waleszczyńskiemu za inspirujące uwagi i dyskusje, które pomogły mi w napisaniu tego artykułu.

MICHAŁ PIEKARSKI

m.piekarski@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01–938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2018.54.2.11

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 wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie »niemieckim«.
4. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z odpowiednią czcionką.
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym 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.

WALDEMAR KMIECIKOWSKI

O PEWNYM DWUGŁOSIE W SZKOLE LWOWSKO- -WARSZAWSKIEJ. NORMATYWNOŚĆ MIĘDZY ETOLOGIĄ A ETYKĄ EMPIRYCZNĄ

Streszczenie. Artykuł krytycznie eksplikuje perspektywę etologiczną i etyczno-empiryczną refleksji nad moralnością, które pojawiają się w ramach szkoły lwowsko-warszawskiej. Poprzez odwołanie się do badań Marii Ossowskiej wyeksponowana zostaje skłonność analiz etologicznych do anihilacji specyfiki normatywności moralnej (imperatywności moralnej), jak również niejednoznaczność wniosków samej Marii Ossowskiej i jej predylekcja ku emotywiźmowi. Eksploracja myśli Tadeusza Czeżowskiego natomiast odsłania naukowy (empiryczny) status norm aksjologicznych i deontycznych, które mogą być uznawane za zdania prawdziwe bądź fałszywe. Finalnie model normatywności Marii Ossowskiej i Tadeusza Czeżowskiego zostaje skonfrontowany z imperatywnością moralną dostępną na poziomie doświadczalnej *datum morale*.

Słowa kluczowe: etologia, etyka empiryczna, nauka, normatywność, imperatywność moralna

1. Zamiast wstępu. 2. Etologiczne zagubienie normatywności. 3. Ku naukowości normatywności moralnej. 4. Podsumowanie.

1. ZAMIAST WSTĘPU

Prezentowane rozważania mają na celu eksplikację problemu normy moralnej w perspektywie badań szkoły lwowsko-warszawskiej. Rozprawa ma charakter jedynie pewnego szkicu i nie pretenduje do kompleksowego ujęcia koncepcji normatywności uczniów Kazimierza Twardowskiego. Mając świadomość liczności szkoły, jej wielopokoleniowości (Marię Ossowska można wszak traktować jako „naukową wnuczkę” Twardowskiego), jak również tego, że poglądy założyciela szkoły lwowsko-warszawskiej „zostały znacznie przetworzone,

zmienione i zastąpione innymi”¹, zaprezentujemy jedynie pewien dwugłos etyczny.

Nasze badania skoncentrujemy na normatywności moralnej odsłanianej w optyce etologii Marii Ossowskiej i etyki empirycznej Tadeusza Czeżowskiego, które z jednej strony wskazują na pewną możliwą dwubiegunowość naukowego dyskursu etycznego, a z drugiej mogą skłaniać do dalszego metaetycznego namysłu. Tytułem uściślenia dodajmy, że drugi komponent tytułowego *dwugłosu* (refleksja Tadeusza Czeżowskiego) powstał niezależnie od dyskursu Marii Ossowskiej.

2. ETOLOGICZNE ZAGUBIENIE NORMATYWNOŚCI

Maria Ossowska dystansowała się od terminu ‘etologia’. Stwierdziła wyraźnie, że „wolimy nazwę »nauka o moralności« niż proponowaną przez niektórych nazwę »etologia« (...), gdyż ta ostatnia (...) nie odpowiada problematyce, którą zarysowaliśmy”². Jeżeli jednak mamy świadomość utrwalonej w literaturze terminologii³, to za uzasadnione należy uznać twierdzenie, że wariant refleksji etycznej realizowany przez Ossowską konsekwentnie wpisywał się w model badań etologicznych. Już sam projekt nauki o moralności stanowił wyraz etologicznego zorientowania dalszych badań. Jeżeli bowiem – jak pisze

1 J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985, 309.

2 M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1963, 18. Por. też, *Jakie zadania ma przed sobą badacz moralności?*, w: też, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, Warszawa 1983, 338n.

3 „Celem etologii – pisał Szostek – jest opis moralności pojętej jako zespół moralnych przekonań i przeżyć, a także podległych ocenie moralnej zachowań jednostek i grup społecznych, oraz wyjaśnianie moralności przez kulturowe, historyczne, psychologiczne i społeczne uwarunkowania”. A. Szostek, *Etologia*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, 173. Por. A. Podsiad, *Etologia*, w: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, 240n; T. Styczeń, *Etyka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2002, t. 3, 269n; T. Styczeń, *Zarys etyki. Metaetyka*, Lublin 1974, 23nn.

Ossowska – nazywać będziemy „nauką o moralności dyscyplinę, która niczego w zakresie moralności nie ocenia i niczego nie zaleca, tylko próbuje np. jak najrzetelniej zanalizować i wyjaśnić panujące w danym środowisku oceny moralne i obowiązujące w nim normy, próbuje dociec motywów, które pchają ludzi zarówno do chwalonego, jak i ganionego w danym środowisku postępowania”⁴ i jeżeli „tego, kogo sprawy moralności interesują w sposób czysto faktyczny, kto w tym zakresie wstrzymuje się od wszelkiego oceniania i pragnie tylko wiedzieć, jak rzeczy stoją, nie zaś jak stać powinny (...) nazywać będziemy *badaczem moralności*”⁵, to pozostawanie badacza moralności wyłącznie na gruncie etologicznym wydaje się oczywiste.

Tym bardziej jest to oczywiste, że etyka normatywna zostaje przez preferowaną przez Ossowską koncepcję refleksji nad moralnością wchłonięta nie tylko w perspektywie faktycznych analiz, lecz już w samym metodologicznym ich zamyśle. Ten ostatni motyw odsłania się wyraźnie w dłuższej – znaczącej dla naszych badań – wypowiedzi autorki. Twierdzi ona, że „etyka będzie pewną dyscypliną głoszącą, co jest dobre i co jest złe moralnie, dyscypliną zalecającą, co się powinno robić i czego należy unikać, etycznymi zaś będą wypowiedzi wchodzące w skład tej dyscypliny. Tak rozumiana etyka wchodzić będzie w skład moralności epoki, w której powstała, przy rozumieniu przez moralność ogółu wypowiedzianych w danej epoce i w danym środowisku ocen i norm (...). Każda ocena etyczna byłaby jednocześnie oceną moralną, ale nie na odwrót, tzn. nie każda ocena moralna jest cechą skodyfikowaną w jakimś systemie. Poglądy głoszone w etykach stałyby się w ten sposób wycinkiem naszego życia moralnego”⁶.

W optyce wyznaczonej przytoczoną wypowiedzią, możemy zauważyć postulatyczną resorpcję oceniającej i normującej etyki przez naukę o moralności. Ta ostatnia bowiem – w samej istocie

4 M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, dz. cyt., 10.

5 Taż, *Jakie zadania ma przed sobą badacz moralności?*, dz. cyt., 333.

6 Taż, *Podstawy nauki o moralności*, dz. cyt., 19n.

jej programu – postuluje nie tylko to, aby badania skoncentrować na perspektywie socjologicznej, historycznej czy psychologicznej⁷, w której ujmować można faktycznie funkcjonujące schematy oceniające czy normatywne (towarzyszące realnym społecznościom), lecz wspomniana nauka o moralności ma zająć się istniejącymi systemami etycznymi. W konsekwencji badacz moralności zajmuje wobec istniejących systemów etycznych pozycję obiektywnego, niezaangażowanego obserwatora, który w swoisty sposób neutralizuje normatywny status wypowiedzi współ-konstituujących dany system etyczny. Owe wypowiedzi przecież stają się swoistym materiałem faktograficznym, wobec którego adekwatnym językiem będzie język opisowy, pozostający w radykalnym dystansie wobec języka oceniającego⁸.

Szczególnym potwierdzeniem naszej sugestii o etologicznym zawłaszczeniu normatywności poprzez realizatora idei nauki o moralności autorstwa Ossowskiej jest stwierdzenie, że „oceny i normy, które proponują etycy od siebie, bywają zwykle charakterystyczne dla danej epoki (...). Stąd systemy etyczne z pewnymi zastrzeżeniami można poczytywać za materiał dla badań nad moralnością epoki, w której powstały”⁹. Badacz moralności winien więc zdystansować się nie tylko wobec wypowiedzi oceniających i normotwórczych pojawiających się w szacie języka potocznego, lecz także wobec spójnych i skodyfikowanych systemów etycznych. Owo zdystansowanie się wobec jakiegokolwiek normatywno-moralnego dyskursu – ujmowanie go z metapoziomu – jest doniosłym postulatem koncepcji Ossowskiej.

7 Por. T. Biesaga, *Ossowska Maria*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2006, t. 7, 891; J. Rutkowska-Hajduk, *Ossowska Maria*, [WWW.ptta.pl/pef/pdf/ossowska.pdf](http://www.ptta.pl/pef/pdf/ossowska.pdf) [pobrano: 7.11.2016].

8 Maria Ossowska stwierdza, że odróżniając „naukę o moralności od etyki posługiwaliśmy się rozróżnieniem dwóch typów wypowiedzi: wypowiedzi opisowych i oceniających. Naukę o moralności próbowaliśmy zbudować z wypowiedzi opisowych, na etykę złożyć się miały pewne oceny i normy (...). Możemy się spotkać z oceną w nauce o moralności, ale tylko w charakterze przedmiotu badania”. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, dz. cyt., 48.

9 Tamże, 21.

Jeżeli równocześnie mamy świadomość, że Ossowska proponuje, aby badać zjawiska moralne „podobnie jak botanik bada rośliny, a językoznawca – zjawiska językowe”¹⁰, to zdaje się to potwierdzać naszą wcześniejszą tezę o zredukowaniu normatywno-etycznego poziomu refleksji nad moralnością do poziomu zdystansowanej, a-normatywnej etologicznej eksploracji tego, co inni uważają za istotne dla moralności, np. do faktycznych poglądów odnoszonych do ocen czy norm moralnych, nawet, jeżeli owymi *innymi* będą autorzy naukowo opracowanych systemów etycznych.

W tym miejscu warto odwołać się do Jana Woleńskiego, który stwierdza, że Ossowska „rozdziela etykę opisową (= nauka o moralności) oraz etykę normatywną (= formułowanie zaleceń moralnych), ale uznaje, że obie »etyki« charakteryzują się odmiennym porządkiem epistemologicznym – tylko etyka opisowa jest nauką”¹¹. Nieco dalej ten sam autor zauważy także, że „Ossowska bardzo rygorystycznie przestrzegała różnicy pomiędzy etyką opisową i normatywną. Oczywiście, etyka opisowa, a zwłaszcza psychologia i socjologia moralności, jest możliwa jako normalna nauka empiryczna; w kwestii możliwości naukowej etyki normatywnej Ossowska zawieszała swe stanowisko, ale z wielu jej uwag można odczytać daleko idący sceptycyzm wobec takiego przedsięwzięcia”¹². Podobny wydzźwięk ma konstatacja Tadeusza Biesagi, że „wyodrębnienie przez nią [Ossowską – W.K.] nauki o moralności (...) będzie równocześnie służyć podkreśleniu tego, że etyka normatywna taką nauką nie jest”¹³.

10 Tamże, 9. Ija Lazari-Pawłowska powie, że Ossowska „studentów usiłowała wdrożyć do tego, aby umieli obserwować zjawiska moralne równie beznamiętnie i rzeczowo, jak botanik obserwuje rośliny, i aby opisu zjawisk moralnych nie zniekształcali pod wpływem własnych niechęci lub upodobań”. I. Lazari-Pawłowska, *Maria Ossowska jako badacz moralności*, w: tamż, *Etyka. Pisma wybrane*, red. P. J. Smoczyński, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, 431.

11 J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, dz. cyt., 285.

12 Tamże, 290.

13 T. Biesaga, *Ossowska Maria*, dz. cyt., 891.

Dla naszych rozważań powyższe stwierdzenia są znaczące. Wskazują one nie tylko na postulowaną relację pomiędzy nauką o moralności i etyką, lecz także *de facto* odsłaniają status normatywności moralnej w perspektywie badań Marii Ossowskiej. Normy moralne przecież zostają przez badacza moralności оголоcone – poprzez fundamentalne odebranie im atrybutu naukowości – z jakiejkolwiek możliwości obiektywnego (!) przypisania im moralnej słuszności czy prawdziwości¹⁴. Roszczenie do ważności, swoiste zobowiązanie towarzyszące moralnej normatywności (imperatywność normy moralnej) ulega zasadniczej neutralizacji w spojrzeniu badacza moralności. Norma nie tyle jest już semantycznie sprecyzowanym moralnym zobowiązaniem, ile przedmiotem wnikliwej eksploracji naukowca konkretyzującego program nauki o moralności; przedmiotem, który w tej optyce przestaje stanowić obiektywny pogłos doświadczenia moralnej powinności i jako taki przestaje zobowiązywać badacza do respektowania treści normy. Normę moralną można wówczas poddać wnikliwej i wszechstronnej analizie semantycznej, socjologicznej czy psychologicznej, jednak za cenę pozbawienia jej normatywnej obowiązywalności. Inaczej mówiąc – oryginalność wypowiedzi moralno-normatywnej właśnie jako wypowiedzi moralnie zobowiązującej zostaje metodologicznie przekreślona już poprzez same principia metodologiczne nauki o moralności.

Warto w tym miejscu przywołać samą Marię Ossowską, która – przy okazji poszukiwań swoistości norm moralnych – stwierdza, że „nie natrafiliśmy w toku naszych rozważań nad normą na żadne specyficznie moralne znaczenie słowa »powinien«”¹⁵, jak również konstatuje, że „nie umiemy podać specyficznie moralnych znaczeń tych słów [*powinien* i *dobry* – W.K.], co skłania nas do przypuszczenia,

14 O słuszności norm moralnych mówi m.in. Roman Ingarden: „Normy są »słuszne« lub »niesłuszne«, nie zaś prawdziwe lub fałszywe”. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, 18.

15 M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, dz. cyt., 174.

że oceny i normy stają się moralnymi nie dlatego, że w nich użyto specjalnych terminów, tylko że te terminy nabierają dla nas jakiegoś odcienia znaczeniowego, gdy występują w ocenach i normach uznanych przez nas już uprzednio na podstawie jakichś innych znamion za moralne”¹⁶. Za ewentualne *inne znamię* zostaje uznane przeżycie powinności dotyczące norm moralnych czy wyrzut sumienia. Jednak i w tym kontekście aktywność badacza moralności okazuje się nieskuteczna, czego przykładem może być chociażby stwierdzenie, że nietrudno „byłoby znaleźć człowieka, który by przyznał, że przy konflikcie reguły, opatrzonej w jego środowisku etykietą reguły moralnej i uznawanej przez niego za słuszną, z jakimś pragnieniem, wiodącym go w innym kierunku, idzie czasem za swoim pragnieniem, nie doznając żadnego gniotącego p o c z u c i a p o w i n n o ś c i i ż a d n y c h w y r z u t ó w s u m i e n i a [podk. W.K.]”¹⁷.

Powyższe uwagi – stanowiące jedynie wybrane momenty etologicznej eksploracji kontekstu towarzyszącego problematyce norm moralnych¹⁸ – symptomatycznie odsłaniają bezradność etologa, który nie jest w stanie dotrzeć do istoty normy moralnej. Przyjęte założenia metodologiczne nauki o moralności pociągają za sobą niemożność wyłuskania swoistego rdzenia normatywności moralnej jako takiej. Można oczywiście skonstatować faktyczny brak przeżyć powinności oryginalnie moralnej czy brak wyrzutu sumienia, podobnie jak można zaprezentować argumentację wskazującą na niemożność odszukania specyficznie moralnego znaczenia terminów typu *dobry*, *zły*, *powinność* etc. Podobnych faktów – m.in. niejasności pewnych wypowiedzi normatywnych, wielości koncepcji etycznych dotyczących statusu normy moralnej, a także sposobów uzasadniania norm

16 Tamże, 176.

17 Tamże, 179.

18 Dyskusja wokół norm moralnych objęła m.in. teorie dotyczące społecznej ich genezy czy motywów respektowania norm, czego swoistym uzupełnieniem okazała się prezentacja stanowisk dotyczących ocen moralnych, wolności woli człowieka, zgodności działania z przekonaniem itp. Por. tamże, 195–249.

moralnych czy wreszcie wielości faktycznych poglądów dotyczących relacji pomiędzy normą moralną a normami pozamoralnymi można przytoczyć wiele¹⁹.

Jednak efektem tej pracy jest jedynie, z jednej strony, umykanie oryginalności normatywności moralnej (mimo wzrostu danych faktyczno-moralnych, czyli istniejących opinii), zaś z drugiej – brak jednoznacznego stanowiska samej Marii Ossowskiej wobec istoty normy moralnej²⁰. Dokładniej mówiąc – ów brak jednoznaczności identyfikuje się z przyznaniem się autorki *Norm moralnych* do niepowodzenia w dążeniu do eksplikacji istoty moralnej normatywności. W takim przecież duchu można odczytać wypowiedź, w której Ossowska zauważy, że „wszystkie znane nam propozycje odpowiedzi na pytanie, czym różnią się (...) normy moralne od innych norm, jak np. norm prawnych, grzeszyły wspólnym błędem: usiłowaniem objęcia w jednym sformułowaniu spraw różnych w przekonaniu, że mają

19 Tytułem przykładu wspomnianej różnorodności poglądów wspomnijmy, że Ossowska stwierdza, że „do bardzo popularnych należy pogląd, w myśl którego norma moralna różni się od normy prawnej tym, co grozi człowiekowi w razie przekroczenia jednej i drugiej” (tamże, 296), ale nieco dalej już wskaże na koncepcję Leona Petrażyckiego, w myśl której „podczas gdy normy moralne mają charakter jednostronny, obciążając jedną, nie przyznają drugiej osobie niczego, normy prawne mają charakter dwustronny”. Tamże, 298.

20 Ów brak jednoznacznego stanowiska Marii Ossowskiej stanowi zresztą swoiste znamię większości jej badań. W kontekście *Podstaw o moralności* Woleński zauważy, że „autorka dokonuje szczegółowego rozbioru podstawowych sporów metaetycznych. Natomiast w żadnej niemal kwestii nie zajmuje własnego stanowiska”. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, dz. cyt., 290. Joanna Rutkowska-Hajduk stwierdzi znacząco, że „świadomie unikanie przez Ossowską rozstrzygnięcia genezy norm moralnych oraz preferowany przez nią relatywizm kulturowy również jest zapożyczeniem z teorii funkcjonalizmu” (WWW.ptta.pl/pef/pdf/ossowska.pdf [pobrano: 7.11.2016]). Odnotować jeszcze warto konstatację Pawła Smoczyńskiego: „W pracach Marii Ossowskiej nie znajdujemy próby zbudowania zwartego systemu etycznego, na którego szczycie widniałby jakiś jednoznacznie określony ideał i towarzyszące mu, także jednoznaczne, dyrektywy wykonawcze. Zdaniem autorki w sprawach moralności niepodobna niczego przesądzać ostatecznie i według jakiegoś jednego tylko szablonu”. P.J Smoczyński, *Maria Ossowska jako teoretyk nauki o moralności i moralista*, w: M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, (część I), Warszawa 2004, 41.

do czynienia z czymś spójnym”²¹, jak również – jakże wymowny – podsumowujący fragment z zakończenia *Podstaw nauki o moralności*: „rozdziały IX i X wyjaśniły nam, dlaczego próby wyraźnego wyodrębnienia oceny i normy moralnej pośród innych ocen i norm nie dały pozytywnego wyniku. Rozdział IX ujawnił płynność konturów tego, co moralne, przez zestawienie reguły moralnej z regułą prawną, obyczajową, regułą dobrego wychowania (...). Rozdział X pokazywał wielotorowość w samej problematyce moralnej oraz rozmaite załamywanie się tej problematyki w różnych środowiskach społecznych”²².

