

Studia Philosophiae Christianae

ROK LIV
2018

NR 4

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

Redaktor numeru / Issue Editor: Piotr Leśniak

Redaktorzy językowi / Language Editors

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

Skład i łamanie / Typesetting: Maciej Faliński

Adres redakcji / Editorial Office

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

Druk i oprawa / Print and binding

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

Prenumerata / Subscriptions

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

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

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

DARIUSZ KUCHARSKI Henry More i Isaac Newton o działaniu materii – kontekst neoplatoński	5
WITOLD PŁOTKA Zarys fenomenologii solidarności: o genezie konstituowania się grup	27
PAULINA SOSNOWSKA Less of the Absolute, more of the pedagogical. Hans Blumenberg and education	53
JOANNA SOŚNICKA Typy i funkcje refleksji w myśli tomistycznej	71
ADAM ŚWIEŻYŃSKI Some remarks on the significance of paradox for science in the context of photometric paradox case	89

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

EWA PODREZ (REC.): Piotr Mazur, <i>Zarys podstaw filozofii człowieka. Antropologiczne zastosowanie metody separacji</i> , Kraków 2016	117
JACEK GRZYBOWSKI (REC.): Richard Swinburne, <i>Czy Jezus był Bogiem?</i> , Bydgoszcz 2014	131
AGNIESZKA GRALEWICZ Sprawozdanie z X Warszawskiego Dnia Filozofii: <i>Filozofia i film</i> , 16 listopada 2017 r., Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego	141

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

DARIUSZ KUCHARSKI Henry More and Isaac Newton on the activity of matter – Neoplatonic context	5
WITOLD PŁOTKA An outline of the phenomenology of solidarity: On the genesis of the constituting of a group	27
PAULINA SOSNOWSKA Less of the Absolute, more of the pedagogical. Hans Blumenberg and education	53
JOANNA SOŚNICKA On the sources of cognition – types and functions of reflection in the light of Thomas Aquinas' philosophy	71
ADAM ŚWIEŻYŃSKI Some remarks on the significance of paradox for science in the context of photometric paradox case	89
REVIEWS AND REPORTS	117

DARIUSZ KUCHARSKI

HENRY MORE I ISAAC NEWTON O DZIAŁANIU MATERII – KONTEKST NEOPLATOŃSKI

Streszczenie. Jednym z głównych wyzwań stojących przed filozofami przyrody XVII wieku było znalezienie odpowiedzi na pytanie, co sprawia, że materia w ogóle działa? Dziedzictwo ‘materii pierwszej’ i jej czystej potencjalności było wciąż żywe, a przyjęcie teorii korpuskularnej czy atomistycznej niewiele tu zmieniło, dominowało wciąż przekonanie o całkowitej bierności ciał. Ich działanie domagało się jakiegoś wyjaśnienia, które stanowiłoby odpowiednik arystotelesowskiej, niematerialnej i aktywnej, formy. Wydaje się, że jedną z tradycji filozoficznych, do których sięgano w poszukiwaniu takiego wyjaśnienia, była emanacyjna metafizyka Plotyna. W systemach XVII-wiecznych ulegała ona różnorodnym modyfikacjom, ale jej główna idea, wskazująca na aktywną rolę pewnych ‘zasad’, czy ‘duchów’ odpowiedzialnych za inicjowanie wszelkich zmian w materii i kierowanie nimi zgodnie z zamysłem Stwórcy, pozostawała fundamentem ówczesnych teorii działania materii. Przykładem takich rozwiązań są systemy Henry’ego More’a i jego dobrego znajomego z Cambridge, Izaaka Newtona. W pierwszym przypadku nie ma wątpliwości co do zasadniczego wpływu neoplatonizmu, w drugim jednak zdania historyków są podzielone. Newton sięga bowiem w poszukiwaniu ‘aktywnych zasad’ do badań alchemicznych, z nadzieją odnalezienia owych zasad nie tylko przy odwołaniu się do filozoficznych spekulacji, ale także do metod eksperymentalnych. Różnica ta jednak nie zmienia faktu, że obaj filozofowie starają się odkryć sposób działania ‘duchów aktywnych’, wahając się między umieszczeniem w cząstkach materii wielu odrębnych zasad a wskazaniem na zasadę jedną, działającą uniwersalnie i będącą niejako przedłużeniem Bożego ramienia – More nazywa ją Duchem Natury (*Vicarious Power of God*), a Newton upatruje jej ostatecznie w Chrystusie (*Viceroy of God*).

Słowa kluczowe: materia, ruch, zasady aktywne, Bóg, neoplatonizm, alchemia, Henry More, Izaak Newton

1. Wstęp. 2. Henry More i koncepcja Ducha Natury. 3. Newton i koncepcja ‘aktywnych zasad’.
4. Zakończenie.

1. WSTĘP

Nowożytną filozofię naturalną przedstawiano tradycyjnie jako starcie odchodzącego w przeszłość arystotelizmu i jego fizyki jakościowej, z pojawiającymi się nowymi sposobami wyjaśniania działania świata materialnego. Chodziło przede wszystkim o rodzącą się fizykę ilościową i związany z nią korpuskularyzm, odwołujący się w wyjaśnianiu szeroko rozumianego działania ciał jedynie do kształtu, wielkości i ruchu cząstek składających się na przedmioty materialne. Rozwój badań nad historią filozofii naturalnej zaowocował jednak w ostatnich dziesięcioleciach znacznym poszerzeniem owego obrazu, okazało się bowiem, że odkryć nowożytnej fizyki dokonano w pejzażu intelektualnym wykraczającym daleko poza wyżej wskazany schemat. Prowadzone przez Newtona badania nad interpretacją Biblii, czy jego długoletnie zainteresowanie alchemią nie były ówczesnie czymś wyjątkowym, czy drugoplanowym w kontekście badań filozoficzno-przyrodniczych. Wynikały z klimatu intelektualnego ówczesnej epoki, której częścią przecież byli twórcy nowożytnej filozofii przyrody. Pytanie o zasady działania materii było ściśle związane z pytaniami natury teologicznej, a odpowiedzi na nie szukano nie tylko w odrodzonej tradycji atomistycznej, nie odrzucano bowiem z góry rozwiązań zakorzenionych w innych systemach filozoficznych.

Niniejszy artykuł jest próbą zilustrowania istotnego wpływu na nowożytną brytyjską filozofię naturalną jednej z takich tradycji, a mianowicie neoplatonizmu. Wydaje się, że tradycja ta była bardzo żywa przez długi czas, widzimy jej obecność w renesansie, przez cały XVII i do połowy XVIII wieku. Oczywiście niemożliwe jest przedstawienie całego neoplatonistycznego kontekstu nowożytnej filozofii naturalnej, ograniczę się więc do jednego tylko zagadnienia – wyjaśnienia zasady działania świata materialnego. Innymi słowy chodziło o odpowiedź na pytanie – co sprawia, że materia w ogóle działa? Dziedzictwo koncepcji ‘materii pierwszej’ i jej czystej potencjalności

było wciąż żywe i przyjęcie istnienia korpuskuł, czy atomów niewiele tu zmieniło, dominowało więc przekonanie o całkowitej bierności ciała. Ich działanie domagało się jakiegoś wyjaśnienia, które stanowiłoby odpowiednik arystotelesowskiej, niematerialnej i aktywnej, formy. Trzeba w tym kontekście pokreślić, że neoplatonicki światopogląd zakładał ścisłą jedność wszystkich bytów, która znajdowała swój wyraz w jego emanacyjnej metafizyce. W wersji chrześcijańskiej oznaczała ona nieprzerwany łańcuch bytów, który miał swoje źródło w Bogu, a kończył się na materii. Tak więc działanie bytów materialnych mogło zostać wyjaśnione przez odwołanie się do pewnych duchowych zasad działających niejako wewnątrz materii. Wydaje się, że dla wielu nowożytnych filozofów rozwiązanie to było bardzo obiecujące, a poglądy Henry'ego More'a i Isaaca Newtona stanowią dobrą ilustrację wpływu neoplatonizmu na brytyjską filozofię nowożytną.

2. HENRY MORE I KONCEPCJA DUCHA NATURY

Zainteresowanie More'a filozofią platońską powiązane było z jego przemyśleniami dotyczącymi zagadnień religijnych. W wieku kilkunastu lat porzucił on bowiem kalwinizm, nie mogąc pogodzić doktryny predestynacji z ideą dobroci Boga, i dołączył do wyznania anglikańskiego. W tym czasie doświadczył też głębokiej duchowej przemiany, na skutek której postanowił cały swój intelektualny wysiłek skierować ku walce z budzącymi się ówczesznie prądami ateistycznymi, co chciał osiągnąć przede wszystkim poprzez wykazanie obecności i działania Boga w świecie. W poszukiwaniu filozofii, z jednej strony najbardziej odpowiedniej dla wyrażenia swych przekonań religijnych, a z drugiej najbardziej przydatnej w walce z ateizmem, zwrócił się ku platonizmowi. Filozofię tę poznał poprzez lekturę *Ennead* Plotyna, a także dzieł Marcilio Ficino, a jak

sam wyznał, największe wrażenie wywarła na nim lektura platońsko zabarwionego, mistycznego dzieła *Theologia germanica*¹.

Pod koniec lat czterdziestych XVII wieku More zetknął się z filozofią Kartezjusza i wiązał z nią przez jakiś czas pewne nadzieje, ceniąc w niej przede wszystkim istotną rolę przypisywaną substancji duchowej. Wkrótce jednak zdał sobie sprawę, że radykalne rozdzielenie tego, co duchowe i tego, co materialne może, przy odpowiedniej interpretacji kartezjanizmu, doprowadzić do wyeliminowania z obrazu świata tego, co 'nierozciągle' (a więc nigdzie nieistniejące) i obdarzenia materii 'samowystarczalnością'. Stanowiło to w jego przekonaniu jasną zapowiedź możliwości zajęcia stanowiska ateistycznego. Stąd też wzięła się zdecydowana krytyka, jaką More sformułował pod adresem kartezjanizmu. Chodziło przede wszystkim o to, że Kartezjusz przypisywał zbyt dużą skuteczność samej materii, mającej poruszać się jedynie za pomocą zwykłych praw mechanicznych. Gdyby pierwotna materia wszechświata poruszała się tylko „naturalnie”, nie byłoby takiego zróżnicowania, jakie obserwujemy pośród przedmiotów tego świata, ani ziemia, ani woda, ani wiry, ani żadna złożona rzecz nie mogła by się pojawić. More poruszał też kwestię nieadekwatności czysto mechanicznego systemu, w którym sfera materii miała być poddana bezwzględnej konieczności działających praw natury. Materia dla platoników miała najniższy możliwy status ontologiczny i sama nie mogła wykonywać wyższych operacji związanych z widocznym w naturalnym świecie, rozumnym, boskim zamysłem. Dla realizacji takiego projektu konieczne było przyjęcie jakiegoś duchowego pryncypium, kierującego działaniem cząstek materialnych. „Duch natury” lub „dusza świata”, pośrednicząc między Bogiem a materią, miał(-a) pełnić taką kierowniczą rolę i organizować materię zgodnie z boskim planem².

1 Por. R. Ward, *The Life Of Henry More*, red. S. Hutton, C. Courtney, M. Courtney, R. Crocker, A.R. Hall, Dordrecht 2000, 16–19.

2 B.J.T. Dobbs, *The Janus faces of genius. The role of alchemy in Newton's thought*, Cambridge 1991, 94; Plotyn wyraża myśl o zależności kolejnych hipostaz w dziele tworzenia ciał następująco: „natura nie jest świadoma, lecz tylko tworzy: daje mianowicie bez żadnego

Tak więc neoplatońską odpowiedzią na czysto mechaniczne rozumienie Natury była wewnętrzna wobec świata materialnego duchowa zasada, która ostatecznie miała być odpowiedzialna za wszelkiego rodzaju działanie zachodzące w świecie naturalnym. H. More nazwał tę zasadę Duchem Natury (*Spirit of Nature*), który stanowił część emanacyjnego systemu metafizycznego. Zgodnie z obowiązującą w nim zasadą oddziaływania na siebie poszczególnych hipostaz, to Dusza odpowiada za proces formowania materii. Duch Natury spełniał w tym procesie rolę zasady, która nadaje materii cechy określone przez Boga. Ponieważ Duch Natury jest skierowany ku materii, a świat materialny jest odwrotnością natury Boga, More daje mu najniższą rangę w przejawieniu się ducha w materii. Duch Natury nie ma żadnych władz poznawczych, jakimi obdarzone są dusze indywidualne, dlatego też Duch Natury pozbawiony jest świadomości³.

More modyfikował koncepcję Ducha Natury w kolejnych dziełach, wahając się między ideą Natury rozumianej jako wielość indywidualnych duchowych zasad, mających działać np. w poszczególnych roślinach, a ideą jednego tylko, działającego we wszystkich bytach materialnych Ducha Natury⁴. Najbardziej dojrzałą formę koncepcja Ducha Natury osiąga w dziele z 1659 r. *The Immortality of the Soul*, w którym odnajdujemy następujące jego określenie: „niecielesna substancja pozbawiona zmysłów i umysłu (*animadversion*), przenikająca całą materię wszechświata i posiadająca wegetatywną (*plastic*) władzę jej kształtowania zgodnie z licznymi predyspozycjami

zamiaru ze swej strony temu, co następuje z kolei, to, co posiada, i owo dawanie temu, co cielesne i materialne, stanowi właściwe jej tworzenie (...), bo ową postać, jaką natura nadaje ukształtowanemu ciału, należy uważać za 'ideę' różną od samej natury..., natura, tworząca w materii, tworzy i doznaje, ta dusza, która jest przed nią i blisko niej, tworzy, ale nie doznaje, a dusza jeszcze wyżej nie tworzy ani w ciałach, ani w materii", Plotyn, *Enneady*, t.II, tłum. z gr. A. Krokiewicz, Kraków 1959, IV, 4, 13, 80–81.

3 H. More, *Notes upon 'Psychozoia'*, c. 1, st. 41 w: *The Complete Poems*, red. A.B. Grosart, Edinburgh 1878, 139b.

4 Por. J. Reid, *The Metaphysics of Henry More*, Dordrecht – Heidelberg – New York – London 2012, ch. 9.

i sposobnościami [znajdującymi się] w częściach [materii], nad którymi pracuje. Wzbudza ona w świecie takie zjawiska, kierując częściami materii i ich ruchem, których nie można by sprowadzić do zasad czysto mechanicznych”⁵.

Duch Natury pełni w filozofii More’a niezwykle istotną rolę w wyjaśnieniu relacji Boga do materii, a dokładniej w wyjaśnieniu oddziaływania Boga na świat materialny. W tym kontekście Duch Natury odpowiedzialny jest za wszystkie działania materii, które nazywamy witalnymi, a wszelki ruch materii przez Niego powodowany jest swego rodzaju dynamicznym odbiciem porządku, wyznaczanego w bezkształtnej materii przez umysł Boski. More podkreśla jednak, że Duch Natury działa nieświadomie, jego władze można zakwalifikować jedynie jako wegetatywne i zmysłowe, jest on całkowicie niezdolny do wykonywania działań umysłowych. Ujawniają się tu oczywiście wpływy neoplatońskie, Umysł Boży musi pozostawać całkowicie oddzielony od świata materialnego, a Duch Natury „zawiera witalnie w każdym swoim punkcie wszystkie cielesne (*mundane*) formy, wraz ze wszystkimi poszczególnymi częściami każdej z nich (ponieważ wszechforma życia <*omniform Life*> Ducha Natury, na ile odnosi się do świata, odpowiada wszechformie samego boskiego Intelaktu)”⁶.

Tak więc działanie Ducha Natury w świecie materialnym można określić jako działanie kierowane instynktem, czy też postępowanie nieświadome, ale zawsze zgodne z formami i prawami określonymi ostatecznie przez Boga. Ponadto, w ujęciu More’a, jest on jedynym czynnikiem działającym na poziomie wegetatywnym we wszystkich

5 H. More, *Immortality of the Soul* bk. 3, ch. 12 § 1, red. A. Jacob, Dordrecht 1987, 254; jeśli nie podano inaczej, tłumaczenia tekstów własne autora artykułu.

6 H. More, *Immortality of the Soul*, ‘Notes’ on Book II, ch. 12, § 12 w: H. More, *A Collection of Several Philosophical Writings*, London 1712, 119, wydanie *A Collection of Several Philosophical Writings* z 1712 r. uzupełnione jest przez komentarze i scholia, których brak w wydaniach wcześniejszych, nie ma ich również w wydaniu *The Immortality of the Soul* edytowanym przez A. Jacoba.

bez wyjątku istotach żywych. Rozwiązanie to zgodne jest z klasyczną zasadą *Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora* („na próżno czyni się za pomocą wielu [przyczyn] to, co można uczynić za pomocą niewiele”), bo logiczne jest, by funkcje życiowe wszystkich np. roślin kierowane były przez jednego ‘vegetatywnego’ ducha. Taka jedność działania najlepiej wyjaśnia ich „przemiany gatunkowe, wzrost młodych pędów (*slips*) itd. Bo jest tylko jedna Dusza gotowa działać wszędzie dla korzyści przygotowanej [wcześniej przez Boga] materii. Jest ona wspólnym i jedynym *logos spermatites* wszystkich form roślinnych”. Zwierzęta i ludzie są dodatkowo obdarzeni duszami indywidualnymi, co pozwala im cieszyć się doznaniem zmysłowymi⁷.

3. NEWTON I KONCEPCJA ‘AKTYWNYCH ZASAD’

Henry More był członkiem Christ’s College w Cambridge, zarazem właśnie w Cambridge Isaac Newton spędził dużą część swojego życia. Newton i More wykładali wspólnie na Uniwersytecie w Cambridge przez ponad 25 lat, a ich znajomość mogła trwać dłużej, gdyż Newton dorastał w Grantham, rodzinnym mieście More’a i uczęszczał do tej samej szkoły co wcześniej More. Bliski kontakt między nimi może być potwierdzony faktem, że More zapisał Newtonowi w swoim testamencie pierścień pogrzebowy, wymieniając go z imienia obok czterestu innych osób. Ich bliska znajomość nie jest jednak okolicznością szczęśliwą z naukowego punktu widzenia, ponieważ musieli oni mieć wiele okazji do bezpośrednich spotkań, a zarazem dyskusji o wielu zagadnieniach filozoficznych. W rezultacie nie dysponujemy żadną korespondencją między nimi i możemy jedynie spekulować na temat wzajemnych wpływów filozofii More’a i Newtona. Wiemy

⁷ Por. A. Jacob, *The Neoplatonic Conception of Nature in More, Cudworth, and Berkeley w: The Uses of Antiquity. The Scientific Revolution and the Classical Tradition*, ed. S. Gaukroger, Dordrecht 1991, 108–109, cytat: H. More, *Immortality of the Soul* bk. 3, ch. 13 §7, red. A. Jacob, dz. cyt., 262–263.

jednak, że w swej bibliotece Newton miał kilka dzieł More'a, a niektóre z nich były osobistymi prezentami od autora⁸. Wszystko to razem pozwala przypuszczać, że przynajmniej niektóre pomysły More'a wpłynęły na filozofię Newtona. To przypuszczenie jest szczególnie prawdopodobne w przypadku zagadnienia funkcjonowania świata materialnego.

Przed 1666 r. Newton skupiał się na tym, co naukowcy nazywają makrokosmosem lub samym kosmosem. Po 1666 r. jego zainteresowania poszerzyły się o mikrokosmos, czyli najmniejsze cząstki niewidzialnej materii, przez które wszystkie rzeczy w naturze powstają, rosną, rozpadają się i ostatecznie wracają do swoich podstawowych elementów. Studiując ten świat, Newton wierzył, że może odkryć czym jest naprawdę światło, jak siły takie jak grawitacja i magnetyzm działają na duże odległości i jak eter wywołuje zmiany w ciałach, w których się znajduje⁹.

Poglądy Newtona dotyczące zasady działania przedmiotów materialnych ewoluowały przez dziesięciolecia prowadzonych przez niego poszukiwań, dlatego też niełatwo jest wskazać jednoznacznie na przyjęte przez niego szczegółowe rozwiązania. Historycy filozofii różnią się np. co do roli, jaką należy przypisać koncepcji eteru, konsekwentnie przywoływanej przez Newtona dla wyjaśnienia zjawisk zachodzących w świecie materialnym (m.in. fermentacja, gnicie itp.), czy do interpretacji takich pojęć, jak 'siła', czy 'zasada aktywna', które stanowią istotną część jego teorii¹⁰. Wydaje się, że jedną z przyczyn kontrowersji może być dwuznaczność, z jaką Newton posługuje

8 Wiemy na pewno, że Newton czytał *The Immortality of the Soul* More'a. Wspomina o tym w swych niepublikowanych 'Zapiskach' – "It remains therefore yt ye first matter must be attoms And yt Matter may be so small as to be indiscerpible the excellent Dr. Moore in his booke of ye soules imortality hath proved beyond all controversie", por. A. R. Hall, *Sir Isaac Newton's Note-Book, 1661–65*, Cambridge Historical Journal 9(1948)2, 243.

9 Por. G. Christianson, *Isaac Newton*, Oxford – New York 2005, 57.

10 Por. np. poglądy A.R. Hall, M. Boas Hall, *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton. A Selection from the Portsmouth Collection in The University Library, Cambridge*, red. i tłum. A.R. Hall, M. Boas Hall, Cambridge – London – New York – Melbourne 1978, 183–213

się tymi i innymi pojęciami (np. *elastic spirit*, *vital principle*), pewne teksty zdają się bowiem wskazywać, że umieszcza te ‘przedmioty’ po stronie świata materialnego, a inne, że po stronie świata duchowego¹¹. Nie należy też zapominać, że Newton był człowiekiem swojej epoki, co w tym przypadku oznacza, że jego poglądy kształtowały się pod wpływem dominującego ówczesnie obrazu świata – stworzonego i kierowanego w swych działaniach przez Boga. Obecność Stwórcy w przyrodzie musiała się więc w jakiś sposób zaznaczać, a co za tym idzie przyjmowana koncepcja materii musiała ten stan odzwierciedlać. W rezultacie u Newtona koncepcja ta była wypadkową rozwiązywanych problemów z zakresu mechaniki, matematyki i metafizyki¹². Co do możliwości działania samej, rozumianej atomistycznie, materii Newton zajmuje jednak stanowisko powszechnie wtedy przyjmowane – jest ona całkowicie pasywna, jeśli działa, to jedynie pod wpływem jakiegoś aktywnego czynnika¹³.

Istotną rolę w kształtowaniu poglądu na zasadę działania materii odegrały poglądy religijne Newtona. Kierując się podobnymi co

z poglądami: I.B. Cohen, *Issac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy and related documents*, red. I.B. Cohen, Cambridge, Massachusetts 1958, 4–9.

- 11 Por. np. I. Newton, *Quaery 1*: Do not bodies act upon light at a distance, and by their action bend its rays (...)?, *Quaery 19*: Doth not the refraction of light proceed from the different density of [the] aetherial medium in different places, the light receding always from the denser parts of the medium?, *Quaery 31*: Have not the small particles of bodies certain powers, virtues, or forces by which they act at a distance, not only on the rays of light (...) but also upon one another for producing a great part of the phenomena of nature?; I scruple not to propose the Principles of Motion above-mention'd, they being of very general Extent, and leave their Causes to be found out” w: *Opticks: or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, London 1730, 339, 349, 375–376, 402.
- 12 Por. E. McMullin, *Newton on Matter and Activity*, Notre Dame – London 1978, 106–109.
- 13 Pogląd ten wyrażony jest najdobitniej w często przywoływanym w literaturze *Liście do Bentleya*: “It is inconceivable, that inanimate brute Matter should, without the Mediation of something else, which is not material, operate upon, and affect other Matter, without mutual contact”, *Letter III w: Issac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy*, dz. cyt., 302.

Platonicy z Cambridge obawami dotyczącymi rodzącego się ateizmu, Newton przyjął ich program dowodzenia bożego działania w świecie. Celem nie było dlań jednak odrzucenie filozofii mechanicznej jako takiej, ale zmodyfikowanie jej poprzez dodanie do jej schematu zasad duchowych zdolnych do inicjowania ruchu, a w konsekwencji wszelkich zmian w całkowicie biernej materii. Zasady te miały następnie kierować materią, formując ją w zaprojektowane przez Boga konfiguracje. Niektórzy historycy filozofii twierdzą, że wpływ samej filozofii neoplatońskiej dostarcza odpowiedniego wyjaśnienia dla odwoływania się przez Newtona w jego filozofii naturalnej do aktywnych, duchowych zasad¹⁴. Inni twierdzą jednak, że nie zadowalał się on argumentacją filozoficzną i dlatego zaczął studiować alchemię. Alchemicy bowiem nie tylko odwoływali się do duchowych, aktywnych zasad w wyjaśnianiu zmian w materii, ale ponadto twierdzili, że mogą dostarczyć eksperymentalnych dowodów na ich działanie¹⁵.

Niezależnie od tego czy decydujący wpływ na Newtona miała jedynie filozofia neoplatońska, czy też należy taki wpływ przypisać traktatom alchemicznym, to znaczenie neoplatonizmu w tym kontekście pozostaje bardzo istotne. Trzeba bowiem podkreślić, że

14 Por. J.E. McGuire, *Neoplatonism and active principles: Newton and the 'Corpus Hermeticum'* w: *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers Read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*, ed. R.S. Westman, J.E. McGuire, Los Angeles 1977, 93–142.

15 B.J.T. Dobbs, *The Janus faces of genius*, dz. cyt., 94–95. W ostatnich dziesięcioleciach podjęto intensywne badania dotyczące istoty badań alchemicznych i ich roli w rozwoju filozofii naturalnej i ostatecznie w powstaniu nowożytnej nauki. Literatura poświęcona temu zagadnieniu jest niezwykle obszerna, por. np. B.T. Moran, *Distilling Knowledge. Alchemy, Chemistry and the Scientific Revolution*, Cambridge, Massachusetts 2005; W. Newman, *Alchemical Atoms or Artisan "Building Blocks"? A Response to Klein*, *Perspectives on Science* 17(2009)2, 212–229; L. M. Principe, *Alchemy Restored*, *Isis* 102(2011)2, 305–312, który podkreśla fakt, że alchemia była przede wszystkim częścią nowożytnej filozofii naturalnej (a nie jedynie swoistym przygotowaniem dla powstania naukowej chemii), w której 'natura' rozumiana była jako 'kosmos' złożony z Boga-Stwórcy, człowieka i przyrody. 'Kosmos' ten miał swój sens, cel i był wypełniony różnorodnymi symbolami, które czekały na odszyfrowanie. Filozofia naturalna musiała zatem być mieszaniną nauki, teologii i metafizyki, 311.

choć alchemia była zjawiskiem niezmiernie złożonym, to tradycja platońska stanowiła niezaprzeczalnie jeden z głównych filarów samej alchemii¹⁶.

Wydaje się, że do stanowisk stojących u fundamentu badań alchemicznych można zaliczyć witalizm¹⁷, zgodnie z którym cały kosmos interpretowany jest jako organizm ożywiany przez jedną lub więcej zasad duchowych. Zasady te miały być odpowiedzialne za wszystkie zmiany w świecie przyrody. I tak np. w ujęciu witalistycznym metale nie były traktowane jak osobne gatunki, ale widziano w nich raczej coś w rodzaju współczesnych stopów metali, obdarzanych różnego rodzaju, zmieniającymi się właściwościami. Metale można było traktować jak swego rodzaju ciasto, w którym dodanie pewnych aktywnych składników powodowało, podobnie jak zakwas w cieście, określone zmiany na kształt procesu podobnego do fermentacji, metale były więc postrzegane jako rodzaj nie do końca uformowanej materii, do której można dodać jakąś postać aktywnego składnika i tak doprowadzić do procesu powstawania nowych cech. Przez analogię alchemicy nazywali tę zasadniczą fazę swych eksperymentów laboratoryjnych fermentacją lub wytwarzaniem (*generation*), a uzyskanie odpowiedniego dla konkretnych zamierzeń ożywiającego (*vital*) zaczynu lub nasienia stało się podstawową częścią ich poszukiwań. Podobne idee pojawiają się u Arystotelesa i są powszechne w czasach Newtona¹⁸.

W swoich późniejszych pismach Newton zajął stanowisko, zgodnie z którym działanie czysto mechaniczne nigdy nie może wyjaśnić wielu procesów istotnych nie tylko dla zjawiska życia, ale także dla obserwowanego różnicowania rzeczy. Taki mechanizm nie mógł wyjaśnić np. procesu asymilacji, w którym żywność zostawała

16 Por. np. H. Hirai, *The World-Spirit and Quintessence in the Chymical Philosophy of Joseph Du Chesne w: Chymia: Science and Nature in Medieval and Early Modern Europe*, red. M. López Pérez, D. Kahn, M. Rey Bueno, Newcastle 2010, 247–261.

17 Por. np. K. Chang, *Alchemy as Studies of Life and Matter: Reconsidering of Place of Vitalism in Early Modern Chymistry*, *Isis* 102(2011)2, 322–329.

18 B.J.T. Dobbs, *Newton's Alchemy and His Theory of Matter*, *Isis* 73(1982)4, 515.

zamieniona w ciała zwierząt, warzyw i minerałów, ani też nie mógł stanowić wyjaśnienia faktu różnorodności form w świecie, z których wszystkie musiały w jakiś sposób wyłonić się ze wspólnej wszystkim materii. Jak Newton miał wreszcie powiedzieć w Scholium Ogólnym do Principiów: „Żadna różnorodność rzeczy nie może wyniknąć ze ślepej konieczności metafizycznej [tj. działania mechanicznego], która zawsze i wszędzie mus być taka sama”. W końcu to Bóg jest odpowiedzialny za świat przyrody, Ten, który stworzył świat, użył swojej mądrości i opatrności, aby stworzyć „całą tę różnorodność rzeczy naturalnych, każdą w swoim czasie i miejscu”¹⁹. Jednak Bóg był przyczyną ostateczną, a Newton chciał znaleźć w świecie przyrody przyczyny, które miały bezpośrednio wywoływać zjawiska związane z procesami życiowymi, mające być czynnikiem działającym w tych sprawach z polecenia Boga²⁰.

W XVII wieku przekonanie o panowaniu Boga-Stwórcy nad światem było powszechnie akceptowane, ale filozofowie różnili się w poglądach co do tego, w jaki sposób władza Boga nad światem realizowana jest w przypadku przedmiotów materialnych. Choć Kartezjusz twierdził, że Bóg nieustannie i aktywnie działa we wszechświecie, podtrzymując go w istnieniu swoją wolą, to wielu filozofów zgłaszało do jego koncepcji poważne zastrzeżenia. Chodziło głównie o to, że Bóg Kartezjusza zbyt łatwo może być potraktowany jak odległy od swego stworzenia Stwórca, który co prawda wprawił na początku materię w ruch, ale którego rola w kierowaniu działaniem materii była niejasna, a w konsekwencji mogła się stać po prostu zbędna. Newton, podobnie jak wszyscy inni, musiał zmierzyć się z tą teologiczną trudnością. I w tym właśnie miejscu zaznacza się w poglądach Newtona wpływ filozofii neoplatońskiej, odwołuje się on bowiem do koncepcji, pośredniczących między Bogiem a materią,

19 Obydwa cytaty: I. Newton, *Matematyczne zasady filozofii przyrody*, tłum. z ang. J. Wawrzyński, Kraków 2011, *Scholium ogólne*, 693.

20 B.J.T. Dobbs, *Newton's Alchemy*, dz. cyt., 515–516.

‘aktywnych zasad’, których zadaniem jest wprawianie przyrody w ruch, tzn. wywoływanie i kierowanie wszelkimi zachodzącymi w niej zmianami. Przez dziesięciolecia Newton poszukiwał odpowiedzi na pytanie o istotę działania tych ‘aktywnych zasad’, dostrzegając różnice zachodzące między konkretnymi zmianami w świecie (np. między grawitacją, fermentacją i zjawiskami elektrycznymi). W tym kontekście pojawiają się takie pojęcia jak ‘siła’, ‘aktywny eter’, ‘duch elektryczny’, czy ‘ożywiająca zasada’, odpowiadają one badanym przez Newtona zmianom w przyrodzie. Wydaje się jednak, że wyróżnionym przez niego w tym kontekście rodzajem zjawisk naturalnych były te związane z badaniami alchemicznymi. Nieprzypadkowo poświęcił tej dziedzinie kilkadziesiąt lat swego życia. To właśnie tam usilnie szukał odpowiedzi na pytanie o działanie materii²¹.

Odpowiedzią Newtona na wskazane powyżej trudności natury teologicznej miała być właśnie owa, postulowana przez alchemików, substancja czynna, duch ożywiający (*vital spirit*). To za jego pośrednictwem Bóg sprawował swoją opatrnościową władzę nad światem materii, wprawiając w ruch jej cząstki i kierując wszystkimi ich działaniami. Co więcej, taki działający w naturze ‘czynnik’ (*agent*) nie stanowił, zdaniem Newtona, zagrożenia dla pojęcia wszechmocy Boga, przeciwnie, mógł wzmacniać przekonanie o mocy Bożej: „jeśli ktoś pomyśli, iż byłoby możliwe, aby Bóg stworzył jakąś istotę rozumną na tyle doskonałą, że mogłaby ona za Jego zgodą tworzyć istoty niższe, to zamiast umniejszać Bożą moc, powiększyłoby to ją; albowiem moc, która może stworzyć istoty nie tylko w sposób bezpośredni, ale także za pośrednictwem innych istot jest znacznie, jeśli nie nieskończenie większa”²².

21 Klasyczną pozycją poświęconą roli alchemii w poglądach Newtona jest: B.J.T. Dobbs, *The Janus faces of genius. The role of alchemy in Newton's thought*, Cambridge 1991.

22 I. Newton, *O ciężkości i równowadze cieczy*, w: *Empiryczne podstawy i obrzeża filozofii XVII wieku*, red. B. Grabowska, A. Grzeleński, J. Żelazna, tłum. z ang. A. Grzeleński, Toruń 2014, 221–222.

W traktacie *Of nature's obvious laws and processes in vegetation* Newton stosuje termin 'wegetacja' w bardzo szerokim zakresie. Ma ona zachodzić na wszystkich trzech poziomach świata naturalnego – mineralnym, zwierzęcym i roślinnym, i na wszystkich trzech kierowana jest przez aktywną zasadę nazywaną 'duchem roślinnym' (*vegetable spirit*)²³. Pogląd Newtona na temat owego 'ducha roślinnego' ewoluował. Początkowo utożsamiał go z przenikającym wszystkie rzeczy eterem, który wpleciony w grubszą teksturę postrzeganej zmysłowo materii, stanowić miał materialną duszę wszystkich rzeczy. Jest to ten sam materialny eter, który jest nieustannie kierowany przez wegetatywną duszą świata i którego aktywność wyjaśnia również działanie grawitacji. W późniejszym okresie Newton zmienił jednak zdanie, by powiedzieć, że eter jest prawdopodobnie tylko rodzajem nośnika dla „jakiegoś bardziej aktywnego ducha”, działającego poprzez eter i w nim. Zaznacza się tu wyraźny wpływ neoplatonizmu, ponieważ ten 'aktywny duch' zostaje porównany przez Newtona do światła²⁴, a dokładniej może stanowić on „ciało światła” (*the body of light*). Niektóre analogie i związki między 'duchem roślinnym' a światłem mogą być wskazane w następujący sposób: „Ten duch jest być może ciałem światła, ponieważ obaj mają tę zdumiewającą aktywną zasadę, obaj są wiecznymi pracownikami. 2 Ponieważ, poprzez ciepło, wszystkie rzeczy mogą emitować światło. 3 Ta sama przyczyna (ciepło) eliminuje także zasadę życiową (*vital principle*). 4 Zgodne z nieskończoną mądrością jest to, by nie mnożyć przyczyn bez konieczności. 5 Żadne ciepło nie jest tak przyjemne i jasne jak to słoneczne. 6 Światło i ciepło

23 I. Newton, *Of nature's obvious laws and processes in vegetation*, nr 6, <http://webapp1.dlib.indiana.edu/newton/mss/norm/ALCH00081/query/field1=text1=of%20natures%20obvious%20laws> [dostęp 18.07.2018].

24 Światło stanowiło istotną część metafizyki neoplatoników, którzy przypisywali mu cechy bardziej duchowe, niż materialne. Cała rzeczywistość, od Boga po materię, mogła być światłem rozpościerającym się na ogromnej skali – od olśniewającego blasku Boga do mroków materii, por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 3, Warszawa 1978, 206–207.

są od siebie wzajemnie zależne, a żadne powstawanie (*generation*) [nie odbywa się] bez ciepła. Ciepło jest warunkiem koniecznym dla światła i wegetacji. [Ciepło wzbudza światło, a światło wzbudza ciepło; ciepło wzbudza zasadę roślinną (*vegetable*), a ta powiększa ciepło]. Żadna substancja tak obojętnie, subtelnie i szybko nie przenika wszystkich rzeczy jak światło, a żaden duch nie przemierza ciał tak subtelnie, przenikliwie i szybko jak duch roślinny”²⁵.

W wielu alchemicznych traktach znajdujemy termin „iluminacja”, który wskazuje na pewien model działań Boga na początku czasu, działań mających miejsce na poziomie mikro-kosmosu. Przenikające wszystkie stworzenia światło miało być Bożym posłańcem, niosącym wszędzie ożywiającego materię ‘ducha roślinnego’ (*vegetare* – ożywiać). Było to oczywiście związane z opisem stworzenia w Księdze Rodzaju, ale tę substancję czynną można było również utożsamiać z duchem Bożym, który ‘poruszał się ponad wodami’ i rzeczywiście czasami była ona z nim utożsamiana. Wprowadzało to więc pewną dwuznaczność co do charakteru ‘aktywnej zasady’, odpowiedzialnej za wprowadzenie materii w ruch i kierowanie nim. Wydaje się, że ‘duchy’, czy ‘zasady’ filozofów XVII wieku zamieszkiwały swoistą szarą strefę między tym, co cielesne i tym, co niematerialne, przesuwając się w jedną lub drugą stronę, w zależności od tego, jaki problem próbowano przy ich użyciu wyjaśnić.

Nawet jeśli w pracach Newtona znajdziemy wiele śladów jego wahania się co do natury ‘duchów’ i ‘sił’ inicjujących określone zmiany w świecie materialnym, od grawitacji do gnicia i wegetacji, to nie zmienił on swego zasadniczego stanowiska. Jego zdaniem aktywne siły odpowiedzialne za działanie świata naturalnego nie mogły być wewnętrznymi, wrodzonymi cechami materii. Inicjowanie działania i kierowanie nim było wyłączną domeną Boga, przypisanie „bezmysłnej materii” zdolności generowania ruchu otwierałoby

25 Por. B.J.T. Dobbs, *Newton's Alchemy*, dz. cyt., 520–521, cytat: I. Newton, Burndy MS: fol. 4r, za B.J.T. Dobbs.

bowiem drogę dla ateizmu. Newton zawsze był świadom ryzyka związanego z przypisywaniem aktywności materii i zawsze nalegał, by jego 'siły' działały tylko między cząstkami. W rzeczywistości nie były one częścią samej materii, lecz były przejawami działania Boga w naturze. Następcy Newtona wkrótce odrzucili ten sposób rozumienia sił kierujących działaniem materii, jednak sam Newton, określając siły jako czynniki aktywne, oddziałujące na przedmioty materialne, rozumiał je jako przejaw jedyne go zdolnego do rzeczywistego działania (w sensie metafizycznym) Boskiego ducha. Choć wypowiedzi Newtona oscylują między uznaniem bezpośredniego lub pośredniego oddziaływania Boga na przyrodę, to owe 'boskie duchy', pomimo dwuznaczności XVII-wiecznego użycia terminu 'duch' są jednoznacznie niematerialne: „On [Bóg] jest wszechobecny, nie tylko przez moc [per *virtutem*], lecz również substancjalnie. Moc bowiem nie może się utrzymywać bez substancji”, „(...) ci starożytni, jak Tales i Stoicy, którzy bardziej właściwie utrzymywali tę mistyczną filozofię nienaruszoną, nauczali, że pewien nieskończony duch przenika całą przestrzeń w nieskończoność, zawiera [w sobie] i ożywia cały świat”²⁶.