Wydaje się jednak, że Ossowska – mimo wnikliwości i neopozytywistycznej skrupulatności własnych badań²³ – stawia błędną

21 M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, dz. cyt., 345.

22 Tamże, 394.

23 Mając świadomość, że szkoła lwowsko-warszawska powstała 30 lat przed powstaniem Koła Wiedeńskiego, jak również krytycznego stosunku Jana Woleńskiego do „mitu polskiego neopozytywizmu” (por. J. Woleński, dz. cyt., 305) za zasadne uznajemy użyte w tekście sformułowanie. Tadeusz Biesaga o szkole lwowsko-warszawskiej – do której wszak należała Maria Ossowska – pisze, że „postrzegana jako nurt neopozytywizmu, podzielała z logicznym empiryzmem antymetafizyczną postawę, wiarę w nauki ścisłe i skuteczność analizy logicznej” (T. Biesaga, *Ossowska Maria*, dz. cyt., 890), a Jan Woleński (odnosząc się do szkoły lwowsko-warszawskiej i neopozytywizmu) zauważył: „Obie te szkoły miały wiele wspólnego, zwł. podzielały negatywny stosunek do metafizyki i wiarę w skuteczność analizy logicznej w rozważaniach filozoficznych (...). W ogólności, filozofowie ze sz. l.-w. podkreślali, iż metafizyczne stanowisko neopozytywizmu jest zbyt restryktywne i aprioryczne, po prostu »nieostrożne« – jak często mówiono. Te ogólne różnice nie przekreślały jednak podobieństw w kwestiach szczegółowych”. J. Woleński, *Lwowsko-Warszawska Szkoła*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/l/lws.pdf> [pobrano: 17.11.2017]. Doniosłe jest także zarówno twierdzenie Stanisława Kowalczyka, że „była to swoista odmiana neopozytywizmu, którego charakterystycznym rysem był ekstremalny empiryzm podważający pośrednio autonomię filozofii w jej klasycznym rozumieniu” (S. Kowalczyk, *Jak wykładać teodycęę dzisiejszym czytelnikom w Polsce?*, http://cybra.lodz.pl/Content/8793/LST_2000_17do30.pdf [pobrano: 17.11.2017]), jak również uwaga Wojciecha Pawlika (powstała przy okazji omawiania książki Wojciecha Misztala, *Homo ethicus – homo moralis. Marii Ossowskiej koncepcja socjologii moralności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2017), że „Maria Ossowska rozpoczęła swoją podróż intelektualną jako badaczka związana z neopozytywistyczną szkołą lwowsko-warszawską”. W. Pawlik, http://scholar.com.pl/sklep.php?md=products&id_p=2664 [pobrano: 17.11.2017].

diagnozę wspomnianego niepowodzenia. Jego przyczyną bowiem nie jest wcale faktyczność moralna z jej *płynnością konturów* czy *wielotorowość w samej problematyce moralnej*, które to elementy zdają się być oczywistą składową moralności rozumianej jako określony fakt społeczny wchłaniający zresztą jakąkolwiek utrwaloną formę kodyfikacji moralnej normatywności. Trudno przecież przypuszczać, aby faktyczna moralność – przy wyjściowym i postulowanym uwzględnieniu różnorodności opinii moralnych i systemów etycznych – mogła w spojrzeniu badacza moralności być pozbawiona zasadniczej polifoniczności²⁴. Maria Ossowska miała zresztą tego świadomość już w punkcie wyjścia swych rozważań – w trakcie eksplikacji głównych postulatów swej koncepcji nauki o moralności. Skoro bowiem już wówczas twierdziła, że „trudno czasem w odniesieniu do pewnego określonego postępowania powiedzieć, czy mieliśmy do czynienia z nietaktem, czy też z czymś, co podlega ujemnej kwalifikacji moralnej; jak trudno w stosunku do pewnych reguł zdecydować, czy mamy do czynienia z regułami dobrego wychowania, czy też z regułami, których przekroczenie dyskwalifikuje nie tylko towarzysko, ale i moralnie”²⁵ i skoro ta sama myśl stanowi jednocześnie

24 Wszakże „psychiczny fakt przeżywania moralności przez ludzi – pisze Tadeusz Styczeń – znajduje swój wyraz zewnętrzny w ich działaniu, przede wszystkim w ich zachowaniu się w stosunku do drugich jako partnerów współżycia. Tego rodzaju zachowanie się jest już pewnym faktem społecznym. Zachowania te ulegają zresztą kolejnym różnicowaniom w zależności od tego, do jakich grup społecznych przynależą podmioty odnośnych przeżyć i zachowań moralnych”. T. Styczeń, *Zarys etyki. Metaetyka*, dz. cyt., 23. Tadeusz Ślipko konstatuje, że „konkretne akty ludzkie są niewątpliwie wszechstronnie zróżnicowane” (T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, Kraków 1982, 11), a Andrzej Szostek zauważa, że „celem etologii jest opis moralności, przez którą rozumie się tu zespół moralnych przekonań, przeżyć, a także podległych ocenie moralnej zachowań jednostek i grup społecznych, oraz wyjaśnienie moralności przez kulturowe, historyczne, psychologiczne i społeczne uwarunkowania. Nieostrość i złożona struktura przedmiotu etologii (czyli moralności) domaga się różnych metod jego badania (...), przez co badania etologiczne mają charakter interdyscyplinarny”. A. Szostek, *Etologia w aspekcie psychosocjologicznym*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 3, dz. cyt., 253.

25 M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, dz. cyt., 13.

składową konkluzji badań²⁶, to uprawnia to nas do twierdzenia, że Maria Ossowska nie tyle odkrywa niejasność statusu normy moralnej (i przyczynę tegoż) dopiero w finale swych rozważań, ile ją dostrzega od samego początku, jak też stara się to nieustannie wyeksponować.

Inaczej mówiąc – w perspektywie naszej badawczej hipotezy – naukowa eksploracja moralnej normatywności, którą dokonuje Maria Ossowska, *de facto* stanowi jedynie sukcesywną prezentację kolejnego elementu uzasadniającego tezę, że ściśle sprecyzowanie statusu normy moralnej jest niemożliwe. Oznacza to, że faktyczny dyskurs nauki o moralności nie tyle dochodzi do odkrycia niejasności i niejednoznaczności moralnej normatywności, ile od tych atrybutów wychodzi! Korelatywnie do tego – zgodnie ze znaczeniem przypisywanym normie moralnej jako metodycznemu środkowi mającemu pomóc w uchwyceniu samej moralności²⁷ – już u zarania swoich etologicznych badań Ossowska zdaje się dysponować doświadczalnym wglądem w fakt wielokontekstowości i wieloaspektowości moralności rozumianej jako różnicowany i wielopostaciowy fakt społeczny i psychologiczny a większość analiz stanowi jedynie opracowywanie tegoż wglądu; fakt, który można określić także jako *zestaw różnorodnych opinii innych ludzi na temat tego, czym jest moralność*²⁸.

W tym momencie może pojawić się zarzut kierowany przeciwko powyższemu supozycjom, wsparty na wielości pozytywnych wypowiedzi Ossowskiej, w których zdaje się jednak ona w swoisty sposób prezentować własny akces w sferę normatywno-moralną.

26 Por. przypis 22 niniejszej rozprawy.

27 „Wyłuskiwanie oceny i normy moralnej spośród innych ocen i norm – oto (...) zagadnienie, które w innych słowach jest zagadnieniem, czym jest i czym nie jest moralność”. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, dz. cyt., 12.

28 Paweł Smoczyński wskazuje na specyfikę „paradygmatu uprawiania nauki o moralności, któremu hołdowała Maria Ossowska. Zgodnie z tym paradygmatem zadaniem nauki o moralności jest w miarę możliwości dokładny i wyczerpujący opis zjawisk zaliczanych w jakiejś społeczności do rzędu zjawisk moralnych”. P.J Smoczyński, *Maria Ossowska jako teoretyk nauki o moralności i moralista*, dz. cyt., 35.

„Przyłączam się do opinii Bertranda Russella – pisze Ossowska – który w roku 1958 pisał: »Bez moralności obywatelskiej społeczeństwa giną; bez moralności osobistej nie są warte przetrwania«²⁹. Przy okazji refleksji wokół naruszania prywatności Ossowska zauważa, że „nie przywykliśmy włączać tego rodzaju norm do norm moralnych, ale nie widać żadnego powodu, by im tego miejsca odmawiać. Są one wszak wyrazem szacunku dla człowieka”³⁰, a nieco dalej pada stwierdzenie, że „wytrwałość, z jaką ktoś dokucza sublokatorowi, by go zmusić do wyprowadzki, nie jest chwalebna (...). Odwaga budzi podziw nawet wtedy, gdy nie służy dobrej sprawie i z tego powodu włączenie jej do cnót osobistych wydaje mi się uzasadnione”³¹. Jeżeli mamy także świadomość, że Maria Ossowska buduje własny konkretny ideał obywatela obejmujący kilkanaście postulowanych wartości, wśród których występują także wartości moralne,³² to powstać może wątpliwość co do trafności naszych wcześniejszych ustaleń.

Skoro bowiem Ossowska faktycznie porusza się w przestrzeni normatywno-moralnej i skoro odnajdujemy w jej refleksji etycznej komponenty etyki normatywnej, to czy da się utrzymać eksponowaną uprzednio tezę o etologicznym zagubieniu oryginalności moralnej normatywności generującej jednocześnie niejasność i nieprecyzyjność zarówno samej normy, jak i moralności jako takiej? Inaczej mówiąc – czy nie popełniliśmy błędu przypisując koncepcji nauki o moralności moc unicestwiania specyficznej, moralnej imperatywności normy moralnej, jak również uznając, że moralność w perspektywie Ossowskiej staje się kompleksem cudzych opinii o moralności?

Wykazując niesłuszność ostatnich wątpliwości, możemy stwierdzić, że wskazane wyżej cytaty nie tyle stanowią faktyczne naukowe (w rozumieniu samej Ossowskiej!) motywy etyczno-normatywne, ile

29 M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1970, 75.

30 Tamże, 112.

31 Tamże, 226.

32 Por. też, *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*, w: *taż, O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, dz. cyt., 354–366.

są zestawem wypowiedzi – posłużmy się określeniem Romana Ingardena – *katechizmowych*, czyli takich, które wprawdzie mają postać normatywną, jednak pozbawione są korelatu w postaci naukowego uzasadnienia³³. Wypowiedzi te niewątpliwie odsłaniają pozytywnie osobistą moralną postawę Ossowskiej, jednak mieszczą się one w metaetycznym emotywizmie³⁴.

Warto w tym miejscu przytoczyć fragment wywiadu z Ossowską, która na pytanie „jakimi kryteriami i z jakiego piętra świadomości można wartościować poszczególne doktryny etyczne?”³⁵, odpowiada, że „kwestia wartościowania nie jest z pewnością kwestią kryteriów intelektualnych, lecz e m o c j o n a l n e g o a k c e s u (podk. W.K.)”³⁶. Konstatacja ta zdaje się współbrzmieć zarówno z twierdzeniem, że wprawdzie „normy jakoś jednak uzasadnić można. Nie można tylko (...) dać pierwszeństwa żadnemu z dwóch sprzecznych ze sobą ich systemów”³⁷, jak i z – uwikłaną w emocjonalny subiektywizm – propozycją poprzedzającą prezentację wzoru obywatela: „Zastanówmy się teraz, jakie rysy pragnęlibyśmy widzieć u kogoś, kto żyje w tak ukształtowanym społeczeństwie”³⁸. W świetle tych wypowiedzi wydaje się zasadne nasze wcześniejsze przypuszczenie, że wtręt normatywno-moralny Ossowskiej pozostaje wyłącznie tym, czym może być w świetle postulatów jej koncepcji nauki o moralności – wyrazem pozanaukowej, obiektywnie nieuzasadnionej etycznej postawy

33 Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., 29.

34 Emotywizm stanowi wariant metaetyki, według którego normy i oceny „moralne typu »x jest dobre« są pseudozdaniem: pozornie stwierdzają coś o przedmiocie, faktycznie jednak podmiot za ich pomocą wyraża swą irracjonalną, emocjonalną postawę (...) i skłania interlokutora do zajęcia postawy podobnej”. A. Podsiad, *Emotywizm*, w: tenże, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, dz. cyt., 224n. Por. S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia*, *Studia Philosophiae Christianae* 4(1968)2, 27n.

35 *Moralność: postęp czy regres (Rozmowa z prof. Marią Ossowską)*, w: *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, dz. cyt., 524.

36 Tamże, 524.

37 M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, dz. cyt., 158.

38 Tamże, *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*, dz. cyt., 357.

autorki; postawy, która wprawdzie ujawnia się we wspomnianych motywach etyczno-normatywnych, które jednak same w sobie są tylko pewną uczuciową emanacją i uprawniającą do przypisania Ossowskiej emotywizmu³⁹.

Spróbujmy obecnie przyrzeć się bliżej drugiemu komponentowi tytułowego *dwugłosu w szkole lwowsko-warszawskiej*, czyli normatywności moralnej osadzonej w perspektywie etyki empirycznej Tadeusza Czeżowskiego.

3. KU NAUKOWOŚCI NORMATYWNOŚCI MORALNEJ

Radykalnie odmiennym wariantem refleksji etycznej, dokonującym się w ramach szkoły lwowsko-warszawskiej, jest koncepcja etyki empirycznej proponowana przez Tadeusza Czeżowskiego, która odsłania swą istotę w trakcie wglądu filozofa w istniejące systemy etyczne. Spoglądając z tej perspektywy metaetycznej, Czeżowski zwraca uwagę na empiryczne osadzenie systemów etycznych. „Mówię o etyce jako nauce empirycznej – twierdzi logik – gdyż sądzę, że ma za przedmiot fakty etyczne stwierdzane w ocenach etycznych (...). Rozróżniam oceny pierwotne i wtórne (...). Owe oceny pierwotne uważam za intuicyjne tak jak sądy spostrzeżeniowe”⁴⁰. W innym miejscu Czeżowski stwierdza: „uważam etykę za naukę empiryczną, zdaniem empirycznymi są bowiem oceny pierwotne jako jej przesłanki (...)”⁴¹, a także, że „prawdziwa jest ocena stwierdzająca wartość przedmiotu zawsze tylko, jeżeli przedmiot jest wartościowy”⁴².

Powyższe określenia wyznaczają samo sedno spojrzenia Czeżowskiego na etykę. Ta ostatnia bowiem w swej istocie ma wymiar

39 Por. A. Podsiad, *Emotywizm*, dz. cyt., 224n; S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia*, dz. cyt., 27n., przypis 5.

40 T. Czeżowski, *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1989, 105, 107.

41 Tenże, *Konflikty w etyce*, w: tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, dz. cyt., 143.

42 Tenże, *Etyka jako nauka empiryczna*, w: tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, dz. cyt., 98.

z gruntu anty-etologiczny w tym sensie, że system etyczny genetycznie zakorzeniony jest w faktycznie istniejącej (i danej doświadczalnie) rzeczywistości. Do owej rzeczywistości moralnej, czyli do wspomnianych przez Czeżowskiego faktów moralnych, poznający je podmiot dociera właśnie poprzez oceny pierwotne. One stanowią poznawczy fundament dla konstrukcji całego systemu etycznego, czyli – jak to ujmie Ryszard Wiśniewski – „wyjściowy materiał empiryczny”⁴³. Jego oryginalność polega, z jednej strony, na tym, że dotyczy on wartości jako szczególnego aspektu bytowości, natomiast z drugiej strony – może on być przedmiotem naukowej procedury sprawdzającej zasadność wyjściowych ocen pierwotnych. Koncepcja oceny pierwotnej pozwala na związanie (przyporządkowanie) ze sobą wartości moralnej – która w perspektywie Czeżowskiego przestaje być jedynie subiektywnym pogłosem uczuciowości⁴⁴ – i naukowych standardów.

Tym samym Czeżowski stwarza sobie możliwość nałożenia na dyskurs etyczny naukowej matrycy – tak znaczącej w kontekście priorytetów szkoły lwowsko-warszawskiej – która nie tylko uwalnia od relatywizującego emotywizmu, lecz przywraca etyce miejsce na kategorię naukowej prawdy. Wszakże „zakładam, że przesłankami wszelkich sądów oceniających są jednostkowe o postaci »to jest wartościowe (piękne, dobre, itp.)«», uważam je za obiektywne w równej mierze, jak wszelkie stwierdzenia empiryczne”⁴⁵. Jednostkowe oceny

43 R. Wiśniewski, *Doświadczenie aksjologiczne a teorie etyczne w koncepcji Tadeusza Czeżowskiego*, w: tenże, *Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów polskiej niezależnej myśli etycznej*, red. Z.J. Czarnecki, S. Soldenhoff, Lublin 1989, 267.

44 Czeżowski stwierdza zarówno, że „nie jest przeto ocena uwarunkowana przez uczucie jako motyw jej wydania, lecz przeciwnie – oba rodzaje uczuć związanych z ocenami, tj. uczucia estetyczne i uczucia wartości, opierają się na ocenie – przyjemność lub przykrość pojawia się na tle wydania oceny” (T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, dz. cyt., 99), jak i twierdzi, że „elementem pierwotnym jest sąd oceniający, elementem wtórnym przyjemność lub przykrość”. Tenże, *Etyka a psychologia i logika*, w: tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, dz. cyt., 110.

45 Tenże, *Jak budować logikę dóbr? (1)*, w: tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, dz. cyt., 130.

pierwotne zatem dostarczają wiedzy o wartościach („przypisaliśmy ocenom cechę prawdziwości, tworzą one wiedzę”⁴⁶), a nie wiedzy o indywidualnych przekonaniach osób oceniających. Skoro – pisze Czeżowski – „zakładamy jako prawdziwe nie to, że p jest treścią czyjś przekonania, lecz wprost p ”⁴⁷, to system etyczny analitycznie eksplorowany przez omawianego logika wspiera się na fundamencie naukowym i pretenduje do prawdziwości⁴⁸.

Ostatnie uwagi mają doniosłe znaczenie dla problematyki moralnej normatywności, która genetycznie wywodzi się (przynajmniej w kontekście norm aksjologicznych⁴⁹) właśnie z wielości ponawianych ocen pierwotnych, które – jako ponawiane i dotyczące wartości tego samego przedmiotu – mogą być uogólniane dzięki czemu zyskuje się kryterium oceniania. „Przedmioty lub zdarzenia indywidualne – pisze Czeżowski – oceniane w ocenach pierwotnych jako dobre, mają pewne cechy wyróżniające je spośród innych przedmiotów lub zdarzeń: one są dobre, będąc takie a takie. Owo takie a takie staje się kryterium dobra przez uogólnianie mające charakter założenia: »takie a takie rzeczy są dobre«”⁵⁰. Przykładowymi kryteriami dobra (wartości⁵¹) są takie empiryczne (!) znamiona danej ludzkiej aktywności, jak ofiarność, roztropność, miłosierdzie⁵². Wspomniane kryteria

46 Tenże, *Etyka jako nauka empiryczna*, dz. cyt., 103.

47 Tamże, 103.

48 Por. tenże, *O metodzie opisu analitycznego*, w: tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, dz. cyt., 68nn.; *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*, dz. cyt., 108; D. Łukasiewicz, *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, Bydgoszcz 2002, 114nn., 276.

49 O zróżnicowaniu norm aksjologicznych (teleologicznych) i deontycznych powiemy w dalszej części artykułu.

50 T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, dz. cyt., 107.

51 Czeżowski traktuje zamiennie termin wartość i dobro. Pisze m.in., że „postawa moralna pozwala poznać jego dobro (wartość moralną) (...)”. Tenże, *Klasyfikacja rozumowań i jej konsekwencje w teorii nauki*, w: tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, dz. cyt., 83; por. *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, w: tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, dz. cyt., 153.

52 Por. tenże, *Etyka jako nauka empiryczna*, dz. cyt., 99; *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, dz. cyt., 153.

stanowią kolejne piętro (wobec ocen pierwotnych) w systemie etycznym, które pozwala zarówno na ukonstytuowanie ogólnego prawa etycznego (zasady etycznej)⁵³, jak i na formułowanie ocen wtórnych. Prawo etyczne (zasada etyczna) staje się uogólnioną formułą obejmującą kryterium oceny stanowiące jednocześnie wspomniane kryterium dobra. Jeżeli bowiem dysponujemy już wiedzą o tym, że takim samym czynom w wielości ocen pierwotnych przypisaliśmy wartość (dobre) a jednocześnie owe czyny posiadają takie same empiryczne atrybuty (pewną *takość*) – miłosierdzie czy ofiarność – to tę wiedzę sformalizować można na poziomie ogólnego prawa etycznego: „takie a takie rzeczy są dobre lub złe”⁵⁴, które skonkretyzowane może mieć postać: *postępowanie miłosierne jest dobre*. Takie prawo pełni jednocześnie funkcję prawa kryjącego kryterium oceny wtórnej – wszak wiedząc, że miłosierdzie jest kryterium dobra (wartości), mogą w oparciu o tę wiedzę oceniać inne czyny jako dobre (wartościowe), skoro posiadają w sobie kryterialną *takość*, np. miłosierdzie czy ofiarność⁵⁵.

W tym momencie docieramy do najbardziej dla nas doniosłego poziomu systemu etycznego rozważanego przez Czeżowskiego, czyli do poziomu normatywno-moralnego, który zdaje się być czytelną konsekwencją dotychczasowych ustaleń. Jeżeli bowiem istnieje wiedza aksjologiczno-moralna dotycząca zarówno wartościowych (dobrych) działań i jednocześnie owe działania specyfikowane są przez

53 Czeżowski stosował oba te terminy na oznaczenie tej samej ogólnej formuły będącej uogólnieniem ocen elementarnych. Por. tenże, *Etyka jako nauka empiryczna*, dz. cyt., s. 100; *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*, dz. cyt., 107; *Etyka jako nauka empiryczna*, w: tenże, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, 63, 64; D. Łukaszewicz, *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, dz. cyt., 274.

54 T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, w: tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, dz. cyt., 100.

55 Por. tenże, *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, w: tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, dz. cyt., 163; *Etyka a psychologia i logika*, dz. cyt., 110. „Oceny wtórne – pisze Czeżowski – są rezultatem zastosowania do ocenianego przypadku jakiegoś poprzednio ustalonego kryterium (...), oceniany przypadek zostaje podporządkowany pod jakies prawo etyczne”. Tenże, *Etyka jako nauka empiryczna*, dz. cyt., 101.

pewne kryterialne (empiryczne) znamiona, to postulat podejmowania działań zawierających owe znamiona jest oczywisty. Skoro więc „przedmioty lub zdarzenia spełniające kryteria dobra nazywamy dobrami (...), [to – W. K.] „istnieje równoważność między oceną »takie a takie rzeczy są dobrami« a normą »takie a takie rzeczy należy realizować»”⁵⁶. W innym miejscu Czeżowski stwierdza, że „ocena »to a to jest moralnie dobre« tworzy normę »to a to właśnie należy obrać jako cel postępowania»”⁵⁷, czego egzemplifikacją jest formuła „pomagać w biedzie jest rzeczą dobrą, więc tak należy czynić”⁵⁸.