Działanie Boga w świecie to zagadnienie nie tylko filozoficzne, ale przede wszystkim teologiczne. Stąd też i w poglądach Newtona pojawia się tego rodzaju refleksja. Jak wiemy zajmował się on teologią nie mniej niż filozofią naturalną i do badań z tej dziedziny przywiązywał olbrzymią wagę²⁷. W kontekście obecnych rozważań istotne jest to, że prowadzona przez lata egzegeza Pisma Świętego skłoniła Newtona do przyjęcia stanowiska antytrynitarnego, zgodnie z którym nie można uznać Jezusa Chrystusa za Boga. Określenie

26 Por. B.J.T. Dobbs, *Newton's Alchemy*, dz. cyt., 526, cytaty: I. Newton, *Matematyczne zasady filozofii przyrody*, dz. cyt., *Scholium ogólne*, 692–693; I. Newton, manuskrypt U.L.C MS Add. 3965.12, cyt. za: J.E. McGuire and P.M. Rattansi, *Newton and the 'Pipes of Pan'*, Notes and Records of the Royal Society of London 21(1966), 119.

27 Por. np. *Newton and Religion. Context, Nature and Influence*, red. J.E. Force, R.H. Popkin, Dordrecht 1999.

‘Syn Boży’ wskazuje na wyróżniony w godności i potędze, ale jednak tylko stworzony byt²⁸. Syn Boży ma do spełnienia istotną rolę w dziele stworzenia świata. To właśnie Chrystus, zjednoczony z Bogiem w „jedności Władzy”, choć nie jedności substancji, sprawił, że owe Boskie zamysły (w oryginale *idee*) znalazły swą realizację w świecie przyrody, tworząc całe bogactwo bytów. Przypisanie Chrystusowi tak zasadniczej roli w procesie stwarzania świata i kierowania nim oznaczało, że wszelkie działania przyrody, zarówno te w skali makro-, jak i mikrokosmosu znajdowały się w całkowitej zależności od Syna Bożego. Wszelkie odkrywanie zasad działania natury, niezależnie od tego czy prowadziło do wskazania na ‘siły’ działające między cząsteczkami materii, na ‘eter’ mający przenosić ruch w przyrodzie, czy też na ‘ducha roślinnego’ kierującego nie-mechanicznymi procesami chemicznymi, musiało ostatecznie prowadzić do wniosku, że wszystkie te ‘aktywne’ zasady muszą być podporządkowane duchowi Bożemu. Pytanie o ich charakter materialny, czy niematerialny schodziło w tej sytuacji na dalszy plan. B. Dobbs podsumowała stanowisko Newtona na temat zasad działania świata materialnego w następujący sposób: „Czy nazywa się je siłami, mocami, mediami, zasadami, czy duchami, i czy działają one na sposób materialny, czy niematerialny – wszystko to jest ostatecznie drugorzędne, bo działanie wymaga [zaangażowania] tego, co boskie, a działanie niemechaniczne wskazuje na obecność tego, co boskie w porządku naturalnym. Działająca w całym wszechświecie (*universal*) grawitacja dowodzi wszechobecności Boga Ojca; działania wegetatywne (*vegetable*) w najmniejszych cząstkach

28 “God & his son cannot be called one God upon account of their being consubstantial,” but that they may be called one God through a “unity of Dominion, (...) the Son receiving all things from the Father, being subject to him, executing his will, (...) & so is but one God with the Father as a king & his viceroy are but one king.” I. Newton, *Yahuda 15*, cyt. za B.J.T. Dobbs, *Newton’s Alchemy*, dz. cyt., 527. O arianizmie Newtona por. R.S. Westfall, *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*, Cambridge – London – New York 1980, 311–319.

materii (*micromatter*) wskazują na nieustanne kierowanie światem przez wicekróla Boga, Chrystusa. I tak być może Newton powiedział wreszcie wystarczająco dużo, abyśmy mogli zrozumieć jego intencje, i mogli zakończyć tym ostatnim triumfalnym okrzykiem, którym podsumował on, zarówno dla siebie samego, jak i dla swoich odbiorców dzieło swego życia: »Tyle na temat Boga, refleksja nad Bogiem wychodząca od analizy zjawisk z całą pewnością jest częścią filozofii przyrody«²⁹.

4. ZAKOŃCZENIE

Wątek neoplatonicki w dziejach brytyjskiej nowożytnej filozofii naturalnej nie cieszył się dużym zainteresowaniem historyków filozofii aż do drugiej połowy ubiegłego wieku. Nie mieścił się w standardowym obrazie zmagania filozofów nowożytnych, mających promować jedynie atomizm i mechanicyzm, ze zwolennikami scholastyki. Jednak ostatnie dziesięciolecie przyniosło tu radykalną zmianę. Klasyczne ujęcia nowożytności zostały uzupełnione badaniami nad szeroką gamą zagadnień zarówno filozoficznych, jak i teologicznych, by wskazać jedynie na wciąż żywe w XVII wieku prądy renesansowe (właśnie neoplatonizm, hermetyzm i związana z nimi alchemia), czy millenaryzm i związany z nim rozwój egzegezy biblijnej. Dzięki temu dużo lepiej rozumiemy bogactwo intelektualnego pejzażu XVII-wiecznej Wielkiej Brytanii.

Przedstawione powyżej poglądy Henry'ego More'a i Isaaca Newtona dotyczące zasad kierujących zmianami w świecie materialnym zdradzają niewątpliwie wiele podobieństw, opierają się bowiem na tym samym założeniu – materia jest całkowicie bierna i dlatego musi być wprowadzana w ruch i kierowana niejako z zewnątrz. Obaj filozofowie przyjmują, że ostatecznie to Bóg-Stwórca jest przyczyną

29 B.J.T. Dobbs, *Newton's Alchemy*, dz. cyt., 526, cytaty: I. Newton, *Matematyczne zasady filozofii przyrody*, dz. cyt., *Scholium ogólne*, 693.

wszelkich zmian w świecie, jednak obaj przyjmują również, że działa On przy wykorzystaniu swego rodzaju pośredników, ‘aktywnych zasad’ wykonujących posłusznie Jego polecenia. Oczywiście zachodzą i różnice w poglądach More’a i Newtona. Pierwszy ogranicza się do rozważań o naturze spekulatywnej, przyjmując ostatecznie, że to jeden i niepodzielny Duch Natury kieruje przyrodą. Drugi z nich sięga w poszukiwaniu ‘aktywnych zasad’ do badań alchemicznych, z nadzieją odnalezienia owych zasad nie tylko przy odwołaniu się do filozoficznych spekulacji, ale także do metod eksperymentalnych. Jak widzieliśmy, obaj filozofowie starają się odkryć sposób działania ‘duchów aktywnych’, wahając się między umieszczeniem w częściach materii wielu odrębnych zasad a wskazaniem na zasadę jedną, działającą uniwersalnie i będącą niejako przedłużeniem Bożego ramienia – More nazywa ją Duchem Natury (*Vicarious Power of God*), a Newton wskazuje ostatecznie na Chrystusa (*Viceroy of God*). Poglądy obydwu filozofów ewoluowały, dlatego też podlegają, bywa że konkurencyjnym interpretacjom, jednak wydaje się, że niezależnie od zmieniających się szczegółów fundament ich poglądów na działanie materii jest niezmienny i ten sam – emanacyjna metafizyka Plotyna.

Bibliografia

- Chang K., *Alchemy as Studies of Life and Matter: Reconsidering of Place of Vitalism in Early Modern Chymistry*, *Isis* 102(2011)2, 322–329.
- Christianson G., *Isaac Newton*, Oxford University Press, Oxford – New York 2005.
- Dobbs B.J.T., *Newton's Alchemy and His Theory of Matter*, *Isis* 73(1982)4, 511–528.
- Dobbs B.J.T., *The Janus faces of genius. The role of alchemy in Newton's thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Hall A.R., *Sir Isaac Newton's Note-Book, 1661–65*, *Cambridge Historical Journal* 9(1948)2, 239–250.
- Hirai H., *The World-Spirit and Quintessence in the Chymical Philosophy of Joseph Du Chesne*, w: *Chymia: Science and Nature in Medieval and Early Modern Europe*, red. M. López Pérez, D. Kahn, M. Rey Bueno, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2010, 247–261.

- Jacob A., *The Neoplatonic Conception of Nature in More, Cudworth, and Berkeley, w: The Uses of Antiquity. The Scientific Revolution and the Classical Tradition*, red. S. Gaukroger, Springer Science+Business Media, Dordrecht 1991, 101–122.
- McGuire J.E., *Neoplatonism and active principles: Newton and the 'Corpus Hermeticum'*, w: *Hermeticism and the Scientific Revolution: Papers Read at a Clark Library Seminar, March 9, 1974*, red. R.S. Westman, J.E. McGuire, Clark Memorial Library, University of California, Los Angeles 1977, 93–142.
- McGuire J.E., Rattansi P.M., *Newton and the 'Pipes of Pan'*, Notes and Records of the Royal Society of London 21(1966), 108–143.
- McMullin E., *Newton on Matter and Activity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame – London 1978.
- Moran T., *Distilling Knowledge. Alchemy, Chemistry and the Scientific Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2005.
- More H., *The Complete Poems*, ed. A. B. Grosart, Edinburgh University Press, Edinburgh 1878.
- More H., *The Immortality of the Soul*, ed. A. Jacob, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1987.
- Newman W., *Alchemical Atoms or Artisan "Building Blocks"? A Response to Klein*, Perspectives on Science 17(2009)2, 212–229 .
- Newton I., *Matematyczne zasady filozofii przyrody*, tłum. z ang. J. Wawrzycki, Copernicus Center Press, Kraków 2011.
- Newton I., *O ciężkości i równowadze cieczy*, tłum. z ang. A. Grzeliński w: *Empiryczne podstawy i obrzeża filozofii XVII wieku*, red. B. Grabowska, A. Grzeliński, J. Żelazna, WN UMK, Toruń 2014.
- Newton I., *Of nature's obvious laws and processes in vegetation*, <http://webapp1.dlib.indiana.edu/newton/mss/norm/ALCH00081/query/field1=text1=of%20natures%20obvious%20laws>
- Newton I., *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton. A Selection from the Portsmouth Collection in The University Library, Cambridge*, ed. and trans. A. R. Hall and M. Boas Hall, Cambridge University Press, Cambridge – London – New York – Melbourne 1978.
- Newton I., *Issac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy and related documents*, red. I.B. Cohen, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1958.
- Newton I., *Opticks: or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, Printed for William Innys, London 1730.
- Newton and Religion. Context, Nature and Influence*, red. J.E. Force, R.H. Popkin, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1999.

- Plotyn, *Enneady*, t.II, tłum. z grec. A. Krokiewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1959.
- Principe L.M., *Alchemy Restored*, *Isis* 102(2011)2, 305–312.
- Reid J., *The Metaphysics of Henry More*, Springer, Dordrecht Heidelberg – New York – London 2012.
- Swieżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 3, ATK Collectanea Theologica, Warszawa 1978.
- Ward R., *The Life Of Henry More*, red. S. Hutton, C. Courtney, M. Courtney, R. Crocker, A.R. Hall, Springer Science+Business Media, Dordrecht 2000.
- Westfall R.S., *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*, Cambridge University Press, Cambridge – London – New York 1980.

HENRY MORE AND ISAAC NEWTON

ON THE ACTIVITY OF MATTER – NEOPLATONIC CONTEXT

Abstract. One of the main challenges for 17th-century natural philosophers was to find an answer to the question of what makes matter active at all? The legacy of 'prime matter' and its pure potentiality was still alive, and the adoption of corpuscular or atomistic theories did not change much here, the conviction about the total passivity of bodies was still dominant. Their actions demanded some explanation that would be the equivalent of an Aristotelian, non-material and active form. It seems that one of the philosophical traditions that were sought for such an explanation was the emanational metaphysics of Plotinus. In seventeenth-century systems it underwent various modifications, but its main idea, indicating the active role of certain 'principles' or 'spirits' responsible for initiating any changes in matter and managing them in accordance with the Creator's intention, remained the foundation of the theories of matter. An example of such solutions are the systems of Henry More and his good acquaintance from Cambridge, Isaac Newton. In the first case there is no doubt about the fundamental influence of Neoplatonism, but in the second case historians' opinions are divided. Newton reaches in search of 'active principles' for alchemical research, with the hope of finding these principles not only when referring to philosophical speculations, but also to experimental methods. This difference, however, does not change the fact that both philosophers try to discover the mode of action of 'active spirits', hesitating between placing in the particles of matter a number of separate principles and pointing to only one acting universally principle that was just an extension of God's arm – More calls it the Spirit of Nature (*Vicarious Power of God*), and Newton sees that principle ultimately in Christ (*Viceroy of God*).

Keywords: matter, motion, active principles, God, Neoplatonism, alchemy, Henry More, Isaac Newton

DARIUSZ KUCHARSKI

d.kucharski@uksw.edu.pl

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

DOI: 10.21697/spch.2018.54.4.01

WITOLD PŁOTKA

ZARYS FENOMENOLOGII SOLIDARNOŚCI: O GENEZIE KONSTYTUOWANIA SIĘ GRUP

Streszczenie. Artykuł jest próbą sformułowania fenomenologii solidarności jako zjawiska społecznego. Autor odróżnia solidaryzację subiektywną od intersubiektywnej, podkreślając, że w tym drugim przypadku ma się do czynienia z konstytucją grup. Artykuł jest podzielony na trzy zasadnicze części. W pierwszej z nich analizuje się tzw. problem mostu, czyli prezentuje się zasadność przejścia od analizy solidaryzacji subiektywnej do intersubiektywnej. Punktem wyjścia są przy tym teorie Ingardena i Tischnera. Następnie prezentuje się opis struktury i elementów solidarności jako aktu złożonego. Na tej podstawie autor formułuje zarys alternatywnego ujęcia solidarności jako konstytucji grup i odniesienia się do świata jako wspólnego.

Słowa kluczowe: solidarność, solidaryzacja, wspólnotowość, konstytucja, intencjonalność kolektywna, Husserl

1. Wprowadzenie: pierwsze dystynkcje pojęciowe. 2. Od solidaryzacji egotycznej do społecznej: problem mostu. 3. Elementy struktury aktu solidaryzowania się jako aktu złożonego. 4. Genezyne ujęcie solidarności: jak konstytuuje się grupa? 5. Zakończenie.

1. WPROWADZENIE: PIERWSZE DYSTYNKCJE POJĘCIOWE

Solidarność oraz solidaryzowanie się są zjawiskami złożonymi i przybierają różne formy. Solidarność, mówiąc ściśle, jest przedmiotowym korelatem procesu, czy też aktu solidaryzowania się. Traktując solidaryzowanie się *en bloc*, można je ogólnie ująć jako, dajmy na to, zgodność, jednomyślność, akceptację, wzajemne się wspieranie, czy też jako współodpowiedzialność za coś lub kogoś, ewentualnie jako afirmację czegoś lub kogoś. Tak jak solidaryzowanie może przybierać różne formy, również solidarność jest wieloznaczna. Wydaje się jednak, że wprowadzając pierwsze dystynkcje pojęciowe, można zaryzykować opis solidarności jako pewnej (*a*) relacji pomiędzy

(b) *podmiotem, osobą lub działającym* i (c) *czymś* (np. wartością) lub (d) *kimś*. Solidaryzowanie się podmiotu z *czymś* można nazwać *solidarnością przedmiotową*, zaś z *kimś* – *solidarnością podmiotową* lub *osobową*. Co ważne podkreślenia, może przybierać charakter (e) *pozytywny* lub (f) *negatywny*. W tym ostatnim przypadku ma się do czynienia z *desolidaryzacją*, którą jest niezgodność, odrzucenie i protest. Niezależnie od tego, solidaryzowanie się może konstytuować dwie formy solidarności: (g) *solidarności subiektywnej*, gdy mówi się o pojedynczym podmiocie, osobie lub działającym oraz (h) *solidarności intersubiektywnej*, gdy zjawisko to dotyczy dwóch lub więcej podmiotów, osób lub działających. Przykładem solidarności subiektywnej byłoby spontaniczne uznanie danej wartości przez podmiot, osobę lub działającego. Z kolei przykładem solidarności intersubiektywnej byłyby solidaryzowanie się z przyjacielem lub z daną grupą, czy też solidarność całej grupy wobec określonych wartości. Wydaje się, że solidarność intersubiektywna jest przykładem zjawiska społecznego w pełnym tego słowa znaczeniu i polega na budowaniu więzi międzyludzkich poprzez tworzenie grup, spontanicznych lub zorganizowanych.

Głównym celem tego artykułu jest próba analizy solidarności właśnie jako zjawiska społecznego. Przyjmuję przy tym przesłankę *prima facie*, że – jak każde zjawisko – solidarność przedstawia się jako posiadające pewien sens. Proponuję zatem ująć solidarność jako *fenomen* i zastosować metodę odpowiednią dla analizy tego typu przedmiotów, czyli *fenomenologię*. Bądź co bądź fenomenologia daje możliwość badania solidarności *jako* solidarności, to znaczy: ze względu na nią samą, a więc bez przyjmowania z góry zewnętrznych ram teoretycznych, czy to socjologii, historii idei, czy też politologii. Innymi słowy, fenomenologia pozwala na pytanie o *istotę* solidarności, czyli o ukonstytuowany sens tego zjawiska. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że w filozofii przyjęło się badać solidarność jako problem

filozofii społecznej¹, na wstępie należy rozważyć istotne zastrzeżenie, które można w tym kontekście sformułować. Skoro bowiem solidarność jest fenomenem społecznym, zaskakiwać może wybór aparatu metodologicznego fenomenologii, którą zwykle wiąże się raczej ze stanowiskiem skrajnie kartezjańskim, a przez to i subiektywistycznym, które wydaje się prowadzić do solipsyzmu. Bez wątplenia, Husserl – twórca fenomenologii – nie jest tutaj bez winy, ponieważ rzeczywiście definiuje on swoją filozofię jako formę „neokartezjanizmu”, który dokonuje redukcji primordialnej, wyłączającej wszystko, co nie jest „moje”, a więc i intersubiektywność, poza nawias wiedzy pewnej². W kontrze do tej utartej interpretacji filozofii Husserla jako solipsyzmu, uważam jednak, że zarzut jakoby fenomenologia zamykała się w sferze immanencji i dlatego nie pozwalała na analizę fenomenów społecznych, opiera się na opacznym rozumieniu metody fenomenologicznej. Już chociażby to, że „wyłączenie” w redukcji nie oznacza „eliminacji”, lecz „odkrycie”, pozwala na ograniczenie zakresu obowiązywania przedstawionego zarzutu i na pogłębienie rozumienia fenomenologii jako „neokartezjanizmu”. Nie to jednak jest decydujące.

Nie ulega wątpliwości, że temat intersubiektywności chyba od początków fenomenologii był dla niej problemem. Jak zaznaczono, jej subiektywizm wydawał się prowadzić do solipsyzmu, ponieważ, jak dowodzi Bukowski, „Prawdziwie, rzeczywiście, w oryginale poznawać może tylko *Ja transcendentalne*, konstytuujące w ten sposób całą pozostałą rzeczywistość. Drugi człowiek pozostał na przeciwnym brzegu, nie sposób do niego dotrzeć inaczej jak do całkowicie zależnego od mej świadomości przedmiotu. Triumf *cogito* okazał

1 W sprawie ujęcia solidarności w filozofii społecznej, zob. D. Dobrzański, *Zasada solidarności. Studium z filozofii społecznej*, Poznań 2013.

2 Zob. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa 1982, 1, 177.

się zupełny”³. Sam Husserl mówi o solipsyzmie jako o „najbardziej przykrym nieporozumieniu”⁴, ponieważ, jak wielokrotnie podkreślał, „Solipsyzm, który mówi: Ja, duchowa istota, jestem sam, wszystko inne jest prostym fenomenem – jest bezsensowny”⁵. Intensywne i pogłębione badania nad fenomenologią, które trwają od kilku dekad⁶, pokazują, że w filozofii tej problem solipsyzmu rzeczywiście nie występuje; nawet więcej, bo Husserl sformułował złożoną teorię intersubiektywności, pokazując koniec końców, że *nie ma subiektywności bez intersubiektywności*. Jeżeli tak, jakie drogi pozostają wówczas dla fenomenologii solidarności? Bez wątpienia fenomenologia umożliwi opis subiektywnego, czyli pierwszoosobowego doświadczenia solidarności jako aktu solidaryzowania się. W tym jednak się nie wyczerpuje. Jak już podkreślono, solidarność jest pewnym fenomenem. Jako taki, można go ująć z dwóch perspektyw: (a) stosując metody analizy statycznej, można opisać elementy *struktury* solidarności jako pewnego sensownego zjawiska, zaś (b) stosując

3 J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, 68. Zob. także tenże, *Próba pogodzenia intersubiektywności z idealizmem transcendentnym u Edmunda Husserla*, *Studia Filozoficzne* 2(1984)219, 101–114.

4 E. Husserl, *Fenomenologia i antropologia*, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* (1987)32, 345.

5 E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, red. R. Boehm, Den Haag 1958, 496. W sprawie krytyki solipsyzmu przez Husserl zob. także tenże, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, red. I. Kern, Den Haag 1973, 3, 12, 61, 401; tenże, *Posłowie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, tłum. z niem. J. Szewczyk, w: *Drogi współczesnej filozofii*, wybrał i wstępem opatrzył M.J. Siemek, Warszawa 1978, 65–66.

6 Zob. np. J.R. Mensch, *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*, New York 1988; S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990; G. Römpf, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität. Und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie*, Dordrecht, Boston, London 1992; D. Zahavi, *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht, Boston, London 1996; W. Płotka, *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk 2015, 218–229.

metody analizy genetycznej, można opisać *proces* solidaryzacji jako *konstituowanie się* grup⁷. W tym artykule odnoszę się do obu tych perspektyw badawczych, pytając (w analizie statycznej) o elementy aktu solidaryzacji oraz (w analizie genetycznej) o konstituowanie się grup. Co warto podkreślić, zaproponowana perspektywa badawcza, a więc sformułowanie zarysu fenomenologii solidarności jako zjawiska społecznego w świetle pytania o konstituowanie się grup, przy wykorzystaniu metod analizy statycznej i genetycznej jest oryginalną propozycją teoretyczną, dotychczas nieobecną w literaturze przedmiotu. Na końcu dodam, że dokonując pierwszych ustaleń terminologicznych, należy także odróżnić solidarność od *Solidarności*, którą można rozumieć jako ruch społeczno-robotniczy, który na początku lat 80. XX wieku znalazł instytucjonalną reprezentację w postaci *NSZZ Solidarność*. W artykule tym nie interesuję się ani historycznymi związkami fenomenologii z *NSZZ Solidarnością*⁸, ani fenomenologią *Solidarności*⁹.

Prezentując zarys fenomenologii solidarności, w pierwszej kolejności sięgnę do polskiej literatury filozoficznej, rekonstruując i krytycznie opracowując rozumienie solidaryzacji przez Ingardena i Tischnera. Obaj filozofowie wychodzą od opisów solidaryzacji subiektywnej, przy czym ten drugi – w ramach późniejszej koncepcji etyki solidarności – przeformułuje ją w teorię solidaryzacji intersubiektywnej. Niemniej jednak, jak będę starał się dowieść, fenomenologia, która sprowadza solidaryzację do immanentnego doświadczenia nie jest w stanie przekonująco pokazać procesu konstytucji grupy.

7 Problem analizy statycznej i genetycznej badam szerzej w: *Analiza struktury i geneza egzystencji: dwie postacie metody fenomenologicznej*, *Kwartalnik Filozoficzny* 40(2012)3, 23–41.

8 Zob. M. Gubser, *The Far Reaches. Phenomenology, Ethics, and Social Renewal in Central Europe*, Stanford 2014, 196–216.

9 W sprawie filozoficznej analizy ruchu *Solidarności*, jego kontekstu historycznego i późniejszego rozwoju, zob. T. Buksiński, *Od etyki solidarności do etycznego egoizmu*, *Filo-Sofija* 29(2015)2, 37–57 oraz C. Taylor, *Kilka uwag na temat solidarności*, *Znak* 52(2000)8, 22–34.

Paradoksalnym rozwiązaniem byłoby zajęcie pozycji idealizmu, co jednak Ingarden i Tischner odrzucali. Problem przejścia od solidaryzacji subiektywnej do intersubiektywnej zdefiniuję jako *problem mostu*. W kolejnej części artykułu postaram się przedstawić alternatywną propozycję fenomenologii solidarności, która, sięgając do metod analizy statycznej i genetycznej, pyta o struktury solidaryzacji i proces konstituowania się grup. Podejmę przy tym pytanie o możliwość eksplikacji teorii intencjonalności kolektywnej w oparciu o pisma Husserla i przedstawię elementy aktu solidaryzowania się jako aktu konstytucji grup zorientowanych na realizację określonego celu. Ostatecznie ujmę solidarność jako sposób odniesienia do świata jako świata wspólnego, rozumianego w *modi* „my”, wobec którego jest się współodpowiedzialnym.

2. OD SOLIDARYZACJI EGOTYCZNEJ DO SPOŁECZNEJ: PROBLEM MOSTU

Analizy solidaryzacji¹⁰ zostają podjęte przez Ingardena i Tischnera na tle ich rozważań ontologiczno-aksjologicznych i ogniskują się na zagadnieniu egotycznego wymiaru tego aktu. Jest to o tyle zrozumiałe, o ile weźmie się pod uwagę fakt, że fenomenologia w ogóle dotyczy aktowo ujętego doświadczenia. Wyróżniając jednak ten aspekt solidaryzacji, powstaje problem opisu solidaryzacji intersubiektywnej: w jaki sposób, jeżeli w ogóle, podmiot jest w stanie dokonać aktu solidaryzacji intersubiektywnej? Czy warunkiem tego aktu jest przyjęcie określonej apriorycznej struktury, która go umożliwia? Czy uzasadnione jest zatem *przejście* od solidaryzacji subiektywnej do intersubiektywnej? Koniec końców pytania te dotyczą *problemu mostu*, czyli fenomenologicznego opisu zjawisk społecznych w ogóle i zjawiska solidarności w szczególności. Biorąc pod uwagę egotyczny charakter analiz Ingardena lub późniejszą koncepcję etyki solidarności

¹⁰ W tym, jak i w dalszych częściach artykułu, wyrażenia „solidaryzacja”, którym posługują się Ingarden i Tischner, używam w znaczeniu „akt solidaryzowania się”.

Tischnera, w której solidarność ujmuje się jako „solidarność sumień”, problem ten jest istotnym problemem fenomenologii solidarności. W tej części artykułu bliżej się jemu przyjrzę.

Filozofia praktyczna Ingardena, w ramach której prezentuje on analizę fenomenu solidaryzacji egotycznej, łączy w sobie – na co wskazuje Gołaszewska¹¹ – rozstrzygnięcia z dziedziny ontologii (status istnienia wartości), teorii poznania (dyskusja z relatywizmem) oraz z antropologii filozoficznej (rozumienie człowieka jako systemu względnie izolowanego). Ujmując tę filozofię możliwie szeroko, należy zaznaczyć, że Ingarden nie rozstrzyga problemu istnienia wartości¹² i przyjmuje, że są one realizowane w świecie przez podmiot *odpowiedzialny* za ich urzeczywistnienie. U podstaw realizacji jest więc doświadczenie aksjologiczne, które, jak każde doświadczenie, ma intencjonalną strukturę przedmiotowo-podmiotową: (a) od strony przedmiotowej wartości „domagają się” urzeczywistnienia, ponieważ wartość „powinna” istnieć¹³, z kolei (b) od strony podmiotowej mówi się o przeżywaniu wartości w formie emocjonalnej na nie reakcji¹⁴.

11 Zob. M. Gołaszewska, *Romana Ingardena filozofia moralności*, Etyka (1971)9, 113–114.

12 „Wartości nie są ani w tym sensie realne, w jakim realny jest prąd elektryczny przepływający przez drut, ani w tym sensie realne jak realny jest np. gniew ludzki lub zachwyty, ale też wcale nie są tylko intencjonalnymi odpowiednikami naszych uczuć, pożądań, pomysłów czy ocen. Trzeba by tu szukać jakiejś pośredniej, jakiegoś odmiennego *modus existentiae*, który z jednej strony, byłby czymś mniej, czymś innym niż prosta realność, a z drugiej strony byłby czymś więcej i innym niż prosta intencjonalność, zwykły kosztmar ludzki narzucany na świat z powodu ludzkiego błędu czy takich lub innych uczuć”. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, wybrał, opracował i wstępem poprzedził A. Węgrzecki, Warszawa 1989, 337.

13 Syntetyczne przedstawienie przedmiotowego aspektu tego aktu znajduje się w: A. Węgrzecki, *Podmiotowość i wartości*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, red. A. Węgrzecki, Kraków 1995, 155–156.

14 „Nie ma też Ingarden wątpliwości, że w całym obcowaniu z wartościami zarówno estetycznymi jak innymi, obejmującym poznawcze uchwycenie oraz aprobującą lub dezaprobującą odpowiedź, istotna rola przypada emocjom”. A. Węgrzecki, *O doświadczeniu aksjologicznym*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena. Materiały z konferencji naukowej Kraków 1985*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzecki, Warszawa, Kraków 1995, 165.

Ingarden opisuje fenomen solidaryzacji lub desolidaryzacji w kontekście podmiotowej reakcji na wartości jako reakcji emocjonalnej. Pisze on mianowicie o „odruchowej”, „wyraźnie nieuświadomionej” i „nieprzemyślanej” relacji do tego, co się właśnie żywi¹⁵, precyzując, że relacja ta ma charakter „mimowolnego” i „uczuciowego” poczucia akceptacji lub odrzucenia¹⁶. Co ważne, solidaryzowanie się lub niesolidaryzowanie się z określonymi uczuciami pokazuje, że reakcja podmiotu moralnego jest dobra lub zła, a przez to może on sobie zdać sprawę, że jest odpowiedzialny za to, co robi.

Pozostawiając na boku kwestie ontycznych podstaw odpowiedzialności¹⁷, widać, że dla Ingardena solidaryzacja egotyczna określa emocjonalną reakcję na wartości, zobowiązując podmiot moralny do określonego działania. Z kolei gdy odpowiedzialność nie ma charakteru jedynie egotycznego, lecz dotyczy pewnej społeczności, ma ono formę *współodpowiedzialności*, jak opisuje to filozof, „(..) za to, co się w niej [społeczności] dzieje”, i dodaje: „(..) na mnie ciąży obowiązek jakiegoś działania, chociaż nie ja coś czynię”, po czym dodaje: „Jest to zagadnienie *solidarności*, solidarności z pewną grupą społeczną, czasem solidarności z przyjacielem. Dopiero ta solidarność, to poczucie solidarności, stwarza podstawę do współodpowiedzialności za to, co się dzieje w tym gronie, z którym czuję się solidarny”¹⁸. A więc jest to solidarność intersubiektywna, która różni się od wcześniej opisanej przynajmniej w dwóch aspektach: (a) jest relacją do grupy lub innego podmiotu oraz (b) jest korelatem *współodpowiedzialności*, która w pewnym sensie ogranicza pole wolności podmiotu moralnego

15 Zob. R. Ingarden, dz. cyt., 217.

16 Zob. tamże, 218.

17 Zob. w szczególności R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1998, 71–169. Zaś w sprawie dyskusji nad propozycją Ingardena, zob. J.J. Jadacki, *Odpowiedzialność i istnienie świata*, *Studia Filozoficzne* 5(1973)90, 245–257 oraz W. Stróżewski, *Nad „Książeczką o człowieku”*, *Studia Filozoficzne* 9(1973)94, 123–126.

18 R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, 247.

(„nie ja to czynię”). Co jest szczególnie interesujące, Ingarden nie porzeka na opis różnych form solidarności, lecz pyta także o ich związki. I tak, dowodzi, że „Jeżeli solidarność z kimś *wynika* [podkr. – W.P.] z własnych interesów, jeżeli jest ona tylko postacią samoobrony, a nie wynika z *poczucia* [podkr. – W.P.] posiadania pewnych obowiązków w stosunku do ludzi, którym jest się wiernym, to takie postępowanie od razu traci na wartości z punktu widzenia moralnego”¹⁹. Przytoczony fragment jest ważny z dwóch powodów: (a) świadczy on o redukcji solidarności społecznej do egotycznej, bo o jej znaczeniu decyduje subiektywne *poczucie* lub jego brak; oraz (b) pokazuje, że analiza solidarności jako fenomenu społecznego wydaje się przekraczać ramy fenomenologii, gdyż można wątpić, czy pytanie o to, skąd *wynika* solidarność intersubiektywna na pewno jest problemem, który można rozstrzygnąć na gruncie fenomenologii. Uważam, że pierwszy z zarysowanych tutaj problemów pokazuje niemożliwość ujęcia solidarności jako zjawiska w istocie społecznego, bo redukuje się je do pierwszoosobowych doświadczeń. Dlaczego bowiem istotą solidarności intersubiektywnej ma być egotyczne odczucie, nie zaś jego przekroczenie („nie ja coś czynię”)? Drugi zaś problem świadczy o trudnościach w powiązaniu obu form solidarności. Stąd, że *czuję* ciężący na mnie obowiązek, nie *wynika*, że *jestem* *współodpowiedzialny*.

Węgrzecki, zarysowując różnice w podejściu Ingardena i Tischnera, uważa, że o ile dla tego pierwszego świadomość egotyczna jest pierwotna, dla tego drugiego *ego* konstytuuje się wraz z solidaryzowaniem się²⁰. Nie ulega wątpliwości, że pojęcie solidaryzacji jest jednym z centralnych we wczesnym okresie twórczości autora *Filozofii dramatu*. Opisany w *Impresjach aksjologicznych*²¹ i w rozprawie

19 Tamże, 321.

20 Zob. A. Węgrzecki, *Tischner i Ingarden*, Kwartalnik Filozoficzny 35(2007)1, 85.

21 Zob. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, w: tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005, 151–153.

habilitacyjnej²², fenomen solidaryzacji (i desolidaryzacji) egotycznej lub egologicznej dotyczy konstytucji *ego* przez „zwiększanie lub zmniejszanie obszaru swojej rzeczywistości”²³. Obszar egotyczny jest równy z tym, co „moje”, przy czym „Solidaryzacja ma charakter ontologiczny”²⁴, co oznacza, że w jej rezultacie *ego* ujmuje przedmiot solidaryzacji jako *siebie*, czyli w ogóle istnieje *jako* to, z czym się solidaryzuje. Tischner nazywa ten proces „wewnętrzną solidaryzacją”, dowodząc, że solidaryzacja dokonuje się w horyzoncie wartości. Stąd jednak, że wartości są transcendentne, Tischner wnosi, że także podmiot aktu solidaryzacji jest transcendentny²⁵. Galarowicz, dyskutując nad tą propozycją, słusznie zauważa, że prowadzi ona do dualizmu, ponieważ „Człowiek (ja aksjologiczne) ma wymiar transcendentny (transcendentalny) i realny, światowy: żyjąc w tym świecie, nie jest z tego świata”²⁶. W *Impresjach aksjologicznych* autor wyprowadzał z tego dualizmu właściwy człowiekowi dramat: ponieważ Ja aksjologiczne jest transcendentne, nie może się spełnić²⁷. Niezależnie od tego, trzeba zauważyć, że zarzut ten pośrednio dotyczy także problemu mostu, bo solidaryzacja odbywa się w sferze monadycznej i irrealnej; jako taka nie może mieć charakteru ani intermonadycznego, ani realnego, przez co wyklucza możliwość opisu solidaryzacji intersubiektywnej.

Wydawać by się mogło, że późniejsza koncepcja etyki solidarności przekracza ograniczenia wczesnej teorii ja aksjologicznego. Bądź co bądź Tischner przyjmuje, że solidarność jest zjawiskiem społecznym,

22 Zob. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: tenże, *Studia z filozofii świadomości*, opracował naukowo i przedmową opatrzył A. Węgrzecki, Kraków 2006, 220–228.

23 Zob. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., 152.

24 J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., 228.

25 O sposobie istnienia Ja aksjologicznego, zob. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., 162, przypis.

26 J. Galarowicz, *Paradoks egzystencji etycznej. Inspiracje: Ingarden – Wojtyła – Tischner*, Kraków 2009, 299.

27 Zob. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, dz. cyt., 164.

ponieważ „(...) jest solidarnością z ludźmi i dla ludzi”²⁸. Jako taka realizuje się wobec krzywdy innej osoby (lub osób), co świadczy o jej moralnym charakterze. Dlatego solidarność ma być przede wszystkim zagadnieniem etycznym. W jaki sposób konstytuuje się tak rozumiana solidarność społeczna? Odpowiedź na to pytanie wymaga zdania sobie sprawy, że dla Tischnera (a) solidarność jest sprawą sumienia, które rozumie jako (b) *naturalny* „zmysł etyczny”, doświadczany jako (c) spontaniczne i (d) nieomyślne (e) wezwanie do podjęcia określonego działania. Według filozofa, „Autentyczna solidarność (...) jest solidarnością sumień. To zrozumiałe, bo być solidarnym z człowiekiem to zawsze móc liczyć na człowieka, a liczyć na człowieka to wierzyć, że jest w nim coś stałego, co nie zawodzi. Sumienie jest w człowieku tym, co stałe i co nie sprawia zawodu”²⁹. Powiązanie solidarności z sumieniem jest zatem uzasadnione jako próba opisanego tworzenia się wspólnoty, czy też grupy. Chociaż sumienie, jak przyznaje Tischner, można stracić, jest ono koniec końców tym, co *uprawomocnia* i *stwarza* wspólnotę. To przecież naturalnego „zmysłu etycznego” doświadcza się jako „wewnętrzny głos”, który można opisać jako spontaniczne uznanie lub odrzucenie określonej wartości lub grupy wartości, co buduje więź między jednym i drugim podmiotem. Rację wydaje się zatem mieć Światała, który podkreśla, że „Zjawisko solidarności, jakie pojawia się w relacjach międzyludzkich, to (...) bezpośredni efekt wrażliwości sumienia, spontaniczny odruch na ludzką krzywdę owocujący chęcią niesienia pomocy”³⁰. Jeżeli jednak przyjmie się tego typu konstrukcję, w pełni zauważalny jest problem mostu, który u Tischnera przybiera formę

28 J. Tischner, *Etyka solidarności*, w: tenże, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 2005, 18.

29 Tamże.

30 I.M. Światała, *Ks. Józef Tischner: Etyka solidarności, czyli chrześcijański model rzeczywistości społecznej i politycznej*, w: *Etyka solidarności. W 10. rocznicę śmierci ks. Józefa Tischnera*, red. W. Słomski, Warszawa 2010, 94.

pytania: „Czy pierwsze jest »my«, czy pierwsze jest »dla niego?»”³¹. Zdaniem filozofa, „Wspólnota solidarności różni się od wielu innych wspólnot tym, że w niej pierwsze jest »dla niego«, a »my« przychodzi potem. Najpierw jest ranny i jego krzyk. Potem odzywa się sumienie, które potrafi słyszeć i rozumieć ten krzyk. Dopiero stąd rośnie wspólnota”³².

Rozwiązanie Tischnera nie jest jednak przekonujące z co najmniej trzech powodów: (a) nie jest do końca jasne, co oznaczają w tym kontekście terminy „pierwszy” i „potem”; niezależnie od tego, (b) przedstawiony opis zakłada wspólnotę, ale go nie wyjaśnia; oraz (c) popada w błędne koło. I tak, filozof może się tutaj odnosić do porządku (a_1) czasowego, (a_2) ontologicznego, (a_3) logicznego lub (a_4) transcendentalnego (porządku konstytucji). Biorąc pod uwagę kontekst, wydaje się, że mowa jest tutaj o porządku czasowym. Jeżeli tak, wówczas nie jest jasne, w jaki sposób „stąd rośnie wspólnota”, czyli jak następuje przejście od „dla niego”, czyli od „spontanicznego odruchu” i troski do „my”, czyli już ukonstytuowanej wspólnoty. Problem mostu dotyczy zatem przejścia od momentu t_1 , gdy ma się do czynienia z indywidualnym „odruchem”, do momentu t_2 , gdy dana jest już wspólnota. Z tego powodu, wspólnotę co najwyżej się zakłada, lecz się jej nie wyjaśnia. Co więcej, jeżeli solidarność – jak deklaruje Tischner w pierwszym rozdziale *Etyki solidarności*³³ – jest rzeczywiście solidarnością sumień, a solidarność zakłada wspólność doświadczenia, wówczas wspólnotę zakłada się już w pierwszym kroku, aby móc ją wyprowadzić w drugim kroku. Stąd błędne koło: wspólnota konstytuuje się, ponieważ podmiot ma określone doświadczenie, ale to doświadczenie jest możliwe, ponieważ podmiot uczestniczy we wspólnotcie.