W perspektywie dotychczasowych analiz uzasadnione jest więc twierdzenie, że rozważana dotychczas aksjologiczna (teleologiczna) normatywność moralna⁵⁹ wyrasta z pretendujących do prawdziwości ocen pierwotnych i jako taka również aspiruje do naukowej prawdziwości. Wspomniane normy aksjologiczne pod względem strukturalnym są zdaniem powinnościowymi, o których Czeżowski powie, że „zdania powinnościowe: »powinno się postąpić tak a tak« (...), stwierdzają powinność [i – W. K.] są prawdziwe lub fałszywe, co okazuje się, jeżeli poprzedzimy je zwrotem »jest prawdą, że...« lub »nie jest prawdą, że...«”⁶⁰. Normy aksjologiczne zatem prawdziwie bądź fałszywie informują o powinności moralnej a jednocześnie spełniają standardy naukowe dotyczące ich uzasadniania, czyli „wskazywania podstawy uznania za prawdziwe zdań, w których formułujemy żywione przez nas sądy”⁶¹. Ostatecznym bowiem poziomem uzasadniającym moralną normatywność aksjologiczną są oceny pierwotne – ujmujące wartość – które są równie wiarygodne

56 Tenże, *Etyka a psychologia i logika*, dz. cyt., 110.

57 Tenże, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, dz. cyt., 150.

58 Tamże, 154.

59 Czeżowski posługiwał się obu terminami na oznaczenie norm moralnych, które genetycznie osadzone są w ocenach pierwotnych stwierdzających obecność wartości a wprost dokonał ich utożsamienia w *Aksjologicznych i deontycznych normach moralnych*. Por. tamże, 150n.

60 T. Czeżowski, *Dwojakie normy*, w: tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, dz. cyt., 144.

61 Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, Warszawa 1997, 144.

pod względem naukowym, jak każde inne sądy spostrzeżeniowe empiryczne stanowiące fundament teorii naukowych⁶². Jak pisze sam Czeżowski: „oceny elementarne oraz ich uogólnienia są przeto uzasadnione empirycznie (...). Tak samo są też uzasadnione normy aksjologiczne określone przez oceny”⁶³.

Normatywność moralna w ujęciu Czeżowskiego jednak posiada jeszcze jeden wymiar, poniekąd komplementarny wobec normy aksjologicznej (teleologicznej), a równocześnie tworzący jeszcze wyższe piętro w systemie etycznym eksplorowanym w paradygmacie etyki empirycznej. Chodzi tutaj o normatywność o charakterze apriorycznym pełniącą funkcję etycznych aksjomatów⁶⁴, której istotny sens związany jest z tym, że normatywność aksjologiczna (wsparta o empirię aksjologiczną) może rodzić sytuacje konfliktowe pomiędzy dwiema powinnościami, np. powinnością prawdomówności i powinnością unikania cierpienia drugiego człowieka. „Potrzebna jest wówczas – pisze Czeżowski – (...) inna norma (...), która by regulowała stosowanie norm teleologicznych”⁶⁵. Przykładem takiej nadrzędnej normy deontycznej (zwanej czasami zasadą⁶⁶) jest imperatyw kategoryczny Kanta, zasada życzliwości powszechnej czy zasada miłości

62 Czeżowski stwierdza, że „przesłankami dla norm teleologicznych są (...) oceny jednostkowe, analogiczne do zdań obserwacyjnych w naukach przyrodniczych” (T. Czeżowski, *Etyka a psychologia i logika*, dz. cyt., 112.) a także, że „przesłankami wszelkich sądów oceniających są oceny jednostkowe o postaci »to jest wartościowe (piękne, dobre itp.)«, uważam je za obiektywne w równej mierze, jak wszelkie stwierdzenia empiryczne”. Tenże, *Jak budować logikę dóbr? (1)*, dz. cyt., 130. Por. tenże, *Dwojakie normy*, dz. cyt., 147.

63 Tenże, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, dz. cyt., 153.

64 Por. tenże, *Etyka a psychologia i logika*, dz. cyt., 112; *Konflikty w etyce*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, dz. cyt., 142.

65 Tenże, *Konflikty w etyce*, dz. cyt., 141. Por. tamże, 142.

66 Tej zasady nie wolno oczywiście mylić z terminem *zasada* odnoszonym przez pewien czas przez Czeżowskiego do praw etycznych ustalających – w formie uogólnień ocen pierwotnych – kryteria wartości (dobra). Por. przypis 53 niniejszej rozprawy; T. Czeżowski, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, dz. cyt., 151, przypis 1; *Konflikty w etyce*, dz. cyt., 141nn.

bliźniego⁶⁷. Każda z wymienionych norm deontycznych w szczególności sposób unifikuje dany system etyczny i wyznacza niejako szerszą perspektywę umożliwiającą rozeznanie konkretnych sytuacji moralnych. Pomimo ewentualnej prawdziwości norm aksjologicznych – które nie tracą swej zasadności wspartej na wielości ocen elementarnych – to właśnie wiedza o nadrzędnej normatywności umożliwia ich szczególne wzajemne uzgodnienie poprzez dostosowywanie ich do aksjomatycznej dyrektywy deontycznej. Taka norma „przyjmuje pojęcie obowiązku jako pierwotne, stąd wynika, że postępując według obowiązku zgodnie z normą, realizujemy dobro moralne”⁶⁸.

Oba typy normatywności występują – wprawdzie w różnej proporcji – we wszystkich systemach etycznych, jednak Czeżowski wyróżnia etyki aksjologiczne (wspierające się na ocenach pierwotnych) oraz etyki deontyczne (budowane odgórnie jako hipotetyczno-dedukcyjne systemy aksjomatyczne⁶⁹).

Dla nas istotne jest jednak to, że każda z omówionych normatywności moralnych (i korelatywnie: typów etyk) jest zanurzona w empirię aksjologiczną, a tym samym spełnia standardy naukowości; każda z nich bowiem podlega ciągłemu procesowi naukowego sprawdzania, które ewentualnie powiększa probabilistycznie ich prawdziwość. W przypadku normatywności aksjologicznej każda kolejna ocena pierwotna zbieżna z ocenami elementarnymi, które stanowiły fundament dla ich uogólnień prowadzących do owej normy aksjologicznej, potwierdza (probabilistycznie!) jej prawdziwość bądź też zdaje się postulować pewną modyfikację owej normatywności. „Empiria moralna – pisze Czeżowski – podobnie jak empiria przyrodnicza, nigdy nie daje wyników ostatecznych, tzn. każda norma moralna, jako uogólnienie jednostkowych doświadczeń moralnych,

67 Por. tenże, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, dz. cyt., 150.

68 Tamże, 150.

69 Por. tenże, *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, dz. cyt., 164n.

w nowej sytuacji może się okazać niewystarczająca i wówczas będzie wymagać odpowiedniego zaadoptowania”⁷⁰.

Również normatywność deontyczna (i systemy deontyczne) posiada dwukierunkowe osadzenie empiryczne. Z jednej strony – skoro konstruowana jest aksjomatycznie metodą analityczną – źródłowo pretenduje do wyidealizowanego i modelowego ujęcia pewnej empirycznej rzeczywistości⁷¹, z drugiej zaś strony poziom jej obowiązywania jest weryfikowany właśnie drogą empiryczną. Wszakże „pole empirii aksjologicznej – pisze Ryszard Wiśniewski – jest obszarem semantycznej interpretacji etyki aksjomatycznej, sprawdzianem jej stosowalności, dowodem zdolności regulowania postaw, rozwiązywania konfliktów”⁷².

4. PODSUMOWANIE

Normatywność moralna w optyce Czeżowskiego – przynajmniej postulatywnie – jest wolna od etologicznej anihilacji. W obu komponentach (aksjologicznym i deontycznym) spełnia standardy naukowych teorii, budowanych indukcyjnie i aksjomatycznie, i stanowi zestaw uzasadnianych empirycznie zdań logicznych podpadających

70 Tenże, *Konflikty w etyce*, dz. cyt., 140. System etyczny – analogicznie jak inne kompleksy zdań tworzących teorię naukową – jest sprawdzany poprzez jednostkowe doświadczenia (tu: oceny pierwotne). Por. tenże, *W sprawie zagadnienia indukcji*, w: tenże, *Odczyty filozoficzne*, dz. cyt., 122n; *Etyka jako nauka empiryczna*, dz. cyt., 101nn; *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, dz. cyt., 163, 165.

71 Istotne jest by „egzemplarz wybrany jako przedmiot opisu był typowy, tzn. reprezentował istotne własności desygnatów nazwy”. T. Czeżowski, *O metodzie opisu analitycznego*, dz. cyt., 71. „Etyka deontyczna – pisze Czeżowski – (...) daje abstrakcyjny model społeczności, w której obowiązuje”. Tenże, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, dz. cyt., 154. Por. tenże, *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, dz. cyt., 166n.; R. Wiśniewski, *Problem z kryteriami wartości. w nawiązaniu do aksjologii Tadeusza Czeżowskiego*, w: *Tadeusz Czeżowski (1889–1981). Dziedzictwo idei: logika – filozofia – etyka*, red. W. Tyburski, R. Wiśniewski, Toruń 2002, 156.

72 R. Wiśniewski, *Problem z kryteriami wartości. W nawiązaniu do aksjologii Tadeusza Czeżowskiego*, dz. cyt., 156.

pod kategorię prawdy. W konsekwencji koncepcja normatywności moralnej autorstwa Czeżowskiego stanowi doniosły kontrapunkt wobec ujęcia Marii Ossowskiej. Do obu modeli refleksji etycznej niewątpliwie ma zastosowanie charakterystyka programu etycznego szkoły lwowsko-warszawskiej Jana Woleńskiego, który twierdzi, iż „uważano po prostu, że w etyce możliwa jest i racjonalna dyskusja, i racjonalna argumentacja, a w aksjologii obowiązuje taki sam standard precyzji, jak w pozostałych działach filozofii”⁷³. Jednak o ile egzemplifikacja owego programu w przypadku Marii Ossowskiej finalizuje w wchłonięciu normatywności moralnej poprzez dyskurs etologiczny (wraz z emotywistycznym osobistym komponentem), o tyle refleksja Tadeusza Czeżowskiego przywraca normom moralnym status zasadnych składowych empirycznych systemów etycznych.

W kontekście dotychczasowych badań można jednak pokusić się o pewną ogólniejszą refleksję metaetyczną. Uprawianie etyki w paradygmacie empirycznym może podnosić jakość metodologiczną dyskursu i poszerzać etologicznie wiedzę o faktycznych kontekstach socjologicznych czy psychologicznych fenomenu moralności (Maria Ossowska), jak również może rehabilitować status naukowy zdań etycznych i może wykazać paradygmatyczną doniosłość moralnej normatywności (Tadeusz Czeżowski). Pomimo tego jednak nawet ostatni wariant referowanego *dwugłosu* nie wyczerpuje istoty problematyki etycznej a poniekąd nawet go postuluje i to niejako dwukierunkowo.

Pierwszym kierunkiem okazuje się pogłębienie elementarności moralnego doświadczenia i sięgnięcie poza (a może *przed*) ocenę elementarną, ujmującą obecną już wartość. Zdaniem autora niniejszych analiz bowiem dyskurs etyczny winien wychodzić od źródłowości *datum morale*, której nieusuwalnym komponentem jest imperatywność dobiegająca z konkretnej konsytuacji moralnej wzywającej obligatoryjnie do konkretnego działania. To owa źródłowość zawiera

73 J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, dz. cyt., 284.

w sobie obligatoryjne *wołanie* (normatywność w sensie najbardziej fundamentalnym), którą Ossowska radykalnie unicestwia a której Czeżowski nie dostrzega, umieszczając powinność normatywno-moralną dopiero na wyższym pięttrze analizowanego przez siebie systemu etycznego. Tymczasem imperatywność powinności moralnej jest dana doświadczalnie przed(!) oceniającym stwierdzeniem, że *to jest wartość*, które dopiero poprzez uogólnienie odkrywa miejsce dla normy aksjologicznej; jest dana jako element *datum morale*, która została w innym miejscu określona jako *moralne wydarzenie się*⁷⁴.

Drugi kierunek refleksji sygnalizuje Czeżowski uznający wartość za *modi entis*⁷⁵. To ontologiczne wyjaśnienie statusu wartości – stanowiące swoisty naddatek wobec dyskursu etycznego, którego zasadność w pełni (przy przyjętych principiach metodologicznych) wyczerpuje się w drodze doświadczenia aksjologicznego – jest symptomem etycznych aspiracji wyjaśniających, których nie da się utożsamić z aspiracjami uzasadniającymi. Te ostatnie mogą być zaspokojone poprzez precyzyjny i logicznie poprawny dyskurs (omówiony *dwugłos* jest egzemplifikacją tegoż) a mimo to wyjaśniająca i ontologiczna kontynuacja zdaje się odpowiadać dążeniom do budowania etyki fundamentalnej; etyki, która znajdzie miejsce zarówno dla integralnego doświadczenia faktu moralnego (*moralnego wydarzenia się*), jak i komponentu uzasadniającego i składowej ontologicznego wyjaśniania sięgającej w głąb tajemnicy, którą Tadeusz Styczeń opíše formułą: „pytanie – udręka (...): »Dlaczego w ogóle cokolwiek winieniem niż nic?«”⁷⁶.

74 Por. W. Kmieciowski, *Etyka między doświadczeniem a ontologią. Krąpiec – Ingarden – Czeżowski*, Poznań 2013, 477–501.

75 Por. T. Czeżowski, *Czym są wartości (wprowadzenie do dyskusji)*, w: tenże, *Pisma z etyki i teorii wartości*, dz. cyt., 118n; tenże, *O naukach humanistycznych*, tamże, 51n.

76 T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Lublin 1972, 36. Na temat owej etyki fundamentalnej – por. W. Kmieciowski, *Etyka między doświadczeniem a ontologią*, dz. cyt., 447–475.

BIBLIOGRAFIA

- Biesaga T., *Ossowska Maria*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, 889–892.
- Czeżowski T., *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, 150–156.
- Czeżowski T., *Czym są wartości (wprowadzenie do dyskusji)*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, 117–119.
- Czeżowski T., *Dwojakie normy*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, 144–149.
- Czeżowski T., *Etyka jako nauka empiryczna*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, 97–104.
- Czeżowski T., *Etyka jako nauka empiryczna*, w: *Odczyty filozoficzne*, PWN, Toruń 1958, 59–67.
- Czeżowski T., *Etyka a psychologia i logika*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, 109–112.
- Czeżowski T., *Jak budować logikę dóbr? (1)*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, 130–135.
- Czeżowski T., *Klasyfikacja rozumowań i jej konsekwencje w teorii nauki*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, 77–89.
- Czeżowski T., *Konflikty w etyce*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, 139–143.
- Czeżowski T., *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, 162–167.
- Czeżowski T., *O metodzie opisu analitycznego*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, 68–76.

- Czeżowski T., *O naukach humanistycznych*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, 47–58.
- Czeżowski T., *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, 105–108.
- Czeżowski T., *W sprawie zagadnienia indukcji*, w: *Odczyty filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1958, 116–124.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1989.
- Kamiński S., Styczeń T., *Doświadczalny punkt wyjścia*, *Studia Philosophiae Christianae* 4(1968)2, 21–73.
- Kmiciekowski W., *Etyka między doświadczeniem a ontologią. Krąpiec – Ingarden – Czeżowski*, Flos Carmeli, Poznań 2013.
- Kowalczyk S., *Jak wykladać teodycęę dzisiejszym czytelnikom w Polsce?*, http://cybra.lodz.pl/Content/8793/LST_2000_17do30.pdf [pobrano: 7.11.2017].
- Lazari-Pawłowska I., *Maria Ossowska jako badacz moralności*, w: *taż, Etyka. Pisma wybrane*, red. P.J. Smoczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, 431–448.
- Łukaszewicz D., *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz 2002.
- Moralność: postęp czy regres (Rozmowa z prof. Marią Ossowską)*, w: *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983, 523–527.
- Ossowska M., *Jakie zadania ma przed sobą badacz moralności?*, w: *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983, 333–340.
- Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1970.
- Ossowska M., *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1963.
- Ossowska M., *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*, w: *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983, 355–366.
- Pawlik W., http://scholar.com.pl/sklep.php?md=products&id_p=2664 [pobrano: 7.11.2017].
- Podsiad A., *Etologia*, w: *tenże, Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2000, 240–241.
- Podsiad A., *Emotywizm*, w: *tenże, Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2000, 224–225.
- Rutkowska-Hajduk J., *Ossowska Maria*, [WWW.ptta.pl/pef/pdf/o/ossowska.pdf](http://www.ptta.pl/pef/pdf/o/ossowska.pdf) [pobrano: 7.11. 2016].

- Smoczyński P.J., *Maria Ossowska jako teoretyk nauki o moralności i moralista*, w: M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, (część I), De Agostini Polska, Warszawa 2004, 5–49.
- Styczeń T., *Etyka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, 269–284.
- Styczeń T., *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, KUL, Lublin 1972.
- Styczeń T., *Zarys etyki. Metaetyka*, KUL, Lublin 1974.
- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1982.
- Szostek A., *Etologia*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, 172–174.
- Szostek A., *Etologia w aspekcie psychosocjologicznym*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, 253–254.
- Wiśniewski R., *Problem z kryteriami wartości. w nawiązaniu do aksjologii Tadeusza Czeżowskiego*, w: *Tadeusz Czeżowski (1889–1981). Dziedzictwo idei: logika – filozofia – etyka*, red. W. Tyburski, R. Wiśniewski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002, 145–159.
- Wiśniewski R., *Doświadczenie aksjologiczne a teorie etyczne w koncepcji Tadeusza Czeżowskiego*, w: *Człowiek i wartości moralne. Studia z dziejów polskiej niezależnej myśli etycznej*, red. Z.J. Czarnecki, S. Soldenhoff, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1989, 259–287.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/1/lws.pdf>, [pobrano 07.11.2017].
- Ziemiński Z., *Logika praktyczna*, PWN, Warszawa 1997.

TWO DIFFERENT VIEWPOINTS IN THE LVOV-WARSAW SCHOOL. NORMATIVITY BETWEEN ETHOLOGY AND EMPIRICAL ETHICS

Abstract. This article critically discusses the ethological and ethical-empirical perspectives concerning the reflection on morality within the Lvov-Warsaw School. Focusing on Maria Ossowska's research we highlight the tendency of ethological analysis to annihilate the specificity of moral normativity (moral imperativeness), as well as the ambiguity of Ossowska's conclusions and her predilection for emotivism. Similarly, an examination of Tadeusz Czeżowski's views reveals a propensity to argue for the scientific (empirical) status of axiological and deontic standards, which can be regarded as true or false statements.

In conclusion, Maria Ossowska's and Tadeusz Czezowski's model of normativity is compared with the moral imperativeness available at the level of experimental moral philosophy.

Keywords: ethology, empirical ethics, science, normativity, moral imperativeness

WALDEMAR KMIĘCIKOWSKI

waldekm@poczta.onet.pl

Wyższa Szkoła Humanistyczna im. Króla Stanisława Leszczyńskiego w Lesznie
Królowej Jadwigi 10, 64-100 Leszno

DOI: 10.21697/spch.2018.54.2.12

KSIĄŻKA REKOMENDOWANA

Piotr Duchliński, Andrzej Kobyliński,
Ryszard Moń, Ewa Podrez

Etyka a fenomen życia

Kraków 2017

ISBN 978-83-7614-348-4

ROZDZIAŁ I: Życie jako dar i przeznaczenie

1. Podstawowe założenia fenomenologii życia
2. Życie jako cielesność
3. Intersubiektywność żyjąca
4. Etyka wyrosła z doświadczenia życia
5. Podsumowanie

ROZDZIAŁ II: Życie jako fundament etyki

1. Życie jako akt istnienia
2. „Fenomenalizacja” aktu istnienia życiowego
3. Główne założenia chrześcijańskiej etyki życia
4. Podsumowanie

ROZDZIAŁ III: Życie aż do śmierci, czyli jak?

1. Życie aż do śmierci
2. Groza śmierci i życia
3. Jak żyć i jak umierać?
4. Śmierć jako wydarzenie i etyczne wyzwania dla innych
5. Podsumowanie

ROZDZIAŁ IV: Źródła godności życia ludzkiego

1. Godność człowieka na przestrzeni dziejów
2. Autonomia i godność w filozofii Immanuela Kanta
3. Poczwłowieczy świat Francisca Fukuyamy
4. Natura ludzka i godność według Jürgena Habermasa
5. Europejska Konwencja Bioetyczna
6. Podsumowanie

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum

<https://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl/etyka-fenomen-zycia.htm>

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

JAKA NORMATYWNOŚĆ PO „ŚMIERCI BOGA”? ETYCZNE IMPLIKACJE MYŚLI SŁABEJ

Streszczenie. Głównym celem artykułu jest analiza pojęcia normatywności w filozofii myśli słabej Gianniego Vattima. Myśl słaba oznacza teorię osłabienia bycia w epoce końca metafizyki oraz zakwestionowanie kartezjańskiej koncepcji podmiotu. Tego rodzaju teoria filozoficzna nie rezygnuje całkowicie z normatywności w wymiarze moralnym. Vattimo proponuje normatywność słabą, perswazję, bez roszczeń do powszechnej obowiązywalności. Normatywność słaba wyrasta z dialogu i szacunku do tradycji, zaleca respektowanie konkretnych zasad moralnych, ale nie uznaje zobowiązań etycznych o charakterze uniwersalnym. Taka wersja normatywności znajduje swoje uzasadnienie na gruncie dziedzictwa kulturowego, zgody i kontraktu społecznego.

Słowa kluczowe: myśl słaba, myśl mocna, natura ludzka, moralność, nihilizm, wolność, prawo naturalne, dziedzictwo kulturowe, etyka postmetafizyczna

1. Wprowadzenie. 2. Od „śmierci Boga” do myśli słabej. 3. Negacja pojęcia natury. 4. Dziedzictwo kulturowe jako źródło moralności. 5. Podsumowanie.