31 J. Tischner, *Etyka solidarności*, 20.

32 Tamże.

33 Zob. tamże, 15.

3. ELEMENTY STRUKTURY AKTU SOLIDARYZOWANIA SIĘ JAKO AKTU ZŁOŻONEGO

Zarówno Ingarden, jak i Tischner w swoich analizach solidarności – wychodząc od solidarności subiektywnej i pytając o przejście do solidarności intersubiektywnej – nie potrafili, jak przedstawiono powyżej, rozwiązać problemu mostu. Pewnym rozstrzygnięciem byłoby zajęcie stanowiska idealizmu absolutnego, ponieważ wówczas podmiot *byłby* wspólnotą, która zawierałaby w sobie podmioty jako części wspólnoty. Stanowisko to jednak – zbliżone do pozycji Hegla – obaj myśliciele słusznie odrzucają³⁴. Nie pozwala ono także, jak się wydaje, na wyprowadzenie istotnych tez na temat solidarności. W tej części artykułu proponuję inną drogę ominięcia problemu mostu i przyjmuję, że zarówno Ingarden, jak Tischner zbyt pośpiesznie uznają, że próba wyprowadzenia solidarności intersubiektywnej z subiektywnej jest w ogóle konieczna dla jej zrozumienia. Dlatego chciałbym pokazać, że Tischner zbyt pochopnie przeciwstawia sobie „dla niego” i „my”, nie dostrzegając, że są to dwie formy *jednego* doświadczenia. To, co się zmienia to sposób odnoszenia się podmiotu do świata, nie ma zaś mowy o odrębnym doświadczeniu³⁵. Dlatego zamiast pytać o subiektywne warunki solidarności jako zjawiska społecznego, chciałbym tutaj opisać strukturę i elementy aktu solidaryzowania się, sięgając przy tym do narzędzi analizy statycznej w fenomenologii Husserla.

34 Dyskusję z heglowskim rozwiązaniem problemu mostu, które przyjmuje istnienie podmiotów wspólnych i świadomości kolektywnej, wyjaśnia co najwyżej to, że społeczność jest warunkiem rozumienia siebie jako świadomego podmiotu, a przez to dotyczy teorii poznania, nie zaś społecznej konstytucji grup. Na ten temat, zob. E. Chelstrom, *Social Phenomenology. Husserl, Intersubjective, and Collective Intentionality*, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth 2013, 60–61.

35 W tę stronę, chociaż nie tyle w odniesieniu do tematu solidarności, co raczej do wspólnoty w ogóle, idzie w swojej argumentacji Caminada. Zob. E. Caminada, *Husserl on Groupings: Social Ontology and the Phenomenology of We-Intentionality*, w: *Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, red. T. Szanto, D. Moran, New York 2016, 292.

Akt solidaryzowania się jest aktem złożonym, co oznacza, że jest aktem ufundowanym na innych aktach i dlatego należy go opisać w słowniku mereologicznym części i całości³⁶. Opis ten dotyczy całości aktu solidaryzowania się, który łączy w sobie akty (a) poznawcze, (b) wolitywne i (c) afektywne (emocjonalne), przy czym, jak sądzę, solidaryzując się podmiot przede wszystkim *chce* podjąć określone działania, ponieważ *odczuwa* określone emocje. Wydaje się zatem, że treść propozycjonalna aktu działania, dajmy na to, uzasadnienie tego, że dany podmiot solidaryzuje się z innym, towarzyszy w solidaryzacji spontanicznemu uznaniu pewnych wartości i ich współodczuwaniu. Niezależnie od tego, akt wolitywny, który składa się na złożony akt solidaryzacji, może także przybierać formę ograniczenia działania podmiotu ze względu na wspólnie realizowany cel, to znaczy, wspólnota może realizować cel, którego realizacji podmiot może nie chcieć. To jednak, że podmiot jest współodpowiedzialny za innych, sprawia, że musi on zawiesić, czy raczej przekroczyć indywidualne preferencje na rzecz wspólnoty. Przed pogłębieniem tego opisu podmiotowego aspektu aktu, należy zauważyć, że od strony przedmiotu, akt ten – jako akt społeczny – ma bliższy i dalszy przedmiot. Bliższym przedmiotem tego aktu jest inny podmiot (np. solidaryzacja z przyjacielem) lub grupa podmiotów (np. solidaryzacja z powodzianami). Dalszym zaś są *wartości*, ze względu na które podmiot się solidaryzuje z innym podmiotem. Właśnie ze względu na skierowanie na wartości, akt solidaryzacji jest złożony także z aktu emocjonalnego, który służy wypełnieniu

36 W sprawie rozumienia aktu złożonego przez Husserla, zob. E. Husserl, *Badania logiczne. Tom II. Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania. Część I*, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Póltawski, Warszawa 2000, 277–283. W odniesieniu do Husserla teorii całości i części, zob. M. Rosiak, *Z problematyki ontologii formalnej: Fenomenologiczne teorie całości i części*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy. T. II*, red. W. Plotka, Warszawa 2014, 377–409 oraz R. Sokolowski, *The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations*, *Philosophy and Phenomenological Research* 4(1968)28, 537–553.

tej intencji³⁷. Z kolei obecność aktu wolitywnego dotyczy wspólnego działania. Jeżeli brakuje tego elementu, zaś akt kieruje się ku innemu podmiotowi (lub podmiotom), realizując się w formie odpowiedniego uczucia (np. współczucie ofiarom wypadku), wówczas ma się do czynienia z *aktem empatii*, fundującym – jak pokazuje to Szanto³⁸ – inne, bardziej złożone formy i poziomy konstytucji aktów społecznych.

Opisując strukturę aktu solidaryzowania się, należy także wskazać na (a) jego wyobrażeniową treść, (b) protencjonalny horyzont czasowy oraz (c) aspekt normatywny. I tak, po pierwsze, treść tego aktu odnosi do przedmiotu, bliższego i dalszego, w charakterze treści wyobrażeniowej. Rzecz w tym, że treść ta nie prezentuje swoich przedmiotów, jak ujmuje to Husserl w *Ideach I*, w charakterze „istnienia” (*vorhanden*) i „bycia rzeczywistym”³⁹. Oznacza to, że aktowi solidaryzacji brakuje momentu tetycznego, co jest równoznaczne z ujęciem przedmiotu w „modyfikacji neutralnościowej”⁴⁰, w której jedynie coś sobie można uprzytomnić, ale „bez uznania tego w bycie”. Moment ten jest istotny dla zrozumienia, że solidaryzując się podmiot *wyobraża* sobie, dajmy na to, odczucia innego podmiotu lub w przypadku działań wspólnotowych, jakie skutki tego typu działania *mogłyby* przynieść. Dlatego, po drugie, równie ważne jest wskazanie, że ze względu na strukturę czasową, podmiot przeżywa przede wszystkim moment protencjonalny, a więc przyszłościowy. Idzie o podkreślenie zorientowania podmiotu na to, co będzie, jak na przykład w solidaryzacji z powodzianami, grupa solidaryzuje się,

37 „Der intellektiven Erfüllung läuft parallel die emotionale. Das Wertene ist nicht nur richtig, sondern vollkommen begründet, und diese Begründung besagt nicht Begründung durch das Denken, sondern Gemütsbegründung”. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914*, red. U. Melle, Dordrecht, Boston, London 1988, 241.

38 Zob. T. Szanto, *Husserl on Collective Intentionality*, w: *The Phenomenological Approach to Social Reality*, red. A. Salice, H.B. Schmid, Dordrecht 2016, 150.

39 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1967, 162.

40 Zob. tamże, 374.

aby zapewnić bezpieczeństwo lub pomoc. Innymi słowy, wspólnota ukonstytuowana w akcie solidaryzowania się jest wspólnotą działającą ze względu na cel⁴¹. W końcu, po trzecie, istotnym elementem aktu solidaryzowania się jest aspekt normatywny, przez co należy rozumieć nie tylko powinnościowy charakter istnienia wartości (dalejszego przedmiotu), ze względu na które podmiot się solidaryzuje, ale i odpowiedzialność za inny podmiot lub podmioty. Dla Husserla odpowiedzialność ma już zawsze charakter współodpowiedzialności, konstytuującej się wspólnotowo⁴².

Powracając do pytania o podmiotową stronę aktu solidaryzacji, nasuwa się pytanie o to, jak należy rozumieć w tym kontekście podmiot. Jest to pytanie o tyle istotne, o ile ma się na uwadze propozycję Husserla ujęcia podmiotu społecznego jako „wspólnego ducha” (*Gemeingeist*)⁴³. Opis taki – przy interpretacji zaproponowanej przez Schutza⁴⁴ – może sugerować mianowicie, że solidarność jako zjawisko społeczne ma właściwy sobie podmiot ogólny, różny od podmiotów indywidualnych, który posiada odpowiednie własności, jak przekonania, chcenia, działania lub emocje. Wbrew jednak temu, jak przekonująco argumentuje Szanto⁴⁵, opis ten nie zakłada istnienia specjalnych własności przeżyciowych „wspólnej świadomości”, lecz wskazuje na istotowo intersubiektywny charakter podmiotu. Dla Husserla bowiem subiektywność konstytuująca się we wspólnocie

41 Na marginesie można dodać, że ten aspekt aktu solidaryzowania się widać wyraźnie w przypadku działań wspólnotowych, jakimi są strajki, podejmowane przecież przez daną grupę dla realizacji określonych celów.

42 „Aber Selbstverantwortung ist für den Menschen, der Mensch ist im gemeinschaftlichen Sein und vergemeinschafteten Leben, eins mit der Verantwortung vor Anderen und mit dem Verantwortlichmachen der Anderen”. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, dz. cyt., 422.

43 Zob. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, red. I. Kern, Den Haag 1973, 165–184, 192–204.

44 Zob. A. Schutz, *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, *Philosophische Rundschau* 5(1957), 81–107.

45 Zob. T. Szanto, dz. cyt., 165.

jest ze swej istoty odniesiona do innego podmiotu, co oznacza, że ma formę *ego-alteri*⁴⁶. Nie jest zatem tak, jak u Tischnera, jakoby podmiot uczestniczył we wspólnocie, która konstytuuje się w aktach solidaryzowania się, *ponieważ* ma określone subiektywne przeżycie. Akt ten zmienia raczej sposób doświadczania świata, a mianowicie doświadczenia świata jako korelatu grupy lub wspólnoty. Biorąc pod uwagę złożoną strukturę tego aktu, można teraz zapytać o to, w jaki sposób w akcie solidaryzacji konstytuuje się grupa.

4. GENETYCZNE UJĘCIE SOLIDARNOŚCI: JAK KONSTYTUUJE SIĘ GRUPA?

Zarówno Chelstrom, jak i Caminada podkreślają, że pełniejszemu zrozumieniu zjawisk społecznych w fenomenologii Husserla służy metoda genetyczna⁴⁷. Dzieje się tak z dwóch powodów: (a) uwzględnia ona opis doświadczenia jako horyzontalnego, co oznacza, że podmiot zawsze jest już osadzony w określonym społecznie, kulturowo i historycznie kontekście oraz (b) pyta raczej o *proces* socjalizacji, a nie o struktury uwspółnoczonego doświadczenia. Już wcześniej zauważono, że akt solidaryzowania się konstytuuje grupę, która organizuje swoje celowościowe działania ze względu na realizację określonych wartości. Co jednak oznacza, że w akcie solidaryzacji *konstytuuje się* grupa? W tej części artykułu, próbując odpowiedzieć na to pytanie, dążę do pogłębienia opisu wspólnotowego doświadczania świata w akcie solidaryzacji, na co wskazywałem już w zarysie w części poprzedniej. Korzystam przy tym z narzędzi analizy genetycznej w fenomenologii Husserla.

46 „Die Gemeinschaftssubjektivität ist eine vielköpfige Subjektivität, Form des *ego-alteri*. Jedes vergemeinschaftete ego hat nicht nur sein Bewusstsein, sondern seines als in die Anderen hineinschauendes und sich mit den Anderen zu einem universalen Bewusstseinszusammenhang mit vielköpfiger Subjektivität verbindend, aber freilich sich ins Unbestimmte verlierend”. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, dz. cyt., 218.

47 Zob. E. Chelstrom, dz. cyt., 109 oraz E. Caminada, dz. cyt., 290.

Na wstępie można jednak zapytać, co w zasadzie oznacza w tym kontekście pytanie o genezę? Oczywiście nie idzie o rekonstrukcję ciągu przyczynowo-skutkowego, który doprowadził do powstania grupy, lecz raczej o opisanie pasywno-afektywnego doświadczenia jako procesu nadawania sensu. Jak już podkreślono powyżej, grupa, która konstytuuje się w akcie solidaryzacji jest złożoną strukturą, która buduje świadomość lub podmiotowość wyższego rzędu. Według Szanto⁴⁸, u Husserla można wyróżnić cztery poziomy świadomości społecznej: (a) świadomość empatyczną (spontaniczne doświadczenie świadomości innych); (b) świadomość syntetyczną świata (doświadczenie świata jako *tego samego* dla różnych podmiotów); (c) świadomość społeczną (poczucie przynależności do danej grupy, np. rodziny lub klasy społecznej); oraz (d) świadomość *sui generis* wyższego rzędu, która realizuje się w pojedynczych aktach. Akt solidaryzowania się byłby aktem wyższego rzędu, przez co powstaje pytanie o pasywno-afektywne doświadczenie, w którym świat ujmuje się w określony sposób. Pytając więc o genezę solidarności, docieka się tego, *w jaki sposób solidarność określa doświadczenie świata*. Skoro jednak mówi się o poziomie afektywno-pasywnym, genetyczne ujęcie solidarności musi wyjść od korelatywnego rozumienia doświadczenia, gdzie świat wspólnoty doświadcza się *zarazem* poprzez tworzenie wspólnoty i uspołecznianie podmiotów. A więc, „(...) nie ma pojedynczej osoby bez innego indywiduum oraz ewentualnie bez wspólnoty osób”⁴⁹. Solidarność jest więc szczególnym rodzajem procesu społecznego, który stwarza podmiotowość, zarówno na poziomie indywidualnym, jak i intersubiektywnym, chociaż – pokreślę raz jeszcze – na płaszczyźnie pasywno-afektywnej. Jest to podmiotowość określona przez wspólnotę (stąd pasywność) jako współodpowiedzialna za realizację określonych wartości w konkretnych działaniach; podmiot konstytuuje się w reakcji na wartości wspólnotowe (stąd afektywność).

48 Zob. T. Szanto, 150–151.

49 Tamże, 152.

Współodpowiedzialność wiąże się tutaj z pasywno-afektywnym zakorzenieniem solidarności: chociaż podmiot aktywnie *nie chce* czegoś zrobić, *powinien* on zawiesić swoje subiektywne preferencje i działać na rzecz wspólnoty oraz jej dobra. Husserl nazywa taką wspólnotę – wspólnotą woli (*Willensgemeinschaft*), analizując przy tym fenomen wspólnego działania. Przyjrzyjmy się bliżej tym analizom.

I tak, Husserl opisuje różne, coraz bardziej złożone przypadki wspólnego działania i zobowiązania się do wzajemnego spełnienia życzenia. Na początku, jak pisze: „Spełnię twoje życzenia, gdy ty spełnisz moje, zrobię to, co wyjdzie ci na dobre, gdy ty będziesz działał na moją korzyść”, i dodaje: „Dalej: Życzymy sobie, aby coś się stało, decydujemy się na coś »wspólnie«, przy tym ja zrobię część, a ty inną część”⁵⁰. Ta sytuacja jest bardziej złożona o tyle, że wspólnota nie jest podmiotem odrębnym od jej członków, cel zaś jest wspólny w tym sensie, że podmioty chcą jego realizacji *jako* celu wspólnego. Husserl opisuje to następująco: „ S_1 i S_2 chcą tego samego G, ale nie każdy dla siebie, lecz S_1 chce G tak, jak S_2 chce tego, wola S_2 należy do chcenia S_1 i odwrotnie”⁵¹. Komentując ten fragment, Szanto dostrzega tutaj taką koncepcję intencjonalności kolektywnej, w której podkreśla się, że „(...) przez dokładnie tę intencję, poprzez którą jeden podmiot funkcjonalnie uczestniczy, czy raczej realizuje w niej intencjonalną treść innego podmiotu jako wspólnego »oznacza« osiągnięcie współdzielonego celu”⁵². Co ważne, wspólnota konstytuuje się *poprzez* działanie nakierowane na cel, lecz nie jako odrębny podmiot. Tym, co tutaj następuje jest zmiana ujęcia celu, do którego dąży podmiot jako celu wspólnego, co oznacza: perspektywa subiektywna staje się perspektywą intersubiektywną, co na poziomie językowym jest skorelowane ze zmianą, dajmy na to, opisywania swojego działania

50 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, dz. cyt., 170.

51 Tamże.

52 T. Szanto, dz. cyt., 159.

za pomocą wyrażenia: „chcę G” na „chcemy G”. Grupa więc konstytuuje się we wspólnym działaniu, które w akcie solidaryzacji nabiera normatywnego charakteru współodpowiedzialności. Solidarność, mówiąc inaczej, realizuje się dokładnie w tych procesach tworzenia wspólnoty działania.

Biorąc pod uwagę, że solidarność konstytuuje podmioty jako uczestniczące w danej grupie, widać, że pozwala ona doświadczyć świata jako świata wspólnego⁵³. Solidarność w perspektywie genetycznej prezentuje się jako proces nadawania sensu światu właśnie jako światu wspólnemu. To, że podmiot solidaryzuje się z daną grupą oznacza więc koniec końców, że świat, w którym oni żyją jest ujęty jako „nasz” świat. Dlatego podmiot jest *współodpowiedzialny* za inne podmioty. Można zaryzykować opis, że solidarność na nowo określa świat danej społeczności lub wspólnoty. Jeżeli tak, akt solidaryzacji pozwala doświadczać świata obcego, będącego pierwotnie poza możliwością jego zmiany w pojedynkę, jako świata własnego, czyli wspólnego dla danej grupy. Odnosząc się także do horyzontalnej struktury tego aktu, można twierdzić, że podmioty są tutaj zakorzenione i osadzone w określonej rzeczywistości historyczno-kulturowej oraz w danym języku. Opis ten wydaje się korespondować z opisami „świata domowego” (*Heimwelt*), przedstawionymi przez Steinbocka w jego interpretacji fenomenologii generatywnej⁵⁴. O ile jednak amerykański filozof kładzie nacisk na historyczność stwarzania domu i osuwania otaczającego świata, o tyle fenomen solidarności pokazuje, że doświadczenie świata jako wspólnego realizuje się w złożonym akcie, który określa to doświadczenie w *modi* „my”. Nie idzie przy

53 Jak ujmuje to Caminada, „We-mode of experience or the postulation of a capacity for we-intentionality is only the point of departure of a complex phenomenological analysis: »discovering the We« means, for Husserl, to uncover the sedimentation of the most basic associations or groupings that enable the constitution and the development of a *common world*”. E. Caminada, dz. cyt., 291.

54 Zob. A.J. Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston 1995, 188, 232.

tym o spontaniczne uznanie świata jako świata wspólnoty, ale to, że świata doświadcza się we wspólnocie, za członków której jest się współodpowiedzialnym przez działanie w grupach na rzecz realizacji danych wartości.

5. ZAKOŃCZENIE

Głównym celem tego artykułu była próba analizy fenomenologicznej solidarności jako zjawiska społecznego. Odróżniając solidaryzację subiektywną od intersubiektywnej, starałem się pokazać, że akt solidaryzowania się konstytuuje grupy i określa doświadczenie świata w *modi „my”*. To ogólne określenie oczywiście nie wyklucza, że także solidaryzacja intersubiektywna ma różne formy i stopnie: od np. solidaryzowania się z przyjacielem, po solidaryzowanie się całych klas społecznych i wspólnot narodowych. Tym, co łączy różne formy solidaryzacji jest dążenie do *stworzenia* podmiotowości wyższego rzędu. Solidaryzując się mianowicie podmiot konstytuuje nowy sens doświadczenia. Jest to więc celowościowy proces, w którym przekracza się subiektywne uposażenie i preferencje, uznając, że jest się współodpowiedzialnym za otaczającą rzeczywistość. Dlatego można konkludować, że akt solidaryzowania się jest w istocie *transcendowaniem* egotycznego, czyli zorientowanego na pojedynczy podmiot, doświadczenia świata. Taki opis jest jednak wciąż niepełny, bo – jak się wydaje – w zasadzie każdy akt świadomości jest *aktem transcendencji*, ponieważ charakteryzuje się intencjonalnością. Czym więc akt solidaryzacji wyróżnia się na tle innych aktów?

Odpowiadając na to pytanie, krytycznie odniosłem się do propozycji Ingardena i Tischnera, którzy nie potrafili rozwiązać problemu mostu. Problem ten dotyczy nieuzasadnionego wyprowadzenia solidarności intersubiektywnej z solidarności subiektywnej. Nie ulega wątpliwości, że te historyczne dociekania mogłyby być pogłębione

i objąć analizy solidarności sformułowane przez Wojtyłę⁵⁵ lub Patočkę⁵⁶. Celem moim jednak nie była rekonstrukcja problemu solidarności w tradycji fenomenologicznej, lecz raczej próba opisu solidarności jako złożonego aktu, który łączy aspekty poznawcze, wolitywne i afektywne. Podobna droga odrzuca problem mostu jako pozorny, ponieważ, jak starałem się pokazać, solidarność jest autonomicznym fenomenem, który nie jest znaczący tylko poprzez akty subiektywne. Wręcz przeciwnie, bo istotą solidarności jako zjawiska społecznego jest jego intersubiektywność, która realizuje się we wspólnym działaniu. Nie twierdzą oczywiście, że każdy przypadek wspólnego działania ma być rozumiany jako solidaryzacja. Teza taka byłaby nieuzasadniona. Tym, co odróżnia akt solidaryzowania się od prostego przypadku wspólnego działania są wyobrażeniową treść tego aktu, jego protencyjny horyzont czasowy oraz aspekt normatywny, który realizuje się w przeżywaniu współodpowiedzialności za innych członków grupy i dążeniu do realizacji określonych przez wspólnotę wartości. Przeżywanie współodpowiedzialności jest korelatem działania podmiotu na rzecz dobra wspólnego, który zawiesza indywidualne preferencje. Tak ujęty akt solidaryzowania się konstituuje podmiotowość wyższego rzędu, co oznacza, że podmiot doświadcza świata w *modi* „my”. Wydaje się, że podobny opis solidarności, chociaż wciąż szkicowy, umożliwiłby bardziej adekwatne zrozumienie tego zjawiska.

BIBLIOGRAFIA

Bukowski J., *Próba pogodzenia intersubiektywności z idealizmem transcendentальnym u Edmunda Husserla*, *Studia Filozoficzne* 2(1984)219, 101–114.

Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.

55 W szczególności zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń *et al.*, Lublin 2000, 316–323.

56 W sprawie koncepcji „solidarności zachwianych”, zob. J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. z czeskiego A. Czibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998, 185–187.

- Bukusiński T., *Od etyki solidarności do etycznego egoizmu*, *Filo-Sofija* 29(2015)2, 37–57.
- Caminada E., *Husserl on Groupings: Social Ontology and the Phenomenology of We-Intentionality*, w: *Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, red. T. Szanto, D. Moran, New York 2016, 281–295.
- Chelstrom E., *Social Phenomenology. Husserl, Intersubjective, and Collective Intentionality*, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth 2013.
- Dobrzański D., *Zasada solidarności. Studium z filozofii społecznej*, Poznań 2013.
- Galarowicz J., *Paradoks egzystencji etycznej. Inspiracje: Ingarden – Wojtyła – Tischner*, Kraków 2009.
- Gołaszewska M., *Romana Ingardena filozofia moralności*, *Etyka* (1971)9, 113–144.
- Gubser M., *The Far Reaches. Phenomenology, Ethics, and Social Renewal in Central Europe*, Stanford 2014.
- Husserl E., *Badania logiczne. Tom II. Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania. Część I*, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Półtawski, Warszawa 2000.
- Husserl E., *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, red. R. Boehm, Den Haag 1958.
- Husserl E., *Fenomenologia i antropologia*, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* (1987)32, 333–346.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1967.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa 1982.
- Husserl E., *Posłowie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, tłum. J. Szewczyk, w: *Drogi współczesnej filozofii*, wybrał i wstępem opatrzył M.J. Siemek, Warszawa 1978, 49–81.
- Husserl E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914*, red. U. Melle, Dordrecht, Boston, London 1988.
- Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, red. I. Kern, Den Haag 1973.
- Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, red. I. Kern, Den Haag 1973.
- Ingarden R., *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1998, 71–169.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, wybrał, opracował i wstępem poprzedził A. Węgrzecki, Warszawa 1989.

- Jadacki J.J., *Odpowiedzialność i istnienie świata*, Studia Filozoficzne 5(1973)90, 245–257.
- Judycki S., *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990.
- Mensch J.R., *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*, New York 1988.
- Patočka J., *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. z czeskiego A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998.
- Płotka W., *Analiza struktury i geneza egzystencji: dwie postacie metody fenomenologicznej*, Kwartalnik Filozoficzny 40(2012)3, 23–41.
- Płotka W., *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk 2015.
- Rosiak M., *Z problematyki ontologii formalnej: Fenomenologiczne teorie całości i części*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy. T. II*, red. W. Płotka, Warszawa 2014, 377–409.
- Römpf G., *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität. Und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie*, Dordrecht, Boston, London 1992.
- Sokolowski R., *The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations*, Philosophy and Phenomenological Research 4(1968)28, 537–553.
- Steinbock A.J., *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston 1995.
- Stróżewski W., *Nad „Książeczką o człowieku”*, Studia Filozoficzne 9(1973)94, 123–126.
- Szanto T., *Husserl on Collective Intentionality*, w: *The Phenomenological Approach to Social Reality*, red. A. Salice, H.B. Schmid, Dordrecht 2016, 145–172.
- Schutz A., *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, Philosophische Rundschau 5(1957), 81–107.
- Świątała I.M., *Ks. Józef Tischner: Etyka solidarności, czyli chrześcijański model rzeczywistości społecznej i politycznej*, w: *Etyka solidarności. W 10. rocznicę śmierci ks. Józefa Tischnera*, red. W. Słomski, Warszawa 2010, 89–105.
- Taylor C., *Kilka uwag na temat solidarności*, Znak 52(2000)8, 22–34.
- Tischner J., *Etyka solidarności*, w: tenże, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 2005, 9–138.
- Tischner J., *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: tenże, *Studia z filozofii świadomości*, opracował naukowo i przedmową opatrzył A. Węgrzecki, Kraków 2006, 129–422.
- Tischner J., *Impresje aksjologiczne*, w: tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005, 148–166.

- Węgrzecki A., *O doświadczeniu aksjologicznym*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena. Materiały z konferencji naukowej Kraków 1985*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzecki, Warszawa, Kraków 1995, 161–166.
- Węgrzecki A., *Podmiotowość i wartości*, w: *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, red. A. Węgrzecki, Kraków 1995, 148–160.
- Węgrzecki A., *Tischner i Ingarden*, *Kwartalnik Filozoficzny* 35(2007)1, 77–88.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń *et al.*, Lublin 2000.
- Zahavi D., *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht, Boston, London 1996.

AN OUTLINE OF THE PHENOMENOLOGY OF SOLIDARITY: ON THE GENESIS OF THE CONSTITUTING OF A GROUP

Abstract. The article is an attempt at a phenomenology of solidarity as a social phenomenon. The author differentiates subjective and intersubjective solidarization, and he emphasizes that the latter concerns the process of the constituting of a group. The article is divided into three main parts. In the first part, so-called bridge problem is analyzed. The problem concerns a justificatory transition of the analysis from subjective solidarization to the intersubjective one. A point of departure are here theories of Ingarden and Father Tischner. Next, the author presents a description of the structure and elements of solidarity as elements of a complex act. At this basis, the author formulates an outline of an alternative approach to solidarity, namely as the constituting groups, and as a relation to the world as a common world.

Keywords: solidarity, solidarization, communality, constitution, collective intentionality, Husserl

WITOLD PŁOTKA

w.plotka@uksw.edu.pl

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

DOI: 10.21697/spch.2018.54.4.02

SUGEROWANY SPOSÓB CYTOWANIA

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

Wzór:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PAULINA SOSNOWSKA

LESS OF THE ABSOLUTE, MORE OF THE PEDAGOGICAL. HANS BLUMENBERG AND EDUCATION

Abstract. The aim of this article is to consider the philosophy of Hans Blumenberg as potentially pedagogical thought. Hans Blumenberg's way of questioning can be juxtaposed with the Heideggerian way of questioning (much more popular in the philosophy of education) that starts with the human *being* as an ontologically distinguished creature. Blumenberg, unlike Heidegger, does not pursue the question of being as such, he consciously limits himself to anthropology, i.e. the *humanity* of being. Consequently, his anthropology is not fundamentally ontological, but contingent and culture-oriented. Blumenberg's phenomenological description of humanity concentrates on the ways humans deal with different modes of the absolute (not only theological, but also natural and political). It is a consequence of Blumenberg's anthropological statement concerning the human being as an underprivileged creature which compensates its natural shortcomings with culture (i.e. myths, metaphors, science, etc.), being able to make the absolute less predominant or rigorous, mitigating it in a way. This has humanistic and pedagogical import: the greater distance between us and absolute realities, the more space there is for human creativity and self-creativity, foremostly in the field of education.

Keywords: Blumenberg Hans, absolutism, education, myth, rhetoric, culture

1. Blumenberg's anthropological premises and juxtaposition with Heidegger's method. 2. The absolutism of reality versus myth. 3. Theological absolutism versus modern science. 4. Political absolutism versus rhetoric. 5. Conclusions.

In this article I would like to consider Hans Blumenberg as a thinker viable for educational thought. It is not because his work was devoted to education in any direct way. Just the opposite is the case, his remarks on education and teaching are rather scarce. Nevertheless, he seems to be one of those philosophers whose ways of thinking and reflection on humanity predestines his philosophical work to be pedagogically relevant in a broader sense. In order to present Blumenberg as a potentially educational thinker, I will briefly

depict his conceptions of humanity and culture. In order to do this I describe, firstly, his basic anthropological premises and secondly, I will outline his philosophy of culture, his account of modernity and his approach to politics and rhetoric, the common denominator of these three being the relationship between human beings and absolute realities (nature, God, politics). Last but not least, I will develop some propositions concerning the specific pedagogical consequences of Hans Blumenberg's oeuvre.

1. BLUMENBERG'S ANTHROPOLOGICAL PREMISES AND JUXTAPOSITION WITH HEIDEGGER'S METHOD

In order to depict adequately the philosophical method of Hans Blumenberg and the consequences of his ways of thinking for the philosophy of education, it is sensible to briefly compare his point of departure with that of Heidegger and the general tendency of the pedagogical applications of his thought.

If we start to think philosophically on education with Heidegger, we encounter a serious methodological problem. We are inevitably bound to begin with the most "un-educationally" sounding question of the meaning of being as such. With other words, we need to root our analysis on an ontological basis. Of course, we could (as many philosophers of education do, in fact¹) take a shortcut and abstract our analysis from the general ontological intention of Heidegger's early works and concentrate entirely on the description of *Dasein*. Which means, we can read Heidegger pedagogically as philosophical existential anthropology (e.g. asking what authenticity for education means). Nobody can say it is not legitimate, since *Being and Time* has been read as anthropology and existential philosophy by non-educational philosophers as well, which remained Heidegger's great

1 The reader will find some examples of this approach in: *Heidegger, Education and Modernity*, ed. M.A. Peters, Rowman Littlefield Publishers, Inc., Lanham 2002.

concern. Alas, by doing so, i.e. by taking advantage of the preparatory aspect of Heidegger's work, and by remaining oblivious to its deeper intention, we run the risk of misunderstanding and "shallowing" this work. It would be like – to put it metaphorically – taking his key to an ontological problem, unwilling to use it to open the door, but contemplating the key itself or adapting it in order to pick the lock of another door. This always happens to us, when we forget about the premise, that a human being is only an ontologically distinguished access to fundamental ontology. With Hans Blumenberg we are free of this risk.

Blumenberg's position is clearly openly anthropological. Unlike Heidegger, he has no ambition to make humanity an access to deeper ontological questions. Neither is he interested in being only as such (or, if he is, only as far as being can be critically conceived of as a version of *deus absconditus*). He does not put the question what it means to be, he rather puts the question of what it means to be human. It does not mean that Blumenberg's position is naive or that he is ignorant of all the philosophical problems with anthropology that only in the 20th century started with transcendental phenomenology and ended with poststructuralism and posthumanism.

Blumenberg, in a constant struggle with phenomenology, is aware that the classical anthropological question of essence, "what is man?", is not tangible any more (as it was not for Heidegger). Nor does he ask, after Heidegger (like Hannah Arendt did), "who is man". Blumenberg's question sounds different, and yet somehow familiar: "How is man possible"? "What can he turn into?"

For Blumenberg, as for Heidegger, the most basic anthropological premise is the finite character of the human being (as opposed to the Husserlian absolute subject). In idealism and Husserlian phenomenology man is only an organ of reason. For Blumenberg it is the other way round: it is reason that is an organ of man.² Primarily

2 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Tübingen 2006, 81.

it is not given to us for the creation of great cultural achievements; it helps us to respond to the fundamental difficulties and challenges of life. As Franz Wetz puts it: “Blumenberg’s attempt to develop a phenomenological anthropology undertakes to show that there are no such ultimate powers as the «absolute subject» or «reason as such» that could somehow be conceived independently of human beings themselves, and, in the second place, that all the higher faculties of man, such as disinterested contemplation, philosophical reflection, rational thought in general, are themselves cultural transformations of life-serving and life-promoting instruments deployed by finite human beings in their struggle for existence.”³

Rescuing the philosophical anthropology from Husserl’s transcendental approach and turning towards the finitude of man is also a Heideggerian gesture. But here the similarities end. While Heidegger struggles to describe the existential structures of man in the light of the meaning of being and his (ontological) analysis is meant to be prior to any scientific approach (ontic), Blumenberg consistently reverses the traditional superior attitude of philosophy towards sciences: “The task of philosophy lies neither before, nor above, nor between the sciences; the most acceptable approach, I would suggest, is to locate the place of philosophy after the sciences.”⁴ Blumenberg’s anthropology was explicitly conceived as a superior alternative to Heidegger’s approach.⁵ He pursues and develops his phenomenological anthropology in relation to the findings of evolutionary biology. It does not mean that Blumenberg supports some sort of naturalism: he does not compete with the natural scientific explanation of life, nor does he try to add to it. What he offers is rather an existential description of the human being that science

3 F.J. Wetz, *The Phenomenological Anthropology of Hans Blumenberg*, *Iris* 1(2009)2, 394.

4 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, op. cit., 482. (This excerpt translated by F.J. Wetz, *The Phenomenological Anthropology*, op. cit., 395).

5 F.J. Wetz, *The Phenomenological Anthropology*, op. cit., 390.

(mostly evolutionary biology) investigates. He exploits the results of the positive sciences for the development of anthropological investigations.

Blumenberg (sharing Herder's and Gehlen's views) describes man as a deficient being (*Mängelwesen*). Man can only preserve himself by compensating for his own biological defects (Gehlen's approach, for Blumenberg, is more fundamental than that of Heidegger, as survival is more fundamental than seeking for meaning). As already said, he avoids not only naturalism (the nature of man), but also any sort of essentialism (essence of man), by asking not what man is, but *how man is possible in the first place*. Although he refers to anthropogenesis, his answer is not biological or natural at all. The unlikely possibility of humanity consists in the human power of *distancing* himself from overwhelming reality (be it natural, theological, or political). This distance we call culture: sometimes it helps us to protect ourselves against nature, sometimes against human oppressive orders. This leads to a conception of humanity that creates itself against certain absolute powers, that, so to say, pushes away those powers in order to create some space for its own development. In Blumenberg's writings we find at least three basic powers that a human being needs to postpone, although not abolish: the absolute nature, the absolute god and the absolute political power. For each of them humans developed specific cultural tools to deal with, respectively: myth, science and rhetoric.

2. THE ABSOLUTISM OF REALITY VERSUS MYTH

Blumenberg's anthropological insight begins with a statement of original hostility and the indifference of the world towards humans. The overwhelming power of nature against a vulnerable creature Blumenberg names the absolutism of reality (*Absolutismus der Wirklichkeit*). It is the exact opposite of what philosophers called the life-world (*Lebenswelt*) that describes the world as a human

creation, which is familiar, reliable and dependable for its creators (e.g. the description of being-in-the-world in Heidegger which conceives the world as a home full of useful tools that all refer to man, *Dasein*, at least as long as it is not filled with *Angst*). Both poles are theoretical constructs that help Blumenberg to grasp man as a being that constantly struggles to transform the hostile environment into the life-world. Thus, human culture is always somewhere in between those poles and strives to mollify the absolute of nature. It is the basic condition of human survival.

The need of this particular struggle is rooted in our biological evolutionary situation, that is the fact that only humans among living creatures developed a fully upright position. This fact has been interpreted philosophically since antiquity (as having its purpose in contemplating the heavens, partaking in the divine, being the master of the earth, or, as a sign of human dignity). But Blumenberg is not so much interested in quasi-theological or theological explanations. This is where evolutionary biology steps in. In *Beschreibung des Menschen (Description of Man)* Blumenberg meticulously tracked back the scientific findings concerning anthropogenesis. Here, it suffices to sum up their philosophical consequences: our ancestors lived in trees, which they abandoned for the open savannas as rain forests dwindled and they started to need the flesh of bigger animals. Their next home was the open space of grasslands and steppes. The upright position, the new living space, and the development of the hand were the most significant breakthroughs for humanity. Walking upright in the open space facilitates seeing further. But for the same reason, man can also be seen himself (it is a *phenomenological anthropology* in a literal sense: the human being as a phenomenon, a visible being⁶). Visibility means a considerable loss of natural protection.

6 Ibidem, 402.

The cultural consequences of anthropogenesis Blumenberg develops mostly in *Arbeit am Mythos (Work on Myth)*⁷. The consciousness of our own visibility is a condition of *reflection* (here understood as appreciating one's own vulnerability, awareness of the possibility of being seen). But, leaving the forest, which allowed humans to see further to the horizons, helped to distance themselves from the closest reality and develop the power of anticipation (also by diminishing the role of the immediate senses such as taste and olfaction). The price for this, however, was fear. The new wider horizon becomes hostile and jeopardous.⁸ That is why humans protected themselves by hiding in holes and caves. Only the hunters ventured out of the cave while the most vulnerable ones, mothers and children, the weak, were hidden. This also meant a transition from immediate reaction to dominant tension. The means of dealing with fear had to be invented. It facilitated compromising the constant fear of what is not seen by telling stories about the unknown and hostile reality. In this way humans could feel a little more at home in the world by achieving *distance*, in the metaphorical sense of the term this time.

Myth, religion, and philosophical theories serve the purpose of reducing human fear of reality. Their function lies in the trick of replacing the unknown with the known (long before cognition is possible). It also replaces indefinite anxiety (*Angst*) of the unknown with a concrete fear. The first act is the act of giving names and metaphors to reality so that stories can be told. In this way the overwhelming chaos is divided into different powers that mitigate themselves. The function of myth is to translate the indefinite into the definite. It can be done by giving names to the overwhelming and indefinite natural powers. The perfect example being the cultural press of Homer and Hesiod, who divided nature into familiar names of gods with a clear message of their responsibilities. For instance,

7 H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.

8 *Ibidem*, 11–12.

Zeus personifies the most important natural power, which – by virtue of this personification – is not unintelligible and completely arbitrary any more (a similar cultural press we can find also in *Genesis*). The division of natural powers and ascribing human features to them introduced them to the human world, which made them less absolute and more possible to cope with.

In this way, Blumenberg rejects the classical distinction between *mythos* and *logos* and undermines the understanding of *logos* as the next, more rational stage of human development after overcoming myth. For him myth is not an immature preparation for the work of *logos* or reason, but a result of the very precise work of *logos*.⁹

The important feature of myths is that they (unlike dogmas) are flexible, can be told and retold in many different versions. *Arbeit am Mythos* concentrates on one story that Blumenberg finds paradigmatic for the human search for distance from reality: it is the story of Prometheus. Blumenberg reconstructs all the versions from Aeschylus through Plato to Goethe and André Gide.

Why is that particular myth so important to make a leit-motif for *Work on Myth*? It not only takes part in creating distance through name and story, it is a particular story: Prometheus (which means “thinking in advance”) is the only one of the Titans who lives in the epoch of Zeus and does not allow him to destroy the creatures of the Titans – humans. It reveals the possibility of mitigation of the power of Zeus and abolishes his indictment of humans. Humans become human because of the fire given by Prometheus, and they gain the right to existence denied to them by Zeus. For Blumenberg the whole history of human culture with education as its mainspring is promethean to the core. It is a history of sometimes peaceful dialogue and sometimes warring struggle with absolute nature, a constant attempt to weaken or postpone its hostile domination. Myths have

9 Ibidem, 18.

to be told and retold in every generation to maintain their power of creating distance between men and nature.

The next step of creating distance from reality is concept. But concepts are, unlike myths, ambiguous. Apart from establishing freedom from reality, they can also create the oppressive power of dogmas.

3. THEOLOGICAL ABSOLUTISM VERSUS MODERN SCIENCE

It is not only natural reality that can be absolutist and oppressive for man. Another version of the absolute that needs mitigating measures is the monotheistic concept of God. Blumenberg deals with this kind of absolutism in his *The Legitimacy of the Modern Age* (*Legitimität der Neuzeit*)¹⁰. The main agenda of the incredibly elaborate and minutely documented book is a philosophical defence of the autonomy of modernity against the many theoretical attacks on it, which tried to demonstrate that the modern age is only a continuation of Christianity or antiquity and lacks proper autonomy. Blumenberg's voluminous work is therefore directed against the secularization theses of Karl Löwith, Carl Schmitt, Eric Voegelin, or against the reversal of their point which can be found in the Heideggerian-like thesis of Hannah Arendt that modernity is a fundamental alienation from the world.

Blumenberg demonstrates that modernity is a new and autonomous historical epoch. He conceives modernity in Nietzschean terms as a self-assertion of man against the theological absolutism of the late middle ages.

It is not that monotheistic religion is, in Blumenberg's eyes, oppressive by nature. For instance, the scholastic doctrine of the Middle Ages delivered a vision of the teleologically organized world that was

10 H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. by R. Wallace, The MIT Press, Cambridge MA 1983; H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996.

basically transparent to humans as infinite, but not indefinite chains of causes that ended in the First Cause (which is perspicuous in the demonstrations of God's existence in Thomas Aquinas). Nobody negated freedom and the omnipotence of God at that time, but the dramatic consequences for humans were not driven home. God's mind, with the essences of all things, guaranteed the order of things and the transparency of the world. Of course, the human mind is unable to conceptualize the essence of the universe, but it can humbly partake in God's knowledge. The main feature of such a God is not omnipotence, but benevolence: He allows human minds, to some extent, to fathom the mystery of the cosmos.

The situation changed dramatically towards the end of the Middle Ages, in 14th century nominalism. The main figure of nominalism is Wilhelm Ockham with his insistence on the unlimited freedom and power of God. As a result, the order of creation becomes entirely one of contingency. The, thus far taken for granted, cause-effect structure of the cosmos becomes uncertain, in the way natural law becomes uncertain. Now everything depends on the arbitrary decisions of God. God can create in man an act of hostility towards Himself, and human responsibility and will become doubtful. Doubtful also becomes human's limited but certain cognition: now the omnipotent and free God can bring about that $2 + 2 \neq 4$. The scholastic, hierarchical and meaningful order of the universe with a benevolent and wise God as the Prime Mover is no longer manifest to humans. He becomes *deus absconditus*, the hidden God. These new theological circumstances freed humans from the certainties of the Aristotelian physics of *theloi*. This – according to Blumenberg – opens up a space for hypotheses and experiment.

The modern age, according to Blumenberg, is an answer to the nominalism of the late middle ages. Blumenberg's interpretation of modernity shifts the methodological accent from *substance* to *function*. The key concept will be that of *reoccupation of positions* (*Umbesetzung*): "What mainly occurred in the process

that is interpreted as secularization (...) should be described not as a transposition of authentically theological contents into secularized alienation from their origin but rather as the reoccupation of answer positions that had become vacant and whose corresponding questions could not be eliminated.”¹¹ Early modernity is not a disguised *continuation* of the Middle Ages, but a *reaction* to the indifference of nominalistic God. Modernity means the opening of a new horizon of experiencing reality: a gradual renewal of the claim of unlimited theoretical curiosity.

The crux of the positive work of Blumenberg is a very thorough analysis of the centuries-long “trial” of human curiosity. The enlisting of curiosity as a vice started in late antiquity in the hellenistic and neoplatonic schools of skepticism and culminated with its submission to the rules of salvation in Tertullian at the turn of 2nd and 3rd centuries C.E. and later, ultimately, in St. Augustine. At the time it had the clear purpose of overcoming Gnosticism that identified cognition (specifically understood) with salvation. The conception of salvation totally independent of knowledge, cognition, and philosophical systems seemed to be a good answer for the danger of Gnosis.

Nominalistic voluntarism, in its turn, insisted so much on unpredictable predestination that even the promise of salvation became doubtful. Therefore, a new theoretical attitude had to assert man against the arbitrary power of God. Here is also the reason why the 17th century broke with traditional contemplation; that is why cognition gained a new *function* of projecting and verifying the possible, hypothetical constitution of phenomena. And that is also why one of the main figures of early modernity, Descartes, had to fight *deus fallax*, the malevolent God, and to establish a *method* independent of Him. The Galilean telescope became a symbol

11 H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, op. cit., 65.

of the rehabilitation of theoretical curiosity and of the intellectual breakthrough of the new age.

Modernity and its new intellectual formation, is an act of self-defense in the face of the powerlessness against the arbitrary will of a nominalistic God and unpredictable natural processes, analogous to the way myths and stories were acts of self-defense against the absolutism of reality. New science is not a function of a pure thirst for knowledge. It is a measure to transform the hostile world, once again, into a kind of safe place for humans. This also means a new space for human creation and self-creation: a new space between man and absolute reality. The absolute does not disappear, but it takes no part in human cognition, nor guarantees it any more. It is a new purely human space.

4. POLITICAL ABSOLUTISM VERSUS RHETORIC

The natural and theological absolutisms are not the only ones that can hinder human self-assertion and feeling at home in the world. The last version of absolutism is the absolute of human action, particularly the absolute of modern politics. The philosophy of politics is the weakest link in Blumenberg's impressive work. He wrote no separate book on the topic and his stance needs reconstruction from remarks, allusions, and polemics.

Blumenberg's concept of politics must be juxtaposed with two types of absolutist visions. The first we can symbolically call Platonism: it is a vision of politics as a servant of philosophy and the power of indisputable philosophical truth. The second is decisionism with its glorification of abrupt moments of action and sovereign decision in politics (Carl Schmitt). Both visions have one common feature: they despise "sheer words", i.e. rhetoric as a means of politics. For Plato and platonic philosophers, rhetoric is a synonym of sophism: a vicious game of words whose purpose is to disguise or distort, not to reveal, the truth. For decisionists like Schmitt, rhetoric is

a synonym of endless parliamentary dispute that ravages a true and healthy democracy, based on sovereign decisions. This, of course, does not mean that they do not use rhetorical arguments themselves, for political theology is a rhetorical argument, as are the numerous after-life myths Plato referred to.

According to Blumenberg, rhetoric can be seen as a remedy for political violence: “Sometimes, and, perhaps, more and more often, practising politics ‘in sheer words’ appears to us benign.”¹² The more global the politics we speak of, the more truthful these words are, for on a global scale politics is not management but political actions like conflicts and war.

But rhetoric has a wider, anthropological and educational significance in late modernity. Since humans cannot count on the eternal philosophical truths anymore, neither in metaphysics, nor in ethics, they do not have sufficient reasons for particular action. And still, sometimes they need to act. Blumenberg calls this condition a *compulsion to act* (*Handlungszwang*) without obviousness or sufficient reasons (*Evidenzmangel*), only with provisional norms.¹³ This is where rhetoric comes in: it provides the “insufficient reason” for human action.

This is particularly relevant in educational theory. As Blumenberg says: “Any kind of pedagogy is involved in practical action and cannot wait until the sufficient theoretical premises will be given.”¹⁴ It becomes clear when we think of the goals of education. We need them in our theories of educational action, otherwise we would reduce those theories to a mere set of technical rules. But we cannot “prove” them

12 H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie*, Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur 48(1968–1969), 129.

13 H. Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, in: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, ed. A. Haverkamp, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, 413–417.

14 H. Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, op. cit., 424.

by using the scientific method because they are not verifiable logical propositions. Nevertheless they are unavoidable in any educational theory. Modern pedagogy strives at defining the goals and objectives in a very specific way, so as to remove this uncanny feature of lack of obviousness and verifiability. A good example could be the so-called “learning outcomes” in our curricula, which are supposed to be demonstrable and measurable. Sometimes our educational goals are consciously designed to be general and elusive, like in Wilhelm von Humboldt’s *Theorie der Bildung des Menschen* (*Theory of Human Education*), which was written in about 1793. Here he states that “the ultimate task of our existence is to give the fullest possible content to the concept of humanity in our own person (...) through the impact of actions in our own lives.”¹⁵ The first, “definite” or “operational” way of describing our educational goals strives at avoiding the rhetorical load, evident in the traditional, open ways of defining them. But they turn out to be as rhetorical as openly “indefinite” objectives of traditional educational theorists, like Humboldt. They suffer from the same *Evidenzmangel* and *Handelszwang*, the only difference being that the technical language in which they are formulated aims at covering their essential insufficiency.

One of the pedagogical lessons we can learn from Blumenberg is that we need this rhetoric of goals, however it will always be theoretically insufficient. Maybe, I am following Lynda Stone here, it is time to embrace the rhetorical nature of education instead of constantly subduing it to scientism.¹⁶

On the other hand, rhetoric also has the opposite pedagogical function. It can not only support action, it can also replace it (like in global politics) or delay its immediacy, mitigate the compulsion

15 W. von Humboldt, *Theorie der Bildung des Menschen. Bruchstück*, in: *Werke in 5 Bänden*, Band I, *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960, 235–236.

16 L. Stone, *A Rhetorical Revolution for the Philosophy of Education*, *Philosophy of Education Archive* (1996).

of action. In this sense rhetoric functions as the opposite to terror, violence and a technical shrinking of action.¹⁷ As Claude Monod puts it: “Blumenberg’s view of rhetoric lies upon an opposition between, on one side, language, and maybe more specifically dialogue, and, on the other side, violence – an opposition, known since Socrates as that of *logos* and *bia* (force), which is as old as philosophy and democracy.”¹⁸ Blumenberg is not one of those philosophers afraid of modern technology or its essence (like Heidegger seemed to be). Technology, as one of the measures to deal with reality, is justified. “The danger that Blumenberg sees lies rather in the naturalization of the technological, in the comprehensive transformation of the technological into the second nature.”¹⁹ Blumenberg’s concern here focuses on education, or more specifically, on its tendency to train functional executors, not to educate people who know what they are doing. This tendency is reflected in the modern educational rhetoric of getting rid of “unnecessary material” that overburdens the poor children and in the mentioned technological rhetoric of “learning outcomes”. This means that human action can be – also through education – gradually reduced to instant reaction to impulses. One of the most important tasks of education is, according to Blumenberg, delaying the functional relation between the signal and reaction to it and saving the cultural distance between human beings and reality.²⁰

17 H. Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, op. cit., 416.

18 C. Monod, *A rhetorical approach of politics: Blumenberg’s principle of insufficient reason and its pascalian consequences*, a lecture from December 8, 2008, 14.

19 K. Mayer-Drawe, *Die Veränderung Pädagogischen Denkens*, in: *Hans Blumenberg: Pädagogische Lektüren*, ed. F. Ragutt, T. Zumhoff, Springer, Wiesbaden 2016, 188.

20 H. Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, op. cit., 421–422.

5. CONCLUSIONS

The pedagogical value of Blumenberg's writings is, of course, not limited to his scant remarks on education. This article aimed at demonstrating the exact opposite: Blumenberg's anthropology is, though in a rather potential way, pedagogical to the core. First of all, apart from its quasi-biological premises, this anthropology is never naturalistic; neither is it metaphysical (there is no "human nature" in its positive vocabulary). Instead, it stresses the ability of men to create a free space in the dense or perilous reality of the absolute. Therefore, the role of anthropology is rather exposing what is, seemingly, "natural".²¹

Individual education, is, in a way, the repetition of the history of human consciousness since the times of anthropogenesis. Therefore, its purpose can be described as searching for distance and preventing compulsion in human life. It can be a compulsion of nature, it can also be a compulsion created by humans themselves: theological or political absolutisms, or the shrinking of distance in modern technology and reducing human action to automatic responses. Cultural anthropogenesis means pushing away the absolute in order to gain the possibility of self-creation: be it through myth, science, rhetoric or metaphor. In short, the pedagogical meaning of Blumenberg can be summarized succinctly: "Less of the absolute, more self-creation, more culture, more education."

REFERENCES

- Blumenberg H., *Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie*, Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur 48(1968–1969), 120–146.
- Blumenberg H., *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, in: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, ed. A. Haverkamp, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.

²¹ Ibidem, 415.

- Blumenberg H., *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.
- Blumenberg H., *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Tübingen 2006.
- Blumenberg H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996.
- Blumenberg H., *The Legitimacy of the Modern Age*, transl. by R. Wallace, The MIT Press, Cambridge MA 1983.
- Heidegger, *Education and Modernity*, ed. M.A. Peters, Rowman Littlefield Publishers, Inc., Lanham 2002.
- Humboldt W. von, *Theorie der Bildung des Menschen. Bruchstück*, in : *Werke in 5 Bänden*, Band I, *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960.
- Mayer-Drawe K., *Die Veränderung Pädagogischen Denkens*, in: *Hans Blumenberg: Pädagogische Lektüren*, ed. F. Ragutt, T. Zumhoff, Springer, Wiesbaden 2016, 181–195.
- Monod C., *A rhetorical approach of politics: Blumenberg's principle of insufficient reason and its pascalian consequences*, a lecture delivered December 8, 2008.
- Stone L., *A Rhetorical Revolution for the Philosophy of Education*, *Philosophy of Education Archive* (1996), 412–420.
- Wetz F.J., *The Phenomenological Anthropology of Hans Blumenberg*, *Iris* 1(2009)2, 389–414.

PAULINA SOSNOWSKA
psosnowska@uw.edu.pl
Warsaw University, Faculty of Education
Mokotowska 16/20, 00–561 Warsaw, Poland

DOI: 10.21697/spch.2018.54.4.03

BIBLIOGRAFIA

Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię dzieł cytowanych** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym w „Sugerowanym sposobie cytowania” (s. 84), z następującymi różnicami:

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

Np.:

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

WARUNKI PUBLIKACJI TEKSTÓW W STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE

Autor, nadsyłając tekst do Redakcji, gwarantuje że:

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

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

JOANNA SOŚNICKA

TYPY I FUNKCJE REFLEKSJI W MYŚLI TOMISTYCZNEJ

Streszczenie. W nowożytności refleksja została utożsamiona z przedmiotem poznania filozoficznego. Epistemologia przejęła znaczny zakres badań metafizyki, przez co racjonalizm oddalał się od realizmu, a realizm od konkretnie istniejącego bytu. Odmienne teorie poznania i przedmiotu suponowały wewnętrznie spójne, choć różniące się systemy filozoficzne. Pojęcie refleksji nabrało swoistego znaczenia w filozofii i po dziś dzień odgrywa istotną rolę w rozumieniu przedmiotu poznania i poznającego podmiotu.

Św. Tomasz z Akwinu używa rzeczowników *reflexio* oraz *reditio*. Znaczenie łacińskiego słowa *reditio* – „ruch powrotny” podkreśla naturalny dynamizm poznania ludzkiego. Ruch realizuje się w pełni w powrocie do swego źródła, zataczając koło, które zaczyna się w kontakcie podmiotu poznającego z przedmiotem, a kończy w ubogaconym doświadczeniem podmiocie. Refleksja jest tym ruchem, dzięki któremu człowiek poznaje, że poznaje, a w pełni poznaje, kiedy już poznał. Funkcje refleksji pozwala scharakteryzować podział na refleksję towarzyszącą *reflexio in actu exercito* oraz refleksję sygnitywną *reflexio in actu signato*. Wiąże ona więc świadomość w tożsamość „Ja”, czyli tożsamość ludzką, nadając jej koherentny, podmiotowy sens strukturalizujący się poprzez poznawanie zewnętrznie istniejących przedmiotów.

Słowa kluczowe: św. Tomasz z Akwinu, poznanie, refleksja, transcendencja, immanencja

1. Wstęp. 2. Poznanie, refleksja i ruch. 3. *Reflexio in actu exercito*. 4. *Reflexio in actu signato*. 5. Zakończenie.

1. WSTĘP

Poszukiwanie odpowiedzi na pytania: czym jest refleksja, jaką spełnia funkcję w poznaniu filozoficznym, otwiera bogatą problematykę badawczą¹. W filozofii bowiem refleksja znalazła na stałe swoje miejsce

1 Składam serdeczne podziękowania pani dr Katarzynie Trębickiej za życzliwą pomoc przy pracy nad tekstem oraz anonimowemu recenzentowi za cenne uwagi, które bardzo pomogły mi w przygotowaniu niniejszej, poprawionej wersji artykułu.

jako termin, opisujący swoistą czynność poznawczą. Wokół rozumienia tej czynności powstał i trwa spór, który podzielił filozofów, a w samej filozofii spowodował powstanie dwóch nurtów: przedmiotowego i podmiotowego. Spór sięga bardzo głęboko, bo aż do podstaw wyjaśniania faktu poznania. W nurcie przedmiotowym poznanie jest zawsze poznaniem bytu, zgodnie z arystotelesowską zasadą, że nie ma tego w umyśle, czego by wcześniej nie było w zmyśle.

Reprezentantem tego nurtu jest Tomasz z Akwinu, dla którego podstawą poznania jest stwierdzenie istnienia bytu, które urealnia poznanie. W nurcie podmiotowym poznanie realizuje się już w samym podmiocie. Podmiot zwraca się najpierw ku sobie, a ewentualnie w drugiej kolejności ku temu, co wobec niego zewnętrzne. W obu nurtach, refleksja pełni różne funkcje wobec poznania: w przedmiotowym jest sprawnością władzy poznawczej, w podmiotowym staje się przedmiotem poznania.

Ten kontekst porównawczy daje tło do przedstawienia poglądów Tomasza z Akwinu (i ich interpretacji), w zakresie typów i funkcji refleksji w ludzkim poznaniu². Założony przedmiot badań jak i cel (znaczenie i rola refleksji w poznaniu) jest bowiem też i kluczem do rozstrzygnięcia takich zagadnień jak: poznanie duszy przez siebie

2 Ciekawa, choć nie pozbawiona krytyki, obszerna analiza zagadnienia refleksji w filozofii Tomasza: F.X. Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Editions VRIN, Paris 1991; dyskusję z Putallaz'em odnaleźć można m.in. R. Pasnau, *Theories of Cognition In the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1997. Polecić należy jeszcze: J. Wébert, "Reflexio": *étude sur les opérations reflexives dans la psychologie de saint Thomas d'Aquin*, Mélanges Mandonnet, Vrin, Paris 1930, I, 285–325; R. Fetz, *Ontologie der Innerlichkeit: Reditio completa und processio interior bei Thomas von Aquin*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Fribourg 1975; S.C. Brower-Toland, *Self-Knowledge, Self-Consciousness, and Reflexivity in Late Medieval Philosophy w: A Companion to Cognitive Theory in the Later Middle Ages*, red. R. Friedmann, M. Pickavé, Leuven University Press, Leuven, w druku.

samą, problemu wolności, czy niematerialności duszy – stanowi zatem wstępną, daje możliwość do dalszych analiz³.

2. POZNANIE, REFLEKSJA I RUCH

Pojęcie refleksji występuje często w pismach Tomasza, ale nie jest kluczowym, czy nadrzędnym w koncepcji jego filozofii. Termin *reflexio* – refleksja pojawia się u Akwinaty razem z takimi terminami jak: *reditio* – powracać, *recessio* – cofanie się, odwrót, powrót⁴, *motus circularis*⁵ – ruch okrężny. Dynamizm refleksji odpowiada czynności poznawczej intelektu, którą wykonuje w akcie, dokładnie akcie zwrotu do tego, co poznane⁶. Zmienia się wtedy działanie intelektu ze względu na przedmiot, ponieważ z aktualnego poznawania rzeczy, przechodzi on do poznania treści poznawczych ujętych z rzeczy, ujmując zarazem własną czynność (akt) oraz siebie (władzę umysłową). Refleksja w tym rozumieniu jest charakterem ludzkiej świadomości, dzięki któremu człowiek odnosząc się do jakiegoś przedmiotu jest w stanie ująć zarazem akt owego odnoszenia oraz sposób, w jaki ów akt jest spełniany⁷. Tomasz używa określenia „jakby na drodze pewnej refleksji” intelekt poznaje⁸. Refleksja umożliwia komplementarne ujmowanie swojej istoty w aktach odnoszących się do różnych działań człowieka, choć nie jest aktem jednoczesnego ujmowania

3 Zob. T. Scarpelli Cory, *The Reflexivity of Incorporeal Acts as Source of Freedom and Subjectivity in Aquinas: Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, red. J. Kankua, T. Ekenberg, Springer, Berlin 2016, 126.

4 A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, 571, 574.

5 Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De appetitu boni et voluntate*, 22,12, ad.1.

6 T. Scarpelli Cory, *The Reflexivity of Incorporeal Acts as Source of Freedom and Subjectivity in Aquinas*, dz. cyt., 126.

7 Tamże, 131–133.

8 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, 86, 1, resp.; *Summa contra gentiles* II, 75.

swojej natury⁹. Zanim wystąpi akt refleksji, musi dojść do aktualnego poznawania rzeczy przez intelekt¹⁰. Ruch refleksji zakłada zdarzenie poznawcze zarejestrowane i istniejące intencjonalnie w podmiocie.

Stosuje się kilka podziałów, które mają na celu ujęcie oraz scharakteryzowanie specyfiki refleksji u Akwinaty. Wojciech Chudy wskazuje na refleksję zmysłową i intelektualną (za Petrussem Honenem), jednostkową i ogólną, przedmiotową i podmiotową oraz subiektywną i obiektywną (za Wébertem)¹¹. Wielość ujęć refleksji we współczesnej filozofii daje się sprowadzić do węzłowego pytania, o jej przedmiot i funkcje wobec bytu ludzkiego. Według Tomasza refleksja odgrywa znaczącą funkcję w strukturze funkcjonowania człowieka, stanowi bowiem o jego specyfice w aspekcie poznania oraz w aspekcie bytowania. Ludzkie poznanie ma charakter pośredni. Według Akwinaty istota poznawanego przedmiotu, jest niedostępna człowiekowi w poznaniu bezpośrednim. Bezpośrednio ma on świadomość własnego istnienia, natomiast poznanie swojej natury realizuje się dynamicznie i pośrednio. W ramach realizacji celowości natury ludzkiej dynamizm aktywności działań przybiera formę wysublimowanych aktów władz umysłowych¹². Ruch ten, jako *motus circularis* jest częścią powrotu zupełnego – *reditio completa*, dokonującego się w refleksji¹³. Można wskazać na dwa jego wymiary. W pierwszym, człowiek poznaje samego siebie (swoją duszę) w aktach refleksji intelektualnej i dzięki tej wiedzy może działać zgodnie z naturą, celowo wykorzystując doświadczenie jakie gromadzi. Drugi wymiar, dotyczy aktów prawdy, które zinterioryzowane doświadczenie kierują ku jego źródłu (rzeczywistości), w celu weryfikacji.

9 D. Black, *Consciousness and self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroes's Psychology*, *Journal of the History of Philosophy* 3 (1993), 374.

10 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, 86, 2, *resp.*

11 W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu*, RW KUL, Lublin 1984, 37–43.

12 . Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De bono*, 21, 12, ad. 3.

13 T. Scarpelli Cory, *The Reflexivity of Incorporeal Acts as Source of Freedom and Subjectivity in Aquinas*, dz. cyt., 126.

Ruch wprowadza człowieka w rzeczywistość, jest integralną częścią jego doświadczenia. U Tomasza pojęcie ruchu¹⁴ – *motus* oraz terminy pokrewne: *moveo* – ruszać się, *moveri* – być poruszonym¹⁵, w pewnym stopniu nawiązują do Arystotelesa rozumienia bytu jako złożonego. Ruch stanowi o naturze bytów złożonych, jest faktem zmian zachodzących w rzeczywistości, oczywistością doświadczaną „w” i „przez” podmiot, będący jednocześnie przedmiotem ruchu: „wszelkie, bowiem ruchy ciał pochodzą od zasady zewnętrznej, tego rodzaju zaś działania wypływają z zasady wewnętrznej – i to jest wspólne wszystkim działaniom duszy, każda, bowiem istota obdarzona duszą wprawia w pewien sposób sama siebie w ruch”¹⁶.

W człowieku ruch warunkowany jest wewnętrzną zasadą, duszą działającą przez swoje władze. Istnienie, przysługujące jakiejś formie bytu złożonego, nie ma pełnego, samodzielnego statusu bytowego. Tomasz wyraźnie oddziela istnienie realnie istniejącej substancji, od tego, co w niej zapodmiotowane. Istnienie, bowiem warunkuje działanie i poznanie, ponieważ: „(...) pierwszą z rzeczy stworzonych jest istnienie (...) *wszystko inne wyraża pewne uformowanie bytu* – tak więc jest w stosunku do bytu następne”¹⁷. Fragment ten pozwala zrozumieć dwie kluczowe kwestie, jedna dotyczy ontologii i antropologii Akwinaty, druga z nich wyjaśnia znaczenie ruchu w kontekście możliwości funkcjonowania refleksji. Ten podstawowy, egzystencjalny poziom uwiadczenia działanie, które dotyczy poziomu esencjalnego. Dlatego ruch wyraża się w działaniu, wynikającym z naturalnego złożenia bytów z aktu i możliwości: „Zarówno działanie, jak i istnienie przysługują bytowi złożonemu [z materii i formy] – działa, bowiem to, co istnieje. Ale

14 Na temat pojęcia ruchu u św. Tomasza pisze M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, RW KUL, Lublin 1985, 224–298.

15 A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, dz. cyt., 433.

16 M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, RW KUL, Lublin 1995, 163.

17 „(...) *omnia alia dicuntur per informationem de ente, et sic ente posteriora sunt*”. Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De veritate*, 1, 1, resp. tłumaczenie za: Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum z łac. A. Białek, RW KUL, Lublin 1999, 21.

był złożony istnieje jako substancja dzięki formie substancjalnej, działa natomiast poprzez władzę, która formie substancjalnej towarzyszy”¹⁸.

W koncepcji Tomasza ruch świadczy o istnieniu bytu złożonego, realizującego swoją naturę aktywnie i celowo¹⁹. Aktualizacja jest ruchem ukierunkowanym spełnieniem jakiegoś elementu możliwości, właściwego naturze w kontekście jej całościowego rozwoju. W przypadku człowieka, złożenie z aktu i możliwości, pozwala uzasadnić nie tylko naturalne zmiany zachodzące w bycie, ale także te, spowodowane przez samego człowieka. Poznawanie siebie realizuje się, bowiem w stricte ludzkich aktach refleksji, ruchu z możliwości²⁰ do doskonałości. Ruch istnienia jest „ruchem w”, w sensie relatywnym i obiektywnym. Transcendencja człowieka spełniająca się w ruchu doskonalącym jego naturę, realizowana jest w aktach refleksji intelektualnej i w woli, by jednak ta doskonałość natury mogła się aktualizować, człowiek najpierw poznaje rzeczywistość. Rzeczywistość jest strukturą, która przez swoją inteligibilność umożliwia człowiekowi poznawanie, tym bardziej, że poprzez ujmowanie tego, co poznawalne, on sam staje się dla siebie poznawalny. Człowiek wtedy uzmysławia sobie zarówno swoją odrębność jak i podobieństwo względem rzeczywistości, stąd też ruch poznawczy jest „ruchem ku”: rzeczywistości, poprzez rzeczywistość ku sobie, oraz także ku Bogu. Ruch łączy i jest wyrazem potrzeby poznawczego połączenia, która tkwi w naturze ludzkiej. U Tomasza poznawczy „ruch ku” dotyczy tylko człowieka. Z natury dąży on do poznawania rzeczywistości,

18 „Ad tertium dicendum quod actio est compositi, sicut et esse, existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem quae consequitur formam substantialem, operatur”. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 77, 1, ad 3. tłumaczenie za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa Teologiczna I*, 77, 1 ad. 3, oprac. S. Świeżawski, Pallottinum, Poznań 1956, 175.

19 Tenże, *Summa theologiae*, I, 75, 1, ad 1.

20 Analizę tak pojętej możliwości, w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, można odnaleźć u wielu jego komentatorów: S. Adamczyk (*Metafizyka czyli ontologia ogólna*), E. Gilson, M. A. Krąpiec (*Metafizyka, Realizm ludzkiego poznania, Ja-człowiek*), a także W. Stróżewski (*Istnienie i sens*).

doświadcza jej, reflektuje, dzięki temu buduje, na doświadczeniach, wiedzę. Istnienie w bytach złożonych, jest aktem potencjalnej istoty (byt o tyle działa, o ile jest urzeczywistniony)²¹. Poznanie także wyraża ruch, gdyż jest dążeniem, pragnieniem, ukierunkowaniem, w tym względzie należy podkreślić, iż myślenie (łac. *cogitare* – myśleć) ruchem nie jest, ponieważ z samego myślenia nie wynika zmiana – aktualizacja. Myślenie jako takie, stanowi o aktywności poznawczej jako części procesu, ale samo w sobie nie powoduje zmiany. Człowiek swemu myśleniu nadaje kształt poprzez działanie.

Kolejny aspekt ruchu, ma związek ze strukturą władz duszy i ich funkcji. Tomasz ujmuje poznanie w kategoriach operacji poznawczych, w zakresie działań poszczególnych władz aktywnych i aktywowanych w tym procesie. Władze duszy mają swoje czynne i bierne odpowiedniki. Świadczą o tym także używane leksemy zawierające w swoim znaczeniu ruch jako istotny element, np. ujmować – *apprehensio*, rozważać – *consideratio*, pojmować – *comprehensio*, itp.²² Podkreślając fakt, że u Akwinaty poznanie jest procesem i jako proces dzieje się, jego skutki wyznaczone są dynamiką władz duszy. Ruch wyraża się poprzez ten proces oraz wewnętrznie go uzasadnia. Dlatego poszczególne etapy poznawcze nie mogą mieć samodzielnego, oderwanego od całości statusu. W tym też kontekście należy analizować pojęcie refleksji, która u Akwinaty jest nierozzerwalnie związana z procesem poznania oraz ze szczególnym typem istnienia ludzkiego²³.

21 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 76, 1, resp.

22 S. Świeżawski porządkując działania intelektu i woli, przywołuje także komentarz E. Gilsona, który wymienia następujące leksemy, oddające charakter operacji wykonywanej przez te władze. Stąd działanie intelektu opisują następujące czasowniki: *apprehensio*, *iudicium*, *consilium*, *iudicium directivum*, *motivorum*, *imperium*, *usus passivum*, woli natomiast – *simplex volitio*, *intentio*, *fruitio*, *consensus*, *electio*, *usus activum*. S. Świeżawski, *Komentarz do kwestii 83 w: Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku, Summa Teologiczna*, 433.

23 Zob. R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study on Summa theologiae*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, 343; T. Scarpelli Cory, *Aquinas*

Zgodnie z tą wykładnią refleksja ontycznie jest potencjałem natury ludzkiej oraz elementem jej struktury, epistemicznie zaś czynnością poznawczą, a jako czynność poznawcza ma postać aktu. Refleksja pełna zachodzi wówczas, kiedy proces poznawczy zostanie zrealizowany: od przedmiotu – rzeczy do uruchomienia władz poznawczych oraz wytworzenia intelektualnych form poznawczych²⁴, którymi może się „nasyścić” i, jak tłumaczy ten moment M.A. Krąpiec, „wypowiedzieć się” – *dictio*²⁵. Refleksja jest więc zdolnością tworzenia i uprzedmiotowiania aktów poznawczych, jest intelektualnym poznaniem tego, co w procesie poznania zostało już zaktualizowane, dotyczy możliwości i sposobu realizacji poznania duszy ludzkiej, która sama siebie poznaje pośrednio²⁶. Ten proces następuje szczególnie w dwóch typach refleksji aktowej i towarzyszącej.

3. REFLEXIO IN ACTU EXERCITO

Stosunkowo późno wprowadzono określenie *reflexio in actu exercito* do języka. Pojęcie to pojawiło się dopiero w scholastyce renesansowej, a potem w wiekach XVI i XVII, egzemplifikując swoje znaczenie, dające się sprowadzić do stosowanych jako synonimy określeń: przy-poznawcze, towarzyszące (aktom poznania).

Refleksja towarzysząca, w języku polskim, posiada następujące równoważniki: refleksja w akcie wykonywanym, refleksja w akcie spełnianym, refleksja towarzysząca. Najczęściej używane jest określenie refleksja towarzysząca, korespondujące z bliskoznacznym ujęciem tego wyrażenia w języku łacińskim od słowa: *concommittans*²⁷, które posiada kalki językowe także w języku angielskim (*accompany*) i francuskim (*s'accompagner*). Formą istotową refleksji towarzyszącej,

on *Human Self-Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, 47.

24 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 87, 2, resp.

25 Por. M.A. Krąpiec, *Ja człowiek*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, 221–222.

26 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 84, 2, resp.

27 Por. A.B. Stępień, *Wprowadzenie do filozofii*, TN KUL, Lublin 2001, 106–107.

determinującą równoczesność i jednoczesność zjawiska, staje się działaniem – ruch. Jest ona integralnym składnikiem istnienia w poznaniu, które uprzedmiotawia, ponieważ ujawnia tego, kto działa – sprawcę czynności. Refleksja jest działaniem intelektu, będąc jego szczególną funkcją i sprawnością ujmowania tego, co poznawane oraz tego, dzięki czemu jest poznane (intelekt ujmuje sam siebie w swoich działaniach). W ujęciu metafizycznym refleksję towarzyszącą należy rozumieć jako składowy element aktów poznania, zawierający się w świadomych, intencjonalnych działaniach intelektu.

Semantycznie *reflexio in actu exercito* zawiera istotne dla metafizyki ujęcia i treści. Zwrot *in actu* oznacza w przypadku „*in*” trzy odcienie znaczeń: w (umiejscowienie), podczas, przy okazji (czasowość), wobec, w stosunku do, wobec, co do (relacja), a *actus* (*us, m*) – pęd, popęd oraz ruch (znaczenia potoczne) i działanie, czynność, wykonywanie (od czasownikowa forma to *actio*, zgodnie z wcześniejszą analizą)²⁸. Jej znaczenie suponuje treści: „przy”, „podczas czynności wykonywanej”, „dzieje się”. Rzeczownik łaciński *actus* w etycznym znaczeniu tłumaczony jest słowem „czyn”, natomiast w metafizycznym znaczeniu stosuje się termin „akt”²⁹. Akwinata w swych dziełach używa słowa *actus*, nawiązując do leksyki metafizyki arystotelesowskiej, poszerzając jednak zakres znaczeniowy terminu. Słowem, które dookreśla znaczenie całości jest *exercito*, które pochodzi z języka łacińskiego – „*exercito*: 1. bezustannie ćwiczyć, doświadczać; 2. ćwiczyć się w czymś, rozmyślać nad czymś”³⁰. Leksem ten wnosi następujący, semantyczny balans: ćwiczenie, używanie i wykonywanie³¹. Treść i forma wyrażenia *exercito* pozwalają na przeniknięcie do istoty struktur ontyczno-epistemicznych, percepcji, reprezentatywnych

28 Por. W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu*, dz. cyt., 17.

29 Słownik niektórych zwrotów łacińskich, występujących w tekstach św. Tomasza z Akwinu, zamieszczony w: S. Świeżawski, *Św. Tomasz z Akwinu Traktat o człowieku*, dz. cyt., 16.

30 A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, dz. cyt., 240.

31 W. Chudy analizuje morfologicznie i etymologicznie różne momenty znaczeniowe słowa *exercito*. Odnajduje w tym słowie proveniencję z hebrajszczyzny – jedno ze znaczeń: rozmyślanie, medytacja. W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu*, dz. cyt., 17.

cech tej refleksji, takich jak: czasowość, procesualność, utrwalanie oraz wysiłek. Zwrot *reflexio in actu exercito* można tłumaczyć jako refleksja w akcie wykonanym, spełnianym, refleksja towarzysząca. Te subtelności semantyczne są szczególnie ważne w opisie działania poznawczego, któremu towarzyszy refleksja. Ten typ przypoznawczej i poznawczej aktywności jest naturalny i ciągły na tyle, na ile realizowane jest poznanie. Dopóki człowiek żyje – działa i dopóki poznaje, refleksja towarzysząca wpisana w jego działanie jest aktywna. Byt ludzki z natury jest związany z rzeczywistością – realnym bytem, co się przejawia w poznaniu, będącym przyjmowaniem, którego adekwatność do rzeczywistości jest wyrażona aktowością poznania. Refleksja towarzysząca zgodnie z nośnikiem znaczeniowym nazwy trwa, dzieje się, pozostaje przypisana wszelkim aktom poznawczym. W systemie Tomasza działa integralnie z procesem poznania, jest jego istotą, jest zawsze równoczesna z działaniem podmiotu. Byt w poznaniu jest ujmowany w aktach świadomych, zawierających refleksję towarzyszącą. Dlatego podmiot wie, że poznaje zarówno w trakcie trwania czynności poznawania, gdy poznaje aktualnie jak również, kiedy poznał.

Refleksja towarzysząca jest manifestacją integralności człowieka, ponieważ towarzyszy ona jego osobowemu istnieniu; dzięki temu, iż pełni ona funkcję zasady zintegrowania wewnętrznej sfery człowieka w doświadczeniu siebie w swoich aktach, człowiek ma poczucie własnej tożsamości mimo różnych zmian, w jego życiu – człowiek pozostaje sam dla siebie sobą. *Reflexio in actu exercito* pełniąc funkcję rejestrowania wszelkich doświadczeń potwierdza istnienie podmiotu – „Ja”. Jestem w każdym swoim akcie, potrafię oddzielić siebie od tego, co nie jest mną, czuje swoje ja, swoją podmiotowość, znajduje to odzwierciedlenie w języku w pierwszej osobie, np. robię, zrobiłam, zrobię³². W ontycznym ujęciu refleksja ta pełni także drugą funkcję,

32 Ludzie w wyjątkowych przypadkach tracą poczucie siebie, np. na skutek choroby schizofrenii, ale także pod wpływem działania środków farmaceutycznych, czy narkotyków.

pozostając w stosunku do, jak możliwość do aktu. Refleksja towarzysząca jest zaktualizowana i w takiej formie występuje w aktach człowieka, jest swego rodzaju „logo” podmiotu, identyfikatorem, który znamionuje podmiot. Pytanie do tej refleksji to pytanie: Kto? Czyje?

4. REFLEXIO IN ACTU SIGNATO

Refleksja jest szczególnym aktem władz umysłowych właściwych człowiekowi. W ujęciu Tomasza akty refleksji są właściwe władzy intelektu i władzy woli, gdyż są one niematerialne: „Wyższe władze duszy zaś, ponieważ są niematerialne, mają tę właściwość, że dokonują refleksji nad sobą”³³. Obie władze posiadają zdolność do ujmowania swoich aktów, i wszystkich aktów duszy, dlatego można zastosować do refleksji łaciński termin *reflexio in actu signato*.