1. WPROWADZENIE

W latach 60. ubiegłego wieku rozpoczął się w wielu krajach renesans myśli Fryderyka Nietzschego. *Nietzsche-Renaissance* wpłynął bardzo głęboko na filozofię uprawianą m.in. we Włoszech. W kraju nad Tybrem, bezpośrednio po II wojnie światowej, nie było łatwo mówić i pisać pozytywnie o autorze *Tako rzecze Zaratustra*, ponieważ był on bardzo często kojarzony z narodzinami faszyzmu i narodowego socjalizmu. Z biegiem lat podejście Włochów do Nietzschego uległo gruntownej zmianie, głównie za sprawą recepcji twórczości Martina Heideggera, kwestionującej wiele błędnych i uproszczonych sposobów rozumienia myśli Nietzschego. W 1964 r. ukazało się w kraju

nad Tybrem wydanie krytyczne wszystkich dzieł autora *Tako rzecze Zaratustra*, które przyczyniło się do wzrostu zainteresowania jego twórczością.

Jednym z włoskich myślicieli, którzy w latach 60. XX wieku podjęli nowe badania nad dziełem Nietzschego, był Gianni Vattimo (ur. 1936). W wielu kręgach ten autor, związany z Uniwersytetem w Turynie, uchodzi za jednego z najbardziej popularnych myślicieli europejskich i jednego z najważniejszych przedstawicieli filozoficznego postmodernizmu. Jest też najbardziej znanym teoretykiem myśli słabej (*pensiero debole*) oraz ważnym badaczem fenomenu nihilizmu. Odwołując się do myśli Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera, filozof z Turynu wypracował jeden ze współczesnych modeli etyki postmetafizycznej, który uznaje współczucie i miłosierdzie za centralne kategorie moralne.

Jak rozumieć pojęcie „śmierci Boga” w interpretacji Gianniego Vattimo? W czym tkwi istota jego koncepcji myśli słabej? Czy w dobie rewolucji biotechnologicznej można obronić tradycyjne rozumienie natury ludzkiej i prawa naturalnego? Jak uzasadnić normatywność bez fundamentu natury? Czy dziedzictwo kulturowe może być źródłem normatywności? Jak oceniać normatywność ugruntowaną na fundamencie myśli słabej? Głównym celem artykułu jest ukazanie specyfiki normatywności, wyrastającej z filozofii myśli słabej, oraz przedstawienie zastrzeżeń dotyczących uzasadniania norm moralnych w oparciu o dziedzictwo kulturowe, zgodę i kontrakt społeczny.

2. OD „ŚMIERCI BOGA” DO MYŚLI SŁABEJ

Kategorię „śmierci Boga” wprowadził do domeny publicznej Fryderyk Nietzsche. Jakie jest podstawowe znaczenie tego pojęcia? Stanowi ono swego rodzaju obraz, który ma symbolizować rozpad fundamentu metafizycznego naszej kultury oraz zanik tradycyjnych wartości moralnych. Dla Nietzschego ta przejmująca metafora stała się nicią Ariadny, dzięki której można się poruszać po labiryncie współczesnej

kultury i adekwatnie diagnozować najważniejsze problemy naszej epoki historycznej. „Śmierć Boga” to przede wszystkim rozpad tradycyjnej metafizyki oraz koniec wiary w obiektywny porządek świata, który usprawiedliwiałby wierność prawdzie i zasadom moralnym niezależnie od miejsca, czasu i okoliczności.

Nietzsche używa wielokrotnie sformułowania „Bóg umarł” (*der Gott ist tot*) w swoim dziele *Tako rzecze Zaratustra*. Jego zdaniem, Bóg, w którego wierzą chrześcijanie, nie jest Bogiem prawdziwym. Dlatego „śmierć Boga” nie oznacza *de facto* unicestwienia Boga realnie istniejącego, ale jedynie śmierć boskości powołanej do istnienia przez człowieka. W tej perspektywie to człowiek jest stwórcą Bytu Najwyższego. Pisał Nietzsche: „Bóg jest domniemaniem: lecz ja pragnę, aby domniemania wasze nie sięgały dalej, niżli wasza wola twórcza. Bóg jest domniemaniem: lecz ja pragnę, aby domniemania wasze nie wykraczały poza to, co jest do pomyślenia”¹. Dla autora *Tako rzecze Zaratustra* umarły Bóg był tym, który jako bezwzględny władca kontrolował człowieka i nie pozwalał na samodzielne i wolne życie ludzi. Wraz ze „śmiercią Boga” przestał istnieć transcendentny „nakazodawca”, który bezwzględnie egzekwował przestrzeganie przez człowieka stałych i niezmiennych norm moralnych.

Zdaniem Nietzschego, tego rodzaju Bóg, wszechobecny i wszechmogący, musiał umrzeć, aby człowiek mógł rozpocząć nowe życie. „On jednak – umrzeć musiał: oczyma, które wszystko widzą – widział człowiecze głębie i dna, całą jego zatajoną sromotę i szpetność. (...) On zawsze mnie widział: na takim świadku zemstę wyrzucić musiałem – lub też sam przestać żyć. Bóg, co widział wszystko, nawet i człowieka, Bóg ten umrzeć musiał! Człowiek nie ścierpi, aby taki świadek żył!”². Dla autora *Tako rzecze Zaratustra* rozpad Boskiego fundamentu – gwarantującego światu porządek, stabilność i uniwersalne zasady moralne – oznacza początek nowej ery wolności,

1 F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. z niem. W. Berent, Warszawa 1990, 99.

2 Tamże, 329–330.

którą dobrze wyraża następujący fragment z dzieła *Radosna wiedza*: „My, filozofowie i »duchy wolne«, czujemy się na wieść, że »Bóg umarł«, jakby opromienieni nową jutrzenką; serce nasze przelewa się z wdzięcznością, zdumieniem, przeczuciem, oczekiwaniem – w końcu ukazuje się nam widnokrąg znów wolny, chociażby nawet nie był jasny, wreszcie znów mogą wybiegać okręty nasze”³.

Gianni Vattimo rozwinął koncepcję „śmierci Boga”, tworząc kategorię myśli słabej, którą można potraktować jako jedną z możliwych interpretacji myśli Nietzschego. Myśl słaba wyrasta z negacji myśli mocnej (*pensiero forte*). Myśl mocna to przede wszystkim wiedza typowa dla tradycji metafizycznej Zachodu, która dążyła do określenia spójnej, monolitycznej, stabilnej i nieziennej struktury rzeczywistości *tout court*. W tym kontekście chodzi o poznanie – jak twierdzi Vattimo – ufundowane na „błędzie Platona”, który polega na tym, że byciu przypisujemy charakter wieczności i stabilności. W konsekwencji świat naszej konkretnej egzystencji zostaje spustoszony i pozbawiony wartości. Dla myśli mocnej poznanie oznacza przede wszystkim szukanie prawdy jako niezależnego i stabilnego punktu odniesienia, który jest pewny i bezpieczny dla wszystkich⁴. Różne formy myśli mocnej abstrahują od wymiaru afektywnego i interpretacyjnego ludzkiej podmiotowości, przywołując Prawdę, Życie, Rzeczywistość, Historię i Podmiot jako kategorie absolutne o charakterze dogmatycznym.

Zmierzch myśli mocnej oraz narodziny myśli słabej w ujęciu filozofa z Turynu zbiegają się w czasie z końcem nowoczesności i początkiem narodzin epoki ponowoczesnej. Warto w tym miejscu podkreślić, że myśl słaba pozostaje w harmonii z podstawowymi paradygmatami kultury postmodernistycznej, która postrzega dywersyfikację, rozczłonkowanie, różnorodność i niestabilność jako

3 F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, tłum. z niem. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008, 288.

4 Por. A. Dal Lago, P.A. Rovatti, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Milano 1989, 9–22.

pozytywne i konstytutywne elementy rzeczywistości⁵. W konsekwencji nie należy dążyć do tego, aby z góry czy z zewnątrz doprowadzić do ich ujednoczenia czy też wypracowania hierarchii ważności. Postmodernistyczna różnorodność zawiera w sobie możliwość fragmentaryzacji rzeczywistości i uznania jej niemierzalności. Zerwanie z przeszłością prowadzi do regionalizacji różnych dziedzin wiedzy i porzucenia tradycyjnych kanonów kulturowych⁶.

Vattimo twierdzi, że myśl słaba jest koncepcją, która ma świadomość własnych ograniczeń i dlatego porzuca roszczenia wielkich globalnych wizji metafizycznych – jest przede wszystkim teorią osłabienia konstytutywnego charakteru bycia w epoce końca metafizyki⁷. Myśl słaba to filozofia, która odrzuca pewność, aby zdobyć wolność. W tym sensie jest typowym przykładem filozofii postmodernistycznej. Tego rodzaju myślenie filozoficzne oznacza, że niedostępność i skrywanie się bycia nie powinny być przyczyną naszego smutku czy rozpacz, lecz warunkiem właściwego odczytywania naszej ludzkiej kondycji i tworzenia przyjacielskiej relacji z innymi osobami.

3. NEGACJA POJĘCIA NATURY

Ważnym elementem koncepcji myśli słabej jest odrzucenie pojęcia natury. W 2006 r. na łamach miesięcznika filozoficznego *Micro-Mega* została opublikowana ciekawa dyskusja Gianniego Vattima z dwoma znanymi włoskimi naukowcami na temat początku życia, ewolucji, darwinizmu i ewolucjonizmu biologicznego⁸. Luigi Luca Cavalli-Sforza i Francesco Cavalli-Sforza zaprezentowali w tej debacie stanowisko współczesnej genetyki i biologii, natomiast Vat-

5 Por. P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *O normatywności w etyce*, Kraków 2015, 253–287.

6 Por. G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Genova 2000, 76–77.

7 Por. G. Vattimo, *Della realtà: fini della filosofia*, Milano 2011.

8 Por. G. Vattimo, L.L. Cavalli-Sforza, F. Cavalli-Sforza, *Scienza o filosofia?*, *MicroMega* 20(2006)1, 7–24.

timo – broniąc prymatu filozofii nad badaniami naukowymi – ukazał podejście filozoficzne do wielu problemów związanych z ewolucją i dokonującą się na naszych oczach rewolucją biotechnologiczną.

Jeden w ważnych wątków tej dyskusji dotyczył pojęcia natury. Vattimo potwierdził w trakcie debaty swoje wcześniejsze stanowisko, że pojęcie natury jest mitologiczne (*mitologico*) i ryzykowne (*rischioso*). Mitologiczny charakter natury polega na tym, że jest ona czystą ideą, pozbawioną realnej treści – ideą odziedziczoną z przeszłości i przyjmowaną bezkrytycznie przez kolejne pokolenia. Natomiast ryzyko związane z naturą polega na tym, że w niektórych prądach myślowych przypisuje się jej charakter normatywny – gdy jest traktowana jako norma narzucająca nam konkretne zobowiązania moralne. Aby uniknąć rzekomego „zagrożenia” ze strony normatywnej natury, należy ją odrzucić *en bloc*. Tego rodzaju negacja dotyczy przede wszystkim natury ludzkiej jako struktury normatywnej, która może nas ukierunkować na podjęcie takich a nie innych decyzji moralnych.

Filozof z Turynu twierdzi, że pojęcie natury ma charakter czysto kulturowy. Co więcej, naturze rzekomo bliżej do nie-bycia niż bycia, ponieważ jest ona całkowicie podporządkowana człowiekowi oraz podlega manipulacji ze strony nauki i techniki. Zagrożenie manipulacją dotyczy szczególnie współczesności, w której człowiek technologiczny wprowadza do świata naturalnego „tyranię” tworzonych przez siebie praw i zasad. W konsekwencji dzieje naszej cywilizacji zostały zdominowane nie przez to, co naturalne, ale przez to, co sztuczne i wytworzone przez człowieka. Obecnie nie mamy pewności, czy różnego rodzaju systemy naturalne, które odziedziczyliśmy po naszych przodkach, są dzisiaj konieczne dla naszego biologicznego przetrwania. Przeciwnie, mamy wysoko rozwinięte technologie, które pozwalają nam wytworzyć wszystko w sposób sztuczny. Co więcej, filozof z Turynu twierdzi, że dzięki nauce, technice i nowoczesnym technologiom możemy zastąpić naszymi wytworami dawny porządek naturalny – bez jakiegokolwiek szkody dla przetrwania naszego gatunku.

Vattimo stanowczo odrzuca przekonanie, że natura posiada jakąkolwiek normatywność pierwotną i absolutną, która wyznacza podstawy etyki normatywnej – nie jest prawdą, że natura warunkuje i określa nasze wybory i decyzje moralne. Dla filozofa z Turynu nie ma żadnej interferencji między światem naturalnym i światem moralnym. „Jedyną wartością, jaką uznaję – twierdzi Vattimo – jest moja dusza, tzn. moja wolność, moje sumienie moralne, moja decyzja, aby kochać bliźniego zamiast go nienawidzić. I chciałbym, aby to właśnie przetrwało w świecie”⁹. Wolność, o której pisze ten myśliciel, ma charakter kulturowy i technologiczny, a nie naturalny czy metafizyczny. Dla tak rozumianej wolności nie istnieje żadna obiektywna granica transformacji człowieka. W konsekwencji należy odejść od rzekomo fałszywej antytezy natura–kultura i zacząć myśleć o tym, że wszystko jest tylko historią.

Filozof z Turynu twierdzi, że w momencie naszych narodzin jesteśmy „wrzuceni” w kondycję historyczną, która nas określa, jeśli nawet nie dokonuje się to według praw czysto mechanicznych. Do dzisiaj owo „wrzucenie” w historię stanowiło tylko i wyłącznie przeznaczenie, które można było jedynie przyjąć i zaakceptować. Obecnie możemy to świadomie zmieniać. Jesteśmy wezwani do tego, aby tworzyć prawa i organizować zachowania naprawdę wolne, czyli niezależne od jakichkolwiek uprzednio istniejących zasad i norm. W ujęciu twórcy myśli słabej współczesna rewolucja biotechnologiczna jest przejawem tak rozumianej wolności¹⁰.

Podkreślając dynamiczne rozumienie bytu ludzkiego, Vattimo odwołuje się m.in. do filozofa Giovanniego Pico della Mirandoli – jednego z największych przedstawicieli renesansowego platonizmu włoskiego. Był on tym myślicielem, który twierdził, że jedyną istotą człowieka jest nieposiadanie żadnej istoty. Opisywał człowieka jako

9 Tamże, 22.

10 Por. G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Milano 1996, 1999², 70–75.

byt, któremu Bóg nie przypisał żadnej określonej natury, przeciwstawiał się ujmowaniu człowieka jako mikrokosmosu, który odzwierciedla różnego rodzaju natury obecne we wszechświecie. Przekonywał, że godność człowieka znajduje swój fundament w jego wolności. Pico della Mirandola twierdził, że osoba ludzka nie ma określonego raz na zawsze miejsca we wszechświecie, ale została stworzona w ten sposób, żeby stawać się tym, kim chce: istotą ziemską albowiem niebiańską, stworzeniem śmiertelnym albo nieśmiertelnym. W konsekwencji na człowieku spoczywa obowiązek, aby nadać sobie samemu własną istotę¹¹.

W swoich analizach dotyczących natury ludzkiej Vattimo nawiązuje także do szkockiego myśliciela Davida Hume'a. Potwierdza słuszność „prawa Hume'a”, zgodnie z którym nie wolno przechodzić od opisu pewnego stanu rzeczy do formułowania zasad o charakterze moralnym. Zdaniem filozofa z Turynu, odwoływanie się w argumentacji etycznej do kategorii prawa naturalnego prowadzi do naturalizmu, który jest autorytarny i antydemokratyczny; jeśli w debacie politycznej mamy jakąś prawdę, która jest uzasadniana w sposób naturalny, podważamy tym samym zasadę wolności i demokratycznego współżycia ludzi.

Każda moralność, która nie respektuje „prawa Hume'a”, jest moralnością nacechowaną przemocą. Dotyczy to także tradycyjnej moralności chrześcijańskiej, która odwołuje się do uzasadnienia metafizycznego norm i wartości. Przemoc metafizyczna wpływa na jej wiele aspektów. Filozof z Turynu twierdzi, że tradycja prawa naturalnego oczywiście bardzo często sprzeciwiała się stosowaniu przemocy, ale były też sytuacje, w których służyła jej legitymizacji¹².

W tym miejscu warto podkreślić, że Vattimo formułuje niezwykle ostre zarzuty pod adresem Kościoła katolickiego i jego nauczania

11 Por. G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, tekst faciński i tłumaczenie na języki włoski, Firenze 1942.

12 Por. G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002, 120.

moralnego. Oskarża tę instytucję o błędy filozoficzne, homofobię, wrogą wobec człowieka moralność seksualną itp. Jego zdaniem, największym błędem, który coraz bardziej oddala ludzi od katolicyzmu i zdradza pierwotnego ducha Ewangelii, jest odczytywanie prawd ewangelicznych w świetle filozofii obiektywizującej (*filosofia oggettivante*), która usiłuje stać na straży niezmiennej w czasie natury człowieka i broni kategorii prawa naturalnego. Zdaniem tego myśliciela, czyniąc tak, Kościół katolicki niszczy samą istotę chrześcijaństwa. Dlaczego? Ponieważ w imię natury ludzkiej i prawa naturalnego ignoruje przykazanie miłości bliźniego. Filozof z Turynu odrzuca jakąkolwiek naturalną istotę człowieka, społeczeństwa czy rodziny. Jego zdaniem rewolucyjna nowość chrześcijaństwa polega na odrzuceniu kategorii o charakterze obiektywnym, umieszczając w centrum wolność, jednostkowość i wymiar wewnętrzny każdego człowieka.

Vattimo twierdzi, że chrześcijaństwo wprowadziło w świat zasadę radykalnej odnowy metafizyki klasycznej: odejście od skierowania uwagi na przedmiocie, na przyjętych formach naturalnych jako stałych i wiecznych, które traktuje się jako źródło zasad moralnych; nowe spojrzenie ukierunkowane na wolność i sferę wewnętrzną człowieka. Jego zdaniem, obiektywny charakter praw natury jest mitem. Poważny błąd katolicyzmu polega na połączeniu wiary chrześcijańskiej z obiektywnością praw naturalnych i zbudowaniu na tym fundamencie etyki seksualnej. W tej perspektywie obiektywne prawa natury są niczym innym jak naturą rozumianą przez społeczeństwo w minionych epokach uznanych za archetypy, utożsamiając je z wieczną prawdą o człowieku i społeczeństwie.

Z jednej strony, filozof z Turynu bardzo ostro krytykuje katolicyzm z powodu nauczania moralnego, dotyczącego życia indywidualnego i etyki seksualnej, z drugiej – docenia chrześcijańską etykę społeczną i zaangażowanie katolików w życiu publicznym. W tym miejscu warto zauważyć, że w ostatnich latach Vattimo nawiązuje bardzo często w swoich badaniach filozoficznych do tradycji kulturowej Ameryki Południowej. Uważa, że ten kontynent

ma charakter postmodernistyczny i dlatego stanowi alternatywę dla zachodniego stylu życia. Filozof z Turynu jest wielkim zwolennikiem południowoamerykańskich ruchów ludowych i wiąże z nimi nadzieję na przeprowadzenie koniecznych reform społecznych i politycznych.

W opinii Vattima i liderów tych ruchów głównymi wrogami ludzkości są dzisiaj globalizacja, kulturowy europocentryzm i władza nad światem sprawowana przez globalny system finansowy. W tej nowej walce klas XXI wieku środowiska lewicowe powinny połączyć swoje siły z kręgami katolickimi. W tym sensie Ameryka Południowa, posiadająca specyficzne rozumienie religijności i chrześcijaństwa, jest swego rodzaju laboratorium, w którym wykuwa się nowy świat postulowany przez filozofa z Turynu.

Czym jest natura dla Vattima? Jego zdaniem, nazywamy naturą to, co jest jedynie naszym starym przyzwyczajeniem. Przeciwwstawiamy się zmianom dokonywanym w imię natury, która nie istnieje, a w rzeczywistości wszyscy uczestniczymy w tego rodzaju zmianach. Twórca koncepcji myśli słabej zauważa, że w przypadku człowieka trudno ograniczyć naturę ludzką do tego, czym człowiek jest i czym może się stać, pozwalając działać naturze. Naturalne jest to, co takim się wydaje w określonych warunkach egzystencji – jak czymś naturalnym jest odpowiedź na pozdrowienia na ulicy, nawet jeśli żadne prawo metafizyczne nam tego nie narzuca. To naturalne kryterium powinno obowiązywać dzięki prawom ustanowionym w ramach demokratycznego porządku politycznego¹³.

Vattimo, odrzucając naturę ludzką i wynikające z niej prawo naturalne, promuje jednocześnie wolność, interpretując naturę jako kategorię konkurencyjną i przeciwstawną wobec wolności i sfery wewnętrznej człowieka. Błąd filozofa z Turynu polega na statycznym i biologicznym ujęciu natury ludzkiej – przy takiej interpretacji bytu ludzkiego trudno oczywiście o zachowanie właściwej wizji wolności

13 Por. G. Vattimo, *La vita dell'altro. Bioetica senza metafisica*, Lungro di Cosenza 2006, 43–44.

człowieka. Vattimo należy do grona tych autorów, którzy odrzucają kategorię natury z powodu przyjęcia absolutnego i abstrakcyjnego pojęcia wolności, rozumianej jako uwolnienie od tego wszystkiego, co nie zostało określone przez samą wolność. W konsekwencji dotyczy to również uwolnienia od natury. Natura ludzka nie oznacza jednak czystej obiektywności pasywnej materii, ale także tożsamość racjonalną, która wyrasta z różnych doświadczeń człowieka jako bytu zanurzonego w historii.