Termin *signato* pochodzi od łacińskiego słowa *signo* – oznaczać, podpisać, położyć pieczęć, co w filozoficznym ujęciu przekłada się na formę refleksji pełnej, aktowej. Oznaczenie, przypieczętowanie niosą ze sobą element zakończenia, dopełnienia, ukończenia, czyli poznawczego finiszu. Ruch w akcie refleksji sygnitywnej ma swój kres, aktualizację. Zachodzący proces zostaje dokonany. Imperatywy dokonaności odróżniają ją i specyfikują w jej funkcji poznawczej *stricto* intelektualnej. Refleksja sygnitywna wraca powrotem pełnym porządkując, wypełniając i realizując akt poznania. Jest ona w stosunku do swego przedmiotu (aktów poznania intelektualnego) w sensie realizacji spóźniona, ale z drugiej strony samodzielna formalnie – jest

Do zaburzeń poczucia tożsamości może prowadzić chroniczna bezsenność lub przepracowanie. Niewątpliwie są to wyjątkowe sytuacje. Człowiek ma poczucie siebie jako podmiotu, jako „Ja” jest to podstawowe i pierwotne doświadczenie siebie.

33 „Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super se ipsas; (...)”. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De appetitu boni et voluntate*, 22, 12, resp. tłumaczenie za: Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o dobru, o pożądaniu dobra i o woli*, tłum z łac. A. Białek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

aktem. Dystans, jaki charakteryzuje refleksję sygnitywną powoduje, jak gdyby spokojne, poznawcze „przytrzymanie” przedmiotu i zanalizowanie go „na chłodno”, czy też ogarnięcie oglądem (dlatego w etymologii refleksji podkreśla się także ogląd i światło). Jej postać w pełni oddaje tę szczególną, pełną, właściwą tylko człowiekowi refleksyjność władz umysłowych: „w refleksji jest pewne podobieństwo do ruchu okrężnego, w którym kresem ruchu jest to, co najpierw było początkiem – tak samo trzeba powiedzieć o refleksji, iż mianowicie to, co najpierw było pierwsze, potem jest wtóre. Dlatego, chociaż intelekt jako taki jest pierwotniejszy od woli, to jednak przez refleksję staje się wtórny w stosunku do niej. W taki więc sposób wola może poruszać intelekt”³⁴. Operacja na aktach, jako rezultatach poznania, czyli poznawanie poznania ma miejsce w *reflexio in actu signato* poprzez przypomnienie, porównanie, rozważanie, stosowanie, rozumienie zasad, twórczość.

Rozpatrując pojęcie refleksji w kontekście metafizyki kategorią, która pojawia się obok ruchu w jej analizie jest czas – *tempus*³⁵. Czas towarzyszy działaniu w naturalnym związku, jeśli coś się rusza, dzieje się to w czasie, inaczej zmiana nie byłaby możliwa. Obie kategorie charakteryzują refleksję w odniesieniu do jej poznawczej struktury. Czas dotyczy dynamizmu ruchu poznawczego, przechodzenia z możliwości do aktu władz zmysłowych i umysłowych, realizującego się w określonym porządku oraz w jakimś miejscu³⁶. W odniesieniu do refleksji, czas stanowi o jej bytowym *status quo*. Jeśli refleksja jest równoczesna z aktem poznania, co dotyczy refleksji towarzyszącej,

34 „(...) in reflexione, ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius. Et ideo, quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen per reflexionem efficitur voluntate posterior; et sic voluntas intellectum movere potest”. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De appetitu boni et voluntate* 22, 12, ad. 1. tłumaczenie za: Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o dobro, o pożądaniu dobra i o woli*, 160.

35 łacińskie *tempus* – czas, okres, epoka. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, dz. cyt., 676–677.

36 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 85, 3, resp.

jest ona tylko cechą aktu poznawczego, odnoszącą się zarówno do faktu poznania – rejestracja, jak i do podmiotu – doświadczenie siebie. Choć jest niesamodzielną, to jednak jej funkcja w poznaniu jest istotna, w pewien sposób zrównuje ze sobą przedmiot i podmiot, integruje podmiot; jest bazą i wzmocnieniem świadomości oraz narzędziem pamięci (rejestracja). Refleksja towarzysząca ma zawsze podmiotowy charakter. Tak rozumiana, realizowana jest w czasie trwania aktu, który jest jej nośnikiem towarzyszy człowiekowi – podmiotowi nieustannie łącząc jego duchowość: psychiczno-poznawcze struktury ze światem rzeczy – przedmiotów, zawsze pozwalając mu na utrzymanie w poznaniu łączności z bytem. Gdyby człowiek *implicitie* nie doświadczał siebie we wszystkich aktach swoich działań oraz nie miał możliwości gromadzenia i przechowywania danych, jego świadomość musiałaby być strukturą podmiotową, temu jednak przeczy fakt rozwoju świadomości oraz jej zależności od doświadczeń³⁷.

Czas pozwala odróżnić refleksję towarzyszącą od sygnitywnej. Refleksja sygnitywna jest w stosunku do aktu wprostpoznawczego wtórna, spóźniona. Bazuje na tym, co już zostało poznane, przyswojone przez człowieka. Używana jest przez władze umysłowe, ma postać ich aktu wtórnego. Aktywność refleksji sygnitywnej jest działaniem intelektu zwracającym się ku swym treściom poznawczym. Czas określa poznanie ludzkie, nie jest ono ani bezpośrednie, ani jednorodne (realizowane w aktach jednego typu) oraz specyfikuje refleksję.

Namysł nad własnym aktem poznawczym i rzeczywistością, której on dotyczy, rodzi decyzję, a w decyzji jest obecne działanie i gotowość do działania, zmiany, tworzenia. Trzeba pamiętać, że poznanie refleksyjne znajduje wyraz właśnie w *praxis* – w zewnętrznym działaniu. W zależności od sfery, może powodować uszlachetnienie człowieka,

37 Zdarzały się rzadkie przypadki izolacji człowieka od społeczeństwa, np. przypadki dzieci wychowywanych przez zwierzęta, których socjalizacja nie powiodła się. Doświadczenia odciskają się w strukturze bytu ludzkiego, jeśli władze umysłowe są ograniczone nie uruchamiają sprawności, aktów wyższych. Sam podmiot zaś zatrzymuje się na poziomie skoordynowania zmysłów wewnętrznych – władze do działania potrzebują treści.

polepszenie jakości jego życia, twórczość. Refleksyjność jest w swej istocie procesem intelektualnym, intencjonalnie odnoszącym się do przedmiotów. Człowiek reflektuje, ponieważ istnieją w jego umyśle treści powstałe z poznawania realnych bytów. Poznając, intelekt urzeczywistnia się jako przedmiot sam dla siebie, ponieważ ujmuje treść aktów, co umożliwi mu również poznanie samego siebie.

Według Akwinaty refleksja w ścisłym sensie wieńczy poznanie, będąc kolejnym jego przejawem w podmiocie. Akt refleksji nazwanej sygnitywną charakteryzuje wysublimowanie i intelektualizm w odniesieniu do natury ludzkiej duszy, dzięki czemu może się ona doskonalić. Refleksja ta pozwala na zachowanie poznawczej równowagi, adekwatności i celowości. Od niego zależy zintegrowanie, adekwatne działanie i rozwój, czyli sposób posługiwania się władzami umysłowymi. Refleksja także jest pośrednikiem między człowiekiem a podmiotem poznania i poznania przedmiotem.

Jest to czynność, która łączy w sobie immanentne doświadczenie siebie jako podmiotu i doświadczenie, tego, co jest poza nim a także aktualizującą ów podmiot zdolność poznawczą, która pozwala na interioryzację świata i stanowi wyraz transcendencji człowieka. Stąd odpowiada ona także jedności realizując spójność ludzkiego bytu i jego doskonalenie się jednocześnie wewnętrzne i zewnętrzne. Posługując się potomaszową terminologią, refleksja towarzysząca ma charakter immanentny, jest w podmiocie, jako składnik jego aktów poznania; refleksja sygnitywna zaś wychodzi poza podmiot, jest narzędziem transcendencji, realizującym się w odrębnych aktach poznawczych. Parafrazując myśl Tomasza zawartą w *De veritate*: poznając wychodzę poza siebie, poznając, że poznaje, wracam do siebie powrotem zupełnym, czyli wzbogacam się nie tylko o wiedzę dotyczącą przedmiotu mego poznania, ale także siebie³⁸. Refleksja aktowa jest tym powrotem – *reditio*.

38 Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De veritate*, 1, 9.

Akwinata poznanie refleksyjne ujmuje jako uświadomiony, zaktualizowany, celowy proces urzeczywistniania siebie w świecie, dokonujący się w człowieku, jako bycie posiadającym wolną wolę i władzę nad swoimi uczynkami. Bazą dla tego poznania jest naturalne uczestnictwo człowieka w rzeczywistości: od poznawania świata zależy poznanie siebie a od poznania siebie, racjonalne poznanie świata. Genetycznie człowiek najpierw poznaje świat, później siebie, a ta baza daje mu możliwość na intensywniejsze, głębsze pojmowanie rzeczywistości. Interakcja powodowana jest zależnością człowieka od rzeczywistości, która jest względem niego także swego rodzaju potencją. Poznając ją, człowiek wydobywa z niej różne formy, zarazem aktualizuje siebie. Rzeźbiarz zna różne gatunki drzew i choć każde drzewo jest samo w sobie gotowe, to jednak on jeszcze może wydobyć z niego rzeźbę – inną formę. Drzewo samo z siebie nigdy by czegoś podobnego nie wytworzyło, bo jego naturalna potencjalność jest zdeterminowana – człowiek, choć nie determinuje natury rzeczywistości, potrafi z niej wydobyć nieskończenie wiele form.

Transcendencja człowieka zawiera się w jego otwartości bytowej, będąc zintegrowaną i integrującą się całością przekraczającą swoje ramy. Każdy poznany akt, który zostanie zreflektowany powoduje w podmiocie zmianę treści intencjonalnej na zinterioryzowaną, dzięki czemu staje się ona w pełni jego. Ta aktualizacja natury podmiotu powoduje jego przekraczanie – transcendencję siebie. Tomaszowe ujęcie specyfiki poznania ludzkiego odkrywa refleksję, jako formę „samozwrotności”, dzięki której intelekt może poznawać swój akt, dusza swoją istotę i władzę. Jako szczególny rodzaj aktu można wyróżnić w refleksji pełny powrót (schemat: ABC – CBA)³⁹.

39 W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*, RW KUL, Lublin 1995, 52.

5. ZAKOŃCZENIE

Porządkując problematykę związaną z refleksją w rozumieniu Tomasa z Akwinu, należy wyróżnić i podkreślić kilka aspektów analiz tego pojęcia. Znaczenie kategorii refleksji odnosi się przede wszystkim do człowieka jako bytu, i to w bardzo szczególny sposób (w tym względzie określa się wymiar antropologiczny), odnosi się ona także do aktów poznania, realizując się na jego poszczególnych etapach, centralizując je (wymiar epistemologiczny), dotyczy ono również wymiaru aksjologicznego poprzez związek refleksji z aktualizacją natury człowieka w działaniach przez niego podejmowanych i realizowanych, refleksja ma podstawy i tłumaczy się również w metafizyce, odnosząc się wprost do człowieka i jego natury. Specyfikuje ona byt ludzki, jako akt umysłowych władz duszy oraz w pewnym sensie wszystkich władz przysługujących tylko człowiekowi⁴⁰. Jako zapodmiotowana i zależna od przyjmowanych treści poznawczych funkcjonuje w ludzkim działaniu poznawczym, pośredniczy w relacji między człowiekiem a rzeczywistością pozwalając niemalże na jednoczesne poznawanie rzeczywistości, uświadamianie sobie tego, co z nią wspólne oraz na ujmowanie siebie na poziomie rodzaju i jednostki.

Przeprowadzone rozważania dotyczyły dwóch szczególnych typów refleksji: *reflexio in actu exercito* oraz *reflexio in actu signato*. Zasadnicza dysjunkcja pomiędzy nimi przebiega na osi zależności epistemicznej refleksji od aktów poznawczych. Jeśli refleksja jest w nich zakotwiczona, jest od nich zależna, nosi określenie *in actu exercito*, natomiast, kiedy sama jest aktem ujmującym te akty, jest wtedy – *in actu signato*. Refleksja towarzysząca (*exercito*) pełni funkcję rejestrowania wszelkich doświadczeń, potwierdza istnienie podmiotu – „Ja”; dzieje się, trwa i działa równocześnie z procesem poznania. Refleksja sygnitywna (*signato*) jest w stosunku do aktu poznawczego wtórna, bazuje

40 R. Lambert, *Self Knowledge in Thomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge on Itself*, AuthorHouse 2007, 99–117.

na tym, co już zostało poznane, przyswojone przez człowieka, akty tej refleksji to: przypominanie, porównanie, rozważanie, twórczość.

Refleksja jest składnikiem aktów jak i aktem i niewątpliwie stanowi o istocie człowieka. Znajomość aktów poznania umożliwia zrozumienie refleksji, a refleksja daje pełne poznanie sfery działalności bytu ludzkiego. Człowiek poznaje, że istnieje. Jako byt istniejący, w refleksji nad swoim poznaniem odkrywa siebie jako byt poznający, rozumny, w refleksji nad swoim postępowaniem odkrywa siebie jako byt moralny, a w refleksji nad swoim wytwarzaniem jako byt twórczy. Poznanie w przypadku człowieka jest relacją konieczną między nim a światem, w którym żyje. Człowiek nie zaistniałby jako byt świadomy bez możliwości doświadczania świata, a ponieważ to doświadczenie jest nieustanne z natury, stąd proces refleksji stanowi stały, ciągły i niekończący się proces partycypowania w rzeczywistości.

BIBLIOGRAFIA

- Black D., *Consciousness and self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroes's Psychology*, *Journal of the History of Philosophy* 3(1993), 349–385.
- Chudy W., *Refleksja a poznanie bytu*, RW KUL, Lublin 1984.
- Tenże, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*, RW KUL, Lublin 1995.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992.
- Krąpiec M.A., *Ja człowiek*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Krąpiec M.A., *Metafizyka*, RW KUL, Lublin 1985.
- Krąpiec M.A., *Realizm ludzkiego poznania*, RW KUL, Lublin 1995.
- Lambert R., *Self Knowledge in Thomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge on Itself*, AuthorHouse 2007.
- Pasnau R., *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study on Summa theologiae*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Scarpelli Cory T., *Aquinas on Human Self-Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Scarpelli Cory T., *The Reflexivity of Incorporeal Acts as Source of Freedom and Subjectivity in Aquinas*, w: *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, red. J. Kankua, T. Ekenberg, Springer, Berlin 2016.

- Stępień A.B., *Wprowadzenie do filozofii*, TN KUL, Lublin 2001.
- Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o dobru, o pożądaniu dobra i o woli*, tłum. z łac. A. Białek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
- Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. z łac. A. Białek, RW KUL, Lublin 1999.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna 1, 75-89*, oprac. S. Świążawski, Pallottinum, Poznań 1956.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 2, tłum. z łac. W. Zega, Wyd. „W drodze”, Poznań 2007.

ON THE SOURCES OF COGNITION – TYPES AND FUNCTIONS OF REFLECTION IN THE LIGHT OF THOMAS AQUINAS'S PHILOSOPHY

Abstract. In Modern Age, reflection was identified with the object of philosophical cognition. Epistemology took a significant part of metaphysical research and as a result, rationalism separated itself from realism, and realism from real existing beings. Different theories of cognition and of the object of cognition assumed internally consistent but quite distinct philosophical systems. In philosophy, the notion of reflection took peculiar meaning and even today it plays a significant role in the understanding of the object of cognition and experiencing a subject.

Saint Thomas uses the nouns *reflexio* and *reditio*. The meaning of the Latin word *reditio* – “return move” underlines the natural dynamism of human cognition. A move fully realizes itself in the return move to its source, thus making a full circle: it starts with the contact of the cognizing object with the subject and finishes with experiencing object. The reflection is a movement, thanks to which one understands that he is able to cognize, and understands that he fully cognizes once he has cognized. The division into *reflexio in actu exercito* and *reflexio in actu signato* allows us to see the main functions of the reflection. Reflection binds consciousness with identity “I” that is human identity, and it gives it coherent, subjective sense, which structures itself by the cognition of external existing objects.

Keywords: Saint Thomas Aquinas, cognition, reflection, transcendence, immanence

JOANNA SOŚNICKA

joanna.sosnicka@p.lodz.pl

Politechnika Łódzka, Wydział Organizacji i Zarządzania, Instytut Nauk Społecznych i Zarządzania Technologiemi, ul. Wólczajska 215, 90–924 Łódź

DOI: 10.21697/spch.2018.54.4.04

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

SOME REMARKS ON THE SIGNIFICANCE OF PARADOX FOR SCIENCE IN THE CONTEXT OF PHOTOMETRIC PARADOX CASE

Abstract. A paradox is an argument that produces an inconsistency, typically within logic or common sense. Most paradoxes are known to be invalid arguments but are still valuable in promoting critical thinking. In astrophysics and physical cosmology, Olbers' paradox (photometric; "dark night-sky"), named after German scholar Heinrich Olbers, is the argument that the darkness of the night sky conflicts with the assumption of an infinite and eternal static universe. If the universe is static and populated by an infinite number of stars, any sight line from Earth must end at the bright surface of a star, so the night sky should be completely bright. This contradicts the observed darkness of the night. Modern research on the essence of the photometric paradox (and attempts to neutralize it undertaken in the history of science) lead to the conclusion that its paradoxicality is resulting primarily from the precedence of human thought (ideas, theories) in relation to the possibility of its proper empirical verification. Therefore, the paradox of "dark night-sky" and attempts to overcome it may be instructive proof that something so plain and obvious, as available to anyone look at the starry night sky, sometimes, for respectively keen observer, give an opportunity to look ahead much further (and sometimes more accurately to reality) than empirical research allow at the moment. The photometric paradox created an opportunity for the unveiling of a new cognitive horizon by exceeding the existing scheme of thought and thereby acquiring new scientific knowledge, enriching the knowledge gained so far and deepening our understanding of Universe.

Keywords: paradox; photometric paradox (Olbers' paradox); scientific knowledge; cosmological models

1. Introduction.
2. The outline of history and attempts to resolve the photometric paradox.
3. Paradox and scientific cognition.
4. Conclusion.

1. INTRODUCTION

As the colloquial saying goes, “the world is full of paradoxes”. Each and every one of us sees the truth of this statement in everyday life.¹ We face paradoxical human decisions and statements, paradoxicality of so-called coincidences and of religious faith. In science (in scientific cognition) situations also occur which are called paradoxes.² Thus, it can be said that paradox is a truly ubiquitous and multidisciplinary phenomenon since it occurs in such a variety of domains of human activity.

Paradox (gr. *parádoxos* – unexpected, improbable; gr. *para* – opposite to something; gr. *doxa* – opinion, notion, knowledge) is a situation or statement leading to an unexpected, surprising, or contradictory conclusion. The contradiction may be the result of errors made in forming a statement or of erroneous assumptions but it can also result from disagreement with so-called common sense. When it turns out that a conclusion is paradoxical, it means that – according to the person forming it – the conclusion is discordant with what is universally considered to be recognised as true. Frequently, paradoxes are deemed to be the result of lack of proper knowledge or acceptance of an improper cognition model. Thus, in each case, a paradox is something closely connected to the human cognition and thus reveals its nature.³

1 By way of illustration, a few exemplary formulas which perceptively, accurately, and humorously reflect paradoxes of everyday life are: the paradox of doing – *I’m constantly doing something, yet nothing is done*; the paradox of women’s wardrobes – *nothing to wear, yet nowhere to hang more*, etc.

2 Examples of famous scientific paradoxes: Banach-Tarski paradox; the twin paradox; Monty Hall Problem.

3 On the genesis and the essence of paradox see: N. Rescher, *Paradoxes. Their Roots, Range, and Resolutions*, Open Court, Chicago – La Salle 2001; A.R. Sorensen, *Brief History of the Paradox: philosophy and the labyrinths of the mind*, Oxford University Press, Oxford 2005.

The most general classification of the paradox could be a division into mathematical, physical, statistical, philosophical, and humorous⁴ paradoxes. Surely this is not the only possible, exhaustive, and fully separable classification, however, it shows the basic categories of paradoxical statements and the spheres which they are relevant to. A simpler classification of paradoxes may also be used, one that divides them due to their “depth”, that is, significance for the enrichment of human thought in the specific area of cognition.⁵

When considering the philosophical statuses of paradoxes, on the other hand, they may be divided into: 1) ontological paradoxes – relevant to real phenomena occurring in the physical world (so-called real paradoxes); 2) epistemological (or semantic) paradoxes – related to explaining real phenomena which may be theoretical or observational (imagined, apparent paradoxes).⁶ These divisions show a basic quality of paradoxes, that is, the dilemma of their “realness” – whether a paradox is something that exists regardless of our way of regarding and understanding reality, or is it always relativized to human cognition and a certain aspect of its limitedness.

In science, paradoxes often appear in so-called crisis situations, when a new scientific paradigm is forming – in the crisis of a previously accepted scientific approach which occurred due to the necessity of its modification and making fundamental improvements in the face of contradictions revealing themselves (e.g. observational). In the case of physical paradoxes, they are usually divided into two groups: 1) theoretical paradoxes, which occur when the theoretical explanation

4 An example of the last kind of named paradox is the “battered cat” paradox, which also triggered scientific discussion. See more: J.C. Verley, *More on Alternate Theories – No Plurals*, APS News (2001)10, 4.

5 On the different types of paradoxes and the analysis of particular paradoxes see: R.M. Sanisbury, *Paradoxes (second edition)*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; M. Clark, *Paradoxes from A to Z*, Routledge, London 2002.

6 F. Ramsey, *The Foundations of Mathematics*, in: *Foundations*, ed. D.H. Mellor, Humanities Press, Atlantic Highlands 1978, 171–172.

of a real physical phenomenon was not phrased precisely enough (may be caused by the difference between theoretical predictions and their mathematical verification or when mathematical speculation does not explain physical phenomenon); 2) experimental paradoxes, which occur when results of conducted laboratory experiments do not provide scientists with a satisfactory explanation.⁷

Yet another classification of paradoxes relates to their meaning, which is dependent on the way in which the paradoxes and their solutions are treated by the community of scientists in the scientific context in which they were revealed. Thus, each paradox may be classified as one of the following: 1) a paradox resulting from insufficiently proven scientific theory; 2) a paradox resulting from commonly accepted scientific theory; 3) a paradox resulting from general knowledge on the process of physical phenomena.⁸

One of the best known and longest discussed paradoxes in the history of science (astronomy, cosmology, and physics) is so-called Olbers' paradox (also referred to as dark night sky paradox or photometric paradox), a paradox related to a specific scientific paradigm of modern pre-relativistic cosmology.⁹ The history of attempts at resolving it and the current understanding of its nature show, however, that it can't be unequivocally classified as one of the paradoxes that disappear only when the prevailing scientific paradigm is completely changed. In the case of this type of paradox, in which the experience

7 D. Cucić, *Paradox in physics, the consistency of inconsistency (long version)*, 2008, 25, <http://arxiv.org/abs/0812.2541>; (download: 30.09.2017).

8 D. Cucić, *Types of Paradox in Physics*, <http://arxiv.org/abs/0912.1864>; (download: 30.09.2017); D. Cucić, *Astrophysical paradoxes*, <http://arxiv.org/pdf/0812.1679>; (download: 30.09.2017).

9 On complete approach to photometric paradox see: S.L. Jaki, *The Paradox of Olber's Paradox*, Herder and Herder, New York 1969 (new, extended edition: S.L. Jaki, *The Paradox of Olber's Paradox. A Case History of Scientific Thoughts*, Real View Books, Pinckney 2000); E. Harrison, *Darkness at Night. A Riddle of the Universe*, Harvard University Press, Cambridge – London 1987; A. Stinner, *Why is the Sky Dark at Night? Teaching the Evolution of Our Models of the Cosmos*, *Interchange* 45(2014)3–4, 123–131.

negates prevailing scientific theory, a change of the accepted, crucial, explanatory rule changes the explanation of the observed phenomenon. In consequence, the explanation desists negating the observed data. Contemporary research on Olbers' paradox (as well as attempts made during the course of history) leads to the conclusion that paradoxicality results primarily from the antecedence of human thought (concept, theory) over the possibility of its proper verification (confrontation with a result of an empirically advanced experiment). Therefore, the dark night sky paradox and attempts at resolving it are an enlightening proof that even something as banal and obvious as an available to anyone glance at a starry night sky may become an opportunity for a sufficiently insightful observer to reach much further (and sometimes much more accurately versus reality) with a thought than is possible with empiric research of the moment.

Presentation of the dark night sky paradox (as it was understood at the time of its phrasing) and the ensuing attempts at resolving it in the history of cosmology, as well as current cosmological facts reducing the occurrence of the aforementioned paradox, create an exemplificative background for contemplation on the subject of the significance of paradoxes revealed in scientific cognition and of the character of scientific cognition and generally, human cognition. The analysis of issues of the photometric paradox leads to the conclusion that what is called a paradox in science is relevant only to human cognition, not the reality experienced by humans itself. Thus, the paradoxicality in this case is not an ontological, but rather an epistemological category. The purpose of this article is also presenting some conclusions of methodological and philosophical type on the nature of scientific cognition and intuition in scientific research.

2. THE OUTLINE OF HISTORY AND ATTEMPTS TO RESOLVE THE PHOTOMETRIC PARADOX

Probably no one who currently looks at the starry night sky and admires its charming vastness asks themselves the question “Why is the night sky not light?”. The situation does not seem problematic in the slightest. The darkness of the night sky – only slightly weakened by the light of the sun reflected by the moon and tiny light points of stars and galaxies many light years away – seems obvious and not requiring of any in-depth justification. And yet that question, phrased for the first time several centuries ago, became one of the most crucial questions of modern cosmology and, in a way, influenced its current development.

The paradox is usually associated with the German doctor and astronomer Heinrich Olbers, who in 1823 (as another scientist to do this) took notice of the problem of darkness of the night sky and proposed a solution.¹⁰ However, the issue had bothered scientists much earlier than this. It can be presented as follows: if the universe is static, spatially and temporally infinite and contains infinite amounts of star matter (infinitely old universe with an infinite number of stars distributed in an infinitely large space), spread evenly through its whole space (uniformity and isotropy of the universe), then, looking in any direction, we should observe not spots of light, but even starlight. Admittedly, the stars that are further away give weaker light (from the point of view of the observer), however, with the increase of distance from the observer, the number of stars increases, which makes up for the weaker intensity of light emitted by more distant stars. Consequently, we should observe even lightness of the sky during the day and the night, which, however, is not the case.

¹⁰ H. Olbers, *Über die Durchsichtigkeit des Weltraums*, *Astronomisches Jahrbuch für das Jahr*, C.F.E. Spaethen, Berlin 1826, 110–121.

The disagreement between the theoretical prediction and the practical observation is the essence of the night sky paradox.¹¹

Mathematical and physical conceptualisation of the photometric paradox allows a more precise presentation. Assuming that the stars emit light of even strength, called absolute brightness of a star (L), we may consider a thin round layer of radius R and thickness ΔR (smaller than R) surrounding the Earth. Stars in this layer are all of the same distance from an observer on the Earth. Light from a star whose distance from Earth equals R spreads evenly through a sphere of radius R , so amount (intensity) of light l (where l is so-called apparent brightness of a star) emitted from the star in 1 second into a telescope mirror (used for night sky observation) of area S equals the product of S and L divided by $4\pi R^2$. In a unit of volume, there are n stars and the number of stars in the tested layer of volume V equal $N = nV = 4\pi R^2 \Delta R n$. The telescope registers the combined apparent power of stars in the layer equal to $Nl = nL\Delta R$. Since the combined apparent power of stars depends on R , then despite the fact that the apparent power of a singular star decreases as R^{-2} , the number of stars in the layer increases as R^2 . Thus, each layer containing stars, regardless of its distance from Earth, emits the same amount of light towards it. Since there is an endless number of the aforementioned layers in the endless universe, then an endless amount (intensity) of light should arrive on Earth from the night sky, therefore, the night sky should be light.¹²

11 The graphic presentation of the dark night sky paradox is a group of trees growing in an endlessly vast forest. While inside such a forest and looking in any direction, one sees only a unitary image of tree trunks, a wall of trees, since the space would be closed in any direction by the growing trees. Otto von Guericke was first to use this comparison in 1672. See more: E.R. Harrison, *The dark night-sky riddle, "Olbers paradox"*, in: *The Galactic and Extragalactic Background Radiation. Proceedings of the 139th Symposium of the International Astronomical Union Held in Heidelberg, F.R.G., June 12–16, 1989*, ed. S. Bowyer, C. Lienert, International Astronomical Union – Kluwer, Dordrecht 1990, 6.

12 Cf. E.R. Harrison, *Cosmology. The Science of the Universe*, Cambridge University Press, Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney 1981, 251–253; H. Knutsen, *Darkness at night*, European Journal of Physics 18(1997), 295–302.

Slightly more poetic, but just as accurate, is the wording of the aforementioned paradox proposed by Agnes Mary Clerke at the end of the 19th century. “But the probability amounts almost to certainty that star-strewn space is of measurable dimensions. For from innumerable stars a limitless sum-total of radiations should be derived, by which darkness would be banished from our skies; and the ‘intense inane’, glowing with the mingled beams of suns individually indistinguishable, would bewilder our feeble sense with its monotonous splendour”.¹³

It seems that the first person to notice the existence of the photometric paradox (although he didn’t name it as such) was Thomas Digges. Moving beyond the Copernicus model of the universe, he assumed that it is not limited by a sphere of constant stars, but stretches into infinity. Therefore, stars fill this endless universe, however, T. Digges noticed a problem worded later by H. Olbers and, in 1576, presented a proposition for a solution. He assumed that the light of distant stars (the number of which is infinite) may be too weak to light up the sky enough for us to be able to observe it.¹⁴ Nonetheless, he omitted an observation that even if the stars are too far away for the light of specific stars to be observed, collectively, the light should still cause an effect of light sky during the night.

The next solution was proposed by Johannes Kepler in 1610.¹⁵ According to him, the universe is not similar to an endless forest but rather to a group of trees, within which we observe dark and empty space. He considered the possibility of the universe ending

13 A.M. Clerke, *The System of the Stars*, Longmans, Green and co., London 1890, 380.

14 T. Digges, *A Perfit Description of the Celestiall Orbs according to the most aunciente doctrine of the Pythagoreans, latelye revived by Copernicus and by Geometricall Demonstrations approved*, in: L. Digges, *Prognostication Everlastinge (...) Lately corrected and augmented by Thomas Digges*, T. Marsh, London 1576 (L. Digges, *A prognostication everlastinge: Corrected and augmented by Thomas Digges*, W.J. Johnson, Amsterdam 1975).

15 J. Kepler, *Conservation with the Starry Messenger*, trans. E. Rosen, Johnson Reprint, New York 1965 (*Dissertatio cum Nuncio Sidereo*, 1610).

suddenly at a “dark wall”, which constitutes the edge of the universe. Therefore, the universe contains much fewer stars than needed to fill the entirety of the visible sky. The finiteness of a spatially limited universe explains the insufficient number of stars. The world of stars is closed and limited by some sort of wall or ceiling.

Another solution for the night sky paradox was proposed by Edmund Halley in 1720. He contemplated a situation in which the stars in the universe would be placed in a specific way which would cause the surface of part of the stars located closer to the Earth to block the sight of stars located further away. He assumed the possibility of the existence of concentric spheres of gradually larger radius, creating a row of containers of constant thickness. Within his calculations, he ascertained that the number of stars in the subsequent layers increases with squared distance, whereas the intensity of light emitted by particular stars decreases with the squared distance inverse.¹⁶ Thus, sufficiently distant stars are completely invisible from Earth.

Yet another solution was proposed by Jean-Philippe Loys de Chéseaux (in 1744)¹⁷ and the aforementioned H. Olbers.¹⁸ Their reasoning was as follows: if even the most distant stars emit light which we should be able to observe during the night, then the darkness could be explained by the opacity of the universe. They believed that between the stars there are giant clouds of dark dust or gas which absorb the radiation emitted by stars (interstellar absorption). This argument was nevertheless disproved by the dependence of thermodynamics laws which state that energy absorbed by gas or dust will gradually heat up the substance until it reaches a temperature at which it will radiate the same amount of energy it absorbed. Therefore, after

16 E. Halley, *Of the infinity of the sphere of fix'd stars*, Philosophical Transactions (1720–1721)31, 22–24; E. Halley, *Of the number, order, and light of the fix'd stars*, Philosophical Transactions (1720–1721)31, 24–26.

17 J.P.L. de Chéseaux, *Traite' de la Comete*, M. M. Bousequet, Lausanne 1744.

18 H. Olbers, op. cit.

the proper amount of time, a cloud of dust or gas will start to emit light, causing the observed night (and day) sky to be evenly lit.

In 1849, British astronomer John Herschel (as well as R. Proctor in 1870, followed by F. d'Albe, and C. Charlier) proposed a solution based on the idea that matter creates a hierarchical structure in the universe, that is, it focuses around progressively bigger areas of space. In his opinion, dark areas visible in the Milky Way attest to the existence of fragments of space completely devoid of stars lying beyond it.¹⁹ As a result, the statement that looking at any part of the universe must, eventually, end in looking at the surface of a star, turns out to be incorrect. This argument should be considered to be generally consistent with our current cosmological knowledge, however, direct influence of the situation described in it on the darkness of the night sky is secondary.²⁰

German astronomer Johann Mädler, on the other hand, in 1861 expressed an opinion that the light from distant stars had not reached us yet since light has finite speed. He also advocated the finiteness of time of the universe's existence.²¹ "Finite amount of time has passed since the moment of Creation until today. And thus, we can only see celestial bodies from the distance which the light has travelled during that finite amount of time. (...) Instead of saying that the light from this distance is not reaching us, it should be said that it has not reached us yet".²² Therefore, the night sky is dark because the light

19 J. Herschel, *Outlines of Astronomy*, Lee and Blanchard, Philadelphia 1849.

20 Contemporarily, an interesting solution to Olbers' paradox appeared, one relating to concept of hierarchical structure of the universe – B. Mandelbrot's proposition of fractal distribution. G.S.M. More, *Resolution of Olbers' Paradox for Fractal Cosmological Models*, *Progress of Theoretical Physics*, 87(1992)2, 525–528.

21 See more: F.J. Tipler, *Johann Mädler's Resolution of Olbers' Paradox*, *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society*, 29(1988)3, 315–318.

22 J.H. Mädler, *Der Wunderbau des Weltalls, oder Populäre Astronomie*, Carl Heymann, Berlin 1861, 466. Interestingly, F. Engels was the only one among 19th century scientists who noticed the accuracy of argumentation of J. Mädlera and called it an amazing argument

of the distant stars has not reached us yet – assuming that the time of the travel of light is shorter than the age of the universe.

Another solution for the paradox was suggested in 1890 by the aforementioned Irish astronomer, A. Clerke.²³ Initially, it was proposed by Otto von Guericke in 1672 and then by the famous American astronomer Harlow Shapley in 1917. It is built on an assumption that the whole universe is an “island of matter”, drifting through the endless void of space (“islandic universe”). Thus, the area of stars reaches only finite size in the universe and is limited. This solution is similar to J. Kepler’s concept of a “dark wall”, with the difference being that the “dark cosmic wall” was replaced by a cosmic void. According to current cosmological knowledge, this is not a proper understanding of the structure of the universe structure.

In 1901, Scottish mathematician and physicist William Thomson (Baron Kelvin) conducted an analysis in which he stated, on the basis of performed calculations, that the solution to the paradox is the finite age of the stars. Invoking a finite age of specific stars, he decided there was no possibility they supplied enough energy to light up the night sky in accordance with the previous predictions of the scientists.²⁴ For the stars to light up the night sky, the beginning of their existence would have to be progressively earlier in time for the progressively more distant stars. In the opinion of W. Thomson, such a situation should be considered extremely unlikely. His proposed solution actually does explain the darkness of the night sky. Unfortunately, it was initially ignored by other scientists.

In 1922, William MacMillan proposed accepting an assumption that the universe is endless in terms of time and space but it is simultaneously in a constant state of transforming matter into energy

against so-called light absorption proposed earlier by J.-P. Loys de Chéseaux and H. Olbers. F. Engels F., *Dialectics of Nature*, International Publishers, New York 1940, 221.

23 A.M. Clerke, op. cit.

24 W. Thomson, *On Ether and Gravitational Matter through Infinite Space*, Philosophical Magazine, 6(1901)2, 161–177.

and vice versa.²⁵ This way, the aforementioned “self-transformation” prevents the light from reaching us from all directions in which the stars are located. The model turned out to be erroneous, which results mainly from the expanding of the universe.

It is necessary to note another solution, proposed by Hermann Bondi in 1955 in an era of relativistic cosmology, which took into consideration the expanding of the universe. This theory uses the effect of a moving light spectrum from stars moving away (galaxies) “towards red” (Doppler effect), which gives a decrease of radiation energy which reaches us from these stars.²⁶ An observer on Earth receives reduced radiation energy from distant stars, which, according to H. Bondi, reduces the paradox. If distant stars move quickly away from us, light emitted by them seems to become red and loses part of its energy.²⁷ A starry sky in an expanding universe automatically becomes dark because of the “reddening” of light arriving from distant galaxies. The solution was rather commonly accepted as up-to-date for all models of the expanding universe. It needs to be noted, however, that it is not the only cause of darkness of the night sky, which we will return to later.

When following the history of solutions for the dark night sky paradox, it is not difficult to notice that the paradox and its solutions have always been tied up with a certain cosmological context, that is, the issues of (spatial and genetic) infiniteness of the universe and its immutability. The paradox, after all, appeared within modern cosmology, shaped on the basis of the Newtonian image of the universe. Assumptions of post-Newton cosmology are as follows: 1) space is infinite and described by Euclidean geometry; 2) light emitting objects (stars) are spread through the universe in

25 W. MacMillan, *Some postulates of cosmology*, *Scientia* 31(1922), 105–113; W. MacMillan, *Some mathematical aspects of cosmology*, *Science* 62(1925), 63–72, 96–99, 121–127.

26 H. Bondi, *Theories of cosmology*, *Advancement of Science* 12(1955), 33–38.

27 H. Bondi, *Cosmology*, Cambridge University Press, Cambridge 1952, 23.

an isotropic way and their number is infinite; 3) each of the light emitting objects has the same power of radiation – emits the same amount of radiation energy in the same unit of time; 4) the universe is infinitely old, genetically infinite (has no beginning), and remains unchanged over time; 5) in space through which the light comes there is no dispersed matter which could dim the lightness of a light emitting object through light absorption.

In respect of the dark night sky paradox phrased in such a way, it is a common belief that its solution became possible only at the moment of change of the image of the universe, which happened as a consequence of the creation of relativistic cosmology and obtaining observational proof of the expanding of the universe. Thence, only due to: discovering the expanding of the universe, and as a consequence, the moving light spectrum of galaxies “towards red” (1929 – E. Hubble); proving, that the universe is not static and unchangeable; and assuming a genetic finiteness of the universe and age of stars, that is, that the time of universe (and stars) existence is not long enough for all photons emitted by the stars to light up the night sky; may the photometric paradox be eliminated.

However, as it turns out, also within post-Newton (pre-Einstein) cosmology²⁸ it was possible to resolve the paradox. To achieve this, one needed simply to assume that the universe has not existed “forever” but is temporally limited in the sense of genetic limitedness (such possibility was offered e.g. by the concept of the universe being created by God), since there is a solution for the dark night sky paradox which is independent of the assumed (static or expanding) cosmological model. Such solution was proposed contemporarily by Edward R. Harrison. According to his proposition, the universe,

²⁸ The Newtonian theory and the post-Newtonian approximation are applied to homogeneous cosmologies and are compared against the fully general relativistic case. See: T. Rainsford, *Newtonian and Post-Newtonian Cosmology*, <https://digital.library.adelaide.edu.au/dspace/bitstream/2440/19818/2/02whole.pdf> (download: 10.10.2018).

due to its genetic limitedness (its finite age) does not possess enough energy to cause an effect of the light sky – starlight is too weak to fill the whole universe. This means that – according to E. Harrison’s calculations – a visible universe would need 10 trillion times more light energy than we currently see. Therefore, even if the entire matter within the universe was transformed into light energy, the night sky would become only a little bit lighter than it is now.²⁹ “(..) this means that the luminous emissions from stars are much too feeble to fill in their lifetime the vast empty spaces between stars with radiation of any significant amount” [to brighten the night sky – A. Ś.].³⁰ Moreover, E. Harrison proved that the correctness of the solution for the photometric paradox depends on the physics of a specific cosmological model, i.e. the solution proposed by H. Bondi is correct, but only within an assumed by him cosmological model, that is, the Steady State model.³¹

P. Wesson, in 1987, continued the argumentation of E. Harrison and decided that referencing the finite age of the universe (and of the galaxies and stars as well) is the best solution for the dark night paradox in light of the current knowledge on the structure and history of the universe.³² He ran computer calculations (in accordance with the assumed calculational model) which showed that the intensity of the galaxy’s radiation is low in the universe that is spatially endless

29 E.R. Harrison, *Olbers’ paradox and the background radiation density in an isotropic homogeneous Universe*, Monthly Notices of the Royal Astronomical Society 131(1965), 1–12.

30 E.R. Harrison, *Why the sky is dark at night*, Physics Today 30(1974)2, 36; cf. F.J. Belinfante, *Correction of a misunderstanding about Olbers’ paradox*, General Relativity and Gravitation 1(1975), 9–12.

31 E.R. Harrison *Olbers’s Paradox in Recent Times*, in: *Modern Cosmology in Retrospect*, eds. B. Bertotti, S. Bergia, A. Messina, Cambridge University Press, Cambridge 1990, 34–45. Currently, the Steady State theory of the universe has lost its actuality, thus, the solution of the photometric paradox proposed within standard “Big Bang” model remains the most up-to-date solution.

32 P.S. Wesson, K. Valle, R. Strabell, *The Extragalactic Background Light and a Definite Resolution of Olbers’s Paradox*, The Astrophysical Journal (1987)317, 601–606.

and homogenously filled with galaxies and it would stay low even if the universe was static.³³ This proves the argumentation of E. Harrison, who believed that the universe does not have enough energy to fill it with starlight. It should be noted that the position of E. Harrison and P. Wesson on the solution for the photometric paradox is often omitted in contemporary papers on astronomy and in cosmology textbooks.³⁴

In light of this briefly sketched history of attempts at solving the photometric paradox, it may be said that the solution itself turns out to be paradoxical since it does not require seemingly necessary change of all fundamental assumptions of the cosmological model. That is the paradox of the solution for the dark night sky paradox. "(...) the night sky is dark mainly because the galaxies are 'only' about the billion years old and have emitted only a limited amount of light – not because that light has been weakened by the expansion of the universe".³⁵

There is another paradox connected to the solution for the photometric paradox – the reasoning that eventually became the first correct solution of the paradox was proposed not by a scientist (astronomer, cosmologist, or physicist), but by an American Romantic poet, Edgar Allan Poe. In 1848 he published poem *Eureka* and claimed: "Were the succession of stars endless, then the background of the sky would present us an uniform luminosity, like that displayed by the Galaxy since there could be absolutely no point, in all that background, at which would not exist a star. The only mode, therefore, in which, under such a state of affairs, we could comprehend the voids which our telescopes find in innumerable directions, would be by supposing the distance of the invisible background so immense that

33 P.S. Wesson, *Olbers' Paradox and the Spectral Intensity of the Extragalactic Background Light*, *The Astrophysical Journal* (1991)367, 399–406.

34 As an example see: *The Cambridge Encyclopedia of Astronomy* 1977, 379.

35 P.S. Wesson, *The real reason the night sky is dark: Correcting a myth in astronomy teaching*, *Journal of the British Astronomical Association* 99(1989)1, 13.

no ray from it has yet been able to reach us at all. That this may be so, who shall venture to deny?"³⁶ The solution for the photometric paradox presented above is based on the finite speed of light – we cannot observe stars if they are so distant that their light can't reach us due to the distance. This is true even for a spatially endless universe since the universe observed by us at a specific moment is not endless (of course with the additional assumption of a genetic limitedness of the universe). It should be noted that E.A. Poe himself admitted in the aforementioned book that there is no clear empirical evidence on this.³⁷

In summary, there are currently two solutions for the photometric paradox which are considered correct: either the universe is too young, or/and the energy of the universe is too low for the starlight to light up the night sky. Other explanations (hierarchical structure of the universe, moving "towards red" light of stars/galaxies that are moving away from us) should be considered to be additional evidence of the darkness of the night sky (aside from visual observation), not its cause.³⁸

36 E.A. Poe, *Eureka: A Prose Poem*, Geo. P. Putnam, New York 1848, 100.

37 "I maintain, simply, that we have not even the shadow of a reason for believing that it is so." E.A. Poe, op. cit., 100. Perhaps E.A. Poe was inspired by A. von Humboldt, who in his work *Cosmos* (A. von Humboldt, *Cosmos: A Sketch of the Physical Description of the Universe*, vol. 1, trans. E.C. Otte, Harper, New York 1858 [1845]) mentioned that certain stars cannot be observed by us because of the imperfections of the observation instruments we possess. Cf. A. Cappi, *The Evolving Universe of Edgar Allan Poe*, in: *Cosmology through Time*, Mimesis, Milano 2003, 242. It is important to note, however, that not everyone agrees on the correctness of the intuition expressed by E.A. Poe and its usefulness in solving the paradox of the "dark sky". F. Tipler believes that "Poe may be given credit for originating the idea of an expanding universe (...) but not for the finite age resolution of Olbers' Paradox". F.J. Tipler, op. cit., 319. Therefore, he gives priority to the correct solution of the photometric paradox by J. Mädler.

38 H. Knutsen, after analysing various solutions for the photometric paradox, arrived at the conclusion that darkness of the night sky is conditioned by: 1) finite speed of light; 2) young age of the universe (and stars); 3) small size of stars and significant distance between them, all of which translates into a small density of energy in the universe.

Moreover, it is worth noting that the darkness of the night sky could have led scientists to a conclusion of a temporal limitedness of the universe (that the universe has its temporal beginning of existence in time $t=0$, regardless of the metaphysical or theological concept of the universe created by God), before relativistic models of the expanding universe appeared and its expansion was discovered. However, this did not come to pass, since the attachment of the scientists to the model of a spatially and temporally (genetically) endless universe was too strong. “The most fundamental observation in all of science is that night follows day. This simple fact is enough to show that the Universe has not always existed, everywhere, in the form that we see it today. There must be an ‘edge’ to the Universe (...)”.³⁹ Currently, the question of the physical beginning of the universe turns out to be much more complex than several centuries ago, therefore, it would be difficult to unequivocally predestine it merely on the basis of the darkness of the night sky.

3. PARADOX AND SCIENTIFIC COGNITION

There are three possible approaches to each paradox encountered by humans in everyday life. Firstly, one may adopt an attitude of acceptance towards the revealed paradox, assuming that “one has to live with it somehow” since we can’t find a way to eliminate the paradox. Secondly, one may look for the solution within the current life (existential) paradigm and avoid being discouraged by previous failures, that is, adopt a confrontative attitude towards the paradox and believe that in the name of one or other understood rationality, one does not

He also noticed that expanding of the universe has little influence on the solution for the photometric paradox. H. Knutsen, op. cit., 301; cf. J.M. Overduin, P.S. Wesson, *Dark Matter and Background Light*, Physics Reports Journal (2004)402, 278–280.

39 J. Gribbin, *Olbers’ Paradox: Why is the Sky Dark at Night?*, Astronomy Now 2(1988)3, 12.

agree to its presence. Finally, thirdly, one may assume that the only way to resolve the paradox is by any form of its transcending, which, practically speaking, means making a radical change of a standard, accepted life paradigm.

Each of the named strategies for dealing with paradoxes encountered in everyday life has its merits and flaws. Choosing any one of them is largely dictated by one's degree of resistance to the contradiction contained in the paradox. When regarding cognition of a strictly scientific character, it is difficult to accept the first of the aforementioned strategies, since science (or rather its representatives) should never give up seeking solutions for the problems faced by scientists. The second strategy, albeit conforming to the spirit of science, may remain ineffective and be destined to fail. The last of the possibilities, although the most scientifically creative, requires the scientists to show exceptional boldness, courage, and the ability to take risks connected to what is called a scientific revolution – a revolution in a former, established worldview.

In the case of the analysed photometric paradox, initially, a strategy of confrontation aiming to resolve the paradox within the existing paradigm (post-Newton cosmology) was used. Then, the development of relative cosmology enabled a new approach to the problem of dark night sky and, thanks to the change of cosmological paradigm that happened in the first half of 20th century, it was ultimately resolved. Only later did it transpire that the solution for the paradox did not require such huge changes in the cosmology and the paradox itself was apparent since it became obvious that observations made were consistent with the actual state of the observed universe. Additionally, the concept of a timely beginning of the universe (finite age of the universe), criticised and rejected on scientific grounds due to its theological connotations, turned out to be crucial in finding a solution to the photometric paradox, which, however, had not been applicable until the model of the so-called Big Bang was proposed. This proves that sometimes scientific progress is not as fast as it could

have been due to careless omittance and rejection of ideas which are not strictly scientific but may nonetheless be inspiring and useful for science.

The photometric paradox also reveals another feature of a paradox as a whole, being that the question of local character sometimes generates a problem of global character (i.e. the question of lack of lightness of the night sky above one's head is actually a question of the structure and origins of the universe as a whole). It needs to be remembered that the methodology of contemporary cosmology is different from that which was used by pre-relative cosmology. Formerly (in the 19th century and earlier), the starting point of cosmological research was observation of a phenomenon disturbing the researchers and often paradoxical in light of the knowledge they possessed. Now, the first certain cosmological model is constructed (i.e. a specific answer to Einstein's equations is selected), and then its cosmological interpretation happens. As a result, particular questions (including paradoxes, such as the photometric paradox) may be considered. Simultaneously, extrapolation of physical laws into cognitively unavailable areas and drawing of conclusions on the universe as a whole, nowadays, is a subject of more and more strict empirical control thanks to the richness of observational data. Nonetheless, a paradox occurring in science is always a paradox connected to a specific phenomenon or a group of phenomena. Within scientific cognition, however, the universe as a whole does not appear paradoxical. It may appear so only during a deep existential crisis. In contrast, an experience of the local paradoxicality in fragment of experienced reality inspires and encourages one to again contemplate the entirety of an image of structures, phenomena, and processes, creating one's worldview.

Reflecting on the history of solving the photometric paradox, one might risk the thesis that there are no paradoxes in the absolute sense: they are always relativized to a certain set of beliefs, knowledge, and the results of reasoning. In other words, it may be assumed that

the paradoxes are, in the most general sense, collisions between beliefs and facts, which demand, sometimes urgently, a reconciliation. Moreover, paradoxes are greatly relativized to the language used by those who form and resolve them, that is, to the language of a certain scientific field, used at a particular stage in its historic development. Finally, it needs to be noted that paradoxes are modifiers of our false intuitions, in respect of which, what stops being paradoxical starts functioning as actual knowledge. Consequently, paradoxes fulfil a creative role in science (and secondarily in the philosophy of science) and benefit its development. They can even be considered to “defend” scientific cognition from slipping into illusion and falsehood, since reality, causing feeling of paradoxicality in the researcher, forces them (albeit not always successfully) to verify previously accepted statements. Paradox and its reoccurring appearance is thus a certain kind of safety valve for the overconfident scientist, who unknowingly moved from cognition of reality to having only thoughts or notions of it. The peculiarity of cognition becomes visible when confronted with other conscious experiences similar to the cognition, such as thinking or imaging. About thinking, I can say that I “think about something “ or “think of something”. I’m thinking about something when I commit the act of thinking, which is always filled with content. I’m thinking this content but other than the fact that I know I’m thinking and what I’m thinking, I don’t receive new information on any object. I also don’t learn anything about the object that I’m thinking about when I’m thinking about it because I’m only presenting it to myself in my thoughts. Imaging, on the other hand, constructs the imagined object, which we get to know athematically with its construction. My knowledge of the imagined object does not exceed what I intentionally put in the object myself. Meanwhile in the cognition, I want to learn how are things that are independent of imaging them an act of cognition.⁴⁰ Thus, the paradox seems to be

40 J. Krokos *Odsłanianie intencjonalności*, Liber Libri, Warszawa 2014, 261–262.

what makes us realise the necessity of return from the attractive, charming world of idealism to the reality of cognitive toil. Scientific (and not only) cognition demands from the researcher honesty towards the subject of cognition through “letting it speak” and enabling it to “drop the cover”, also when the “voice” and the “sight” will be paradoxical for their interpreter.

Let us now ask what remarks arise about the role of intuition in cognition in the light of the cosmological paradox presented above. What is its function and meaning in human cognition? In general, we will say that the discussed paradox indicates that intuition is unreliable. We cannot rely completely on her suggestions. This forces us to be cautious in guiding our intuition and relying on her inspirational functions. Intuition should be controlled and educated. So we can and should control our intuition and educate it. Intuition is indeed a valuable heuristic tool, but it cannot be considered as one of the ways of proving claims. The more intuition is trained (in a given field of knowledge) based on facts based on the work of reason, the better it can give us services. It seems that realizing the exact state of affairs is important. This sheds light on many reflections on general philosophy. Let the problems arising from intuition emerge, such as the problem of its various types and their classification, or the issue of a test for error-free intuitive reality, etc. The issue is discussed in a significant way thanks to the existence of paradoxical phenomena in science. If we look at the paradox presented above, we notice that it appeared due to the lack of precision in the intuitive approach to the problem. Intuition could not present to us in a precise and precise way the content of concepts such as e.g. the universe, it could not – to put it somewhat more accurately – provide a sufficient basis on which the mind could formulate adequate definitions of the aforementioned concepts. The paradox always appears when (as it turned out later) rather “coarse” intuitions were confronted with conceptual refinements. It seems that this indicates in a sufficient way that you cannot stop at intuitive suggestions when defining concepts.

It is therefore necessary to clarify the concepts we first introduced in the act of original intuition. This remark is also one of the momentous conclusions stemming from the appearance of paradoxes. One cannot stop at the intuitive recognition of concepts.

Let us now consider the question whether and what relations exist between the paradox and our cognition of reality. Taking as a starting point the fact of intellectual “anxiety” caused by the appearance of paradoxes, which is thus a stimulus for more intensive scientific research, we can expect a positive impact of the paradox on the more adequate cognition of reality. Let us clearly emphasize that the term “reality” is understood here as broadly as possible, so it means every subject of scientific research. As we have seen, two main issues appear here. The first one concerns the relationship between intuition and discursive cognition, while the second is the problem of adequate cognition of reality. From the above it can be seen that the appearance of paradoxes is an excellent starting point for valuable insights regarding the issues discussed. Considering the relationship between discursive cognition and intuition, one can come to the conclusion: intuition is a valuable heuristic tool. However, it cannot claim to be a method of proof for any thesis. We must lead the discursive path. Well-educated, subtle intuition is a very desirable property in scientific work. It then sets the right course of action. It allows you to go in the right direction, do not wander your thoughts. The uneducated intuition of this condition cannot be fulfilled. The training of intuition, in general, is done in a classical way thanks to the appearance of paradoxical situations. A further conclusion, which arises here, refers to the precision of concepts. Thanks to the appearance of paradoxes, the path of approaching an increasingly adequate definition of the concepts originally given to us only intuitively opens before us. Two of these basic conclusions lead, in turn, to further ones. So first we can see a call for caution here. And in the most general sense. It is necessary to guard against the illusory “obviousness” which, after a more thorough examination,

does not seem so “obvious” at all. We believe that the paradoxes outlined above fully justify this conclusion. And the second conclusion is the occurrence of the dialectical connection between intuition and intellectual cognition. Scientific practice indicates that the development of human knowledge takes place through mutual intuition and intellectual approaches. And one and the other factor is necessary. Everyone in their place. Through the contact of both intuition and mind with reality and through the dialectic relationship that exists between them, we can reach a better, fuller, more adequate cognition of reality. It is the subject of scientific research and the final instance of the truth of our cognition.

On the margin of the above considerations, it is worth referencing another paradox, noted in the text of the *Gospel of Mark* (Mk 12:18–27). Quoted by Sadducees talking to Jesus *casus* of a woman marrying seven men in succession, none of whom had any children with her, raising the question which one of them will be her lawful husband in the eternal life, which may be called a theological (eschatological) paradox of “dark (misunderstood) sky (heaven)”. Jesus’s answer may be considered to be a paradigmatic response to all paradoxes we encounter both in everyday life and in scientific cognition: “It is because you don’t understand” (Mk 12:24). It shows the truth of how every paradox is proof of the limitedness of cognition which humans are capable of in the moment or in general. Simultaneously, a paradox gives one an opportunity (and motivation) to discover a new cognitive horizon by transcending previous thinking patterns and thus finding a new cognition method which will enrich previously gathered knowledge and deepen one’s understanding of the reality.

4. CONCLUSION

It is worth noting that even though the photometric paradox is currently resolved, it somehow turned out to be an “apparently apparent” paradox as a paradox of limited human perception. The apparentness

of its apparentness in the traditional sense is revealed in the light of contemporary observations of the universe connected to the phenomenon of so-called cosmic microwave background. The discovery of this radiation in 1965, and the subsequent proving of its presence in the universe and measuring of its intensity during spacecraft missions (COBE – 1992⁴¹; WMAP – 2003⁴²) leads to the conclusion that the night sky is dark, but not as dark as we think, since we observe it using only human eyes.⁴³ In truth, uniform electromagnetic radiation reaches the Earth from the universe on all sides, which, albeit invisible to human eyes, is real and registerable by proper devices. Thus, another paradox connected to the photometric paradox is revealed: what was considered paradoxical (a dark night sky which should be light but is not), has not been so paradoxical after all – the whole sky also “glows” at night after all, although much weaker than expected. It could, therefore, be said that it was a paradox of almost-dark sky which was resolved due to development of empirical cognition.

All this seems to be further proof of the fact that assumptions made in science, e.g. certain elements of a specific model of the universe, play a crucial role in the appearance and then potential resolving of scientific cognition paradoxes. Of crucial significance in the process is new observational data which influence development of a specific field of knowledge and thus a change of model. These data, however, may sometimes turn out to be the proverbial “two-edged sword”, since they may bring back to life ideas and concepts previously considered

41 *Cosmic Background Explorer* – an artificial satellite launched by NASA on November 18, 1989. It was equipped with a device for finding irregularities in the cosmic microwave background, the research of which was the main purpose of the satellite.

42 *Wilkinson Microwave Anisotropy Probe* – NASA spacecraft launched on June 30, 2001, the purpose of which was to measure cosmic microwave background and its rays scattering. It was the next cosmological mission after COBE.

43 N.V. Kosinov, V.I. Garbaruk, D.V. Polyakov, *Photometric paradox and relic radiation – two sides of one phenomenon?*, 2003, <http://www.zpenergy.com/downloads/photome.doc>; (download: 30.09.2017).

paradoxical and thus rejected – among them also the notion that sky at night should not be dark.⁴⁴

REFERENCES

- Belinfante F.J., *Correction of a misunderstanding about Olbers' paradox*, General Relativity and Gravitation 1(1975), 9–12.
- Bondi H., *Cosmology*, Cambridge University Press, Cambridge 1952.
- Bondi H., *Theories of cosmology*, Advancement of Science 12(1955), 33–38.
- Cappi A., *The Evolving Universe of Edgar Allan Poe*, in: *Cosmology through Time*, Mimesis, Milano 2003, 239–246.
- Chaseaux J.P.L. de, *Traite' de la Comete*, M.M. Bousequet, Lausanne 1744.
- Clark M., *Paradoxes from A to Z*, Routledge, London 2002.
- Clerke A.M., *The System of the Stars*, Longmans, Green and co., London 1890.
- Conselice Ch. J., Wilkinson A., Duncan K., Mortlock A., *The evolution of galaxy number density $z < 8$ and its implications*, The Astrophysical Journal (2016)830(2), 1–12.
- Cucić D., *Astrophysical paradoxes*, 2008, <http://arxiv.org/pdf/0812.1679>; (download: 30.09.2017).
- Cucić D., *Paradox in physics, the consistency of inconsistency (long version)*, 2008, <http://arxiv.org/abs/0812.2541>; (download: 30.09.2017).
- Cucić D., *Types of Paradox in Physics*, 2009, <http://arxiv.org/abs/0912.1864>; (download: 30.09.2017).
- Digges T., *A Perfit Description of the Celestiall Orbs according to the most aunciente doctrine of the Pythagoreans, lately revived by Copernicus and by Geometrical Demonstrations approved*, in: L. Digges, *Prognostication Everlastinge (...) Lately corrected and augmented by Thomas Digges*, T. Marsh, London 1576 [L. Digges,

⁴⁴ The discussion on a local explanation of the photometric paradox referring to gas clouds (resolution proposed originally by H. Olbers) is now again coming back in astrophysics. “We discuss the implications for these results for galaxy evolution, as well as compare our results with the latest models of galaxy formation. These results also reveal that the cosmic background light in the optical and near-infrared likely arise from these unobserved faint galaxies. We also show how these results solve the question of why the sky at night is dark, otherwise known as Olbers' paradox.” Ch. J. Conselice, A. Wilkinson, K. Duncan, A. Mortlock, *The evolution of galaxy number density $z < 8$ and its implications*, The Astrophysical Journal (2016)830, 1. Cf. G.A. Gontcharov, *Interstellar Extinction*, Astrophysics 59(2016), 548–579.

- A prognostication everlasting: Corrected and augmented by Thomas Digges*, W.J. Johnson, Amsterdam 1975].
- Engels F., *Dialectics of Nature*, International Publishers, New York 1940.
- Gontcharov G.A., *Interstellar Extinction*, *Astrophysics* 59(2016), 548–579.
- Gribbin J., *Olbers' Paradox: Why is the Sky Dark at Night?*, *Astronomy Now* 2(1988)3, 9–12.
- Halley E., *Of the infinity of the sphere of fix'd stars*, *Philosophical Transactions* 31(1720–1721), 22–24.
- Halley E.R., *Of the number, order, and light of the fix'd stars*, *Philosophical Transactions* 31(1720–1721), 24–26.
- Harrison E.R., *Olbers' paradox and the background radiation density in an isotropic homogeneous Universe*, *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society* 131 (1965), 1–12.
- Harrison E.R., *Why the sky is dark at night*, *Physics Today* 30(1974)2, 30–36.
- Harrison E.R., *Cosmology. The Science of the Universe*, Cambridge University Press, Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney 1981.
- Harrison E.R., *Darkness at Night. A Riddle of the Universe*, Harvard University Press, Cambridge – London 1987.
- Harrison E.R., *The dark night-sky riddle, "Olbers paradox"*, in: *The Galactic and Extragalactic Background Radiation. Proceedings of the 139th Symposium of the International Astronomical Union Held in Heidelberg, F.R.G., June 12–16, 1989*, ed. S. Bowyer, C. Lienert, International Astronomical Union – Kluwer, Dordrecht 1990, 3–17.
- Harrison E.R., *Olbers's Paradox in Recent Times*, in: *Modern Cosmology in Retrospect*, eds. B. Bertotti, S. Bergia, A. Messina, Cambridge University Press, Cambridge 1990, 34–45.
- Herschel J., *Outlines of Astronomy*, Lee and Blanchard, Philadelphia 1849.
- Humboldt A. von, *Cosmos: A Sketch of the Physical Description of the Universe*, vol. 1, trans. E. C. Otte, Harper, New York 1858 (1845).
- Jaki S.L., *The Paradox of Olber's Paradox*, Herder and Herder, New York 1969.
- Jaki S.L., *The Paradox of Olber's Paradox. A Case History of Scientific Thoughts*, Real View Books, Pinckney 2000.
- Kepler J., *Conservation with the Starry Messenger*, trans. E. Rosen, Johnson Reprint, New York 1965 [*Dissertatio cum Nuncio Sidereo*, 1610].
- Knutsen H., *Darkness at night*, *European Journal of Physics* 18(1997), 295–302.
- Kosinov N.V., Garbaruk V.I., Polyakov D.V., *Photometric paradox and relic radiation – two sides of one phenomenon?*, 2003, <http://www.zpenergy.com/downloads/photome.doc>; (download: 30.09.2017).

- Krokos J., *Odstanienie intencjonalności*, Liber Libri, Warszawa 2014.
- MacMillan W., *Some postulates of cosmology*, *Scientia* 31(1922), 105–113.
- MacMillan W., *Some mathematical aspects of cosmology*, *Science* 62(1925), 63–72, 96–99, 121–127.
- Mädler J.H., *Der Wunderbau des Weltalls, oder Populäre Astronomie*, Carl Heymann, Berlin 1861.
- More G.S.M., *Resolution of Olbers' Paradox for Fractal Cosmological Models*, *Progress of Theoretical Physics* 87(1992)2, 525–528.
- Olbers H., *Über die Durchsichtigkeit des Weltraums*, *Astronomisches Jahrbuch für das Jahr 1826*, C.F.E. Spaethen, Berlin 1826, 110–121.
- Overduin J.M., Wesson P.S., *Dark Matter and Background Light*, *Physics Reports Journal* (2004)402, 267–406.
- Poe E.A., *Eureka: A Prose Poem*, Geo. P. Putnam, New York 1848.
- Rainsford T., *Newtonian and Post-Newtonian Cosmology*, 2000, <https://digital.library.adelaide.edu.au/dspace/bitstream/2440/19818/2/02whole.pdf>; (download: 10.10.2018).
- Ramsey F., *The Foundations of Mathematics*, in: *Foundations*, ed. D.H. Mellor, Humanities Press, Atlantic Highlands 1978, 152–212.
- Rescher N., *Paradoxes. Their Roots, Range, and Resolutions*, Open Court, Chicago – La Salle 2001.
- Sanisbury R.M., *Paradoxes (second edition)*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Sorensen A.R., *Brief History of the Paradox: philosophy and the labyrinths of the mind*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Stinner A., *Why is the Sky Dark at Night? Teaching the Evolution of Our Models of the Cosmos*, *Interchange* 45(2014)3–4, 123–131.
- The Cambridge Encyclopedia of Astronomy*, ed. S. Mitton, Crown 1977.
- Thomson W., *On Ether and Gravitational Matter through Infinite Space*, *Philosophical Magazine* 6(1901)2, 161–177.
- Tipler F.J., *Johann Mädler's Resolution of Olbers' Paradox*, *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society* 29(1988)3, 313–325.
- Verley J.C., *More on Alternate Theories – No Plurals*, *APS News* (2001)10, 4.
- Wesson P.S., Valle K., Strabell R., *The Extragalactic Background Light and a Definite Resolution of Olbers's Paradox*, *The Astrophysical Journal* (1987)317, 601–606.
- Wesson P.S., *The real reason the night sky is dark: Correcting a myth in astronomy teaching*, *Journal of the British Astronomical Association* 99(1989)1, 10–13.
- Wesson P.S., *Olbers' Paradox and the Spectral Intensity of the Extragalactic Background Light*, *The Astrophysical Journal* (1991)367, 399–406.

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

a.swiezynski@uksw.edu.pl

Cardinal Stefan Wyszyński University, Institute of Philosophy

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warsaw, Poland

DOI: 10.21697/spch.2018.54.4.05

EWA PODREZ

**PIOTR STANISŁAW MAZUR, ZARYS PODSTAW FILOZOFII
CZŁOWIEKA. ANTROPOLOGICZNE ZASTOSOWANIE METODY
SEPARACJI, KSIĘGARNIA AKADEMICKA, KRAKÓW 2016,
SS. 216.**

Autorzy recenzji zwykle biorą pod uwagę różne zalety (i wady) formalne i merytoryczne prezentowane w danej książce, rozprawie czy studium. Ponieważ monografię Piotra Maura traktuję jako studium, chciałabym skupić się na kluczowym dla niej zagadnieniu. Jest nim próba uzasadnienia filozofii podmiotu ujętej jako element antropologii za pomocą metody separacji. Jest to więc przypadek studium pisanego z perspektywy tomistycznej metafizyki klasycznej. By się nim bliżej zająć, pomnę wiele wątków, które chociaż są istotne, to jednak dotyczą kwestii wtórnych wobec głównego wątku. Mam na myśli takie kwestie, jak: adekwatność języka, wiarygodność metafizyki w związku z przejściem z poziomu istnienia konkretnych osób do różnych formy bycia podmiotowego, aby na najwyższym poziomie umieścić człowieka jako realnie istniejący byt itd. Co te wszystkie kategorie łączy ze sobą w porządku poznania i istnienia? Co je różni, ze względu na sposób ich doświadczenia i rozumienia? Co to znaczy realnie istniejący byt, czym się on różni od istniejącego bytu, czy realność dotyczy sposobu odkrywania istnienia, czy samej formy istnienia? Pytania te są wiążące dla interpretacji prac, które powstają w obrębie określonych szkół, tradycji czy środowisk. Potrzebne są tutaj wyjaśnienia, zaktualizowane o współczesne problemy filozoficzne. Należy też położyć szczególny nacisk na precyzję języka, ponieważ nie istnieje uniwersalny język filozofii. Niezależnie

od tego, że większość kierunków filozoficznych pretenduje do rangi jedynie słusznej, jedynie prawdziwej wykładni o świecie i człowieku.

Myszę, że powyższy komentarz chociaż częściowo usprawiedliwia moje zainteresowanie centralnym zagadnieniem, jakie Piotr Mazur podejmuje w swoim studium. Charakteryzuje je w następujących słowach: „Cała praca zawarta w tym tomie wspiera się na przekonaniu, że zaczerpnięta ze współczesnej neoschalastyki metoda separacji umożliwi odczytanie ludzkiej podmiotowości zarówno w tym, że jest, jak i w tym, czym jest” (s. 16) Z tych wstępnych ustaleń można dowiedzieć się, jak autor rozumie antropologię w związku z przyjętą przez siebie interpretacją metafizyczną. Mazur jasno stawia sprawę: antropologia podejmuje dwa zasadnicze problemy: (1) fenomenologię istnienia i (2) metafizykę. Powiązanie ze sobą fenomenologii z metafizyką, niezależnie od trudności, jakie pociąga za sobą taki zabieg, jest czymś koniecznym. Ponieważ ze swej istoty są to filozofie klasyczne, tzn. stawiają przed sobą pytania uniwersalne i tak samo szukają obiektywnych prawd w filozofii. W tym układzie, metafizyka traktowana jako wgląd w całość bytu, obejmuje i porządkuje zróżnicowane sposoby istnienia. Druga, intrygująca kwestia, jaka tutaj się pojawia, dotyczy ujęcia samego istnienia (aktu istnienia). Z opisu autora wynika, że chodzi mu o egzystencjalne wymiary bycia podmiotem. Wśród różnych cech charakterystycznych dla tego ujęcia, wymienione są: tajemniczość, nieokreśloność czy niedefiniowalność, obok samoświadomości, wolności czy przygodności. Z kolei metafizyka istnienia ma za zadanie ostateczne wyjaśnienie, na czym polega specyfika bytu i natury człowieka. Jednym słowem, fenomenologia bada i opisuje różne przejawy istnienia (bycia) człowieka, natomiast metafizyka orzeka o samym istnieniu i naturze bytowej człowieka. Autor twierdzi, że związek między nimi wynika z przyjętej w pracy hermeneutyki, opartej na neoscholastycznej metodzie separacji.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że niezależnie od efektów końcowych, wydaje się, że sam fakt odwołania się do metody separacji w badaniach dotyczących fenomenologicznie opisanego podmiotowości, jest

przedsięwzięciem o wielkiej wadze. Można go rozpatrywać zarówno pod kątem rozumienia samej metafizyki, jak i antropologii, pozostającej w tym samym kręgu idei filozoficznych. W tym wypadku chodzi o zachowanie zarówno jedności doświadczenia bytowego istnienia człowieka, jak również jego wielu podmiotowych form istnienia. Konkretnie „ja” działa, czuje, przeżywa, myśli, poznaje siebie i innych, marzy, fantazjuje czy też oddaje się swobodnej grze wyobraźni i intelektu. Tak więc podmiot istnieje i doświadcza swojego istnienia na wiele rozmaitych sposobów. Byt istnieje jako całość substancjalna, transcendentalnie zdeterminowana przez prawdę, dobro i piękno. Te dwa ujęcia: metafizyczne (bytowe) i fenomenologiczne (jaźń, świadomość podmiotowa) odnoszą się inaczej do istnienia i w różnych kategoriach to istnienie opisują. Autor z jednej strony dąży do tego, aby te różnice jasno określić i uporządkować, a z drugiej strony, by antropologię tak jak i metafizykę opisywać za pomocą sądów egzystencjalnych. W rezultacie zyskuje się nowe narzędzia analityczne i tym samym pogłębia się badania podmiotu o wewnętrzne doświadczenie własnego istnienia. Metoda i proces separacji, rozszerzając podłoże (bazę) sądów egzystencjalnych, jednocześnie wykraczają poza dotychczasowe ramy metafizyki klasycznej. Dlatego tak ważną rolę w pracy pełni jej struktura, a więc sposób, w jaki Mazur próbuje związać ze sobą fenomenologię istnienia z metafizyką istnienia, odwołując się do metody separacji.

Na całość omawianego studium składa się pięć części, z których pierwsza jest przeglądem wybranych historycznie stanowisk, reprezentujących antropologię nowożytną i współczesną. Tytuł tej części *Od filozofii podmiotu do antropologii bez podmiotu* zawiera w sobie już pewną tezę, która znajduje potwierdzenie w końcowej części tego pierwszego rozdziału. W konkluzji czytamy „O ile dla filozofii klasycznej podmiot jest substancją (...), o tyle dla filozofii współczesnej on sam jest jakąś pochodną, jakąś funkcją pierwotniejszych od niego i mających bardziej fundamentalny charakter czynników w postaci substruktur bytowych” (s. 56). Ten ostro zaznaczony podział na

filozofię współczesną i klasyczną autor rozwija i przedstawia w dwóch pierwszych rozdziałach. Z drugiej strony trzeba pamiętać, że to, co określamy jako klasyczne na terenie filozofii, ukazuje się i nabiera specyficznych cech pod wpływem filozofii współczesnej. Posługując się współczesnymi, dostępnymi narzędziami, opisujemy i poddajemy analizie problemy klasyczne. Rozwinięty komentarz w tej sprawie zapewne by wyjaśnił, na czym polega ten ścisły związek klasycznej filozofii ze współczesną, ale są to sprawy drugorzędne w stosunku do kluczowych zagadnień, podjętych w pracy. Drugi rozdział *Doświadczenie człowieka jako punkt wyjścia filozofii człowieka*, podobnie jak i pierwszy, ma za zadanie pokazać, że wśród wielu interpretacji doświadczenia człowieka, tylko niektóre zasługują na filozoficzną akceptację. Ogólnie, chodzi o te ujęcia, które uwzględniają dwa rodzaje, powiązanych ze sobą sposobów doświadczenia człowieka: wewnętrznego i zewnętrznego. To ostatnie stanowi podłoże dla sądów egzystencjalnych, stwierdzających istnienie podmiotu.

W tych dwóch pierwszych częściach autor na tle wybranych naukowych i filozoficznych interpretacji podmiotu, bycia człowieka i jego doświadczenia, starał się wskazać na właściwe ujęcia i ich poznawcze oraz metafizyczne podstawy. Materiał ten można potraktować jako wstępne rozpoznanie, uzasadniające cele pracy, ale też dostarczające ważnych tez, które w dalszych partiach znajdują swoje rozwinięcie. W drugim rozdziale, autor analizuje różne koncepcje podmiotu, przeżyć i form ekspresji skoncentrowanych na świadomości i samowiedzy „ja”. To pod wieloma względami ciekawy materiał, co prawda jego zakres ograniczony jest formą studium, ale przynajmniej dwa wnioski warte są odnotowania. Pierwszy z nich dotyczy filozoficznej interpretacji treści jaźni jako sfery doświadczenia wewnętrznego. Drugi natomiast wskazuje na specyfikę klasycznego ujęcia, w którym podmiot utożsamiony jest z substancją. W ujęciu tym bada się jej ontyczną naturę. Czytelnik może postawić dwa nieco naiwne, na pierwszy rzut oka, pytania: czy człowiek, czy jego podmiotowa jaźń jest substancją oraz drugie, jakie warunki muszą zostać

spełnione, by podmiotowi nadać cechy substancji? Spróbujmy znaleźć odpowiedzi na te pytania w tekście. Wydaje się, że autor do takiego twierdzenia z zakresu antropologii przykłada miarę metafizyczną (chodzi o pytania o byt i jego strukturę, nie zaś o bycie i jego sposoby przejawiania się). Doświadczenie podmiotowe tłumaczy więc jako źródło poznania bytu ludzkiego, a teza o substancji dotyczy statusu osobowego podmiotu. Przy założeniu, że w każdym ze swoich aktów wewnętrznych „człowiek ujawnia się sobie jako człowiek” (s. 67), co określa i wyodrębnia istnienie bytowego faktu człowieka.

Trzeci rozdział pt. *Specyfika separacji i jej aplikacja do ujęcia faktu człowieka* ma znaczenie kluczowe dla głównego tematu i dlatego należy go bliżej omówić. Autor zajmuje się w nim opisem, charakterystyką i analizą metody separacji. Dwa końcowe rozdziały są konsekwencją przyjętych właściwości i rezultatów procesów separacji oraz ich aplikacji. Mam na myśli zarówno część poświęconą fenomenologii istnienia (podmiotowe istnienie dla siebie), jak i metafizyki istnienia (podmiotowe istnienie w sobie). Całość zatem jest tak zakomponowana, aby dwa pierwsze rozdziały wskazywały na potrzebę budowania antropologii filozoficznej o możliwie szerokim zakresie, zaś rozdział trzeci wskazywał na separację jako metodę, która umożliwi realizację tego zadania. Dwa ostatnie rozdziały pokazują, jak można rozszerzyć podstawy antropologii filozoficznej o sądy egzystencjalnie wynikające z doświadczenia.

Czym jest metoda separacji oraz jakie spełnia ona funkcje poznawcze, w jakich wyraża się sądach, co składa się na proces separacji i jakie poznawczo obejmuje ona aspekty (tj. wymiary) rzeczywistości? Czy autor wprowadza do tradycyjnej interpretacji nowe elementy, czy w sposób uzasadniony rozszerza możliwości poznawcze separacji? Píše tak: „(...) czy, i jeśli tak, co istotnego sąd ten wnosi w zakresie wiedzy o człowieku?” (s. 111) Wraz z tymi pytaniami dotykamy jednej z najważniejszej kwestii metafizycznej w filozofii, a szczególnie w tym nurcie neotomistycznym, który jest bliski Mazurowi. W istocie omawiane studium ma wskazać nie tylko na aktualność

tej metody, ale również poszerzyć zakres jej zastosowania, odkryć jego nowe aspekty, które odnoszą się zarówno do istnienia podmiotowego, jak i do bytowego. Autor zatem rozwija dotychczasowy opis separacji jako metody procesu poznania metafizycznego i proponuje zastosowanie tej metody do antropologii filozoficznej. W wielkim skrócie treść tego rozdziału przedstawię i omówię w punktach, aby następnie podkreślić to, co w nich jest najważniejsze i najbardziej cenne dla problematyki antropologicznej. Ponieważ rozdział pt. *Specyfika metody separacji i jej aplikacja do ujęcia faktu człowieka* składa się z trzech zasadniczych części, w ramach których podejmowana jest zróżnicowana problematyka, więc odniosę się do każdej z nich w kolejnych punktach:

1. Separacja jako metoda poznania metafizycznego:

- a. Separacja to specyficzny proces intelektualny łączenia i dzielenia, w którym dokonuje się wyrażonego w postaci sądów poznawczego ujęcia istnienia założeń bytowych, a to znaczy, że intelektualny proces separacji obejmuje całą, złożoną strukturę bytu, której końcowym rezultatem jest sąd o tożsamości relatywnej „byt jako byt”.
- b. Sądy separacji dotyczą zarówno tego, że byty są, jak i tego, czym są – a więc istnienia i natury. Stały kontakt poznawczy z rzeczywistością jest tu uzasadnieniem realizmu poznania. Sądy egzystencjalne są pierwotne w stosunku do sądów orzekających (tzw. podmiotowo-orzecznikowych) o naturze istniejących bytów.
- c. „Dostrzec w bycie nietożsamość jego konkretnej treści (Jana) i jej istnienia, to zarazem odczytać wewnętrzne ukonstytuowanie bytu” (s. 96), a to umożliwia separacja subbytowa.
- d. Separacja metafizyczna umożliwia uogólnienie tego, czym jest byt w ogóle, a nie jako partykularne bycie (być bytem – to być konkretną treścią istniejącą).
- e. Liczba substruktur wewnętrznych bytu, ujawniona dzięki separacji ma swoją podstawę w realnych stanach bytowych,

które odnoszą się do formy i materii, substancji i przypadłości, aktu i możliwości.