Vattimo zgadza się z bardzo ogólnym rozumieniem natury ludzkiej, prowadzącym do wspólnej troski o to, aby np. nie traktować ludzkiego ciała jako przedmiotu, którym można handlować. Tego rodzaju podejście do natury ludzkiej ma na celu ochronę godności człowieka w dobie rewolucji biotechnologicznej. Filozof z Turynu ujmuje naturę ludzką przede wszystkim metaforycznie, jako formę zatroskania o ochronę naszej człowieczej godności¹⁴. W analizach antropologicznych tego autora nie znajdujemy odniesień do innych ważnych myślicieli, którzy prezentują zdecydowanie odmienne wizje natury ludzkiej. Warto w tym miejscu wskazać cenne opracowania włoskiego filozofa Vittoria Possentiego¹⁵ czy ważne prace niemieckiego myśliciela Roberta Spaemanna¹⁶. Niestety, filozof z Turynu pomija ciekawą argumentację tych autorów całkowitym milczeniem.

4. DZIEDZICTWO KULTUROWE JAKO ŹRÓDŁO MORALNOŚCI

Z jednej strony, twórca koncepcji myśli słabej wyraża przekonanie, że z natury człowieka nie możemy wyprowadzić jakichkolwiek norm czy praw moralnych. Skoro do istoty człowieka należy posiadanie historii, tworzenie kultury i technologii, to należy odrzucić wszelką normatywność związaną z kategorią natury ludzkiej. Z drugiej strony,

14 Por. tenże, *Dopo la cristianità*, dz. cyt., 87.

15 Por. V. Possenti, *Il nuovo principio persona*, Roma 2013.

16 Por. R. Spaemann, *Szczęście a żywiołość: eseje o etyce*, tłum. z niem. J. Merecki, Lublin 1997.

Vattimo twierdzi, że nie możemy zgodzić się na całkowity relatywizm i anarchię moralną, tzn. potrzebujemy innej formy normatywności – nie wszystko wolno, nie każdy czyn jest dozwolony, nie wszystko, co jest technicznie możliwe, musi być moralnie dopuszczalne. Skąd zatem pochodzą normy moralne i w jaki sposób możemy je uzasadnić? Gdzie szukać nowego źródła normatywności? Dla filozofa z Turynu źródłem norm moralnych – decydujących o tym, co jest dopuszczalne, a co zakazane – jest dziedzictwo kulturowe, w którym żyjemy oraz dialog prowadzony w obrębie wspólnej tradycji aksjologicznej¹⁷.

Vattimo twierdzi, że współczesny zanik dyskursu etycznego w oparciu o zasady uniwersalne i ostateczne ma charakter globalny i wynika głównie z dominującego pluralizmu kulturowego oraz zmiany relacji Zachodu do innych kręgów kulturowych, które w ostatnich dziesięcioleciach przeszły od stanu kolonialnego do niepodległości i samostanowienia. Zmierzch etyki pierwszych zasad to także owoc krytyki moralności tradycyjnej ze strony trzech wielkich „mistrzów podejrzeń”: Karola Marksa, Fryderyka Nietzschego i Zygmunta Freuda¹⁸. Tego rodzaju teorie filozoficzne odzwierciedlają głęboką transformację społeczną i kulturową ostatnich dwóch stuleci. Zburzenie pierwszych zasad nie oznacza jednak zgody na etykę sytuacyjną. Mamy tutaj do czynienia z podstawową różnicą między etyką postmetafizyczną a zwykłym i czystym relatywizmem. „Stwierdzenie, że rozpadła się wiarygodność pierwszych zasad – uważa Vattimo – nie pozwala się przetłumaczyć na przyjęcie naszej kondycji historycznej i naszej przynależności do wspólnoty jako jedyne absolutu. Jeśli świat prawdziwy (pierwsze zasady) stał się bajką, pisze Nietzsche, zburzeniu uległa także bajka (zatem także ona nie może być absolutyzowana)”¹⁹.

17 Por. G. Giorgio, *Il pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione della metafisica tra dialettica ed ermeneutica*, Milano 2006, 239–240.

18 Por. G. Vattimo, *Addio alla verità*, Roma 2009, 95.

19 Tamże, 98.

Jak zatem możemy określić normatywność ufundowaną na gruncie myśli słabej? Warto w tym miejscu podkreślić, że normatywność w sferze moralnej składa się z szeregu elementów o charakterze obiektywnym i subiektywnym. Zwracają na to uwagę autorzy najnowszych opracowań naukowych, poświęconych tej problematyce²⁰. Mamy zasadniczo dwa podstawowe źródła normatywności moralnej, tzn. pewną rzeczywistość i wolę podmiotu. Normatywność jawi się jako pochodna decyzji podmiotu bądź podmiotów, ale jest także zależna od pewnego układu odniesienia, który „jest rozpoznawany jako najwłaściwszy tu i teraz. Działanie zgodne z jego treścią jest tym, co można byłoby nazwać powinnym (*Gesollt*), czyli tym, co powinno się zrobić. Takie działanie jest zarazem racjonalne i moralne”²¹.

Układ odniesienia można nazywać w rozmaity sposób: idealnymi porządkami powinnościowymi, prawem naturalnym, idiomem postępowania, rzeczywistością osoby lub jeszcze inaczej. Ryszard Moń twierdzi, że „od wrażliwości człowieka, od bystrości jego umysłu zależy zatem, jakie podejmie działania lub sposób życia, by uczynić zadość wymaganiom, jakie stawia konkretny układ odniesienia, swoisty idiom postępowania. Normatywność jawi się zatem jako wypadkowa woli szczęśliwego życia oraz racjonalnego idiomu ludzkiej aktywności”²².

Twórca koncepcji myśli słabej podkreśla, że musimy czerpać z dziedzictwa kulturowego i tradycji, do których należymy. Dziedzictwo kulturowe i tradycja to zespół tych wszystkich rzeczy i przedmiotów, w obrębie których – konfrontując się z innymi osobami – dokonujemy naszych wyborów. Wybieramy nie na podstawie kryterium prawdy

20 Por. Ch. Gill, *Virtue, Norms and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics*, Oxford 2005; J.D. Wallace, *Norms and Practices*, Ithaca 2008; G. Brennan, L. Eriksson, R. Goodin, *Explaining Norms*, Oxford 2013; E. Colzani, A. Rossetti, *Mente, azione, normatività*, Milano 2014; Ch. Korsgaard, *Le origini della normatività*, Pisa 2014.

21 R. Moń, *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Warszawa 2011, 495–496.

22 Tamże, 543.

absolutnej, ale na bazie miłości. Wybieramy te interpretacje i rozwiązania, które pozwalają nam patrzeć na drugiego człowieka bez poczucia wstydu: prawda powinna iść w parze z miłością.

Wysłuchiwanie się w dziedzictwo kulturowe i interpretacja tradycji nie prowadzą tylko i wyłącznie do przewartościowania wszystkich wartości, ale także do odkrycia treści, które dziedziczymy. Wiele reguł, które obowiązują w życiu społecznym, nie zostaje automatycznie zawieszonych bądź zniesionych przez etykę postmetafizyczną. Wiele z nich traktowano wcześniej jako normy naturalne. Uznane natomiast za dziedzictwo kulturowe, a nie za naturę i istotę rzeczy, mogą dalej obowiązywać także w naszej epoce historycznej, ale nie jako normy naturalne, lecz jako normy racjonalne, uznane przez ludzki rozum.

Według filozofa z Turynu, prawda o zburzeniu fundamentu staje się dzisiaj nowym fundamentem. Można rozwijać dyskurs etyczny opierając się na tradycji pochodzenia i dziedzictwie kulturowym, tworzyć maksymy odnoszące się do naszego działania. Można też wypracowywać wskazania określające zachowanie i hierarchię wartości. Przyjęcie za ostateczny punkt odniesienia przynależności bardziej określonych – takich jak rasa, naród, klasa społeczna czy rodzina – oznacza ograniczenie u samych źródeł własnej perspektywy etycznej. Z tego rodzaju konkretnych przynależności wypływają zasady odnoszące się do naszego postępowania, ale nie stanowią one imperatywu absolutnego, a jedynie rozszerzenie własnych horyzontów. W ten sposób, w opinii Vattima, pochodzenie i przynależność stają się dla etyki głównym punktem odniesienia.

Jakie maksymy i zachowania możemy wyprowadzić z naszej tradycji, pochodzenia oraz z naszego dziedzictwa kulturowego? Przede wszystkim te nacechowane krytycyzmem. Do tego dochodzi ciągle wsłuchiwanie się w treści dziedzictwa i pochodzenia, aby nie przeceniać perspektywy przeszłości i zachować świadomość odpowiedzialności w stosunku do własnej tradycji kulturowej. „Słuchanie dziedzictwa – pisze filozof z Turynu – nie prowadzi tylko do

»przewartościowania« wszystkich wartości, ale także do podniesienia i naśladowania określonych treści, które odziedziczyliśmy»²³.

Zasady moralne wywodzące się z dziedzictwa kulturowego i uznane przez nas za normy racjonalne stanowią ograniczoną formę normatywności etyki postmetafizycznej proponowanej przez Vattima. W twórczości filozofa z Turynu nie znajdziemy adekwatnej odpowiedzi na pytanie, co jest treścią i fundamentem powinności moralnej. Nie ma też pogłębionej analizy różnych sposobów pojmowania normatywności. Momentem obiektywnym normatywności etyki postmetafizycznej w ujęciu twórcy myśli słabej jest dziedzictwo kulturowe i podlegająca interpretacji tradycja, natomiast decyzyja podmiotu, który uznaje zasady moralne pochodzące z tradycji za normy racjonalne stanowi jej moment subiektywny²⁴.

5. PODSUMOWANIE

Etyka postmetafizyczna Gianniego Vattima, zbudowana na gruncie myśli słabej, nie rezygnuje całkowicie z normatywności, ale zachowuje ją w formie ograniczonej. Zasady moralne wywodzące się z dziedzictwa kulturowego i uznane przez nas za normy racjonalne należy uznać za normatywność w wersji słabej. Wydaje się, że w ramach filozofii negującej myśl mocną i będącej kontynuacją dzieła Fryderyka Nietzschego trudno o inną formę etyki normatywnej. Najważniejszą przyczyną niemożliwości wypracowania alternatywnych form normatywności jest odrzucenie przez filozofa z Turynu natury ludzkiej i prawa naturalnego.

Vattimo twierdzi, że w naszej epoce nauka i technika przekształcają naturę w historię. W świecie, w którym wszystko staje się

²³ G. Vattimo, *Addio alla verità*, dz. cyt., 102.

²⁴ Por. A. Kobylński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima*, Warszawa 2014, 189–196; tenże, *Nihilism and Ethics in the Philosophy of Weak Thought of Gianni Vattimo*, *Seminare. Poszukiwania Naukowe* 37(2016)4, 55–67.

historią, nie ma miejsca na obiektywne normy moralne, ponieważ byt człowieka nie posiada wewnętrznej struktury, z której można wyprowadzić trwałe i niezmiennie zasady etyczne. Jediną etyką możliwą do przyjęcia jest etyka interpretacji. W poszukiwaniu swych własnych indywidualnych zasad postępowania człowiek powinien jedynie interpretować zdarzenia i myśli, czyny i słowa. Tego rodzaju wizja moralności nie oznacza zgody na relatywizm, ponieważ zakłada także normatywność w wersji słabej.

Budzi sprzeciw stosunek Vattima do orędzia chrześcijańskiego i jego głęboka redefinicja podstawowych kategorii moralnych tej religii. Trudno zgodzić się także z postulowanym przez tego autora odrzuceniem natury i prawa naturalnego jako źródła moralności. Niestety, filozof z Turynu ujmuje naturę ludzką przede wszystkim metaforycznie, jako formę zatroskania o ochronę naszej człowieczej godności. Można odnieść wrażenie, że jedną z głównych przyczyn zanegowania natury ludzkiej i prawa naturalnego jest obrona wolności i samorealizacji człowieka. Niestety, twórca myśli słabej nie zauważa, że natura i wolność nie są pojęciami przeciwstawnymi. W rzeczywistości natura ludzka oznacza określone cele, do których dąży byt ludzki w sposób świadomy, racjonalny i wolny.

Wydaje się, że największą słabością normatywności w wersji słabej jest niewielka zdolność do narzucenia podmiotowi moralnemu określonych zachowań. Niemiecki myśliciel Romano Guardini, analizując system etyczny Immanuela Kanta, mówił o problemie „siły zobowiązania” (*die Verpflichtungskraft*) ze strony prawdy, dobra i wartości. Guardini uważał, że największym mankamentem autonomicznej wizji moralności jest niewielka siła zobowiązania nakazów i zakazów określanych przez imperatyw kategoryczny. Analogicznie podobne zastrzeżenia możemy sformułować pod adresem norm moralnych wyprowadzonych z dziedzictwa kulturowego.

Z jednej strony normatywność w wersji słabej chroni człowieka przez skrajnym relatywizmem i anarchią moralną, z drugiej – w dobie rewolucji biotechnologicznej tego rodzaju normatywność nie

wystarcza, aby skutecznie bronić gatunek ludzki przed różnymi formami manipulacji i ingerencji w podstawy naszej struktury bytowej. W obliczu obecnych wyzwań cywilizacyjnych tylko powrót do tradycyjnego rozumienia natury ludzkiej może skutecznie chronić ludzką godność i naszą wyjątkowość gatunkową pośród innych organizmów żywych. Przyjęcie dynamicznej koncepcji natury człowieka oraz wskazanie dialogu, porozumienia czy tradycji kulturowej jako źródła norm moralnych tworzy podatny grunt dla różnego rodzaju manipulacji biotechnologicznych i wszelkich prób zmiany istoty naszego człowieczeństwa.

BIBLIOGRAFIA

- Brennan G., Eriksson L., Goodin R., *Explaining Norms*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Colzani E., Rossetti A., *Mente, azione, normatività*, Ledizioni, Milano 2014.
- Dal Lago A., Rovatti P.A., *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Feltrinelli Editore, Milano 1989.
- Duchliński P., Kobyliński A., Moń R., Podrez E., *O normatywności w etyce*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.
- Gill Ch., *Virtue, Norms and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Giorgio G., *Il pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione della metafisica tra dialettica ed ermeneutica*, Franco Angeli Editore, Milano 2006.
- Kobyliński A., *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattimo*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014.
- Kobyliński A., *Nihilism and Ethics in the Philosophy of Weak Thought of Gianni Vattimo*, Seminare. Poszukiwania Naukowe 37(2016)4, 55–67.
- Korsgaard Ch., *Le origini della normatività*, Edizioni ETS, Pisa 2014.
- Moń R., *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011.
- Nietzsche F., *Radosna wiedza*, tłum. z niem. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2008.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. z niem. W. Berent, Biuro Informacji Studenckiej ZSP, Warszawa 1990.

- Pico della Mirandola G., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, tekst łaciński i tłumaczenie na języki włoski, Vallecchi Editore, Firenze 1942.
- Possenti V., *Il nuovo principio persona*, Armando Editore, Roma 2013.
- Spaemann R., *Szczęście a żywliwość: esej o etyce*, tłum. z niem. J. Merecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997.
- Vattimo G., *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti Editore, Milano 1996, 1999².
- Vattimo G., *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2000.
- Vattimo G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti Editore, Milano 2002.
- Vattimo G., Cavalli-Sforza L.L., Cavalli-Sforza F., *Scienza o filosofia?*, MicroMega 20(2006)1, 7–24.
- Vattimo G., *La vita dell'altro. Bioetica senza metafisica*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2006.
- Vattimo G., *Addio alla verità*, Meltemi Editore, Roma 2009.
- Vattimo G., *Della realtà: fini della filosofia*, Garzanti Editore, Milano 2011.
- Wallace J.D., *Norms and Practices*, Cornell University Press, Ithaca 2008.

WHICH NORMATIVITY AFTER THE “DEATH OF GOD”?

ETHICAL IMPLICATIONS OF WEAK THOUGHT

Abstract. The main aim of this article is to analyze the concept of normativity in the philosophy of weak thought developed by Gianni Vattimo. Weak thought refers to the idea of the weakening of existence in times witnessing the end of metaphysics, and to a challenge to the Cartesian conception of the subject. This philosophical tradition does not entirely give up on moral normativity. Vattimo proposes a weak notion of normativity, i.e. persuasion, without claims of universal applicability. Weak normativity grows out of dialogue with and respect for tradition, and recommends compliance with specific moral principles. However, it does not consider their applicability to be universal. This kind of normativity is established on the basis of cultural heritage, agreement and social contract.

Keywords: weak thought, strong thought, human nature, morality, nihilism, freedom, natural law, cultural heritage, post-metaphysical ethics

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

a.kobyliński@uksw.edu.pl

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

DOI: 10.21697/spch.2018.54.2.13

KAROLINA ROZMARYNOWSKA

PERFORMATYWNOŚĆ JĘZYKA A POWINNOŚĆ MORALNA

Streszczenie. Przedmiotem rozważań podjętych w artykule jest rola języka w tworzeniu powinności moralnej. W nawiązaniu do klasycznej teorii aktów mowy J. Austina i J. Searle'a, autorka, na przykładzie czynności obiecywania, bada, na czym polega „powinnościorodna” moc słów. Zastanawia się również, jakie warunki muszą zostać spełnione, aby określona wypowiedź nakładała na jej autora moralne zobowiązanie. Przeprowadzone analizy, obejmujące również stanowisko krytyczne wobec koncepcji Searle'a, ujawniają ograniczenia, jakie wynikają z tezy, mówiącej, że to język tworzy powinność. Odwołując się do funkcji performatywnej, jaką pełni język, możemy wyjaśnić jedynie przedmiotowy wymiar obietnicy. Zrozumienie jej podmiotowego źródła wymaga zajęcia odmiennej perspektywy badawczej.

Słowa kluczowe: performatywność, język, powinność, obietnica, John Searle, John Austin, Adolf Reinach

1. Wstęp. 2. Obietnica jako performatyw. 2.1. Warunki skutecznego obiecywania. 2.2. Dlaczego słowa rodzą powinność? 3. Obietnica jako akt społeczny. 4. Przedmiotowy i podmiotowy wymiar obietnicy. 5. Zakończenie.

1. WSTĘP

Zdaniem wielu myślicieli we współczesnej humanistyce mamy do czynienia z tzw. „zwrotem performatywnym”. Zainteresowanie performansem i performatywnością wynika z przekonania, że język nie tylko przedstawia rzeczywistość, ale także ją zmienia. Badania nad performatywnością dotyczą m.in. sprawczej funkcji języka, i w nawiązaniu do klasycznej teorii aktów mowy Johna L. Austina i Johna R. Searle'a, obejmują refleksję nad znaczeniem i mocą wypowiedzi performatywnych. Próbuje się wyjaśniać, w jaki sposób język i tworzone przez niego instytucje kształtują rzeczywistość społeczną, prawną, polityczną i obyczajową, pokazując, że to właśnie poprzez język formują się relacje i role społeczne. Dla etyka

najbardziej interesujące będzie pytanie o to, czy, a jeśli tak, to w jaki sposób, język tworzy rzeczywistość moralną. W poniższym artykule chciałabym się zastanowić nad rolą języka w kontekście powinności moralnej. Czy można powiedzieć, że to język tworzy powinność? Z czego wynika powinnościordna moc słów? Jeśli tak, to jakie warunki muszą zostać spełnione, aby określona wypowiedź nakładała na jej autora moralne zobowiązanie?

2. OBIETNICA JAKO PERFORMATYW

Od lat 50. XX w., czyli od momentu wygłoszenia przez Johna Austina na Uniwersytecie Harvarda słynnych wykładów *How to Do Things with Words*, wiemy, że obok wypowiedzi konstatających, istnieją też takie, które mają moc sprawczą. Są to tzw. performatywy. Wypowiadając je, spełniamy określone czyny, np. rozkazujemy, ostrzegamy, radzimy. Czyn z kolei stanowi podstawowy przedmiot (klasycznie rozumianej) etyki. To czyny bowiem, jako działania wolne i świadome, podlegają ocenie moralnej, czyli ocenie w kategoriach dobra i zła. Jednym z najczęściej przywoływanych przykładów performatywów, które same w sobie są właśnie czynem, jest obietnica. Osobliwość obietnicy polega na tym, że jest to czynność mowy, która tworzy zobowiązanie moralne. Oznacza to, że sprawczość wypowiedzi „Obiecuję, że...” nie ogranicza się jedynie do wykonania określonej czynności, w tym przypadku czynności obiecywania, lecz polega przede wszystkim na zaistnieniu moralnej powinności.

W związku z takim ujęciem obietnicy pojawiają się dwie podstawowe kwestie. Pierwsza z nich odnosi się do założenia, zgodnie z którym powiedzenie słowa „obiecuję” jest tożsame ze złożeniem obietnicy, innym słowy obiecywanie polega na powiedzeniu „obiecuję”¹. Czy

1 Zauważmy różnicę między wypowiedzią „obiecuję” a „wiem”. Powiedzieć „obiecuję” to tyle, co obiecać, natomiast kiedy mówimy „wiem”, nie oznacza to jeszcze, że wiemy, lecz że uważamy, że wiemy. Por. B. Mayo, *A Note on Austin's Performative Theory of Knowledge*,

zawsze jednak powiedzenie „obiecuję” oznacza złożenie obietnicy? Biorąc pod uwagę rozważania Austina, należałoby dodać: w stosownych okolicznościach. Musimy, jak wyjaśnia Austin, „uwzględnić całą sytuację, w której wygłasza się wypowiedź – (...) całość czynności mowy w całościowej sytuacji mówienia”². W związku z tym, musimy zapytać o warunki, jakie muszą zostać spełnione, aby obietnica została złożona. Druga kwestia dotyczy relacji między złożeniem obietnicy a zaistnieniem moralnej powinności. Jak stwierdza Austin „»Obiecuję« pociąga za sobą »Powinieniem«”³. Czy tak jest rzeczywiście? A jeśli tak, to z czego wynika ten związek?

Obie te kwestie stały się przedmiotem dość szczegółowych analiz Searle’a. W *Czynnościach mowy* stawia on wprost pytanie: „W jaki sposób złożenie obietnicy może tworzyć zobowiązanie?”⁴. Jego zdaniem można na nie odpowiedzieć, przytaczając regułę o postaci „X uchodzi za Y”, co w przypadku obietnicy oznacza: Powiedzenie słowa „obiecuję” uchodzi za złożenie obietnicy, czyli za zobowiązanie do określonego działania. Skąd się wzięła taka reguła? Jakiej jest jej źródło? Otóż, jak tłumaczy Searle, „w przypadku czynności mowy wykonywanych w ramach języka jest sprawą konwencji (...), że wypowiedzenie danych wyrażań w danych warunkach uchodzi za złożenie obietnicy”⁵. Konwencja jest więc urzeczywistnieniem reguły. Odpowiedź, jakiej udziela Searle, choć przekonująca, rodzi nowe wątpliwości. Znaczenie performatywów jest niewątpliwie konwencjonalne, ale zasadnicza kwestia dotyczy tego, czyje (czy raczej przez kogo uznane) konwencje są znaczące. Jak wiemy różne

Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic 14(1963)1–2, 28–31.

2 J.L. Austin, *Jak działać słowami*, w: *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. z ang. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993, 598.

3 Tamże, 597.

4 J. Searle, *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, tłum. z ang. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1987, 51.

5 Tamże, 54.

społeczności, przypisują odmienne znaczenia tym samym słowom i wyrażeniom. Mamy więc do czynienia z wieloznacznością słów, istniejącą nawet w ramach jednego kręgu społeczno-kulturowego. Obok tego fundamentalnego problemu pojawiają się jeszcze inne pytania: czy mówiący musi być świadomy istnienia reguły, konstytuującej czynność obiecywania? czy powinien być zdolny do jej sformułowania? Wydaje się, że mówiący nie musi wiedzieć, że znaczenie i moc obietnicy wynika z określonej reguły konstytutywnej, ale z pewnością musi znać jej treść, tak, aby mógł świadomie wykonać czynność obiecywania. Oznacza to, że obiecywać potrafi ktoś, kto jest zdolny do wyjaśnienia znaczenia czynności, którą wykonuje, mówiąc „obiecuję”. Dlatego właśnie małe dzieci, nawet wówczas, gdy wypowiadają słowo „obiecuję”, niczego nie obiecują.

2.1. WARUNKI SKUTECZNEGO OBIECYWANIA

Fakt, że czynnością mowy rządzą reguły, sprawia, że możemy rozpoznać niewłaściwe zachowanie, gdyż stanowi ono złamanie przynajmniej jednej z nich. Tym samym zasadne jest pytanie o warunki, jakie muszą zostać spełnione, aby wypowiedzenie słów „Obiecuję, że...” mogło zostać uznane za wykonanie czynności obiecywania. Searle podejmuje tę kwestię i zastanawia się, „jakie warunki są konieczne i wystarczające, by czynność obiecywania była spełniona skutecznie i niewadliwie”. Wymienia i omawia dziewięć takich warunków, które można sprowadzić do kilku najważniejszych. Po pierwsze, mówiący musi użyć odpowiedniej formuły, tzn. powiedzieć „obiecuję, że...” i następnie nazwać czynność (stan lub warunek), którą zobowiązuje się spełnić lub zaniechać. Właściwa formuła zakłada, że przedmiotem obietnicy może być jedynie czynność przyszła, której mówiący będzie sprawcą. Nie można bowiem obiecać czynności minionej ani takiej, którą wykona ktoś inny. To jest tzw. reguła zawartości zdaniowej, odnosząca się do treści wypowiedzi. Ponadto składający obietnicę musi zrobić to poważnie, co oznacza, że jego wypowiedź nie może

być pasożytnicza (jak to dzieje podczas odgrywania roli, uczenia się obcego języka, recytowania poematów itp.) ani sarkastyczna. Kolejny warunek zakłada, że przedmiotem zobowiązania musi być czynność, której ten, komu obiecujemy, chce, i my musimy być o tym przekonani. Obietnica bowiem, w przeciwieństwie do groźby, stanowi przyrzeczenie zrobienia czegoś dla kogoś, a więc czegoś, czego ten ktoś sobie życzy. Jest ona składana w takiej sytuacji, która się tego domaga. Przedmiotem obietnicy jest bowiem coś, co nie jest oczywiste, by mówiący miał w zamiarze zrobić. Wszystkie te warunki obejmują reguły przygotowawcze. Obietnica powinna spełniać także warunek szczerości, a zatem mówiący powinien mieć zamiar wykonać czynność, którą obiecuje. Znaczenie obietnicy odnosi się do intencji podjęcia zobowiązania do spełnienia określonej czynności. Dlatego składający obietnicę (zgodnie z założeniem obietnicy) chce taką intencję przekazać słuchającemu. Jest to tzw. reguła szczerości⁶.

Rodzi ona ważne (zwłaszcza z punktu widzenia etyki i moralności) pytanie: czy wówczas, gdy mówiący nie ma zamiaru wykonać obiecywanej czynności, mimo że podaje się za kogoś, kto posiada takie intencje, rzeczywiście składa obietnicę? Innymi słowy, czy nieszczerza obietnica pozostaje ważna? Jak twierdzi Searle, obietnica stanowi wyrażenie intencji, za którą mówiący ponosi odpowiedzialność, niezależnie od tego, czy jest szczerą czy nie⁷. Autor *Czynności mowy* podkreśla tym samym ważną rzecz – mimo że nieszczerosc powoduje pewną „skazę” na czynności obiecywania, nie uwalnia ona mówiącego od odpowiedzialności za nią. Co więcej, to jest ten rodzaj niefortunności, który rodzi negatywne oceny moralne. Zatem nieszczerza obietnica nie tylko pozostaje ważna, tzn. zobowiązuje moralnie mówiącego, ale również podlega ocenie, jako czyn moralnie zły. Problem, jaki się tu pojawia, wynika z poznawczej niedostępności

6 Por. tamże, 77–82.

7 Por. tamże, 83–84.

cudzych intencji, tzn. niemożliwości sprawdzenia szczerości. Trudno więc w konkretnym przypadku obiektywnie ocenić taki czyn.

Powiedzieliśmy do tej pory, że nieszczerłość nie zmienia ważności obietnicy. W sensie moralnym, czyli w odniesieniu do zasad, nieszczerza obietnica pozostaje obietnicą, tzn. wykonujemy czynność obiecywania i tym samym nakładamy na siebie moralne zobowiązanie do dotrzymania danego słowa. Dodajmy jednak, że w sensie etycznym, czyli w odniesieniu do relacji z samym sobą, nieszczerłość unieważnia obietnicę. Jeśli wypowiadam słowa „Obiecuję, że...”, wiedząc, że ich nie dotrzymam, tak naprawdę nie obiecuję, ponieważ nie obiecuję autentycznie⁸.

Warto też zapytać, czy warunkiem skutecznej obietnicy jest tylko wiara wypowiadającego w to, co mówi, czy również wiara słuchającego, że składający obietnicę rzeczywiście chce jej dotrzymać. W tym miejscu trzeba podkreślić różnicę między przekonaniem słuchającego, że składający obietnicę rzeczywiście chce jej dotrzymać a przekonaniem, że składający obietnicę jedynie wierzy, że chce jej dotrzymać. W tym ostatnim przypadku mamy do czynienia z rodzajem niefortunności, który wynika z tego, że adresat nie uznaje wypowiedzi za obietnicę, a zatem nie wysuwa wobec mówiącego moralnego roszczenia. Skuteczność czynności mowy, a zwłaszcza czynności illokucyjnych⁹, polega na tym, że odbiorca rozumie daną wypowiedź, a więc przyznaje jej takie samo znaczenie i moc, jakie chce przekazać mu mówiący. Jeśli ten warunek nie zostaje spełniony, obietnica, nawet jeśli jest zgodna z regułami, opisanymi przez

8 Przyjmuję obecny w filozofii współczesnej podział na etykę i moralność oraz przypisane im znaczenia. Rozumienie moralności jako zbioru zasad i norm, a etyki jako sfery związanej ze świadomym dążeniem do dobrego życia i troską o siebie można odnaleźć m.in. w filozofii Paula Ricoeura czy Michaela Foucault.

9 Czynności illokucyjne to takie, w których mówienie jest jednocześnie działaniem, tzn. ich skutki są tożsame z aktem mowy, np. kiedy mówię „obiecuję”, jednocześnie wykonuję czynność obiecywania.

Searle'a, jako akt międzyosobowy pozostaje jedynie usiłowaniem czy próbą złożenia obietnicy.

Podsumowując, skuteczne i niewadliwe obiecywanie musi spełniać następujące reguły: zawartości zdaniowej, przygotowawcze i regułę szczerości. Do tej listy należy dodać tzw. regułę istotną, zgodnie, z którą wypowiedzenie obietnicy uchodzi za podjęcie zobowiązania do zrobienia tego, co się obiecuje. Jest to reguła konstytutywna, czyli taka, która tworzy czynność obiecywania, tzn. sprawia, że obietnica jest w ogóle możliwa. Ważne jest również właściwe odczytanie intencji mówiącego, czyli uznanie przez adresata, że ten, który składa obietnicę, rzeczywiście bierze na siebie moralne zobowiązanie do wykonania określonej czynności.

Nie zawsze więc powiedzenie słów „Obiecuje, że...” stanowi czynność obiecywania. Musi być spełnionych szereg warunków, aby wypowiedzenie tych słów mogło zostać uznane za obietnicę. Nasuwają się jednak pytania: dlaczego właśnie takie, a nie inne warunki muszą zostać spełnione? w jaki sposób Searle doszedł do sformułowania reguł obiecywania? Wydaje się, że reguły dotyczące możliwej treści obietnicy oraz sposobu i kontekstu jej składania nie wynikają wprost z samego znaczenia czasownika „obiecuję”, lecz z sensu obietnicy. Ten ostatni zaś ujawnia się w doświadczeniu, a ściśle rzecz biorąc, w sposobie, w jaki ludzie obiecują. Wymienione przez Searle'a reguły stanowią więc opis użycia języka, czyli tego, w jaki sposób ludzie posługują się słowem „obiecuję”, tzn. komu, co i jak obiecują.

2.2. DLACZEGO SŁOWA RODZĄ POWINNOŚĆ?

Zastanówmy się teraz nad drugą kwestią, dotyczącą przejścia od wypowiedzenia słów do zaistnienia moralnej powinności. Searle wyjaśnia to przejście, podając następujący ciąg twierdzeń:

1. Jan wypowiedział słowa: „Obiecuje Ci Piotrze zapłacić 5 złotych”.
2. Jan obiecał zapłacić Piotrowi 5 złotych.

3. Jan przyjął na siebie zobowiązanie zapłacenia Piotrowi 5 złotych.
4. Jan jest zobowiązany zapłacić Piotrowi 5 złotych.
5. Jan powinien zapłacić Piotrowi 5 złotych.

Jak możliwe jest przejście od twierdzenia 1. do 5.? Otóż, jak tłumaczy Searle, w pewnych okolicznościach (gdy spełnione są opisane powyżej warunki) wypowiedzenie takich słów, jak w twierdzeniu 1. jest czynnością złożenia obietnicy. Obiecywanie jest na mocy definicji czynnością przyjmowania na siebie (lub podejmowania, uznawania, uświadamiania sobie) zobowiązania wobec tego, komu się obiecuje, iż wykona się w przyszłości określone działanie. Jeśli ktoś przyjął na siebie zobowiązanie, póki trwa zobowiązanie, jest zobowiązany. Fakt bycia zobowiązanym wynika, na mocy prawdy analitycznej, z przyjęcia na siebie zobowiązania. Nie sposób bowiem, wyjaśnia Searle, skutecznie przyjąć na siebie zobowiązania, jeśli nie ma momentu, w którym jest się zobowiązanym. A jeśli ktoś jest zobowiązany coś zrobić, powinien zrobić to, do czego jest zobowiązany. Searle zauważa jednak, że istnieje szereg okoliczności, które mogą nas uwolnić od zobowiązania. Mogą się na przykład pojawić inne zobowiązania, ważniejsze w sensie moralnym od tych już przyjętych, lub może się okazać, że spełnienie obietnicy przyniesie złe konsekwencje. Są to takie okoliczności, które niejako unieważniają pierwotne zobowiązanie, tzn. w określonej sytuacji nie powinniśmy wykonywać obiecanego czynu, ponieważ ciąży na nas inne, bardziej doniosłe moralnie zobowiązanie¹⁰.

Zapytajmy teraz, na jakiej podstawie Searle dokonuje przejścia od twierdzenia 1. do 5. Jak sam tłumaczy, przesłanki potrzebne, by dokonać przejścia od wypowiedzenia określonych słów do zaistnienia powinności, nie mają charakteru przesłanek moralnych czy wartościujących, ale składają się z założeń empirycznych, tautologii i opisów użycia języka. Związek między wypowiedzianym wyrażeniem

¹⁰ Por. J. Searle, *Czynności mowy*, dz. cyt., 220–225.

„Obiecuję...” a czynnością mowy polegającą na obiecywaniu, opiera się na znaczeniu słowa „obiecuję”, które wypowiedziane w pewnych warunkach stanowi czynność obiecywania. Określając znaczenie słowa „obiecuję” i jego użycie odwołujemy się do instytucji obiecywania, a zatem do określonej konwencji. Przekształcenie obiecywania w zobowiązanie, a następnie przejście od zobowiązania do powinności opiera się na związkach definicyjnych między „obiecować”, „zobowiązywać” a „powinien”¹¹. A zatem, w przekonaniu Searle’a, obowiązek dotrzymywania obietnic jest nie tyle obowiązkiem moralnym, ile wynika ze znaczenia słów „Obiecuję, że...”. Znaczenie to zaś jest związane z konwencją, w ramach której powiedzenie słów „obiecuję, że...” uchodzi za przyjęcie na siebie określonego zobowiązania.

Jak wyjaśnia autor *Czynności mowy*, „w przypadku czynności mowy wykonywanych w ramach języka jest sprawą konwencji, (...) że wypowiedzenie danych wyrażen w danych warunkach uchodzi za złożenie obietnicy”¹². Można jednak zapytać: zgodnie, z jaką konwencją obietnica uchodzi za podjęcie moralnego zobowiązania? Jak pokazuje w swoim artykule pt. *Czym jest obiecywanie?* Mirosław Rutkowski, istnieje wiele różnych interpretacji obietnicy. Autor wyjaśnia, że obietnicę konstytuuje przynajmniej kilka własności. Obok powoływania moralnego obowiązku, wyróżnić można także takie, jak informowanie innych, że dotrzyma się danego słowa czy wyrażanie własnych intencji. Różnorodność proponowanych interpretacji nadaje obietnicy bardzo wiele znaczeń. W konsekwencji opinie na temat tego, co stanowi podstawową funkcję obiecywania, bywają rozbieżne, a nawet przeciwstawne. Czy możemy zatem jednoznacznie stwierdzić, co znaczy słowo „obiecować”? Zauważmy też, że na gruncie niektórych definicji (D. Hume, R. Price) obietnica posiada

11 Por. tamże 226.

12 Tamże, 54.

charakter pozamoralny¹³. Twierdzenie, że obiecywanie polega jedynie na wyrażaniu zamiaru zaprzecza tezie, zgodnie z którą obietnica stanowi podjęcie moralnego zobowiązania. Searle nie dostrzegł tego problemu. W jego przekonaniu konwencja (w ramach danego systemu społecznego) jednoznacznie określa znaczenie i moc czynności obiecywania. Musimy jednak dodać, że M. Rutkowski, po przeanalizowaniu kilku koncepcji obietnicy, dochodzi do podobnego, co Searle wniosku – obietnice zobowiązują moralnie¹⁴. Jak twierdzi, dowodzi tego m.in. empirycznie potwierdzony fakt zaufania do obiecującego. Wniosek ten nie unieważnia jednak problemu, postawionego w tym artykule – pytanie, czym jest obiecywanie, pozostaje nadal aktualne. Czy aktom mowy przysługuje więc ściśle określone znaczenie, wynikające z konwencji czy też są one nieuchronnie wieloznaczne? Czy istnieje jedna konwencja czy jest ich wiele? Przekonanie o konwencjonalnym źródle obietnicy zawsze będzie rodziło takie pytania.

Warto zauważyć, że trudności wynikające z przekonania Searle'a o konwencjonalnym źródle czynności mowy stają się jeszcze większe w odniesieniu do wyrażań, które, zgodnie z teorią Austina, można traktować jako wypowiedzi performatywne lub nie, tzw. performatywów utajonych (*implicit performatives*). Posługując się nimi, mówiący nie dopełnia należycie procedury (tzn. nie zostaje ona „dostatecznie wyraźnie powołana”), w konsekwencji moc wypowiedzi nie jest jednoznacznie określona. Możemy zasadnie pytać: co mówiący miał na myśli? W konsekwencji podmiot nie jest zobowiązany do wzięcia danej wypowiedzi za określony performatyw, np. rozkaz czy obietnicę. Chodzi więc nie tyle o to, że słuchający nie rozumie, lecz że „nie musi rozumieć”, tzn. nie musi brać danej wypowiedzi np. za rozkaz¹⁵. Jak stwierdza Austin, dopóki wypowiedź nie ma

13 Por. M. Rutkowski, *Czym jest obiecywanie?*, http://etykapraktyczna.pl/katalog-etyki?task=viewlink&link_id=1601 [dostęp: 4.12.2016].

14 Choć trzeba dodać, że zgodnie z koncepcją Searle'a zobowiązanie moralne wynika ze zobowiązania językowego.

15 Por. J.L. Austin, dz. cyt., 580–581.

wyraźnej postaci performatywnej, „zawsze można traktować ją jako wypowiedź nieperformatywną”¹⁶. Wypowiedzi „Będę tam” brakuje jasnej kwalifikacji, tzn. określenia, czy stanowi ona obietnicę, wyrażenie zamiaru, przewidywanie czy tylko przypuszczenie. Co za tym idzie, taka wypowiedź wymaga interpretacji, w odniesieniu do tego, jak powinna być rozumiana. Jak wyjaśnia Searle, czynność, w której brakuje wyraźnego środka wskazującego na moc illokucyjną, zostaje wykonana wówczas, gdy „kontekst i wypowiedź pokazują wyraźnie, że spełniony jest warunek istotny”¹⁷, tzn. że dana wypowiedź w danym kontekście uchodzi np. za podjęcie zobowiązania (obietnica) czy wyraz wdzięczności (dziękowanie). Zatem to, czy dana wypowiedź ma charakter performatywny czy nie, zależy od rzetelnej interpretacji, która musi uwzględniać cały kontekst, w którym pada wypowiedź. Konwencje, o których pisze Searle, obejmują więc nie tylko performatywy wyraźne, lecz także utajone. I to one decydują, czy i w jakich okolicznościach wypowiedź „Będę” uchodzi za złożenie obietnicy czy nie.

3. OBIETNICA JAKO AKT SPOŁECZNY

Wracając do najważniejszej kwestii, zapytajmy: czy wyjaśnienie zobowiązującego charakteru obietnicy, jakie przedstawia Searle, jest słuszne i wystarczające? Innymi słowy, czy to performatywność języka tłumaczy nam powinnościowy charakter obietnicy? Przyjrzyjmy się przez chwilę odmiennej interpretacji, zaproponowanej przez niemieckiego fenomenologa (przedstawiciela tzw. fenomenologii monachijskiej i ucznia Edmunda Husserla) Adolfa Reinacha, którego uznaje się za protoplastę teorii aktów mowy. Podważa on,

16 Tamże, 608.

17 J.R. Searle, dz. cyt., 92.

jak zauważa w swoim artykule John Crosby¹⁸, Searle'owską tezę mówiącą o związku wypowiedzi i zobowiązania. Tym samym zaprzecza on temu, iż źródłem powinności jest znaczenie słów, które wypowiadamy, składając obietnicę. Reinach twierdzi, że zarówno zobowiązaniu, jak i roszczeniu, wynikającym z aktu obietnicy przysługuje osobliwy sposób istnienia. Nie mają one ani fizycznego, ani psychicznego charakteru. Również przyczynowości aktu obietnicy (czyli wywoływania przez niego określonych skutków: moralnych zobowiązań i roszczeń) nie można uznać za naturalną, czyli taką, w której z efektu możemy wnioskować o przyczynie. W przypadku obietnicy bowiem nie mamy w ogóle możliwości dostrzec efektu, czyli zobowiązania i roszczenia w oderwaniu od aktu obiecania. Osobliwość obietnicy, obejmująca przede wszystkim specyficzną normatywność, jaka jej przysługuje, wynika w przekonaniu Reinacha z tego, że jest to akt społeczny. Jak każdy taki akt stanowi ona określone działanie osoby (w przeciwieństwie do doznania), które dodatkowo wymaga zewnętrznej ekspresji, najczęściej użycia słów. Nie można (i tu zgadza się z Searle'em) złożyć obietnicy jedynie w ramach wewnętrznego aktu, intencji, która nie zostaje wyrażona w języku, podobnie, jak nie można zadać pytania, poprosić o coś czy oskarżyć kogoś bez użycia słów. Obietnica, tłumaczy Reinach, nie może być spełniona wewnętrznie, ponieważ jako akt społeczny jest skierowana do innego (*it addresses another*). Istotą każdego aktu społecznego jest właśnie to, że osoba zwraca się do drugiej osoby. Dlatego warunkiem spełnienia obietnicy (podobnie jak każdego aktu

18 Sięgam do artykułu J. Crosby'ego, *Speech act theory and phenomenology*, w: *Speech Acts, Meaning and Intentions. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle*, red. A. Burkhardt, Berlin, New York 1990, 62–88, ponieważ dokonuje on w nim ciekawego zestawienia poglądów Searle'a i Reinacha na interesujący nas temat, tzn. źródła zobowiązującego charakteru obietnicy. Interpretuje koncepcję niemieckiego fenomenologa, ze względu na jej zgodność z teorią Searle'a, tzn. przyjmując punkt widzenia Reinacha, wchodzi w polemikę z autorem *Czynności mowy*. Taki sposób prezentacji poglądów niemieckiego fenomenologa, pozwala spojrzeć na koncepcję Searla z perspektywy, która umożliwia dostrzeżenie zarówno jej mocnych, jak i słabych stron.

illokucyjnego w koncepcji Searle'a i Austina) jest to, że musi być usłyszana i zrozumiana. Stąd wymóg uzewnętrznienia wewnętrznej intencji spełnienia obiecanej czynności. Podkreślmy jednak, że owa wypowiedź „Obiecuję” nie stanowi opisu owego wewnętrznego aktu, lecz sama jest złożeniem obietnicy. Reinach jest przekonany, że w przypadku obiecywania mamy do czynienia z jednym aktem, który posiada swój wymiar wewnętrzny i zewnętrzny, a nie, jak sądzi Searle – z połączeniem wewnętrznej intencji z jednej strony i językowej wypowiedzi, która realizuje ów zamiar, z drugiej.