- f. W procesie separacji poznanie różnych, konstytutywnych czynników bytowych pozostaje w związku z całością bytową, rozpoznaje się je jako substrukтуры niesamodzielne; a co najważniejsze, to fakt, że te czynniki są korelatami w aspekcie ontycznym i epistemologicznym – odnoszą się one do całości bytu i pozostają względem siebie w relacji aktu i możliwości.
2. Ja jestem – sąd egzystencjalny i podmiotowy:
- a. Mazur pisze: „W aspekcie ontycznym (...) na plan pierwszy wysuwa się realność bytu ludzkiego jako przedmiotu, którego istnienie stwierdza sąd egzystencjalny i jednocześnie realność bytu ludzkiego jako podmiotu, który jest zdolny do ujęcia tego faktu. Są to momenty kluczowe dla uznania, że sąd egzystencjalny podmiotowy rzeczywiście stwierdza istnienie ludzkiej jaźni; chodzi tutaj o szerszy zakres poznania, a więc o pierwotną zdolność człowieka do poznania rzeczywistości, zdolność do stwierdzenia swojego istnienia, jego świadomości oraz zdolność do ujęcia siebie jako ja” (s. 102–103).
 - b. Czymś innym jest istnienie rzeczywistości, a czym innym jej afirmacja – istnienie nie jest zależne od asercji sądu egzystencjalnego.
 - c. Sąd egzystencjalny przedmiotowy powstaje na skutek zetknięcia się człowieka z realnym światem, a sąd egzystencjalny podmiotowy jest efektem zetknięcia się człowieka z własną realnością (istniejąc jako odrębny byt) i ze swoją podmiotowością, czyli z „ja”.
 - d. W wypadku sądu egzystencjalnego podmiotowego, trzeba zwrócić uwagę na jego źródło, jakim jest refleksja, oraz na fakt, że poznanie własnego istnienia i tym samym poznanie siebie jako konkretnego „ja” obejmuje akty świadomości i samowiedzy na poziomie epistemologicznym. Taka zdolność potencjalnie przysługuje każdemu osobowemu podmiotowi

(każdemu „ja”) przy istotnym założeniu, że zakres przynależności do gatunku ludzkiego jest równy z zakresem osobowego statusu człowieka.

- e. To, co zasadniczo różni od siebie sąd egzystencjalny przedmiotowy od podmiotowego to ich doświadczalne podłoże; chodzi tutaj o ujęcie istnienia przedmiotowego w doświadczeniu zewnętrznym, a podmiotowego, w doświadczeniu wewnętrznym „(...) w doświadczeniu wewnętrznym bezpośrednio i spontanicznie rejestrujemy fakt własnego istnienia” (s. 107–108).
 - f. Można zatem stwierdzić, że sądy podmiotowe są niezależne od przedmiotowych i tym samym zyskuje się „podstawę do dokonania różnego od metafizycznego procesu separacji” (s. 108). Warto też podkreślić, że realność (obiektywność) sądu egzystencjalnego podmiotowego odsłania się w subiektywnym doświadczeniu własnej jaźni.
 - g. Sąd egzystencjalny podmiotowy odnosi się do konkretnego istnienia, nie zaś do treści podmiotowych, czyli „jest wyrazem jednostkowego i nieredukowalnego do żadnego innego sposobu bytowania” (s. 109) – „ja istnieję”.
 - h. Specyfikę sądu egzystencjalnego podmiotowego wyznacza samoświadomość „ja”, która wiąże ze sobą istnienie podmiotu w sobie z jego istnieniem dla siebie – istnieję ja w swojej odrębności i nieudzielności jako konkretny podmiot bytowania, doświadczenie własnego, podmiotowego istnienia staje się podstawą do ujmowania innych podmiotowości. Asercja wyrażona w sądzie „ja istnieję” wypływa ze stanu świadomości i samowiedzy ja o sobie. Dotyczy to wszystkich czynników, w tym cielesnych i materialnych, konstytuujących ludzką, świadomą siebie podmiotowość.
3. Zastosowanie separacji do analizy sądu egzystencjalnego podmiotowego:
- a. Sąd egzystencjalny podmiotowy wskazuje na zdolność człowieka do stwierdzenia swojego istnienia i do świadomego

odniesienia go do siebie, „ja jestem” – „ja istnieję” – te dwa sądy odwołują się do dwóch procesów separacji: I i II. Separacja I odsłania złożoność bytu ludzkiego od strony treściowo podmiotowej („ja”) oraz proporcjonalnego do niego istnienia, natomiast separacja II odsłania specyfikę ludzkiego istnienia jako rzeczywistości podmiotowej i przedmiotowej. Trzeba przy tym wyraźnie zaznaczyć, że numeracja I, II nie wyznacza kolejności, ale wskazuje na ich różną jakość: metafizyczną (separacja I) i epistemologiczną (separacja II).

- b. O ile sądy egzystencjalne przedmiotowe są analogiczne, to sądy podmiotowe są sądami kategorialnymi „a nie transcendentnymi i właśnie jako takie stanowią właściwą podstawę do poznania bytu ludzkiego, gdyż afirmują wyłącznie istnienie podmiotów ludzkich” (s. 117).
- c. Sądy egzystencjalne podmiotowe informują o konkretnym, istniejącym ja, ponieważ wyrażają przekonanie podmiotu o tym, że istnieje – ja istnieję naprawdę, nie jestem wytworem ani swojej, ani cudzej jaźni (istnieję rzeczywiście, tj. realnie).
- d. „Jednostkowe, indywidualne istnienie konkretnego ja ma wymiar podmiotowy i wymiar przedmiotowy” (s. 120), ponieważ sąd egzystencjalny obejmuje dwa aspekty istnienia; podmiotowe „ja istnieję” oraz przedmiotowo „moje faktyczne istnienie” jako analogiczne do innych rzeczywistych istnień; a więc na poziomie konkretnym, indywidualnym i na poziomie ogólnym; istnienia bytu.
- e. Proces separacji prowadzi zatem do wyłonienia się dwóch form bytowego istnienia człowieka: bytowania w sobie i bytowania dla siebie. „Nie ma takiego istnienia dla siebie, które nie byłoby zapodmiotowane w istnieniu w sobie” (s. 121). Przypomnieć też należy, że istnienie w sobie (separacja I) i istnienie dla siebie (separacja II), nie reprezentują dwóch odrębnych form ludzkiego istnienia, ale są dwoma odmiennymi sposobami doświadczenia własnego istnienia przez człowieka.

- f. Istnienie w sobie i dla siebie, z jednej strony nie sprowadza się do ontycznych substruktur, ale wzajemnie się uzupełniają – dopełniają jako aspekty istnienia człowieka (autor pisze o komunikabilności intencjonalnej), które umożliwiają zewnętrzne i wewnętrzne ujęcie istnienia.
- g. Proces separacji pozwala zatem na wyodrębnienie sądów egzystencjalnych podmiotowych (istnienie dla siebie) i przedmiotowych (istnienie w sobie) i stanowi podstawę do przyjęcia fenomenologii istnienia i metafizyki istnienia jako podstawy antropologii filozoficznej.

Podana powyżej w wielkim skrócie treść trzeciego rozdziału miała na celu pokazanie najważniejszych założeń, przyjętych w związku z zastosowaniem metody separacji do egzystencjalnych sądów podmiotowych. To bardzo „gęsty” i wielowątkowy materiał. Dosyć trudny, ponieważ autor skoncentrował się na opisie i analizie sądów egzystencjalnych, interpretowanych pod kątem jednej, tomistycznej koncepcji bytu. Z drugiej strony wymienione najważniejsze założenia oraz dołączone do nich komentarze, wskazują na wewnętrzną logikę całości i jej związek z doświadczeniem zewnętrznym i wewnętrznym. Konsekwentnie, w ostatnich rozdziałach, autor rozwija problematykę fenomenologii istnienia oraz metafizyki istnienia.

Wstępnie Mazur w czwartej części pt. *Istnienie dla siebie-fenomenologia istnienia podmiotu* zarysowuje specyfikę fenomenologii po to, aby następnie, powołując się na ujęcia Husserla, Heideggera i Levinasa, zauważyć, że opis fenomenologiczny koncentruje się na „istnieniu dla siebie” jako akcie samoświadomości podmiotowej. Doświadcza jej w różny sposób, w różnych aktach oraz sposobach bycia. Opisując te rozmaite sfery świadomej aktywności podmiotowej, zdaniem Mazura, fenomenologia wiąże ze sobą trzy wymiary istnienia: faktyczny, a więc bytowy, zdeterminowany różnymi formami doświadczenia bycia oraz egzystencjalny. Tym samym fenomenologia dostrzega i opisuje dialogiczność egzystencji, jej bycie, historyczność, jej niewerbalizowalność oraz jej aksjologiczność. Autor

w dziesięciu krótkich podrozdziałach syntetycznie omawia najbardziej charakterystyczne właściwości egzystencji ludzkiej takie, jak: świadomość, jedność, tajemnica i nieudzielność, przygodność i historyczność, dramatyczność, możliwość, wolność i autentyczność, aksjologiczność, dialogiczność oraz otwartość.

Opisy tych zagadnień, pozwalają lepiej zrozumieć, czym jest istnienie dla siebie jako indywidualna manifestacja swojej podmiotowości, a więc jej egzystencja. Tego rodzaju opis bogaty w różne znaczenia i przeżycia egzystencjalne, domaga się postawienia pytania o poznanie natury ontycznego bytu podmiotowego. On wie, że istnieje i świadomie doświadcza tego swojego istnienia na wiele różnych sposobów, które składają się na jego zapis autobiograficzny. „Ponieważ sądy egzystencjalne podmiotowe afirmują istnienie jaźni jak i nieutreściowanego podmiotu – wyjaśnia autor – to głównie dzięki doświadczeniu zewnętrznemu i metafizyce możliwe jest dookreślenie zarówno ontycznej specyfiki istnienia, jak i ontycznej struktury bytu ludzkiego” (s. 158).

Aby zgodnie z tymi przesłankami rozwinąć metafizykę istnienia, trzeba sformułować trafnie trzy pytania: (1) o to jaką kategorię bytową reprezentuje człowiek, (2) jaki człowiek posiada status bytowy oraz (3) jaka przysługuje człowiekowi natura i ontyczna struktura. Biorąc pod uwagę zasadność odpowiedzi, Mazur wskazuje na dwa możliwe ujęcia i rozumienia metafizyki. W pierwszym ujęciu – minimalistyczna wersja – metafizyka wyjaśnia, czym jest człowiek jako istniejący byt, opierając się o wewnętrzną spójność przyjętej koncepcji. Druga natomiast, maksymalistyczna wersja, to zaakceptowanie prawdziwości metafizyki człowieka, którą legitymizuje doświadczalny fakt istnienia człowieka oraz dążenie do jego ostatecznego wyjaśnienia. Różnica między tymi wersjami dotyczy przede wszystkim rozumienia znaczenia metafizyki na terenie filozofii (czy szerzej, humanistyki), a zatem samej filozofii. Czy jej zadanie polega na świadomym i krytycznym budowaniu pewnego teoretycznego modelu świata po to, aby nauczyć się, na czym polega poznanie filozoficzne? Czy też zadaniem filozofii

(jakiej filozofii?) jest szukanie ostatecznych racji bytu, które prowadzą do powstania teoretycznego i jedynie prawdziwego modelu świata? W tym drugim wypadku istotny, a może nawet kluczowy jest aspekt afirmatywny istnienia bytu, który nie ogranicza się do stwierdzenia faktu, że coś istnieje. Za tym twierdzeniem kryje się przekonanie, że sąd taki jest spontaniczny i obiektywny. Jeśli coś istnieje realnie, to znaczy, że jego racje, przyczyny, uwarunkowania i natura mają również charakter realny, tzn. obiektywny a więc i racjonalny. Przyjmując takie założenia, autor optuje za substancjalnością człowieka jako konsekwencją realności istnienia człowieka w jego aspekcie przedmiotowym i podmiotowym. Człowiek jest substancją osobową i tym samym jego podmiotowa specyfika zdeterminowana jest przez osobę. Rozumność stanowi wyjątkową cechę bytu osobowego, która decyduje o jego duchowości i w pełnym sensie ją wyraża. Zajmując się racją istnienia, sensem i celem istnienia, Mazur z jednej strony naświetla te cechy bycia osobą, które znajdują potwierdzenie w doświadczeniu i kulturze. A z drugiej, odwołuje się do osobowego istnienia Absolutu, aby ostatecznie wyjaśnić sens istnienia podmiotu osobowego i jego przeznaczenia. Z podkreśleniem, że rozszerzenie granic metafizyki na religię, nie jest zabiegiem koniecznym, ale możliwym do przyjęcia (tzn. racjonalnym). W tym kontekście autor stwierdza: „Perspektywa dalszej egzystencji stanowi próbę racjonalnej odpowiedzi na poznawcze bogactwo i złożoność faktu człowieka oraz odpowiedź na wszystkie jego pragnienia i dążenia, które są wyrazem nieuświadomionego pragnienia Boga” (s. 191).

Kończąc swoje rozważania prowadzone wokół podstaw filozofii człowieka, dzięki aplikacji metody separacji, autor skromnie stwierdza, że jego praca w istocie stanowi zachętę i propozycję, aby z perspektywy sądów egzystencjalnych pogłębić studia antropologiczne o wymiar przedmiotowy i podmiotowy istnienia. Zapewnie zwolennik drogi, jaką wybrał autor i samej idei rozwinięcia antropologii o fenomenologię istnienia i metafizykę istnienia, zarzuciłby autorowi zbyt daleko posuniętą skromność. Zaznaczając, że w swoim studium, Piotr Mazur dokonał trzech ważnych zabiegów, które mogą

radykalnie zmienić funkcję metafizyki w filozofii. Mam na myśli zarówno nowe, bo rozszerzone ujęcie metody separacji i jej wyróżnione dwa warianty (I i II), znaczenie i pozycję sądów egzystencjalnych dla metafizyki i antropologii, ale również dla etyki i estetyki oraz powiązanie ze sobą na terenie antropologii rozważań o bytowej strukturze człowieka z analizą jego osobowej podmiotowości. Autor, co jest dzisiaj rzadko spotykaną postawą wśród badaczy, starał się przede wszystkim zachować w swoich wywodach jak najdalej posuniętą rzetelność i wiarygodność. Co powinien także dostrzec i docenić zdeklarowany krytyk takiego rozumienia filozofii, jakie wprowadził Mazur do swoich rozważań. Jego główne zarzuty, jak można się domyślać, dotyczyłyby: (a) nieadekwatności języka w stosunku do opisywanych zjawisk, treści doświadczenia i przyjętych konkluzji, (b) przyznanie tak spekulatywnej metodzie, jaką jest separacja, nadmiernych uprawnień kosztem wiarygodności (tj. także subiektywności) podmiotowych sądów egzystencjalnych, (c) o ile fenomenologia odwołuje się do doświadczenia, ściśle określając warunki i formy jego przebiegu, to metafizyka posługuje się tak ogólnym i nieprecyzyjnym pojęciem doświadczenia bytu, że na tej podstawie nie można zbudować adekwatnej koncepcji człowieka i jego istnienia. Można ją tylko założyć w ramach określonego systemu filozoficznego.

Niezależnie jednak od tego, jak ocenia się studium Piotra Mazura, dla wszystkich jest jasne, że antropologia filozoficzna stanowi podstawę współczesnej humanistyki. Dlatego też należy ją poszerzać o nowe wymiary poznawcze, wskazywać na możliwe interpretacje oraz wprowadzać nowe kategorie i pojęcia, które pozwoliłyby łączyć, uzupełniać, wzbogacać nasze rozumienie człowieka: ze względu na sposób istnienia, na bycie osobowym podmiotem oraz świadomą egzystencję. A to można zrobić tylko wtedy, kiedy wybiera się odpowiednie narzędzia filozoficzne do przeprowadzenia opisu i analizy. Wybór metody separacji i wskazanie na jej rozszerzone zastosowanie jest w tym wypadku w pełni uzasadniony. Odwołanie się do metafizyki jest również poważnym krokiem posuwającym naprzód badania

nad podstawami antropologii. Trzeba również mieć świadomość tego faktu, że wzbogacenie podstaw antropologii filozoficznej, konsekwentnie przyczynia się do komplikacji jej opisów, nawarstwiających się różnych znaczeń pojęć, kategorii, treści i rodzajów doświadczeń. Autor o tym wie i dlatego próbuje – najczęściej z dobrym skutkiem – albo rozwiązać zaistniałe trudności, albo je skomentować, pokazując nowe perspektywy poznawcze. A to z kolei pozwala czytelnikowi lepiej zrozumieć nie tylko specyfikę warsztatu filozoficznego, ale także złożoność materii wiedzy filozoficznej.

Omawiane studium Piotra Mazura wskazuje na nowe perspektywy poznawcze antropologii i metafizyki tomistycznej oraz wskazuje na rolę i znaczenie sądów egzystencjalnych w odkrywaniu tych perspektyw. Trudno dzisiaj znaleźć pracę, która by podejmowała problematykę metafizyczną w nowym świetle w sposób zarówno metodycznie spójny, jak i filozoficznie zasadny. Omawiane studium Piotra Mazura można czytać albo jako dojrzałą, przemyślaną monografię, albo jako pewną formę eksperymentu filozoficznego. Towarzyszą jej polemiki z naukami szczegółowymi i ich aspiracjami do nakreślenia nowej antropologii, jak również ze współczesnymi filozoficznymi teoriami człowieka. To wszystko składa się na to, że lektura omawianego studium – niezależnie z jakich pozycji filozoficznych jest czytana i oceniana – zmusza do podjęcia wraz z autorem pytania o to, jakie powinny być podstawy filozofii człowieka? Jakie miejsce powinna zajmować w nich metafizyka i jak powinna być ona rozumiana?

EWA PODREZ

e.podrez@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2018.54.4.31

JACEK GRZYBOWSKI

**RICHARD SWINBURNE, CZY JEZUS BYŁ BOGIEM?,
TŁUM. Z ANG. M. WIERTLEWSKA, WYDAWNICTWO
UNIwersytetu KAZIMIERZA WIELKIEGO, BYDGOSZCZ 2014,
SS. 223.**

Doskonale wiemy, że wszystkie nowotestamentalne opowieści i wynikające z nich prawdy wiary, a ostatecznie cały sens istnienia chrześcijaństwa i Kościoła, opierają się na fundamentalnej tezie: historyczna postać Jezusa z Nazaretu, zwanego Chrystusem, to wcielony Bóg, który stał się jednym z nas, by zbawić ludzkość – Bóg-Człowiek. Teza ta, dla chrześcijan oczywista, w środowiskach religii niechrześcijańskich budzi zdziwienie. Wśród niewierzących, agnostyków czy wolnomyślicieli wywołuje zaś szczere zaniepokojenie swą wewnętrzną nieracjonalnością i wynikającą z niej mitologizacją kultury. Przekonanie, że Bóg wcielił się w ludzką osobę, przeżył na ziemi ponad trzydzieści lat, dokonując znaków, cudów i nadprzyrodzonych gestów, oskarżony o konfliktowanie społeczności, został zabity, a potem cudownie zmartwychwstał – od początku wywoływało poważne wątpliwości i surowe oskarżenia chrześcijan o fantasmagorię i megalomanię. Już dla starożytnych krytyków chrześcijaństwa wiara w Opatrzność Bożą czuwającą nad człowiekiem była skandalem. Wielu nie dopuszczało sensowności tezy, że Bóg jako byt najdoskonalszy, zajmuje się ludźmi. Fronton z Cyrty (zm. ok. 166 roku po Chrystusie), wychowawca cesarza Marka Aureliusza, pisał: „Ci chrześcijanie co za dziwotażliwy wymyślają! Tego swojego Boga przedstawiają jako natręta niespokojnego, ciekawego aż nadto, gdyż przy wszystkich czynnościach asystuje, po wszystkich miejscach się wałęsa, a nie jest w stanie oddać się jednemu, gdyż

zajęty jest wszystkim, ani też wystarczyć ogółowi, gdyż pochłonęły Go szczegóły¹.

Przekonanie, że Opatrzność mogłaby ogarniać wszystkie poszczególne byty, wydawała się stoikom absurdalna. Dlatego tak ostry w zarzutach wobec judaizmu i chrześcijaństwa był Celsus z Aleksandrii. Dla niego wiara była wytworem oszalałej, rozdętej ponad wszelką miarę antropocentrycznej pychy. Za absurdalne uchodziło przekonanie, że Bóg Najwyższy stworzył nas na swój obraz i podobieństwo i dlatego bycie człowiekiem znaczy bycie kimś obdarzonym niepojętą wręcz godnością. Absolutnie nieskończony Bóg, niezmierny i niewyobrażalny istnienie, myśli o konkretnych osobach, interesuje się nimi, co więcej, wciela się i żyje pośród nich?² Dlatego w pismach z około 178 roku Celsus kpi z Żydów i chrześcijan, porównując jednych i drugich do gromady nietoperzy, do mrówek wypełzających z mrowiska, do żab zebranych wokół bagna, do robaków zgromadzonych w kałuży i spierających się, kto z nich jest największy i twierdzących: „To nam Bóg wszystko odkrywa i przepowiada, to o nas się troszczy i zabiega, lekceważąc świat cały, nie zajmując się ruchem gwiazd i wielką ziemią; to do nas posyła swoich wysłanników, zatroskany o to, byśmy połączyli się z nim na zawsze. Bóg istnieje, my zaś zajmujemy zaraz drugie miejsce po nim. Wszystko jest nam poddane: ziemia, woda, powietrze, gwiazdy; wszystko istnieje dla nas, wszystko jest na nasze usługi. (...) Łatwiej znieść takie głupstwa, gdy rozprawiają o nich robaki i żaby, niż kiedy mówią tak Żydzi i chrześcijanie³”.

A jednak właśnie ta szalona prawda znajduje się u źródeł chrześcijaństwa, zarówno jako ruchu religijnego, jak i zbudowanego przez wyznawców Chrystusa całego systemu społecznego. Wszystko

1 Minucjusz Feliks, *Octavius*, 10, 5, tłum. z łacińskiego J. Sajdak, Poznań 1925, 20–21.

2 Por. J. Salij, *O chrześcijańskim rozumieniu Boga*, w: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, t. 6, red. J. Grzybowski, J. Sochoń, Warszawa 2014, 25.

3 Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 4, 23, tłum. z greckiego S. Kalinkowski, Warszawa 1986, 197.

w chrześcijaństwie oparte jest nie tylko na przekonaniu o boskim posłannictwie Jezusa i wierze, że sam Bóg stał się jednym z nas, ale także, że założona przez Niego wspólnota na mocy Jego nauki, kontynuuje ją w nowych pokoleniach, a On sam, przez sakramentalną tajemnicę eucharystii, pozostaje realnie obecny w świecie. Przyzwyczajeni do takiego dyskursu i osłuchani z językiem chrześcijańskiej wiary zapominamy, że dla bardzo wielu osób poglądy te wywołują poważne pytania o ich racjonalne uzasadnienia, o wewnętrzną sensowność propagowanych w chrześcijaństwie treści, o istotę cywilizacji zbudowanej na paradygmacie wiary w Chrystusa – Boga-Człowieka. To oczywiście nic nowego. W samym chrześcijaństwie dyskusja nad uzasadnieniami prawd wiary, poszukiwanie argumentów, pragnienie uczynienia wiary przenikalną dla pytań rozumu, było obecne od samego początku. Pośród trwających od starożytności debat filozofów, teologów, Ojców Kościoła i pogan, scholastyczna refleksja ukuła dwa ważne terminy opisujące wewnętrzne racje religijnych treści: *revelabilia* i *revelata*.

Revelabilia to treści religijne, które przynależą do objawienia, ale objawione być nie muszą. Człowiek swym własnym rozumem może dojść do racjonalnego przekonania o tym, że tak właśnie jest. Do takich twierdzeń należy np. istnienie wszechmocnego i osobowego Boga.

Revelata to prawdy wiary, które musiały zostać człowiekowi objawione przez Boga, przekraczają one bowiem ramy ludzkiej racjonalności. Zalicza się do nich: wcielenie Boga, zmartwychwstanie Chrystusa, dziewicze urodzenie Jezusa przez Maryję czy nadprzyrodzony charakter wspólnoty Kościoła⁴.

Z tego podziału wynikał przez wiele wieków pewien porządek akceptacji dla chrześcijańskich treści. Jednak wraz z XVIII i XIX-wieczną dominacją oświeceniowego krytycyzmu, rozpoczęło się coraz mocniejsze podważanie chrześcijańskiego przesłania wiary.

4 Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002, 35–36.

Wiek XX umocnił w wielu intelektualnych środowiskach sceptycyzm wobec nauk chrześcijan, doprowadzając do pojawienia się mocnego ateistycznego ruchu walczącego z przejawami ignorancji i mitologii i pragnącego, by świadomi i wykształceni ludzie odrzucili ideologię chrześcijan.

Dziś wydaje się, że w tym sporze wszystkie stanowiska zostały utwierdzone, argumenty wypowiedziane a polemiki zakończone. Ateiści wykazują religiom brak racjonalności, chrześcijanom zaś pozostaje wiara wbrew logice rozumu. Ponieważ nie jest to jednak tak proste, dlatego każdy rozsądny głos w dyskusji o wierze i jej racjach, uważam za interesujący i godny uwagi. Od kilkunastu lat ważną postacią debat o religii, racjonalności, wywodów o argumentach wiary, jest oksfordzki filozof i epistemolog Richard Swinburne. To jeden z nielicznych żyjących jeszcze myślicieli analitycznych, którzy nie zaprzestają prób podejmowania rozważań na trudne tematy teologiczne. Jest autorem ważnych monografii poświęconych zagadnieniom filozofii religii, spójności teizmu, argumentacji religijnych, logicznych uzasadnień wiary (*The Concept of Miracle*, 1970; *The Coherence of Theism*, 1977; *The Existence of God*, 1979; *The Christian God*, 1994; *Providence and the Problem of Evil*, 1998; *Mind, Brain, and Free Will*, 2013). W środowisku zarówno ateizujących myślicieli jak i chrześcijańskich teologów, jego prace nabrały renomy i często wywoływały ciekawe polemiki. Kelly James Clark nazywał go „głównym racjonalnym apologetą naszej epoki”⁵, co rzeczywiście można dostrzec w treściach jego dzieł. W 1999 roku ukazała się w naszym kraju jego praca *Czy istnieje Bóg?* w polskim przekładzie dokonanym przez Ireneusza Zimińskiego (Wydawnictwo „W drodze”). W 2014 roku nakładem bydgoskiego Wydawnictwa Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego na rynek wydawniczy trafiła druga część tych

5 „Richard Swinburne, Oxford University, the premier rational apologist of our age”, K.J. Clark, *Philosophers Who Believe, w: The Spiritual Journeys of 11 Leading Thinkers*, red. K.J. Clark, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1997, 12.

filozoficzno-teologicznych rozważań – *Czy Jezus był Bogiem?* – poprzedzona dobrze wprowadzającym w problematykę dzieła wstępem tłumaczki Małgorzaty Wiertlewskiej. Jest to książka – powiedzmy to od razu – odważna w swych tezach, ale nie jest ani apologetycznie nachalna, ani argumentacyjnie banalna.

Swinburne kwestionuje niejako przywołany przeze mnie scholastyczny i wydawałoby się utrwalony podział na *revalibilia* i *revelata*, starając się przedstawić – jak sam pisze – racje aprioryczne na rzecz tych prawd, które znamy jedynie na mocy przekazu objawienia. Książka jest zatem próbą pokazania filozoficznych, a może przede wszystkim analitycznych i probabilistycznych argumentów, na rzecz tez typowo teologicznych. Autor podzielił ją na dwie części. W pierwszej – *Bóg nas kocha* – podejmuje problematykę natury Boga jako bytu absolutnego, relacji Boga do siebie i świata, wcielenia, odkupienia, konieczności Kościoła jako wspólnoty wiary i miłości. W części drugiej, zatytułowanej *Bóg pokazuje nam, że nas kocha*, Swinburne zbiera historyczne, tradycyjne i racjonalne argumenty za istnieniem Jezusa z Nazaretu jako Mesjasza, Jego zmartwychwstania, Kościoła jako miejsca zbawienia, Biblii rozumianej nie tyle jako księga literacka, ile jako przesłanie nadprzyrodzone. Większą część książki stanowią tematy typowo teologiczne, ze zbioru tych treści, które za scholastyką nazywamy właśnie *revelata*.

Pierwsze, co należy zauważyć to fakt, że autor stara się spójnie połączyć opis świata dokonany w naukach przyrodniczych zarówno z treściami filozoficznymi (stwórca, początek, praźródło praw) jak i teologicznymi (Bóg jako Trójca Osób, Bóg wcielony, zmartwychwstanie). Zwornikiem rozważań jest zdroworoządkowy namysł nad tym kim jest Bóg i (jeśli jest) jakie przedsięwziął środki, by uzasadnić ludziom swoje istnienie wraz z przekazem zbawczego orędzia. I właśnie ten zdroworoządkowy namysł jest w książce z jednej strony inspirujący, z drugiej – najbardziej narażony na krytykę.

Swinburne daje więc czytelnikowi materiał do bardzo poważnej refleksji nad pytaniem, czy człowiek rozumny, a niepodzielający

chrześcijańskiej wiary, bądź filozof akceptujący jedynie argumenty inteligibilne, może w sposób transparentny dla rozumu podjąć problematykę zawartą w konfesyjnych dogmatach chrześcijaństwa? Odpowiedź po lekturze książki nie jest – zaznaczam szczerze – oczywista. Bo choć autor elegancko i z dużą erudycją argumentuje – jak pisze we wstępie tłumaczka Małgorzata Wiertlewska (s. 18) – że świat jako całość domaga się wyjaśnienia osobowego, ponieważ my ludzie, będący częścią tego świata jesteśmy osobami, rozpoznajemy sami siebie jako rozumni, wolni i moralni, to jednocześnie zauważamy, że budowanie racjonalnej argumentacji na wcielenie i zmartwychwstanie nieskończonego Boga, nie dokonuje się tak łatwo. Zaletą, a jednocześnie ciężarem tej książki, jest nieustanne przenikanie się dwóch dyskursów – teologicznego i analitycznego. Stąd czytelnik, by dobrze uchwycić argumentację autora, musi czasami sam sobie rozdzielać te wątki.

W pierwszej części książki Swinburne podejmuje typową problematykę teodycealną i przypomina znane już argumenty za koniecznością istnienia Boga jako bytu osobowego, wszechmocnego, wszechwiedzącego i wolnego. Zdecydowanie ciekawsza jest próba argumentacji na rzecz typowo chrześcijańskiej tezy, że Bóg jest jeden, ale w trzech Osobach. Autor nazywa to chrześcijańskim teizmem i stara się pokazać jego inkluzywność. Wyobraźmy sobie – mówi – że Bóg byłby sam jeden. Byłoby jednak czymś złym, gdyby osoba mogąca dać istnienie innym osobom, z którymi mogłaby dzielić życie i szczęście, istniała tylko sama. Bycie dobrym w sposób doskonały (a tak dobry jest Bóg), wiąże się z byciem kimś kochającym, a miłość potrzebuje równych sobie partnerów i wynikającego z niej dialogu. Dlatego – argumentuje Swinburne – Bóg w sposób konieczny rodzi Syna, ta zaś miłość rodzi Ducha, stając się przez to w swej doskonałej naturze wspólnotą trzech oddzielnych, jednostkowo różnych – użyjmy greckiej terminologii – hipostaz. Bóg będąc bytem absolutnie doskonałym nie może mieć jednostkowej tożsamości, musi mieć tożsamość, która ujawnia się w trzech równorzędnych

co do natury jednostkowych osobach. Miłość Boga nie byłaby więc doskonała gdyby był On jednostkowo jeden. Nie można się bowiem spełnić w sposób absolutny w miłości będąc samym. Pełnia miłości z konieczności domaga się relacji, Bóg potrzebuje więc niejako siebie w innych jednostkowych hipostazach, by Jego miłość i relacja do innego była, jak przystało na Boga, absolutna, pełna, doskonała. Mówiąc krótko – trzeba być z drugim, by wypełniła się miłość, to zaś nieodzownie implikuje pojawienie się rezultatu owej miłości – tego, który jest owocem miłości – trzeciego jednostkowego, doskonałego bytu. Dzięki logice tej analizy – mówi Swinburne – można zrozumieć konieczność istnienia Boga w trzech hipostazach o tej samej doskonałościowej naturze bytu absolutnego, ale potrójnej jednostkowości. Potwierdzeniem tego rozumowania jest obserwacja relacji i natury bytów rozumnych w naszym świecie, czyli dopełniający się i komplementarny związek mężczyzny i kobiety, osób o tych samych naturach, a jednocześnie jednostkowych i różnych płciowo, które na mocy swego bycia razem w miłości wydają owoc płodności – dziecko. Dlaczego zatem trzy podmioty w bycie Boga? Bo tylko ta relacja wyraża pełnię oddania, ofiarowania i miłości. Czwarta osoba, pisze Swinburne, nie przysporzyłaby już żadnego nowego rodzaju dobrego stanu, stąd nie musiałaby i nie musi istnieć z konieczności (s. 64).

Inny ważny wątek książki stanowią rozważania dotyczące wcielenia. Autor podaje różne logiczne argumenty, które mają nas przekonać, że jeśli Bóg jest bytem najdoskonalszym, i w istnieniu i w miłości, to jest On również zobowiązany poznać osobiście ludzkie życie przeniknięte cierpieniem. W metodologicznej logice, którą Swinburne nazywa racją aprioryczną, Bóg musi niejako z mocy swej doskonałości dokonać wcielenia, a stając się człowiekiem wybrać drogę poczęcia i narodzenia dziewiczego z kobiety czystej w swej naturze. By absolutnie doświadczyć całości stworzonego przez siebie świata przyjmuje słabość natury ludzkiej, typowo ludzką specyfikę przeżywania, ograniczony ciałem sposób działania, doświadczenie ludzkich emocji, zarówno tych pozytywnych jak i negatywnych

(s. 75–76). Co więcej, znów doskonałość Jego bytu domaga się by wcielony Bóg wybrał w swej ziemskiej egzystencji los najbardziej tragiczny. Będzie zawsze czynił dobro, nie popełni żadnego zła, nie dokona żadnej krzywdy, a mimo to zostanie niesprawiedliwie oskarżony i osądzony, skazany na okrutną śmierć w haniebną opinię i powszechnym odrzuceniu. Tylko w takim scenariuszu Bóg może utożsamić się ze wszystkimi ludźmi, których w swojej *Politei* Platon nazwał najbardziej sprawiedliwymi. Doskonałą sprawiedliwością jest bowiem być niesłusznie uważanym za niesprawiedliwego (zbrodnicy), a mimo to trwać w cnocie i dobru⁶. Dlatego ostatecznie Bóg musi doświadczyć śmierci jako sprawiedliwy, który przeszedł przez śmierć w opinii zbrodniarza, by dotknąć istoty odrzucenia.

Z całego uzasadniającego wcielenie opisu wynika, w opinii brytyjskiego myśliciela, że Bóg zaciągnął zobowiązanie, by dzielić nasze życie wraz z jego cierpieniem i trudem, wypełniając tym samym rację swej doskonałości. Autor jednak nie dość satysfakcjonująco i argumentacyjnie przejrzyście odpowiada na pytanie dlaczego droga odkupienia dokonuje się właśnie przez tak ogromne cierpienie, dlaczego taką „ścieżkę” zbawienia świata wybrał dobry, wszechmocny i wszechwiedzący Bóg. Nie odnajdziemy również w książce prób odpowiedzi na pytanie dlaczego podobną drogę odrzucenia, utrapienia i cierpienia powinni z pokorą podjąć naśladowcy Chrystusa.

Wcielenie – jeśli nawet przyjmujemy logikę jego dokonania – domaga się ostatecznego potwierdzenia przez jakieś doniosłe wydarzenie z historii Boga-Człowieka. Stąd ważnym tematem książki jest zagadnienie zmartwychwstania Jezusa które, jak już wspominałem, w klasycznym wykładzie teologii należy do zbioru prawd objawionych. Oczywiście wielotomowe dzieła apologetyczne podejmowały historyczną racjonalność tego wydarzenia. Jednak Swinburne chce zaznaczyć, że zmartwychwstanie jako akt realny jest konieczną konsekwencją faktu wcielenia się Boga. Jest ono aktem uwiarygadniającym

6 Por. Platon, *Politeia*, 361 A–D.

mesjańską misję Jezusa jako Boga Wcielonego. Ten bowiem, który ogłaszał się Bogiem i Mesjaszem publicznie upokorzony i stracony, dokonując zmartwychwstania potwierdziłby z całą niewyobrażalną dla człowieka mocą, że jest Tym, który panuje nad stworzeniem, życiem i śmiercią. Zmartwychwstanie to logiczny dowód wszystkiego co głosił Jezus. Jest swoistą pieczęcią Jezusa potwierdzającą to wszystko, co czynił i głosił w czasie swego ziemskiego życia, a przez to ostateczny dowód na prawdziwość Jego posłannictwa (s. 163–168). Swinburne nie tyle zatem analizuje historię, ile logikę Bożego planu stworzenia, wcielenia i odkupienia. Dlatego w tym miejscu książki znajdziemy argumenty probabilistyczne: jeśli Bóg pragnąłby czegoś dokonać, to najprawdopodobniej zrobiłby to właśnie w taki sposób w jaki zostało to opisane w Ewangeliach. Podobnie wygląda w pracy próba uzasadnienia istnienia Kościoła i jego nadprzyrodzonego charakteru. Jeśli Bóg chciałby wielu kolejnym pokoleniom ludzi przekazać swe posłannictwo, słowo i orędzie, to dokonałby tego jedynie przez wspólnotę osób, która ma wyjątkową Bożą asystencję i stanie się miejscem, które On sam zachowuje jako szczególną przestrzeń zbawczego działania. Dlatego w tej perspektywie Kościół zostaje obdarzony ciągłością celu, ciągłością organizacji i ciągłością doktryny (s. 176–204). Bóg musi niejako nieustannie podtrzymywać jego istnienie, by treści zbawczych idei dotarły do kolejnych pokoleń ludzi.

Książka Richarda Swinburne'a *Czy Jezus był Bogiem?* to kolejny ważny i ciekawy głos w dyskusji podejmującej konfesyjne tezy i racje, ale na mocy racjonalnych, spokojnych i rzeczowo ujętych argumentów. Jej wydanie wpisuje się w ambitne rozważania jakie od kilku lat prowadzi środowisko polskich filozofów: Stanisław Judycki (*Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*), Ireneusz Zimiński (*Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*) Jacek Wojtysiak (*Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*), Dariusz Łukasiewicz (*O filozoficznych podstawach prawd teologicznych*) podejmujących z naukową rzetelnością trudne tematy uzasadniania prawd wiary. Cieszy zatem kolejna publikacja przybliżająca zarówno

historię kształtowania się chrześcijańskich dogmatów i norm wiary, jak również próbująca wskazać na ich inkluzywność. Czy autorowi – uznanemu myślicielowi – to się udało? Wydaje mi się, że czytelnik sam musi to ostatecznie ocenić. Wiele można nauczyć się od Swinburna śledząc jego logikę uniesprzeczniania teizmu, ponieważ książka ma swą wewnętrzną siłę argumentacyjnej perswazji, jednak głębsza analiza treści ukazuje czasem zbyt naiwne, a niekiedy przesadnie ufne przekonanie, że wszystko w wierze da się racjonalnie wytłumaczyć. A przecież wiemy, że właśnie na tym polega moc wiary – choć nie ma się dowodów i logicznych argumentów, to ufa się osobom i uznaje się racje różnorodnych idei. Dlatego egzystencja człowieka jest tak fascynująca – krzyżują się w niej pewność wiedzy z niejednoznacznymi drogami wiary.