Zdaniem Crosby'ego, Reinach uznałby, że warunki szczerego i niewadliwego złożenia obietnicy wyróżnione przez Searle'a nie dotyczą w istocie aktu obietnicy jako takiego. Nie uwzględniają one bowiem jej istoty, która polega na zwróceniu się do osoby, której ją składamy. Warunki i reguły obiecywania, o których pisze Searle, nie uzasadniają, zdaniem Crosby'ego, tworzenia moralnego zobowiązania i roszczenia. Przyczyną słabości Searle'owskiej koncepcji jest, jak argumentuje, błąd, który polega na tym, że autor *Czynności mowy* poszukuje skuteczności obiecywania na zewnątrz aktu obietnicy – w systemie reguł konstytutywnych, które tworzą tzw. fakty instytucjonalne¹⁹. Reinach, jak sądzi J. Crosby, nie zgodziłby się z tezą, że wszystkie akty społeczne opierają się na tego rodzaju regułach. Jest bowiem wiele takich aktów, w tym obiecywanie, które posiadają niezmienną istotę, poprzedzającą wszelkie reguły i od nich niezależną. Obietnica zdaniem Reinacha, będącego przedstawicielem fenomenologii realistycznej, jest tym, czym jest nie na mocy reguł, lecz samej swej istoty. Tym samym nie jest i nie może być faktem instytucjonalnym, ponieważ nie jest czymś wynalezionym. W przeciwieństwie do reguł gier, ustanowionych w efekcie arbitralnego aktu, prawa dotyczące obiecywania wynikają z tego, czym w swej

19 Fakty instytucjonalne zdaniem Searle'a są to takie fakty, które w odróżnieniu od faktów surowych, zakładają istnienie określonych instytucji ludzkich, np. możliwość poślubienia kogoś jest uwarunkowana istnieniem instytucji małżeństwa. Por. J. Searle, dz. cyt., 71.

istocie jest obietnica. Zdaniem Crosby'ego, obietnica, nie będąc ani faktem surowym, ani instytucjonalnym, należy do jakiegoś trzeciego rodzaju faktów. Searle, w przekonaniu Crosby'ego, przecenia ludzką zdolność działania, kiedy twierdzi, że człowiek może tworzyć strukturę podstawowych aktów społecznych. Realność i moralna siła zobowiązania płynącego z obietnicy jest tak wyraźna, argumentuje Crosby, że nie może być ona efektem jakichś umownych reguł. Faktom instytucjonalnym i płynącym z nich zobowiązaniom przysługuje bowiem zdecydowanie słabszy sposób istnienia²⁰.

Na czym zatem polega słabość koncepcji Searle'a? Crosby, przywołując myśl Reinacha, odnosi się krytycznie przede wszystkim do przekonania autora *Czynności mowy*, zgodnie z którym obietnica jest czymś wtórnym wobec reguł, które mają charakter konwencjonalny. Jak twierdzi fenomenolog, o tym, czym jest obietnica, decyduje jej istota²¹. W tym sensie jest ona czymś źródłowym, istniejącym przed wszelkiego rodzaju konwencjami i regułami. Warto byłoby się zastanowić, czy warunki i reguły rządzące czynnością obiecywania, które wymienia Searle są rzeczywiście pierwotne wobec samej obietnicy, tzn. tworzą możliwość obiecywania. Czy też są to pewne prawa rządzące obietnicą, które wynikają z tego, czym w istocie jest obietnica? Choć druga z wymienionych możliwości wydaje się przekonująca, to przypomnijmy, że w ujęciu Searle'a obietnicę, podobnie jak inne czynności mowy tworzą reguły konstytutywne. Są to te reguły, które decydują o tym, czym jest (za co uchodzi) dany akt mowy. Tym samym stanowią one źródło znaczenia i mocy wypowiedzi. Istnienie obietnicy rozumianej jako instytucja społeczna jest więc logicznie zależne od reguł konstytutywnych.

20 Por. J.F. Crosby, *Speech act theory and phenomenology*, art. cyt., 62–88.

21 Tamże, 81.

4. PRZEDMIOTOWY I PODMIOTOWY WYMIAR OBIETNICY

Wydaje się, że rozbieżności w interpretacji źródeł zobowiązującego charakteru obietnicy wynikają z odmiennych perspektyw badawczych, jakie przyjmują omawiani filozofowie. Searle'a interesuje rola języka w tworzeniu powinności, dlatego swoją uwagę skupia wyłącznie na językowym wymiarze obietnicy. Choć, dodajmy, język rozumie on dość szeroko – nie obejmuje on jedynie słów, ale także konteksty ich wypowiedzienia, konwencje, przy pomocy których tworzone są znaczenia oraz wynikające z nich zobowiązania. Natomiast Reinach jako fenomenolog zastanawia się nad istotą obietnicy, w konsekwencji odsłania jej wymiar osobowy.

Koncentrując się na znaczeniu i na mocy obietnicy, Searle skupia się na jej wymiarze przedmiotowym. Pyta o to, czym jest czynność obiecywania, czyli co robimy, mówiąc „obiecuję”, pyta o jej treść, a więc o to, co możemy obiecać, oraz o to, w jaki sposób obiecujemy. Warunki „skutecznego i niewadliwego obiecywania”, które omawia autor *Czynności mowy*, są w istocie odpowiedziami na te pytania. Searle'a interesuje więc niejako „techniczny” wymiar wykonywania czynności obiecywania. Zupełnie inny charakter mają analizy dotyczące istoty i możliwości obietnicy. Myśliciele, którzy je podejmują, przyjmują perspektywę podmiotową. Czyni tak m.in. Robert Spaemann, pokazując dlaczego obiecywać mogą tylko istoty, które są osobami. Jak tłumaczy, osobowy sposób bycia, który stanowi warunek możliwości obiecywania, wyraża się w zdolności do zdystansowania się wobec samego siebie. Tylko osoby doświadczają różnicy między tym, czym są, a tym, kim są, i dzięki niej potrafią odnieść się do własnego uposażenia jakościowego, tzn. potrafią opisać i oceniać własne cechy, zdolności, zamiary czy pragnienia. Osoba bowiem posiada pewne cechy czy właściwości, ale nimi nie jest²². Dlatego

22 Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między kimś a czymś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, 16.

tylko osoba może być autentycznie wolna. Ocenia ona, jak podkreśla Harry G. Frankfurt, nie tylko rzeczy z perspektywy własnych pragnień, ale także same te pragnienia²³. Zauważmy, że z punktu widzenia możliwości obiecywania jest to fundamentalna zdolność. Obiecując, decydujemy teraz, co zrobimy później, niezależnie od pragnień, samopoczucia czy nastroju. Wiąże się z tym specyficznie ludzkie doświadczenie czasu, jako czasu przeszłego, teraźniejszego i przyszłego. Jak wyjaśnia Spaemann, „przez obietnicę ludzie stają ponad swym naturalnym zanurzeniem w strumień czasu. Tego, co będą robić w pewnym przyszłym momencie, nie pozostawiają biegowi rzeczy, nastrojowi, stanowi świadomości, pragnieniom i priorytetom, jakie będą wówczas mieli, lecz wyprzedzają czas, rozstrzygając teraz, co zrobią lub czego zaniechają później (...)”²⁴. Jako zobowiązanie dotyczące przyszłości, wymaga ona świadomego i aktywnego odnośnienia się do czasu. Obiecując, osoba panuje nad czasem i kształtuje go. Z tego powodu obietnica bywa często uznawana jako symbol tożsamości osobowej, czyli trwałości i stałości osoby w czasie.

W przeciwieństwie do Searle’a, myśliciele, którzy prowadzą analizy dotyczące osobowego sposobu bycia, zastanawiają się nad sensem obietnicy, czyli nad tym, dlaczego osoba może, potrafi, chce i powinna obiecywać. Łączą istotę obietnicy z osobowym wymiarem bycia, zarówno w perspektywie wewnątrzosobowej, jak i międzyosobowej (opartym na uznaniu bycia wśród, wobec i dla innych osób).

Ta krótka uwaga pokazuje, że są to dwie odrębne perspektywy badawcze, które się wzajemnie nie wykluczają, ale uzupełniają. Zauważmy też, że jest coś, co je łączy, mianowicie nieredukowalna rola języka w akcie obiecywania. Oznacza ona, że nie mogą podjąć zobowiązania, np. złożyć obietnicy, za pomocą środków pozajęzykowych.

23 Por. H. G. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. z ang. J. Nowotniak, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wyb. J. Hołówka, Warszawa 1997, 23.

24 Por. R. Spaemann, dz. cyt., 275.

Na tym właśnie polega fundamentalna rola języka w tworzeniu powinności moralnej. Co więcej, reguły i warunki obiecywania opisane przez Searle, można (poza koncepcją autora *Czynności mowy*) uznać za prawa rządzące obietnicą, a nie tworzące ją. Ponadto analizy dotyczące osobowych źródeł obiecywania, wyjaśniają to, czego nie wyjaśnia Searle, tzn., dlaczego w ogóle powstała instytucja obiecywania, dlaczego rządzą nią takie, a nie inne reguły. Searle zatrzymuje się na odkryciu treści reguł, ich źródło badają natomiast myśliciele koncentrujący się na podmiocie, zdolnym do złożenia i dotrzymania obietnicy.

5. ZAKOŃCZENIE

Powyższe analizy stanowiły próbę wyjaśnienia roli języka w odniesieniu do zobowiązującego charakteru obietnicy. Zobaczyliśmy, że związek, jaki zachodzi między językiem a etyką, wynika m.in. z tego, że język jest normatywny, tzn. niektóre słowa, w określonych okolicznościach, implikują zobowiązania. Fakt ich wypowiedzenia tworzy powinność, np. wówczas, gdy mówię „obiecuję”, „przyrzekam”, „ślubuję” nakładam na siebie moralny obowiązek dotrzymania danego słowa. Powinnościrodny charakter mają jednak nie tylko performatywy wyraźne. Gdy mówię np. „zrobię to” czy „zajmę się tym”, również biorę na siebie odpowiedzialność za działanie, którego się podejmuję. Dlatego właśnie możemy powiedzieć, że zobowiązujący charakter wypowiedzianych przez nas słów wynika nie tyle z ich znaczenia (mówiąc „obiecuję, że cię zabiję”, nie obiecuję, ale grożę), ile z własności języka, jaką jest performatywność, czyli zdolność do zmieniania rzeczywistości. Na koniec zaznaczmy jednak, że wskazanie na znaczenie i sprawczą moc języka jako źródła moralnej powinności, wyjaśnia jedynie, czym jest czynność obiecywania, nie tłumaczy zaś etycznego sensu obietnicy i jej związku z osobowym sposobem bycia.

BIBLIOGRAFIA

- Austin J.L., *Jak działać słowami*, w: *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. z ang. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993.
- Crosby J.F., *Speech act theory and phenomenology*, w: *Speech Acts, Meaning and Intentions. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle*, red. A. Burkhardt, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1990, 62–88.
- Frankfurt H.G., *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. z ang. J. Nowotniak, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wyb. J. Hołówka, Wydawnictwo SPACJA – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, 21–39.
- Mayo B., *A Note on Austin's Performative Theory of Knowledge*, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic* 14(1963)1–2, 28–31.
- Rutkowski M., *Czym jest obiecywanie?*, http://etykapraktyczna.pl/katalog-etyki?task=viewlink&link_id=1601.
- Searle J., *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, tłum. z ang. B. Chwedeńczuk, Państwowy Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między kimś a czymś*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

PERFORMATIVITY OF LANGUAGE AND MORAL OBLIGATION

Abstract. The topic of this paper is the role of language in creating moral obligation. Drawing upon J. Austin's and J. Searle's speech act theory, the author analyzes the power of words to create obligations by using the example of promise-making. She tries to identify the conditions that must be fulfilled for a specific utterance to make a subject morally obligated, and discusses the challenges to Searle's theory. The author concludes that the performative function of the language can only explain an object dimension of promise-making. Therefore, it is crucial to take a different research perspective to reveal its subjective source.

Keywords: performativity, language, obligation, promise, John Searle, John Austin, Adolf Reinach

KAROLINA ROZMARYNOWSKA

k.rozmarynowska@uksw.edu.pl

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

DOI: 10.21697/spch.2018.54.2.14

MIKOŁAJ RACZYŃSKI

NORMATYWNA AKTUALIZACJA

Streszczenie. Artykuł jest recenzją i krótkim komentarzem do tekstów dotyczących normatywności i zebranych w dziale nazwanym *Normatywność. 'Update'* i opublikowanych w jednym z numerów czasopisma *Avant*. Autor stara się wykazać, że często rozróżniane porządki myślenia o normatywności – moralny i pozamoralny, na poziomie ludzkich praktyk są ze sobą ściśle powiązane. Głównym celem artykułu jest wyraźne wyłuszczenie i skomentowanie aktualizacji podejścia do normatywności proponowanych przez publikujących w *Avancie* badaczy.

Słowa kluczowe: normatywność, norma społeczna, aktualizacja, moralność

W jednym z ostatnich numerów czasopisma *Avant*¹ ukazał dział o nietuzinkowej nazwie: *Normatywność. 'Update'*. Komentowanie tekstów zawartych w tym dziale zacząć należy od zarysowania problemu, który zauważyli sami autorzy, czyli braku jednej, jasnej definicji terminu „normatywność”. Pojęcie to można rozważać na poziomie etyki, prawa, logiki, metodologii, filozofii języka, epistemologii, filozofii umysłu czy metaetyki. Sytuację tą dobrze pokazuje cytowany przez Dominikę Dzwonkowską fragment artykułu Michała Piekarskiego, w którym stwierdza on, że „już pobieżna lektura opracowań dotyczących normatywności czy szybki przegląd baz bibliograficznych zawierających jako jedno ze słów kluczowych termin «normatywność», prowadzi do spostrzeżenia, że nie można mówić o niej

1 *Avant* to czasopismo poświęcone bieżącym trendom w badaniach interdyscyplinarnych, skoncentrowane na kognitywistyce, antropologii poznawczej i kulturowej, społecznych badaniach nad nauką, jak i badaniach nad sztuką. Celem założycieli i prowadzących czasopismo jest działalność „przeciwko zmurzeniu filozofii i dziwaczności nauki”. *Avant. Trendy w badaniach interdyscyplinarnych*, czasopismo wydawane przez: Ośrodek Badań Filozoficznych w Warszawie, ISSN: 2082-6710, strona internetowa: avant.edu.pl.

tylko w jednym sensie”². W tekstach umieszczonych w omawianym numerze *Avantu* także nie odnajdujemy jednego określenia, którym moglibyśmy zdefiniować normatywność. Jednakże w żadnym razie nie uważam tego za błąd w sztuce. Pokazuje to jedynie, z jak trudną i rozległą tematyką mierzyli się autorzy, którzy – mimo tych trudności – w stosunkowo jasny sposób wyrażali swoje poglądy obejmujące referowane zagadnienia.

Publikacje zawarte w tym dziale uporządkowane zostały w trzy kategorie: artykuły, komentarze i przekład. Co warte uwagi, teksty te możemy uznać za interdyscyplinarne (albo nawet nawiązując do programu *Stanu Rzeczy* – antydyscyplinarne³). Czytając kolejne artykuły przechodzimy, od fenomenologii i kognitywistyki przez ekologię poznania społecznego aż do feminizmu. Do tego wszystkiego otrzymujemy przekład tekstu Sebastiana Mudersa *O pojęciu normatywności w ocenie zaburzenia umysłowego* oraz trzy krótkie, ale esencjonalne komentarze do wybranych zagadnień lub artykułów dotyczących normatywności. Wszystko to poprzedzone jest krótkim wstępem Aleksandry Derry i Witolda Wachowskiego otwierającym i niejako komentującym całą dyskusję.

Pierwszy artykuł *Normatywność antycypacji a normatywność predykcji. Dwa podejścia: fenomenologia i przetwarzanie predykcyjne* jest autorstwa wspomnianego już wcześniej Piekarskiego. Jest to tekst niezwykle obszerny, a co najważniejsze precyzyjnie traktujący temat. Jednak wymaga dużych kompetencji terminologicznych, a wynika to z tego, że w ramach tematyki będącej na pograniczu

2 M. Piekarski, *One or many normativities?*, *Studia Philosophiae Christianae* 54(2018)1, 5–24. DOI: 10.21697/spch.2018.54.1.11. w druku. Cyt. za: D. Dzwonkowska, *Normatywność etyki cnót środowiskowych na przykładzie etyki Ronalda Sandlera. Komentarz*, *Avant* 8(2017)3, 100, DOI: 10.26913/80302017.0112.0005.

3 Redaktorzy czasopisma *Stan Rzeczy* opisują jego profil jako antydyscyplinarny – zob. stanrzczy.edu.pl; B. Brzostek, W. Wachowski, *Do rzeczy – antydyscyplinarnie. Recenzja „Stanu Rzeczy” i refleksje recenzentów*, *Avant* 4(2013)1, 292–300, DOI: 10.12849/40102013.0106.0015.

dyscyplin – z którymi zмага się autor – nie wypracowano jeszcze wspólnego słownika. To sprawia, że publikacja jest trudniejsza do przyswojenia, jednak mimo tych komplikacji warto się w nią wczytać.

Piekarski w swoim tekście zajmuje się tematyką, która w polskojęzycznej literaturze jest czymś nowym: zestawia teorię przetwarzania predykcyjnego z fenomenologią. Celem, który stawia sobie autor, jest zastanowienie się nad tym, które ze stanowisk (transcendentalne czy naturalistyczne) oferuje bogatsze i pełniejsze wyjaśnienie normatywnych własności mechanizmów antycypacyjnych obecnych w procesach percepcyjnych. Piekarski stwierdza, że „porównanie obu tych ujęć jest kluczowe dla wielu dyskusji prowadzonych w obrębie współczesnej filozofii. Jedną z nich jest dyskusja nad normatywnością, która ogniskuje się wokół sporu naturalizmu z antynaturalizmem. Niniejsze badania stanowią głos w tej debacie”⁴.

Tak jak już wcześniej wspomniano, Piekarski wskazuje na pewne trudności związane z niejednoznacznością terminu „normatywność”. Jednak na potrzeby swojego artykułu, powołując się na Marka H. Bickharda i Karla J. Fristona⁵, przyjmuje, że: „normatywna jest taka własność, która jest konstytutywna dla kontroli zachowania (działania) oraz struktury i treści wewnętrznego dla danego systemu poznawczego modelu świata. Jest to pewne uszczegółowienie szerokiego rozumienia normatywności. Tak rozumianą normatywność należy łączyć przede wszystkim z funkcjami bądź mechanizmami realizowanymi przez dany system, podmiot czy organizm. Nazwę ją

4 M. Piekarski, *Normatywność antycypacji a normatywność predykcji. Dwa podejścia: fenomenologia i teoria przetwarzania predykcyjnego*, *Avant* 8(2017)3, 22, DOI: 10.26913/80302017.0112.0001.

5 M. Bickhard, *Process and Emergence: Normative Function and Representation*, w: *Process Theories. Crossdisciplinary studies in dynamic categories*, red. J. Seibt, Dordrecht 2003, 121–155. DOI: 10.1007/978-94-007-1044-3_6; Tenże, *The interactivist model*, *Synthese* 3(2009)166, 547–591. DOI: 10.1007/s11229-008-9375-x; K.J. Friston, *The free-energy principle: a rough guide to the brain?*, *Trends Cogn Sci.* 13(2007)7, 293–301. DOI: 10.1016/j.tics.2009.04.005.

normatywnością pierwotną”⁶. Drugim typem normatywności wyróżnionym przez autora jest normatywność weredyczna, którą Piekarski definiuje następująco: „dana hipoteza (predykcja) jest normatywna w tym sensie, że zostaje potraktowana jako obiektywnie ważna. Znaczy to, że jej przyjęcie zobowiązuje organizm do takiego zachowania, które wynika z przyjęcia prawdziwości danej hipotezy”⁷. Najprościej rzecz ujmując: normatywność pierwotna warunkuje normatywność weredyczną. Pierwsza dotyczy samej możliwości działania, natomiast druga dotyczy wyboru odpowiednich działań. Już nawet to niezwykle skrótowe omówienie idei zawartych w tym artykule wskazuje, że dla Piekarskiego normatywność wykracza poza moralność i konwencje obyczajowe. Ostatecznie autor sam stwierdza, że „prezentowane tutaj ujęcie normatywności odbiega od potocznego rozumienia tego terminu w kategoriach obowiązku czy powinności moralnej bądź ontologicznej”⁸.

Piekarski w toku swoich analiz, odwołując się między innymi do filozofii Edmunda Husserla, wykazuje normatywny charakter antycypacji analizowanych przez fenomenologię. W dalszej części stara się pokazać, że predykcje pełnią określone normatywne funkcje w procesach percepcyjnych opisywanych w ramach koncepcji przetwarzania predykcyjnego. Natomiast na koniec uzasadnia tezę, według której analizy mechanizmów normatywnych przeprowadzane przez badaczy przetwarzania predykcyjnego są bardziej efektywne i pozwalają na pełniejsze wyjaśnienie normatywności niż ma to miejsce w fenomenologii.

Autor kończy swój tekst, wydawałoby się, prostą, ale jednak wartą podkreślenia hipotezą badawczą mówiącą, że „normatywne intuicje

6 M. Piekarski, *Normatywność antycypacji a normatywność predykcji. Dwa podejścia: fenomenologia i teoria przetwarzania predykcyjnego*, art. cyt., 24.

7 Tamże, 25.

8 Tamże, 26.

dotyczące świata i innych podmiotów wywodzą się wprost z doświadczenia percepcyjnego świata”⁹.

Drugi artykuł umieszczony w tym dziale także wydaje się wnosić do polskojęzycznego spektrum naukowego nową perspektywę badawczą. Wachowski w swoim tekście, zatytułowanym *Jak działają rzeczy społeczne. Poznanie, normatywność i dizajn dla mas*, analizuje wątek usytuowania artefaktów społecznych w praktykach normatywnych z perspektywy ekologii poznawczej i – co ciekawe – jednocześnie teorii dizajnu. Jednym z największych walorów tego studium jest inkluzywny język, który nawet niezbyt zaznajomionemu czytelnikowi umożliwia zrozumienie podstawowych tez publikacji. Jest to zgodne z poglądem Elizabeth Dunn, która uważa, że pisanie tekstów naukowych przystępnym dla odbiorców językiem jest najlepszą drogą do poszerzenia odbiorców i zainspirowania kolejnych pokoleń¹⁰.

Dla uporządkowania warto zaznaczyć, że normatywność jest ujmowana w tym tekście tak szeroko (być może dla wielu czytelników zbyt szeroko), że obejmuje również normalizację przemysłową, na której autor skupił dużą uwagę.

Wachowski w swoim artykule odwołuje się do teorii dizajnu¹¹. Z pewnością jest to termin tak powszechnie używany, że każdy ma z nim jakieś skojarzenie. Gdy jednak mowa o tekście naukowym, sytuacja nie wydaje się tak oczywista. Czym jest ów dizajn i w jakim celu pojawia się w artykule? Autor w jednym z przypisów w taki sposób odpowiada na to pytanie: „Posługuję się tutaj określeniem »dizajn«, ponieważ jego rozumienie wykracza poza synonim projek-

9 Tamże, 50.

10 Zob. A. Leyk, *Między produkcją naukową a krytyką społeczną, czyli jak dziś uprawiać nauki społeczne. Rozmowa z Elizabeth Dunn*, *Stan Rzeczy* 6(2014), 88–96.

11 Więcej na ten temat zob. A. Cieślakowa, *Design czy dizajn?*, <http://www.2plus3d.pl/artykuly/design-czy-dizajn> [dostęp: 01.03.2018]; A. Głutkowska-Polniak, *Dizajn w kontekście estetyki. Jego początki, przeobrażenia i konotacje*, Katowice, 2017; D. Norman, *Wzornictwo i emocje. Dlaczego kochamy lub nienawidzimy rzeczy powszechnie*, tłum. z ang. D. Skalska-Stefańska, Warszawa 2015.

towania i wzornictwa, gdyż dotyczy zarówno czynności projektowania, wzoru czy modelu, jak i samej realizacji. Z drugiej strony – taki termin jako »wzornictwo« czy »wzornictwo przemysłowe« nie wydaje się odpowiedni na określenie projektowania interakcji między odbiorcami a wytworami filmowymi, muzycznymi itd.”¹². Wydaje się, że taka perspektywa w swoisty sposób ożywia, często zbyt teoretyczną, dyskusję filozoficzną.

Autor próbuje w prosty sposób wykazać, że „realizacja codziennych praktyk normatywnych nie zachodzi ponad czy obok materialnej sfery naszej codzienności, ale w interakcji z nią”¹³. Jednocześnie mamy do czynienia z odgórną normalizacją naszej przestrzeni życiowej. To powoduje, że jesteśmy przez nasze otoczenie jakby częściowo „wyręczani”, minimalizuje się naszą potrzebę refleksji nad użyciem danego znormalizowanego przedmiotu. Przykładem może być przytoczony przez Wachowskiego długopis, który natychmiastowo przed swoim użytkownikiem odkrywa mechanizm wysuwania i wsuwania piszącej końcówki. Warto też zwrócić uwagę na trochę bardziej skomplikowany przykład, jakim są drzwi. W takim wypadku pojawia się wiele czynników mogących mieć istotne znaczenie – od samego zlokalizowania drzwi aż do klamki, jaka została przy nich zamocowana. To wszystko powoduje, że część ludzi może być lub może się czuć w pewien sposób wykluczona (czy to ze względu na lokalizację, czy też na wysokość usytuowania klamki, czy wreszcie różnego rodzaju zabezpieczenia selekcyjujące użytkowników).

Ze względu na ograniczenia ramowe recenzji nie mogę tutaj szerzej omówić też zawartych w tym artykule. Na koniec chciałbym jedynie raz jeszcze powtórzyć główną tezę stawianą przez autora, która odczytuję następująco: społeczny charakter artefaktów powszechnego użytku oraz związane z nim wprowadzenie znormalizowanych

12 W. Wachowski, *Jak działają rzeczy społeczne. Poznanie, normatywność i dizajn dla mas*, Avant 8(2017)3, 59, DOI: 10.26913/80302017.0112.0002.

13 Tamże, 65.

sposobów ich eksploatacji i przejęcie części odpowiedzialności za skutki tej eksploatacji przez projektantów, producentów i dystrybutorów powoduje, że opisując praktyki normatywne, w których używa się znormalizowanych artefaktów, trudno oddzielić wśród nich praktyki moralne od innych. Wszystkie one muszą mierzyć się z „oporem” fizyczności elementów danego otoczenia, w którym są realizowane. Według Wachowskiego, z którym się zgadzam (jeśli dobrze go odczytuję), dizajn powinien stanowić przestrzeń systematycznej optymalizacji życia społecznego i jednostkowego.

Trzeci z artykułów prezentowanych w tym dziale – „*Król jest w ciąży*”. *Androgyniczność a męska norma w literackim eksperymencie Ursuli K. Le Guin* – omawia sferę normatywności z zupełnie innej strony. W tym tekście Marzena Adamiak na przykładzie projektu amerykańskiej pisarki Ursuli K. Le Guin zastanawia się nad genderowym uwikłaniem kategorii *androgynne* i możliwością jej nieuprzedzonego wypowiedzenia, a także nad ewentualną rolą literatury *science fiction* w tego typu przedsięwzięciach.

Adamiak w swoim artykule w ciekawy sposób wprowadza czytelników w filozoficzne meandry powieści Le Guin ze szczególnym uwzględnieniem androgyniczności. Udowadnia w ten sposób, że naukowcy nie muszą, a wręcz nie powinni zamykać się w wieży z kości słoniowej i dyskutować tylko między sobą, bez otwierania się na nowe, ożywcze spojrzenie. Częste odwołania do literatury popularnej zdecydowanie poprawiają przyswajalność tekstu i sprawiają, że staje się on ciekawszy. Zresztą podobną tezę stawia autorka tekstu, w jednym z ostatnich akapitów stwierdzając, że „literatura *fantasy* i *science fiction* odgrywa w tym wszystkim szczególną rolę, ponieważ daje przestrzeń do swobodnej gry wieloma alternatywnymi wizjami funkcjonowania w różnych wymiarach: jednostkowym, relacyjnym, kulturowym, społecznym, etycznym, czy gospodarczym, pozwalając tym samym na rozmontowywanie tradycyjnych,

utrwalonych wzorców kulturowych, również tych dotyczących płci i seksualności”¹⁴.

Kwestią wartą podkreślenia jest to, że artykuł jest jedynie wstępem do dyskusji. Wydaje się, że autorka z premedytacją wprowadza pewne zagadnienia związane z płcią czy androgynicznością, jednak w żaden sposób nie ocenia tej postawy psychicznej z punktu widzenia moralności. Stara się pisać z neutralnego, naukowego punktu widzenia. Dla jednych czytelników może być wada, dla innych korzyść. Osobiście uważam, że może to tylko zachęcić do samodzielnego przeczytania powieści Ursuli K. Le Guin¹⁵ i wypracowania swojego zdania.

Kolejną część zapowiadanej przez redaktorów *Avantu* aktualizacji podejścia do pojęcia normatywności stanowi przekład tekstu Mudersa: *O pojęciu normatywności w ocenie zaburzenia umysłowego*. Jest to tekst bardzo krótki i bardzo ciekawy. Autor mierzy się w nim z tezą pozostawioną przez Marco Striera¹⁶, według której „zaburzenia umysłowe musimy określać na poziomie umysłowym, a więc nigdy nie będziemy w stanie przedstawić ich w czysto fizycznym ujęciu”¹⁷. Ze względu na niewielką objętość, ale zarazem dużą zawartość merytoryczną tekstu trudno o krótkie i precyzyjne wyłożenie głównych myśli tego autora. Najprościej byłoby zachęcić do przeczytania tego tekstu, jednak postaram się chociaż w kilku słowach oddać tezę Mudersa. Twierdzi on, że fakt, iż zaburzenia umysłowe posiadają pewien element normatywny, nie musi ani wcale oznaczać, że są one objaśniane wyłącznie na poziomie umysłowym czy też nie mogą być określane obiektywnie, ani że istnieją czy są rozpoznawane jedyne w stosunku do norm kulturowych. Wydaje się, że zaprezentowana

14 M. Adamiak, „*Król jest w cięży*”. *Androgyniczność a męska norma w literackim eksperymencie Ursuli K. Le Guin*, *Avant* 3(2017), 88, DOI: 10.26913/80302017.0112.0003.

15 U.K. Le Guin, *Lewa ręka ciemności*, tłum. z ang. L. Jęczmyk, Katowice 2011.

16 M. Stier, *Normative preconditions for the assessment of mental disorder*, *Frontiers in Psychology* 4(2013), 611. DOI: 10.3389/fpsyg.2013.00611.

17 S. Muders, *O pojęciu normatywności w ocenie zaburzenia umysłowego*, tłum. z ang. P. Nowakowski, *Avant* 8(2017)3, 94.

przez autora tekstu krytyka podejścia Striera jest o tyle skuteczna, że nie tylko podważa jego badania, ale także proponuje pozytywny (i to nie w sensie normatywnym) projekt.

Dział uzupełniają trzy komentarze (choć może trudno to nazwać uzupełnieniem, gdyż stanowią one prawie połowę omawianej treści). Uważam, że komentowanie komentarzy jest nie tylko trudne, ale i niepotrzebne. Dlatego też w tym miejscu chcę jedynie zakresić tematykę, którą podejmują autorzy tych tekstów.

W pierwszym z komentarzy Dominika Dzwonkowska, odwołując się do koncepcji Ronalda Sandlera, sugeruje, że etyka cnót środowiskowych może być etyką normatywną. Autorka uważa, że aretologia nie musi być jedynie uzupełnieniem etyk normatywnych, ale może być traktowana jako specyficzny przypadek etyki normatywnej. Największą zaletą tego tekstu jest ład, który wprowadza w rozróżnienia koncepcji etycznych. Dzwonkowska wykazuje się skrupulatnością przy dobrze słów i stara się uporządkować często mylnie odczytywane pojęcia.

Kolejny tekst jest komentarzem do artykułu *Explaining Contradictory Relations Between Risk Perception and Risk Taking*¹⁸, omawiającego wyniki badania dotyczącego podejmowania ryzykownych zachowań seksualnych przez młodzież w wieku 14–18 lat. Jak relacjonuje Michał Obidziński „celem przeprowadzonego badania było wykazanie, skąd bierze się paradoksalna korelacja postrzegania zagrożenia i podejmowania ryzykownych zachowań która zdaje się być jednocześnie pozytywna i negatywna”¹⁹. Autorzy omawianej w komentarzu publikacji stawiają hipotezę, iż rozróżnienie większej liczby poziomów ryzyka prowadzi do bardziej ryzykownego

18 B. Mills, V.F. Reyna, S. Estrada, *Explaining contradictory relations between risk perception and risk taking*, *Psychological Science* 19(2008)5, 429–433.

19 M. Obidziński, *Co badania prowadzone w metodologii teorii rozmytego śladu mogą powiedzieć nam o normatywności? Komentarz do artykułu “Explaining Contradictory Relations Between Risk Perception and Risk Taking”*, *Avant* 8(2017)3, 111. DOI: 10.26913/80302017.0112.0006.

zachowania. Odwołując się do tych badań, a także analizując teorię rozmytego śladu, Obidziński stwierdza, że może ona posłużyć do stawiania sugestii dotyczących normatywności. Jednak, jak zaznacza sam autor, hipoteza ta wymaga dopracowania i dalszych badań.

Tekst zamykający ten dział to komentarz Andrzeja Waleszczyńskiego do dyskusji o intencjonalności działania. Usytuowanie tego tekstu na końcu jest, moim zdaniem, posunięciem bardzo trafionym, gdyż w swoisty sposób podsumowuje on dotychczasowe rozważania. Mam tu na myśli przede wszystkim podkreślenie możliwości istnienia normatywności moralnej i poza-moralnej, co – czasami między wierszami – można wyczytać z wcześniejszych tekstów. Wracając do komentarza Waleszczyńskiego: warto zwrócić uwagę na jego krytykę twierdzenia Joshuy Knobe'a, według którego nawet jeżeli uznamy człowieka za istotę na wskroś moralną, to nie oznacza jeszcze, że nie można rozróżnić porządku normatywnego moralnie od normatywnego poza-moralnie. Autor tekstu zamykającego dział uważa, że „to właśnie umiejętność rozróżniania, do którego z rodzajów normatywności odnoszą się stawiane pytania i wskazania warunków w nim obowiązujących, decydowałaby o wydawanych sądach”²⁰.

W podsumowaniu warto odnieść się do tekstu wstępnego, w którym redaktorzy *Avantu* stwierdzają, że normatywność jest tą domeną filozofii, która jak żadna inna wymaga aktualizacji. Derra i Wachowski zaznaczają także, że prezentowany zbiór tekstów nie rości sobie pretensji do bycia systematycznym przeglądem badań nad normatywnością. Omawiany dział ma być czymś w rodzaju wycinka współczesnej mapy napięć problemowych i ujęć związanych z takimi badaniami. Wydaje się, że zapowiedzi te znajdują swoje odzwierciedlenie w tekstach, z którymi zapoznają się czytelnicy. Są one zróżnicowane pod każdym względem, zarówno jeśli chodzi o tematykę, metodologię, jak i formę tekstu (artykuły, komentarze

20 A. Waleszczyński, *Dwa porządki normatywne. Komentarz do dyskusji o intencjonalności działania*, *Avant* 8(2017)3, 115. DOI: 10.26913/80302017.0112.0007.

i opinia). Zresztą właśnie tego mają prawo oczekiwać czytelnicy *Avantu*, gdyż – jak możemy przeczytać na stronie internetowej – programowo jest to czasopismo awangardy filozoficzno-naukowej, poświęcone bieżącym trendom w badaniach interdyscyplinarnych, skoncentrowane na kognitywistyce, ale również na badaniach nad nauką, techniką i społeczeństwem oraz badaniach nad praktyką artystyczną. Wydaje się, że bez większego problemu teksty załączone w dziale *Normatywność*. 'Update' wpisują się taką tematykę.

Jednak mimo całej różnorodności, jaką bez wątpienia cechuje się ten dział, zauważam kilka cech wspólnych, które można uznać za podstawę tej publikacji. Elementem, na który zwracają autorki i autorzy recenzowanych publikacji, jest zaakcentowanie tego, że o normatywności można myśleć na dwóch, powiązanych ze sobą poziomach: moralnym i poza-moralnym. Jednakże czymś, co wyróżnia omówione teksty, jest zwrócenie uwagi na konieczność aktualizacji. Nawet jeśli autorzy nie piszą tego wprost, to z tego, jak odnoszą się do dotychczasowych badań, widać, że podejście do normatywności wymaga tytułowego *update'u*. Co ważne, czytelnicy *Avantu* nie zostają pozostawieni z samą diagnozą i otrzymują kilka ciekawych propozycji. Większość z nich wymaga dalszych prac i dyskusji, dlatego też – nie pozostaje nic innego, jak zastosowanie się do zalecenia Derry oraz Wachowskiego i przeczytanie zrecenzowanych powyżej tekstów jeszcze przed nadejściem kolejnej zimy.

BIBLIOGRAFIA

- Adamiak M., „*Król jest w ciąży*”. *Androgyniczność a męska norma w literackim eksperymencie Ursuli K. Le Guin*, *Avant* 8(2017)3, 77-92. DOI: 10.26913/80302017.0112.0003.
- Bickhard B., *Process and Emergence: Normative Function and Representation*, w: *Process Theories. Crossdisciplinary studies in dynamic categories*, red. J. Seibt, Springer, Dordrecht 2003, 121–155. DOI: 10.1007/978-94-007-1044-3_6.
- Bickhard B., *The interactionist model*, *Synthese* 3(2009)166, 547-591. DOI: 10.1007/s11229-008-9375-x.

- Brzostek B., Wachowski W., *Do rzeczy – antydyscyplinarnie. Recenzja „Stanu Rzeczy” i refleksje recenzentów*, *Avant* 4(2013)1, 292-300.
- Cieslikowa A., *Design czy dizajn?*, <http://www.2plus3d.pl/artykuly/design-czy-dizajn>.
- Dzwonkowska D., *Normatywność etyki cnót środowiskowych na przykładzie etyki Ronalda Sandlera. Komentarz*, *Avant* 8(2017)3, 99-108. DOI: 10.26913/80302017.0112.0005.
- Frison K.J., *The free-energy principle: a rough guide to the brain?*, *Trends Cogn Sci.* 13(7)2007, 293-301. DOI: 10.1016/j.tics.2009.04.005.
- Glutkowska-Polniak A., *Dizajn w kontekście estetyki. Jego początki, przeobrażenia i konotacje*, Uniwersytet Śląski, Katowice 2017.
- Le Guin U.K., *Lewa ręka ciemności*, tłum. z ang. L. Jęczmyk, Książnica, Katowice 2011.
- Leyk A., *Między produkcją naukową a krytyką społeczną, czyli jak dziś uprawiać nauki społeczne. Rozmowa z Elizabeth Dunn*, *Stan Rzeczy* 6(2014), 88-96.
- Mills B., Reyna V.F., Estrada S., *Explaining contradictory relations between risk perception and risk taking*, *Psychological Science* 19(2008)5, 429-433.
- Muders S., *O pojęciu normatywności w ocenie zaburzenia umysłowego*, tłum. z ang. P. Nowakowski, *Avant* 8(2017)3, 93-98. DOI: 10.26913/80302017.0112.0004.
- Norman D., *Wzornictwo i emocje. Dlaczego kochamy lub nienawidzimy rzeczy powszechnie*, tłum. z ang. D. Skalska-Stefańska, Arkady, Warszawa 2015.
- Obidziński M., *Co badania prowadzone w metodologii teorii rozmytego śladu mogą powiedzieć nam o normatywności? Komentarz do artykułu “Explaining Contradictory Relations Between Risk Perception and Risk Taking”*, *Avant* 8(2017)3, 109-117. DOI: 10.26913/80302017.0112.0006.
- Piekarski M., *Normatywność antycypacji a normatywność predykcji. Dwa podejścia: fenomenologia i teoria przetwarzania predykcyjnego*, *Avant* 8(2017)3, 25-56. DOI: 10.26913/80302017.0112.0001.
- Piekarski M., *One or many normativities?*, *Studia Philosophiae Christianae* 54(2018)1, 5-24. DOI: 10.21697/spch.2018.54.1.11.
- Stier M., *Normative preconditions for the assessment of mental disorder*, *Frontiers in Psychology* 4(2013), artykuł 611. DOI: 10.3389/fpsyg.2013.00611.
- Wachowski W., *Jak działają rzeczy społeczne. Poznanie, normatywność i dizajn dla mas*, *Avant* 8(2017)3, 57-75. DOI: 10.26913/80302017.0112.0002.
- Waleszczyński A., *Dwa porządki normatywne. Komentarz do dyskusji o intencjonalności działania*, *Avant* 8(2017)3, 119-128. DOI: 10.26913/80302017.0112.0007.

NORMATIVE UPDATE

Abstract. The article is a review and a short commentary on texts about normativity collected in a section called *Normativity: Update* and published in one of the issues of the *Avant* journal. The author tries to show that the often differentiated orders of thinking about normativity – moral and non-moral, at the level of human practices are closely related. The main purpose of the article is to explicitly enumerate and comment on the updating of the normativity approach proposed by scholars publishing in *Avant* journal.

Keywords: normativity, social norm, update, morality

MIKOŁAJ RACZYŃSKI

mikola.raczynski@gmail.com

Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii

Krakowskie Przedmieście 3, 00–047 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2018.54.2.15