JACEK GRZYBOWSKI

j.grzybowski@uksw.edu.pl

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

DOI: 10.21697/spch.2018.54.4.32

AGNIESZKA GRALEWICZ

SPRAWOZDANIE Z X WARSZAWSKIEGO DNIA FILOZOFII: FILOZOFIA I FILM, 16 LISTOPADA 2017 R., UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE

Kilkanaście lat temu UNESCO ogłosiło, że każdy trzeci czwartek listopada winien być obchodzony na świecie jako Dzień Filozofii. Nawiązując do tej inicjatywy, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW od 2003 roku organizuje sięgający ATK-owskiej tradycji lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku Warszawski Dzień Filozofii, zawsze w Światowym Dniu Filozofii UNESCO. Do wygłoszenia referatów zapraszane były osobistości świata nauki oraz sztuki. Ponadto studenci pod opieką Profesorów organizowali warsztaty dla uczniów. Debatowano o problemach współczesności i promowano filozofię jako styl życia, a także sposób patrzenia na otaczającą nas rzeczywistość.

Dnia 16 listopada 2017 roku zgodnie z tą tradycją Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW również obchodził Światowy Dzień Filozofii UNESCO, organizując Warszawski Dzień Filozofii. Wykładowcy, studenci a nawet uczniowie warszawskich szkół i zaproszeni goście, spotkali się na Uniwersytecie, by uczestniczyć w spotkaniu przygotowanym przez Instytut Filozofii UKSW. Na początku prodziekan Wydziału, ks. dr hab. Adam Świeżyński, prof. UKSW powitał prelegentów i zgromadzonych gości. Przypomniawszy dotychczasowe tematy spotkań, wskazał na poszukiwanie śladów filozofii w filmie jako pretekst do ciekawych i wysublimowanych rozważań nad związkami filozofii ze sztuką filmową. Podkreślił fascynację tymi dwoma dziedzinami ludzkiej aktywności, a zarazem potrzebę ich wzajemnego zrozumienia. Z kolei kierownik Katedry Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii ks. prof. Jan Sochoń wprowadził

słuchaczy w temat konferencji, wskazując, że podda pod refleksję przede wszystkim dwa obszary: film i literaturę, ściśle związane z filozofią. Podkreślił, że są to odmienne systemy semiotyczne. Celem konferencji jest namysł nad następującymi zagadnieniami: po pierwsze, na jakich płaszczyznach, po drugie, w jakim zakresie możliwa jest koegzystencja różnych systemów znaków. Uwyrażnienie domaga się status ontologiczny sztuki. Należy omówić podobieństwa i różnice, ale przede wszystkim zadać zasadnicze, *stricto* filozoficzne pytanie: czym jest literatura i czym jest film? Teoretycy literatury od czasów *Poetyki* Arystotelesa aż po postmodernistyczne dyskursy nie wypracowali ściślej i powszechnie obowiązującej definicji literatury. Ks. Jan Sochoń zauważył, że dziś „literatura”, to przede wszystkim literatura piękna, której wyznacznikami jest słowo, kreacja, kompozycja oraz, mówiąc za Romanem Ingardenem, jakości estetyczne. Teksty zyskują status „literackich”, o ile spełniają kryteria literackości obowiązujące w danej epoce. Jednak możliwe jest wyróżnienie uniwersalnych cech tekstu literackiego, takich jak strukturalny charakter budowy dzieła, obrazowość, fikcyjność świata przedstawionego, mimetyczność oraz oryginalność dzieła na tle tradycji literackich. Podobnie nie osiągnięto *konsensu* wokół definicji filmu, który można rozpatrywać w różnych aspektach: jako przedmiot fizykalno-techniczny, medium służące przekazywaniu informacji lub przemysł rozrywkowy. Jednak niezaprzeczalnie to „dzieło filmowe”, o określonej budowie oraz cechujące się organizacją materiału, polegającą na zespoleniu elementów wizualnych w integralną całość w celu duchowego przeżycia jakości estetycznych, stanowi główny przedmiot refleksji filozoficznej. Przedmiotem sesji *Filozofia i film* jest uwyrażnienie istotnych związków oraz zależności między tak zarysowanym dziełem literackim a dziełem filmowym. Według ks. prof. Jana Sochońa podobieństwo tych wytworów aktywności ludzkich polega: po pierwsze, na celu, czyli budzeniu jakości estetycznych, co wynika z faktu, że są one dziełami sztuki. Po drugie, jako twory dychotomiczne są one złożone z formy (odmiennej w dziele literackim

i dziele filmowym) oraz treści (zbliżonej). Po trzecie, bezsprzecznie są dziełami etapowymi, rozwijającymi się w czasie.

Po wprowadzeniu ks. Sochonia referat zatytułowany *Myślenie artystyczne. Tam gdzie spotykają się literatura i film* przedstawił prof. Jerzy Łukaszewicz, wykładowca Wydziału Radia i Telewizji Uniwersytetu Śląskiego, reżyser m.in. filmu *Faustyna* (1994), autor zdjęć do takich filmów jak: *Seksmisja* (1983), *Dolina Issy* (1982), *Vabank* (1981). Już na wstępie swego referatu zaznaczył, że analiza „fenomenu twórczego” (twórczości) to śmiała próba odsłonięcia horyzontu w dziele filmowym, śmiała skoro filmowcy nie są teoretykami. Mimo wieloletniego, akademickiego doświadczenia oraz pracy na planie zdjęciowym, prelegent ujawnił, że reguły tworzenia są tajemnicą i według niego tajemnicą powinny pozostać. Natomiast prawda powinna być w dziele ukryta. Pożądane jest, aby stanowiła jedynie inspirację. We włoskim filmie *1900: Człowiek legenda* z 1998 roku w reżyserii Giuseppe Tornatore, pada zdanie: „Cóż warte są Twoje historie, jeśli nikt ich nie wysłucha?”. Wyraża ono kluczowy dla twórcy problem: w jaki sposób pobudzić zainteresowanie odbiorcy? Można poszukać inspiracji w dziele literackim. Dialog dzieła filmowego z literaturą jest więc możliwy, zdaniem prof. Łukaszewicza, dzięki wspólnemu źródłu, to jest myśleniu artystycznemu. Jednakże obszary literatury i obszary filmu mogą wchodzić w różne relacje: od wzajemności, gdzie dzieło literackie i film są współuczestnikami dialogu, poprzez przeciwieństwo, aż po władanie, gdzie w zależności od układu sił jedno z dzieł staje się władcą, a drugie poddanym. Możliwe jest jednak spotkanie dzieła filmowego i literackiego na przecięciu tych linii, to znaczy w polu myślenia artystycznego.

Myślenie, z istoty swej krytyczne, kwestionujące, nie-upraszczające, a w konsekwencji filozofia dziedzicząca te cechy, to nieustanna debata. Filozofia może wykorzystywać myślenie historyczne (historiozofia) bądź logiczne. Jednakże w filmie myśli się przede wszystkim obrazem. Profesor Łukaszewicz przytoczył słowa Rudolfa Arnheima, dla którego działalność artystyczna jest formą rozumowania, gdzie

kluczową rolę odgrywa postrzeganie. Analiza percepcji zmysłowej prowadzi do wniosków, że możliwe jest myślenie zmysłami, a zmysłowe ujęcie rzeczywistości jest równe myśleniu. Myślenie wyobrazeniowe ujawnia to, co umyka umysłowi, i jako takie z istoty swej jest irracjonalne. Dzięki temu sztuka filmowa posiada wiele nieoczywistych warstw, w konsekwencji głębię możliwej interpretacji. Należy zatem uwyraźnić różnicę pomiędzy myśleniem filozoficznym, a myśleniem artystycznym. Myślenie filozoficzne ogniskuje się wokół idei prawdy, jego owocem jest nauka, czyli filozofia, która odżegnuje się od iluzji. Myślenie artystyczne przeciwnie – jego istotą jest poszukiwanie piękna, owocem dzieło sztuki, które żywi się iluzjami tworzonymi przez wyobraźnię twórcy. Myślenie artystyczne jest więc siostrą sztuki, dla której inspirację stanowi cytowany przez prelegenta Hegel, zalecający wyrwanie się z pospolitości i wzniesienie spojrzenia ku gwiazdom. W tym kontekście dobry scenariusz filmowy powinien otwierać potencjał myślenia artystycznego i umożliwiać odkrycie ukrytego w dziele porządku świata. Pożądane jest, aby spełniał trzy warunki: warunek dynamiki, warunek tajemnicy i warunek formy.

Warunek dynamiki dotyczy postaci i idei. Dynamizm postaci zapewnia narracja przypominająca rwący, nieokiełznany, górski potok. Postacie należałoby wyposażyć w cechy niepowtarzalne, migotliwe, żywiołowe. Drugoplanowi bohaterowie nie powinny stanowić jedynie niezbędego elementu konstrukcyjnego, ale na podobieństwo postaci pierwszoplanowych powinni być intrygujący. Dynamizm idei wiąże się z wieloznacznością, to jest z wielością sensów wymykających się spod kontroli autora, rozmyciem granic między dobrem a złem, rozwijaniem wyobraźni. Warunek tajemnicy dotyczy trudu i wysiłku czytelnika, refleksji wymaganej w obcowaniu z dziełem. Sens może być prosty i ewidentny, albo trudny i ukryty. Warunkowi formy czyni zadość świeży, niebanalny, naturalny, autorski język. Dzieło literackie może wspomóc scenariusz, nadać wszystkim tym warunkom właściwy ciężar, umożliwić ucieczkę od oportunistów i otworzyć na nowe tropy. I tak – film *Godziny* (2002) Stephena Daldry'ego – przedstawia

modelowy tryb narracji: historię obrazów, która układa się w kino wyobraźni. Film jest opowieścią wielowarstwową, ukazującą ostatnie lata życia Virginii Woolf. Profesor Łukaszewicz mistrzowsko analizował układ narracji i obrazów w jednej z najbardziej przejmujących odsłon filmu. Scena rozpoczyna się ujęciem nerwowego zapinania płaszcza przez pisarkę. Towarzyszy jej pośpieszne odczytywanie przeszywanego listu do męża Leonarda Woolfa, w którym kobieta wyraża przeczucie pogrążania się w obłędzie. Ujęcie kamery chwytą wieloznaczny rumieniec na twarzy i drżenie dłoni sięgającej po pióro (zwiastujące nadzieję, radość, być może rozpacz). Scenę dopełnia dźwięk – dalszy ciąg zapisków odczytany głosem Virginii, po którym następuje obraz napełniania kieszeni płaszcza kamykami i wkroczenie bohaterki do nurtu rzeki. Opowieść jest kontynuowana zza kamery, tymczasem na ekranie to mężczyzna czyta pozostawiony na kominku list. Scenę kończy delikatne dotknięcie kartki papieru przez kobietą dłoń, niemal ich złączenie. Obraz zbiega się z dźwiękiem – odczytaniem podpisu „Virginia”. Kamera ujmuje ciało autorki *Pani Dalloway* niesione nurtem rzeki oraz wybiegającego z domu Leonarda Woolfa. Opis powyższej sceny wskazuje na zamęt narracyjny, który skutkuje zagadkowością. Rodzi wyłącznie pytania. Zapis akcji jest samoistnie rozwijającą się formą, podyktowaną wyborem artysty. Cisza, użyta jako element kompozycji, nie maści tajemniczego ciągu między tym, co zewnętrzne, a tym, co intuicyjne. Wyobraźnia odbiorcy tworzy iluzję, której w istocie nie ma. Kamera zarejestrowała detal, czyli piszącą dłoń, ale wyobraźnia odbiorcy domyka tę scenę, podpowiadając obraz całego stolika lub wnętrza. Odbiorca jest więc zaangażowany w iluzję historii rzeczywistej. Zainspirowany przez twórcę przeczuwa bieg dalszych zdarzeń.

Kolejny przykład stanowi obraz *Obywatel Kane* (z 1941 roku) Orsona Wellesa. Narracja ujawnia brak myślenia zero-jedynkowego, co zdaniem prof. Łukaszewicza wpływa na lepsze, szersze zrozumienie rzeczywistości przez odbiorcę. Umożliwia kontemplację tego, co wzniosłe. Ruch oraz przejścia kamery przypominają przestrzeń interwału,

przywołującego bycie i nie-bycie zarazem. Układ narracji i obrazu podważa oczywistości, wprowadza niepokój, poddaje w wątpliwość realną rzeczywistość. Dzieło filmowe staje się autonomiczną, wymyśloną strukturą, w określony sposób uformowaną, poddaną konstrukcji i grze.

Podsumowując swój wykład, Jerzy Łukaszewicz zaznaczył, że sztuka filmowa poszerza granice rzeczywistości. Charakteryzuje się rozintegrowaniem czasoprzestrzeni. Stwarza iluzję historii rzeczywistej. Odtwarza i formuje obszar symboliczny, ponieważ symbole użyte w filmie stanowią prześwity metaforycznej przestrzeni zmysłowo-ponadmysłowej. Odbiorca wykazuje symboliczne zaangażowanie. Prelegent zalecił twórcom wrażliwość na przypadek, przywołując słowa F. Nietzschego: „Powiadam wam, trzeba mieć chaos w sobie, by porodzić tańczącą gwiazdę. Powiadam wam, wiele chaosu...”. Film skłania twórcę do tworzenia tego, co go przekracza. Natomiast odbiorcę przybliża do odkrycia zakrytego porządku świata. Myślenie artystyczne umożliwia przeobrażenie kwestii stawiającej opór w coś uchwytnego, w konsekwencji skutkuje zrozumieniem sensu. Ekspresja nie ma na celu odsłonięcia słabości percepcji odbiorcy. Przeciwnie, artysta zaprasza do relacji, która nie ma granic. Relacja ta nie jest jednak oczywista. Należy mieć świadomość ciągłej walki artysty z odbiorcą, poruszania się na osi „wojny” i „pokoju”, które może zaowocować wydarzeniem się spotkania. Profesor podkreślił, że ważna jest również relacja z nieskończonością (przymiot sztuki według F.W.J. Schellinga). Pożądane jest, by dzieło skrywało sekretną przestrzeń, stąd artysta powinien wyprawiać się bezustannie w nieznaną, gdzie brakuje oczywistych rozstrzygnięć, granice są nieostre, a sądy niejednoznaczne.

Drugi spośród zaproszonych prelegentów dr Piotr Wojciechowski, współreżyser *Iluminacji* (1973), pisarz, krytyk literacki i filmowy, wykładowca PWSFTviT w Łodzi a w latach 2002–2005 prezes Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, zaprezentował referat *Funkcja profetyczna bohatera filmowego. Z doświadczeń scenarzysty*. Rozpoczął swoje wystąpienie od kontrowersyjnego stwierdzenia, że film

to „Wielki Idiota”: skuteczniej niż proza dociera do świadomości i podświadomości, ale jest w istocie bezradny wobec procesu myślenia w obszarze skomplikowanej treści filozoficznej, moralnej czy politycznej. Wielką rolę odgrywa więc symbol, który zazwyczaj jest niesiony przez bohatera filmu.

Wojciechowski poddał analizie scenariusz pełnometrażowego filmu kinowego, który jego zdaniem, stanowi kanon dla filmowych analiz, w aspekcie instrumentarium scenarzysty oraz jego talentu, doświadczenia, pracowitości. Prelegent wskazał, że widownia oczekuje przesłania z ekranu, wręcz „woła o proroka”, wobec tego treść scenariusza powinna otwierać świadomość i podświadomość widza. Kino, które jest zarazem sztuką, rozrywką, wielkim biznesem, pełni funkcję profetyczną, odpowiadając na potrzeby widza. Potrzeba autorytetu to postawa, która wytwarza się z uwagi na specyfikę współczesności. Pokolenie „słabego ojca” szuka ojca poza rodziną, w innych przestrzeniach ludzkiej aktywności. Demokracja, z jej pluralizmem i powszechnym krytycyzmem, generuje świat pozbawiony busoli. Konkurencja rynkowa narzuca oferty, co rodzi w klientach postawę dystansu i podejrzliwości. Prasa, w pogoni za sensacją i zyskiem, wytwarza fałszywe wiadomości, karmi się skandalami, co z kolei potęguje poczucie nieufności a zarazem przekonanie o powikłanym charakterze relacji międzyludzkich. W końcu lęk przed totalitaryzmem i umieszczenie wolności na szczycie struktury wartościowania, uwolniło człowieka od autorytetu, wytwarzając w nim jednocześnie jego głód. Postawa widza kinowego charakteryzuje się więc obecnie przede wszystkim potrzebą bezpiecznego zatonięcia w fotelu. Widz, obserwując cudze zmagania, oczekuje bezpiecznego przeżycia a zarazem wymaga nadzwyczajności, podniety, pocieszenia. Opowieść filmowa, z uwagi na konkurencję globalną, presję producentów oraz dystrybutorów, powinna być oryginalna. Jednak nad wszystkimi wyżej wymienionymi czynnikami góruje pragnienie partycypacji w rzeczywistości filmowej.

Film zatem to przede wszystkim dzieło sztuki, ale także sen, mocny komunikat, towar (widz zapłacił, aby nim władano), który prześwieśla potrzeba spotkania z prorokiem. Prelegent, przywołując wypowiedź T.S. Eliota, wskazał, że sztuka jest sposobem na opanowanie chaosu, w konsekwencji nadaje ład miałości dzisiejszego świata. Opanowanie chaosu polega m.in. na wyznaczeniu granic (godne/niegodne), przedstawieniu wzorów (człowieka, kobiety, mężczyzny, relacji osobowych), co generuje pytania o sens życia, świata, obowiązujące wartości. W dziele filmowym komunikują się osoby nierzeczywiste z osobami rzeczywistymi, odpowiadają na dylematy i podnoszą ważne dla widza kwestie. Miałość i nieład życia sprawia, że kino staje się dla widza rytuałem nadawania kształtu i znaczenia własnej egzystencji. Wobec anonimowego, zatopionego w mroku sali kinowej widza, rozbłyska migotliwa rzeczywistość filmowa, stwarzająca iluzję wyjątkowości. Oglądający ma jednak świadomość, że ta migotliwa ułuda skrywa bogate zaplecze – ogromne koszty produkcji. Ponadto na jego wyobraźnię oddziałuje tak zwany „mit gwiazd kina”, rozchwytywanych idoli – aura nieprzeciętności, wręcz boskości, zręcznie kreowana wokół aktorów zaangażowanych w produkcję. Co więcej, zakorzeniona w mitologii antropologia postaci filmowych wytwarza w odbiorcy świadomość własnej „wyjątkowości”, paradoksalnie „małości”.

Scenariusz jest zatem projektem przygotowanym na potrzeby przemysłu, ale także efektem twórczej kreacji, która umożliwia dalsze budowanie bohatera filmowego. Scenariuszowy zapis stanowi embrion postaci wysyłanej do widza. Aktorzy, reżyserzy, operatorzy są partnerami scenarzysty, ponieważ wypełniają scenariusz nową rzeczywistością. Scenarzysta poza tym wszystkim jest także obywatelem własnego kraju. Film dociera do większej publiczności niż niszowa poezja, stąd scenarzysta wychowuje niejako obywateli. Ponosi większą odpowiedzialność za odbiór dzieła, niż choćby poeta. Odpowiada na nieświadome potrzeby widza – potrzebę bycia lepszym i bardziej solidnym człowiekiem. W konsekwencji, pomnażając

kapitał kulturowy, tworzy rodzaj kulturowej wspólnoty. Nie należy także zapominać o presji ekonomicznej. Scenariusz powinien czynić zadość „świadomości towarowej” widza, to znaczy zmuszać go do wyboru kina, mimo ogromnej dziś wielości innych ofert. Zdaniem prelegenta scenariusz jest zatem projektem towarowym, ale też „sprężyną”, która uruchomia wolę, wyobraźnię artystów, aby stworzyć prawdziwe dzieło sztuki. Nie należy zapominać, że scenarzysta liczy przede wszystkim na dwóch, idealnych odbiorców: po pierwsze genialnego reżysera, po drugie bogatego producenta. Bohater scenariusza to zarodek, istniejący na poziomie tekstu. Na tym etapie struktura tekstu powinna wywołać w czytelniku wiarę w bohatera i jego przesłanie. Warto, by scenariusz skrywał energię, ale nie może być jeszcze dziełem sztuki. Oschły, konkretny, rzeczowy język wyraża maksimum treści przy użyciu minimum słów. Nie powinien zawierać podpowiedzi reżyserowi ani aktorom. Obok oczywistych elementów scenariusza (narracji i struktury) nie należy zapominać o elemencie ukrytym w narracji-przesłaniu (eseju).

W samym scenariuszu należy wyróżnić siedem poziomów dramaturgii: 1. akcji (kolejności zdarzeń), 2. rozwoju postaci (zmiana, sukces, degradacja), 3. znaczeń i symboli (uniwersum symboliczne, gesty, czyny), 4. stylistyki wizualnej, 5. faktury akustycznej (muzyka, szmery, cisza), 6. kosztów produkcji (zapis planowanych kosztów) oraz 7. wartości towarowej (zapis oczekiwanych zysków). Ważna dla sztuki filmowej postać profety jest wypadkową proroka (poucza) i błazna (zabawia). Dla konstruowania wieszczka istotny jest poziom akcji i rozwoju postaci, ale przede wszystkim poziom symboliczny. Profeta, czerpiąc z uniwersum symbolicznego, wprowadza w „okno metafizyczne”, buduje wspólnotę, infekuje świadomość i podświadomość niedomkniętymi znakami, którym towarzyszy określony ładunek emocjonalny. Bohater jest więc obecny w symbolicznych miejscach, wykonuje symboliczne gesty. Funkcję proroka można jednak osłabić, a przesłanie rozmyć, korzystając z metody F. Dostojewskiego: ukazując ład moralny w rozsypce.

Konstruowanie bohatera zakłada wiedzę o wszystkich cechach postaci (pochodzeniu, przeszłości, charakterze, upodobaniach). Scenarzysta powinien wyposażyć bohatera w potencjał kreowania kryzysu (rozwiązywanie konfliktów przez starcie), a także „karnawałowość” serca (nieprzewidywalność, gotowość do zrzucenia maski). Warunkiem, aby film ruszył, jest tzw. „czarna dziura bohatera” – człowiek w kryzysie, np. Virginia Woolf. Scenarzysta a następnie reżyser, decydują o treści wypełniającej „czarną dziurę” egzystencji, co stanowi „chytrą grę” o wartości. Pełnią zatem rolę demiurga, partnera artystów, psychoterapeuty, a także obywatela własnego kraju.

Kino jest jałowe, jeśli twórca ignoruje wymiar moralny. Widz, identyfikując się z bohaterem, wykazuje głębokie zainteresowanie przede wszystkim kontekstem moralnym, miewa wątpliwości – bowiem cudze doświadczenia życia postrzega jako wzór. Aby zatem „wprowadził ład w świat wartości”, treść scenariusza (to, do czego bohater dąży z całą mocą) powinna być zrozumiała i osiągalna. Prawda ekranu powinna być wrząca, pociągająca jak sen, ponieważ film stanowi rytuał przejścia: od wnętrza mitu do podświadomości. W scenariuszu „wrzące emocje” dotyczą różnych przedmiotów pożądania. Polityk będzie dążył do zdobycia władzy, żebrak – pożywienia, dewiant – perwersji, mistyk – Absolutu. Emocje mogą mieć różną skalę i wyrażane są różnymi środkami: kamera ujmuje przedmioty, osoby, relacje. Ukryte są idee, pojęcia, uczucia, ale kamera rejestruje ich objawy. Stąd rolą reżysera jest podporządkowanie dynamiki akcji wartościom, zgodnie z ukrytym w scenariuszu projektem.

Ukazywanie emocji na ekranie przebiega na trzy sposoby: poprzez deklarację, akceptację lub najbardziej wiarygodną dla odbiorcy „próbę ofiary”, związaną ze starciem, ryzykiem, cierpieniem, utratą bezpieczeństwa lub dobrej opinii. Dla przykładu bohater zaświadcza o ważnych dla niego wartościach, dokonując wyboru: kariera vs przyjaciel. Decyzje odbijają wartości jak w lustrze i budzą ciekawość widza. Mogą spotkać się z osądem (na najbardziej podstawowym poziomie: mądrość/głupota, dobro/zło, strata/zysk) lub po prostu z miłością

widza (przyciągnięcie uwagi). Struktura etyczna filmu oparta jest więc na decyzji, która nierzadko wbrew deklaracjom, wprowadza porządek w chaos ludzkich losów. Autoreflexję widza najskuteczniej osiąga się, przedstawiając bohatera walczącego. Walkę może toczyć o bardzo różne dobra. Widz nie cierpi być pouczany o słuszności określonych wartości, stąd warto widza prowokować, stawiając mu pytania. Zdaniem dr Piotra Wojciechowskiego tylko własne pytania i własne odpowiedzi pozostaną w człowieku na zawsze i nie znikną z pola jego świadomości.

Na koniec swojego wykładu, powracając do definicji filmu jako „Wielkiego Idioty”, prelegent stwierdził, że prawdą jest, iż dzieło filmowe nie może równać się w aspekcie głębi z filozofią czy literaturą (jak choćby niedoskonałe ekranizacje prozy J. Conrada). Co więcej, z pobudek komercyjnych film bywa zagrożony płycizną. Jednakże to właśnie film wzbudza wielkie emocje i ma ogromną siłę perswazji, czy wręcz uwodzenia. Stąd także dzieło filmowe może być intelektualnym partnerem dla ludzi sięgających do głębi, gotowych na przyjęcie argumentów moralnych i – jak poetycko stwierdził Piotr Wojciechowski – „gotowych na otwarcie okien swojej duszy”.

Trzecim prelegentem Warszawskiego Dnia Filozofii był ks. dr Marek Kotyński – filmoznawca, wykładowca akademicki UKSW oraz PWTW – który w wykładzie zatytułowanym *Zazdrosna miłość. O związkach kina i literatury*, wskazał na niezaprzeczalne związki literatury i filmu. Prelegent zaznaczał, że tekst pisany może stać się tekstem filmowym (poprzez skrót, scenariusz, transpozycję kinową). I choć film i literatura wydają się pozornie różne, to jednak wykazują pokrewieństwo: snują opowieść. Oba też są tekstami kultury (podobnie dzieło audialne, gra komputerowa, hipertekst, fotografia, obraz audio-wizualny). Literatura, zdecydowanie starsza od filmu, przygotowała człowieka na komunikację poprzez system znaków. Dziesiąta muza stanowi więc przedłużenie ludzkiej zdolności do komunikowania się poprzez język. Pierwszy film powstał w 1895 roku z inicjatywy braci Lumière. Sfilmowali oni wyjście robotnic z fabryki w Lyonie,

a w projekcji uczestniczyło trzydzieści osób. Film jest najmłodszą z muz, zbudowaną z różnych elementów (malarstwa, fotografii, dźwięku, mowy, poezji, literatury, architektury, ruchu scenicznego, tańca, komiksu). Należy zauważyć wymianę na poziomie tekstów kultury i zadać pytanie: jakie teksty literackie i w jaki sposób transponowano w dzieło filmowe? Projekt braci Lumière nie sprowadzał się do prostego zapisu automatycznego. Reżyserzy ingerowali w układ osób, zmieniali ustawienie kamery, powtarzali ujęcie. Kreowali własną opowieść. Podobnie gry komputerowe im bardziej epickie, tym bardziej lubiane przez graczy (przykład stanowi *Wiedźmin* na podstawie prozy A. Sapkowskiego lub *Alice: Madness Returns* inspirowana *Alicją w krainie czarów* L. Carrolla). Można również zadać pytanie o konkurencję między filmem a książką. Analizy adaptacji opowieści biblijnych czy dramatów Szekspira ujawniają wielką różnorodność – niektóre filmowe interpretacje znakomitych tekstów literackich są wierne i zarazem bardzo słabe, inne wybitne, choć odbiegające od pierwowzoru, np. *Ewangelia według Mateusza* (1964) w reżyserii P.P. Pasoliniego. Obecnie owe wzajemne związki tekstów kultury bada Julia Kristeva, a w Polsce prof. Ryszard Nycz. Intertekstualność wiąże się ze zrozumieniem tekstu w zależności od znajomości innych tekstów. Mogą ponadto wystąpić presupozycje (parodia), atrybucje lub anomalie (miejsca dysharmonijne). G. Genette wskazywał na transtekstualność, jako łączenie tekstu z innym tekstem. Wyróżniał kilka odmian transtekstualności: intertekstualność (cytat – np. obecność innych tekstów kultury w filmach A. Tarkowskiego), paratekstualność (obecność dzieła w tytule, podtytule, przedmowie), metatekstualność (komentarz łączący dany tekst z innym), hipertekstualność (związki pomiędzy tekstem wcześniejszym i późniejszym, jak choćby zależność *Uliksa* J. Joyce od *Odysei* Homera) oraz architekstualność (zachodząca w obrębie gatunku). Zależności filmu od literatury mogą być tekstowe, ale również tematyczne, stylistyczne czy frazeologiczne. Obserwowalny jest także zdefiniowany przez Harolda Blooma „lęk przed wpływem”, charakteryzujący się unikaniem obcych zapożyczeń w dziele, z jednoczesną

potrzebą czerpania inspiracji. Zależności strukturalne związane są z odmiennym sposobem funkcjonowania bohaterów w zależności od zmiany punktu widzenia w narracji filmowej (np. trzecioosobowa) względem pierwowzoru literackiego (np. pierwszoosobowa). Wybór perspektywy jest decyzją twórcy, podyktowaną przede wszystkim artyzmem i zdolnościami operatora, jednak nie pozostaje bez wpływu na percepcję opowieści przez widza. Rozważając pytanie „literatura czy film?”, należy zauważyć – mówił ks. Kotyński – że tekst literacki to arbitralny układ znaków. Dzieło filmowe ma charakter ikoniczny (obraz wprowadza odbiorcę w inny świat), wymaga użycia obrazu zamiast słów. Proces transpozycji literatury na dzieło filmowe jest więc dynamiczny. Nie tylko literatura inspiruje twórców filmowych, ale także film wpływa na wrażliwość narracyjną nowego pokolenia pisarzy. Powstają powieści z myślą o przetransponowaniu ich w film (bardziej rozbudowane dialogi, uboższa psychologizacja). Literatura bywa porównywana i oceniana według kryteriów filmowych. Na intensyfikację związków wpływa niespotykana dotąd łatwość dostępu do dzieł filmowych. Ponadto zachodzi nieustanna wymiana tekstów kultury, np. poezja Krzysztofa Kuczkowskiego *Truposz* zrodziła się z fascynacji poety filmami Jima Jarmuscha. Zdaniem ks. Kotyńskiego związki literatury i filmu są aktualnie bardzo rozbudowane i nie jest możliwe myślenie o ich całkowitej niezależności. Ogromna dostępność dzieł oraz dowolność cytowania skutkuje wymieszaniem kodów kulturowych. Warto zauważyć, że w tej wielości odniesień Biblia pozostaje nadal podstawowym kodem kulturowym. Wpływa na rozwój fantastyki naukowej, komiksów, gier komputerowych (archetypy zbawiciela/zdrajcy/mesjasza/proroka). Związki filmu i literatury są tak silne, że można zauważyć odwrócenie dotychczasowej kolejności zapożyczeń. Okazuje się, że na podstawie scenariusza filmowego *Stowarzyszenie umarłych poetów* (1989) P. Weira powstała książka Nancy H. Kleinbaum o tym samym tytule. Podobnie stało się w przypadku scenariusza filmu: *2001: Odyseja kosmiczna* (1968) w reżyserii Stanleya Kubricka i powieści Arthura C. Clarke’a.

W dyskusji jaka nastąpiła po wysłuchaniu trzech wykładów ks. dr hab. Adam Świeżyński podziękował dr Piotrowi Wojciechowskiemu za ukazanie uwikłania scenarzystów w biznes. Wskazał na wątpliwości co do profetycznej roli bohatera filmowego. W Biblii prorok z definicji nie podporządkowuje się aspektowi merkantylnemu i głosi słowa objawione przez Boga wbrew oczekiwaniom słuchaczy. Zatem profeta jest związany przede wszystkim z Bogiem i podporządkowany Jego planom. Czy wobec tego nie należałoby wskazać na rolę pedagogiczną bohatera filmowego, a nie rolę profetyczną? Piotr Wojciechowski odpowiedział, wskazując na obrazowy i dramatyczny sposób przekazywania pouczeń przez proroków Jonasza lub Izajasza. Ponadto prorok wyposażony jest w moc przekonującego słowa. Może z niego korzystać także niegodnie, jak choćby Antychryst, co ukazane jest w wielu filmach. Prorok skłania ludzi do zadawania pytań o sens i rację życia. W sztuce istnieje potrzeba mówienia poważnie o wartościach. Jeśli bohater filmu działa w ten właśnie sposób, pełni funkcję *stricte* prorocką, choć nie jest prorokiem biblijnym. Wojciechowski wskazał na klęskę literatury w starciu z filmem. Podzielił się spostrzeżeniem, że być może winni są pisarze, którzy nie mówią serio o wartościach i nie zadają istotnych pytań. Film natomiast może przerywać codzienność obrazem mocnym, wysokim, odmiennym od płaskiej codzienności. Wskazując na wybór terminologii „profetycznej”, prelegent zaznaczył, że świadomie używa terminologii biblijnej, pragnąc tym samym podkreślić fakt, że na wielu artystycznych uczelniach w Polsce dominuje klimat niewrażliwości, wręcz nieznajomości, chrześcijańskich odniesień kulturowych. Z kolei ks. dr Marek Kotyński zaznaczył, że sztuka ze swej istoty ma charakter profetyczny, skoro jest związana z odbiorcą. Film stwarza iluzję, wymaga opuszczenia blokad, otwarcia się i wkroczenia w inny niż dotąd świat. Kino może więc być ozdrowieńcze, terapeutyczne, o ile sięga pokładów ludzkiej duszy. Zauważył, że gesty prorockie są czynione przez filmowe postaci, kiedy mają na celu wprowadzenie w sens, analogicznie do czynionych przez Jezusa znaków na piasku.

Odnosząc się do dyskusji, ks. Jan Sochoń zalecił ostrożność, wskazując na analogiczne spory wokół pojęcia „kerygmatu”. Bohater filmowy metaforycznie pełni funkcję profetyczną. Mimo wszystko należy zwrócić uwagę na nieostrość językowych terminów.

Po wykładach i dyskusji ks. dr hab. Jacek Grzybowski zaprosił na drugą część konferencji, czyli wprowadzenie i projekcję filmu Ingmara Bergmana *Goście Wieczery Pańskiej* z 1963 roku. Filmoznawca z Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej KUL dr Łukasz Jasina przypomniał słuchaczom, że Ingmar Bergman, z uwagi na głębię filozoficzną oraz artyzm swoich filmów, jest uważany za jednego z najwybitniejszych reżyserów w dziejach kina. Bergman był przedstawicielem kina autorskiego. Pochodził ze Szwecji, wychował się w rodzinie inteligentnej, należącej do bardzo surowego kościoła luterńskiego. Źle znosił zmiany zachodzące w wielokulturowej Szwecji. Właściwie do końca życia pozostał szwedzkim konserwatystą. Sztuka filmowa, reżyseria i aktorstwo nie były cenione w środowisku Bergmana, on sam zaś pragnął zostać poetą i malarzem. Po nieudanych próbach artystycznych zdecydował się na reżyserię. Dzięki temu, że doskonale znał język niemiecki, mógł korzystać z bogatych zbiorów niemieckiej literatury naukowej. Początkowo jako reżyser inscenizował spektakle teatru lalkowego, jednak w 1957 roku nastąpił przełom. Bergman wyreżyserował wtedy dwa, genialne filmy: *Siódmą pieczęć*, a dwa miesiące później *Tam, gdzie rosną poziomki*. Zyskał dużą popularność, ale nie skorzystał z wielu propozycji hollywoodzkich środowisk, odmawiając między innymi reżyserowania filmu *Kleopatra*. W latach 1961–1963 stworzył trzy filmy nazwane potem trylogią pionową (*Jak w zwierciadle*, *Goście Wieczery Pańskiej*, *Milczenie*), w których poruszał przede wszystkim głębokie problemy religijne: utratę zaufania wobec Boga, niewiarę w sens ludzkiego życia, paradoksy egzystencji i miłości. Z kolei obraz *Persona* (1966) zapoczątkował filmową refleksję Bergmana nad relacjami poziomymi, ukazując pesymizm i brak wiary w człowieka. Nieco cieplejsza wizja świata i ludzi została przez reżysera przedstawiona w 1982 roku

w filmie *Fanny i Aleksander*. Później Bergman zwrócił się w stronę sztuk teatralnych. Przybliżając słuchaczom istotę filmu *Goście Wieczery Pańskiej*, dr Jasina przypomniał, że bohaterem jest pastor, który w przeciągu jednego dnia odprawia dwie Pamiątki Wieczery (odpowiednik katolickiej mszy świętej). Ukazana w filmie codzienność, fizyczność i chłód stanowią pretekst do opisu relacji z Bogiem i ludźmi. Samo zakończenie filmu jest ostatecznie niejednoznaczne. Reżyser pozostawił widzowi trud odpowiedzi na pytanie o wiarę i wewnętrzną wrażliwość pastora. Na zakończenie wprowadzenia dr Łukasz Jasina wskazał na związki szwedzkiego reżysera z Polską. Cenił on Krzysztofa Zanussiego i po obejrzeniu jego filmów *Bilans kwartalny* (1974) i *Imperatyw* (1982), namaścił go niejako na swojego metafizycznego następcę. Co ciekawe, ulubioną książką Bergmana byli *Chłopi* Władysława Reymonta. Szanował polską kulturę, inscenizował nawet sztuki w polskich teatrach. Oczywiście, zaznaczył Jasina, Bergman nie był postacią jednowymiarową – bardzo krytyczny dla innych twórców, ostry w ocenach, za niepłacenie podatków wydalony ze Szwecji, miał skomplikowane romanse z aktorkami, był również zdolny do prymitywnych wypowiedzi oraz sympatii dla totalitaryzmu. Nie ulega jednak wątpliwości, że był jednym z najwybitniejszych reżyserów w dziejach kina. Jego twórczość pozostawiła głęboki ślad w kulturze, dając niezliczonym osobom wgląd w zrozumienie natury ludzkiej. Ostatecznie pozostanie tajemnicą, jakie były osobiste koszty geniuszu Ingmara Bermana. Po wysłuchaniu wprowadzenia obecni na konferencji obejrzel film *Goście Wieczery Pańskiej*, a projekcja ta stanowiła zwieńczenie Warszawskiego Dnia Filozofii zorganizowanego już po raz dziesiąty w Światowym Dniu Filozofii UNESCO.

AGNIESZKA GRALEWICZ

agnieszka.gralewicz@gmail.com

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2018.54.4.41

- IWONA ALECHNOWICZ-SKRZYPEK**, Uniwersytet Opolski, Wydział Nauk Społecznych
- JÓZEF BREMER**, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydział Filozoficzny
- JOHN BROOME**, University of Oxford, Faculty of Philosophy
- ANNA BROŻEK**, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii
- PIOTR DUCHLIŃSKI**, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydział Filozoficzny
- GRZEGORZ FRANCUZ**, Uniwersytet Opolski, Wydział Nauk Społecznych
- ANDRZEJ GNIAZDOWSKI**, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii
- ADAM GRZELIŃSKI**, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Instytut Filozofii
- LIDIA GRZESIUK**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- JACEK JAŚTAL**, Politechnika Krakowska, Instytut Ekonomii, Socjologii i Filozofii
- MIROSLAV KARABA**, Trnava University in Trnava, Faculty of Theology
- MARCIN KARAS**, Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny
- ANNA KAWALEC**, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii
- HENRYK KIEREŚ**, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii
- ANDRZEJ KLAWITER**, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Nauk Społecznych
- ANDRZEJ KOBYLŃSKI**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- KATARZYNA KUŚ**, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii
- PAWEŁ MAZANKA**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- SEAN McGRATH**, Memorial University of Newfoundland, Department of Philosophy
- RYSZARD MOŃ**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- MICHAŁ PIEKARSKI**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- ROBERT PIŁAT**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- JAN SOCHOŃ**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- BERTRAND SOUCHARD**, Lyon Catholic University, Faculty of Philosophy
- ADAM ŚWIEŻYŃSKI**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

ANDRZEJ WIERCINSKI, Universität Augsburg, Institut für Philosophie
AGNIESZKA WOSZCZYK, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Nauk
Społecznych
MICHAŁ ZEMBRZUSKI, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warsza-
wie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej