

Studia Philosophiae Christianae

ROK LV
2019

NR 4

KWARTALNIK



Wydawnictwo Naukowe
UKSW

Warszawa 2019

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 (Szwajcaria),
Helena Hrehová (Trnavská Univerzita v Trnave), Stanisław Janeczek (KUL, Lublin), Andrzej Kiepas
(UŚ, Katowice), Joseph Koterski (Fordham University, New York), Edward Nieznański (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 Świętorzecka

Redaktorzy językowi / Language Editors

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

Skład / Typesetting

Maciej Faliński

Adres redakcji / Editorial Office

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

Druk i oprawa / Print and binding

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

Prenumerata / Subscriptions

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

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

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

JANINA BUCZKOWSKA Pojęcie reprezentacji mentalnych a problem intencjonalności w ujęciu teleosemantyki	5
ADAM GRZEGORZYCA Koncepcja przebóstwienia w systemie Jana Szkota Eriugeny	35
SYLWESTER WARZYŃSKI Współczesne wyzwanie dla podmiotowości – w stronę człowieka nieokreślonego	61
JANUSZ WESSERLING A three-valued doxastic logic based on Kleene's and Bochvar's ideas	89
PRZEMYSŁAW ZGÓRECKI Zapomnienie bycia jako zagrożenie bycia według Jean-Yves Lacoste'a	115
MICHAŁ PIEKARSKI Podstawy fenomenologii poznania a problem języka. Uwagi do książki Witolda Płotki <i>Studia z fenomenologii poznania</i>	137
WITOLD PŁOTKA Mosty nad przepaścią? W odpowiedzi Michałowi Piekarskiemu	151

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

JANINA BUCZKOWSKA The concept of mental representations and the problem of intentionality according to teleosemantics	5
ADAM GRZEGORZYCA The concept of deification in Eriugena's philosophical system	35
SYLWESTER WARZYŃSKI The contemporary challenge to subjectivity – towards the indefinite man	61
JANUSZ WESSERLING A three-valued doxastic logic based on Kleene's and Bochvar's ideas	89
PRZEMYSŁAW ZGÓRECKI Oblivion of being as danger to being according to Jean-Yves Lacoste	115
MICHAŁ PIEKARSKI The foundation of phenomenology and the problem of language. Comments on Witold Płotka's book <i>Studia z fenomenologii poznania</i>	137
WITOLD PŁOTKA Bridges over the gaps? A response to Michał Piekarski	151

JANINA BUCZKOWSKA

POJĘCIE REPREZENTACJI MENTALNYCH A PROBLEM INTENCJONALNOŚCI W UJĘCIU TELEOSEMANTYKI

Streszczenie. Niniejszy artykuł poświęcony jest zagadnieniu wyjaśnienia poznania w teleosemantyce, która jest najbardziej zaawansowaną wersją reprezentacyjnej teorii umysłu. Krytyka reprezentacjonizmu ze strony teorii poznania ucieleśnionego powoduje, że założenia i tezy teorii reprezentacyjnych powinny zostać poddane analizie w kontekście pytania o adekwatność i sukces tego podejścia. Głównym założeniem tego podejścia jest teza, że procesy poznawcze jak percepcja, myślenie pojęciowe, wiedza itp. polegają na wytwarzaniu reprezentacji mentalnych i operowaniu nimi. Materialną składową reprezentacji mentalnych są stany neuronalne mózgu (np. wzorce pobudzeń neuronów), będące nośnikami treści poznawczych. Głównym problemem tego podejścia jest wyjaśnienie przypisywania stanom mózgu treści pełniących funkcję reprezentacji. Teleosemantyka łączy wyjaśnienie nadawania treści z zagadnieniem intencjonalności stanów mentalnych i tezą o reprezentacyjnym charakterze poznania.

Jako punkt wyjścia, zostały omówione związki jakie zachodzą pomiędzy ogólnym pojęciem reprezentacji a intencjonalnością. Ogólna struktura reprezentacji jest strukturą spełniającą warunki intencjonalności zarówno w sensie „bycia o czymś”, jak i skierowania na przedmiot intencjonalny. Problemem do rozwiązania jest konstituowanie relacji reprezentacji i przypisywanie treści stanom mózgu.

Następnie podana została analizie propozycja rozwiązania tego problemu przedstawiona przez R. Millikan w jej teorii teleosemantyki. Upatruje ona źródło intencjonalności w biologicznych funkcjach zdobywania informacji niezbędnej do przetrwania. Funkcje te spełniane są przez relacje konstytuujące reprezentacje mentalne. Semantyka reprezentacji jest nadana przez cel funkcji biologicznej, natomiast warunki prawdziwości skorelowane są z własnościami otoczenia.

Końcowa część poświęcona jest omówieniu ograniczeń takiego ujęcia i przedstawieniu krytyki ze strony stanowisk antyreprezentacyjnych. Prowadzi to do konkluzji, że teleosemantyka, rozwijając relacyjne rozumienie reprezentacji wnosi do wyjaśnienia poznania ważny element. Łączy pojęcie intencjonalności z reprezentowaniem świata w umyśle. Nie daje jednak jeszcze pełnej odpowiedzi na pytanie o konstytucję treści poznawczych. Nie powinna też być traktowana jako jedyny i uniwersalny sposób rozwiązania problemu treści, ale jako jedna z propozycji wyjaśnienia elementów poznania wyposażonych w treść intencjonalną.

Słowa kluczowe: reprezentacje mentalne, intencjonalność, teleosemantyka, nabywanie treści mentalnych, funkcja, relacja

1. Wstęp. 2. Intencjonalność a funkcja reprezentacji. 3. Biologiczne uwarunkowanie intencjonalności a konstytucja znaczenia reprezentacji mentalnych. 4. Trudności teleosemantyki i krytyka teorii reprezentacji ze strony innych stanowisk. 5. Zakończenie.

1. WSTĘP

Dyskusja, jaka toczy się od kilku dekad w filozofii umysłu na temat istnienia i własności reprezentacji mentalnych jest związana z poszukiwaniem wyjaśnienia procesów poznawczych takich jak zmysłowe poznanie rzeczy i ich własności, wytwarzanie pojęć, myślenie itp. Reprezentacjonizm jest jedną z propozycji, która odwołuje się do ogólnej idei, że poznanie polega na wytwarzaniu reprezentacji mentalnych i operowaniu nimi w procesach myślenia. Teoria ta przyjmuje, że materialną składową reprezentacji mentalnych są stany neuronalne mózgu (np. wzorce pobudzeń neuronów), będące nośnikami treści poznawczych. Pełnią one rolę znaczących symboli, które podlegają transformacjom ze względu na ich własności syntaktyczne. Teza, że myślenie realizuje się jako procesy operowania reprezentacjami jest podstawowym założeniem reprezentacyjnej teorii umysłu (obejmującej różne teorie odwołujące się do powyższej idei) rozwijanej w kolejnych dekadach jako propozycje J. Fodora¹, F. Dretskego²,

1 Por. J. Fodor, *Psychosemantics: The problem of meaning in the philosophy of mind*, Cambridge MA 1987; J. Fodor, *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong*, New York 1998.

2 Teoria F. Dretskego ewoluowała od przyczynowo informacyjnej koncepcji reprezentacji przedstawionej w jego pracy: *Knowledge and the flow of information*, Cambridge MA 1981, do koncepcji teleologicznej, przyjmującej założenia teleosemantyki, przedstawionej w pracy: *Naturalizowanie umysłu*, tłum. B. Świątczak, Warszawa 2004. W niniejszym artykule będę powoływała się na tę drugą pracę.

R. Millikan³, D. Papineau⁴ i innych⁵ a ostatnio np. K. Neander⁶ i N. Shea⁷. Kolejne koncepcje modyfikują i rozwijają pojęcie reprezentacji mentalnych i nadają mu ważną rolę wyjaśniającą, utożsamiając reprezentacje umysłowe ze stanami mózgu będącymi nośnikami odpowiednich treści poznawczych. Podejście reprezentacyjne nawiązuje do filozoficznej tradycji uznawania takich zjawisk poznawczych jak wrażenia zmysłowe, wyobrażenia, pojęcia, sądy, przekonania za reprezentacje świata w umyśle i odwołuje się do ogólnej koncepcji reprezentacji.

Ten nurt filozofii umysłu przyjmuje także brentanowską tezę, że podstawową cechą wyróżniającą stany mentalne na tle stanów fizycznych jest ich intencjonalność będąca własnością „bycia o czymś”, czy odnoszenia się do czegoś związaną z przypisywaniem tym stanom treści poznawczych. Celem tego podejścia, realizowanego w różnych teoriach na różne sposoby, jest dostarczenie intencjonalnej i reprezentacyjnej teorii umysłu, która z jednej strony wyjaśni w kategoriach naturalistycznych intencjonalność uznawaną często za podstawową charakterystykę zjawisk mentalnych, a z drugiej opisze w tych kategoriach procesy poznawcze.

Rola teorii reprezentacyjnych w wyjaśnianiu funkcji poznawczych umysłu uległa w ostatnich dekadach wyraźnemu osłabieniu ze względu na jej krytykę i przedstawienie alternatywnych odpowiedzi ze strony teorii poznania ucieleśnionego i enaktywnego. W ramach tych nurtów rozwijane są koncepcje całkowicie odrzucające

3 R.G. Millikan, *Language, thought and other biological categories*, Cambridge MA 1984.

4 D. Papineau, *Reality and Representation*, Oxford 1987; Tenże, *Teleosemantics*, w: *How Biology Shapes Philosophy*, red. D.L. Smith, Cambridge University Press, Cambridge 2016, 95–120.

5 Różne koncepcje reprezentacji mentalnych w teoriach umysłu omawia np. U. Żegleń. Por. U. Żegleń, *O naturze, rodzajach i sposobie istnienia reprezentacji umysłowych*, *Analiza i Egzystencja* 11(2010), 155–185.

6 K. Neander, *A Mark of the Mental: In Defense of Informational Teleosemantics*, MIT Press, Cambridge 2017.

7 N. Shea, *Representation in Cognitive Science*, Oxford University Press, Oxford 2018.

reprezentacje mentalne np. A. Chemero⁸, D. Hutto i E. Myin⁹, K. O'Regan i K.A. Noë¹⁰, H. Dryfus¹¹ i inni¹². W innych bardziej umiarkowanych wersjach poznania ucieleśnionego i enaktywizmu, proponowane są radykalne zmiany pojęcia reprezentacji mentalnych (np. P. Mandwvik¹³, L.W. Barsalou¹⁴ i inni).

To coraz bardziej zdecydowane odrzucenie reprezentacjonizmu wiąże się z trudnościami na jakie napotykają teorie reprezentacyjne. Główne z nich związane są z wyjaśnieniem nabywania treści przez stany reprezentacyjne i związku tych treści z interakcją organizmu z otoczeniem. Jest to tzw. problemem treści stanów mentalnych a także związany z nim problem intencjonalności – „bycia o czymś” tych stanów – który jest centralnym punktem teorii reprezentacyjnych. Wobec radykalnej czasami krytyki reprezentacjonizmu, a także w związku z formułowaniem propozycji antyreprezentacjonistycznych, pojawia się pytanie o to, czy i – jeśli tak – jaki istotny element

8 A. Chemero, *Radical Embodied Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge MA 2009.

9 D. Hutto, E. Myin, *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*, MIT Press, Cambridge MA 2013.

10 K. O'Regan, K.A. Noë, *A sensorimotor account of vision and visual consciousness*, Behavioral and Brain Science 24(2001), 939–1031.

11 H. Dreyfus, *Intelligence without representation – Merleau-ponty's critique of mental representation the relevance of phenomenology to scientific explanation*, Phenomenology and the Cognitive Sciences 1(2002)4, 367–383.

12 Do krytyków reprezentacjonistycznej teorii umysłu należą również: D.D.C. Dennett, odrzucający zarówno rozumienie intencjonalności, jak i model obliczeniowy RTM (por. np. *Natura umysłów*, tłum. z ang. W. Tuporolski, Warszawa 1997) oraz P. Churchland, kwestionujący realność stanów mentalnych jako takich (*Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*, The Journal of Philosophy 78(1981)2, 67–90; rozwinięcie w: P.M. Churchland, *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, tłum. z ang. Z. Karaś, Warszawa 2002).

13 P. Mandik, *Action-oriented representations*, w: *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*, red. A. Brook, K. Akins, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 284–305.

14 L.W. Barsalou, *Perceptual symbol systems*, Behavioral and Brain Science 22(1999), 577–660; L.W. Barsalou, W.K. Simmons, A.K. Barbey, C.D. Wilson, *Grounding conceptual knowledge in modality-specific systems*, Trends in Cognitive Sciences 7(2003)2, 84–91.

wnoszą teorie reprezentacyjne do wyjaśniania poznania, a także czy uzyskują na tej drodze znaczący postęp? Jak problematyka intencjonalności i treści, tak ważna dla wyjaśnienia poznania, jest postawiona i rozwiązana w teoriach reprezentacyjnych?

Rozważania w niniejszym artykule będą koncentrować się na teleosemantyce jako najbardziej zaawansowanej wersji teorii reprezentacyjnych, a w ramach teleosemantyki w szczególności na propozycji R. Millikan (jako wpływowej i rozwijanej przedstawicielce nurtu) oraz niektórych elementach teleonomicznej koncepcji F. Dretskego. Głównym tematem rozważań będzie problem treści w ujęciu teleosemantyki, który łączy zagadnienia reprezentacji i zagadnienie intencjonalności. Problem treści i intencjonalności pozostaje wspólnym wyzwaniem dla wszystkich teorii wyjaśniających poznanie, gdyż powszechne doświadczenie myślenia, będące udziałem ludzi, odnosi do treści doświadczanych myśli. Jeśli nie wszystkie, to przynajmniej niektóre stany poznawcze posiadają treści, które nie są bezpośrednią reakcją na stymulacje otoczenia. W tym kontekście wydaje się (parafrazując słowa z pracy N. Shea¹⁵), że idea reprezentacji mentalnych nadal posiada moc wyjaśniającą i nie ma powodu jej całkowicie odrzucać. Analiza rozwiązania problemu treści intencjonalnej stanów mentalnych, jakie proponuje teleosemantyka w kontekście jej trudności i zarzutów wysuwanych ze strony stanowisk antyrepresentacjonistycznych pomoże zarówno wydobyć jej wkład w wyjaśniania procesów poznawczych, jak i ukazać niektóre jej ograniczenia.

2. INTENCJONALNOŚĆ A FUNKCJA REPREZENTACJI

R. Millikan przyjmuje za F. Brentano, że intencjonalność jest dystynktywną i nieredukowalną cechą zjawisk mentalnych. Intencjonalność w ujęciu brentanowskim polega na tym, że stany mentalne posiadają pewną treść, są o czymś, są skierowane na lub odnoszą się

15 Por. N. Shea, dz. cyt., 227.

do pewnego przedmiotu intencjonalnego, który ta treść wyznacza¹⁶. Przedmiot intencjonalny jest jedynie korelatem treści, który nie musi istnieć realnie, jest „wewnętrzny” przedmiotem stanu mentalnego, który istnieje tylko jako cel, na który kieruje się dany stan, o czym jest dana myśl. Jest to założenie, które odzwierciedla też intuicję związaną z powszechnym ludzkim doświadczeniem własnych stanów umysłowych jako posiadających treść (przynajmniej tych z nich, które sobie uświadamiamy jako posiadające treść).

Dla Brentano zjawiska mentalne i fizyczne należały do całkowicie różnych kategorii: fizycznej i psychicznej, a ich odróżnienie wymagało jedynie wskazania charakterystyki wyróżniającej kategorię tego, co „mentalne”. W ujęciu naturalistycznym potrzebne jest wyjaśnienie jak zjawiska intencjonalne pojawiają się w świecie fizycznym i w jakiej relacji pozostają do tego, co fizyczne. W reprezentacjonizmie wyjaśnienie intencjonalności koncentruje się na wskazaniu realnych związków: np. relacji przyczynowych, funkcjonalnych, korelacji, współzmienności itp., które wyposażają stany fizyczne w treść intencjonalną, czyli sprawiają, że jedne stany systemu dostarczają treści o innych stanach, różnych od nich samych.

Teorie reprezentacyjne łączą wyjaśnienie intencjonalne z reprezentacyjnym. Zarówno Millikan, jak i Dretske przyjmują, że reprezentacje mentalne to stany neuronalne wyposażone w treść.

16 „Każdy fenomen psychiczny charakteryzuje się tym, co średniowieczni scholastycy nazywali intencjonalną (również i mentalną) inegzystencją jakiegoś przedmiotu, a co my (choć nie z pomocą całkiem jednoznacznych wyrażen nazwiemy odniesieniem się do pewnej treści, skierowaniem do pewnego obiektu (przez co tutaj nie należy rozumieć żadnej realności), albo immanentną przedmiotowością. Każdy fenomen psychiczny zwiera w sobie coś jako obiekt, chociaż nie każdy w jednakowy sposób. W przedstawieniu jest coś przedstawiane, w sądzie uznawane bądź odrzucane, w miłości kochane, w nienawiści nienawidzone, w pożądaniu pożądane itd. Ta intencjonalna inegzystencja jest wyłączną własnością fenomenów psychicznych. Żaden fenomen fizyczny nie wykazuje czegoś podobnego. A zatem fenomeny psychiczne możemy zdefiniować jako fenomeny, które intencjonalnie zawierają w sobie pewien przedmiot”. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. z niemieckiego W. Galewicz, Warszawa 1999, 126–127.

Naturalistyczne wyjaśnienie poznania sprowadza się, w tym ujęciu, do wskazania mechanizmów wyposażania określonych stanów mózgu (zarówno traktowanego jako system neuronów, jak i jako system informacyjny) w treść intencjonalną, która reprezentuje własności otoczenia. To powiązanie intencjonalności stanów mentalnych z ich funkcją reprezentowania świata zewnętrznego ma wyjaśnić zarówno treść stanów intencjonalnych, jak też uzasadnić ich odniesienie do rzeczy w świecie i ich własności. W reprezentacjonizmie rozwiązanie problemu treści jest jednocześnie rozwiązaniem problemu intencjonalności i reprezentacji, pokazanie jak stany mózgu nabywają zdolność „bycia o czymś” jest jednocześnie wskazaniem ich reprezentacyjnej roli. Wyjaśnienie intencjonalności ma za cel dostarczyć nieredukcjonistycznego rozumienia natury stanów mentalnych jako funkcji mózgu.

Brentanowskie ujęcie rodzi jednak pewne istotne niejasności. Z jednej strony przedmiot intencjonalny jako element jedynie immanentny relacji intencjonalnej (stan mentalny – przedmiot intencjonalny) nie musi mieć realnego istnienia poza relacją (np. przedmiotem wątplenia w realność jednorożca jest jednorożec jako przedmiot jedynie intencjonalny, a nie realny). Z drugiej strony, percepcja jest nakierowana na przedmiot, który ma swoje realne istnienie poza relacją intencjonalną. Co zatem jest bezpośrednim przedmiotem percepcji, gdy poznanie skierowane jest na przedmiot zewnętrzny? Sposób odczytania statusu ontycznego i poznawczej roli przedmiotu intencjonalnego leży u podstaw wielu dyskusji odnośnie zarówno bezpośredniości poznania zmysłowego, jak i charakteru treści mentalnej (czy jest to treść wewnętrzna czy zewnętrzna).

Tych trudności unika rozumienie intencjonalności nawiązujące do Husserla, który kładzie główny nacisk na samo skierowanie aktów mentalnych na pewien przedmiot. Percepcja skierowana jest na przedmiot istniejący realnie. Przedmiot ten jednak w relacji intencjonalnej jest ujęty tylko w jakimś aspekcie, który określa przedmiot intencjonalny. Przedmiot intencjonalny istnieje tylko w tym sensie,

że akt/stan mentalny jest nań skierowany, jest o nim. Takie rozumienie intencjonalności, jako samego „skierowania na” przyjmują np. teorie poznania ucieleśnionego i enaktywnego, gdzie percepcja jest rozumiana jako bezpośrednia interakcja poznającego organizmu z otoczeniem.

Natomiast w teleosemantyce, gdzie własności świata zewnętrznego są dane organizmowi za pomocą jego wewnętrznych reprezentacji, większy nacisk położony jest na „bycie o czymś”, czyli treść intencjonalną. Wyjaśnienie funkcjonalistyczne, odwołujące się do rozumienia intencjonalności jako „bycia o czymś” i przyjmujące, że reprezentacjami mentalnymi są neuronalne stany mózgu, wymaga aby wskazać fizyczno-biologiczne procesy czy relacje, które stanom neuronalnym mózgu nadają ich treść. Teorie poznania ucieleśnionego i enaktywnego odwołujące się do intencjonalności jako pierwotnej własności świadomości mają natomiast za zadanie wyjaśnić, jak przyczynowo rozumiane reakcje na bodźce generują treści poznania, które są „o czymś”, a nie jedynie reakcją na coś.

Teoria R. Millikan i późniejsze prace F. Dretskego należą do teorii funkcjonalistycznych i łączą wyjaśnienie intencjonalności z posiadaniem przez organizm (lub system) podukładów wyspecjalizowanych do spełniania funkcji dostarczania określonych informacji o własnościach otoczenia. Stany informacyjne tych układów reprezentują własności otoczenia i są „o” tych stanach na mocy owych funkcji. Dla Dretskego są to funkcje wskazywania, dla Millikan funkcje właściwe. Stany mentalne to, w tym ujęciu, stany funkcjonalne mózgu dostarczające informacji o otoczeniu i będące nośnikami treści.

Dretske przypisuje stanom mentalnym charakter stanów reprezentacyjnych, a te z kolei są specyficzną klasą stanów funkcji informacyjnych systemu poznającego. Jak pisze: „(1) Wszystkie stany mentalne to fakty reprezentacyjne oraz (2) Wszystkie fakty reprezentacyjne to fakty dotyczące funkcji informacyjnych”¹⁷ (oczywiście

17 F. Dretske, *Naturalizowanie umysłu*, dz. cyt., 15.

nie zachodzi relacja odwrotna, nie wszystkie reprezentacje są mentalne). Przyjmuje on, że przynajmniej niektóre, jeśli nie wszystkie (jak uważał Brentano) zjawiska mentalne są intencjonalne, uważa ponadto, że stanowisko reprezentacyjne w odniesieniu do umysłu dostarcza wyjaśnienia intencjonalności. Intencjonalność przejawia się, według niego, w takich aspektach reprezentacji mentalnych, jak zdolność błędnego reprezentowania, „bycie o czymś” jako odniesienie się do czegoś związane z określoną treścią tego odniesienia, ujęcie aspektowe reprezentowanego przedmiotu i skierowanie na przedmiot wewnętrzny (noemat w husserlowskim sensie).

Możliwość błędnej reprezentacji jest zagwarantowana w samej definicji, w której reprezentacjami są tylko te stany, które mają nadaną funkcję dostarczania określonego typu informacji o otoczeniu. Funkcja ta może być w wypadku organizmów żywych nadana ewolucyjnie bądź wyuczona, a w wypadku przyrządów skonstruowanych – nadana przez człowieka. Funkcja ta spełniana niepoprawnie w wyniku różnych przyczyn prowadzi do błędnej reprezentacji. Drugim istotnym aspektem jest „bycie o czymś”, co Dretske ujmuje jako złożony problem treści – obejmujący zarówno jej odniesienie do zewnętrznego świata, jak i do przedmiotu wewnętrznego (noematu) – która to treść zawsze ujmuje przedmiot aspektowo.

Związek intencjonalności i reprezentacji jest konsekwencją wynikającą z ogólnego pojęcia reprezentacji¹⁸. Reprezentacja w ogólnym rozumieniu pełni funkcję reprezentowania czegoś przez coś dla czegoś lub kogoś innego. Funkcja ta wyznacza określoną trójelementową relację tego, co reprezentowane, tego, za pomocą czego dokonuje się reprezentowanie i tego, co/kto ów stan reprezentacyjny odbiera jako taki i nadaje mu pewną treść, czyli znaczenie¹⁹. Stan reprezentacyjny

18 Dokładną analizę funkcji reprezentowania i tworzonej przez nią relacji reprezentacji jako relacji znakowej przedstawił C.S. Peirce. Por. C.S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, red. J. Pelc, tłum. z ang. R. Mirek, A.J. Nowak, Warszawa 1997, 131–190.

19 Składniki reprezentacji według C.S. Peirce'a, por. C.S. Peirce, dz. cyt.

jako to, za pomocą czego dokonuje się reprezentowanie, pełni swoją funkcję reprezentowania tylko w połączeniu z pozostałymi elementami jak treść/znaczenie i przedmiot reprezentowany. Struktura relacyjna reprezentacji realizuje warunki intencjonalności w sensie „bycia o czymś” poprzez związki elementu reprezentującego z tym, co reprezentowane, i znaczeniem, czyli interpretacją nadaną przez użytkownika reprezentacji. Sam status reprezentacji wymaga „bycia o czymś”, czyli intencjonalności.

Wyjaśnienie mechanizmów przypisywania treści stanom reprezentacyjnym jest zarazem wyjaśnieniem intencjonalności tych stanów oraz wskazaniem, co konstytuuje relację reprezentacji. Jednak owo „bycie o czymś” jest konstytuowane przez znaczenie, czyli np. w ujęciu Peirce’a, sposób interpretacji reprezentacji przez odbiorcę, którym może być np. inna reprezentacja lub system. Źródłem intencjonalności w wypadku reprezentacji zewnętrznych – jak np. języka czy innego rodzaju znaków – jest ostatecznie interpretujący umysł, który łączy znak z treścią, którą odnosi do czegoś. Reprezentacje zewnętrzne czerpią intencjonalność od interpretującej świadomości, reprezentacje mentalne nie mogą być w ten sam sposób wyjaśnione, należy zatem wyjaśnić, jak one same urzeczywistniają intencjonalność.

W wypadku reprezentacji mentalnych interpretacja dokonuje się w ramach relacji zachodzących wewnątrz systemu, w którym istnieją mechanizmy nadawania przedmiotowej treści stanom reprezentacyjnym. Ważne zatem dla wyjaśnienia intencjonalności jest wskazanie, czym jest ten istotny konstytutywny element, nadający reprezentacyjnym stanom neuronalnym interpretację, czyli ich znaczenie. Pomimo znaczącego rozwoju i wielu sukcesów kolejnych teorii reprezentacyjnych umysłu, wciąż nie udało się wypracować satysfakcjonującego rozwiązania tego problemu.

Przyczynowe związki stanów informacyjnych systemu, będących stanami informacyjnymi ze stanami otoczenia, pozwalają mówić o informacyjnej zależności (np. korelacji, czy współzmienności) treści tych stanów od otoczenia, nie wyjaśniają one jednak jak te stany stają

się dla organizmu „o czymś”. Pojawia się zarzut bezpodstawnego utożsamiania współzmienności lub korelacji stanów z ich treścią²⁰. Teoria reprezentacji powinna uwzględniać to, że stany reprezentacyjne reprezentują coś dla czegoś innego, np. innych stanów, które odbierają je jako dostarczycieli określonej treści, czyli nadają im znaczenia. Tego kroku zwykła korelacja nie wyjaśnia. Reprezentacja powinna być dana dla odbiorcy jako wyróżniona, rozpoznawalna jakość. Potrzeba zatem teorii reprezentacji mentalnych, która by wyjaśniała, jak wzorce pobudzeń neuronowych stają się reprezentacjami, które nie tylko odzwierciedlają stany otoczenia, ale stają się treścią odniesioną do czegoś i daną systemowi, czyli świadomą. Jeśli pominiemy fakt, że umysł jest świadomy swoich treści, to mamy przetwarzanie informacji, jakie zachodzi w różnego typu urządzeniach przetwarzających informacje, np. informacyjnych systemach sterujących, które nie wytwarzają stanów mentalnych.

Teorie reprezentacji mentalnych koncentrują się na dwu aspektach: możliwej realizacji reprezentacji neuronalnej lub komputacyjnej oraz ich roli w teoretycznym wyjaśnianiu procesów mentalnych. R. Cummins²¹ wskazuje, że nie należy mylić dwojakiego odniesienia terminu „reprezentacja”. Pierwsze jest odniesieniem do obiektów, jakie postulują teorie empiryczne mózgu. Spór będzie więc dotyczył tego, czy np. wzorce pobudzeń neuronalnych są reprezentacjami, lub czy są nimi stany komputacyjne określonej wersji AI. Jest to problem empiryczny.

Drugie odniesienie związane jest z funkcją reprezentowania świata w umyśle i jest ważnym problemem filozoficznym. Tu pojawia się pytanie, czy można mówić o poznaniu we wszystkich jego odmianach, odrzucając jednocześnie zdolność reprezentowania świata w umyśle. Określenie tego, co na poziomie neuronalnym implementuje

20 Por. W.M. Ramsey, *Untangling Two Questions about Mental Representation*, *New Ideas in Psychology* 40(2015),1–10, 2.

21 Por. R. Cummins, *Meaning and Mental Representation*, Cambridge MA 1989, 1–2.

spełnianie tej funkcji umysłu oraz za pomocą jakich struktur i mechanizmów biologicznych ta funkcja jest spełniana, jest problemem empirycznym. Sama funkcja reprezentowania nie determinuje konkretnej postaci reprezentacji mentalnych. Pytanie filozoficzne dotyczy natomiast warunków, jakie muszą spełnić stany mózgu, np. wzorce pobudzeń neuronowych, aby stać się reprezentacjami umysłowymi, czyli na mocy czego dokonuje się przypisywanie im treści odniesionej przedmiotowo i jak treść ta jest dostępna systemowi, a więc staje się podstawą jego działania, tak jak dostępna jest ludzkiemu umysłowi treść wrażeń i myśli.

3. BIOLOGICZNE UWARUNKOWANIE INTENCJONALNOŚCI A KONSTYTUCJA ZNACZENIA REPREZENTACJI MENTALNYCH

R. Millikan wyjaśnia intencjonalność stanów mentalnych w ramach rozwijanej przez badaczkę teleosemantyki odwołującej się bezpośrednio do biologicznego funkcjonalizmu²². Podobnie Dretske w swoich późniejszych pracach uznaje potrzebę połączenia w teorii umysłu idei teleologicznych z teoretyczno-informacyjnymi. Funkcjonalizm w obu wypadkach staje się środkiem do wyjaśnienia intencjonalności. Millikan przyjmuje biologiczno-ewolucyjne pochodzenie intencjonalności oraz łączy ją z reprezentowaniem świata w umyśle. Rozwija teorię reprezentacji mentalnych jako wyjaśnienie treści stanów intencjonalnych. Wyjaśnienie „bycia o czymś” stanów reprezentacyjnych wymaga odwołania się do bogatszej struktury reprezentacji mentalnych, niż użyta np. w teorii Dretskego, gdzie struktura reprezentacji opierała się na dwu składnikach: zjawiskach generujących reprezentację (według Dretskego tym co reprezentowane) i stanie reprezentacyjnym w mózgu wywołanym przez to zjawisko. Takie ujęcie nie opisuje faktycznych mechanizmów reprezentowania treści w umyśle. Ujmuje ono jedynie przyczynowy składnik reprezentacji.

22 Por. R. Millikan, *Biosementics*, *The Journal of Philosophy* 86(1989)6, 281–297.

Millikan przyjmuje dostrzeganą w przyrodzie celowość funkcji biologicznych służących przetrwaniu za warunek leżący u podstaw intencjonalności. Wskazuje, że pierwotnym źródłem intencjonalności stanów mentalnych są funkcje organizmu wyselekcjonowane przez ewolucję w celu dostarczania organizmowi wyspecjalizowanych informacji o otoczeniu. Tę cechę – posiadania przez organ funkcjonalnego celu dostarczania informacji – uznaje za warunek konieczny intencjonalności. Powołuje się w tym na ujęcie brentanowskie, w którym jednym z przejawów intencjonalności jest zdolność stanów intencjonalnych do tworzenia relacji z czymś nieistniejącym (np. możemy myśleć o nieistniejących jednoróżcach)²³. Fizyczne obiekty, jak zauważa, nie tworzą relacji z czymś nieistniejącym, natomiast istnieją fałszywe przekonania, a więc można pozostawać w mentalnej relacji do faktów, które nie zaszły.

Ujęcie funkcjonalne otwiera nową w stosunku do przyczynowo-informacyjnego perspektywę, przyjmuje, że biologiczne organy spełniają wyselekcjonowane ewolucyjnie funkcje konieczne dla przetrwania organizmu, które autorka określa jako funkcje właściwe tych organów. Mogą one jednak nie spełniać faktycznie swoich zadań i wtedy ich cel nie zostaje spełniony. Choć celem oczu jest widzenie, to mogą one nie funkcjonować prawidłowo. Pozostają więc one w relacji do czegoś nieistniejącego, czyli niespełnionego celu. Funkcje właściwe pewnych organów są prąźródłem intencjonalności.

Jednak, choć serce czy żołądek spełniają funkcje właściwe, to ich stany nie są intencjonalne, w przeciwieństwie do stanów np. pobudzenia siatkówki oka. Sama wyselekcjonowana ewolucyjnie celowa funkcja organizmu, choć jest warunkiem koniecznym, nie jest jeszcze warunkiem wystarczającym intencjonalności w sensie „bycia o czymś”. Cel funkcjonalny staje się podstawą intencjonalności

23 Por. R. Millikan, *Naturalizing Intentionality*, w: *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, t. 9, red. B. Elevantch, Philosophy Documentation Center, 2000, 83–90.

w sensie „bycia o czymś”, gdy jest jawnie reprezentowany²⁴. Np. aparat wzrokowy jest wyselekcjonowany w celu dostarczania informacji o pewnych własnościach otoczenia. Te własności (kształty, kolory, rozmieszczenie przestrzenne itd.) są jawnie reprezentowane w postaci pobudzenia odpowiednich neuronów na siatkówce. Podaje zatem dwa warunki intencjonalności stanów: ich funkcjonalny status i reprezentacyjną rolę. Stany intencjonalne to stany, które spełniają swoją funkcję właściwą reprezentowania czegoś. Cel tej funkcji nadaje związanym z nią stanom semantykę, czyli to o czym dostarczają informacji, o czym są.

Dla wyjaśnienia funkcji reprezentowania istotne jest, zdaniem Millikan, nie tylko wyjaśnienie mechanizmów wytwarzania stanów reprezentacyjnych, jak czynili to jej poprzednicy, ale ponadto wytłumaczenie jak organizm jest zdolny używać reprezentację jako źródło informacji o świecie. Autorka wskazuje, że reprezentacja ma złożoną strukturę, w której należy wyróżnić trzy elementy. Pierwszym jest to, co determinuje informację (*producer*), np. otoczenie, drugim jest sam stan reprezentacyjny (znak) odwzorowujący informację zewnętrzną; trzecim odbiorca informacji (*consumer*) zawartej w stanie reprezentacyjnym²⁵. Właśnie ów stan – lub system będący użytkownikiem reprezentacji – interpretuje informację przekazaną przez znak jako informację o czymś i tym samym czyni ją intencjonalną. Taka struktura złożona z producenta reprezentacji, znaku i użytkownika jest strukturą trójelementową reprezentacji, jaką wskazał i omówił w swojej teorii C.S. Peirce. Jest ona według Peirce’a relacją trzech elementów, które dopiero razem odwzorowują proces nabywania treści przez stan reprezentacyjny.

Stan reprezentacyjny uczestniczy w dwu odrębnych procesach, które są realizowane przez odrębne mechanizmy systemu: 1) wytwarzanie reprezentacji jako odwzorowania odpowiedniego stanu

24 Tamże, 85–86.

25 Por. R. Millikan, *Biosemantics*, dz. cyt., 285–286.

otoczenia w stan reprezentacyjny systemu oraz: 2) wykorzystanie informacji, której dostarcza stan reprezentacyjny dla spełnienia funkcji właściwej systemu. Ten drugi aspekt jest nie tylko konstytutywny dla bycia reprezentacją, ale też przypisuje treść do stanu reprezentacyjnego. Odbiorca musi dysponować dodatkową informacją, zawartą w swojej strukturze albo uzyskaną z innego źródła niż interpretowany znak, aby tej interpretacji dokonać.

Oddziaływanie przyczynowe, jak podkreśla autorka, nie wytwarza reprezentacji, reakcje na bodźce nie konstytuują reprezentacji, jeśli odbiorca nie przypisze tym bodźcom treści, nie uczyni ich nośnikami informacji „o czymś”. Stan systemu będący reakcją na zewnętrzny impuls nie jest sam w sobie reprezentacją, ale staje się nią wtedy, gdy dla kogoś lub czegoś dostarcza informacji o czymś poza sobą. Dopiero zatem układ odbiorcy konstytuuje reprezentację, jeśli łączy ze stanem reprezentacyjnym treść odniesioną przedmiotowo. Istotne jest zatem wskazanie w układzie odbiorcy, mechanizmu, który nadaje interpretację stanom reprezentacyjnym jako wskazującym takie a nie inne własności otoczenia. Zdaniem Millikan semantyka, jaką nadaje odbiorca stanom reprezentacyjnym, jest skorelowana z celem funkcji właściwej, której realizacja obejmuje zarówno producenta, jak i użytkownika reprezentacji. Dla prawidłowego spełniania tej funkcji mechanizmy produkujące reprezentacje muszą jednak dostarczać informacji o otoczeniu prawdziwych w języku odbiorcy. Skorelowanie stanów producenta i użytkownika dla spełniania celu funkcji właściwej jest wynikiem ewolucji.

Związek treści reprezentacji ze światem opiera się, zdaniem Millikan, na relacji przyczynowej pomiędzy otoczeniem a reprezentacyjnym stanem mózgu, natomiast sam status reprezentacji i odpowiednia semantyka przysługują danemu stanowi ze względu na celowo przypisaną mu funkcję wskazywania określonej własności otoczenia.

Jak Millikan wyjaśnia mechanizm nadawania semantyki stanom reprezentacyjnym? Obrazuje to omawiany przez nią, a zaczerpnięty od Dretskego przykład. Pewien gatunek bakterii żyjący na półkuli

północnej potrzebuje do życia wody o małej zawartości tlenu²⁶. Osobniki tego gatunku posiadają wbudowane wewnętrzne magnetosomy, które rejestrują pole magnetyczne i kierują bakterię w stronę bieguna północnego, co w rezultacie jest skierowaniem w dół zbiornika wodnego, gdzie stężenie tlenu w wodzie jest mniejsze. Funkcją ewolucyjną magnetosomów jest kierowanie bakterii w stronę wody o mniejszej zawartości tlenu. Stany reprezentacyjne to stany magnetosomów rejestrujące kierunek pola magnetycznego, ich znaczeniem jest jednak kierunek, w którym woda ma mniejsze stężenie tlenu. Takie znaczenie jest nadawane pomimo tego, że zawartość tlenu w wodzie nie jest czynnikiem powodującym zmiany w magnetosomach. Zmiany te – czyli niejako informacja naturalna – dotyczą pola magnetycznego, a nie zawartości tlenu w wodzie; odbiorca reprezentacji (układ ruchowy bakterii) potrzebuje informacji na temat kierunku, w jakim woda ma mniejsze stężenie tlenu, gdyż to właśnie gwarantuje przetrwanie i taka funkcja została ewolucyjnie wykształcona, i takie znaczenie ma stan magnetosomu.

Celem funkcji właściwej jest dostarczanie potrzebnej do życia informacji o zawartości tlenu w wodzie i właśnie ten cel jest jawnie reprezentowany. Informacja ta jest skorelowana z funkcją magnetosomów tylko ze względu na warunki, jakie występują na półkuli północnej (na południowej mechanizm korelacji jest odwrotny) i które były czynnikiem ewolucyjnej selekcji tej własności otoczenia jako spełniającej cel funkcji właściwej.

Dla zrozumienia konkretnych mechanizmów leżących u podstaw przypisywania treści ważny jest nie tylko cel, z jakim reprezentacja jest skorelowana, ale i warunki naturalne, w jakich dokonywała się ewolucyjna selekcja danej funkcji właściwej. Choć reprezentacja może być realizowana przez różne mechanizmy biologiczne, to jej sens (treść) jest związany z celem funkcji.

26 Por. R. Millikan, *Biosemanitics*, dz. cyt., 290–291.

„Bycie o czymś” stanowi warunek wystarczający intencjonalności i jest w teorii Millikan przypisane do celu, który jest jawnie reprezentowany, tzn. użytkownik reprezentacji posiada celową funkcję użycia danej reprezentacji jako dostarczającej informacji o czymś. „Bycie o czymś” stanu reprezentacyjnego zapewniają, zdaniem autorki, dwa elementy: celowość dostarczania odpowiedniego typu informacji i relacje, jakie tworzy stan reprezentacyjny z tym co reprezentowane (relacja przyczynowa) i odbiorcą reprezentacji (relacja korelacji).

Millikan przypisuje reprezentacji strukturę złożoną z co najmniej trzech elementów, czyli bogatszą niż struktura relacji przyczynowej. Jest to dalszy postęp w wyjaśnianiu reprezentacyjnego charakteru stanów mentalnych. Ujmuje fakt, że stan reprezentacyjny jest elementem relacji i ma sens tylko jako taki. Wyjaśnienie przejścia od przyczynowego ukonstytuowania stanów reprezentacyjnych będących potencjalnymi nośnikami treści do pełnej struktury relacyjnej reprezentacji jest, zdaniem Millikan, wyjaśnieniem nadawania znaczenia i treści. Treścią reprezentacji są warunki, jakie wyjaśniają dlaczego spowodowane reprezentacją zachowanie prowadzi systematycznie do przetrwania i reprodukcji.

Taka koncepcja reprezentacji spełnia warunek konieczny intencjonalności, czyli uwzględnia przypadki błędnego reprezentowania. Czy jednak do końca wyjaśnia nadawanie statusu „bycia o czymś” stanów reprezentacyjnych? Na czym bowiem polegałoby dla ustawień magnetosomu „bycie o” zawartości tlenu? Jak podkreśla Millikan, „bycie o czymś” wymaga odbiorcy, który odczyta tę informację jako o czymś. Wymaga to zatem, aby odbiorca posiadał nie tylko informację o stanie reprezentacyjnym, ale i o jego związku z reprezentowaną własnością. W omówionym wypadku bakterii, to jej struktury biologiczne realizujące ruch dostarczają informacji określającej sposób reakcji na odpowiedni stan reprezentacyjny. Czy jednak bakteria odczytuje ten stan reprezentacyjny jako „o czymś”, czy może jedynie jako sygnał „poruszaj się w danym kierunku”, a może wręcz jako przyczynę lub bodziec do realizacji odpowiedniego procesu w układzie odbiorcy?

Takie same warunki są spełnione w wypadku opisywanych przez Dretskego układów pomiarowych, jak np. prędkościomierz, czy odpowiednio zaawansowanych urządzeń utrzymujących np. stałą temperaturę pomieszczenia. Nie można jednak powiedzieć, że stany takich urządzeń są dla tych urządzeń „o czymś”. Są one jedynie jakies. Czy nie jest tak, że semantykę nadaje stanom bakterii raczej badacz niż wskazane przez Millikan mechanizmy?

Tak opisany proces kierowania bakterii w kierunku wody o mniejszej zawartości tlenu bardziej przypomina działanie układów sterowania niż procesy intencjonalne. Przedstawiona teoria nie wyjaśnienia, na mocy czego bakteria interpretuje swoje stany jako „o czymś” i czy w ogóle je interpretuje; posiada ona tylko biologiczne funkcje, które determinują odpowiednie reakcje na stany reprezentacyjne. Do spełnienia tych funkcji wystarczy, że te stany są jakies, a nie „o czymś”.

Spełniony jest natomiast warunek błędnej reprezentacji. Jeśli w wyniku np. uszkodzenia magnetosomu, jego wskazania będą źle odzwierciedlały kierunek pola magnetycznego, bakteria będzie poruszała się w niewłaściwym, choć wyznaczonym przez magnetosom kierunku.

Opisane funkcjonowanie bakterii zapewniają stany, które są informacyjne w sensie odwzorowania stanów zewnętrznych i reakcji przyczynowej na nie, niekoniecznie są one jednak intencjonalne lub tworzą reprezentację. To, o czym jest stan reprezentacyjny, czyli treść reprezentacji, powinna być dana bakterii do rozpoznania, być dla niej czymś i jednocześnie o czymś, a nie tylko ogniwiem w systemie przetwarzania informacji.

Pomimo tych ograniczeń teoria Millikan wnosi nowy i ważny element do rozumienia reprezentacji, wskazuje na jej relacyjną naturę, która łączy różne funkcjonalnie obszary mózgu, w których to, co jest stanem odzwierciedlającym zewnętrzną informację, jest tylko jednym elementem wieloskładnikowej (co najmniej trójelementowej) relacji. Rozwija ona strukturę reprezentacji mentalnych o element interpretującego użytkownika (którym mogą być dodatkowe procesy

informacyjne w mózgu) jako dostarczyciela semantyki, czyli treści, jaka jest przypisana do reprezentacji. Pozostaje jeszcze otwartą kwestią to, jakie warunki powinien spełniać użytkownik, aby nadać reprezentacji odpowiednią treść. Według ogólnej teorii reprezentacji (np. w ujęciu Peirce'a) powinna to być informacja dodatkowa względem informacji zawartej w nośniku, która nadaje treść i łączy stan nośnika z przedmiotem treści. Jeśli dla odbiorcy reprezentacja jest „o czymś”, to musi on posiadać dodatkową informację o relacji, która łączy stan reprezentacyjny i treść, a także to, co za pomocą tej treści jest reprezentowane.

Informacja ta, zdaniem Millikan, jest dodana przez struktury realizujące funkcje właściwe i nie jest jawnie reprezentowana. Objawia się ona tylko poprzez realizację procesu rozumienia reprezentacji, czyli użycia przez odbiorcę zgodnego z funkcją, której realizacji służy reprezentacja. Nie jest jednak jasne, czy reakcja na stany magnetosomu jest takim rozumieniem, czy tylko prostą reakcją przyczynowo-skutkową.

Występuje wyraźna luka w wyjaśnianiu w kwestii tego, jak mózg potrafi przekształcić wzorce nerwowe w jawne treści umysłowe. Stan reprezentacyjny powinien być dostępny poznawczo odbiorcy jako jakiś, czyli posiadać aspekt jakościowy, z którym dodatkowo łączy się odniesienie do czegoś, czyli „bycie o czymś”. Np. w wypadku reprezentacji zmysłowych jest to treść jakościowa, która, jako reprezentacja przedmiotu zewnętrznego, jest dostępna świadomości. Owo ujawnienie systemowi treści stanów reprezentacyjnych w formie doświadczanych jakości lub treści leży u podłoża intencjonalności.

Ważną konsekwencją, jaką można wyprowadzić z warunku Millikan, że cel funkcji właściwej ma być jawnie reprezentowany, a więc dany organizmowi jako to, o czym jest reprezentacja, jest związek intencjonalności, a właściwie treści z jakościowym aspektem poznania. Kształty i kolory przedmiotów są jawnie reprezentowane w postaci jakości składających się na treść percepcji. Podobnie pojęcia jawnie reprezentują swoją treść, która dana jest często w kategoriach

własności percepcyjnych, dlatego jakościowy charakter poznania jest tym, co jest niezbędne dla zaistnienia treści reprezentacji.

Intencjonalność jako „bycie o czymś” ujawnia się więc jako nierozzerwalnie związana z jakościowym sposobem prezentowania treści pobudzeń neuronalnych dla organizmu. Wytwarzanie obrazów mentalnych, które są znaczeniami wzorców pobudzeń neuronalnych, jest związane z odpowiednimi funkcjami biologicznymi, wyselekcjonowanymi dla celów reprezentacji świata. Zjawiska mentalne, według tego ujęcia, nie są czymś poza mózgiem, ale są zjawiskami w mózgu zachodzącymi w wyniku wytwarzania określonych relacji pomiędzy jego strukturami. Dla Millikan to całościowa struktura mózgu wraz z jej historią ewolucyjną jest źródłem intencjonalności wyspecjalizowanych stanów, które pełnią funkcję reprezentacji. Dalszy rozwój tej teorii powinien wskazać jakie są formy i mechanizmy tego ujawniania dla organizmu treści reprezentowanych. Byłby to kolejny krok na drodze wyjaśnienia przyjscia od fizycznego do mentalnego.

Dretske w swojej analizie intencjonalności zwraca uwagę, że odniesienie treści do przedmiotu zewnętrznego w konkretnym kontekście jest elementem odrębnym od samej treści. Treść i przedmiot intencjonalny są wewnętrznymi elementami reprezentacji, przedmiot realny, do którego treść się odnosi i który jest reprezentowany za pomocą przypisywanych mu treści, powiązany jest z reprezentacją dodatkową zewnętrzną relacją. Relacja ta zapewnia bycie reprezentacji „bycie o czymś” zewnętrznym, o czymś w świecie, w odróżnieniu od wyznaczonego przez treść przedmiotu intencjonalnego. Dopiero poprzez tę relację, treść reprezentacji zostaje przypisana do konkretnego przedmiotu zewnętrznego, który jest reprezentowany. Millikan natomiast rozwiązuje ten problem przez korelację funkcji producenta i użytkownika reprezentacji, dokonaną na drodze ewolucji.

Koncepcja Millikan wyjaśnia dobrze treść prostych sygnałów używanych przez zwierzęta (np. taniec pszczoł, zachowanie bobrów) oraz takie zjawiska wewnętrzne jak sygnały hormonalne w organizmie, a także działanie prostych organizmów opartych na informacjach

odzwierciedlających stany otoczenia, ale nie wyjaśnia wystarczająco treści takich reprezentacji mentalnych jak pojęcia czy wyobrażenia. Jednak jej ujęcie stanowi postępowanie w wyjaśnianiu poznania za pomocą reprezentacji mentalnych. Szczególnie ważne jest rozumienie reprezentacji jako struktury relacyjnej, powiązanie semantyki stanu reprezentacyjnego rozumianej jako „bycie o czymś” – np. o kolorach – z jego celem funkcjonalnym, powiązanie konkretnego odniesienia treści do przedmiotu z relacją przyczynową determinującą stan reprezentacyjny, co odzwierciedla złożoność sensu i odniesienia treści poznawczych. Pozostaje jeszcze otwarta kwestia wskazanej powyżej potrzeby wyjaśnienia powiązania pomiędzy intencjonalnością a jakościową formą prezentowania się treści dla odbiorcy, czyli powiązania „bycia o czymś” z jakościową formą reprezentacji świata.

Millikan zastrzega, że przedstawiony przez nią mechanizm wytwarzania reprezentacji jest uproszczony i wyjaśnia raczej reprezentacje, jakie wytwarzają prostsze organizmy, jak np. bakterie, pszczoły czy nawet ssaki, jak np. bobry. Ludzki umysł jest znacznie bardziej złożony i reprezentacje, jakie wytwarza, zostały wyspecjalizowane w wyniku bardziej złożonych funkcji wyselekcjonowanych nie tylko ewolucyjnie, ale i kulturowo. Różnią się zatem znacznie od reprezentacji innych gatunków organizmów²⁷. Tym bardziej zostawia to otwarte pole do dalszych badań integrujących intencjonalność i jakościowość stanów mentalnych. W tym punkcie wydaje się, że dalej sięga koncepcja Dretskego, który nie łączy intencjonalności z funkcjami wyselekcjonowanymi biologicznie, ale z różnymi celowymi funkcjami dostarczania informacji, zarówno wrodzonymi, jak i związanymi z uczeniem się, językiem, kulturą, jako nabytymi funkcjami wskazywania.

27 Jak zaznacza Millikan, między innymi w *Biosemantics*, realne reprezentacje zachodzące w ludzkim umyśle są znacznie bardziej złożone, a związane z nimi funkcje mogą mieć nie tylko pochodzenie ewolucyjne, ale i być wprowadzone kulturowo. Autorka wskazuje sześć istotnych różnic pomiędzy reprezentacjami prostszych organizmów a ludzkimi. Por. R. Millikan, *Biosemantics*, dz. cyt., 294–297.

4. TRUDNOŚCI TELEOSEMANTYKI I KRYTYKA TEORII REPREZENTACJI ZE STRONY INNYCH STANOWISK

Obok wymienionych wyżej ograniczeń, których usunięcie może przynieść dalszy rozwój teleosemantyki w wyznaczonym przez nią kierunku, wskazywane są także inne trudności. N. Shea wskazuje na trzy wyzwania, przed którymi staje teleosemantyka. Zalicza do nich fakt, że w realnej sytuacji reprezentacji neuronalnych trudno jest zidentyfikować użytkownika konkretnej reprezentacji, czyli proces funkcjonalny, który odbiera reprezentację jako informację na wejściu i którego cel i własności determinują jej semantykę. Reprezentacje mentalne tworzą w mózgu łańcuch relacji składających się na reprezentacje. Pamiętając, że kolejne reprezentacje i wytwarzane przez nie relacje, a także ich odbiorcy angażują różne mechanizmy i obszary w mózgu, jeden stan mentalny jest wytwarzany, w tym ujęciu, przez złożoną strukturę relacyjną. Złożoność połączeń i uczestnictwo reprezentacji w różnych procesach sprawia, że odbiorcą jednej reprezentacji jest raczej druga reprezentacja niż zachowanie zewnętrzne, co sprawia, że tak rozumiana treść stawałaby się niejednoznaczna. Drugą trudnością teorii Millikan jest jej odwoływanie się do funkcji biologicznych jako do źródła intencjonalności i znaczenia reprezentacji mentalnych. Prowadzi to w konsekwencji do przyjęcia biologicznego pochodzenia treści reprezentacji. Większość jednak reprezentacji, jak język, pojęcia i inne znaki, ma swoje źródło w uczeniu się i trudno ich treść uzasadnić procesami selekcji biologicznej.

Trzecia trudność to problem ewolucyjnej i historycznej determinacji znaczeń, co prowadzi do problemu jaki powstaje, gdy rozważamy duplikat posiadającego treści mentalne człowieka, który powstał przez odtworzenie jego organizmu pod względem składników i stanów fizycznych cząsteczka po cząsteczce. Brak historii ewolucyjnej czyni jego umysł pustym (w wypadku teorii Dretskego jest nieco lepiej, bo według niej jedynie brak historii indywidualnej sprawia, że umysł jest pozbawiony treści). Konsekwencja ta jest kontrowersyjna

i otwiera pytanie, czy treści reprezentacji mentalnych należy uzależniać od ewolucyjnej historii gatunku, do którego należy poznający organizm²⁸. Te trudności są typu wewnątrzteoretycznego i raczej wyznaczają kierunki ewolucji teorii, niż skłaniają do jej radykalnego odrzucenia.

Bardziej ogólna, ale zarazem radykalna krytyka pochodzi ze strony stanowisk poznania ucieleśnionego i enaktywnego, których wielu przedstawicieli odrzuca całkowicie pojęcie reprezentacji jako narzędzie wyjaśniające ludzkie poznanie. Np. O'Regan i Noë²⁹, proponują model percepcji wzrokowej, w której całkowicie odrzucają koncepcję reprezentacji mentalnych. Rozwijają teorię widzenia, która jest rodzajem działania, szczególnym sposobem badania otoczenia i polega na aktywności poznawczej różnej od wytwarzania reprezentacji. Doświadczenie widzenia jest w tym ujęciu rodzajem aktywności zawierającej wiedzę o motorycznych własnościach aparatu, procesach w mózgu implementujących prawa motorycznych zachowań i sensorycznych konsekwencji tychże. Aby uzyskać doświadczenie widzenia, nie potrzeba wewnętrznych reprezentacji. To, co jest potrzebne, to aktualne sondowanie otoczenia. Modelem takiego typu działania jest np. system naprowadzania raket, który potrafi obliczyć możliwy tor rakiety i korygować jej ruch. Takie podejście ma za cel wyjaśnić doświadczenie widzenia, uczenie się i nabywanie umiejętności bez odwoływania się do koncepcji reprezentacji. Jednak organizm musi znać wzór oczekiwanych zachowań danego przedmiotu, aby móc je interpretować i odpowiednio reagować na nie, np. śledzić wzrokiem i interpretować wielkość, odległość itd. Czy nie jest to ukryta forma reprezentowania celu?

W tym samym kierunku idzie propozycja H. Dreyfusa, który ujmuje poznanie i nabywanie wiedzy nie jako rozwój systemu reprezentacji świata, ale jako ćwiczenie umiejętności sensomotorycznych.

28 Por. N. Shea, dz. cyt., 19–22.

29 Por. K. O'Regan, K.A. Noë, dz. cyt.

Autor argumentuje, że inteligentne zachowania i działanie nie potrzebują reprezentacji³⁰. Gdy ciało nabywa umiejętności, to nie magazynuje reprezentacji, ale zdobywa coraz lepsze dyspozycje do odpowiedzi na stymulacje otoczenia. Działanie poznawcze to dostrajanie reakcji do sytuacji na wejściu. Stany umysłu są intencjonalne, w sensie skierowania na coś, ale nie są reprezentacjami – nie są „o czymś”.

Intencjonalność zdaniem tych autorów nie wymaga reprezentacji. Warto jednak zauważyć, że inaczej rozumieją oni intencjonalność. Podstawową cechą intencjonalności jest w tym ujęciu „nakierowanie na”, a nie jak w ujęciu brentanowskim „bycie o czymś”, czyli posiadanie treści intencjonalnej. Dla Millikan podstawowym pytaniem jest: „jak intencjonalność pojawia się w przyrodzie i jakie procesy ją realizują?”. O'Regan i Noë oraz Dreyfus rozumieją intencjonalność jako skierowanie na coś, będące spontaniczną własnością świadomości, i wyjaśniają zachowania intencjonalne w kontekście przyczynowych oddziaływań z otoczeniem, posługując się analogią do zachowania systemów sterowania. Cel takiego działania jest realizowany przez sekwencję działań przyczynowych i ściśle mechanicznych, np. ruch pocisku samonaprowadzającego czy proces adjustacji. Tak rozumiana intencjonalność motoryczna może być też przypisana systemom sterowania, a więc nie wytwarza treści intencjonalnych, ani nie wymaga stałej relacji do świadomego systemu.

Jeszcze inną propozycję wysuwają D.D. Hutto i E. Myin³¹, którzy nie tylko odrzucają wszelkie pojęcie reprezentacji mentalnych, ale i utrzymują, że podstawowy stan umysłu jest beztreściowy, co jest całkowitym odrzuceniem podejścia reprezentacyjnego.

Jednak wracając do problemu treści, to trudno jest zaprzeczyć, że przynajmniej niektóre stany mentalne mają treść przedmiotową reprezentującą zewnętrzne stany rzeczy, i że te zjawiska mentalne

30 Por. H. Dreyfus, dz.cyt., 372–378.

31 D.D. Hutto, E. Myin, dz. cyt.

są intencjonalne. One też są wyzwaniem, jeśli chodzi o wyjaśnienie ludzkiego poznania. Na ten właśnie obszar zagadnień skierowane są teorie reprezentacyjne.

Wielość propozycji wyjaśnienia poznania nie pozwala na obecnym etapie ani odrzucić reprezentacjonizmu, ani tym bardziej uznawać go za jedyną właściwą odpowiedź. Z jednej strony teoria reprezentacyjna daje nadzieje na wyjaśnienie procesów poznawczych posiadających treść intencjonalną, z drugiej nie może rościć sobie prawa do bycia uniwersalną teorią opisującą wszelkie rodzaje poznania. Zwrócenie uwagi na ten wymiar intencjonalności, który przypisywany jest działającemu podmiotowi, który obok „bycia o czymś” stanów mentalnych lokuje przedmiot percepcji poza ciałem i umysłem na podstawie dodatkowej informacji płynącej z motorycznych własności aparatu zmysłowego, jest bardzo ważny i wyraźnie brakowało go w ujęciu reprezentacjonistycznym. Teorie ucieleśnionego i enaktywnego poznania wyjaśniają natomiast te elementy poznawczej aktywności, które nie wymagają reprezentacji czy treści intencjonalnej.

Powszechność przechodzenia w praktyce od jednych aktywności do innych, od automatycznych reakcji na stymulacje otoczenia do refleksji pojęciowej i abstrakcyjnej wiedzy, jest zachętą do uznania wartości różnych podejść do wyjaśniania różnych rodzajów procesów poznawczych. Trudno też jest oczekiwać, że jeden mechanizm będzie leżał u podstaw wszystkich różnorodnych aktywności poznawczych.

5. ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone rozważania ukazują, że w ujęciu teleosemantyki pojęcia reprezentacji i intencjonalności są ze sobą powiązane. Relacja reprezentacji jest sposobem realizacji intencjonalności, choć może nie jedynym. Propozycja Millikan dąży do wyjaśnienia intencjonalności, pojmowanej jako własność stanów poznawczych, która polega na ich „byciu o czymś” w sensie posiadania treści przedmiotowej. „Bycie o czymś” jest cechą znaków i taki też charakter przypisuje

ona stanom mózgu pełniącym funkcję reprezentacji. Stany te jednak pełnią swoją funkcję dopiero w szerszej strukturze relacyjnej, która według Millikan jest trójelementowa. Konsekwencją tego ujęcia jest uznanie, że intencjonalność danego stanu nie jest jego wewnętrzną własnością, lecz ze względu na jej relacyjny charakter jest ugruntowana w sposób systemowy. Ta konsekwencja relacyjnego charakteru reprezentacji jest jednak pomijana w tych funkcjonalistycznych teoriach, w których intencjonalność jest traktowana jako wewnętrzna własność stanów mentalnych. Wyjaśnienie zaproponowane przez Millikan wskazuje na związki stanu reprezentacyjnego z jego treścią (semantyką) i przedmiotem reprezentowanym. Jednak związki te polegają na historyczno-ewolucyjnej korelacji. Umniejsza to rolę otoczenia w determinacji treści poznawczej, ograniczając ją jedynie do determinacji nośników z już nadaną semantyką. Budzi to wątpliwości co do zewnętrznego charakteru treści stanów mentalnych.

W kontekście wyjaśniania poznania, problem treści procesów poznawczych, z jednej strony odzwierciedlających percepcję świata, a z drugiej przyjmujących pojęciowy i abstrakcyjny charakter, wciąż czyni podejście reprezentacyjne ważnym. Szczególnie z tego względu, że radykalny antyreprezentacjonizm też napotyka trudności z wyjaśnieniem bardziej zaawansowanych procesów poznawczych, jak myślenie czy wyobrażanie sobie.

Dlatego ważną rolę mogą odegrać propozycje teorii reprezentacji uwzględniającej enaktywny opis poznania polegającego na dynamicznej interakcji z otoczeniem i ujmującej związki percepcji z poznaniem pojęciowym. Zwolennicy bardziej umiarkowanych wersji poznania ucieleśnionego i enaktywnego jak M.H. Bickhard³², G. Rosenberg,

32 M.H. Bickhard, *Information and representation in autonomous agents*, Cognitive Systems Research (2000)1, 65–75.

M.L. Anderson³³, Varela, Thompson i Rosch³⁴ czy Barsalou podkreślają, że nie tyle należy odrzucić, co zmodyfikować pojęcie reprezentacji. Pojęcie to pełni w długiej tradycji ważną rolę w wyjaśnianiu intencjonalności związanej z treściowym ujęciem poznania.

Teleosemantyka, rozwijając relacyjne rozumienie reprezentacji, wnosi do tego sposobu ujmowania poznania ważny element. Jak jednak pokazuje jej krytyka, nie jest ona jeszcze ostatecznym głosem w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o konstytucję treści poznawczych, ani nie powinna być traktowana jako jedyny i uniwersalny sposób odpowiedzi.

BIBLIOGRAFIA

- Barsalou L.W., *Perceptual symbol systems*, Behavioral and Brain Science 22(1999), 577–660.
- Barsalou L.W., Simmons W.K., Barbey A.K., Wilson C.D., *Grounding conceptual knowledge in modality-specific systems*, Trends in Cognitive Sciences 7(2003)2, 84–91.
- Bickhard M.H., *Information and representation in autonomous agents*, Cognitive Systems Research 1(2000)2, 65–75.
- Brentano F., *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. z niem. W. Galewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, 126–127.
- Chemero A., *Radical Embodied Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge MA 2009.
- Churchland P.M., *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*, The Journal of Philosophy 78(1981)2, 67–90.
- Churchland P.M., *Mechanizm rozumu siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, tłum. z ang. Z. Karaś, Wyd. Aletheia, Warszawa 2002.
- Cummins R., *Meaning and Mental Representation*, MIT Press, Cambridge MA 1989.
- Dennett D.C., *Natura umysłów*, tłum. z ang., W. Tuporolski, Wyd. CIS, Warszawa 1997.
- Dretske F., *Knowledge and the flow of information*, MIT Press, Cambridge MA 1981.

33 G. Rosenberg, M.L. Anderson, *A brief introduction to the guidance theory of representation*, Proc. of the 26th Annual Conference of the Cognitive Science Society, Chicago 2004.

34 F.J. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The embodied mind*, Cambridge MA 1991.

- Dretske F., *Naturalizowanie umysłu*, tłum. z ang. B. Świętczak, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.
- Dreyfus H., *Intelligence without representation – Merleau-ponty's critique of mental representation the relevance of phenomenology to scientific explanation*, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1(2002)4, 367–383.
- Fodor J., *Psychosemantics: The problem of meaning in the philosophy of mind*, MIT Press, Cambridge MA 1987.
- Fodor J., *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong*, Oxford University Press, New York 1998.
- Hutto D.D., Myin E., *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*, MIT Press, Cambridge MA 2013.
- Mandik P., *Action-oriented representations*, w: *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*. red. A. Brook, K. Akins, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 284–305
- Millikan R.G., *Language, thought and other biological categories*, MIT Press, Cambridge MA 1984.
- Millikan R.G., *Biosemanantics*, *The Journal of Philosophy* 86(1989)6, 281–297.
- Millikan R.G., *Naturalizing Intentionality w: The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, t. 9, red. B. Elevitch, Philosophy Documentation Center 2000, 83–90.
- Neander K., *A Mark of the Mental: In Defense of Informational Teleosemantics*, MIT Press, Cambridge MA 2017.
- Papineau D., *Reality and Representation*, Blackwell, Oxford 1987.
- Papineau D., *Teleosemantics*, w: *How Biology Shapes Philosophy*, red. D.L. Smith, Cambridge University Press, Cambridge 2016, 95–120.
- O'Regan K., Noë K.A., *A sensorimotor account of vision and visual consciousness*, *Behavioral and Brain Science* 24(2001), 939–1031.
- Peirce C.S., *Wybór pism semiotycznych*, red. J. Pelc, tłum. z ang. R. Mirek i A. J. Nowak, Wyd. PTS, Warszawa 1997.
- Ramsey W.M., *Untangling Two Questions about Mental Representation*, *New Ideas in Psychology* 40(2015), 1–10.
- Rosenberg G., Anderson M.L., *A brief introduction to the guidance theory of representation*, Proc. of the 26th Annual Conference of the Cognitive Science Society, Lawrence Erlbaum, Chicago 2004, 1185–1190.
- Shea N., *Representation in Cognitive Science*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Varela F.J., Thompson E., Rosch E., *The embodied mind*, MIT Press, Cambridge MA 1991.
- Żegleń U., *O naturze, rodzajach i sposobie istnienia reprezentacji umysłowych*, *Analiza i Egzystencja* 11(2010), 155–185.

THE CONCEPT OF MENTAL REPRESENTATIONS AND THE PROBLEM OF INTENTIONALITY ACCORDING TO TELEOSEMANTICS

Abstract. This paper deals with the issue of explaining cognition in representational theories of mind and teleosemantics in particular, which is the most advanced representationalist account of mental content. The criticism of representational theories from the standpoint of embodied cognition means that the assumptions and theses of the former should be analyzed in terms of the adequacy and success of this approach. The main assumption of the representational approach is the thesis that cognitive processes such as perception, conceptual thinking, knowledge, etc. rely on the creation and manipulation of mental representations. The material components of mental representations are neuronal states of the brain (e.g., neuronal stimulation patterns), which are carriers of cognitive content. The main problem with this approach is to explain the attribution of content to brain states that act as representations. Teleosemantics combines the explanation of content attribution with the intentionality of mental states and the thesis about the representational character of cognition.

As a starting point, the relationships that occur between the general concept of representation and intentionality are discussed. The general structure of representation meets the conditions of intentionality both in the sense of aboutness and in the sense of referring to an intentional object. The problems to address here concern the formation of representational relations and the attribution of content to states of the brain.

Next, the paper examines the solution to these problems proposed by R. Millikan in her theory of teleosemantics. She sees the source of intentionality in the biological functions of acquiring information necessary for the survival of an agent. These functions are fulfilled by relations constituting mental representations. The semantics of mental representations is given by the purpose of biological functions, whereas the truth conditions are correlated with properties of the environment.

The final part of the paper is devoted to discussing the limitations of this approach and presenting a criticism from the anti-representationalist position. In turn, this will lead us to the conclusion that teleosemantics, by developing a relational understanding of representation, introduces an important element to the explanation of cognition. It combines the concept of intentionality with the representation of the world in the mind. However, it does not yet give a full answer to the question of content attribution, nor should it be treated as the only and definitive way to solve the problem of content. Rather, teleosemantics should be regarded as one of the available proposals explaining the intentionality of mental content.

Keywords: mental representations, intentionality, teleosemantics, mental content, function, relation

Janina Buczkowska

janina.buczkowska@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2019.55.4.01

ADAM GRZEGORZYCA

KONCEPCJA PRZEBÓSTWIENIA W SYSTEMIE JANA SZKOTA ERIUGENY

Streszczenie. W systemie filozoficznym Jana Szkota Eriugeny wszystko, co istnieje, to *natura* złożona z bytów i niebytów. Poznawalne dla ludzkiego intelektu części natury to byty, natomiast niepoznawalne (w sensie absolutnym) części natury to niebyty. Bytem jest zmysłowa część natury ludzkiej oraz rzeczywistość materialnych form. Dla ludzkiego intelektu Niebytem jest Bóg oraz ustanowione przez Niego prymordialne przyczyny i materia (w swej istocie). Bóg stworzył wszystko z niczego w ludzkiej naturze. Nerozumny wybór człowieka doprowadził do upadku ludzkiej natury i stworzenia, które z doskonałości przeszło do istnienia w świecie doczesnym. Syn Boży – Bóg-Logos stał się człowiekiem, który dokonał odkupienia ludzkości. W ostatecznych czasach rzeczywistość materialna zostanie zniesiona i stworzenie w ludzkiej naturze dostąpi powszechnego powrotu do pierwotnej doskonałości. Ludzkie intelekty dokonają własnego – ostatecznego (samo)sądu i wybrani skierują się ku Stwórcy. Następnie dojdzie do przebóstwienia wybranych – zjednoczenia stworzenia ze Stwórcą bez mieszania natur, bez zniesienia fundamentalnych różnic ontologicznych oraz bez panteizmu, który w tej koncepcji jest wykluczony. Przebóstwieni będą kontemplować Boga, co oznacza, że będą wiecznie poznawać Niepoznawalnego. Wydaje się, że nawet dla ludzi zgłębiających załomy filozoficznej wiedzy o Bogu w XXI wieku ta szczęśliwa wizja przebóstwienia, które będzie nieustannym procesem poznawania Niepoznawalnego, może być atrakcyjna.

Słowa kluczowe: Eriugena, Bóg, Stwórca, stworzenie, natura ludzka, powrót, przebóstwienie

1. Wstęp. 2. Podział natury i stworzenie w prymordialnym człowieku. 3. Upadek stworzenia i obietnica powrotu do Stwórcy. 4. Egzegetyczny kontekst powrotu. 5. Przebóstwienie. 6. Zakończenie.

1. WSTĘP

W systemie filozoficznym Eriugeny wszystko, co istnieje, to złożona z bytów i niebytów *natura*¹. Poznawalne dla ludzkiego intelektu części natury to byty, natomiast niepoznawalne (w sensie absolutnym) części to niebyty. Bytem jest zmysłowa część natury ludzkiej oraz rzeczywistość materialnych form, natomiast Niebytem jest Bóg oraz ustanowione przez Niego przyczyny prymordialne i materia (w swej istocie). Bóg stworzył wszystko z niczego w ludzkiej naturze. Nerozumny wybór człowieka (nazywany grzechem pierworodnym) doprowadził do upadku ludzkiej natury i stworzenia, które z doskonałości prymordialnego istnienia przeszło do teofanicznego rozproszenia świata materialnego, określonego czasem i przestrzenią. Bóg-Logos – Syn Boży stał się człowiekiem, który dokonał odkupienia ludzkości. W ostatecznych czasach rzeczywistość materialna zostanie zniesiona i stworzenie w ludzkiej naturze dostąpi powszechnego powrotu do rzeczywistości prymordialnej. Ludzkie intelekty dokonają własnego – ostatecznego (samo)sądu i wybrani skierują się ku Stwórcy. Następnie dojdzie do przebóstwienia wybranych – zjednoczenia stworzenia ze Stwórcą bez zmieszania natur, zniesienia fundamentalnych różnic ontologicznych oraz bez panteizmu, który w systemie filozoficznym Jana Szkota Eriugeny jest wykluczony. Przebóstwieni będą kontemplerować Boga, co oznacza, że będą wiecznie poznawać Niepoznawalnego. Wydaje się, że warto przybliżyć koncepcję przebóstwienia Eriugeny – znaczącego dla naszej cywilizacji autora, potępianego przez papieży i synody², do osoby którego pozytywnie odniósł się na

1 Byty i niebyty, z których w systemie Eriugeny składa się *natura*, nie stanowią dwóch ontologicznie odrębnych części, lecz są dwoma sposobami ujmowania *natury* i w tym kontekście bywają nazywane częściami *natury*.

2 W 848 roku został wywołany spór o predestynację. Udział w dyspucie wzięli (m.in.): król, arcybiskup i Eriugena. Uczestnictwo w sporze odcisnęło piętno na życiu i twórczości filozofa. Stanowisko Eriugeny w kwestii predestynacji zostało dwukrotnie potępione – w roku 855 przez synod w Walencji oraz w roku 859 przez synod w Langres. Ostatecznie

początku XXI wieku papież Benedykt XVI³, zachęcając jednocześnie do zwrócenia uwagi na inspirujące aspekty nauczania filozofa.

2. PODZIAŁ NATURY I STWORZENIE W PRYMORDIALNYM CZŁOWIEKU

System filozoficzny Jana Szkota Eriugeny zakłada czwóropodział rzeczywistości (niestworzonej i stworzonej), określonej niezdefiniowanym przez autora pojęciem *natura*⁴. Natura niestworzona to: a) niestworzona natura stwarzająca – Bóg jako Stwórca wszystkiego, b) niestworzona natura niestwarzająca – Bóg po powrocie stworzenia do Stwórcy. Natura stworzona to: a) stworzona natura stwarzająca – prymordialne (pierwotne, wzorcze) przyczyny, b) stworzona natura niestwarzająca – człowiek (natura ludzka). Cwóropodział natury wskazuje, że fundamentalnym aktem stworzenia było powołanie do istnienia stworzonej natury stwarzającej – prymordialnych przyczyn. Źródłem tej natury jest Boża mądrość – Syn Boży, odwieczny Logos, Boże Słowo: „Ojciec w swoim Słowie wszystko uczynił”⁵. W zrodzonym Synu – Bogu zostają powołane do istnienia prymordialne przyczyny – byty wieczne wiecznością Logosu i trwale Jego trwałością. W Logosie, jako stworzona natura stwarzająca, zaistniał również prymordialny człowiek – bliski aniołom, duchowy, czysty intelekt

sporu nie rozstrzygnięto. Papież Leon IX w 1050 roku potępił *Periphyseon*. Papież Honoriusz III w 1225 roku skazał dzieło Eriugeny na spalenie. Zob. *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1997, 304–306; A. Kijewska, *Eriugena, Seria Myśli i ludzie*, wyd. 1, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 2005, 19; Jan Szkot Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana z Homilią do Prologu Ewangelii Jana*, tłum. z łac. A. Kijewska, ANTYK, Kęty 2000, 7–8.

3 Benedykt XVI, *Jan Szkot Eriugena*, Audycja Generalna 10 czerwca 2009 roku, L'Osservatore Romano (2009)9.

4 Zob. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994, 105.

5 Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon, Księga II*, przełożyła, wstępem i komentarzami opatrzyła A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010, 127.

z pełnią dostępnej dla ludzkiej natury w stanie raju wiedzy o Bogu i sobie⁶. Zgodnie z objawieniem zawartym w Starym Testamencie⁷ oraz tradycją chrześcijańską potwierdzoną przez Tertuliana⁸, św. Teofila⁹ i św. Augustyna¹⁰, Eriugena przyjął prawdę o stworzeniu przez Boga wszystkiego z niczego. W autorskim systemie filozoficznym wskazał, że nicość, z której Bóg stworzył wszystko, jest źródłem „wszystkich rzeczy, które nie jest jednak dostępne żadnemu intelektowi i dlatego nazywane jest Nicością, zgodnie z pierwszym rozumieniem nie-bytu, które zostało zaproponowane w księdze pierwszej”¹¹. Dla Eriugeny Bóg jest Niebytem i wszystko, co wymyka się ludzkiemu poznaniu, również pozostaje niebytem. Do niebytu należy zaliczyć także nicość, z której powstało wszystko, a którą należy rozumieć jako wymykającą się ludzkiemu intelektowi pełnię nieograniczonej i wiecznej jasności dobroci Boga¹². Wśród prymordialnych przyczyn powołanych do istnienia przez Boga stworzony został także doskonały, duchowy – prymordialny człowiek, który

6 Zob. Eriugena, *Periphyseon, Księga IV*, przełożyła, wstępem i komentarzami opatrzyła A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, 169; D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 160 i następne.

7 Zob. 2 Mch 7, 28; skróty i cytaty ksiąg biblijnych wg: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 5, Pallottinum, Poznań 2000.

8 Zob. A.M. Filipowicz, *Wieczność materii w kontekście polemiki Tertuliana z Hermogenesem*, w: *Ks. Józef Marcełi Dołęga – pokorny uczonec, człowiek o wielkim sercu. Księga jubileuszowa*, red. J. Sokołowski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2010, 99–113; A.M. Filipowicz, *Tertulian przeciwko Hermogenesowi, czyli spór o stworzenie świata*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2018.

9 Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 296, Pallottinum, Poznań 1994.

10 Zob. Św. Augustyn, *Przeciwko manichejczykom komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. z łac. J. Sulowski, ATK, Warszawa 1980, s. 25–29 oraz także, *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, 87–89.

11 Zob. Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon, Księga I*, przełożyła, wstępem i komentarzami opatrzyła A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009, 63.

12 Zob. Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon, Księga III*, przełożyła, wstępem i komentarzami opatrzyła A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009, 239.

posiadał prawie anielską naturę i jako czysty intelekt otrzymał od Boga stosowną dla swej natury pełnię wiedzy o Stwórcy i o sobie¹³. Prymordialny człowiek wiedział, że pełna wiedza (w sensie absolutnym) o Bogu i o sobie jest dla ludzkiego intelektu, z woli Stwórcy, niedostępna. Naturalnym środowiskiem dla stworzonego człowieka jest stan raju, wyznaczany przez granice ludzkiej natury. Eriugena pisze: „Wyobraź sobie zatem, że krańce ludzkiej natury są jakby dolnymi i górnymi granicami jakiegoś raju, poza którymi nie pojmuje się żadnej stworzonej natury”¹⁴. Prymordialny człowiek spełniał wolę Boga, posiadał wiedzę i moc¹⁵ oraz wolną wolę. Doskonały człowiek pragnął tylko dobra¹⁶. W Bogu-Logosie zostały powołane do istnienia wszystkie przyczyny prymordialne, co oznacza, że zaistniało całe doskonałe stworzenie, jednak człowiek został wyróżniony spośród stworzenia w ten sposób, iż tylko o nim Biblia mówi, że został stworzony na obraz samego Stwórcy: „rzekł Bóg: Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26) oraz „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył” (Rdz 1, 27). Stworzony na Boży obraz człowiek został powołany do istnienia, by w granicach raju jako doskonały byt świadczyć o dobroci Boga, ponieważ tam, „gdzie stwarzany jest obraz, tam bardzo wyraźnie ukazuje się Pierwzór tego obrazu”¹⁷. Według Eriugeny, niedefiniowalny w swej istocie człowiek, który powinien zawsze być obrazem samego Boga Stwórcy¹⁸, jest „pewnym intelektualnym pojęciem odwiecznym ukształtowanym w Bożym Umyśle”¹⁹. Eriugena przyjmuje, że wyjątkowość człowieka pośród reszty stworzenia wynika również

13 Zob. Eriugena, *Periphyseon*, Księga IV, dz. cyt., 169; D. Moran, dz. cyt., 160 i następane.

14 Eriugena, *Periphyseon*, Księga IV, dz. cyt., 307–309.

15 Zob. tamże, 169–171.

16 Zob. tamże, 221; D. Moran, dz. cyt., 163–165.

17 Eriugena, *Periphyseon*, Księga IV, dz. cyt., 195.

18 Zob. tamże, 101–103.

19 Tamże, 139.

z faktu, że właśnie w doskonałej (prymordialnej) ludzkiej naturze Bóg z nicości uczynił wszystko.

W człowieku zawarta została cała rzeczywistość stworzona, ponieważ człowiek: „pojmuje jak anioł, rozumuje jak człowiek, odczuwa jak nierozumne zwierzę, żyje jak roślina, istnieje w ciele i duszy: ma zatem udział we wszelkim stworzeniu, ponieważ poza nim nie znajdziesz żadnego stworzenia”²⁰. Dla wszystkich stworzeń natura ludzka jest pośrednikiem, „w niej bowiem łączą się one ze sobą nawzajem i z wielości tworzą jedno. Jako że nie ma żadnego stworzenia od najwyższego po najniższe, którego nie dałoby się odkryć w człowieku (...). Gdyż w nim schodzi się wszystko, co zostało przez Boga stworzone, i z różnych natur, niby z jakichś odległych dźwięków tworzy jedną harmonię”²¹. Człowiek jest tygłem, w którym całe stworzenie stapia się w jedną całość²². Ludzka natura jest uporządkowanym kosmosem i małym wszechświatem. Człowiek to mikrokosmos, którego największą chlubą winien być fakt stworzenia na obraz Boga²³ w Bogu-Logosie. Według Eriugeny człowiek dosłownie pośredniczył w Boskim akcie stworzenia, ponieważ Stwórca najpierw w ludzkim umyśle stworzył wszystkie rzeczy, a następnie stały się one dla ludzkiej natury przedmiotami poznania i zostały przez człowieka nazwane. Człowiek zapanował nad nazwanym stworzeniem – zgodnie z zapisem *Księgi Rodzaju* (zob. Rdz 1, 28; 2, 19–20). Przez pośrednictwo w stworzeniu człowiek również stał się podobny do Boga. W umyśle człowieka Bóg złożył pojęcia (prawdziwą substancję stworzenia), które jako poznane przez człowieka zostały przez tegoż nazwane, natomiast pojęcie człowieka w sposób doskonały istnieje tylko w umyśle samego Boga²⁴. Wydaje się, że dla Eriugeny fakt, iż *Księga Rodzaju* opisuje stworzenie człowieka w ostatnim dniu

20 Eriugena, *Periphyseon*, *Księga III*, dz. cyt., 399–401.

21 Eriugena, *Periphyseon*, *Księga II*, dz. cyt., 59.

22 Zob. Eriugena, *Komentarz z Homilią*, dz. cyt., 60.

23 Zob. Eriugena, *Periphyseon*, *Księga IV*, dz. cyt., 215.

24 Zob. Eriugena, *Periphyseon*, *Księga IV*, dz. cyt., 139–141.

kreacji, jednoznacznie świadczy o tym, iż całe stworzenie mieści się w ludzkiej naturze, która obejmuje i stapia w sobie niczym w jakimś tygłu – mikrokosmosie wszystkie wcześniejsze pozaczasowe dni stwarzania wszystkiego z niczego.

3. UPADEK STWORZENIA I OBIETNICA POWROTU DO STWÓRCY

Eriugena przyjmuje, że za upadek człowieka, a wraz z nim całego stworzenia, które w ludzkiej naturze powstało, odpowiada wielki dar, który człowiek otrzymał w postaci wolnej woli. Wolność wyboru, którą Bóg dla ludzkiej natury niejako zaryzykował z nieograniczonej dobroci, spowodowała, że człowiek w taki sposób skorzystał z otrzymanego daru, iż wygenerował w swojej naturze nierozumne poruszenie woli, które sprawiło, że umysł człowieka został odwrócony od Stwórcy²⁵. Ten błędny wybór – błąd – pierwotna skaza, najczęściej jest określany jako grzech pierworodny, który stał się przyczyną rozpadu ludzkiej natury, istniejącej przed błędnym wyborem w doskonałej jedności²⁶. Zło nie posiada fundamentów substancjalnych²⁷, więc błędny wybór nie miał substancjalnego źródła w doskonałej ludzkiej naturze, lecz zło wygenerowało się w człowieku, ponieważ w ludzkiej naturze, obdarzonej wolną wolą, istniała możliwość błędu – przyjęcia kłamstwa za prawdę. Ten błąd spowodował dramatyczne przejście doskonałego – prymordialnego człowieka w niedoskonałego – teofanicznego człowieka, który istnieje w stworzonym świecie²⁸. Ludzka

25 Zob. tamże, 373.

26 Zob. J. Trouillard, *Érigène et la théophanie créatrice*, w: *The Mind of Eriugena. Papers of Colloquium, Dublin 1970*, red. J.J. O'Meara, L. Bieler, Irish University Press, Dublin 1973, 108.

27 Zob. Iohannis Scotti seu Eriugena, *Periphyseon, liber quintus*, ed. É. Jeaneau, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CChCM) 165, Brepols, Turnhout 2003, 120–121.

28 Zob. F. Bertin, *Les origines de l'homme chez Jean Scot*, w: *Jean Scot et l'histoire de la philosophie. Colloque du C.N.R.S., Laon juillet 1975*, red. R. Roques, Bontemps Limoges, Paris 1977, 307–308.

natura zaistniała w podziale płciowym²⁹, w czasie i przestrzeni, które w rzeczywistości prymordialnej zostały przewidziane tylko jako możliwość – nie jako konieczność. Absolutnie doskonały Bóg stworzył doskonały prymordialny świat, złożony z bytów trwałych, natomiast teofaniczny człowiek chce naśladować Boga w akcie stwórczym i buduje nietrwały, zmienny świat bytów zmysłowych³⁰. Wydaje się, że Eriugena dopuszcza również, że Bóg mógł przewidzieć upadek stworzenia, więc ustanowił zmysłowy świat, by wyznaczyć naturze ludzkiej szlak powrotu do pierwotnej jedności³¹. Błędny wybór ludzkiej natury jest przyczyną upadku człowieka i stworzenia, lecz Stwórca nie potępia tego, którego powołał do istnienia na swój obraz i podobieństwo. Eriugena przyjmuje, że zgodnie z zapisem w *Księdze Rodzaju* błąd (grzech) przedostał się do umysłu (mężczyzny) wówczas, gdy umysł uległ podszeptom zmysłu (kobiety). W zmyśle tkwiła możliwość pragnienia rozkoszy i to pragnienie stało się jak przebiegły wąż, który sugerował coś umysłowi. Umysł miał strzec Bożego porządku – raju – i pilnować zmysłów. Stwórca ma więc pretensje do umysłu i do zmysłu, lecz nie przeklina, nie potępia i nie złorzeczy im (zob. Rdz 3, 12). Dramatyczne słowa padają wówczas, gdy Stwórca zwraca się do węża (pragnienia): „Ponieważ to uczyniłeś, bądź przeklęty” (Rdz 3, 14). Bóg potępia źródło zła, które powoduje, że w ludzkiej naturze generuje się sprzeciw wobec woli Stwórcy. Ten sprzeciw jest sprzeczny z pierwotnym aktem stwórczym Boga³². Stwórca nie potępił stworzenia i sprawiedliwość ustępuje przed miłosierdziem, gdy absolutnie transcendentny Bóg składa obietnicę powrotu do raju – pierwotnego porządku i doskonałości. Zmysł ludzkiej natury (kobieta) słyszy następujące słowa: „Obarczę cię niezmiernie

29 Zob. É. Jeaneau, *La Division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Erigène*, w: *Eriugena, Studien zu seinen Quellen*, red. W. Beierwaltes, C. Winter, Universitätsverla, Heidelberg 1980, 341–364.

30 Zob. Eriugena, *Periphyseon, Księga II*, dz. cyt., 207–209.

31 Zob. tamże, 81–83.

32 Zob. Eriugena, *Periphyseon, Księga IV*, dz. cyt., 375.

wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3, 16). Mężem zmysłu jest w systemie Eriugeny umysł, więc dogodne warunki dla powrotu do utraconego raju ludzkiej natury powstają wówczas, gdy umysł panuje nad zmysłem. Po błędnym wyborze ludzkiej natury, prymordialny świat przeszedł w istnienie zmysłowe. Eriugena bardzo ostrożnie przyjmuje, że zło jest w pewnym sensie stanem mniejszej (umniejszonej) wiedzy, więc analogicznie zmysłowy świat nie jest rzeczywistością całkowicie negatywną, w której tylko trwa czas kary za błędny wybór. Zmysłowy, teofaniczny świat jest rzeczywistością upadłą w relacji do świata prymordialnego, lecz miłosierny Stwórca właśnie przez ten teofaniczny świat umożliwia ludzkiej naturze powrót do stanu utraconego, udzielając jednocześnie pomocy na tym szlaku. Eriugena przyjmuje, że całe stworzenie składa się z trzech rodzajów natur: a) czyste duchy, b) byty materialne, c) byty łączące w sobie materialność i duchowość (natura ludzka). Wśród trzech natur świat bytów materialnych jest rzeczywistością absolutnie szczególną, ponieważ: a) analiza bytów materialnych często prowadzi do odkrycia właściwego – prawdziwego świata bytów duchowych, b) do tego świata przyszedł Syn Boży – odwieczny Logos, c) na tym świecie Boże Słowo stało się ciałem i otwarło naturze ludzkiej bramy raju.

4. EGZEGETYCZNY KONTEKST POWROTU

Stworzenie, które zaistniało i upadło w ludzkiej naturze, dzięki wcieleniu, śmierci ciała i zmartwychwstaniu Logosu, otrzymało możliwość powrotu do Stwórcy. Według Eriugeny, warunki i okoliczności powrotu zostały opisane w Biblii, która wskazuje na dwa następujące powroty: a) powrót powszechny, b) powrót wybranych. Nowy Testament w Ewangelii według św. Łukasza zawiera przypowieść o uzdrowieniu dziesięciu trędowatych, z których tylko jeden – obcokrajowiec, Samarytanin – powraca do Jezusa, by podziękować

za dar zdrowia i wychwała Boga. Oparte na wierze postępowanie Samarytanina zostaje przez Jezusa dodatkowo nagrodzone wyzwoleniem (zob. Łk 17, 11–19). Eriugena przyjmuje, że powracający Samarytanin jest symbolem intelektu, który uświadomił sobie, że został uzdrowiony, więc wychwała Boga i powraca do Jezusa, przez którego uzdrowienie się dokonało. W Samarytaninie powraca również dziewiciu pozostałych uzdrowionych, których ten godny obcokrajowiec reprezentuje. Według Eriugeny Samarytanin jest symbolem całej natury ludzkiej, która na drodze powrotu do Stwórcy stanie się intelektem kontemplującym Boga³³. Według Eriugeny o powrocie do Stwórcy poucza również przypowieść o pannach z Ewangelii według św. Mateusza. Pannyabrały swoje lampy i wyszły na spotkanie oblubieńca. Wśród dziesięciu panien jedna połowa to panny mądre, natomiast druga to panny głupie. Kryterium oceny wynika z roztropności, która wyraża się odpowiednią zapobiegliwością – panny mądre zabezpieczyły zapas oliwy. Oblubieniec spóźnił się, zapadł zmrok i panny zasnęły. Lampy nieroztropnych panien pogasły, natomiast roztropne nie dzieliły się zapasem oliwy z uwagi na troskę o własne lampy. Nieroztropne panny oddalają się, by zakupić oliwę, i w tym właśnie czasie nadchodzi oblubieniec. Panny z zapalonymi lampami wchodzą do weselnej sali i drzwi zostają zamknięte. Nieroztropne panny wracają, lecz oblubieniec nie otwiera drzwi nieznanym. Święty Mateusz zachęca do ustawicznego czuwania w obliczu faktu, iż nie znamy szczegółowych zamiarów Boga (zob. Mt 25, 1–13), natomiast Eriugena wskazuje, że oblubieńcem jest Jezus, a oblubienicą Kościół. Natura ludzka, która została oznaczona w przypowieści liczbą dziesięć, wychodzi w ruchach umysłu na spotkanie oblubieńca i oblubienicy (Chrystusa i Kościoła). Na spotkanie zmierza cała natura ludzka i właśnie lampy symbolizują naturalne – wrodzone, wszczepione przez Stwórcę pragnienie natury ludzkiej dotyczące wiecznej światłości. Cała natura ludzka – reprezentowana przez wszystkie

33 Zob. *Eriugena Periphyseon, liber quintus*, 1020a–1021a.

dziesięć panien – przychodzi do Jezusa, co oznacza, że wszystkie panny dostępują wrodzonych dóbr charakterystycznych dla natury ludzkiej. Eriugena przyjmuje więc, że dziesięć panien przychodzących do Jezusa symbolizuje powszechny powrót całej ludzkiej natury do Stwórcy. Panny jednak dzielą się na roztropne i nieroztropne (mądre i głupie), co zdaniem Eriugeny jednoznacznie świadczy o tym, iż po powrocie powszechnym nastąpi powrót wybranych, których symbolem są panny roztropne. Z całej ludzkiej natury, a więc spośród wszystkich ludzi, tylko niektórzy dostąpią powrotu wybranych, których reprezentuje pięć panien zaopatrzonych w oliwę czystego sumienia i dobrych czynów. Czyste sumienie i dobre życie prowadzą do Boga, do przebóstwienia – do powrotu wybranych³⁴. Eriugena przyjmuje, że cała rodzina ludzka dostąpi powszechnego powrotu do doskonałości i Stwórcy, lecz tylko wybrani dostąpią przebóstwienia. Każdy człowiek powróci do Boga w procesie powrotu powszechnego i wówczas każdy dokona nad sobą ahistorycznego (samo)sądu ostatecznego. Wielu ludzi ograniczy się do cielesnych pragnień i zmysłowych wyobrażeń, które będą już bezpodstawne i niemożliwe do spełnienia wobec faktu, że stworzenie powróci do prymordialnych przyczyn, więc wszystko, co cielesne i zmysłowe, przestanie istnieć. Wydaje się, że właśnie w ten sposób wygeneruje się rzeczywistość piekielna, w której wolna ludzka wola usilnie skieruje się z ogromnym pragnieniem ku czemuś, co już nie istnieje. Eriugena wskazuje, że to straszne cierpienie jest istotą piekła³⁵, a dodatkowym aspektem tej udręki będzie cierpienie wynikające z pełnej świadomości, iż

34 Zob. tamże, 1011a–1012a; zob. też P. Dietrich, D. Duclow, *Paradise and Eschatology: Symbolism and Exegesis in „Periphyseon V”*, w: Jean Scot – écrivain, red. G.-H. Allard, Éditions Bellarmin; J. Vrin, Montréal – Paris 1986, 41–43.

35 Zob. *Eriugena Periphyseon, liber quintus*, 967a; zob. też B. McGinn, *Eriugena Confronts the End*, w: *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time*, red. J. McEvoy, M. Dunne, Leuven University Press, Leuven 2002, 28; D. Duclow, P. Dietrich, *Hell and Damnation in Eriugena*, w: *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his time*, red. J. McEvoy, M. Dunne, Leuven University Press, Leuven 2002, 356–360.

zamknięta została możliwość uczestnictwa w powrocie wybranych, dla których przewidziano przebóstwienie i kontemplację prawdy.

5. PRZEBÓSTWIENIE

Chrześcijański neoplatonizm Eriugeny oznacza pozaczasowe zrodzenie Logosu i ustanowienie w Nim prymordialnych przyczyn reszty stworzenia. Celem istnienia stworzenia jest powrót do Boga-Logosu, przebóstwienie i pozaczasowe trwanie w Bogu. Charakterystyczny dla Plotyna neoplatonicki schemat trwania, wylewu i powrotu zostaje przez Jana Szkota dostosowany do chrześcijaństwa poprzez przyjęcie wylewu stworzenia z Boga za pośrednictwem Boga-Logosu; procesu powrotu stworzenia do Logosu; przebóstwienia i rajskiego trwania w Bogu po powrocie. Dostosowując schemat trwania, wylewu i powrotu do koncepcji chrześcijańskiej, Eriugena dokonuje przesunięcia trwania z początku na koniec oraz przesunięcia procesu powrotu z końca do etapu pośredniego. Po przejściu tej drogi stworzenie wróci do swego źródła, by spocząć w nim i trwać³⁶. Stworzenie wszystkiego z niczego dokonało się poza czasem i przestrzenią w rzeczywistości ahistorycznej, więc powrót wszystkiego do źródła również dokona się w tej rzeczywistości. Schemat wylewu, powrotu i trwania zamyka całą rzeczywistość, a jednocześnie jest adekwatną analogią do schematu ludzkiego myślenia. Wszystko, co historyczne, musi się skończyć, ponieważ to, co miało początek, musi również mieć swój kres³⁷. W Apokalipsie święty Jan pisze: „I ujrzałem *niebo nowe i ziemię nową*, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły, i morza już nie ma” (Ap 21, 1). Dosłowna interpretacja tych słów jednoznacznie, zdaniem Eriugeny, wskazuje na kres wszystkiego, co miało

36 Zob. S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden 1978, 220 i następane.

37 Zob. *Eriugena Periphyseon, liber quintus*, 890b–891b.

swój początek³⁸. Eriugena poddaje również dosłownej interpretacji fragment Ewangelii, w którym święty Mateusz pisze: „Zaraz też po ucisku owych dni *słońce się zaćmi i księżyc nie da swego blasku; gwiazdy zaczną spadać z nieba i moce niebios zostaną wstrząśnięte*” (Mt 24, 29). Zapowiadane dni ucisku będą – według Eriugeny – wydarzeniami historycznymi³⁹. Na szczególną uwagę wydaje się zasługiwać fakt, iż Jan Szkot, uchodzący za mistrza egzegezy alegorycznej, dokonuje w przedmiotowej kwestii interpretacji literalnej biblijnego tekstu. Eriugena przyjmuje, że początkiem, powszechnym celem i końcem stworzenia jest Logos – Słowo Boże. Przyjmuje nawet, że początek i koniec stworzenia są Słowem, które samo jest końcem bez końca i początkiem bez początku, poza Ojcem⁴⁰, z którego Słowo jest zrodzone. Przejście z istnienia teofanicznego do prymordialnego nie wynika z wysiłku, czy inicjatywy ludzkiej natury, lecz z zejścia Logosu do poziomu człowieka teofanicznego i odkupienia ludzkości, co umożliwia jej i całemu stworzeniu powrót do Ojca. W *Komentarzu do Ewangelii Jana* Eriugena zwraca uwagę, że wyjściem Logosu od Ojca jest przyjęcie ludzkiej natury, natomiast powrót do Ojca to przebóstwienie i wyniesienie przyjętej natury do boskości. Logos sam zstąpił i stał się człowiekiem, by wybawić tych, dla których zstąpił. Logos sam wstąpił do Ojca, lecz ci, których wybawił, mogą w sposób duchowy przez wiarę i nadzieję razem z Logosem wstępować do Ojca, co jest zapowiedzią rzeczywistego wstąpienia, które dokona się na końcu czasów „zgodnie z tym, co mówi Jan w swoim liście »obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest« (1J 3,2). Dlatego [Chrystus] sam zstąpił i sam wstąpił, gdyż On sam ze wszystkimi swoimi członkami jest

38 Zob. *Eriugena Periphyseon, liber quintus*, 891c; zob. też B. McGinn, *Eriugena Confronts the End*, art.cyt., 15 i następne.

39 Zob. *Eriugena Periphyseon, liber quintus*, 996a.

40 Zob. tamże, 893a.

jednym Bogiem, jedynym Synem Bożym. W Nim samym wszyscy, którzy w Niego wierzą, są jednym. Jeden więc Chrystus, ciało wraz z członkami, wstąpił do Ojca⁴¹.

Wydaje się, że dla Eriugeny wcielenie Logosu jest końcem działania Boga Stwórcy i początkiem działania Boga Zbawcy⁴². Chrystus jest Bogiem-Logosem, Słowem i Synem, który stał się człowiekiem i zmarł oraz zmartwychwstał, by dokonać odkupienia stworzenia, więc wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie stają się warunkami powrotu człowieka do Stwórcy, a to oznacza, że stanowią również zapowiedź tego, czego doświadczy ludzka natura na końcu czasów. Chrześcijanin doświadcza aktualnie (w doczesnym życiu) tego wszystkiego poprzez wiarę, natomiast żyje nadzieją, że u kresu teofanicznej rzeczywistości doświadczy tego wszystkiego w realnym i doskonałym widzeniu. Stworzenie powróci do Stwórcy, a naturalną zapowiedzią tego powrotu są liczne procesy cykliczne zachodzące w świecie przyrody i w budowaniu ludzkiej wiedzy. Świat przyrody dąży do kresu, który jest jego początkiem, a proces ten dotyczy całego wszechświata⁴³. Człowiek w dążeniu do wiedzy posługuje się dialektyką i operując pojęciem istoty poszukuje jej poznania analogicznie do procesów zachodzących w geometrii i arytmetyce⁴⁴. Wydaje się, że przesłanie płynące z wymienionych procesów jest jednak tylko ukrytą formą pewnej zapowiedzi, która może, lecz nie musi się dokonać, ponieważ powrót stworzenia do źródeł jest sprawą znacznie istotniejszą niż pory roku czy ruch planet. Warunkiem tego powrotu jest Boża łaska, która znalazła swój najdoskonalszy wyraz w Jezusie Chrystusie. Stworzenie może powrócić do źródła, ponieważ zawsze istnieje odwieczny Logos, w którym ono zaistniało, w sposób właściwy i trwały. Skutki przyczyn prymordialnych mają gdzie wracać,

41 Eriugena, *Komentarz z Homilią*, dz. cyt., 100–101.

42 Zob. D. Duclow, *Dialectic and Christology in Eriugena's Periphyseon*, *Dionysius* 4(1980), 110.

43 Zob. *Eriugena's Periphyseon, liber quintus*, 866c–d.

44 Zob. tamże, 869a–c.

ponieważ Bóg w zrodzonym Logosie ustanowił wieczne przyczyny, których skutki są trwałe ich trwałością, podobnie jak przyczyny są wieczne wiecznością nie własną, lecz zrodzonego z Boga-Logosu. Skoro jednak skutki mają powrócić do prymordialnych przyczyn, rodzi się pytanie, co z tym wszystkim, co np. składało się na ludzkie życie w teofanicznej rzeczywistości. Eriugena przyjmuje, że ludzkie ciało posiada niezmienny i trwały element, którym jest duchowe ciało, zawierające w sobie formę duszy. Tak jak w geometrii znak trójkąta jest tylko znakiem, a nie trójkątem samym w sobie, tak również materialne ludzkie ciało jest tylko znakiem ciała duchowego. Śmierć człowieka powoduje, że materialne ciało zmierza ku materii i rozpada się na elementy, natomiast nie znosi to w żadnej mierze zapowiedzi zmartwychwstania, ponieważ w ludzkiej duszy została utrwalona forma materialnego ciała, więc zmartwychwstanie jest jak najbardziej realną rzeczywistością i aktualną obietnicą⁴⁵. Skutki przyczyn nie zostały zwolnione z wysiłku należytej troski o rozwój duchowy, etyczny i intelektualny, więc powrót do przyczyn nie oznacza unicestwienia wykonanej pracy, lecz stanowi pewną wartość dodaną w postaci tego wszystkiego, co w procesie rozwoju zostało dokonane i osiągnięte. W pewnym sensie, w wyniku powrotu przyczyna zostanie niejako wzbogacona o pozytywny dorobek jej skutku⁴⁶. Wzbogacenie przyczyny o dorobek skutku wydaje się szczególnie ciekawym zagadnieniem, zwłaszcza w kontekście doskonałości samej przyczyny, która została jako doskonała ustanowiona w wiecznym Bogu-Logosie, a jednocześnie Eriugena dopuszcza możliwość udoskonalenia jej poprzez wysiłek jej skutku, dokonany w niedoskonałej rzeczywistości. Wydaje się, że Eriugena dopuszcza (w pewnym sensie) udoskonalenie przez człowieka teofanicznego człowieka prymordialnego,

45 Zob. Eriugena, *Periphyseon*, Księga IV, dz. cyt., 237-239.

46 Zob. S. Gersh, *The Structure of Return in Eriugena's Periphyseon*, w: *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, red. W. von Beierwaltes, C. Winter, Heidelberg 1990, 113-114.

stworzonego przez transcendentального Boga – Stwórcę, co może stanowić przyczynek do bardziej wnikliwego badania tej problematyki. Wydaje się również, iż Eriugena przyjmuje, że substancja rzeczy nie ulegnie unicestwieniu, lecz zostanie przemieniona w coś lepszego. Oznacza to, że w procesie powrotu wszystkiego do źródła zaistnieje prosta i wieloraka jedność⁴⁷, a więc zaistnieje coś, czego zrozumienie całkowicie przewyższa możliwości ludzkiego intelektu w okowach świata teofanicznego.

Całe stworzenie powstało w ludzkiej naturze, więc pierwszy etap powrotu zostanie najpierw poprzedzony zmartwychwstaniem, w wyniku którego zostanie zniesiony podział na płeć żeńską i męską, co oznacza, że zaistnieje człowiek w formie prostszej, a więc doskonalszej, bo zjednoczonej. Dla zjednoczonego człowieka dokona się drugi etap poprzez wejście ziemskiego kręgu w bramy raj, co oznacza powrót upadłego świata do rajskiej rzeczywistości. W raj, zaistnieją warunki dla trzeciego etapu, w którym ziemskie byty zaistnieją jako byty niebieskie. Następnie dojdzie do etapu czwartego, w którym stworzenie zmysłowe przekształci się w inteligibilne, co z kolei umożliwi dokonanie się ostatniego – piątego etapu, w którym dojdzie do przedziwnego zjednoczenia stworzenia i Stwórcy, przy jednoczesnym zachowaniu nie dającej się nigdy znieść fundamentalnej różnicy między Bogiem i stworzeniem. Kres niewidzialnych i widzialnych rzeczy nastąpi, gdy najpierw przekształcą się one w byty inteligibilne, by następnie bez utraty swej istoty, swej substancji i bez zmieszania dostąpić wniknięcia w samego Boga⁴⁸. Zgodnie z założeniem, że każdy skutek jest o tyle trwały, o ile posiada trwałą przyczynę, i na ile uczestniczy w tej przyczynie, na każdym z etapów powrotu skutek wnika w przyczynę, powraca do niej niejako oczyszczony z tego, co dla doskonalszego istnienia zbędne, lecz nie pozbawiany swej substancji, co oznacza, że byty, które dostąpią wniknięcia w Boga,

47 Zob. *Eriugena Periphyseon, liber quintus*, 876b.

48 Zob. tamże, 893d–894a.

nie rozproszą się w nieograniczonej transcendencji, lecz zachowując swoją substancję, zaistnieją w Bogu bez wcześniej posiadanych niedoskonałości.

Eriugena dokonuje wyraźnego rozróżnienia między powszechnym powrotem, określonym jako *reditus generalis*, a powrotem, którego dostąpią wybrani. Powrót wybranych Jan Szkot określa jako *reditus specialis*. Wszystkie zmysłowe byty zostały pierwotnie ustanowione jako doskonałe stworzenie, istniejące w jedności prymordialnych przyczyn, więc pierwszy etap powszechnego powrotu będzie polegał na powrocie zmysłowych bytów do swoich przyczyn. Drugi etap powszechnego powrotu dotyczy bezpośrednio natury ludzkiej, dla której ofiara Chrystusa otworzyła bramy raju. Zbawienie ludzkości umożliwia realizację drugiego etapu, który polega na powrocie ludzkiej natury do pierwotnego stanu podobieństwa do Boga – do pierwotnego Bożego obrazu. Ponieważ Chrystus zbawił wszystkich ludzi, to każdy człowiek dostąpi uczestnictwa w utraconym niegdyś, Bożym podobieństwie. Niezależnie od jakości doczesnego życia w świecie, każdy człowiek odzyska godność Bożego obrazu, ponieważ godność ta wynika nie z ludzkich zasług, lecz z pierwotnego zamierzenia samego Boga oraz z ofiary zbawczej Chrystusa. Przeznaczeniem ludzkiej natury był stan, który symbolicznie zostaje określony jako raj, więc odzyskując godność Bożego obrazu, każdy człowiek i cała ludzkość powróci do raju. W ten sposób dojdzie do wprowadzenia naturalnego porządku wynikającego z prazamiarów Boga i jednocześnie z obejmującej wszystkich ofiary Bożego Syna. Pierwotny porządek został zburzony przez błąd – grzech. Niezliczone ludzkie grzechy wymagały ofiary Chrystusa, więc skutki grzechu Eriugena wprowadza niejako w bramy raju, ponieważ przyjmuje, iż wszyscy ludzie dostąpią godności Bożego obrazu, a więc dostąpią rzeczywistości raju, lecz nie każdy, a tylko niektórzy, będą mogli sporzywać owoce z Drzewa Życia. Dostąpienie rajskiej rzeczywistości nie jest, według Eriugeny, jednoznaczne z możliwością korzystania z owoców Drzewa Życia, które według filozofa należy utożsamiać

z kontemplacją prawdy, wiecznym pokojem, wiecznym szczęściem i przebóstwieniem⁴⁹. Trzeci etap powrotu dotyczy właśnie przebóstwienia – deifikacji, której dostąpią tylko wybrani, a więc ten etap jest tylko o tyle elementem powrotu powszechnego, o ile spośród wszystkich, którzy dostąpią raju, tylko niektórzy dostąpią owoców z Drzewa Życia. Warunkiem deifikacji jest łaska Zbawiciela, która może sprawić, iż wybrani dostąpią przedarcia się przez okowy naturalnych praw i pradawnych ograniczeń ludzkiej natury, by osiągnąć zjednoczenie z Bogiem. Przebóstwienie jest procesem, który według Eriugeny składa się z siedmiu następujących etapów: ludzkie ciało przechodzi w życiowy ruch, życiowy ruch przechodzi w zmysł, zmysł przechodzi w rozum, który przechodzi w ducha, co oznacza koniec istnienia rozumnego stworzenia. Przekształcenie rozumu w ducha jest ostatnim etapem powrotu powszechnego. Ludzka natura zostaje zjednoczona w intelekcie i po czterech etapach kończy się powrót powszechny. Następne trzy etapy dotyczą powrotu wybranych⁵⁰. Piąty etap powrotu to proces przejścia ducha w wiedzę. Etap ten dotyczy wiedzy o wszystkim, co znajduje się poniżej poziomu samego Boga w ontologicznej strukturze rzeczywistości. Szósty etap to przemiana wiedzy w mądrość, którą Eriugena utożsamia w tym kontekście z kontemplacją prawdy. Ostatni – siódmy etap oznacza najbardziej tajemnicze, niepojmowalne w pełni dla ludzkiego intelektu przejście czystych duchów w Boga.

Powrót powszechny zakończy się przemianą rozumu w ducha i dla wybranych rozpocznie się proces przebóstwienia⁵¹. (Samo)śąd ostateczny skieruje wybranych ku Bogu i intencjonalnie dostąpią oni zjednoczenia z Bogiem. Stanie się to w procesie przemieniania się intelektu w to, co będzie przedmiotem jego poznawania. Intelekt będzie poznawał Boga i będzie się w tym procesie jednoczył z Bogiem.

49 Zob. tamże, 979a–b.

50 Zob. tamże, 874b.

51 Zob. tamże.

Tak pojęte przebóstwienie będzie wiecznym szczęściem kontemplacji prawdy. Intelkt będzie kontemlował Boga i w tym procesie będzie poznawał Go, co według Eriugeny oznacza, że intelekt będzie stawał się bogiem⁵². Ten proces będzie możliwy, ponieważ możliwe jest jednoczenie się duchowych natur. Efektem tego procesu nie będzie jednak jakikolwiek nowy, złożony z Boga i intelektu byt. Duchowe natury osiągną stan jedności bez wygenerowania nowej, złożonej całości. Ten proces będzie możliwy również dlatego, że duchowe natury posiadają zdolność jednoczenia się bez naruszania niezmiennych, własnych form⁵³.

Wydaje się, że należy zwrócić szczególną uwagę, zwłaszcza w kontekście wielowiekowych oskarżeń Jana Szkota o panteizm, że w koncepcji procesu przebóstwienia Eriugena nie dopuszcza panteistycznego zjednoczenia natur, lecz wskazuje na przeciwieństwo panteizmu, ponieważ duchowe formy, pomimo zjednoczenia, zachowują odrębność, co jest przeciwieństwem panteistycznego pomieszania natur. Koncepcja Eriugeny wyklucza zniesienie fundamentalnej różnicy zachodzącej pomiędzy Stwórcą i stworzeniem, co oznacza, że zniesienie odrębności w zjednoczeniu natur również jest wykluczone, a to wyklucza panteizm. Można podnieść kwestię, czy koncepcja Eriugeny jest w ogóle możliwa – czy możliwe jest przebóstwienie stworzenia bez pomieszania natur i zachowanie pełnej odrębności form jednoczących się w przebóstwieniu elementów. Eriugena zakłada, że zachodzi taka możliwość, ponieważ mamy do czynienia z nieograniczonym Bogiem, a ta możliwość nie wynika ze zdolności własnych stworzenia, lecz z woli i łaski Boga. Intelkt w procesie kontemplacji będzie poznawał Boga, a tym samym będzie jednoczył się z Nim – będzie stawał się bogiem, lecz nawet sam Bóg nie poznaje w pełni siebie, bo wówczas mógłby zamknąć siebie w okowach definicji, co spowodowałoby, że owa definicja wyznaczyłaby

52 Zob. Eriugena, *Periphyseon*, Księga I, 85–87.

53 Zob. *Eriugena Periphyseon*, liber quintus, 881a–b.

granice Boga, który w swej transcendencji pozostaje nieograniczony. Stworzenie będzie więc poznawać Boga, lecz nigdy nie pozna Go w sensie absolutnym. Boża wola i łaska stanowią warunek konieczny dla przebóstwienia, którego przykładem w egzegezie Eriugeny jest Jan Chrzciciel. W *Homiliu do Prologu Ewangelii Jana* Eriugena pisze: „Przeto Poprzednik Pański był człowiekiem, nie bogiem. Pan zaś, którego był on Poprzednikiem, był zarazem człowiekiem i Bogiem. Poprzednik był człowiekiem, który za sprawą łaski miał stać się bogiem. Ten, którego poprzedzał, był Bogiem ze swej natury, który w swym uniżeniu miał przyjąć człowieczeństwo dla naszego zbawienia i odkupienia”⁵⁴. Boża łaska wspiera intelektualną i moralną aktywność ludzkiej natury, więc człowiek otwarty na działanie tej łaski może dostąpić intelektualnego oświecenia, które stanowi przygotowanie do kontemplacji prawdy i przebóstwienia. Na płaszczyźnie moralnej łaska znosi ludzkie grzechy. W *Periphyseonie* Eriugena pisze: „Otóż Ojciec jest zarazem światłem, ogniem i ciepłem, i Syn jest światłem, ogniem i ciepłem oraz Duch Święty jest ogniem, światłem i ciepłem, ponieważ oświeca Ojciec, oświeca Syn, oświeca Duch Święty. Oni sami udzielają bowiem wszelkiej wiedzy i mądrości. Spala Ojciec, spala Syn, spala Duch Święty, gdyż jednocześnie niszczą nasze przewinienia, a nas, niby jakąś ofiarę całopalną, przywracają do jedności ze sobą poprzez *theosis* to jest przebóstwienie”⁵⁵. Boża łaska jest darem Stwórcy dla człowieka. W zależności od zdolności przyjęcia tego daru i intelektualnego zrozumienia, aniołowie i ludzie w różnym stopniu uczestniczą w łasce. Zdolnością przyjęcia łaski jest pojemność intelektu i otwartość – miara tej otwartości, którą Eriugena za Pseudo Dionizym Areopagitą nazywa analogią⁵⁶, z której wynika porządek rzeczywistości stworzonej, oparty na strukturze hierarchicznej. Porządek stanowi źródło harmonii różnych rzeczy,

54 Eriugena, *Komentarz z Homilią*, dz. cyt., 57.

55 Eriugena, *Periphyseon*, Księga IV, 59.

56 Zob. *Eriugena Periphyseon, liber quintus*, 905b.

które zostały zestrojone w jedną rzeczywistość stworzoną⁵⁷. Według Eriugeny ludzie i ich „intelekt nie są czymś od siebie różnym, jako że prawdziwą i najwyższą naszą istotą jest intelekt uszczegółowiony kontemplacją prawdy”⁵⁸. Oznacza to, że nawet po przejściu rzeczywistości zmysłowej w rzeczywistość duchową nie dojdzie do zniesienia jednostkowości i ujednolicenia wszystkiego. Ludzka jednostkowość po zaniku rzeczywistości zmysłowej zostanie oparta na indywidualnej otwartości i zdolności do przyjęcia łaski. O ludzkiej jednostkowości w rzeczywistości duchowej będzie decydować analogia – miara otwartości na łaskę i pojemność intelektu. Bóg jest absolutnie transcendentny i nie zachodzi możliwość wpływu, a tym bardziej umniejszenia transcendencji Boga, więc również to, co niedoskonały ludzki język ujmuje jako zjednoczenie stworzenia ze Stwórcą, takiego wpływu mieć nie może.

W kontekście absolutnej transcendencji Boga naturalne wydaje się pytanie: czym będzie przebóstwienie, skoro w swej istocie Bóg Stwórca jest poza zasięgiem człowieka i każdego bytu stworzonego? Eriugena przyjmuje, że szczęśliwa wizja kontemplacji i przebóstwienia dokona się poprzez teofanię⁵⁹, o czym poucza święty Paweł: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [ujrzemy] twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12). Oznacza to, że ludzkiemu intelektowi objawia się Boska twarz – moc Boga, która z natury jest niedostępna⁶⁰ dla stworzenia, co oznacza, że również w rzeczywistości ostatecznej ten fakt będzie miał decydujący wpływ na jakość i formę kontemplacji, w której intelekt natury ludzkiej będzie poznawał nieskończonego Boga. Kontemplacja oznacza poznawanie niezapomiedniczone, a więc bezpośrednio. Kontemplacja Boga w stanie przebóstwienia oznacza więc taki proces, w którym między poznającym i poznawanym nie

57 Zob. *Eriugena Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, red. J. Barbet, Brepols, Turnhout 1975, 138.

58 Eriugena, *Periphyseon*, Księga IV, dz. cyt., 177.

59 Zob. *Eriugena Periphyseon, liber quintus*, 963c.

60 Zob. *Eriugena Periphyseon, liber quintus*, 926c–d.

istnieje żaden pośrednik. Pomiędzy Bogiem i intelektem w stanie przebóstwienia, w procesie kontemplacji Boga nie będzie żadnego innego stworzenia⁶¹, będzie tylko bezpośrednia relacja pomiędzy transcendentnym Stwórcą i stworzeniem – ludzkim intelektem. Sytuacja ta nie oznacza jednak, że Bóg jest czymkolwiek ograniczony i nie może posługiwać się wybraną teofanią dla objawiania samego siebie. Często tak czyni, ponieważ wybrana przez Boga teofania w określonej sytuacji staje się najbardziej dogodna dla ludzkiego intelektu, zwłaszcza gdy chodzi o szczegółowe aspekty realizacji Bożych planów. Najdoskonalszą teofanią jest oczywiście sam Bóg – zrodzony Syn – odwieczny Logos – Jezus Chrystus – wcielone Słowo Boga. Przed przyjęciem ciała z ludzkiej Matki, Syn Boży pozostawał absolutnie poza zasięgiem poznania każdego anioła, człowieka i każdego innego stworzenia. Ludzka Matka, otwarta na wolę Boga, urodziła Bożego Syna, przez którego zaistniało stworzenie. Stworzenie narodziło Stwórcę i przez wcielenie zaistniała najdoskonalsza, przekraczająca jakiegokolwiek oczekiwania oczekujących na Boże objawienie teofania, która zaistniała w taki sposób, że wychodząc naprzeciw pragnieniu stworzenia, pozostała otwarta na ludzkie i anielskie poznanie⁶².

6. ZAKOŃCZENIE

W systemie filozoficznym Eriugeny absolutnie transcendentny Bóg, istniejący wraz ze zrodzonym Synem – Bogiem-Logosem oraz Duchem Świętym, dokonał stworzenia wszystkiego z niczego, ustanawiając w wiecznym Logosie zależne od Stwórcy przyczyny prymordialne. Według Eriugeny Biblia poucza, że całe stworzenie w formie doskonałej zaistniało w Logosie, w doskonałym prymordialnym człowieku. Natura ludzka była doskonała i w pełni wolna,

61 Eriugena, *Periphyseon*, Księga II, dz. cyt., 59.

62 Zob. *Eriugena Periphyseon*, liber quintus, 912c–d.

co doprowadziło do błędnego wyboru zwanego grzechem pierworodnym i sprowadziło człowieka do gorszej formy istnienia w rzeczywistości teofanicznej. Wraz z ludzką naturą, upadku doświadczyło całe stworzenie, które w człowieku pierwotnie powstało. Stwórca nie potępił jednak stworzenia i dopuścił możliwość powrotu do utraconego raju. Stworzenie zeszło z rzeczywistości prymordialnej do teofanicznej (określonej czasem i przestrzenią), więc w rzeczywistości prymordialnej (właściwej dla stworzenia) dokona się najpierw powrót powszechny, a następnie przebóstwienie wybranych. Pozaczasowy powrót do Boga posiada w systemie filozoficznym Eriugeny wymiar antropologiczny. Świadczy o tym: a) koncepcja powstania stworzenia w ludzkim intelekcie, b) wcielenie Logosu, c) sąd ostateczny – (samo) sąd, d) intencjonalny powrót do Boga. Wszystko, co najistotniejsze dla stworzenia, dotyczy natury ludzkiej, która dostąpi również przebóstwienia w tej części, w której w sposób właściwy współdziałała z łaską Boga. Przebóstwienie oznacza, że wybrane intelekty ludzkie zjednoczą się z absolutnie transcendentnym Bogiem, jednak nie narusza nigdy Bożej transcendencji, więc nigdy nie dojdzie do pomieszania natur Boga i ludzkiego intelektu. Wydaje się, że dla Eriugeny oczywiste jest, że fundamentalna różnica między Stwórcą i stworzeniem jest nieusuwalna w żadnej rzeczywistości. Istnienie Boga Stwórcy, ujęte przez Eriugenę jako istnienie niestworzonej natury stwarzającej, wyklucza możliwość utożsamienia stworzenia ze Stwórcą i zmieszania dwóch radykalnie odmiennych natur, co odnosi się również do Boga ujmowanego przez filozofa jako niestworzona natura stwarzająca. Natura stworzona nigdy nie stanie się naturą niestworzoną. Panteizm jest w systemie Eriugeny wykluczony, a wieczna szczęśliwość przebóstwionych będzie polegała na nieustannej kontemplacji, czyli nieustannym poznawaniu nieograniczonego i niepoznawalnego Boga.

Wydaje się, że Eriugena, rozważając problem przebóstwienia, wskazuje również na pewien fakt odnoszący się do jakości bycia człowieka jeszcze w teofanicznej rzeczywistości, i nie chodzi tylko

o współdziałanie z łaską, dobre czyny i czyste sumienie, lecz o filozofię, którą Jan Szkot praktykował i polecał jako skuteczną metodę poznawania niepoznawalnego Boga. Ta filozoficzna praca, którą teraz wykonuje się w upadłym świecie, będzie wieczną szczęśliwością przebóstwionego intelektu i szczególną nagrodą dla podejmujących filozoficzny wysiłek poznawania Boga, jeszcze w okowach czasu, przestrzeni, materialnych ograniczeń i zmysłowych pragnień. Wydaje się, że w tym kontekście warto oddawać się tej pracy, ponieważ – według Eriugeny – droga do wiecznej szczęśliwości wiedzie przez szlak filozoficzny, łaskę Stwórcy i dobre życie, a nagrodą będzie przebóstwiony intelekt i kontemplacja Boga, który jest Prawdą.

BIBLIOGRAFIA

- Bertin F., *Les origines de l'homme chez Jean Scot*, w: *Jean Scot et l'histoire de la philosophie. Colloque du C.N.R.S., Laon juillet 1975*, red. R. Roques, Bontemps Limoges, Paris 1977, 307–314.
- Dietrich P., Duclow D., *Paradise and Eschatology: Symbolism and Exegesis*, w: „*Periphyseon V*”. *Jean Scot – écrivain*, red. G.-H. Allard, Éditions Bellarmin – J. Vrin, Montréal – Paris 1986, 29–49.
- Duclow D., Dietrich P., Hell and Damnation in Eriugena, w: *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his time*, red. J. McEvoy, M. Dunne, Leuven University Press, Leuven 2002, 247–366.
- Duclow D., *Dialectic and Christology in Eriugena's Periphyseon*, *Dionysius* 4(1980), 99–118.
- Eriugena Jan Szkot, *Komentarz do Ewangelii Jana z Homilii do Prologu Ewangelii Jana*, tłum. z łac. A. Kijewska, ANTYK, Kęty 2000.
- Eriugena Jan Szkot, *Periphyseon, Księga I*, przełożyła, wstępem i komentarzami opatrzyła A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.
- Eriugena Jan Szkot. *Periphyseon, Księga II*, przełożyła, wstępem i komentarzami opatrzyła A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.
- Eriugena Jan Szkot. *Periphyseon Księga III*, przełożyła, wstępem i komentarzami opatrzyła A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.
- Eriugena Jan Szkot. *Periphyseon, Księga IV*, przełożyła, wstępem i komentarzami opatrzyła A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.

- Filipowicz A.M., *Wieczność materii w kontekście polemiki Tertuliana z Hermogenesem*, w: *Ks. Józef Marcełi Dołęga – pokorny uczoney, człowiek o wielkim sercu. Księga jubileuszowa*, red. J. Sokołowski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2010, 99–113.
- Filipowicz A.M., *Tertulian przeciwko Hermogenesowi, czyli spór o stworzenie świata*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2018.
- Gersh S., *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden 1978.
- Gersh S., *The Structure of Return in Eriugena's Periphyseon*, w: *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, red. W. von Beierwaltes, C. Winter, Heidelberg 1990, 108–125.
- Głowa S., Bieda I., *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1997.
- Iohannis Scotti Eriugena Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, red. J. Barbet, Brepols, Turnhout 1975.
- Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon, liber quintus*, red. É. Jeauneau, (CChCM 165), Brepols, Turnhout 2003.
- Jeauneau É., *La Division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Erigène*, w: *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, red. W. Beierwaltes, C. Winter, Universitätsverla, Heidelberg 1980, 341–364.
- Kijewska A., *Eriugena, Seria Myśli i ludzie*, wyd. 1, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 2005.
- Kijewska A., *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.
- McGinn B., *Eriugena Confronts the End*, w: *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time*, red. J. McEvoy, M. Dunne, Leuven University Press, Leuven 2002, 183–202.
- Moran D., *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Św. Augustyn, *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. z łac. J. Sulowski, ATK, Warszawa 1980, 83–112.
- Św. Augustyn, *Przeciwko manichejczykom. Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. z łac. J. Sulowski, ATK, Warszawa 1980, 113–382.
- Trouillard J., *Érigène et la théophanie créatrice*, w: *The Mind of Eriugena. Papers of Colloquium, Dublin 1970*, red. J. J. O'Meara, L. Bieler, Irish University Press, Dublin 1973, 98–113.

THE CONCEPT OF DEIFICATION IN ERIUGENA'S PHILOSOPHICAL SYSTEM

Abstract. In the philosophical system of Eriugena, everything that exists is a nature that is composed of entities and non-beings. Entities are the part of nature that people can know. Non-beings are the part of nature which is unknowable by man. Being is the sensual part of human nature and material reality. For the human intellect, God, original causes and matter are non-beings. God created everything out of nothing in human nature. The unreasonable choice of man led to the fall of human nature and creation, which passed from perfection into existence in the material world. The Son of God became a man and brought about the salvation of humanity. In its last days, material reality will cease to exist and creation in human nature will come to a universal return to original perfection. Human intellects will make their own judgment and the chosen ones will turn to God. Then the deification of the elect will take place. There will be the unification of the creation with the Creator without confusion of natures, without removing fundamental ontological differences, and without pantheism, which in this concept is impossible. The divinities will contemplate God, which means that they will eternally know the unknowable. This happy vision of divinization, which is a continuous process of learning about God, may be attractive even for people interested in philosophical knowledge about God in the twenty-first century.

Keywords: Eriugena, God, Creator, creation, human nature, return, deification

Adam Grzegorzycza
grzegorzyczaadam@gmail.com
Uniwersytet Opolski, Instytut Filozofii
Katowicka 89, 45-061 Opole
DOI: 10.21697/spch.2019.55.4.02

SYLWESTER WARZYŃSKI

WSPÓŁCZESNE WYZWANIE DLA PODMIOTOWOŚCI – W STRONĘ CZŁOWIEKA NIEOKREŚLONEGO

Człowiek jest wynalazkiem, którego historia (...) jest krótka.

A koniec, być może, bliski¹.

Streszczenie. Artykuł traktuje o współczesnym zakwestionowaniu nowożytnej wizji człowieka jako podmiotu. Ukazuje, w jaki sposób takie myślenie stało się swego rodzaju ponowoczesną dominantą, a odnosząc się do kilku konkretnych koncepcji filozoficznych, tłumaczy jak należy rozumieć ideę „śmierć człowieka” i jakie są jej konsekwencje.

W pierwszej części autor ukazuje, że nowożytne kreowanie podmiotu na szczególnego rodzaju suwerena, władcę siebie i świata, w konsekwencji doprowadza do jego „śmierci”. „Śmierci”, która w pewien sposób została spowodowana przez samych rzeczników podmiotowości, przez ich pomysł ubóstwienia podmiotu, uczynienia go absolutnie niezależnym, autonomicznym, niczym nieskrępowanym.

W drugiej części, odwołując się do takich filozofów jak Nietzsche, Heidegger, Sartre, Derrida, Foucault, autor tłumaczy, z czym wiąże się ponowoczesna idea „śmierci człowieka”. Uzasadnia, że każdy z tych filozofów, porzucając metafizykę, kwestionując nowożytne rozumienie podmiotowości, proponuje wizję człowieka, który przestaje być „jakiś”, jakoś określony, stale obecny, zdefiniowany. Zgodnie z takim myśleniem człowiek staje się całkowicie nieokreślony.

Na koniec, odwołując się do myślenia Michela Foucaulta, autor ukazuje istotne znamiona kultury, w której żyjemy, jako konsekwencje przyjęcia pewnych ponowoczesnych założeń w myśleniu o człowieku. Mówi więc o „kulturze niedialektycznej”, „kulturze dobrego funkcjonowania” oraz „kulturze oporu”.

Słowa kluczowe: człowiek, „śmierć człowieka”, człowiek jako podmiot, nowożytność, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Derrida, Foucault, filozofia człowieka

1. Przeszacowanie człowieka – negacja podmiotowości. 2. „Śmierć człowieka” – w stronę człowieka nieokreślonego. 3. „Śmierć człowieka” – co pozostaje?

1 M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. z fr. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, 13.

Sartre w swoim słynnym tekście, wygłoszonym na konferencji w Paryżu w 1945 roku, mówiąc o egzystencjalistycznym rozumieniu człowieka, tłumaczył: „Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować, dlatego że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później i to będzie takim, jakim się sam uczyni. A więc nie ma natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją w umyśle swym począł”². Te posiadające niezwykle filozoficzny potencjał słowa doskonale oddają ducha egzystencjalizmu, ale także – jak sądzę – ducha współczesnego myślenia o człowieku. Myślenia, zgodnie z którym nie można człowieka zdefiniować, nie można – jak chciała nowożytność – odwołać się do substancjalnego, samoświadomego i autonomicznego podmiotu, do pewnej określonej i wspólnej wszystkim ludziom racjonalnej natury. Człowiek bowiem jest „pierwotnie niczym”. Ten, który „miał nauczyć się tańca z nicością”³, staje wobec doświadczenia nicości, którą sam jest. Nietzscheańska „śmierć Boga” w konsekwencji prowadzi więc do „śmierci człowieka”. Oczywiście nie w sensie jakiegoś fizycznego unicestwienia, lecz podważenia pewnej wizji, pewnego sposobu jego rozumienia. Człowiek, by mógł stać się wszystkim, staje się „niczym”, aby mógł siebie określić, staje się całkowicie nieokreślony. Staje się niezdefiniowany, by samemu siebie zdefiniować. W pewien sposób więc „znika”. Ogłasza się jego „śmierć” (M. Foucault), „kres” (J. Derrida), a humanizm – już nieodwołujący się do metafizyki i niepytający o „istotę człowieka” – otwiera się na inne, nowe perspektywy (M. Heidegger). Jak to rozumieć? Co kryje się pod tymi pojęciami? Z czym wiąże się ponowoczesna „śmierć człowieka” i jakie są jej konsekwencje?

2 J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. z fr. J. Krajewski, Warszawa 1998, 26–27.

3 Bardzo trafne określenie, którego użył w przedmowie do ostatniego tekstu Baudrillarda francuski profesor filozofii, François L'Yvonnet. Zob. F. L'Yvonnet, *Przedmowa*, w: J. Baudrillard, *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło? Esej ostatni*, tłum. z fr. S. Królak, Warszawa 2009, 10.

W niniejszym przedłożeniu – oczywiście w wielkim skrócie – ukazać, w jaki sposób takie myślenie stało się swego rodzaju ponowoczesną dominantą, a odnosząc się do kilku koncepcji filozoficznych, przedstawię istotę tego typu myślenia i jego konsekwencje.

1. PRZESZACOWANIE CZŁOWIEKA – NEGACJA PODMIOTOWOŚCI

Chantal Delsol w swojej monografii zatytułowanej *Esej o człowieku późnej nowoczesności* pisze: „Wiek XX, od swych narodzin żywiący się kultem przyszłości, zamknął się wstydem za przeszłość i pogardą dla przyszłości. Ponieważ nasze oczekiwania okazały się zwodnicze, każdą ideę, która coś obiecuje, postrzegamy jako potencjalny zawód”⁴. Ta trafna diagnoza szczególnie dobrze charakteryzuje drugą połowę XX wieku. Rozczarowanie, zawód, zwątpienie zadomowiły się na dobre w kulturze Zachodu i wciąż zajmują w niej jedno z istotnych miejsc. Przeszłość rozczarowała. Człowiek nowożytny jako w pełni racjonalny, samoświadomy i autonomiczny podmiot, ostatecznie nie zrealizował pokładanych w nim nadziei. Co więcej, właśnie takie jego rozumienie miało doprowadzić do zrodzenia się totalitaryzmów, przemocy, nietolerancji i wykluczenia. Ten, który miał dać wiedzę pewną, który miał usunąć wszystkie rodzaje zła, który miał stanowić najlepsze lekarstwo na różnego rodzaju bóle jednostek oraz całych społeczeństw, ostatecznie więc zawiódł. Czy jednak mogło być inaczej, skoro nadano mu uprawnienia, których w istocie nie posiada? Czy „nowożytne przeszacowanie” mogło zrodzić kulturę inną niż „kultura wyczerpania”?

Najpierw „mistrzowie podejrzeń”, jak określa ich w jednym ze swoich dzieł *O interpretacji. Esej o Freudzie* (1965 rok) Paul Ricoeur, podważają podstawowe wyobrażenia dotyczące podmiotu, świadomości, wiedzy. Za sprawą Marksa, Nietzschego i Freuda, jak pisze Ricoeur, „wkraczamy w zwątpienie świadomości”⁵. Marks ukazuje, że nie ma żadnej absolutnej wiedzy, że każdej towarzyszą ukryte

4 C. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. z fr. M. Kowalska, Kraków 2003, 7.

5 P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. z fr. R. Reszke, Warszawa 2008, 40.

przesłanki związane z interesami klas społecznych. Nietzsche mówi o podmiocie jedynie gramatycznym i perspektywiczności każdej wiedzy. A Freud wbrew kartezjańskiemu ideałowi samoświadomego „ja” dowodzi, że człowiek wcale nie jest istotą tak bardzo racjonalną i „przejrzystą” dla samego siebie⁶.

Wydarzenia, które miały miejsce w pierwszej połowie XX wieku, także stanowiły istotną część tego rozczarowania. Max Horkheimer i Theodor Adorno w pierwszym zdaniu swojej pracy *Dialektyka Oświecenia*, w której przeprowadzają krytykę oświeceniowego rozumu, dowodząc, że z narzędzia wyzwolenia człowieka, za sprawą rozwoju nauki i techniki, stał się narzędziem zniewolenia, piszą: „Oświecenie – rozumiane najszerszej jako postęp myśli – zawsze dążyło do tego, by uwolnić człowieka od strachu i uczynić go panem. Lecz oto w pełni oświecona ziemia stoi pod znakiem triumfującego nieszczęścia”⁷. Jeśli uzmysłowimy sobie, że autorzy piszą te słowa w 1944 roku, to sformułowanie „triumfujące nieszczęście” nabiera dramatycznego wyrazu. Początek XX wieku pokazał – bardzo gorzka była to nauka – że absolutyzowanie rozumu, czynienie z człowieka pana i władcy wcale nie uchroniły ludzkości przed złem wojen, totalitaryzmów, bestialstwem na skalę masową. Nowożytny podmiot, który wszystko może, który uwierzył w swoją nieograniczoną moc, który jest przekonany o swojej samowystarczalności, ostatecznie rodzi barbarzyństwo. W pełni oświecona ziemia, parafrazując Horkheimera i Adorno, niestety – owocuje triumfującym nieszczęściem.

Do tego bolesnego rozczarowania, co także nie jest bez znaczenia dla stanu kultury i rozumienia samego człowieka, trzeba jeszcze dodać odkrycia w dziedzinie fizyki. Nowy model atomu Rutherforda, teoria względności Einsteina, odkrycia Maxa Plancka, Nielsa Bohra

6 Zob. S. Warzyński, *Porzucony świat. Postmodernizm Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Kraków 2012, 79.

7 M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. z niem. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, 9.

w dziedzinie teorii kwantowej czy teoria nieoznaczoności Heisenberga, podważyły dziewiętnastowieczne przekonanie, że w fizyce wszystko właściwie jest już jasne i pewne, że świat został już opany. Nowożytna pewność wiedzy, nauki i z tej strony doznała wyraźnego uszczerbku.

Tak oto, w wielkim uproszczeniu oczywiście, rodzą się ponowoczesne „wstyd za przeszłość i pogarda dla przyszłości”. Rodzi się kultura, która niczego już nie oczekuje i na nic nie czeka, „kultura wyczerpania”, której jednym z istotnych rysów jest negacja nowożytnej wizji człowieka jako podmiotu. Wizji, która wbrew jej propagatorom nie sprostала oczekiwaniom. Nowożytne kreowanie podmiotu na szczególnego rodzaju suwerena, władcę siebie i świata w konsekwencji doprowadza więc do jego „śmierci”. „Śmierci”, która w pewien sposób została sprowokowana przed samych rzeczników podmiotowości, przez ich pomysł ubóstwienia podmiotu, uczynienia go absolutnie niezależnym, autonomicznym, niczym nieskrępowanym. Ponieważ wielkie ambicje rodzą w przypadku ich niezrealizowania wielkie rozczarowanie, odpowiedzią na porażkę absolutyzacji podmiotu nie mogło być nic innego jak jego negacja. Nowożytne waloryzowanie wartości, znaczenia człowieka doprowadziło do jego – by tak rzec – przeszacowania, do przyznania mu prerogatyw, których w istocie nie posiada. A skoro bycie fundamentem samego siebie i rzeczywistości okazało się niereczywiste, skoro projekt pełnej przejrzystości dla siebie, pełnej autorefleksji, charakteryzujący podmiot nowożytny (jako świadomość) został uznany za naiwny i niemożliwy, skoro kartezyjański zamysł budowania w oparciu o podmiot wiedzy pewnej został porzucony, a roszczenie heglowskiego rozumu do ukazania wiedzy absolutnej zanegowane, to nie pozostało nic innego jak porzucenie wszelkiego odniesienia do podmiotowości i jej negacja⁸.

⁸ Zob. A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. z fr. D. Leszczyński, Wrocław – Warszawa – Kraków 2001, 17–19.

2. „ŚMIERĆ CZŁOWIEKA” – W STRONĘ CZŁOWIEKA NIEOKREŚLONEGO

Początki tego procesu odnajdujemy już w wieku XIX. Jego kulminacja to jednak druga połowa wieku XX. Wtedy właśnie „obolały” i „popękany” podmiot ostatecznie zostaje zdekonstruowany. „Śmierć człowieka” staje się istotną (a może i najistotniejszą) częścią kultury, w której żyjemy. I tak jak nowożytność karmiła się ideą człowieka jako podmiotu, tak ponowoczesność zbudowana zostaje na negacji podmiotowości.

Fryderyk Nietzsche, przeprowadzając swoje demistyfikujące procedury, jeszcze w wieku XIX przekonuje, że podmiot to jedynie kwestia gramatyki, języka, ulegania metafizycznej fikcji, kolejnemu rozpowszechnionemu kłamstwu, złudzeniu. Ojciec chrzestny postmodernizmu tłumaczy: „Najbardziej dzieli mnie od metafizyków to, że nie zgadzam się z nimi, iż »ja« jest tym, co myśli; uważam raczej »ja« za konstrukcję myślenia, podobnie jak »materię«, »rzecz«, »substancję«, »jednostkę«, »cel«, »liczbę»: a więc tylko za regulatywną fikcję, z której pomocą wprowadzona, wymyślona zostaje w świat stania się swego rodzaju stałość, a w konsekwencji »poznawalność«”⁹.

Podmiot to zatem „fikcja”, „konstrukt myślenia”, owoc „wiary w gramatykę”, w „podmiot językowy”. To wynik trwającego przez wieki błędnego przekonania, że u podstaw naszego poznawania świata, jego rozumienia (tak jakby w ogóle było ono możliwe) znajduje się substancjalnie pojęte „ja”, które, jak przekonywał Kartezjusz, jest absolutnie pierwsze, całkowicie dla nas przejrzyste i dostępne. To wynik mylnego przeświadczenia, że jedynym fundamentem prawdy o świecie, gwarantem spójności i adekwatności świata i jego przedstawień jest podmiot¹⁰. Nietzsche demistyfikuje takie myślenie. W *Zmierzchu bożyszczy*, mówiąc o czterech wielkich błędach, którym przed nim ulegano, wskazuje między innymi na „błąd fałszywej

9 F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, tłum. z niem. B. Baran, Kraków 2004, 356.

10 Zob. M.P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2001, 120–121.

przyczynowości”¹¹. Jak pisze, uwierzyliśmy w to, „że w akcie woli sami jesteśmy przyczyną, że »ja« jest przyczyną myśli”¹². Tymczasem żadnych takich przyczyn nie ma. Nie ma podmiotu, „podstawy”, „ostatecznego podłoża”. Takie myślenie – jak przekonuje autor *Poza dobrem i złem* – to jedynie wyraz naszej wiary. Sami, by tak rzec, wymyśliliśmy „ja” w ten świat. Podobnie zresztą jak wymyśliliśmy Boga, byt, poznanie i wszystkie metafizyczne przekonania, które dają człowiekowi złudzenie rozumienia świata, jego poznawania, złudzenie stałości, spójności, tożsamości, złudzenie panowania nad światem. Tymczasem wszystko to, zdaniem Nietzschego, jedynie „przesady rozumu”¹³, wśród których znajduje się także wiara w podmiot. Autor *Tako rzecze Zaratustra* pisze: „Podmiot: jest to terminologia naszej wiary w jedność wszystkich zróżnicowanych momentów najwyższego poczucia rzeczywistości: rozumiemy tę wiarę jako skutek pewnej przyczyny – tak bardzo wierzymy w naszą wiarę, że to ze względu na nią wyobrażamy sobie w ogóle »prawdę«, »rzeczywistość«, »substancjalność«. (...) »Podmiot« jest fikcją, że wiele takich samych stanów w nas stanowi konsekwencję jednego substratu, tymczasem to my stworzyliśmy dopiero »tożsamość« tych stanów; stanem rzeczy nie jest tożsamość (tę trzeba raczej wykluczyć), lecz utożsamienie ich i porządkowanie”¹⁴.

Nietzscheańskie, wytrzebające z wszelkich klasycznych kategorii myślenie rozprawia się zatem z dotychczasowym myśleniem na temat człowieka. Jego „filozofowanie młotem” dotyka rzeczywistości, substancjalności, prawdy, Boga, ale dotyka także człowieka. I nie tylko dlatego, że zgodnie z takim myśleniem człowiek przestaje być podmiotem, że przestaje być ostateczną podstawą rzeczywistości, lecz przede wszystkim dlatego, że przestaje być w jakikolwiek sposób

11 F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. z niem. P. Pieniążek, Kraków 2005, 34.

12 Tamże, 35.

13 Tamże, 21.

14 F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., 382.

określony. Jego „stanem”, podobnie jak i całej rzeczywistości, nie jest już bowiem „tożsamość”. Człowiek się staje, tak jak staje się świat. I tak jak rzeczywistość nie jest w jakikolwiek sposób uporządkowana, sensowna, racjonalna, inteligibilna, tak i człowiek nie jest czymś stałym, stale obecnym, stojącym u spodu zmieniającego się świata. Człowiek musi się nieustannie przezwycięzać, tworzyć na nowo. Nietzsche pisze: „Człowiek jest czymś, co musi zostać przezwyciężone: to nauka o życiu jako wielkim samo-przezwyciężeniu”¹⁵.

Ten sposób myślenia w wieku XX nabiera szczególnego znaczenia. Nietzscheańskie „człowiek jest czymś, co musi zostać przezwyciężone” rozbrzmiewa w koncepcjach wielu dwudziestowiecznych myślicieli. Oczywiście każdy tę nietzscheańską pieśń gra inaczej, każdy inaczej ją interpretuje, wykorzystuje inne instrumentarium. Jednak to wciąż ta sama pieśń. Pieśń o człowieku, który – porzuciwszy metafizykę – przestaje być „jakiś”, jakoś określony, stale obecny, zdefiniowany. Pieśń o człowieku, który raczej jest tworzony przez zewnętrzne procesy, struktury, którego twarz staje się coraz bardziej nieokreślona, który traci swoją „swoistość”, paradoksalnie w imię obrony „swoistości” i swojej wyjątkowości właśnie.

Jednym z filozofów podejmujących taką właśnie „obronę” jest Martin Heidegger. W słynnym *Liście o humanizmie* z 1946 roku, w kontekście rozważań podjętych dużo wcześniej w *Byciu i czasie* (1927 rok) pyta „gdzie leży człowieczeństwo człowieka?”¹⁶. Na to kluczowe dla humanizmu pytanie odpowiada, że „leży ono w jego istocie”¹⁷. Tę istotę jednak, zdaniem niemieckiego filozofa, rozumiano dotąd metafizycznie, zapominając – o czym przypomina jego ontologia fundamentalna – o byciu. Ponieważ nie pytano o „prawdę bycia”, nie docierano do prawdziwej istoty człowieka, a zbudowany

15 Tamże, 329.

16 M. Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. z niem. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, K. Pomian, M. J Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1977, 82.

17 Tamże, 82.

w ten sposób humanizm – jak pisze – „nie wynosił *humanitas* człowieka dość wysoko”¹⁸. Nawet Sartre, o którym jeszcze wspomnę, tak wyraźnie wskazując, że egzystencja wyprzedza esencję, w gruncie rzeczy myślał metafizycznie, ponieważ słowa „egzystencja” i „esencja”, jak pisze Heidegger, pojmował w taki właśnie sposób¹⁹. Zatem jego egzystencjalizm nie mógł być prawdziwym, oczekiwanym humanizmem, a był jedynie, zdaniem autora *Bycia i czasu*, „przygotowaniem terenu”²⁰. Przygotowaniem – można się domyślać – do tego, co proponuje sam Heidegger, jako prawdziwe wyniesienie człowieka na należne mu miejsce. Heidegger pisze: „Istotna wartość człowieka z pewnością nie bierze się stąd, że jest on substancją bytu jako jego »podmiot«”²¹. I nieco dalej: „W *Sein und Zeit* czytamy, że wszelkie pytania filozofii »odsyłają do egzystencji«. Lecz egzystencja tutaj to nie rzeczywistość *ego cogito*. Nie jest to również rzeczywistość podmiotów, które działając wspólnie i dla siebie, na tej drodze dochodzą do siebie. »Ek-sistencja« to – w odróżnieniu zasadniczym od wszelkiej *existentia* i *existence* – ek-statyczne zamieszkiwanie w pobliżu bycia”²².

Ta „ekstatyczność” jest tu niezwykle istotna. Człowiekowi, zdaniem Heideggera, przysługuje pewien szczególny sposób bycia, co sprawia, że człowiek nie może być rozumiany w jakiś definitywny, „zamknięty” sposób²³. Każde zdefiniowanie człowieka

18 Tamże, 92–93.

19 Zob. tamże, 90–91.

20 Tamże, 91.

21 Tamże, 93.

22 Tamże, 104.

23 Tak właśnie Heidegger odczytywał wszystkie dotychczasowe humanizmy. Wszystkie one zostały zbudowane na pewnej konkretnej koncepcji metafizycznej, na jakiejś wykładni natury świata czy człowieka. Tak było w przypadku starożytnego „animal rationale”, które to określenie podkreślało racjonalną naturę człowieka, czy marksistowskiego humanizmu zbudowanego na przekonaniu o jego społecznej naturze, czy chrześcijańskiego rozumienia człowieka jako „dziecka Bożego”. W każdym z tych przypadków nie docierano do tego, co najważniejsze, czyli odniesienia człowieka do bycia. Zob. tamże, 82–84. Heidegger z tej samej perspektywy krytykuje współczesną mu kulturę zdominowaną przez naukę i technikę, które stanowią szczytowy moment „zapomnienia bycia”, a co się z tym wiąże

(czy będzie to *animal rationale*, czy *ego cogito*, czy *podmiot*) jest wciąż pozostawaniem w ramach metafizycznego sposobu myślenia, które ustatednia człowieka. Tymczasem człowiek zawsze się staje, zawsze siebie przekracza. Bardzo dobrze oddaje to następujący fragment *Listu*: „Ek-sistencja co do treści znaczy: stać-poza-sobą, wykraczając ku prawdzie bycia. W przeciwieństwie do tego *existentia* (*existence*) znaczy *actualitas*, rzeczywistość, w odróżnieniu od czystej możliwości jako idei. (...) Zdanie: »człowiek ek-sistuje«, nie jest odpowiedzią na pytanie, czy człowiek rzeczywiście jest, czy nie jest, lecz odpowiada na pytanie o »istotę« człowieka. Gdy zapytujemy, co to jest człowiek, lub kto to jest człowiek, formułujemy to pytanie również niewłaściwie. Poprzez »kto?« i poprzez »co?« spojrzenie nasze zmierza ku czemuś osobowemu lub przedmiotowemu. Kategoria osoby, nie mniej niż kategoria przedmiotu, omija jednak i zarazem zasłania to, co istotczy ek-sistencję widzianą z perspektywy dziejów bycia. Tak więc w cytowanym zdaniu z *Sein und Zeit* słowo »istota« rozmyślnie zostało umieszczone w cudzysłowie. Oznacza to, że teraz nie określa się już »istoty« wychodząc od *esse essentiae* ani wychodząc od *esse existentiae*, lecz ze względu na ekstatyczność przytomnego sposobu bycia (*Dasein*)”²⁴.

Człowiek zatem, jako zwrócony w stronę bycia (*Dasein*), nieustannie się wydarza, „istotczy”. A to oznacza, że nie można o nim myśleć w kategoriach *actualitas*, w kategoriach raz na zawsze ustanowionego i stale obecnego bytu. Człowiek „ek-sistując”, a więc – jak pisze Heidegger – „mając udział w byciu”²⁵, „zamieszkując w bliskości

uprzedmiotowienia bytu, opanowania go i manipulowania nim. Widzi w nich ostatni akt tradycji metafizycznej, która – jego zdaniem – już od Platona postrzegała człowieka jako pana i władcę świata. Heideggerowskie zwrócenie się w stronę bycia to zatem próba „nowego myślenia”, próba zbudowania humanizmu niemetafizycznego. Szerzej na ten temat zob. A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucault*, Lublin 2002, 58–66.

24 M. Heidegger, *List o humanizmie*, dz. cyt., 89.

25 Tamże, 98.

bycia”²⁶, „stając we wnętrzu prawdy bycia”²⁷, wymyka się wszelkiego rodzaju określeniom. Jego ekstazy sprawa, że staje się – podobnie zresztą jak samo bycie – w pewien sposób „beziemienny”²⁸. Nigdy przecież nie jest tym, kim jest. „Wykraczając ku prawdzie bycia” wciąż „wykracza poza siebie”, nieustannie siebie kwestionuje, podważa i projektuje. Człowiek nie jest więc nigdy w pełni obecny. A skoro tak, wszelkie dotychczasowe próby jakiegoś istotowego (oczywiście w sensie metafizycznym) określenia człowieka, jakiejś z góry określonej jego „wykładni”²⁹, tylko go „omijają” i „zasłaniają”³⁰.

W podobnym duchu „broni” człowieka Jean Paul Sartre. On także tłumaczy, na czym polega wyjątkowość ludzkiego sposobu bycia. Korzystając z aparatury pojęciowej i intuicji Heideggera, Husserla, ale odwołując się także do Kartezjańskiego *cogito* czy filozofii Hegła, buduje swoją koncepcję człowieka jako „egzystencjalnej negacji”, jako „nicości”³¹. „Nicości”, która najlepiej – zdaniem Sartre’a – ukazuje prawdziwą istotę człowieczeństwa, jej źródłową nietożsamość, nieokreśloność i niedefiniowalność³². W swoim programowym dziele *L'être et le néant* z 1943 roku posługuje się słynnymi określeniami „byt-w-sobie” i „byt-dla-siebie”. Przy ich pomocy tłumaczy specyfikę ludzkiego bytu, który w przeciwieństwie do bytów po prostu istniejących, czyli przedmiotów, rzeczy – w swoim istnieniu zupełnie nieuzasadnionych, a więc jakoś absurdalnych, będących tożsamością, a więc będących tym czym są – jest bytem, który nie jest wewnętrznie tożsamy, który „nie jest” w takim sensie, jak „jest” świat. Ten byt

26 Tamże, 104.

27 Tamże, 92.

28 Tamże, 82.

29 Tamże, 84.

30 Heidegger szczególnie podkreśla w tym kontekście rolę metafizyki i techniki. To one jego zdaniem stanowią główne zagrożenie dla istoty człowieka.

31 Zob. M. Kowalska, *Między bytem a nicością, między sobą a ludzkością – człowiek według Sartre’a*, Przegląd Filozoficzny Nowa Seria 18(2009) (71), 343.

32 Zob. szerzej: K. Gurczyńska-Sady, *Człowiek jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu*, Universitas, Kraków 2013, 25–26, 46–51.

– jak pisze – można określić tylko jako „będący tym, czym nie jest, i nie będący tym, czym jest”³³. Dzieje się tak dlatego, że człowiek jest przede wszystkim świadomością i właśnie jako świadomość jest czymś radykalnie innym niż byt. Świadomość bowiem nigdy „nie jest”. Jak słusznie zauważa Vincent Descombes – autor klasycznego dzieła na temat filozofii francuskiej w latach 1933–1978, *To samo i inne* – rzecz, aby być, potrzebuje tylko bytu, jest bowiem jedynie „tym, czym jest”, człowiek musi nie być, aby być. W odróżnieniu zatem od wszystkich innych bytów nie może obyć się bez negacji, bez władzy negowania – czy, jak pisze Sartre – „neantyzowania”, „nicościowania”, która prawdziwie o nim stanowi. Oto ludzki sposób bycia³⁴. Sartre tłumaczy: „Człowiek jawi się (...) jako byt, który sprawia, że w świecie rodzi się i rozwija nicość – o tyle, o ile sam w tym celu naznacza się niebytem”³⁵.

Ludzka egzystencja jest więc „naznaczona niebytem”, jest „negacją bytu” i w takim sensie jest „nicością”. W przeciwieństwie do „bytów-w-sobie”, które zgodnie z duchem powieści Sartre’a, wywołując mdłości – bezzasadnie, przypadkowo, nudnie – są, człowiek jako świadomość jest różnicą, przeciwieństwem, brakiem, nietożsamością³⁶. A jeśli tak, w świecie bytów określonych i całkowicie zdetermi-

33 Zob. J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. z fr. J. Kielbasa, P. Mróz, A. Abramciów, R. Rzyziński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, 28.

34 Zob. V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. z fr. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1997, 60.

35 Zob. J. P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., 56.

36 Świadomość w rozumieniu Sartre’a jest zawsze świadomością czegoś. Człowiek (intencjonalnie) odnosi się więc do świata, którego istnienia – wbrew Kartezjuszowi – nie trzeba już dowodzić, ale odnosi się także do samego siebie. W tym drugim przypadku świadomość nie zwraca się jednak ku sobie samej intencjonalnie, gdyż sam jej byt polega na jawieniu się sobie, a więc w samym bycie zawiera się pewien stosunek do siebie. Sartre określa go jako „sobie-obecność”. Oznacza to, że świadomość jest świadomością, o ile jest „sobie-obecna”, będąc jednocześnie intencjonalną świadomością świata. Tak rozumiana (tak rozumiany „byt-dla-siebie”) w samym swoim bycie jest pewnym stosunkiem do siebie, a jeśli tak, nie jest ze sobą tożsama na sposób „bytu-w-sobie”. Jest zatem wewnętrznie

nowanych, nieprzejrzystych, bo wypełnionych sobą, stanowi pewien wyłom, pewne rozdarcie czy – jak czytamy w *Byciu i nicości* – „szczelinę w bycie”. Sartre pisze: „Byt-dla-siebie nie jest w rzeczywistości niczym innym, jak czystym nicościowaniem bytu-w-sobie; jest jak bytowa szczelina wewnątrz Bytu [*au sein de l'Être*]”³⁷.

Istotny charakter tej „szczeliny” polega na tym, że nie podlega ona żadnym obiektywnym determinacjom, że w pewien sposób „wrywa” się przyrodniczym, a więc przyczynowo-skutkowym prawom. Jest stałym negowaniem, oddzielaniem się od bytu i przekraczaniem siebie, ciągłym samotworzeniem, „nicościowaniem”. Jednostka zdobywa bowiem świadomość siebie, negując tożsamość z bytem zewnętrznym i innymi ludźmi, ale także „neantyzując” swoją przeszłość. Człowiek ucieka więc od siebie i tkwiącej w istnieniu jednostki „esencji”, bo jest jedynym bytem, w którym egzystencja wyprzedza esencję, bo jest absolutnie wolny³⁸.

W słynnym tekście *Egzystencjalizm jest humanizmem*, który jest stenograficznym zapisem odczytu wygłoszonego 29 października 1945 roku, jako swego rodzaju manifest egzystencjalizmu (wspomniałem już o nim na wstępie niniejszego tekstu), jego autor pisze: „To, co nam wspólne, to po prostu uznanie, że istnienie poprzedza istotę rzeczy (egzystencja poprzedza esencję) lub jeżeli ktoś woli,

poróżniona. Jest zawsze czymś innym niż jest, albowiem nieustannie samą siebie przekracza i w tym sensie nie jest, lecz się tworzy, wrywa się samej sobie, nieustannie się transcenduje. To przekraczanie to kierowanie się w stronę własnych, nieistniejących jeszcze możliwości, które konstytuują przyszłość, ale jednocześnie wrywają się pewnej „faktyczności”, która pozostaje za nią, jako jej przeszłość. W ten sposób jednak świadomość w każdej chwili jest przeszłością, którą nie jest, i nie jest przyszłością, którą jeszcze nie jest. Zob. szerzej: M. Kowalska, *Pojęcia bytu i nicości w filozofii J. P. Sartre'a*, *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, t. 36, 1991, http://old.archidei.ifispan.pl/pdf/41_ahf0006_36_kowalska.pdf, (9.01.2019).

37 J. P. Sartre, *Byt i nicość*, dz. cyt., 757.

38 Zob. W. Gromczyński, *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre'a*, w: *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z Kuderowicz, Warszawa 2002, 208–209; W. Gromczyński, *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre'a*, Warszawa 1969, 29–40.

że punktem wyjścia powinna być subiektywność³⁹. I nieco dalej: „Jeżeli rzeczywiście egzystencja poprzedza istotę, nigdy nie będzie można się usprawiedliwić powoływaniem się na naturę ludzką. Inaczej mówiąc, nie istnieje determinizm, człowiek jest wolny, człowiek jest wolnością⁴⁰”.

Ta indywidualna i niepowtarzalna egzystencja oprócz tego zatem, że jest świadomością, jest – zdaniem Sartre’a – także „wolnością⁴¹”. Wolnością, która nie jest jednak czymś „dodanym” do człowieka, lecz stanowi jego niezbywalny, konieczny wymiar. Wolność należy bowiem do samej struktury ludzkiego bytu i w tym sensie „poprzedza jego istotę”. W *Egzystencjalizm jest humanizmem* Sartre tłumaczy ten fenomen przy pomocy obrazu przedmiotu wykonanego przez rzemieślnika i wskazuje, że człowiek nie jest jak książka czy nóż do rozcinania kartek. To znaczy, że nie poprzedził go żaden pomysł, projekt, który określałby jego naturę i przeznaczenie⁴². Człowiek, właśnie jako wolność, dopiero tę naturę, „esencję” tworzy. Jego egzystencja opiera się wobec tego na „nicości”. Sartre pisze: „(...) człowiek najpierw istnieje, zdarza się, powstaje w świecie, a dopiero później się definiuje. Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni. A więc nie

39 J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., 23.

40 Tamże, 38.

41 Wiesław Gromczyński twierdzi, że ontologia fenomenologiczna Sartre’a jest tak naprawdę zorientowana aksjologicznie. Mimo postulowanego czystego opisu zjawisk, struktur bytu, stanowi swego rodzaju podstawę pewnej moralnej postawy człowieka. Zob. W. Gromczyński, *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre’a*, dz. cyt., 122. Rozważania dotyczące „bytu-w-sobie”, „bytu-dla-siebie” stanowią więc fundament dla takiego a nie innego rozumienia wolności i wynikających z tego konsekwencji. W tym sensie filozofia egzystencjalna Sartre’a jest w gruncie rzeczy „filozofią ludzkiej wolności”. Zob. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, 122.

42 Zob. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., 23–24.

ma natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją w umyśle swym poczył⁴³.

Człowiek jest zatem podmiotem swego istnienia i działania, ale nie jako byt o określonej naturze. Jeśli nie ma „najwyższego rękodzielniczką”⁴⁴, człowiek jest tylko tym, czym sam siebie uczyni. „Skazany na wolność”⁴⁵ nieustannie się przez swoje działania definiuje, projektuje. Z tym jednak zastrzeżeniem, że u spodu owych działań, projektów, nie ma żadnego substancjalnego, myślącego „Ja”, które ma świadomość czegoś, żadnego określonego podmiotu. Jest sama świadomość przeżywająca swoje istnienie tu i teraz⁴⁶. Jest absolutna wolność.

Zgodnie z takim myśleniem człowiek jest pierwotnie „niczym”, ale takim „niczym”, które może być wszystkim, które może kształtować swoje życie na różne sposoby, które nadaje sens całej rzeczywistości. Człowiek jest zatem wciąż nieurzeczywistnionym projektem, możliwością. Jest kimś, kto jako „nicość”, jako ta „egzystencjalna negacja” jest źródłowo nieokreślony, „niegotowy”, kto nieustannie ma „niedokonany” charakter⁴⁷. Sartre tłumaczy to w następujący sposób: „Egzystencjalista nigdy nie uzna człowieka za coś skończonego, gdyż człowiek zawsze tworzy się na nowo”⁴⁸.

Kolejnym przykładem myślenia pod znaku „człowiek jest czymś, co musi zostać przezwyciężone” może być Derridańskie „zluzowanie” człowieka. Również w tym przypadku, podobnie jak poprzednio, w imię ostatecznego rozprawienia się z metafizyką, ale także w imię przemyślenia na nowo kwestii humanizmu. Derrida krytykuje więc,

43 Tamże, 26–27.

44 Tamże, 24.

45 Tamże, 39.

46 Zob. szerzej W. Gromczyński, *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre’a*, dz. cyt., 43–51.

47 Zob. szerzej M. Kowalska, *Między bytem a nicością, między sobą, a ludzkością*, dz. cyt., 344–347.

48 J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., 80.

jak to określa, „metafizykę obecności”. Krytykuje myślnie w kategoriach „centrum”, jakiegoś ostatecznego, stale obecnego fundamentu. Podkreśla, że tak jak u spodu rzeczywistości nie ma „czegoś”, co jest trwale obecne, wewnętrznym tożsame, co „byłoby naprawdę”, tak w przypadku człowieka nie ma żadnej pierwotnej, osobowej tożsamości, żadnej świadomości w pełni obecnej dla siebie samej, żadnego podmiotu. To wszystko, to jedynie kwestie języka, w którym metafizyka została w pewien sposób zamknięta⁴⁹. Niestety, jak przekonuje ten francuski myśliciel, filozofia nie dość wystarczająco dostrzegała ten problem.

W swoim słynnym referacie z 1968 roku zatytułowanym *Kres człowieka*, nawiązując do koncepcji Hegła, Husserla, Sartre'a, ale przede wszystkim Heideggera Derrida tłumaczy, że dotychczasowe projekty przemyślenia na nowo sensu człowieka, jego człowieczeństwa, mimo wyraźnych antymetafizycznych deklaracji w gruncie rzeczy nigdy poza metafizykę nie wyszły⁵⁰. Jak pisze, były to bowiem próby wychodzenia i prowadzenia dekonstrukcji „bez zmiany terenu”⁵¹: „(...) przy jednoczesnym ujawnianiu to, co ukryte w podstawowych pojęciach i w pierwotnej problematyce, przy użyciu do niszczenia budowli narzędzi lub kamieni dostępnych w obrębie domu, czyli również w języku. Ryzyko polega tutaj na bezustannym potwierdzaniu, umacnianiu bądź luzowaniu na coraz większej głębokości tego właśnie, co próbuje się zrekonstruować”⁵².

Taka procedura nie mogła przynieść zamierzonych efektów, nie mogła rozprawić się z wszystkimi metafizycznymi iluzjami. Dlatego

49 Zob. W. Lorenc, *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, Warszawa 1994, 226–227.

50 Zdaniem Derridy tak było również w przypadku Heideggera, który – jakkolwiek na to patrzeć – pytał o istotę człowieka. Wciąż pozostawał więc (także w języku) w kategoriach metafizycznych.

51 J. Derrida, *Kres człowieka*, tłum. z fr. P. Pieniążek, w: tenże, *Marginesy filozofii*, tłum. z fr. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, 181.

52 Tamże.

Derrida proponuje „absolutne zerwanie i absolutną różnicę”⁵³. Mówi o strategii, która cechować ma jemu współczesną Francję, a która wiąże się – jak pisze – z „decyzją o zmianie terenu”⁵⁴. Tłumaczy: „(...) należy mówić wieloma językami i tworzyć kilka tekstów naraz”⁵⁵.

Trzeba więc skończyć z mówieniem o człowieku w jakiś jeden, definitywny, finalny sposób⁵⁶. Zamiast pewnej i jasno określonej interpretacji, należy promować spontaniczne, wolne od jakiegokolwiek uzasadnienia, często wewnętrznie sprzeczne, „poróżnione” sposoby jego rozumienia. Trzeba zacząć patrzeć na człowieka bez pytania o jego istotę, o jego cel, naturę, spełnienie. Trzeba go „poluzować”, zdestabilizować. Uczynić kimś, kto – jak pisze Derrida w zakończeniu swojego referatu, wprost odwołując się do nietzscheańskiej koncepcji nadczłowieka – „pali swój tekst i zaciera ślady swoich stóp”⁵⁷, kto „nie przybiera już postaci metafizycznego powtórzenia humanizmu”⁵⁸, kto „tańczy aktywne zapomnienie”⁵⁹.

Derridiańskie „zluzowanie”, związane z „decyzją o zmianie terenu”, to zatem całkowite zapomnienie wszelkich dotychczasowych sposobów pojmowania człowieka. To „aktywne”, czyli zaangażowane i świadome usytuowanie człowieka „poza” metafizyką, „poza” wszelką interpretacją, „poza” wszelkim interpretowaniem. Próby bowiem jakiegoś opisanie, definiowania człowieka, określania jego istoty, to powrót do metafizyki. Derrida zawarł tę myśl w samym tytule swojego referatu. *Les fins de l'homme* wskazuje bowiem na pewną

53 Tamże.

54 Tamże.

55 Tamże.

56 Derrida w swoich poglądach odwołuje się także do psychoanalizy i wskazuje, że w podmiocie jako świadomości więcej jest nieświadomości, niepoznawalności, czy braku samorozumienia. Człowiek zatem nie jest tak „dostępny dla samego siebie”, jak dotąd sądzono, nie jest sobie dany w tak bezpośredni i absolutny sposób, jak dotąd myślano.

57 J. Derrida, *Kres człowieka*, dz. cyt., 182.

58 Tamże.

59 Tamże.

znamienną dwuznaczność. Jak wyjaśnia Paweł Pieniążek, tłumacz tekstu Derridy, francuskie *la fin* użyte w tytule to „jednocześnie kres, koniec jak i cel”⁶⁰. A w związku z tym, spełnienie się celu człowieka, jakim w zachodniej – krytykowanej przez Derridę – metafizyce jest urzeczywistnienie, zrealizowanie jego uniwersalnej istoty, jest w gruncie rzeczy jego kresem, końcem, upadkiem⁶¹. Zgodnie z zamysłem Derridy ocalić człowieka to zatem wyzwolić go z wszelkich kategorii celu, spełnienia, urzeczywistnienia, to bezpowrotnie zapomnieć o tego typu myśleniu. Tego typu myślenie wyznacza bowiem „koniec” i „kres” człowieka. Co pozostaje? Zupełny brak swoistości człowieka, rozpad jego osobowej tożsamości⁶². Pozostaje także całkowita niedefiniowalność, nierozstrzygalność, nieokreśloność.

Na koniec tego krótkiego i siłą rzeczy bardzo wybiórczego przedstawienia, jeszcze jedno nazwisko, które zapewne najbardziej kojarzone jest z pojęciem „śmierci człowieka”. Chodzi oczywiście o Michela Foucaulta. Ten francuski myśliciel uprawia jedyne w swoim rodzaju analizy archeologiczne i genealogiczne. Patrzy na człowieka z perspektywy historii idei, dyskursów, pojęć, praktyk językowych, wiedzy, władzy i przekonuje o niepokonywalnym uwikłaniu człowieka w pewne konstytuujące go struktury. A jeśli tak, całkowicie bezzasadna była dotychczasowa humanistyczna interpretacja rzeczywistości, odwołująca się do ludzkiej natury, rozumności czy świadomego podmiotu⁶³. U spodu naszego „ja” stoją tylko i wyłącznie społeczne praktyki, normy, sposoby pojmowania człowieka. Nie ma więc żadnej tożsamości, czegoś stałego, źródłowego. Nie ma podmiotu. Są struktury, które go w pewien sposób „wytwarzają”.

W książce *Kim pan jest, profesorze Foucault?* znajdujemy wywiad z 1966 roku, w którym pada pytanie: „Kiedy przestał pan wierzyć

60 Uwaga tłumacza, w: tamże, 151.

61 Por. tamże.

62 Zob. W. Lorenc, *Hegel i Derrida*, dz. cyt., 226–227.

63 Zob. A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna*, dz. cyt., 66.

w sens?” Foucault, odpowiadając, tłumaczy, że stało się to wtedy, gdy pod wpływem Lévi-Straussa i Lacana uświadomił sobie, że tym, co jest pierwotne, co przenika nas do głębi, co było przed nami i utrzymywało nas w czasie i przestrzeni, był system. System, który rozumie jako całość relacji utrzymujących, przekształcających, niezależnych od łączących je rzeczy⁶⁴. Foucault tłumaczy: „Przed wszelkim ludzkim istnieniem i myśleniem byłyby już jakaś wiedza, jakiś system, który my dopiero odkrywamy”⁶⁵.

Na pytanie skąd ten system emanuje, Foucault odpowiada: „Czym jest ten anonimowy system bez podmiotu? Co tutaj myśli? »Ja« się rozpadło (proszę spojrzeć na współczesną literaturę) – nadszedł czas odkrycia »anonimowości« (*il y a*). Jest się. W pewnym sensie powracamy do punktu widzenia z XVII wieku, z jedną różnicą: w miejsce Boga nie stawia się już człowieka, lecz myślnie anonimowe, wiedzę bez podmiotu, teorię bez tożsamości”⁶⁶. Nieco dalej kontynuuje: „We wszystkich epokach sposób, w jaki ludzie myślą, piszą, oceniają, mówią (nawet na ulicy, w codziennych rozmowach i pisaniu), a także sposób, w jaki doświadczają oni rzeczy i w jaki wyraża się ich wrażliwość, w końcu więc – wszelkie ich zachowania, określane są przez teoretyczną strukturę, przez system, który zmienia się w różnych epokach i społeczeństwach, ale jest w nich zawsze obecny”⁶⁷.

To, kim jesteśmy, jest więc uwarunkowane przez różnego rodzaju siły, mechanizmy, które autor *Nadzorować i karać* wiąże przede wszystkim z przymusem i poznaniem, władzą i wiedzą⁶⁸. To one,

64 Zob. M. Foucault, *Kiedy przestał pan wierzyć w sens?*, w: M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, tłum. z fr. K. M. Jaksender, red. B. Blesnowski, K. M. Jaksender, K. Matuszewski, Kraków 2013, 35.

65 Tamże, 35.

66 Tamże, 35–36.

67 Tamże, 36.

68 Pojęcie „władzy”, czy bardziej „stosunków władzy”, jest jednym z kluczowych w koncepcji tego francuskiego filozofa (szerzej na temat „władzy”, „stosunków władzy” zob. J. Kmita, *Jacy moglibyśmy być?*, w: *Nie pytajcie mnie kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama

swoiście przez Foucaulta rozumiane, tworzą „teoretyczną strukturę”, „anonimowy system bez podmiotu”, które kształtują nas, konstytuują, czy – jak pisał Foucault – „ujarzmiają”. Jesteśmy zatem „utkani” z dyskursów, „prawd”, dyscyplinujących oddziaływań takich czy innych instytucji, wpływów najróżniejszych autorytetów czy ekspertów, które nas określają, ale jednocześnie ograniczają. Człowiek nie jest zatem absolutnie wolnym, świadomym siebie podmiotem podporządkowującym sobie świat. Wprost przeciwnie. Sam jest całkowicie podporządkowany, „ujarzmiony” przez różnego rodzaju siły, struktury, dyskursy. Do tego stopnia, że właściwie tylko one istnieją. Myślenie jest więc „anonimowe”, a wiedza „bez podmiotu”.

To „bez podmiotu” jest niezwykle istotne. Jedną z kluczowych kategorii w myśleniu tego francuskiego filozofa jest bowiem idea „śmierci człowieka”, wyrażona w wydanej w 1966 roku książce *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*⁶⁹. Foucault ukazuje w niej człowieka jako „osobliwą figurę wiedzy”⁷⁰, jako kogoś, kto jest jedynie „wypowiadany”, „określany”. To przedmiot wiedzy, który w pewnym momencie zaczął być rozumiany jako racjonalny, w pełni świadomy i niezależny podmiot. Ten – jak pisze – „stosunkowo świeży wynalazek, figura licząca zaledwie dwa wieki, zwyczajny fałd w naszej wiedzy, zniknie jednak, gdy tylko wiedza przyjmie nowy kształt”⁷¹. A ponieważ tak się właśnie dzieje, „człowiek znika, jak na brzegu

Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1998, 117, 120–133). Razem z pojęciem „wiedzy” tworzą one diadyczne pojęcie „władza-wiedza”. Za tym pojęciem, zgodnie z myśleniem Foucaulta, kryją się związane ze sobą mechanizmy poznania, przymusu, dyscyplinowania. Wiedza jest bowiem nierozzerwalnie i wręcz genetycznie związana z władzą. Jest bowiem formowana przez społeczne, ekonomiczne i polityczne praktyki. Właśnie tak rozumiana, w relacji z tymi praktykami, formuje ludzką świadomość, podmiot. Zob. szerzej: A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna*, dz. cyt., 95–124.

69 Zob. szerzej: K. Gurczyńska-Sady, *Człowiek jako słowo i ciało*, dz. cyt., 51–57.

70 M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. z fr. T. Komendant, Gdańsk 2006, 13.

71 Tamże, 12.

morza znika oblicze z piasku”⁷². W rozmowie z 1967 roku Foucault wyjaśnia: „W dużej mierze jest to spowodowane rozwojem strukturalizmu. W momencie gdy zorientowaliśmy się, że całe ludzkie poznanie, cała ludzka egzystencja oraz całe życie człowieka, a może także jego biologiczne dziedzictwo, znajdują się wewnątrz struktur, to znaczy wewnątrz formalnego układu elementów podlegających relacjom, które mogą być opisane przez kogokolwiek, człowiek przestaje być sam dla siebie podmiotem, przestaje być zarazem podmiotem i przedmiotem. Odkrywamy, że to, co czyni człowieka możliwym, to w gruncie rzeczy zespół struktur, struktur, które oczywiście może on pomyśleć i opisać, ale wobec których nie jest ani podmiotem, ani niezależną świadomością. Taka redukcja człowieka do określających go struktur wydaje się charakterystyczna dla myśli współczesnej”⁷³.

Powołując się na badania Lévi-Straussa i Lacana, Foucault przekonuje, że w ich świetle nie da się dłużej utrzymać tradycyjnego wyobrażenia człowieka, że jego idea, tak w badaniach, jak w myśleniu, stała się całkowicie bezużyteczna⁷⁴. Dlatego – jak przekonuje – „naszym bieżącym zadaniem jest całkowite uwolnienie się od humanizmu”⁷⁵. W *Słowach i rzeczach* tłumaczy: „Tym wszystkim, którzy chcą jeszcze mówić o człowieku, o jego panowaniu i jego wyzwalaniu, tym wszystkim, którzy stawiają jeszcze pytania, czym jest człowiek w swojej istocie, tym wszystkim, którzy przez niego liczą przystęp do prawdy, a i tym także, którzy wszelkie poznanie prowadzą do prawdy człowieka, tym wszystkim, którzy nie potrafią formalizować bez antropologizowania, którzy nie są zdolni mitologizować bez demystyfikowania, którzy nie mogą myśleć, nie myśląc zarazem, czym jest myślący człowiek, tym wszystkim lewicowym

72 Tamże, 347.

73 M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?*, w: M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?*, dz. cyt., 60.

74 Zob. M. Foucault, *Kiedy przestał pan wierzyć w sens?*, dz. cyt., 37.

75 Tamże, 37–38.

i lewackim formom refleksji można przeciwstawić tylko filozoficzny śmiech – to znaczy, po części przynajmniej milczący⁷⁶.

Foucault proponuje zatem „myślenie bez myślenia, czym jest myślący człowiek”. To myślenie, w którym nie ma „prawdy człowieka”, jego istoty, nie ma promowanego przez nauki humanistyczne odwiecznego, ponadczasowego i obiektywnego jego rozumienia. To myślenie, które „śmieje się”, kpi z pomysłów wskazujących na naturę człowieka, na jego rzekomo naturalne uposażenie, na jego podmiotowy charakter. Ludzka podmiotowość to przecież, jak pisze Rorty w odniesieniu do Foucaulta, jedynie przygodny wytwór przygodnie istniejących sił, struktur, bez istnienia jakiegokolwiek centralnego, ahistorycznego i nieprzygodnego rdzenia⁷⁷. To „pozbawiony centrum kłębek przygodności”⁷⁸. Jeśli tak, rzeczywiście „pozostaje tylko śmiech”. Choć może nie tylko...

3. „ŚMIERĆ CZŁOWIEKA” – CO POZOSTAJE?

Przedstawione powyżej analizy ukazują wyraźnie, że negacja nowożytnego rozumienia człowieka jako podmiotu prowadzi w konsekwencji do uczynienia go całkowicie nieokreślonym, w jakiś sposób naznaczonym nicością. Człowiek staje się bowiem – by tak rzec – pusty, bez żadnego „uposażenia”, bez żadnej stale obecnej, określonej natury. A jeśli tak, jak przekonują zwolennicy tego sposobu myślenia, nie ma co szukać jakichś wspólnych uniwersalnych wartości czy wskazywać na wspólną wszystkim ludziom racjonalną naturę. Takie myślenie rodzi przecież totalitaryzmy, przemoc, nietolerancję i wykluczenie. Aby tego uniknąć, należy więc uwolnić się od wszelkich dotychczasowych „pewności”, od określoności, jednoznaczności, od

76 M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, dz. cyt., 307–308.

77 Zob. R. Rorty, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*, tłum. z ang. M. Kwiek, w: *Nie pytajcie mnie kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Poznań 1998, 34.

78 Tamże.

myślenia w kategoriach prawdy. Żadnej bowiem prawdy o człowieku nie ma. Co pozostaje?

W rozmowie zatytułowanej *Człowiek umarł?* Foucault mówi o „kulturze niedialektycznej”, której początek wyznacza Fryderyk Nietzsche z jego „śmiercią Boga”⁷⁹. Jak rozmieść ten rodzaj kultury? Jeśli pojęcie dialektyki wiąże się z wiedzą naukową, z próbą wyjaśnienia rzeczywistości, z racjonalnym docieraniem do prawdy, odkrywaniem istoty rzeczywistości, to „kultura niedialektyczna” zbudowana będzie na całkowitym porzuceniu takiego właśnie myślenia. Nie będzie więc próbowała poznać człowieka w jego istotnym, naukowym i racjonalnym sensie. Jak tłumaczy Foucault, nie będzie zajmowała się ani naturą człowieka, ani jego istnieniem, lecz wiedzą. A właściwie relacjami, jakie zachodzą między różnymi rodzajami, dziedzinami wiedzy, oraz relacją między wiedzą a nie-wiedzą⁸⁰. Wszystko oczywiście dlatego, że tym, co człowieka tworzy, jest wiedza o nim, wiedza o świecie. Wiedza, która w różnych momentach historii była przecież, co pokazuje jego archeologia, bardzo różna.

Pozostaje zatem wiedza o człowieku, ale także coś, co Foucault określa mianem dobrego funkcjonowania. Filozof pisze: „Sądzę, że można określić i osiągnąć jakieś optimum społecznego funkcjonowania dzięki pewnemu stosunkowi między wzrostem demograficznym, konsumpcją, wolnością osobistą, możliwością przyjemności dla każdego, nie podpierając się ideą człowieka”⁸¹.

79 Zob. M. Foucault, *Człowiek umarł?*, w: M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?*, dz. cyt., 43–49. Foucault „śmierć człowieka” (początek nowego sposobu myślenia) wiąże z Nietzschem. W *Słowach i rzeczach* pisze: „[...] dzięki krytyce filologicznej, dzięki pewnej formie biologizmu Nietzsche odnalazł punkt, gdzie człowiek i Bóg nawzajem się warunkują, gdzie śmieć drugiego jest synonimem zaniku pierwszego i gdzie nadejście nadczłowieka oznacza najpierw dogorywanie człowieka. Tym samym Nietzsche, ofiarowując nam przyszłość jako kres i zadanie, wyznacza próg, od którego poczynając, współczesna filozofia może zaczynać myśleć na nowo; [...]. Dziś można myśleć już tylko w pustce po zniknięciu człowieka”. M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, dz. cyt., 307.

80 Zob. M. Foucault, *Człowiek umarł?*, dz. cyt., 43–44; 47.

81 M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault?*, dz. cyt., 72.

Humanizm, który starał się zrozumieć, wytłumaczyć człowieka, co więcej, przekonywał, że jest w stanie to uczynić – zdaniem Foucaulta – zapomniał, że człowiek nie jest „dla czegoś”, nie jest „jakiś”, nie ma zapisanego w sobie celu, do którego zmierza, jakiegoś obiektywnego sensu. Człowiek po prostu istnieje i funkcjonuje. Należy więc przestać ujmować go w kategoriach wartości, celu, sensu, prawdy człowieka, a jedynie w kategoriach dobrego funkcjonowania. Posłużę się trochę dłuższym cytatem z Foucaulta: „Gatunek nie istnieje dla siebie, ani dla człowieka, ani dla większej boskiej chwały; ogranicza się wyłącznie do funkcjonowania. To samo można powiedzieć o gatunku ludzkim. Ludzkość jest gatunkiem obdarzonym takim systemem nerwowym, że do pewnego punktu może on kontrolować własne funkcjonowanie. Jest więc zrozumiałe, że ta możliwość kontroli produkuje wciąż wyobrażenie, iż ludzkość musi mieć jakiś cel. Odkrywamy ten cel o tyle, o ile mamy możliwość kontrolowania własnego funkcjonowania. Stawiamy jednak sprawę na głowie. Mówimy sobie: ponieważ mamy cel, musimy kontrolować nasze funkcjonowanie; podczas gdy faktycznie to na podstawie tej możliwości kontrolowania mogą się wyłaniać wszystkie ideologie, filozofie, metafizyki, religie, które dostarczają pewnego obrazu zdolnego polaryzować tę możliwość kontroli funkcjonowania. (...) To możliwość kontroli sprawia, że rodzi się idea celu. Ale ludzkość nie posiada faktycznie żadnego celu, ona funkcjonuje, ona kontroluje swoje funkcjonowanie i produkuje bez przerwy usprawiedliwienia dla tej kontroli. Trzeba pogodzić się z tym, że są to tylko usprawiedliwienia. Humanizm jest jednym z nich, ostatnim”⁸².

Na koniec jeszcze jedna rzecz, na którą także wskazuje ten francuski filozof. Oprócz „kultury niedialektycznej” oraz, by tak rzec, „kultury dobrego funkcjonowania”, Foucault sugeruje jeszcze jedną życiową strategię. Strategię, która stanowi konsekwencję przyjętych przez niego założeń i która wprost wynika z jego sposobu myślenia.

82 Tamże, 74–75.

Można ją określić mianem „kultury dystansu”, „kultury oporu”. Wobec wszechobecnych mechanizmów władzy i wiedzy, wobec uprawianych i tworzących nas dyskursów – w imię zachowania naszej indywidualności, wolności, prawa do samostanowienia – pozostaje tylko opór, sprzeciw, dystans. W *Historii seksualności* pisze: „(...) tam, gdzie jest władza, istnieje też opór”⁸³. To on, w rozumieniu tego francuskiego filozofa, prawdziwie stanowi o naszym człowieczeństwie, o naszym byciu człowiekiem. Problem polega jednak na tym, że zgodnie z myśleniem Foucaulta, żadnego człowieka przecież nie ma. Jeśli w naszym myśleniu należy wyzbyć się wszelkich klasycznych dystynkcji, jakiegokolwiek myślenia w perspektywie tożsamości, podstawy, źródła, to „kto” za tym „oporem” stoi? Kto ma się opierać, dystansować, sprzeciwiać? Odpowiedź może być tylko jedna. Tyle jest we mnie człowieka, ile jest we mnie „oporu” wobec władzy, wiedzy, różnego rodzaju dyskursów, instytucji, autorytetów. Miarą człowieka nie jest bowiem rozum, nasza rozumna natura, lecz „opór”, sprzeciw, kontestacja wszystkiego i wszystkich, którzy chcieliby w jakiś definitywny sposób człowieka określić. Na tyle jestem człowiekiem, na ile sprzeciwiam się, opieram wszelkim dyskursom, które próbują mną zawładnąć, próbują mnie ujarzmić, które sprawiają, że żyję jak w panoptykonie.

BIBLIOGRAFIA

- Baudrillard J., *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło? Esej ostatni*, tłum. z fr. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009.
- Delsol C., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. z fr. M. Kowalska, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2003.
- Derrida J., *Kres człowieka*, tłum. z fr. P. Pieniążek, w: tenże, *Marginesy filozofii*, tłum. z fr. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 151–182.

83 M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. z fr. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 1995, 86.

- Derrida J., *Marginesy filozofii*, tłum. z fr. A Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.
- Descombes V., *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. z fr. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1997.
- Foucault M., *Człowiek umarł?*, w: M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, tłum. z fr. K. M. Jaksender, red. B. Blesznowski, K. M. Jaksender, K. Matuszewski, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2013, 43–49.
- Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. z fr. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.
- Foucault M., *Kiedy przestał pan wierzyć w sens?*, w: M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, tłum. z fr. K. M. Jaksender, red. B. Blesznowski, K. M. Jaksender, K. Matuszewski, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2013, s. 33–41.
- Foucault M., *Kim pan jest, profesorze Foucault?*, w: M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, tłum. z fr. K. M. Jaksender, red. B. Blesznowski, K. M. Jaksender, K. Matuszewski, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2013, 51–76.
- Foucault M., *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, tłum. z fr. K. M. Jaksender, red. B. Blesznowski, K. M. Jaksender, K. Matuszewski, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2013.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. z fr. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.
- Gromczyński W., *Egzystencjalizm Jeana Paula Sartre'a*, w: *Filozofia XX wieku*, t. I, red. Z. Kuderowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, 202–216.
- Gromczyński W., *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre'a*, PWN, Warszawa 1969.
- Gurczyńska-Sady K., *Człowiek jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu*, Universitas, Kraków 2013.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. z niem. K. Michalski, K. Pomian, M.J Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Heidegger M., *List o humanizmie*, tłum. z niem. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. z niem. K. Michalski, K. Pomian, M.J Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Czytelnik, Warszawa 1977, 76–127.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. z niem. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS Pan, Warszawa 1994.
- Kapusta A., *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucault*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2002.

- Kmita J., *Jacy moglibyśmy być?*, w: *Nie pytajcie mnie kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1998, 109–138.
- Kowalska M., *Między bytem a nicością, między sobą, a ludzkością – człowiek według Sartre’a*, Przegląd Filozoficzny Nowa Seria, 18(2009)3 (71), 341–357.
- Kowalska M., *Pojęcia bytu i nicości w filozofii J. P. Sartre’a*, *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, t. 36, 1991, http://old.archidei.ifispan.pl/pdf/41_ahf0006_36_kowalska.pdf, (dostęp: 9.01.2019).
- Lorenc W., *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, Uniwersytet Warszawski – Instytut Filozofii, Warszawa 1994.
- L’Yvonnet F., *Przedmowa*, w: J. Baudrillard, *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło? Esej ostatni*, tłum. z fr. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009, 9–11.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.
- Markowski M. P., *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Universitas, Kraków 2001.
- Nie pytajcie mnie kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1998.
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe*, tłum. z niem. B. Baran, Inter Esse, Kraków 2004.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. z niem. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Renaut A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. z fr. D. Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków 2001.
- Ricoeur P., *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. z fr. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.
- Rorty R., *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*, tłum. z ang. M. Kwiek, w: *Nie pytajcie mnie kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1998, 29–36.
- Sartre J. P., *Byt i nicść. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. z fr. J. Kielbasa, P. Mróz, A. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Sartre J. P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. z fr. J. Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1998
- Warzyński S., *Porzucony świat. Postmodernizm Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Wydawnictwo PETRUS, Kraków 2012.

THE CONTEMPORARY CHALLENGE TO SUBJECTIVITY – TOWARDS THE INDEFINITE MAN

Abstract. This article addresses the contemporary challenge to the modern vision of man as a subject. It shows that this kind of thinking has become a postmodern dominant view, and by taking into account several philosophical accounts it explains how one should understand the idea of the „death of a man” and what its consequences are.

In the first part, the author shows that the modern creation of the subject for a particular kind of sovereign, that is the ruler of himself and the world, consequently leads to his own „death”. The author argues that the death of such a subject has in a way been provoked by the very advocates of subjectivity and their idea of the deification of the subject, making him absolutely independent, autonomous, uninhibited.

In the second part of the paper, the author explains what is entailed by the postmodern idea of the “death of a man” with reference to philosophers such as Nietzsche, Heidegger, Sartre, Derrida, and Foucault. He argues that each of these philosophers, by abandoning metaphysics and questioning the modern understanding of subjectivity, proposes the vision of a man who ceases to be „jakis”, somehow determined, permanently present, defined. According to such a view, man becomes instead completely undefined.

Lastly, the author shows following Foucault the essential features of the culture in which we live as the result of accepting certain postmodern assumptions when thinking about man. Hence, he speaks of a „nondialectic culture”, „the culture of good functioning” and the „culture of resistance”.

Keywords: man, „death of man”, man as subject, modernity, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Derrida, Foucault, philosophy of man

Sylwester Warzyński

sylwester.w@ukw.edu.pl

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Instytut Filozofii

Ogińskiego 16, 85–092 Bydgoszcz

DOI: 10.21697/spch.2019.55.4.03

JANUSZ WESSERLING

A THREE-VALUED DOXASTIC LOGIC BASED ON KLEENE'S AND BOCHVAR'S IDEAS

Abstract. In this paper, I shall propose the construction of a three-valued logic of beliefs, which I call: LSB3_1 (short for: Three-valued Logic for a type of Strong Belief). I shall also state and prove the completeness of LSB3_1 with respect to a given semantics.

LSB3_1 is based on preformal assumptions and intuitions, which are stated in section 1. Section 2 includes the syntax and division of LSB3_1 statements into internal and external. Section 3 presents the semantics of LSB3_1, as well as a number of tautologies and non-tautological formulae in LSB3_1 with their intuitive interpretation. The axiomatic system for LSB3_1 and its comparison to Kleene's strong logic are provided in section 4. The completeness theorem for LSB3_1 is presented in section 5. I shall define the term *conjunctive normal form* and provide lemmas which lead to proving the reduction of the LSB3_1 language formulae before proving the completeness theorem.

Keywords: doxastic logic, strong belief, Kleene's strong three-valued logic, internal connectives, external connectives, completeness theorem

1. Basic assumptions of LSB3_1. 2. LSB3_1 syntax. 3. A semantics for LSB3_1. 4. The axiomatization of LSB3_1. 5. The Conjunctive Normal Form and the Completeness Theorem. 6. Prospects for further research.

1. BASIC ASSUMPTIONS OF LSB3_1

As far as doxastic and static epistemic logics are concerned, a common division of the beliefs of a cognitive subject (henceforth: "agent") is drawn according to their power. According to such a division, we can distinguish beliefs that are certain from beliefs with weaker power such as assumptions and admissions. In dynamic doxastic and epistemic logics, the division into non-changeable and changeable beliefs seems more natural.

However, there are also logics which divide beliefs differently. For instance, Weingartner's KBA logic¹, H.J. Levesque's doxastic logic² and R. Fagin's and J. Halpern's Logic of Awareness and Logic of General Awareness³. In Weingartner's logic, beliefs are divided according to whether they amount to knowledge or not. In particular, he distinguishes between *weak belief* and *strong belief*. H.J. Levesque distinguishes between explicit beliefs and implicit beliefs to construct a logic in which the agent is not logically omniscient. R. Fagin and J. Halpern introduce the notion of an agent's awareness and define an explicit belief as a belief about α which the agent holds when s/he is aware of α .

In this paper I present LSB3_1, i.e. the logic of one kind of strong belief. LSB3_1 is built upon the division of beliefs about complex sentences according to the way they are developed by an agent.

I assume that there are two ways of developing beliefs concerning complex sentences. According to the first way, such beliefs are dependent on the degree of confidence of an agent's beliefs about component sentences. Following this way (this method) of belief construction, if the agent is not convinced that neither disjunct is true, then he is not convinced that the whole sentence is true. In other words, an agent is convinced that a disjunction is true only if s/he is convinced that the first disjunct is true or that the second disjunct is true. The aim of this paper is precisely to construct a logic of this kind of strong belief.

The other way of developing beliefs about a complex sentence proceeds without any in-depth analysis of its constituents. For instance, in such a case, we may be convinced of the truth of a complex sentence

1 P. Weingartner, *Conditions of Rationality for the Concepts Belief, Knowledge and Assumption*, *Dialectica* **36**(1982), 243–263.

2 H.J. Levesque, *A logic of implicit and explicit belief*, in: Proc. Of AAAI-84, Austin 1984, 198–202.

3 R. Fagin, J. Halpern, *Belief, awareness and limited reasoning*, *Artificial Intelligence* **34**(1988), 49–57.

even if we are not convinced as to which of its constituent sentences are true. By applying this method, a person A can be convinced that a person B is currently in one of two places, even if A is not convinced as to which of the two places B really is. In *Ein System der epistemischen Logik* Ho Ngoc Duc presented a three valued logic with two kinds of connectives: internal connectives and external connectives⁴. This logic, in my opinion, concerns the latter way of developing beliefs about complex sentences⁵.

In this paper I present a logic of strong beliefs, which concern complex sentences and are developed by the agent on the basis of the degree of confidence of his beliefs about their component sentences. I distinguish three kinds of subjective attitudes of the agent:

- the agent's strong belief that a given situation occurs (that it is a fact),
- the agent's strong belief that a given situation does not occur (that it is not a fact),
- the agent's lack of strong belief concerning both cases – that is, whether a situation is a fact or not.

I choose my own construction of the many-valued logic of strong belief. It seems that even the three-valued logic of beliefs can comprise basic formal properties of expressions such as “the agent has a strong belief that...”, or “the agent is certain that...”.

In constructing LSB3_1, I use Kleene's strong three-valued logic⁶ and Bochvar's idea of the division of logical formulae into internal and external⁷. From Bochvar, I also borrow the idea to construct the

4 Ngoc Duc Ho, *Ein System der epistemischen Logik*, in: *Philosophie Und Logik: Frege-Kolloquien 1989 Und 1991*, ed. W. Stelzner, De Gruyter, Berlin – New York 1993, 205–214.

5 Although Ngoc Duc Ho writes that his logic concerns knowledge, by which it seems that he means a justified opinion or belief, rather than knowledge. See M. Lechniak, *Wielowartościowość a pojęcia epistemiczne*, *Roczniki Filozoficzne* 54(2006)2, 379–384.

6 S.C. Kleene, *On a notation for ordinal numbers*, *The Journal of Symbolic Logic* 3(1938)4, 150–155.

7 A. Urquhart, *Basic Many-Valued Logic*, in: *Handbook of Philosophical Logic*, vol.2, eds. D.M. Gabbay, F. Guenther, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, 253.

logic of an agent's various attitudes to beliefs towards propositions on the assumption that certain objective situations are facts (or that they are not facts).

The internal level expresses an agent's attitudes to beliefs, which are the external – or formal – counterparts to objective propositions (or situations corresponding to such propositions). As to the external level, it should be noted that by objective situations we do not simply mean situations independent of the agent. We also include situations corresponding to propositions expressing the objective relation between an agent's various subjective propositions.

As we have already mentioned, objective relations between an agent's various beliefs are presented as an external aspect of the LSB3_1 logic. More precisely, we assume that the main role of formal systems is to supervise, to ensure correctness of formal reasoning. In other words, we want the conclusions drawn by the agent to stay in accordance with the objective relations between the premises and the conclusions of formal reasoning.

As to the internal level, we assume that one of the ways with which the agent shapes his beliefs about a given compound proposition is the analysis of his beliefs concerning the arguments of the main operator. Consequently:

- (Disj 1) if the agent is convinced that at least one of two propositions is true, he also has a strong belief that the disjunction of these propositions is true,
- (Disj 2) if the agent is not convinced that either disjunct is true, then he is also not convinced that the disjunction of these propositions is true.

Applying these assumptions in LSB3_1, we characterize internal logic connectives semantically by using truth tables for Kleene's strong logic⁸.

⁸ S.C. Kleene, *On a notation for ordinal numbers*, op. cit., 153.

As to the atomic sentences, we assume that there are various ways the agent may come to accept them. For example, some atomic sentences can be accepted by the agent on the grounds of experience, some of them on the grounds of intuition, while others on the grounds of authority. It is obvious that subjects have different intuitions on this matter and quote others as authority. In *LSB3_1*, we do not differentiate between the different ways we come to accept atomic propositions, but we allow that there are not universally shared beliefs by all people (by all agents). We also assume the independence of certain objective propositions (or situations) from subjective propositions relating to the occurrence of such situations. The need to introduce this assumption seems to be obvious, since there are many examples of propositions accepted as true (or false) by a given person (or group of persons) when in fact the propositions are false (or true).

The above-mentioned assumptions are reflected by the fact that no formula expressing the agent's strong belief is a tautology of *LSB3_1*.

2. *LSB3_1* SYNTAX

Let J be the language of classical propositional logic. The alphabet of language J consists of:

- variables: p, q, r, s, \dots ,
- connectives: $\sim, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow$,
- brackets: $(,), [,]$.

Let J^* be the language of *LSB3_1*. We obtain the alphabet of language J^* by adding two operators: C, D to language J .

Let α be any formula (propositional statement) of language J . It follows that $C(\alpha)$ and $D(\alpha)$ are also formulae (propositional statements) of language J^* .

The symbolic notation: $C(\alpha)$ is to be read as *The agent is convinced that α* , and $D(\alpha)$ is to be read as *The agent admits that α* .

The scope of the notion of *LSB3_1* language formula is indicated by Definition 1. Let FOR be the conventionally defined set of

language J formulae, and FOR^* the set of language J^* formulae. We then have:

Definition 1: FOR^* is the smallest set fulfilling conditions:

- (a) $FOR \subset FOR^*$
- (b) if $\alpha \in FOR$, then: $C(\alpha) \in FOR^*$ and $D(\alpha) \in FOR^*$
- (c) if $\alpha^*, \beta^* \in FOR^*$, then: $\sim\alpha^*$, $\alpha^* \wedge \beta^*$, $\alpha^* \vee \beta^*$, $\alpha^* \rightarrow \beta^*$, $\alpha^* \leftrightarrow \beta^*$, are also elements of set FOR^* .

The formulae described in Definition 1.(b) are called **internal logic formulae**. Formulae in line with Definition 1.(a) and 1.(c) are called **external logic formulae**.

Definition 2:

The J formula given in brackets immediately after the operator is called the **scope** of a given operator for beliefs in formula α^* .

Some of the connectives given in formula: $\alpha^* \in FOR^*$ are called internal connectives; other connectives are called external connectives.

Definition 3: An **internal connective** in formula $\alpha^* \in FOR^*$ is a connective which occurs in the scope of formula α^* operator C, D .

Definition 4: An **external connective** of formula $\alpha^* \in FOR^*$ is a connective which does not occur in the scope of any formula α^* operator C, D .

According to the above-mentioned definitions, in formula (ex 1): $D(\sim p \vee \sim q) \leftrightarrow \sim C(p \wedge q)$, the scope of operator D is the expression: $\sim p \vee \sim q$, and the scope of operator C is the expression: $p \wedge q$. In formula (ex 1), both the first and second occurrences of a negation connective are internal connectives, because they occur within the operator D scope, whereas the third occurrence of a negation connective is an external connective of the formula, because it does not occur neither within the scope of operator D nor within the scope of

operator C. The only occurrence of an equivalence connective is an external connective, whereas the only occurrence of a conjunction is an internal connective of the formula, because it occurs within the scope of operator C. It is worth mentioning here that in a formula without operators for beliefs, such as $(p \wedge q) \rightarrow r$, all connectives are external connectives.

3. A SEMANTICS FOR LSB3_1

Adjusting Bochvar's idea for dividing logic to the needs of our construction of LSB3_1, the matrix M^* for language J^* is expressed by:

$M^* = (\{0, 1/2, 1\}, \neg, \cap, \cup, \Rightarrow, \Leftrightarrow, \neg, \cap, \cup, \Rightarrow, \Leftrightarrow, D), \{1\}$, where:

- 1 is a distinguished element of $\{0, 1/2, 1\}$ set,
- operations: $\neg, \cap, \cup, \Rightarrow, \Leftrightarrow$, are semantic counterparts to external connectives,
- operations: $\neg, \cap, \cup, \Rightarrow, \Leftrightarrow$, are semantic counterparts to internal connectives,
- operation D is the semantic counterpart to operator D.

It is worth noting that operator C does not have a semantic equivalent. This results from the initial assumption imposed on LSB3_1 that the logical values of certain propositions to belief do not depend on the logical values of propositions referring to the agent's beliefs. Therefore, we will assign elements of set $\{0, 1/2, 1\}$ directly to atomic formulae of the form: $C(w)$, where w is a propositional variable.

The operation $D: \{0, 1/2, 1\} \rightarrow \{0, 1/2, 1\}$, designated by the following table is the semantic interpretation of operator D:

a	D(a)
0	0
1/2	1
1	1

Operations corresponding to external connectives are defined in line with Bochvar's idea.

Here is a semantic table for external negation:

a	$\neg a$
0	1
$\frac{1}{2}$	1
1	0

What follows are semantic tables for: external disjunction, external conjunction, external implication and external equivalence, respectively:

$a \cup b$	0	$\frac{1}{2}$	1	$a \cap b$	0	$\frac{1}{2}$	1	$a \Rightarrow b$	0	$\frac{1}{2}$	1	$a \Leftrightarrow b$	0	$\frac{1}{2}$	1
0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	1	1	0	1	1	0
$\frac{1}{2}$	0	0	1	$\frac{1}{2}$	0	0	0	$\frac{1}{2}$	1	1	1	$\frac{1}{2}$	1	1	0
1	1	1	1	1	0	0	1	1	0	0	1	1	0	0	1

Operations which are semantic equivalents of internal connectives are characterized in line with Kleene's idea. Here is a semantic table for internal negation:

a	$\neg a$
0	1
$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$
1	0

What follows are semantic tables for: internal disjunction, internal conjunction, internal implication and internal equivalence, respectively:

$a \cup b$	0	$\frac{1}{2}$	1	$a \cap b$	0	$\frac{1}{2}$	1	$a \Rightarrow b$	0	$\frac{1}{2}$	1	$a \Leftrightarrow b$	0	$\frac{1}{2}$	1
0	0	$\frac{1}{2}$	1	0	0	0	0	0	1	1	1	0	1	$\frac{1}{2}$	0
$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1	$\frac{1}{2}$	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$
1	1	1	1	1	0	$\frac{1}{2}$	1	1	0	$\frac{1}{2}$	1	1	0	$\frac{1}{2}$	1

The function of valuation is defined as follows:

Definition 5:

Let v be a function such that: $v: \text{FOR}^* \rightarrow \{0, \frac{1}{2}, 1\}$. It follows that v is a valuation if and only if the given conditions are satisfied:

- (1) if w is a propositional variable, then:
 (a) $\mathbf{v}(w) \in \{0, 1\}$, (b) $\mathbf{v}(C(w)) \in \{0, \frac{1}{2}, 1\}$
- (2) if $\alpha, \beta \in \text{FOR}$, then:
 (a) $\mathbf{v}(C(\sim\alpha)) = \neg \mathbf{v}(C(\alpha))$, (b) $\mathbf{v}(C(\alpha \wedge \beta)) = \mathbf{v}(C(\alpha)) \cap \mathbf{v}(C(\beta))$,
 (c) $\mathbf{v}(C(\alpha \vee \beta)) = \mathbf{v}(C(\alpha)) \cup \mathbf{v}(C(\beta))$, (d) $\mathbf{v}(C(\alpha \rightarrow \beta)) =$
 $\mathbf{v}(C(\alpha)) \Rightarrow \mathbf{v}(C(\beta))$
 (e) $\mathbf{v}(C(\alpha \leftrightarrow \beta)) = \mathbf{v}(C(\alpha)) \Leftrightarrow \mathbf{v}(C(\beta))$
- (3) if $\alpha^*, \beta^* \in \text{FOR}^*$, then:
 (a) $\mathbf{v}(\sim\alpha^*) = \neg \mathbf{v}(\alpha^*)$, (b) $\mathbf{v}(\alpha^* \wedge \beta^*) = \mathbf{v}(\alpha^*) \cap \mathbf{v}(\beta^*)$,
 (c) $\mathbf{v}(\alpha^* \vee \beta^*) = \mathbf{v}(\alpha^*) \cup \mathbf{v}(\beta^*)$, (d) $\mathbf{v}(\alpha^* \rightarrow \beta^*) = \mathbf{v}(\alpha^*) \Rightarrow \mathbf{v}(\beta^*)$,
 (e) $\mathbf{v}(\alpha^* \leftrightarrow \beta^*) = \mathbf{v}(\alpha^*) \Leftrightarrow \mathbf{v}(\beta^*)$
- (4) if $\alpha \in \text{FOR}$, then: $\mathbf{v}(D(\alpha)) = \neg \neg \mathbf{v}(C(\alpha))$

First of all, it seems that point 1 of the above definition 5 needs explaining. In this regard, earlier investigations with E. Nieznański⁹ showed that propositions expressing the occurrence or absence of situations are governed by different principles than propositions expressing the agent's opinion about the occurrence and absence of objective situations. In general, the logic concerning objective situations is, in my opinion, a two-valued logic. In definition 5 this is expressed by limiting the set of values of propositional variables to the set $\{0,1\}$ (point (1a) of definition 5) and characterizing external connectives according to the tables for the external part of Bochvar's logic (point (3) of definition 5). With regard to propositions expressing the agent's opinion, I allow three fundamentally different cognitive situations: 1) a strong belief that the proposition is a fact; 2) a strong belief that the proposition is not a fact; and 3) lack of a strong belief whether a proposition is a fact or not. This is precisely the reason why the set of values assigned to propositions expressing an agent's beliefs is three-valued. It is equally important to stress that I reject

⁹ J. Wesserling, E. Nieznański, *On the concept of truth in an intended model of the logic of beliefs*, *Studia Philosophiae Christianae* 49(2013)1, 135–149.

the assumption of the cognitive infallibility of an agent. In LSB3_1 logic this rejection takes the form of the independence of sentences replacing propositional variables from sentences expressing beliefs about them. This is because in structure M^* the semantic equivalent of operator of belief C has not been introduced and the values of atomic formulas of $C(w)$ form have been arbitrarily assigned. Based on point (1) of definition 5, the following cases are possible:

$v(p)$	$v(C(p))$
0	0
0	$\frac{1}{2}$
0	1
1	0
1	$\frac{1}{2}$
1	1

Next, based on point (2) of definition 5 we can state that the logical values of propositions expressing an agent's beliefs about complex sentences are dependent only on the agent's *beliefs* about simple sentences, but not on the objective sentences themselves. Thus, for instance, if $v(C(p))=1$ and $v(C(q))= \frac{1}{2}$, then $v(C(p \wedge \sim q)) = v(C(p)) \cap v(C(\sim q)) = v(C(p)) \cap \neg v(C(q)) = 1 \cap (\neg \frac{1}{2}) = 1 \cap \frac{1}{2} = \frac{1}{2}$. In other words, regardless of the logical value of the proposition of form $p \wedge \sim q$, if an agent holds a strong belief that the former proposition is a fact and he does not hold a strong belief about the latter proposition, then he does not hold a strong belief about the logical value of the negation of the latter proposition. Hence, he does not hold a belief about the conjunction of p and $\sim q$ either.

Due to element 1 in matrix M^* , the terms: *is satisfied* by a given logical valuation and *tautology*, are defined as usual:

Formula α^* (where $\alpha^* \in \text{FOR}^*$) is satisfied by \mathbf{v} if and only if $\mathbf{v}(\alpha^*)=1$.

Formula α^* (where $\alpha^* \in \text{FOR}^*$) is a tautology of LSB3_1 if and only if α^* is satisfied under every valuation \mathbf{v} .

Many of LSB3_1 tautologies are obtained on the basis of the following theorem:

Theorem 1: Let $\alpha \in \text{FOR}$. Then, if α is a tautology of CPL, then formula α^* obtained from α by replacing propositional variables with any given formulae of the language of LSB3_1, is an LSB3_1 tautology.

In other words, all tautologies of classical propositional logic expressed in the LSB3_1 language are LSB3_1 tautologies.

Sketch of the proof:

If all propositional variables of formula α (where $\alpha \in \text{FOR}$) are replaced by formulae of LSB3_1, then all connectives of the α formula become external connectives in the α^* formula. The property given in the theorem follows from the classical (0/1) characteristic of external connectives (according to Bochvar's three-valued logic).

The formulae obtained from the following schemata are other examples of tautologies of LSB3_1:

1. $C(\alpha) \rightarrow \sim C(\sim\alpha)$,
2. $C(\alpha \wedge \beta) \leftrightarrow (C(\alpha) \wedge C(\beta))$,
3. $C(\alpha) \vee \sim C(\alpha)$,
4. $\sim C(\alpha \wedge \sim\alpha)$,
5. $C(\alpha) \leftrightarrow \sim D(\sim\alpha)$,
6. $D(\alpha) \leftrightarrow \sim C(\sim\alpha)$,
7. $(C(\alpha \rightarrow \beta) \wedge C(\alpha)) \rightarrow C(\beta)$,
8. $D(\alpha) \vee D(\sim\alpha)$, (9) $D(\alpha \vee \sim\alpha)$, (10) $C(\alpha) \leftrightarrow C(\sim\sim\alpha)$.

It is worth noting that formulae (1) and (4) express the consistency of strong beliefs. Formula (7) is an epistemic counterpart to modus ponendo ponens. Formulae (1), (4) and (7) express the relevant assumptions concerning the so-called rational agent. Formulae (5) and (6) express the relation between strong belief and admission.

A certain set of non-tautological formulae from FOR* is designated by the following theorem.

Theorem 2:

Let $\alpha, \beta \in \text{FOR}$, let $\& \in \{\sim, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow\}$. It follows that, if formula: $\alpha \& \beta$ is not a tautology of CPL, then formula: $C(\alpha) \& C(\beta)$ is not an LSB3_1 tautology.

Proof:

Let us assume that formula $\alpha \& \beta$ is not a CPL tautology. There exists, then, a classical valuation $\mathbf{v}: \text{FOR} \rightarrow \{0, 1\}$ such that $\mathbf{v}(\alpha \& \beta) = 0$. Let w_1, w_2, \dots, w_n , be all propositional variables occurring in formula $\alpha \& \beta$. Let $\mathbf{v}(w_1), \mathbf{v}(w_2), \dots, \mathbf{v}(w_n)$ be classical logical values assigned to propositional variables by logical valuation \mathbf{v} . Let $\mathbf{v}^*: \text{FOR}^* \rightarrow \{0, \frac{1}{2}, 1\}$ be a valuation such that $\mathbf{v}^*(w_1) = \mathbf{v}(w_1), \mathbf{v}^*(w_2) = \mathbf{v}(w_2), \dots, \mathbf{v}^*(w_n) = \mathbf{v}(w_n)$. Note that formulae $C(\alpha), C(\beta)$ are LSB3_1 internal formulae. Because of this fact and the relevance of semantic tables for internal connectives in set $\{0,1\}$ to semantic tables for corresponding connectives of CPL, we obtain: $\mathbf{v}^*(C(\alpha)) = \mathbf{v}(\alpha)$ and $\mathbf{v}^*(C(\beta)) = \mathbf{v}(\beta)$.

Therefore, due to the fact that connective $\&$ is external to formula: $C(\alpha) \& C(\beta)$, we obtain: $\mathbf{v}^*(C(\alpha) \& C(\beta)) = \mathbf{v}^*(C(\alpha)) \& \mathbf{v}^*(C(\beta)) = \mathbf{v}(\alpha) \& \mathbf{v}(\beta) = \mathbf{v}(\alpha \& \beta) = 0$.

Thus, formula: $C(\alpha) \& C(\beta)$ is not an LSB3_1 tautology.

Obviously, this theorem does not comprise all LSB3_1 formulae that are not LSB3_1 tautologies.

For instance, LSB3_1 non-tautological formulae that are not suggested by Theorem 2, are the following:

11. $\sim C(\sim p) \rightarrow C(p)$,
12. $C(p) \vee C(\sim p)$
13. $C(p)$
14. $(C(p) \leftrightarrow C(q)) \rightarrow (C(\sim p) \leftrightarrow C(\sim q))$.

The fact that (11) and (12) are not tautologies reflects the intuition according to which the agent cannot have a strong belief either that a proposition p is true, or that a proposition denoted by the formula $\sim p$ is true. Let us note that, according to (13), none of the atomic formulae of an agent's strong belief is an LSB3_1 tautology. Formula

(14) is of significant importance. It is not a tautology due to logical valuation $v(C(p)) = 0$, $v(C(q)) = \frac{1}{2}$, which results in the following:

$$v((C(p) \leftrightarrow C(q)) \rightarrow (C(\sim p) \leftrightarrow C(\sim q))) = (0 \leftrightarrow \frac{1}{2}) \Rightarrow (1 \leftrightarrow \frac{1}{2}) = 1 \Rightarrow 0 = 0.$$

However, LSB3_1 has its property stated in the following theorem:

Theorem 3:

If, for a given logical valuation \mathbf{v} , the following equations hold: (1) $v(C(\alpha) \leftrightarrow C(\beta)) = 1$ and (2) $v(C(\sim \alpha) \leftrightarrow C(\sim \beta)) = 1$, then $v(C(\alpha)) = v(C(\beta))$.

Proof:

Let us assume that: (1) $v(C(\alpha) \leftrightarrow C(\beta)) = 1$, and (2) $v(C(\sim \alpha) \leftrightarrow C(\sim \beta)) = 1$. Given (1) and the table for operation \leftrightarrow , the following cases are possible:

(a1) $v(C(\alpha)) = v(C(\beta)) = 1$,

(a2) $v(C(\alpha)) \neq 1$ and $v(C(\beta)) \neq 1$

In case (a1), we obtain: $v(C(\alpha)) = v(C(\beta))$.

In case (a2), there are two possibilities:

(a2.1) $v(C(\alpha)) = 0$. Then, $v(C(\sim \alpha)) = 1$. With respect to (2), we have: $v(C(\sim \beta)) = 1$. Therefore, $v(C(\beta)) = v(C(\sim(\sim \beta))) = 0$, which consequently gives us the following: $v(C(\alpha)) = v(C(\beta))$.

(a2.2) $v(C(\alpha)) = \frac{1}{2}$. If $v(C(\beta)) = 0$, then $v(C(\sim \alpha)) = \frac{1}{2}$ and $v(C(\sim \beta)) = 1$. Therefore, $v(C(\sim \alpha) \leftrightarrow C(\sim \beta)) = \frac{1}{2} \leftrightarrow 1 = 0$, which contradicts assumption (2). That being so, if $v(C(\alpha)) = \frac{1}{2}$, then it is also the case that $v(C(\beta)) = \frac{1}{2}$. Hence, $v(C(\alpha)) = v(C(\beta))$.

There are no other cases to be considered, for every case $v(C(\alpha)) = v(C(\beta))$. The proof has therefore been completed.

Let us conclude this section by highlighting certain limitations of LSB3_1 with regard to other logics of belief. One of the limitations concerns the kind of beliefs the agent's subjective proposition refers to. More precisely, in LSB3_1 we deal with subjective propositions referring only to situations external to the agent. We do not,

therefore, take into consideration introspection and self-awareness of the agent. Generally, it is assumed that the agent is convinced that α if the agent is convinced that he is convinced that α . In LSB3_1, this condition is strengthened to equivalence. In other words, if we admitted the self-awareness of a rational agent in LSB3_1, every formula of the form $C(C(\alpha)) \leftrightarrow C(\alpha)$ would be a tautology. Using “Occam’s Razor”, and through definition 1, we limit the set FOR*. The second limitation will be introduced in section 4. Because we want to apply Kleene’s strong logic language (without any belief operators) to J^* in order to compare the two logics, only formulae concerning an agent’s subjective propositions will be connected by external connectives. Therefore, the set FOR* will not include, e.g., expressions of the following forms:

15. $\alpha \vee \sim\alpha$,
16. $C(\alpha) \rightarrow \alpha$,
17. $(\alpha \wedge \beta) \leftrightarrow (D(\alpha) \wedge D(\beta))$, where $\alpha, \beta \in \text{FOR}$.

Recalling our initial assumption of the independency of an agent’s subjective propositions from objective ones, to which they refer, it seems that the above limitation will not weaken our considerations.

4. THE AXIOMATIZATION OF LSB3_1

In light of the remarks in the final part of section 3, we limit the set FOR* of LSB3_1 according to the following definition:

Definition 6: FOR* is the smallest set fulfilling conditions: (a) if $\alpha \in \text{FOR}$, then: $C(\alpha) \in \text{FOR}^*$ and $D(\alpha) \in \text{FOR}^*$, and (b) if $\alpha^*, \beta^* \in \text{FOR}^*$, then: $\sim\alpha^*, \alpha^* \wedge \beta^*, \alpha^* \vee \beta^*, \alpha^* \rightarrow \beta^*, \alpha^* \leftrightarrow \beta^*$ are also elements of set FOR*.

Urquhart (2001) formulates the axiomatic approach to Kleene’s strong three-valued logic (pp. 256–260). This logic comprises: 1) two definitional equations; 2) thirteen axioms; and 3) two primitive rules of inference. Using some external connectives (external conjunction and external equivalence), whose equivalents are absent in the

Urquhart's paper, it is possible to characterize Kleene's logic in the LSB3_1 language J^* by using formulae with the following schemata:

meta-definitions for two internal connectives:

$$(D1) C(\alpha \rightarrow \beta) = C(\sim \alpha \vee \beta),$$

$$(D2) C(\alpha \leftrightarrow \beta) = C[(\alpha \wedge \beta) \vee (\sim \alpha \wedge \sim \beta)]$$

(I) schemata of axioms:

$$(AK1) C(\alpha) \leftrightarrow C(\sim \sim \alpha), (AK3)$$

$$(AK2) [C(\alpha) \wedge C(\sim \alpha)] \rightarrow C(\beta), (AK4)$$

$$(AK3) C(\alpha \wedge \beta) \leftrightarrow (C(\alpha) \wedge C(\beta)), (AK5)$$

$$(AK4) C(\alpha) \rightarrow C(\alpha \vee \beta), (AK6)$$

$$(AK5) C(\beta) \rightarrow C(\alpha \vee \beta), (AK7)$$

$$(AK6) C(\sim \alpha) \rightarrow C(\sim(\alpha \wedge \beta)), (AK8)$$

$$(AK7) C(\sim \beta) \rightarrow C(\sim(\alpha \wedge \beta)), (AK9)$$

$$(AK8) (C(\sim \alpha) \wedge C(\sim \beta)) \rightarrow C(\sim(\alpha \vee \beta)), (AK10)$$

$$(AK9) C(\sim(\alpha \wedge \beta)) \rightarrow C(\sim \alpha \vee \sim \beta), (AK11)$$

$$(AK10) C(\sim(\alpha \vee \beta)) \rightarrow C(\sim \alpha \wedge \sim \beta), (AK12)$$

The only primitive rules of inference in the [8] version are: the Cut Rule (R_C) and the Dilemma Rule (R_D). It seems that the meta-rules can be characterized as follows:

Let $\Gamma \subset \text{FOR}$, $\Delta \subset \text{FOR}$ and $C(\Gamma) = \{C(\gamma) : \gamma \in \Gamma\}$, $C(\Delta) = \{C(\delta) : \delta \in \Delta\}$. Then:

$$(R_C) \text{ if } C(\Gamma), C(\alpha) \vdash C(\beta) \text{ and } C(\Delta) \vdash C(\alpha), \text{ then } C(\Gamma), C(\Delta) \vdash C(\beta)$$

$$(R_D) \text{ if } C(\Gamma), C(\alpha) \vdash C(\varepsilon) \text{ and } C(\Gamma), C(\beta) \vdash C(\varepsilon), \text{ then } C(\Gamma), C(\alpha \vee \beta) \vdash C(\varepsilon)$$

This axiomatic account is too weak for LSB3_1. It results from: 1) the lack of equivalents of the external disjunction connective and the external negation connective in Kleene's higher axiomatized logic; and 2) a different (weaker) understanding of the internal disjunction connective equivalent with respect to the one employed in LSB3_1 semantics.

We shall now construct the calculus for LSB3_1 by giving axiom schemata and one primitive rule of inference. The axioms are divided

into two groups: **(A)** axioms for external connectives, and **(B)** axioms for internal connectives.

Let, $\alpha, \beta \in \text{FOR}$, $\alpha^*, \beta^*, \gamma^* \in \underline{\text{FOR}}^*$.

(A) $\alpha^* \rightarrow (\beta^* \rightarrow \alpha^*)$

$[\alpha^* \rightarrow (\beta^* \rightarrow \gamma^*)] \rightarrow [(\alpha^* \rightarrow \beta^*) \rightarrow (\alpha^* \rightarrow \gamma^*)]$

$(\alpha^* \rightarrow \beta^*) \rightarrow (\sim \beta^* \rightarrow \sim \alpha^*)$

$\sim(\sim \alpha^*) \rightarrow \alpha^*$

$\alpha^* \rightarrow \sim(\sim \alpha^*)$

$(\alpha^* \wedge \beta^*) \rightarrow \alpha^*$

$(\alpha^* \wedge \beta^*) \rightarrow \beta^*$

$(\alpha^* \rightarrow \beta^*) \rightarrow \{(\alpha^* \rightarrow \gamma^*) \rightarrow [\alpha^* \rightarrow (\beta^* \wedge \gamma^*)]\}$

$\alpha^* \rightarrow (\alpha^* \vee \beta^*)$

$\beta^* \rightarrow (\alpha^* \vee \beta^*)$

$(\alpha^* \rightarrow \gamma^*) \rightarrow \{(\beta^* \rightarrow \gamma^*) \rightarrow [(\alpha^* \vee \beta^*) \rightarrow \gamma^*]\}$

$(\alpha^* \leftrightarrow \beta^*) \rightarrow (\alpha^* \rightarrow \beta^*)$

$(\alpha^* \leftrightarrow \beta^*) \rightarrow (\beta^* \rightarrow \alpha^*)$

$(\alpha^* \rightarrow \beta^*) \rightarrow [(\beta^* \rightarrow \alpha^*) \rightarrow (\alpha^* \leftrightarrow \beta^*)]$

(B) I introduce here three meta-definitions and six axiom schemata:

(MDef 1) $C(\alpha \rightarrow \beta) = C(\sim \alpha \vee \beta)$,

(MDef 2) $C(\alpha \leftrightarrow \beta) = C[(\alpha \wedge \beta) \vee (\sim \alpha \wedge \sim \beta)]$

(MDef 3): $D(\alpha) = \sim C(\sim \alpha)$

(Ax 1) $C(\alpha) \leftrightarrow C(\sim \sim \alpha)$,

(Ax 2) $C(\alpha \wedge \beta) \leftrightarrow (C(\alpha) \wedge C(\beta))$,

(Ax 3) $C(\alpha \vee \beta) \leftrightarrow (C(\alpha) \vee C(\beta))$,

(Ax 4) $C(\sim(\alpha \wedge \beta)) \leftrightarrow C(\sim \alpha \vee \sim \beta)$,

(Ax 5) $C(\sim(\alpha \vee \beta)) \leftrightarrow C(\sim \alpha \wedge \sim \beta)$

(Ax 6) $\sim C(\alpha \wedge \sim \alpha)$

The only primitive rule of inference in LSB3_1 is the modus ponens rule (MP-rule):

$$\alpha^*, \alpha^* \rightarrow \beta^* \vdash \beta^*$$

According to the axiom schemata in group **(A)** and the MP-rule, LSB3_1 is the extension of classical propositional calculus in the sense

that all classical propositional calculus theses expressed in LSB3_1 are LSB3_1 theses and they are all valid. Among others, the following inference rules are valid in LSB3_1:

- OA1 : $\sim \alpha^* \vee \beta^*, \alpha^* \vdash \beta^*$
 OA2: $\alpha^* \vee \sim \beta^*, \beta^* \vdash \alpha^*$
 DA1 : $\alpha^* \vdash \alpha^* \vee \beta^*$
 DA2: $\beta^* \vdash \alpha^* \vee \beta^*$
 OK1 : $\alpha^* \wedge \beta^* \vdash \alpha^*$
 OK2: $\alpha^* \wedge \beta^* \vdash \beta^*$
 DK : $\alpha^*, \beta^* \vdash \alpha^* \wedge \beta^*$
 OR1 : $\alpha^* \leftrightarrow \beta^* \vdash \alpha^* \rightarrow \beta^*$
 OR2: $\alpha^* \leftrightarrow \beta^* \vdash \beta^* \rightarrow \alpha^*$
 DR: $\alpha^* \rightarrow \beta^*, \beta^* \rightarrow \alpha^* \vdash \alpha^* \leftrightarrow \beta^*$

The following theorem holds in LSB3_1:

Natural deduction theorem:

Let $\Gamma^* \subset \text{FOR}^*$ and $\alpha^*, \beta^* \in \text{FOR}^*$. Then: 1) $\Gamma^* \cup \{\alpha^*\} \vdash \beta^*$ if and only if $\Gamma^* \vdash \alpha^* \rightarrow \beta^*$, 2) $\Gamma^* \vdash \alpha^*$ if and only if there exists β^* such that $\Gamma^* \cup \{\sim \alpha^*\} \vdash \{\beta^*, \sim \beta^*\}$

With respect to the natural deduction theorem, we can introduce rules for creating direct conditional proofs and indirect conditional proofs.

I shall conclude this section by suggesting that the definitional equations (MDef 1) and (MDef 2) can be replaced by axioms of schemata: (Ax 7) – (Ax 11), where:

- (Ax 7) $C(\alpha \rightarrow \beta) \leftrightarrow C(\sim \alpha \vee \beta)$
 (Ax 8) $C(\sim(\alpha \rightarrow \beta)) \leftrightarrow C(\alpha \wedge \sim \beta)$
 (Ax 9) $C(\alpha \leftrightarrow \beta) \leftrightarrow C[(\alpha \wedge \beta) \vee (\sim \alpha \wedge \sim \beta)]$
 (Ax 10) $C(\sim(\alpha \leftrightarrow \beta)) \leftrightarrow C[(\alpha \vee \beta) \wedge (\sim \alpha \vee \sim \beta)]$
 (Ax 11) $[(C(\alpha) \leftrightarrow C(\beta)) \wedge (C(\sim \alpha) \leftrightarrow C(\sim \beta))] \wedge [C(\gamma) \leftrightarrow C(\delta)] \wedge [C(\sim \gamma) \leftrightarrow C(\sim \delta)] \rightarrow (C(\alpha \& \gamma) \leftrightarrow C(\beta \& \delta))$, where $\& \in \{\wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow\}$.

5. THE CONJUNCTIVE NORMAL FORM AND THE COMPLETENESS THEOREM

Before moving on to the Conjunctive Normal Form Theorem, I shall clarify some lemmas and auxiliary theorems.

Lemma 1: Let $\phi(\alpha)$ be any formula of classical propositional logic, and α a particular formula of classical propositional logic. Let $\phi(\alpha // \sim\sim\alpha)$ be the formula of classical propositional calculus obtained by replacing $\alpha // \sim\sim\alpha$ in ϕ . We then have that formula $C(\phi(\alpha)) \leftrightarrow C(\phi(\alpha // \sim\sim\alpha))$ is the LSB3_1 thesis.

Definition 7:

(I) Formula α is the elementary disjunction of language J if and only if α takes the form of $\alpha_1 \vee \alpha_2 \vee \dots \vee \alpha_n$, in which, for every $i \in \{1, 2, 3, \dots, n\}$, α_i has one the form of either (1) w or (2) $\sim w$, where w is a propositional variable.

(II) Formula α^* is the elementary disjunction of language J^* if and only if α^* takes the form of: $\alpha_1^* \vee \alpha_2^* \vee \dots \vee \alpha_n^*$, in which, for every $i \in \{1, 2, 3, \dots, n\}$, α_i^* has one of the following forms:

(1) $C(w)$, (2) $\sim C(w)$, (3) $C(\sim w)$, or (4) $\sim C(\sim w)$, where w is a propositional variable

Definition 8:

Let $\alpha^* \in \underline{\text{FOR}}^*$. Formula α^* is a formula of the conjunctive normal form if and only if it consists of finite conjunctions whose arguments are the only elementary disjunctions of language J^* .

Theorem 4:

For every formula $\alpha^* \in \underline{\text{FOR}}^*$, there exists a formula $\beta_1^* \wedge \beta_2^* \wedge \dots \wedge \beta_n^*$ such that, for every $i \in \{1, 2, \dots, n\}$, β_i^* is the disjunction of the formulae whose main operator is either C or the negation of the formula whose main operator is C .

The proof is identical to the proof in CPL because all theses of classical propositional calculus are LSB3_1 theses.

Notation: For n, m – natural numbers:

Let $\bigcap_{i=1}^n \alpha_i$ be the abbreviation for: $\alpha_1 \wedge \alpha_2 \wedge \dots \wedge \alpha_n$

Let $\bigcup_{j=1}^m \alpha_j$ be the abbreviation for: $\alpha_1 \vee \alpha_2 \vee \dots \vee \alpha_m$

Lemma 2: Let ω_{ji} be a propositional variable or the negation of propositional variables, for every j_i such that $j_i \in \{1, 2, \dots, m_i\}$ and $i \in \{1, 2, \dots, n\}$. It follows that an LSB3_1 thesis is every formula of the following form: $C(\bigcap_{i=1}^n (\bigcup_{j=1}^{m_i} \omega_{ji})) \leftrightarrow \bigcap_{i=1}^n (\bigcup_{j=1}^{m_i} C(\omega_{ji}))$.

This lemma results from axioms (Ax1), (Ax 2) and (Ax 3). The proof here is inductive – firstly with respect to the “length” of the elementary disjunction, and secondly with respect to the number of elementary disjunctions.

Corollary 1: If α is a formula of the conjunctive normal form in CPL, then formula $C(\alpha)$ is equivalent, on the basis of LSB3_1, to a given formula α^* of the conjunctive normal form in LSB3_1.

Formulae of the $C(\omega)$ form, in which ω is a propositional variable or the negation of a propositional variable, are the only arguments for elementary disjunctions in formula α^* .

Lemma 3: If α and β are formulae of the conjunctive normal form in classical propositional logic, then, on the basis of LSB3_1, the following are equivalentially reducible to the formulae of the normal form:

- (1) $C(\alpha \wedge \beta)$ (2) $C(\alpha \vee \beta)$ (3) $C(\sim \alpha)$

Proof:

Let us assume that $\alpha := \bigcap_{i=1}^n (\bigcup_{j=1}^{m_i} \omega_{ji})$ and $\beta := \bigcap_{k=1}^s (\bigcup_{l=1}^{t_k} \upsilon_{lk})$, in which $\omega_{ji}, \upsilon_{lk}$ are propositional variables or the negation of

propositional variables (for every natural numbers $j_i \in \{1, 2, \dots, m_i\}$, $i \in \{1, 2, \dots, n\}$, $l_k \in \{1, 2, \dots, t_k\}$, $k \in \{1, 2, \dots, s\}$).

We then obtain:

(1) With respect to (Ax 2):

$$C((\bigcap_{i=1}^n (U_{j=1}^{m_i} \omega_{ji})) \wedge (\bigcap_{k=1}^s (U_{l=1}^{t_k} \nu_{lk}))) \leftrightarrow [C(\bigcap_{i=1}^n (U_{j=1}^{m_i} \omega_{ji})) \wedge C(\bigcap_{k=1}^s (U_{l=1}^{t_k} \nu_{lk}))]$$

is an LSB3_1 thesis.

With respect to lemma 2:

$$[C(\bigcap_{i=1}^n (U_{j=1}^{m_i} \omega_{ji})) \wedge C(\bigcap_{k=1}^s (U_{l=1}^{t_k} \nu_{lk}))] \leftrightarrow [(\bigcap_{i=1}^n (U_{j=1}^{m_i} C(\omega_{ji})) \wedge (\bigcap_{k=1}^s (U_{l=1}^{t_k} C(\nu_{lk})))]$$

is also an LSB3_1 thesis.

The right-hand side of the equivalence above is a formula of the conjunctive normal form in LSB3_1. Therefore, because the external equivalence connective is transitive,

$C(\alpha \wedge \beta)$ is also equivalentially reducible to the formulae of the normal form.

(2) with respect to (Ax3):

$$C((\bigcap_{i=1}^n (U_{j=1}^{m_i} \omega_{ji})) \vee (\bigcap_{k=1}^s (U_{l=1}^{t_k} \nu_{lk}))) \leftrightarrow [C(\bigcap_{i=1}^n (U_{j=1}^{m_i} \omega_{ji})) \vee C(\bigcap_{k=1}^s (U_{l=1}^{t_k} \nu_{lk}))]$$

is an LSB3_1 thesis.

With respect to lemma 2:

$$[C(\bigcap_{i=1}^n (U_{j=1}^{m_i} \omega_{ji})) \vee C(\bigcap_{k=1}^s (U_{l=1}^{t_k} \nu_{lk}))] \leftrightarrow [(\bigcap_{i=1}^n (U_{j=1}^{m_i} C(\omega_{ji})) \vee (\bigcap_{k=1}^s (U_{l=1}^{t_k} C(\nu_{lk})))]$$

is also a thesis.

Applying the associativity of external conjunction, the distributivity of external disjunction over external conjunction, and the transitivity of the external equivalence connective, $C(\alpha \vee \beta)$ becomes equivalentially reducible to the conjunctive normal form in the LSB3_1 language.

By induction, this result is generalized into the disjunction of the n -formulae: $\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_n \in \text{FOR}$ (where n is a natural number) of the conjunctive normal forms in CPL.

(2) With respect to (Ax 4) i (Ax 5), we obtain a formula which constitutes the LSB3_1 thesis:

$$C(\sim(\bigcap_{i=1}^n(\bigcup_{j=1}^{m_i} \omega_{ji}))) \leftrightarrow C(\bigcup_{i=1}^n(\bigcap_{j=1}^{m_i} \sim\omega_{ji})).$$

With respect to lemma 2, $C(\bigcup_{i=1}^n(\bigcap_{j=1}^{m_i} \sim\omega_{ji})) \leftrightarrow ((\bigcup_{i=1}^n(\bigcap_{j=1}^{m_i} C(\sim\omega_{ji})))$ is also a thesis.

On the basis of LSB3_1, the generalization in point (2) of this proof and axiom (Ax1), the right-hand side of the proof is equivalent to the formula of the conjunctive normal form in which propositional variables or the negations of propositional variable are arguments of elementary disjunctions.

Lemma 4: For all formulae α of classical propositional calculus which have no connectives other than: the negation connective, the conjunction connective and the disjunction connective, there exists a formula β^* of the conjunctive normal form in language J^* such that formula: $C(\alpha) \leftrightarrow \beta^*$ is a thesis of LSB3_1.

Inductive proof relative to the number of connectives in formula α .

Corollary 2: Every formula of the $C(\alpha)$ form is equivalentially reducible to the conjunctive normal form.

Theorem 6 (about the reduction to the conjunctive normal form in LSB3_1):

Let J^* be the language of LSB3_1 and $\alpha^* \in \underline{\text{FOR}}^*$. Formula α^* can then be equivalentially reducible to the conjunctive normal form, in which only formulae of the following forms:

- 1) $C(w)$,
- 2) $C(\sim w)$,
- 3) $\sim C(w)$, and
- 4) $\sim C(\sim w)$, where w is a propositional variable, can be the arguments of elementary disjunctions.

Proof:

With respect to Theorem 4, Corollary 2 and the extentionality of external connectives, it is sufficient to point out that every formula of the $\sim C(\alpha)$ form is equivalentially reducible to the conjunctive normal

form. Also, from Corollary 2 follow two further facts: (1) there exists a formula of the following form: $\bigcap_{i=1}^n (\bigcup_{j=1}^{m_i} C(\omega_{ji}))$, where ω_{ji} is a propositional variable or its negation, and (2) formula:

$$C(\alpha) \leftrightarrow (\bigcap_{i=1}^n (\bigcup_{j=1}^{m_i} C(\omega_{ji}))) \text{ is an LSB3_1 thesis.}$$

We then obtain that: $\sim C(\alpha) \leftrightarrow \sim (\bigcap_{i=1}^n (\bigcup_{j=1}^{m_i} C(\omega_{ji})))$ is also a thesis.

The right-hand side of this equivalence is reducible to the conjunctive normal form on the basis of: (1) De Morgan's Laws of external conjunction and external disjunction, (2) the association of external conjunction and the association of external disjunction, and (3) the distribution of external conjunction over external disjunction.

Therefore, $\sim C(\alpha)$ is equivalentially reducible to the conjunctive normal form in LSB3_1.

The theorem mentioned above will be used as proof of the Completeness Theorem.

Weak Completeness Theorem:

Let J^* be the language of LSB3_1. Let $\alpha^* \in \text{FOR}^*$. It follows that α^* is the LSB3_1 thesis if and only if α^* is the tautology of LSB3_1.

→) Definitions (MDef 1), (MDef 2) and (MDef D) are tautologies because, on the basis of internal connectives tables, for each $a, b \in \{0, \frac{1}{2}, 1\}$ the following equations hold:

1. $(a \Rightarrow b) = [(\neg a) \cup b]$,
2. $(a \Leftrightarrow b) = [(a \cap b) \cup ((\neg a) \cap (\neg b))]$
3. $D(a) = \neg(\neg a)$

Thus, the tautological character of axioms (Ax1) $C(\alpha) \leftrightarrow C(\sim \sim \alpha)$, (Ax4) $C(\sim(\alpha \wedge \beta)) \leftrightarrow C(\sim \alpha \vee \sim \beta)$, (Ax5) $C(\sim(\alpha \vee \beta)) \leftrightarrow C(\sim \alpha \wedge \sim \beta)$ follows from equations:

4. $a = \neg(\neg a)$
5. $\neg \min\{a, b\} = \max\{\neg a, \neg b\}$, where min of two values is equal to less of the two values (in the arithmetical sense) and max of two values is equal to bigger of the two values (in the arithmetical sense), and
6. $\neg \max\{a, b\} = \min\{\neg a, \neg b\}$

The tautological character of $(Ax\ 2) C(\alpha \wedge \beta) \leftrightarrow (C(\alpha) \wedge C(\beta))$ follows from the following facts:

7. $\min \{a, b\} \neq 1$ if and only if: $a \neq 1$ and $b \neq 1$. However, if $\min \{a, b\} \neq 1$, then $a \cap b = 0$ and $(a \cap b = 0 \text{ or } a \cap b = \frac{1}{2})$. But $(0 \leftrightarrow 0) = 1$ and $(\frac{1}{2} \leftrightarrow 0) = 1$, thus $[(a \cap b) \leftrightarrow (a \cap b)] = 1$. If $\min \{a, b\} = 1$, then $a = b = 1$ and $(a \cap b) (a \cap b) = 1$, thus $[(a \cap b) \leftrightarrow (a \cap b)] = (1 \leftrightarrow 1) = 1$.
8. It can be proven analogically that it is always the case that: $[(a \cup b) \leftrightarrow (a \cup b)] = 1$. That is, $(Ax\ 3) C(\alpha \vee \beta) \leftrightarrow (C(\alpha) \vee C(\beta))$ is an LSB3_1 tautology.

Lastly, the tautological character of $(Ax\ 6) \sim C(\alpha \wedge \sim \alpha)$ follows from the fact that $a \cap \neg a \neq 1$. Thus, $\neg(a \cap \neg a) = 1$.

The validity of the MP-rule: $\alpha^*, \alpha^* \rightarrow \beta^* \vdash \beta^*$, which is the only primitive role of inference in LSB3_1, follows from the fact that the rule applies only to external connectives.

\leftarrow) On account of the equivalential reducibility of the formulae of language J^* of LSB3_1 to the conjunctive normal form, it is sufficient to prove that: if α^* is the formula of the conjunctive normal form and the tautology of LSB3_1, then α^* is the LSB3_1 thesis in the aforementioned axiomatic perspective.

Thus, let us assume that α^* is the LSB3_1 tautology of the conjunctive normal form in LSB3_1.

It then follows that all elementary disjunctions which are arguments for (external) conjunction connectives must also be tautologies.

However, the elementary disjunction above is the LSB3_1 tautology if and only if it has:

1. $C(w)$ and $\sim C(w)$, or
2. $\sim C(w)$ and $\sim C(\sim w)$, or
3. $C(\sim w)$ and $\sim C(\sim w)$,

where w is a propositional variable.

Thus, every formula of the following forms:

- 1'. $C(w) \vee \sim C(w)$,
- 2'. $\sim C(w) \vee \sim C(\sim w)$, and

3'. $C(\sim w) \vee \sim C(\sim w)$

is an LSB3_1 thesis.

Therefore, with respect to rules (DA) and (DK), we conclude that α^* can be given a proof in LSB3_1.

6. PROSPECTS FOR FURTHER RESEARCH

The LSB3_1 system described here relies on the intuition that an agent shapes his strong belief on a given compound proposition on the basis of his beliefs concerning its constituents. We did not take into account the fact that sometimes an agent has a strong belief that a given compound proposition is true (or that it is false), even if he does not have a strong belief on the logical value of any of its propositional constituents. I intend to explore these possibilities in further developments of a logic of strong belief based on Kleene's and Bochvar's logics.

Another direction for future research concerns the number of operators of subjective attitudes. LSB3_1 deals only with two doxastic operators: 1) strong belief (C), and 2) admission (D).

The set of belief operators can be extended by adding, e.g., the operator of weak belief. This would result in an increased number of logical values in a certain logic of beliefs. It is also worth considering that there are propositions which are not taken under consideration by the agent, because they do not exist in the agent's consciousness. Logics that take this possibility into account will probably impose some limitations on the rule of replacement.

REFERENCES

- Fagin R., Halpern J., *Belief, awareness and limited reasoning*, Artificial Intelligence 34(1988), 39–76.
- Ho Ngoc Duc, *Ein System der epistemischen Logik*, in: *Philosophie Und Logik: Frege-Kolloquien 1989 Und 1991*, ed. W. Stelzner, De Gruyter, Berlin – New York 1993, 205–214.

- Kleene S.C., *On a notation for ordinal numbers*, The Journal of Symbolic Logic 3(1938)4, 150–155.
- Lechniak M., *Wielowartościowość a pojęcia epistemiczne*, Roczniki Filozoficzne 54(2006)2, 375–390.
- Levesque H.J., *A logic of implicit and explicit belief*, in: Proc. Of AAAI-84, Austin 1984, 198–202.
- Urquhart A., *Basic Many-Valued Logic*, in: *Handbook of Philosophical Logic*, vol. 2, eds. D.M. Gabbay, F. Guenther, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, 249–295.
- Weingartner P., *Conditions of Rationality for the Concepts Belief, Knowledge and Assumption*, *Dialectica* 36(1982), 243–263.
- Wesserling J., Nieznański E., *On the concept of truth in an intended model of the logic of beliefs*, *Studia Philosophiae Christianae* 49(2013)1, 135–149.

Janusz Wesserling

j.wesserling@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2019.55.4.04

PRZEMYSŁAW ZGÓRECKI

ZAPOMNIENIE BYCIA JAKO ZAGROŻENIE BYCIA WEDŁUG JEAN-YVES LACOSTE'A

Streszczenie. Artykuł stawia tezę, że według Jean-Yves Lacoste'a zapomnienie bycia prowadzi do zagrożenia bycia. Problem zapomnienia bycia pojawia się we wczesnych dziełach Lacoste'a, jednak dopiero w książce *Présence et parousie* filozof po raz pierwszy przedstawia go szeroko w kontekście możliwości więcej niż egzystencji. Zwracając uwagę na fenomeny stanowiące aberrację w stosunku do bycia-w-świecie, takie jak: radość, nadzieja i liturgia, pokazuje, że bycie wykazuje nadmiar. Na tej podstawie autor niniejszego artykułu dochodzi do wniosku, że nadmiar bycia w stosunku do świata pokazuje, że nie ma w świecie nic, co przeczyłoby możliwości bycia-wobec-Boga. W książce *Être en danger* Jean-Yves Lacoste rozwija koncepcję zapomnienia bycia jako bycia-w-zagrożeniu. Na jej podstawie autor artykułu stawia tezę, że zapomnienie nie tyle zagraża byciu, co pokazuje, że bycie jest raczej niedostępne niż dostępne. Nadmiar niedostępnego w stosunku do dostępnego w byciu pokazuje, że nie ma w nim nic, co przeczyłoby możliwości pełni bycia. Na koniec autor stawia tezę, że pamięć o byciu otwiera możliwość ostatecznego, czyli eschatologicznego rozumienia bycia. Bycie jest wolą bycia, a nie tylko bycia po części. Dlatego możliwość pełni bycia jest wpisana w bycie i z konieczności się spełnia, prowadząc bycie do rozumienia siebie w kategoriach definitywnych, czyli eschatologicznych, a nie jedynie prowizorycznych. Pełnia bycia natomiast to Bóg. Dlatego bycie jest wolą bycia-wobec-Boga o wiele bardziej niż bycia-w-świecie.

Słowa kluczowe: bycie, fenomenologia francuska, filozofia religii, hermeneutyka bycia, hermeneutyka faktyczności, hermeneutyka liturgii

1. Wstęp. 2. Problem zapomnienia bycia w dziełach Jean-Yves Lacoste'a. 3. Zapomnienie bycia w kontekście więcej niż egzystencji – *Présence et parousie*. 4. Zapomnienie o byciu jako bycie-w-zagrożeniu – *Être en danger*. 5. Pamięć o byciu jako możliwość ostatecznego (eschatologicznego) rozumienia bycia.

1. WSTĘP

Jean-Yves Lacoste jest spadkobiercą tradycji tzw. zwrotu teologicznego w fenomenologii francuskiej. W związku z tym w swoich badaniach

odnosi się często do osiągnięć fenomenologii Edmunda Husserla oraz do hermeneutyki egzystencji opracowanej przez Martina Heideggera. Tym samym zabiera również głos w kwestii zapomnienia bycia, podniesionej w *Byciu i czasie*. Zgodnie z sugestią zawartą w tytule niniejszego artykułu, zostaną tutaj poruszone dwa problemy: zapomnienia bycia oraz zagrożenia bycia. Pierwszy paragraf przedstawia krótko przegląd tych kwestii w różnych dziełach Jean-Yves Lacoste'a, ułożony chronologicznie w taki sposób, że pokazuje ewolucję podejścia filozofa do zagadnień zapomnienia bycia i zagrożenia bycia. Drugi paragraf omawia te problemy tak, jak zostały przez Lacoste'a opisane w eseju *Plus qu'existence et être-en-danger* z książki *Présence et parousie*. Jean-Yves Lacoste po raz pierwszy szeroko opisuje tam zagadnienia zapomnienia bycia i zagrożenia bycia oraz ich wzajemnego odniesienia. Tekst ten jest istotny dla zrozumienia jego podejścia do tych problemów i dlatego został tutaj poddany szczegółowej analizie. Trzeci paragraf pokazuje natomiast problemy zapomnienia bycia i zagrożenia bycia z perspektywy opisanej w książce *Être en danger*. Jean-Yves Lacoste rozwija w niej koncepcję zapomnienia bycia jako bycia-w-zagrozeniu. Na tej podstawie stawia tezę, że bycie jest poddane logice zagrożenia, ponieważ poddaje się logice nadmiaru. Oznacza to, że „być” zawsze oznacza więcej niż rozumieć bycie. Bycie pozostaje zatem raczej niedostępne niż dostępne poznaniu. Gra dostępności i niedostępności wpisana w bycie nie musi jednak stanowić dla niego zagrożenia. Dlatego w oparciu o tę tezę czwarty i ostatni paragraf przedstawia alternatywną wobec Jean-Yves Lacoste'a propozycję rozwiązania problemu relacji zapomnienia bycia i zagrożenia bycia. Pamięć o byciu rozważana jest tutaj nie jako zagrożenie, ale jako możliwość ostatecznego (eschatologicznego) rozumienia bycia. Rozwiązanie to okazuje się zarazem otwierać drogę do sformułowania argumentu na rzecz istnienia Boga. Warto zaznaczyć, że tezy zawarte w ostatnim paragrafie nie są tezami Jean-Yves Lacoste'a, choć zostały sformułowane w kontekście badań nad jego dziełami.

2. PROBLEM ZAPOMNIENIA BYCIA W DZIEŁACH JEAN-YVES LACOSTE'A

Problem zapomnienia bycia pojawia się, choć jedynie w zarysie, jako poboczny w stosunku do głównego nurtu badań nad egzystencją, już w kontekście rozważań na temat czasowości zawartych w ściśle ze sobą powiązanych dwóch pierwszych dziełach Jean-Yves Lacoste'a: *La emoire et l'espérance: Notes théologiques sur le temps* z 1983 roku oraz *Note sur le temps* z 1990 roku, następnie jest kontynuowany w ramach rozważań nad topologią egzystencji w książce *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme* z 1994 roku. Obok tych systematycznych wykładów swej myśli, Lacoste poruszał problem również w swoich esejach, które ukazały się w zbiorze *Le monde et l'absence d'œuvre, et autres études* w 2000 roku. Dopiero w książce *Présence et parousie* z 2006 roku, w rozdziale zatytułowanym *Plus qu'existence et être-en-danger*, przedstawia on po raz pierwszy swój pogląd na zapomnienie o byciu w kontekście koncepcji bycia zagrożonego, która pozostanie centralna dla jego późniejszych dzieł filozoficznych. Zbiór esejów *La phénoménalité de dieu. Neuf études* z 2008 roku podnosi tę kwestię głównie w kontekście analiz husserlowskiej koncepcji poznania w esaju *L'apparaître et l'irréductible*. Najszerzej problem zapomnienia o byciu porusza Jean-Yves Lacoste w książce zatytułowanej *Être en danger* z 2011 roku, która stanowi podsumowanie wszystkich jego filozoficznych rozważań z okresu po *Expérience et absolu*. Widać tutaj wyraźną ewolucję w jego poglądach. Od koncepcji hermeneutyki egzystencji jako hermeneutyki liturgii przechodzi on do sformułowania koncepcji hermeneutyki bycia-w-zagrożeniu, wskazując zapomnienie bycia jako główne źródło owego zagrożenia. Podczas gdy hermeneutyka liturgii stanowiła raczej teologiczną interpretację egzystencji, koncepcja bycia-w-zagrożeniu stanowi jej reinterpretację pokazującą jej czysto filozoficzne implikacje. Problem przeplatania się wątków teologicznych i filozoficznych w swoich rozważaniach o byciu Jean-Yves Lacoste szerzej podejmuje i wyjaśnia w książce *From theology to theological thinking*, która ukazała się w Nowym Jorku w 2014 roku

jako zapis wykładów wygłoszonych w ramach serii Richard Lectures 2010. W zbiorze esejów Jean-Yves Lacoste'a pt. *L'intuition sacramentelle* z 2015 roku problem pojawia się zdawkowo i nie wprost, ze względu na raczej teologiczny niż filozoficzny charakter rozważań. W książce *Recherches sur la parole* z 2015 r. temat zapomnienia i w związku z tym zagrożenia bycia zostaje niemal całkowicie pominięty. Natomiast w swojej najnowszej książce – *Thèses sur le vrai* z 2018r. – Lacoste powraca do niektórych tematów wcześniej poruszanych przy okazji rozważań nad problemem zapomnienia bycia, rozważa je jednak w kontekście zagadnienia zagrożenia dla prawdy, a nie dla bycia.

3. ZAPOMNIENIE BYCIA W KONTEKŚCIE WIĘCEJ NIŻ EGZYSTENCJI – *PRÉSENCE ET PAROUSIE*

Problem zapomnienia bycia Jean-Yves Lacoste omawia szeroko po raz pierwszy w eseju *Plus qu'existence et être-en-danger* w kontekście gry zapomnienia świata z zapomnieniem egzystencji. Zgadza się on z Martinem Heideggerem stwierdzając, że hermeneutyka faktyczności interpretuje życie przeżywane w cieniu śmierci¹. Nie kwestionuje zatem skończoności egzystencji jako takiej, poddaje natomiast w wątpliwość ograniczenia, jakie nakłada na nią świat. Badając fenomeny, które w kontekście bycia-w-świecie wydają się jedynie aberracją, zadaje sobie pytanie o to, czy hermeneutyka egzystencji może prowadzić do zapomnienia świata oraz czy owe aberracje mogą być jakoś połączone z pełniejszą formą manifestacji faktu egzystencji².

Wśród wspomnianych aberracji wymienia: doświadczenie czystej radości bycia, doświadczenie nadziei, doświadczenia liturgiczne³. Zwraca uwagę na to, że te fenomeny są wprawdzie możliwe do zrozumienia, ale mimo to nie znajdują miejsca w ciasnych ramach

1 Por. J.-Y. Lacoste, *Présence et parousie*, Genewa 2006, 148.

2 Por. Tamże, 148.

3 Por. Tamże, 151.

interpretacji egzystencji jako bycia-w-świecie. Świat rządzony jest przez fakt, a w ramach faktyczności nie ma miejsca dla fenomenów, które wykraczają poza wyznaczone przez śmiertelność granice skończoności. Jean-Yves Lacoste wybrał do swoich badań wspomniane trzy fenomeny, ponieważ każdy z nich jest przejawem zapomnienia faktyczności, a zatem również zapomnienia świata ograniczonego przez śmiertelność. Radość, nadzieja i liturgia to doświadczenia, w których bycie zapomina o tym, że nie zawsze i nie wszędzie może być. W tym kontekście analiza fenomenologii bycia z wcześniejszych dzieł Jean-Yves Lacoste'a prowadzi do wniosku, że takie zapomnienie o możliwości nie-bycia przypomina byciu o możliwości pełniejszego bycia. Wprawdzie on sam nigdzie nie formułuje wprost takiej tezy, choć nasuwa się ona jako konsekwencja jego fenomenologii zapomnienia bycia. Przypomina mu również, że egzystencja przekracza bycie-w-świecie, że egzystencja to nadmiar (*l'excès*), że egzystencja to również więcej niż egzystencja⁴. To, co Jean-Yves Lacoste w charakterystyczny dla siebie enigmatyczny i pełen niedopowiedzeń sposób nazywa więcej-niż-byciem lub dalej-niż-byciem, można w kontekście jego analiz egzystencji nazwać pełnią bycia. Okazuje się zatem, że koncepcja bycia-w-świecie z jednej strony opisuje faktyczność egzystencji, przypominając o tym, co dla niej najbardziej źródłowe, z drugiej strony jednak stanowi zapomnienie egzystencji, wraz z wieloma ważnymi dla niej fenomenami, być może również zapomnienie tego, co dla niej najbardziej fundamentalne. W obliczu sytuacji zagrożenia bycie staje przed wyborem: albo niedobór manifestacji egzystencji w ramach świata, albo nadmiar manifestacji egzystencji sięgający dalej niż świat (*au-delà-du-monde*). Zapomnienie więcej-niż-bycia i zubożenie egzystencji do tego, co dostępne, czy też pamięć o więcej-niż-byciu i bezpośrednio niedostępny nadmiar egzystencji – oto dylematy, przed którymi stawia nas Lacoste⁵.

4 Por. Tamże.

5 Por. Tamże, 152.

Jean-Yves Lacoste pokazuje, że zagrożenie bycia jest problemem, który pojawił się wraz z narodzinami badań nad byciem. Już Ja transcendentalne postulowane przez Edmunda Husserla stawiało badania nad byciem przed problemem monadyczności bycia. Bycie pojmowane jako monadyczne Ja jest w gruncie rzeczy byciem-w-zagrożeniu. Zagrożenie dotyczy nie tylko samego Ja, ale również rzeczy, świata, a wreszcie samej egzystencji. Ja pojmowane jako monada sprowadza, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, rzeczy do przedmiotów. Świat natomiast do zbioru przedmiotów albo do przestrzeni geometrycznej wypełnionej przedmiotami. Interpretacja świata zostaje sprowadzona do jego psychologizacji. Rozumienie egzystencji natomiast zostaje ograniczone do rozumienia reprezentacji oraz poręczności⁶, czyli do interpretacji podmiotu i jego ewentualnej ko-egzystencji z innymi podmiotami. Jean-Yves Lacoste określa tę sytuację mianem ulatniania się świata i egzystencji. Świat ulatnia się, a pozostaje po nim jedynie zbiór bytów albo ujednoczone pole ich ukazywania się. Po ulotnieniu się egzystencji natomiast zostają tylko świadomość i ręce⁷. Interpretacja monady nie jest interpretacją egzystencji, zatem dla hermeneutyki monady wszelkie fenomeny istotne z punktu widzenia hermeneutyki bycia, takie jak troska lub radość, skończoność lub nadzieja, troska lub beztroska, tracą na znaczeniu. Zapomnienie o nieredukowalności bycia do monadycznego Ja jest dla niego zagrożeniem.

Według Lacoste'a przytoczone wcześniej trzy przykłady fenomenów: radość, nadzieja i liturgia, stanowią aberrację nie tyle w stosunku do koncepcji świata, ale w odniesieniu do koncepcji bycia jako bycia-w. Radość bycia jest staniem wobec bycia jako takiego, niejako wyjściem poza bycie, wzięciem w nawias ograniczenia narzuczonego przez uwikłanie w bycie-w i cieszenie się byciem jako takim. Doświadczenie radości z bycia jako takiego przypomina eksperyment myślowy, który Lacoste przeprowadzał w swojej wcześniejszej

6 Por. Tamże, 153.

7 Por. Tamże.

książce pt. *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*⁸. Zastanawia się tam nad możliwością, choćby czysto teoretyczną, wyłączenia (*l'exclusion*) z bycia-w (*être dans*) na rzecz bycia-tam (*être-là*), czyli poza światem, które w konsekwencji jest również byciem-wobec (*être vers*) świata. Taka modyfikacja topologii egzystencji jest obrazem opisywanej przez Lacoste'a w późniejszej książce *Présence et parousie* radości z bycia – człowiek stawia się niejako poza uwikłaniem w jakikolwiek sposób bycia, by cieszyć się byciem jako takim. Bycie-w natomiast jest nieustannie zatroskane o siebie, ponieważ pozostaje ograniczone skończonością i zagrożone nie-byciem. Radość z bycia jako takiego jest fenomenem, który przeczy tej sytuacji albo zapomina o niej. Warto zwrócić uwagę na to, że zapomnienie o byciu-w jest jednocześnie przypominaniem sobie bycia. Podobnie nadzieja wynosi doświadczenie bycia dalej niż skończoność bycia-w, jest fenomenem przenoszącym doświadczenie na powierzchnię bycia⁹. Bycie-wobec-bycia jest jedynym sposobem przypominania sobie bycia. Bycie-w jest zawsze zapomnieniem o byciu. Bycie-w to bycie-w-zagrożeniu. *Esse coram, être-face-à* jest krokiem ku więcej niż egzystencji, wynurzeniem się na jej powierzchnię. Bycie-w jest zawsze bezpośrednio dostępne, bycie-wobec natomiast jest dostępne jedynie pośrednio, jako możliwość. Fenomeny radości, nadziei i liturgii otwierają się przed byciem jedynie jako możliwość wciąż niedostępnego spełnienia bycia, które jest zarazem spełnieniem radości, nadziei i liturgii. Czynią zrazem możliwym uzyskanie dostępu do owego nadmiaru egzystencji, który rozpościera się dalej niż świat. Nadmiar ten jest wprawdzie niedostępny sam w sobie, ale manifestuje się jako możliwość we wspomnianych aberracjach bycia-w. Przyjęcie przez bycie modusu bycia-wobec jako realnej możliwości, stanowi przypomnienie o byciu. W konsekwencji stanowi zarazem wyjście

8 Zob. Tenże, *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paryż 1994, 28–31.

9 Por. Tenże, *Présence et parousie*, dz. cyt., 155.

z prowizorycznego bycia-w-zagrożeniu ku możliwości definitywnego, a zatem ku możliwości spełnienia. Nie ma nic w byciu-w-świecie, co przeczyłoby możliwości bycia-wobec więcej niż egzystencji. Nie ma w byciu-w-świecie nic, co przeczyłoby możliwości bycia-wobec pełni bycia, czyli wobec Boga. Niedostępność Absolutu w świecie nie przeczy jeszcze jego możliwości, ze względu na nadmiar, jaki egzystencja przejawia wobec świata. Bycie z zasady jest raczej niedostępne niż dostępne, stąd cała opisywana tutaj gra pamięci i zapomnienia.

Jean-Yves Lacoste zwraca uwagę, że relacja wobec Absolutu otwiera w terażniejszości możliwość szczęścia przypominającego ostateczne¹⁰, a tym samym spełnienia wspomnianych wcześniej fenomenów radości, nadziei i liturgii, ponieważ zrywa ze zrównaniem egzystencji z byciem-w-świecie. W kontekście tego zerwania filozof wprowadza pojęcie życia, które jego zdaniem w pełniejszy sposób opisuje egzystencję, biorąc pod uwagę również to, co hermeneutyka faktyczności brała jedynie za aberrację, czyli fenomeny nie-źródłowe i nieautentyczne. Bycie-w-świecie klasyfikuje jako jeden ze sposobów życia, odmawiając mu zarazem roli arcyfenomenu (*archiphénomène*). Warto w tym kontekście wspomnieć, że Lacoste w swojej fenomenologii liturgii często gra francuskim pojęciem *archiphénomène*, używając go raz jako arcyfenomenu, czyli najbardziej fundamentalnego dla rozumienia bycia fenomenu, innym razem natomiast jako archifenomenu, czyli najbardziej pierwotnego fenomenu, w nawiązaniu do greckiego *arché*. Bycie-w-świecie jest dla Jean-Yves Lacoste'a jedynie początkiem doświadczenia i nie może pretendować do roli doświadczenia definitywnego, a zatem najbardziej fundamentalnego i pierwotnego. Dlatego nazywa je porankiem doświadczenia (*le matin de l'expérience*)¹¹. Przypominanie bycia jest zatem dla Lacoste'a również przypominaniem życia, które stanowi wspólny wielu sposobom bycia fundament. Życie jednak, a nie jakkolwiek modus bycia, jest

10 Por. Tamże, 160.

11 Por. Tamże, 162.

pierwszym fenomenem i pierwszym warunkiem fenomenalności, jest zatem bardziej pierwotne niż świat. Życie jest z jednej strony koniecznym substancjalnym umocowaniem egzystencji i bycia – zapewnia temu, co ontologiczne, oparcie w tym, co ontyczne. Z drugiej strony natomiast wyraża nadmiar. Wchodząc w liturgię, życie wkracza w modus bycia, które Lacoste określa mianem „życia duchowego”¹² stwierdzając, że jest ono wyrazem nadmiaru rozumienia w stosunku do świadomości. Lacoste podkreśla, że mówiąc o życiu duchowym nie próbuje stworzyć nowej koncepcji Ja, które można byłoby potem badać, podobnie jak kartezjańskie *Cogito* lub husserlowskie Ja transcendentalne¹³. Według niego duch (*l'esprit*) wprowadzie w jakies mierze daje się świadomości, ale nigdy całkowicie się w niej nie manifestuje. Świadomość może opisać życie duchowe jedynie przez negację jako nie-miejsce, nie-wydarzenie, nie-doświadczenie. Duch (*l'esprit*) neguje tym samym absolutne panowanie świadomości nad doświadczeniem i sprowadza ją do roli narzędzia do badania poranka doświadczenia, zdolnego do poznania doświadczenia jedynie na bardzo ograniczonym podstawowym poziomie – sprowadza ją do roli narzędzia do badania tego, co prowizoryczne, bezradnego wobec tego, co definitywne. Dlatego zapomnienie o życiu, a zwłaszcza o życiu duchowym, na rzecz pojmowania egzystencji jako bycia-w-świecie, stanowi dla bycia zagrożenie.

Bycie-w tym, co prowizoryczne, różni się od bycia-wobec tego, co definitywne, ale te dwa rodzaje bycia nie są od siebie oddzielone¹⁴. Granica między nimi natomiast przebiega we wnętrzu samego Ja, które zamieszkuje obszar granicy, na której przeplatają się te dwa sposoby bycia (*zone de confins*)¹⁵. Jak stwierdza Lacoste: „bycie-w-świecie i bycie-ponad-światem są faktami tego samego człowieka”¹⁶.

12 Por. Tamże, 162–164.

13 Por. Tamże, 165.

14 Por. Tamże, 166.

15 Por. Tamże, 166.

16 Tamże, 166.

Dalej określa życie duchowe jako „doświadczenie paraegzystencjalne” (*expérience paraexistentielle*), ponieważ z jednej strony jest inne niż egzystencja, z drugiej jednak, mieszając się z egzystencją, pozostaje z nią ściśle powiązane. Najważniejsze jest tutaj to, że Lacoste przyznaje życiu duchowemu charakter wrodzony, zaliczając je do „naszego wrodzonego zbioru możliwości”¹⁷. Tym samym stwierdza, że możliwość bycia-ponad-światem, czyli bycia-wobec-Boga (*coram Deo*), wpisana jest w strukturę bycia. Dlatego też uprawnionym jest twierdzenie, że zapomnienie o tej możliwości stanowi zapomnienie o byciu.

4. ZAPOMNIENIE O BYCIU JAKO BYCIE-W-ZAGROŻENIU – ÊTRE EN DANGER

Jean-Yves Lacoste w książce *Être en danger* wskazuje na problem zapomnienia o byciu jako główne źródło zagrożenia bycia¹⁸. W tym kontekście podnosi dwie kwestie: zapominalności bycia oraz zapomnienia o byciu. Z jednej strony zatem sama struktura bycia jest taka, że popada ono w jakimś stopniu w zapomnienie, z drugiej strony natomiast człowiek doświadcza go, jednocześnie je zapominając¹⁹.

Bycie nie daje się w doświadczeniu w sposób właściwy przedmiotom, ale zawsze transcenduje wszelkie sposoby postrzegania. W związku z tym nie mamy dostępu do rozumienia bycia w taki sam sposób, jak mamy dostęp do rozumienia przedmiotów lub wydarzeń. Dlatego bycie niejako ze swej natury pozwala się zapomnieć, ponieważ nigdy nie daje się człowiekowi jako takie, jak zwraca uwagę Jean-Yves Lacoste²⁰. Bycie pozwala się zapomnieć w trzech modalnościach: nadmiaru (*l'excès*), czasu (*le temps*) i niekompletności (*l'inachèvement*)²¹.

17 Tamże, 166.

18 Por. Tenże, *Être en danger*, Paryż 2011, 344–345.

19 Por. Tamże, 344.

20 Por. Tamże, 348.

21 Por. Tamże, 352–353.

Bycie wykracza dalej niż byt, innymi słowy: to, co ontologiczne, wykracza dalej niż to, co ontyczne. Nadmiar bycia w stosunku do bytu prowadzi zarówno do przypomnienia bycia, jak i do jego zapomnienia. Stanowi on dla bycia zarazem sytuację uprzywilejowaną, jak i kryjącą w sobie zagrożenie. Z jednej strony bytowość odsłania bycie, z drugiej jednak je zakrywa. Jean-Yves Lacoste podkreśla, że bycie nie daje się poznać w ramach żadnej pełnej i ostatecznej *ontofanii* (*l'ontophanie*)²². Nadmiar bycia w stosunku do bytu – a ściślej mówiąc: w stosunku do substancji – jest tak znaczący, że pełnia doświadczenia bycia pozostaje zawsze niedostępna. Bycie daje się poznać jedynie pośrednio, jako zapośredniczone w bytach, a dokładniej za pośrednictwem substancji. W związku z tym pamięć o byciu jako takim jest zapośredniczona w pamięci o sposobach bycia ujawniających się w poszczególnych substancjach, ponieważ tylko tak bycie daje się poznać. Zagrożenie nie zostaje usunięte – bycie wciąż pozostaje w znacznym stopniu zapomniane. Natomiast pamięć o byciu okazuje się nieustanną walką z zapomnieniem, o czym Lacoste wspominał już w *Note sur le temps*²³. W *Être et danger* z kolei, opisując grę pamięci i zapomnienia, posługuje się obrazem zakrywania i odkrywania. Zwraca uwagę, że żaden byt ani całkowicie nie odsłania, ani całkowicie nie zasłania bycia. Bycie staje się dostępne między owym zakrywaniem a odkrywaniem zapośredniczonym w bytach. Zagrożenie natomiast polega tutaj na tym, że owa gra zakrywania i odkrywania bycia prowadzi do jego zapomnienia na dwa sposoby: albo do zapomnienia o byciu i skupienia się na substancji, albo na sprowadzeniu bycia jako takiego do tego czy innego sposobu bycia odsłaniającego się w tym czy innym bycie.

Zapomnienie bycia prowadzi do zagrożenia bycia w trzech znaczeniach: powoduje załamanie metafizyki obecności, co w konsekwencji prowadzi do odebrania bytom statusu bytów w pełnym tego słowa

22 Por. Tamże, 357–358.

23 Por. Tenże, *Note sur le temps*, dz.cyt., 144.

znaczeniu, co skutkuje zamazaniem statusu bycia na rzecz sposobów bycia²⁴.

Problem rozumienia bycia jako obecności stanął u początku całego zagadnienia zapomnienia o byciu. Redukcja sensu bycia do obecności stanowi jeden z podstawowych wymiarów zagrożenia bycia. Zapomnienie bycia, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, osiąga swoją kulminację w zapomnieniu historii spowodowanym przez przeakcentowanie roli tu i teraz w interpretacji rzeczywistości. Jakie jest zatem znaczenie faktu, że byt daje się poznanemu na sposób obecności w procesie rozumienia bycia. Koncepcja bycia-tu-oto wydaje się przecież w tym kontekście jedynie inną nazwą bycia pojętego jako obecność. Rodzi się pytanie o to, do jakiego stopnia możemy sobie pozwolić na redukcję bycia do tu i teraz, by nie zatracić jego rozumienia, by go nie zapomnieć. Zwłaszcza że historia bycia jako taka nie musi wcale wyjaśnić niczego szczególnego o nim samym. Jak mówi Jean-Yves Lacoste, Sokrates prawdopodobnie niewiele wniósłby do naszego obecnego rozumienia bycia, podobnie jak nasze własne wnuki niekoniecznie muszą coś do niego dodać²⁵. Prawdziwy problem – jego zdaniem – tkwi w samym sposobie, w jaki bycie daje się poznać. Zmusza to do myślenia bycia w kategoriach „bycia, które było”, „bycia, które jest”, i „bycia, które będzie”. Ta sytuacja człowieka stojącego wobec problemu bycia wymusza na nim redukcję bycia nie tyle do bycia „tu-oto” lub do bycia obecnego, ale do bycia dostępnego. „Bycie = bycie dostępne” jest zdaniem Jean-Yves Lacoste'a tautologią uprawnioną. Wszystko ze względu na centralną dla rozumienia bycia rolę życia świadomości, które jest skupione na terażniejszości/obecności, ponieważ samo jest jedynie teraz obecne.

Zdaniem Lacoste'a w konsekwencji byty przestają być bytami w pełnym tego słowa znaczeniu. Zwraca on uwagę, że choć wydarzenie i w związku z tym historia przynależą do tu-oto (*il y a*), to

24 Por. Tenże, *Être en danger*, dz.cyt., 354–357.

25 Por. Tamże, 355–356.

jednak ich status ontyczny jest trudny do sprecyzowania. Niejednoznaczność statusu ontycznego historii bycia stawia je w sytuacji zagrożenia. W związku z tym nie tylko zapomnienie o historii jest zapomnieniem o byciu, ale również pamięć o historii nie musi wcale prowadzić do pamięci o byciu. Zarówno wydarzenie, jak historia wystawiają bycie na zapomnienie. Lacoste rozwija ten problem analizując bytowość dwóch przykładowych bytów historycznych: działania (*l'action*) i wspomnienia (*le souvenir*). Problem z historią bycia polega jego zdaniem na tym, że nie jest ona w żadnym momencie w czasie bezpośrednio dostępna. Działanie toczy się wprawdzie w teraźniejszości, ale rozciągniętej w czasie, a zatem nieuchwytniej. Z analiz Lacoste'a wynika, że teraźniejszość wymyka się świadomości, która posiada z nią jedynie relację pośrednią. Podobnie jest ze wspomnieniem, które daje wprawdzie dostęp do bytowości wydarzenia, ale jedynie w sposób zapośredniczony w bytowości działającego w przeszłości bytu. Bytowość samego wydarzenia nie jest nigdy bezpośrednio dostępna, wynika jedynie z zapośredniczenia w bytowości bytów uczestniczących w wydarzeniu. Zdaniem Lacoste'a, biorąc pod uwagę fakt, że czasowość jest horyzontem rozumienia bycia, byty czasowe powinny najwięcej mówić o byciu jako takim²⁶. Jednak nie zawsze tak jest. Na poparcie tego stwierdzenia przytacza on przykład kamienia, który wprawdzie jest bytem czasowym, jednak o byciu nie jest zdolny niczego powiedzieć. Nieuchwytność bytowości wydarzenia, działania i wspomnienia stanowi – zdaniem Lacoste'a – odbicie niedostępności bycia²⁷. Okazuje się, że jedyna dostępna poznaniu bytowość to ta, którą da się sprowadzić do przedmiotu. Na płaszczyźnie ontycznej zatem substancja odnosi zwycięstwo nad czasowością – poznanie zawsze sprowadza się do poznania substancji, czasowość natomiast zawsze pozostaje zapośredniczona. Bycie zatem wydaje się wtórne wobec substancji. Bytowość wydarzeń, działań lub wspomnień,

26 Por. Tamże, 356.

27 Por. Tamże, 355–356.

zdaniem Lacoste'a zakłada substancję, ale jej nie posiada²⁸. Sytuacja ta potwierdza, że bycie wykracza dalej niż byt. W niesprowadzalności tego, co ontologiczne, do tego, co ontyczne, ujawnia się również kolejny raz różnica ontologiczna, którą Lacoste przyjmuje i rozwija w swoich rozważaniach nad zapomnieniem bycia.

Konsekwencją zapośredniczenia historii bycia w substancji jest, zdaniem Jean-Yves Lacoste'a, sprowadzenie rozważań nad byciem do badania sposobów bycia²⁹. Sytuacja ta zamazuje sens bycia, sprowadzając go do sensów odsłanianych przez tzw. ontologie regionalne. Lacoste wymienia kilka przykładów takich ontologii sposobów bycia: ontologia wydarzenia, ontologia świadomości, ontologia natury itp³⁰. Bycie w takim stopniu przekracza ramy dyskusji nad bytem, że pojawia się w niej jedynie w wymiarze minimalnym. Problem bycia traci rolę głównego problemu metafizyki na rzecz problemu substancji i zostaje w ten sposób sprowadzony do roli gry słownej. Zdaniem Lacoste'a konsekwencją tej sytuacji jest alternatywa: byt albo bycie. Z jednej strony bycie może wystawić się na zagrożenie, wycofując się z dyskusji nad ontologią i czyniąc tym samym miejsce dla bytu. Z drugiej strony natomiast może zająć centralne miejsce jako główny problem, wystawiając tym samym na zagrożenie byt, który zostaje w ten sposób sprowadzony do roli minimalnej.

Podsumowując, należy stwierdzić za Lacostem, że bycie jest poddane logice zagrożenia, ponieważ poddaje się logice nadmiaru³¹. Bycie przekracza byt w stopniu, który sprawia, że zarówno w naiwnym oglądzie, jak i w prowadzonej z metodologiczną dokładnością redukcji fenomenologicznej pozostaje zapomniane lub przynajmniej ignorowane. Bycie jako takie nigdy się nie fenomenalizuje, jak stwierdza Lacoste³². Dlatego zapomnienie bycia nim stało się problemem

28 Por. Tamże, 356.

29 Por. Tamże.

30 Por. Tamże.

31 Por. Tamże, 344.

32 Por. Tamże, 354.

teoretycznym poddanym pod dyskusję, było już częścią najbardziej elementarnego, codziennego doświadczenia. Zagrożenie bycia umyka postrzeżeniu, podobnie jak samo bycie. Człowiek otoczony jest mnóstwem bytów, które dają się wprawdzie poznać jako takie a nie inne sposoby bycia, ale nigdy nie odsłaniają bycia jako takiego. Redukcja fenomenologiczna może wprawdzie wydobyć wyraźniej struktury bycia i pomóc lepiej je rozumieć, nie daje jednak dostępu do pełni bycia – nie odsłania jego ostatecznego sensu³³. W tym kontekście widać, że zagrożenie bycia wynika z jego nadmiaru w stosunku do bytu – bycie zapośredniczone jest wprawdzie w substancji, ale jednocześnie się w niej nie wyczerpuje. Rozumienie bytu nie jest jeszcze zrozumieniem bycia. Może być jedynie rozumieniem pewnych sposobów bycia. Bycie jednak nie jest sumą sposobów, w jakich realizuje się w bytach. Donacja przekracza dar, a czas przekracza fragmentaryczność terażniejszości³⁴. Bycie stanowi z jednej strony czynnik jednoczący nieskończoną wielość sposobów bycia, z drugiej strony jednak nieskończenie je przekracza³⁵.

Zagrożenie zapomnieniem bycia, zdaniem Lacoste'a, prowadzi do uprzedmiotowienia bytu³⁶. W konsekwencji pociąga za sobą zapomnienie człowieka i zapomnienie Boga, co skutkuje nihilizmem. Zapomnienie bycia nie jest zatem dla niego jedynie problemem teoretycznym, ale nową i niepożądaną sytuacją egzystencjalną. Jak stwierdza Lacoste, „bycie pozwalając się zapomnieć, stawia byt w zagrożeniu”³⁷.

Zapomnienie o byciu sprowadza poznanie do poznania substancji, a zatem uprzedmiotawia wszystkie byty. W ten sposób cały proces poznawczy zostaje sprowadzony do znanej z klasycznej metafizyki relacji podmiot-przedmiot, która dla Lacoste'a stanowi niedopuszczalną

33 Por. Tamże, 345.

34 Por. Tamże, 346

35 Por. Tamże.

36 Por. Tamże, 348–349.

37 Tamże, 349.

redukcję podmiotowości do podmiotu³⁸. Zapomnienie bycia jest zapomnieniem o całym bogactwie afektywności oraz sposobów bycia, które zostają z procesu poznawczego wyeliminowane na rzecz jego matematyzacji i technicyzacji. W ten sposób podmiotowość człowieka zostaje zredukowana do wyabstrahowanego podmiotu, którego zadaniem jest percepcja przedmiotu zredukowanego do substancji.

W konsekwencji na podobnej zasadzie, zdaniem Lacoste'a, dochodzi do redukcji relacji międzyludzkich, które zostają pozbawione podmiotowości. Technicyzacja i matematyzacja relacji ze światem i z innymi prowadzi do fizykalizmu, który przekonuje, że prawa fizyki wyczerpują sens tych relacji. Jean-Yves Lacoste przyznaje wprawdzie, że nie sposób wykluczyć zapośredniczenia życia jako takiego, a zwłaszcza życia świadomości w przyrodzie (Lacoste nazywa to zapośredniczeniem w fizyce), jednak nie może ona pretendować do roli ostatecznej wykładni sensu bycia jako takiego ani relacji, które nawiązuje ze światem i z innymi³⁹.

W konsekwencji okazuje się, zdaniem Lacoste'a, że w świecie pojętym jako zbiór przedmiotów, których jedyna możliwa relacja do podmiotu oparta jest na prawach fizyki i matematyki, a zatem jest czysto techniczna, nie ma miejsca dla Boga. Bóg w takim świecie mógłby istnieć jedynie jako najwyższy z przedmiotów, pozostający jednak w relacji z podmiotem na tych samych zasadach jak każdy inny przedmiot. Bóg, który nie byłby uprzedmiotowiony – Bóg przekraczający ramy fizykalnej przedmiotowości w świecie rządzonej przez technikę, jest zdaniem Lacoste'a niemożliwy. Jak wielokrotnie zwracał on uwagę w swoich wcześniejszych pracach, zapomnienie bycia prowadzi zatem do zapomnienia więcej-niż-bycia, do zapomnienia pełni bycia, czyli do zapomnienia Absolutu. Jedyna forma dyskursu o Absolutie w tej epoce techniki, to dyskurs poetycko-literacki, który – podobnie jak bycie – ostatecznie skazany jest na zapomnienie.

38 Por. Tamże.

39 Por. Tamże, 350.

Wraz z zapomnieniem bycia rozumienie doświadczenia jako takiego ulega erozji, w związku z czym dochodzi również do redukcji zdolności poznawczych. Zagrożenie bycia jest zarazem zagrożeniem bytującego, zatem rozciąga się na całość dostępnej rzeczywistości. To, co dostępne, jest zagrożone przez nadmiar tego, co niedostępne. Jest to najważniejsza konsekwencja rozważań Jean-Yves Lacoste'a nad zagrożeniem bycia przedstawionych w *Être en danger*. Zagrożenie bycia sprowadza się do odkrycia fundamentalnej prawdy o rzeczywistości jako takiej: rzeczywistość jest raczej niedostępna niż dostępna. Bycie dane jest tylko jako bycie-tu-oto. Daje się poznać „tutaj” a nie gdzie indziej, tylko w określonym momencie w czasie swej historii i historii obserwatora. Daje się poznać „oto”, a zatem jedynie w tym konkretnym sposobie bycia, który odsłania się jako zapośredniczony w danej substancji. Jak zwracał uwagę Lacoste w *Note sur le temps* opisując zapomnienie o Bogu, pamięć nie jest po prostu świadomością czegoś lub wiedzą o czymś, ale walką z zapomnieniem⁴⁰. Zagrożenie wynika z tego, że rzeczywistością o wiele bardziej rządzi logika nadmiaru niż logika umiaru poznawczego sceptycyzmu i redukcji. Życie toczy się w obszarze między wiedzą a niewiedzą, między dostępnością a niedostępnością, między pamięcią a zapomnieniem o byciu. Jean-Yves Lacoste w ten sposób podsumowuje swoje rozważania zawarte we wcześniejszych pracach, zwłaszcza związanych z hermeneutyką liturgii. Pokazuje, że rozważań nad byciem nie można ograniczyć do „tu-oto”. Sama możliwość więcej niż bycia „tu-oto” zmienia perspektywę poznawczą. Jedynym sposobem na to, aby nadmiar bycia z zagrożenia stał się dla poznania szansą, wydaje się odkryciem znaczenia tkwiącej w tym nadmiarze możliwości.

40 Por. Tenże, *Note sur le temps*, dz.cyt., 144.

5. PAMIĘĆ O BYCIU JAKO MOŻLIWOŚĆ OSTATECZNEGO (ESCHATOLOGICZNEGO) ROZUMIENIA BYCIA

Pamięć o byciu pojęta jako proces przypominania bycia, czyli jako walka z jego zapomnieniem, z natury swojej zmierza do ostatecznego, a nie tylko częściowego rozumienia bycia. Zapomnienie stanowi dla bycia zagrożenie, z którego wyzwala się ono na drodze odzyskiwania pamięci. Bycie-w jest modusem bycia, w którym bycie jest zarazem zapominalne (*oubliable*), czyli poddające się zapomnieniu, jak i zapomniane (*oublié*), czyli ograniczone do faktyczności. Bycie-w-świecie jest zatem zarazem byciem-w-zapomnieniu i dlatego byciem-w-zagrożeniu. Pamięć o byciu zmienia je zarówno w wymiarze ontycznym, jak i ontologicznym, wyzwalając je z sytuacji zagrożenia. Zapomnienie o byciu sięga zatem znacznie głębiej niż przypuszczał Martin Heidegger, głębiej nawet niż sądzi Jean-Yves Lacoste. Polega ono nie tylko na zapomnieniu o nieredukowalności bycia do problemu obecności, nie tylko na nieredukowalności egzystencji do bycia-w-świecie, ale również na nieredukowalności możliwości bycia-wobec-Absolutu (czyli bycia-wobec-pełni-bycia) do możliwości wolnego wyboru takiego sposobu bycia przez człowieka.

Bycie jest wolą bycia, a nie wolą bycia po części, bycia prowizorycznego lub bycia ograniczonego. Wola bycia nie zna granic – bycie zwraca się ku byciu, co nie oznacza wcale zwrócenia *Dasein* ku sobie, ale ku pełni bycia. Pragnienie bycia prowizorycznego, skończonego, początkowego, nie byłoby pragnieniem bycia, ale pragnieniem prowizorycznego, skończonego i początkowego. Stanowiłoby raczej pragnienie świata niż bycia. Bycie samo w sobie natomiast daleko przekracza ciasne granice świata. *Dasein* pragnąc bycia nie pragnie siebie, ale bycia jako takiego, czyli zarazem pełni bycia. Bycie jest wolą bycia, która pozostaje równie nieograniczona jak bycie samo. Ponadto warto zwrócić uwagę na to, że *Dasein*, pragnąc być zawsze, pragnie być bardziej, być tym, kim jeszcze nie jest – pragnienie bycia jest pragnieniem bycia kimś więcej, a nie bycia mniej – pragnieniem

usuwania zaległości, a nie jej poszerzania. Pragnienie bycia zawsze prowadzi dalej niż bycie – jest ruchem na zewnątrz, a nie ku wnętrzu – jest raczej niepokojem (*l'inquiétude*) pojętym jako niemożność ustania w dążeniu wynikająca z niedostępności spełnienia, niż zatroskaniem (*le souci*). Bycie nie spełnia się będąc bardziej sobą, ale będąc więcej niż sobą. Nie spełnia się bardziej zakorzeniając się w świat, ale wybiegając dalej niż świat. W związku z tym bycie nie staje wcale przed jakimś fundamentalnym wyborem: prowizoryczne albo definitywne, skończone albo nieskończone, początkowe albo ostateczne, śmierć albo życie, jak twierdzi Lacoste. Bycie z natury swojej jest byciem dla (*être-pour*) definitywnego, dla nieskończonego, dla ostatecznego, dla życia, dla bycia w pełni, dla bycia absolutnego. Dlatego bycie jest ostatecznie byciem dla Absolutu, ponieważ to Absolut jest pełnią bycia. Możliwość zwrócenia się ku Absolutowi, możliwość liturgii (jak nazwałby to Lacoste) nie jest zatem jedynie jedną z wielu stojących przed byciem możliwości, które może wybrać lub odrzucić, jak utrzymuje Jean-Yves Lacoste. Jest więcej niż możliwością: jest możliwością realną, czyli taką, która w istotny sposób zmienia jego status ontyczny i ontologiczny.

Odejsie od rozumienia bycia jako obecności na rzecz rozumienia go jako manifestacji pozwala ująć bycie zarazem jako faktyczność bycia-w-świecie, jak i jako możliwość sięgania dalej niż świat. Zapomnienie o możliwości spełnienia bycia byłoby zarazem zapomnieniem o byciu. Dlatego zagrożenie bycia płynie z zapomnienia o możliwości więcej-niż-bycia. Możliwość w odniesieniu do bycia można rozumieć przez analogię do możności w stosunku do aktu w klasycznej filozofii, tak jak to, co ontologiczne, można rozumieć przez analogię do tego, co ontyczne⁴¹. Możliwość jest wyrazem nadmiaru bycia w stosunku do świata, nadmiaru definitywnego w stosunku do prowizorycznego. Wreszcie jest również wyrazem nadmiaru możliwości bycia w stosunku do niemożliwości bycia, czyli do skończoności, ontologicznej śmierci, kolapsu egzystencji. Odkrycie

41 Por. Tenże, *Être en danger*, dz. cyt., 344–345.

owego nadmiaru jest zarazem odkryciem, że bycie-w-zagrożeniu jest synonimem bycia-w-świecie, ponieważ zagrożenie wpisane jest w prowizoryczność świata. Jedynie to, co definitywne, jest wolne od zagrożenia. To, co prowizoryczne, jest zarazem zawsze zagrożone. Definitywne stanowi nadmiar wobec prowizorycznego i obnaża tkwiące w nim zagrożenie, ale samo nie poddaje się zagrożeniu. To, co definitywne, jest wprawdzie jedynie możliwością i w związku z tym jako taka manifestuje się jedynie na właściwy sobie, kruchy (*fragile*) sposób. Należy jednak podkreślić, że wspomniana kruchość nie czyni jej możliwością niepewną. Wynika to z tego, że to, co definitywne, jest nie tylko jedną z wielu możliwości, które mogą, ale nie muszą się spełnić – jak błędnie twierdzi Jean-Yves Lacoste – ale jest możliwością realną, czyli taką, która z konieczności zawsze się spełnia. Definitywne wpływa na rzeczywistość w sposób, który zmienia ją nie tylko ontologicznie, ale również ontycznie. Zmiana ta wprawdzie jest jedynie możliwością zmiany, ale ze względu na to, że możliwość ta nie może się nie spełnić, sama w sobie jest już realną zmianą. Wskazuje na to integralność bycia w jego strukturze: temporalizacja nie ogranicza się do przed, teraz i dalej w świecie. Bycie nie wyczerpuje się w świecie, ale dąży dalej. W związku z tym możliwa jest temporalizacja eschatologiczna, pojęta jako synteza prowizorycznego świata i definitywnego, manifestującego się jako możliwość. Ja prowizoryczne i Ja definitywne nie są różnymi Ja, ale kontynuacją tego samego Ja, ponieważ temporalizacja to nic innego, jak identyczność Ja wobec nieidentyczności przeszłości i przyszłości. Zmiana polegająca na przechodzeniu czasowości z tej właściwej światu ku czasowości spełnienia bycia, zwanej przez Lacoste'a wiecznością (*l'éternité*), dokonuje się nie jako przejście do jakiegoś innego Ja, ale jako przemiana we wnętrzu Ja. To samo Ja, które niegdyś było jedynie prowizorycznym, sięgając dalej niż bycie, staje się definitywnym. Jean-Yves Lacoste zwraca tym samym uwagę, że należy postawić znak równości między Ja transcendentalnym (*Moi transcendental*), *Dasein* i postulowanym przez niego Ja wiecznym (*Moi éternel*). Wynikiem

tęgo równania jest Ja eschatologiczne (*Moi eschatologique*), czyli takie, które pozostając wprawdzie ograniczone przez prowizoryczność, rozumie siebie w kontekście możliwości definitywnego. Rodzi się ono w wyniku wspomnianej temporalizacji eschatologicznej. Warto podkreślić, że nie ma tutaj mowy o czasowości ani o temporalizacji eschatycznej, równie niedostępnej jak sam eschaton (tj. jak samo ostateczne spełnienie bycia), ale eschatologicznej, czyli takiej, która rodzi się na granicy prowizorycznego i definitywnego. Rozumie ona prowizoryczne z perspektywy otwartej przez możliwość definitywnego, dlatego nazywam ją eschatologiczną.

Dlatego możliwości bycia-wobec-Absolutu (czyli bycia-wobec-pełni-bycia) niepodobna zredukować do możliwości wolnego wyboru takiego sposobu bycia przez człowieka, jak twierdzi Jean-Yves Lacoste. Nie jest to kwestia wolności Ja, ale samej struktury bycia. Jak widać z powyższych analiz, bycie wydarza się tak, że dąży do definitywnego, a nie do prowizorycznego – dąży do pełni bycia, a nie do skończoności bycia. Zapomnienie o pełni bycia jest zatem zarazem zapomnieniem o byciu i dlatego stanowi zagrożenie. Wynika ono z tego, że choć bycie nie może całkowicie o sobie zapomnieć, może zapomnieć o więcej niż byciu, więcej niż egzystencji, może zapomnieć o pełni bycia, czyli o Absolutie. Zapomnienie Boga jest zarazem zapomnieniem bycia i dlatego jest dla niego zagrożeniem.

BIBLIOGRAFIA

- Lacoste J.-Y., *Être en danger*, Wyd. Cerf, Paryż 2011.
- Lacoste J.-Y., *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Wyd. Presses universitaires de France, Paryż 1994.
- Lacoste J.-Y., *From theology to theological thinking*, tłum. z fr. C. Hackett, Wyd. University of Virginia Press, Nowy Jork 2014.
- Lacoste J.-Y., *La mémoire et l'espérance: Notes théologiques sur le temps*, Wyd. Presses universitaires de France, Paryż 1983.
- Lacoste J.-Y., *La phénoménalité de dieu. Neuf études*, Wyd. Cerf, Paryż 2008.

- Lacoste J.-Y., *Le monde et l'absence d'œuvre, et autres études*, Wyd. Presses universitaires de France, Paryż 2000.
- Lacoste J.-Y., *L'intuition sacramentelle. Et autres essais*, Wyd. Ad Solem, Paryż 2015.
- Lacoste J.-Y., *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, Wyd. Presses universitaires de France, Paryż 1990.
- Lacoste J.-Y., *Présence et parousie*, Wyd. Ad Solem, Paryż 2006.
- Lacoste J.-Y., *Recherches sur la parole*, Wyd. Louvain-la-Neuve: Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 2015.
- Lacoste J.-Y., *Thèses sur le vrai*, Wyd. Presses universitaires de France, Paryż 2018.

OBLIVION OF BEING AS DANGER TO BEING ACCORDING TO JEAN-YVES LACOSTE

Abstract. This paper argues that, according to Jean-Yves Lacoste, oblivion of being is danger to being. Although the issue of the oblivion of being appears in his early works, it was only in *Présence et parousie* that he fully developed his view in the context of the possibility of more than existence. Pointing out the phenomena which seem to be aberrations with respect to being-in-the-world, he concludes that there is an excess of being. This paper contends that the excess of being with respect to the world shows that there is nothing in the world that could contradict the possibility of being-towards-God. In *Être en danger*, Jean-Yves Lacoste develops the concept of the oblivion of being as being-in-danger. Contrary to Lacoste, this paper suggests that oblivion is not a threat to being. Instead, it shows that being is rather unavailable than available. The excess of the unavailable with respect to the available in being shows that there is nothing in being which could contradict the possibility of the fullness of being. Ultimately, the author argues that memory of being opens the possibility of the definitive or eschatological understanding of being. Being is the will of being. It is not the will of being to a certain extent, hence the will of being partially. Therefore, the possibility of the fullness of being is intrinsic to being and can be considered a principle which fulfils itself, providing being with a self-understanding that is definitive, hence eschatological, rather than provisional. Because God is the fullness of being, being in itself is the will of being-towards-God rather than the will of being-in-the-world.

Keywords: being, French phenomenology, hermeneutics of being, hermeneutics of facticity, hermeneutics of liturgy, philosophy of religion

Przemysław Zgórecki

przemyslawzgorecki@gmail.com

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2019.55.4.05

MICHAŁ PIEKARSKI

PODSTAWY FENOMENOLOGII POZNANIA A PROBLEM JĘZYKA. UWAGI DO KSIĄŻKI WITOLDA PŁOTKI *STUDIA Z FENOMENOLOGII POZNANIA*

Streszczenie. Celem niniejszego artykułu jest dyskusja z niektórymi tezami zawartymi w książce Witolda Płotki, *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*. Zostaje podjęta kwestia dotycząca miejsca i znaczenia rozważań nad językiem w kontekście fenomenologii Husserlowskiej. Autor zastanawia się, czy język jest medium przezroczystym, czy jednak jest on elementem konstytutywnym dla treści i charakteru doświadczenia.

Słowa kluczowe: język, fenomenologia, wnioskowanie materialne, wiedza, działanie

Celem Witolda Płotki w książce *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*¹ jest próba odpowiedzi na dwa podstawowe pytania epistemologiczne: czym jest poznanie oraz czym jest wiedza. Autor sugestywnie wskazuje na konieczność przyjęcia perspektywy fenomenologicznej epistemologii, opartej na postulacie badań podmiotowo–przedmiotowych lub mówiąc bardziej technicznie: noetyczno–noematycznych.

Pierwszy rozdział, zatytułowany *Zakres fenomenologii poznania*, ma charakter wprowadzający. Charakteryzuje pojęcie i przedmiot fenomenologii poznania, zwracając uwagę na jej odmienność w stosunku do innych działów ogólnie pojętej filozofii poznania, takich jak epistemologia czy współczesne teorie wiedzy. Fenomenologia w sensie ścisłym nie jest teorią rozumianą tradycyjnie jako system dedukcyjnie powiązanych twierdzeń, ale badaniem wstępnym,

1 W. Płotka, *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk 2015.

które opiera się na wprowadzonej przez Husserla perspektywie ejdetyczno-transcendentalnej.

Rozdział drugi, *Główne wyzwania fenomenologii poznania*, kontnuuje i zarazem precyzuje dociekania rozpoczęte w rozdziale pierwszym. Autor odróżnia mocne i umiarkowane warunki analizy teoriopoznawczej, wiążąc pierwsze z kartezjańską pewnością w uzasadnianiu wiedzy, a drugie z rezygnacją z owego dogmatycznego żądania². Ważne jest tutaj wykazanie transcendentalnego, a więc nie-empirycznego charakteru dociekań fenomenologicznych. Temu zagadnieniu poświęcony jest trzeci rozdział rozprawy, noszący tytuł *Fenomenologia wobec sceptycyzmu: uzasadnienie fenomenologii poznania w świetle krytyki*.

Kolejny rozdział – *Opis, eidos i transcendencja: metodologia fenomenologii poznania* – dookreśla specyfikę Husserlowskiego transcendentalizmu w oparciu o charakterystykę postulatu analiz opisowo-ejdetycznych. Zostaje w nim wykazany normatywny charakter analiz fenomenologicznych oraz następuje podkreślenie roli i znaczenia specjalnego narzędzia metodologicznego, jakim jest redukcja³. Przeprowadzenie zabiegu redukcji pozwala ująć istotę poznania w kategoriach relacji sensu i obiektu, czyli korelacji noetyczno-noematycznej. Rezultatem opisowo-ejdetycznej analizy tej korelacji są sądy, które wyrażają prawa istotowe. Płotka zaznacza, że praw istotowych nie należy utożsamiać z sędami analitycznymi

2 Odróżnienie mocnych i umiarkowanych warunków analizy teoriopoznawczej ściśle łączy się z wyróżnionymi przez Ernsta Tugendhata motywem dogmatycznym – kartezjańskim oraz motywem krytycznym; oba miały od początku być obecne w myśli Edmunda Husserla. Problem ten jednak wymaga dalszych badań, które znacznie wykraczają poza perspektywę przyjętą w tym artykule. Por. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970.

3 W innym miejscu Witold Płotka określił redukcję jako zapytywanie. Por. W. Płotka, *Redukcja fenomenologiczna jako zapytywanie. Fenomenologia Husserla a problem pytania*, Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria 85(2013)1, 173–190. Szkoda, że autor nie pokusił się w swojej książce o nawiązanie do interesujących tez przedstawionych w tym artykule.

lub sądami wyrażającymi prawa przyrody. Nie podaje jednak za tą tezę mocnych argumentów.

Pierwsze cztery rozdziały *Studiów* ściśle odnoszą się do metodologii badań fenomenologicznych. Rozdział piąty, zatytułowany *Relacja poznawcza jako reprezentacja: elementy ogólnej fenomenologii poznania*, otwiera najciekawszą, przedmiotową część pracy. Autor na tle dyskusji z tezą Huberta Dreyfusa, który zrównuje teorię Husserla z reprezentacjonizmem Jerry'ego Fodora, określa, czym jest treść w ujęciu fenomenologii poznania.

Rozdział szósty, pod tytułem *Transcendentalna interpretacja wiedzy i poznania: ku reprezentacjonizmowi*, kontynuuje rozważania z rozdziału piątego. Autor podkreśla, że w fenomenologii przedmiot jest dany wprost, w swej prezencji, a nie za pośrednictwem czegoś trzeciego. To poprzez akty podmiot odnosi się do przedmiotu. Ważny jest tutaj moment tetyczny, czyli charakter uznania tego, co dane. Odnosi się on do przekonania, że dany przedmiot „jakoś” istnieje. Pojawia się niejasność: czy należy go zatem wiązać z aktem sądzenia, czyli stwierdzenia zachodzenia czegoś? Płotka pisze, że „to nie język umożliwia noematy, lecz te ostatnie leżą u podstaw użycia języka”⁴. Niestety, pozostawia nas z tym przekonaniem bez głębszego uzasadnienia. W dalszej części rozdziału autor uzupełnia swoje rozważania o problem tzw. horyzontów, które współokreślają to, co poznane. Zgodnie z poglądem Płotki, nie mają one charakteru językowego, co oznacza, że wiedza zawarta w języku nie stanowi potencjalnego horyzontu, umożliwiającego rozumienie i poznanie danego przedmiotu.

Rozdziały siódmy i ósmy, zatytułowane odpowiednio *Analiza podstawowych źródeł poznania: elementy szczegółowej fenomenologii poznania (I)* oraz *Analiza zawodnych źródeł poznania: elementy szczegółowej fenomenologii poznania (II)* tworzą syntetyczną całość i stanowią w moim odczuciu centralną i najbardziej interesującą część pracy. Rozprawia się tutaj o rodzajach aktów poznania. Rozdział

4 W. Płotka, *Studia z fenomenologii poznania*, dz. cyt., 163.

síódmy poświęcony jest źródłom, dostarczającym taką wiedzę, której nie da się sprowadzić do innych źródeł. Są to: percepcja, naoczność kategoriałna, poznanie *a priori*, pamięć oraz refleksja. W kolejnym rozdziale dyskutowane są tzw. zawodne źródła poznania, do których można zaliczyć przedrefleksyjną wiedzę operacyjną, wiedzę o innych podmiotach, a wreszcie potoczną oraz fenomenalną.

Ostatnią, zwińczającą częścią monografii, jest rozdział dziewiąty, zatytułowany *Fenomenologia prawdy i oczywistości*. Poruszone są w nim trzy powiązane problemy: 1) jak należy opisać prawdę?; 2) czym jest oczywistość?; 3) w jaki sposób oczywistość konstituuje poznanie jako prawdziwe?. Płotka zwraca uwagę na problem, który wydaje się ściśle odróżniać projekt fenomenologiczny od projektów analitycznych czy neopragmatycznych w ten sposób, że „przedstawione problemy i zadanie analizy prawdy poprzedza dociekanie *stricte* teoriopoznawcze, ponieważ opis sposobów konstytucji prawdy wyprzedza próbę jej zdefiniowania”⁵. Autor uzasadnia, że fenomenologia jest fundacjonalizmem umiarkowanym, co w jej przypadku oznacza, że poznanie ejdetyczne nie jest niezawodne i że jest korygowalne.

W *Zakończeniu* Witold Płotka podsumowuje swoje badania, podkreślając ich rekonstrukcyjny i zarazem twórczy charakter w odniesieniu do filozoficznego projektu Edmunda Husserla, który i – tutaj należy zgodzić się z autorem – „wciąż pozostaje relatywnie mało znany”⁶ oraz – dodam od siebie – wielokrotnie przeinaczany i niezrozumiany.

Chciałbym teraz uzasadnić, dlaczego uważam pracę Witolda Płotki za ważną. Głównym powodem jest sama idea fenomenologii poznania ucieleśniona w *Studiach*. Oczywiście problem ten był wielokrotnie poruszany przez wielu autorów, przy różnych okazjach, wystarczy wspomnieć Ingardenowskie *U podstaw teorii poznania*

5 Tamże, 249.

6 Tamże, 284.

oraz *Studia z teorii poznania*, jednak jak dotąd nikt nie pokusił się o takie metodologiczno-epidetyczne ufundowanie jak Płotka. Zaletą tego opracowania jest wykorzystanie nauk Husserlowskich na wielu poziomach, w kontekście współczesnych projektów filozoficznych, takich jak analityczna teoria wiedzy czy inspirowana kognitywistyką filozofia umysłu.

Podkreślenie ważności i potrzeby przeprowadzania kolejnych zabiegów redukcji, wykazanie, że problematyka teoriopoznawcza *in statu nascendi* wyprzedza bądź neutralizuje problemy realizmu i idealizmu różnej maści oraz uzasadnienie ważności przedmiotowej i metapredmiotowej zagadnień teoriopoznawczych, które nie są sprowadzalne do analizy wiedzy, zdań epistemicznych czy analizy uwarunkowań ewolucyjnych bądź społecznych, to kolejne powody, dla których warto po *Studia* sięgnąć.

Na początek należy zwrócić uwagę na dwie słabości „zewnętrzne” dotyczące książki Witolda Płotki. Pierwszą z nich jest brak bibliografii i indeksów. W pracy tego formatu takie braki są nie do przyjęcia. W przypadku tak bogatej w cytowania pracy jest to wielka niedogodność.

Niefortunnym wydaje się tytuł, jaki Płotka nadał swojej książce. Słowo „studia” sugeruje raczej zbiór tekstów niż jednolitą pracę. Tak jednak nie jest. Książka od początku do końca jest przemyślana kompozycją i nie ma w żadnym stopniu eklektycznego charakteru. Jednak tak sformułowany tytuł może wprowadzić czytelnika w błąd.

Przejdę teraz do krytyki merytorycznej *Studiów z fenomenologii poznania*. Skoncentruję się na jednym, w moim odczuciu najważniejszym wątku, a dokładniej jego braku na kartach monografii. Jest nim język i jego miejsce w analizach teoriopoznawczych – zarówno jako czynnika wiedzotwórczego, jak i przedmiotu badań. Przeglądając *Spis treści* nie natkniemy się na żaden podrozdział poświęcony rozważaniom nad językiem. Jest to dość symptomatyczne, bowiem klasyczna fenomenologia problem języka pozostawiła na antypodach swoich rozważań. Wydaje się to jednak niezrozumiałe. Nie ma tutaj

miejsca, by choć pobieżnie tym problemem się zająć. Stawiam sobie cel skromniejszy, ale wydaje się, że dosyć istotny. Wejdę z autorem w polemikę na temat nieuwzględnienia przez niego czynników językowych. Odeprę od razu zarzut, który ktoś może mi postawić, że atakuję autora za brak analiz przedmiotu, którym ten się nie zajmował, tak jakbym wytykał mu brak np. rozważań kontekstu społeczno-kulturowego powstawania wiedzy. Tak jednak nie jest. Język, jeśli mogę się tak wyrazić, w *Studiach* gra rolę dalekiego krewnego, którego wstydzi się rodzina. Dlaczego tak uważam? W wielu miejscach, co będę chciał wykazać, Płotka dochodzi do problemu języka, ale ostatecznie go unika.

Rozpocznę od przytaczanych przez Płotkę słów Romana Ingardena, które wydają się dobrze wyrażać pewną tendencję obecną w fenomenologicznej refleksji nad własną metodą. Ingarden powiada: „Jest to metoda czysto opisowa, której zadaniem jest wykryć w odpowiednim doświadczeniu (bezpośrednim poznawaniu) naocznie występujące rysy charakterystyczne czy właściwości przedmiotu badania i »opisać« go, to znaczy podać, *resp.* nazwać te właśnie rysy i przypisać je temu przedmiotowi w zdaniach, które nie przesądzają żadnych właściwości nie danych w doświadczeniu lub tylko wynikających z takiej lub innej czysto myślowej teorii. Metoda ta więc unika wszelkich hipotez lub założeń czysto pojęciowych, unika również – przynajmniej do chwili, gdy uzyskane są poznawcze wyniki opisowe – wszelkich czysto pojęciowych rozumowań czy wnioskowań, ogranicza się przeto do stwierdzenia i opisu tego tylko co jest dane »bezpośrednio« w odpowiedniej naoczności”.

Husserl napisawszy *Badania logiczne* uświadomił sobie, że pisząc tę pracę, korzystał z gotowych znaczeń zawartych w pojęciach, których używał. Z tego powodu na początku *Idei I* filozof na nowo definiuje wykorzystywane przez siebie terminy. Takim pojęciem przykładowo jest „istota”. Ze względu na jego wieloznaczność Husserl woli je

7 R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1970, 232–233.

zastąpić pojęciem *eidōs*⁸. Intencja autora *Idei*, jak najbardziej uzasadniona, nie uwalnia jednak jego fenomenologii od problemów związanych z językiem. Za jej przyczyną, niestety, fenomenologia przestaje być – jeśli można tak powiedzieć – *czujna*. Powtórzmy raz jeszcze za Ingardenem: „Metoda ta więc unika wszelkich hipotez lub założeń czysto pojęciowych, unika również (...) wszelkich czysto pojęciowych rozumowań czy wnioskowań (...)”. Można zgodzić się z Ingardenem i pośrednio z Husserlem dopiero wtedy, gdy potraktuje się język jako medium przezroczyste, z jakim mamy do czynienia np. wtedy, gdy zakładamy okulary przeciwsłoneczne. W przypadku języka tak jednak nie jest i przykład pracy Witolda Płotki to potwierdza.

Autor *Studiów* wielokrotnie powtarza, że fenomenologicznemu ufundowaniu wiedzy obce są wnioski. Przypadek percepcji ma być tego najlepszym przykładem. Czy jednak tak jest? Płotka powiada: „Obecność noez w korelacji z noematem w przypadku percepcji trafniej, jak sądzę, wyjaśnia horyzontalność postrzeżenia; percypowaną rzecz można mianowicie postrzegać pod wieloma aspektami i zawsze będzie ona obecna »w tym aspekcie«, a zatem dom można postrzegać zarówno jako dom-jako-niebieski lub dom-jako-Kowalskich itd.”⁹. Proces opisany przez Płotkę może tak wyglądać, niemniej należy stwierdzić, że każdemu przeżyciu towarzyszy pewna forma rozumowania, którą można określić mianem inferencji materialnej¹⁰. Co to znaczy? Odwołajmy się do przykładu domu: jeżeli wiem, że dom Kowalskich jest niebieski, to jednocześnie wiem, że nie jest on brązowy ani żółty. Skoro jest on czymś domem, czyli

8 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. z niem. D. Gierulanka, Warszawa 1967, 22.

9 W. Płotka, *Studia z fenomenologii poznania*, dz. cyt., 179.

10 Inferencje materialne, które są oparte na semantycznych własnościach zdań, przeciwstawia się formalnym, czyli wnioskowaniom opartym na własnościach syntaktycznych. Husserl, a za nim Płotka, mówiąc o wnioskowaniach, wydają się myśleć o inferencjach formalnych. Na ten temat por. np. R.B. Brandom, *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge 1994.

Kowalskich, to wiem również (bo wnioskuję), że jest on bryłą (bo tylko bryłę można czymś „wypełnić”). Zatem kiedy będę szedł po ulicy, spostrzegę tylko jego jedną stronę. Wiem to bez konieczności odniesienia się do jakiegokolwiek naoczności. Wiem to na podstawie znajomości zdań, w których używam wyrażeń „dom”, „widzieć” itd.¹¹

W tym miejscu mogę przejść do kolejnego punktu rozważań Płotki, czyli do analiz tzw. wiedzy operacyjnej. Autor *Studiów* odróżnia wiedzę propozycjonalną (*knowing-that*) od operacyjnej (*knowing-how*) i powiada: „o ile ten pierwszy rodzaj wiedzy przedstawia się za pomocą zbioru zdań, które są rezultatem refleksji umysłu interpretującego działania intencjonalne, o tyle ten drugi rodzaj realizuje się w samym działaniu i nie może przybierać formy propozycjonalnej, ponieważ w przeciwnym razie nie mógłby stanowić podstawy do działania”¹². Trudno się w tym miejscu zgodzić z Płotką. Nie ma logicznego przejścia od tego, że wiedza ma być niepropozycjonalna, do tego, że jest podstawą działania. Twierdzę, że jest wręcz przeciwnie. Właśnie

11 Jest jeszcze inny ważny aspekt tej historii. Mianowicie można przeciwstawić tutaj takie ujęcia, które uznają, że percepcja jest bezpośrednia w sensie psychologicznym, tym, które traktują ją pośrednio. Pierwsze podejście zakłada, że informacje nie są przetwarzane czy interpretowane przez system poznawczy, ale bezpośrednio odbierane ze środowiska. Por. J.J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York 2014. Jest to stanowisko, które – jak sądzę – można przypisać Husserlowi. Drugie zaś głosi, że każda informacja musi być w jakiś sposób przetworzona, zanim zostanie przez system poznawczy wykorzystana; por. R. Gregory, *Perceptions as hypotheses*, *Philos Trans R Soc Lond B Biol Sci.* 290(1980)1038, 181–97, oraz prace badaczy nad przetwarzaniem predykcijnym (np. A. Clark, *Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science*, *Behavioral and Brain Sciences* 36(2013), 181–204. DOI: 10.1017/S0140525X12000477; A. Clark, *Surfing Uncertainty. Prediction, Action and the Embodied Mind*, Oxford University Press, Oxford 2016; J. Hohwy, *The Predictive Mind*, Oxford University Press, Oxford 2013). Zagadnienie to sprowadza się do pytania o to, w jaki sposób wykorzystywana jest już uprzednio posiadana wiedza w procesie odbioru nowych informacji ze środowiska. Istotne jest to, że psychologiczna pośredniość percepcji nie przesądza, że percepcja jest pośrednia w innych znaczeniach, np. metafizycznym czy epistemicznym. Takie postawienie sprawy powoduje, że można zupełnie inaczej odczytać polemikę Płotki z Dreyfusem czy Fodorem.

12 W. Płotka, *Studia z fenomenologii poznania*, dz. cyt., 211.

dlatego, że może ona być propozycjonalna, to może ona stanowić podstawę działań. Kiedy kogoś zapytamy o motywy bądź rację jego działań, to uznamy go za osobę irracjonalną, jeżeli nie będzie umiał sformułować reguły bądź normy działania, czy po prostu podać racji, czyli wypowiedzieć zdania, które zracjonalizuje to, co robi¹³. Płotka swoje obserwacje opiera na koncepcji Huberta Dreyfusa, według którego taką wiedzą niepropozycjonalną jest tzw. wiedza ekspercka. „Wiedza ekspercka ze swej istoty nie daje się ująć w reguły, lecz nabywa się ją w długotrwałym treningu poprzez próby i błędy. (...) Argumentacja Dreyfusa ma na celu wykazanie, że reprezentacje mentalne w procesach wyjaśniania działania są zbędne”¹⁴. Wiedza ekspercka, konkluduje Płotka, opiera się więc na działaniach, „które nie korzystają z reguł, czyli też nie konstytuują się na podłożu »wiedzy-że«”. Szereg rzeczy jest tu niejasnych. Wcześniej autor sugerował, że działania opierają się na wiedzy niepropozycjonalnej wyrażającej reguły, a teraz mówi się o działaniach nieopartych na regułach, które mają wiązać się z wiedzą propozycjonalną. Czy zatem mamy dwa rodzaje działań? Te oparte na regułach i takie, które na nich się nie opierają? Czy poza tym miałyby być działania nieoparte na regułach? Działanie albo opiera się na jakichś regułach, albo nie jest działaniem¹⁵.

Kolejna sprawa, która stwarza trudności, to utożsamienie zbioru reprezentacji mentalnych z używaniem języka. Racje przemawiające za takim posunięciem nie są wystarczająco przedstawione. Nie jest

13 Por. D. Davidson, *Action, Reasons and Causes*, w: *Essays on Actions and Events*, New York 2001, 3–21.

14 W. Płotka, *Studia z fenomenologii poznania*, dz. cyt., 217.

15 Oczywiście może być tak, że nie istnieje określona reguła dotycząca takiego a nie innego działania. Nie wyklucza to jednak możliwości jej zrekonstruowania bądź wskazania pewnych elementów, które są konstytutywne dla danego działania, a bez których owo działanie nie mogłoby zostać zaklasyfikowane jako takie a takie. Przez regułę bowiem można rozumieć pewną normę działania (np. normę prawną), ale także określony wzorzec normatywny, który stanowi niejako matrycę dla określonej klasy działań (por. M. Piekarski, *Od typiki doświadczenia do normatywnej antycypacji. Przyczynek do fenomenologii normatywności*, *Filo-Sofija* 33(2016)2, 71–86).

bowiem dobrze uzasadnione przekonanie, że język należy rozumieć w kategoriach reprezentacji¹⁶. Chociaż z drugiej strony Husserlowska koncepcja znaczenia jako referencji uprawnia takie myślenie. Problem Dreyfusa-Płotki dotyczący wiedzy eksperckiej opiera się na pomieszaniu dwóch porządków: porządku wiedzy z porządkiem jej wypowiedalności. To, że ekspert nie formułuje swojej wiedzy wprost, wcale nie oznacza, że nie może tego zrobić. Dreyfus i Płotka mogą się z tym nie zgodzić. Dzieje się tak dlatego, że korzystają oni ze statycznej koncepcji języka, według której znaczenia są względnie stabilne, a kolejne zdania uzyskuje się albo na bazie nowych doświadczeń, albo na podstawie dedukcji. Dynamiczne i pragmatyczne koncepcje języka pokazują, w jaki sposób są i mogą być generowane nowe zdania w języku¹⁷. To, co tutaj określa się mianem wiedzy eksperckiej lub operacyjnej, można zredukować do poziomu wiedzy danej *implicite*, czyli potencjalnie wypowiedalnej. Pojawia się w tym kontekście otwarte pytanie o to, czy wiedza może mieć jakiś inny niż językowy charakter.

Przejdę teraz do kwestii tzw. momentu tetycznego. Płotka powiada: „Warstwą zewnętrzną wobec rdzenia jest moment tetyczny, czyli charakter uznania tego, co dane w bycie; moment tetyczny dotyczy różnego charakteru ujęcia danej treści w różnych, odpowiednich aktach. Nie sposób zaprzeczyć, że dany przedmiot inaczej

16 Wiele współczesnych ujęć języka zrywa zupełnie z reprezentacjonizmem na rzecz podkreślenia dynamicznej i enaktywnej relacji języka ze środowiskiem. Por. np. J. Rączaszek-Leonardi, I. Nomikou, K.J. Rohlfing, T.W. Deacon, *Language Development From an Ecological Perspective: Ecologically Valid Ways to Abstract Symbols*, *Ecological Psychology* 30(2018)1, 39–73.

17 Rozważania te rzucają nieco światła na problem tzw. mitu danych, sformułowanego przez Wilfrida Sellarsa. Płotka akcentuje ten problem mówiąc, że atak Sellarsa nie dotyczy fenomenologii ze względu na przyjmowaną przez nią koncepcję intencjonalnej materii i formy. Obrona ta jednak jest tylko pośrednia, bowiem właściwym przedmiotem ataku Sellarsa nie są teorie przyjmujące to, co bezpośrednio dane, ale takie, które przyjmują istnienie wiedzy nie-inferencyjnej, czyli opartej tylko na tym, co bezpośrednio dane. Taką teorią wydaje się być fenomenologia poznania. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, w: *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, vol. 1, red. H. Feigl, M. Scriven, Minneapolis 1956.

prezentuje się w percepcji, w wyobrażeniu, czy we wskazaniu jedynie językowym”¹⁸. Przedmiot może być więc *dany* wraz z przekonaniem o jego istnieniu. Czy oznacza to, że w percypowaniu, wyobrażaniu sobie czy przypominaniu obok właściwego przeżycia naocznego mamy współtowarzyszące sądzenie? Rozumiem to następująco: spostrzegam drzewo i jednocześnie wydaję sąd, czyli stwierdzam jego istnienie. Widzenie drzewa = uznanie drzewa w bycie. Co zatem decyduje o charakterze aktu? Jego *hyle* i *morphe*, czy może moment tetyczny/sądzeniowy? Bowiem, jeżeli widzę drzewo i uznaję je za realne, to spełniam akt percepcji. A czy w sytuacji, w której widzę drzewo i uznaję je za coś minionego, to realizuję akt przypominania sobie? Jaka jest relacja aktu do współwystępującego sądu? Na ile ten sąd można wiązać z językiem? Pozostawię te pytania bez odpowiedzi.

Dochodzę w tym miejscu do kwestii najbardziej palącej i wykraczającej znacznie poza poruszane tu problemy. Chodzi mianowicie o pytania, dotyczące relacji warstwy sądów do języka. Fenomenologowie znacznie chętniej mówią o sądach, sądzeniu, treści sądów niż o języku, jego użyciu bądź jego treściach. Czym jest sąd i jakie jest jego odniesienie do zdania? Sądzę, że jest to problem, którego nieprzemyślenie pokutuje w fenomenologii do dzisiaj. Z powodu uznania przez Husserla sądów za coś odrębnego od zdań, język stał się dla fenomenologii tematem drugorzędnym, skazując ją tym samym na tradycyjne, metafizyczne myślenie o znaczeniu zdań i ich roli w poznaniu oraz działaniu. Problemem nie jest tutaj, jak wielu może sądzić, „wzięcie języka w nawias”, ale zdanie sprawy z roli języka, jako jednego z warunków konstytucji świata, obok świadomości, ciała czy podmiotu. Język bowiem to nie tylko referencjalnie rozumiane znaczenia, co zdaje się sugerować Ingarden, ale przede wszystkim pragmatyczny wymiar jego zastosowań, użyc i kontekstów, także tych wiedzotwórczych. Brak przeprowadzenia redukcji do, że się

18 W. Płotka, *Studia z fenomenologii poznania*, dz. cyt., 160.

tak wyrażę, „żywego” języka, spowodował, że celne Husserlowskie intuicje dotyczące języka zostały „przeoczone”.

Zwróćmy uwagę na te przykładowe intuicje: rozważania dotyczące wyrażen okazjonalnych oraz tzw. *Spielbedeutungen*¹⁹, a także próby dotyczące opisanie relacji pojęć empirycznych do przedmiotów danych w doświadczeniu, dotyczące tzw. typiki doświadczenia²⁰. Wydaje się, że lingwistycznie wzbogacona fenomenologia znacznie by się wzmocniła i odkryła całe nowe pola badawcze.

Przedstawiona przeze mnie krytyka niektórych tez głoszonych przez Witolda Płotkę, w żadnym stopniu nie miała na celu podważenia zasadności zainicjowanego przez niego przedsięwzięcia, a raczej wykazanie potrzeby uzupełnienia go o pewne „językowe” wątki. Podkreślone przeze mnie słabości pokazują mimo wszystko, jak żywą i pouczającą może być dzisiaj refleksja fenomenologiczna. Książka Płotki nie jest łatwa, stanowi ona jednak bardzo dobre wprowadzenie do fenomenologii Husserlowskiej i jej epistemologicznych podstaw. Myślę, że z czasem wejdzie ona do kanonu polskich „lektur” fenomenologicznych.

BIBLIOGRAFIA

- Brandom R.B., *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge 1994.
- Clark A., *Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science*, Behavioral and Brain Sciences 36(2013), 181–204. DOI: 10.1017/S0140525X12000477.
- Clark A., *Surfing Uncertainty. Prediction, Action and the Embodied Mind*, Oxford 2016.
- Davidson D., *Action, Reasons and Causes*, w: *Essays on Actions and Events*, New York 2001, 3–21.
- Gibson J.J., *The Ecological Approach to Visual Perception*, New York 2014.

19 E. Husserl, *Badania logiczne II/1*, tłum. z niem. J. Sidorek, Warszawa 1999, 42.

20 Por. E. Husserl, *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. z niem. B. Baran, Warszawa 2013; oraz M. Piekarski, *Od typiki do normatywnej antycypacji*, dz. cyt.

- Gregory R., *Perceptions as hypotheses*, Philos Trans R Soc Lond B Biol Sci. 290(1980)1038, 181–97.
- Hohwy J., *The Predictive Mind*, Oxford 2013.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. z niem. D. Gierulanka, Warszawa 1967.
- Husserl E., *Badania logiczne II/I*, tłum. z niem. J. Sidorek, Warszawa 1999.
- Husserl E., *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. z niem. B. Baran, Warszawa 2013.
- Ingarden R., *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1970.
- Piekarski M., *Od typiki doświadczenia do normatywnej antycypacji. Przyczynek do fenomenologii normatywności*, Filo-Sofija 33(2016)2, 71–86.
- Płotka W., *Redukcja fenomenologiczna jako zapytywanie. Fenomenologia Husserla a problem pytania*, Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria 85(2013)1, 173–190.
- Płotka W., *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk 2015.
- Rączaszek-Leonardi J., Nomikou I., Rohlfing K.J., Deacon T.W., *Language Development From an Ecological Perspective: Ecologically Valid Ways to Abstract Symbols*, Ecological Psychology 30(2018)1, 39–73.
- Sellars W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, w: *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, vol. 1, red. H. Feigl, M. Scriven, Minneapolis 1956.
- Tugendhat E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970.

THE FOUNDATION OF PHENOMENOLOGY AND THE PROBLEM OF LANGUAGE.

COMMENTS ON WITOLD PŁOTKA'S BOOK *STUDIA Z FENOMENOLOGII POZNANIA*

Abstract. The aim of this article is to discuss certain ideas from Witold Płotka's book *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy (Studies in the Phenomenology of Cognition. The transcendental Philosophy of Edmund Husserl and the Problem of Knowledge)*. In particular, the article examines the issue of the place and significance of language considerations in the context of Husserl's phenomenology. The author considers whether language is a transparent medium, and whether it is a constitutive element of the content and character of the experience.

Keywords: language, phenomenology, material inference, knowledge, action

Michał Piekarski

m.piekarski@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii

Wóycickiego 1/3, 01–938 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2019.55.4.06

WITOLD PŁOTKA

MOSTY NAD PRZEPAŚCIĄ? W ODPOWIEDZI MICHAŁOWI PIEKARSKIEMU

Streszczenie. Artykuł jest dyskusją z wybranymi elementami interpretacji pracy Witolda Płotki pt. *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, którą sformułował Michał Piekarski. W artykule pyta się o relację metody fenomenologicznej do szeroko pojętego postępowania analitycznego, wskazując na podobieństwa i różnice pomiędzy oboma podejściami. Ponadto autor przybliży rozumienie języka przez Husserla, zwłaszcza w kontekście analizy noematu.

Słowa kluczowe: filozofia języka, fenomenologia, noemat, Edmund Husserl, Roman Ingarden

Artykuł polemiczny autorstwa Michała Piekarskiego, poświęcony książce mojego autorstwa pt. *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, porusza szereg kwestii związanych z zarysowaną w tej pracy ideą fenomenologii poznania jako ejdetyczno-transcendentalnego sposobu analizy relacji poznawczej. Polemika skupia się na pytaniu o rolę języka w poznaniu. W odpowiedzi na to omówienie zwrócę uwagę na związki fenomenologii z metodą analizy językowej i, szerzej, na możliwe sposoby rozwinięcia problemów poruszanych przez Piekarskiego. W tym kontekście będę dyskutował z możliwością fenomenologicznego uzasadnienia implikacji materialnej, która ma towarzyszyć każdemu aktowi poznania, oraz pokrótce rozważę rozumienie języka w fenomenologii. Chociaż recenzent porusza różne zagadnienia związane z problemem języka, koniec końców polemika ta pozwala na postawienie kwestii fundamentalnej, a dokładniej problemu rozumienia metody fenomenologicznej jako takiej.

Zdaniem Piekarskiego, „klasyczna fenomenologia problem języka pozostawiła na antypodach swoich rozważań”¹. Zarzut ten, chociaż zbyt radykalny, po części wydaje się trafny. Wypływa on z kwestii ogólniejszej. Fenomenologię często redukuje się do hasła „powrotu do rzeczy samych”, zapominając jednocześnie, że w punkcie wyjścia fenomenolog powinien porzucić „same tylko słowa”². Słowa, a szerzej także język, zdają się być niczym istotnym – przynajmniej dla Husserla – bez ich intuicyjnego wypełnienia. Można argumentować, że w tej perspektywie ważniejsza od języka jest intuicja, chociaż paradoksalnie – co należy wyraźnie podkreślić – bez języka nie ma analizy fenomenologicznej, która bądź co bądź realizuje się w *opi-sach* tego, co się prezentuje, i umożliwia odniesienie się do istoty danego w doświadczeniu fenomenu. Owo zapomnienie, czy raczej porzucenie języka w fenomenologii pokutuje, jak sądzi Piekarski, do dzisiaj. W Polsce stało się ono powodem dla ujęcia fenomenologii jako filozofii naiwnej, bo niezadającej relacji z uwikłania w język, przez co wydaje się podążać jedynie za intuicjami języka potocznego³. Piekarski zdaje się zakładać trafność tej krytyki, pokazując, że głównym oponentem fenomenologii jest anglosaska filozofia analityczna. Pytanie o relację metody fenomenologicznej do analitycznej na pewno nie jest nowe⁴, ale tekst Piekarskiego, w którym autor domaga się

1 M. Piekarski, *Podstawy fenomenologii poznania a problem języka. Polemika z Witoldem Płotką*, *Studia Philosophiae Christianae* 55(2019)4, ????

2 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. Półtawski, Warszawa 2000, 9.

3 Zob. np. A. Gawroński, *Zmierzch formacji kartezjańskiej*, *Więź* (1979)6, 33–51; tenże, *Zmierzch formacji kartezjańskiej (II)*, *Więź* (1980)1, 30–44. Zob. także tenże, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Warszawa 1984, 251–325.

4 Zob. np. D. Ihde, *Some Parallels Between Analysis and Phenomenology*, *Philosophy and Phenomenological Research* 27(1967)4, 577–586 oraz G. Lock, *Some Comments on Analytic Philosophy and Phenomenology*, w: *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book I: Phenomenology as the Critique of Reason in Contemporary Criticism and Interpretation*, red. A.-T. Tymieniecka, Dordrecht 2005, 49–61. Ostatnio tym

swoistych *linguistic* i *pragmatic turn* w fenomenologii, skłania do ponownego jego przemyślenia.

Przede wszystkim należy podkreślić, że oba podejścia – fenomenologiczne i analityczne – różnią się, jak podkreślam to w książce⁵, odmiennymi przedmiotami i metodami postępowania. Piekarski często jednak pomija tę różnicę, twierdząc, że rozwój fenomenologii polega na „nowym zdefiniowaniu” terminów, które pochodzą z tradycji⁶. Odnosi się przy tym do fragmentu *Ideji I*, w którym Husserl ujmuje istotę jako „nowego rodzaju przedmiot” indywidualny⁷. Trafniejszym przykładem jest zapewne fragment *Wprowadzenia do Ideji I*, gdzie Husserl wprost pisze o potrzebie „zmiany terminologii” *Badań logicznych*⁸. Tym, co proponuje Husserl, nie jest jednak prosta zamiana jednego terminu przez drugi. Tym bardziej nie chodzi o nowe *definicje terminów*. Jednym słowem, celem fenomenologii nie jest, jak sugeruje to Piekarski, ukucie nowych definicji. Pisząc o potrzebie wyjścia poza tradycyjną terminologię, Husserl odnosi się raczej do paradoksalnego statusu fenomenologii, która powinna myśleć „poza” językiem tradycji (jedynie ze względu na „rzeczy same”), ale jednocześnie nie dysponuje żadnym właściwym sobie słownikiem. Stąd fenomenologia, będąc filozofią początku, która stawia radykalnie nowe

zagadnieniem zajmował się Uwe Meixner; zob. tegoż *Defending Husserl. A Plea in the Case of Wittgenstein & Company versus Phenomenology*, Berlin 2014. W Polsce przykładem tej dyskusji jest polemika z interpretacją Jana Czerniawskiego, którą na łamach *Filozofii Nauki* podjęli Jan Woleński i Józef Dębowski. Zob. J. Woleński, *Czy filozof analityczny potrzebuje epistemicznej viagry?*, *Filozofia Nauki* 29(2000)1, 99–104; J. Czerniawski, *Filozofia analityczna a metoda fenomenologiczna*, *Filozofia Nauki* 31–32(2000)3–4, 133–138 oraz J. Dębowski, *Pomiędzy epistemiczną impotencją a epistemiczną omnipotencją*, *Filozofia Nauki* 31–32(2000)3–4, 139–145.

5 W. Płotka, *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk 2015, 21.

6 Zob. M. Piekarski, art. cyt., 5.

7 Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1967, 22.

8 Zob. tamże, 12.

pytania, a jednocześnie pretenduje do bycia filozofią rygorystyczną, nie może dostatecznie jasno wypowiedzieć swych własnych podstaw teoretycznych i metodologicznych. Problem ten był przedmiotem innych opracowań i nie jest tutaj rozstrzygający⁹. Ważniejsze jest podkreślenie, że język nie jest dla fenomenologa przeźroczystym medium, które nie modyfikuje badanego przedmiotu. Wręcz przeciwnie. Język jest wciąż obecnym elementem, który współkonstruuje przedmiot. Dlatego postulat opisu, który miałby korzystać z „zasady wszelkich zasad”, jest raczej ideą regulatywną i wyraża dążenie do eliminacji możliwie dużej liczby określeń narzucanych jedynie przez relacje właściwe danemu językowi. Uważam, że dokładnie w tym kontekście należy odczytywać fragment z *U podstaw teorii poznania* Ingardena, na który powołuje się także Piekarski¹⁰, a w którym mówi się o „unikaniu wszelkich hipotez lub założeń czysto pojęciowych”¹¹. A zatem nie *definiowanie*, lecz *opis* jest właściwą płaszczyzną realizacji metody fenomenologicznej, przy czym opis jest otwarty na korekty.

W odpowiedzi na zarzuty Piekarskiego, chciałbym zaproponować złagodzenie niektórych jego tez, inne zaś uznać za problematyczne. Jak sądzę, nie jest tak, że uwzględnienie zagadnienia języka pozwoli nam na przekroczenie naiwności klasycznej fenomenologii ku krytycznej refleksji nad językiem. Dlatego – wbrew tezie o absolutyzowaniu języka – w książce przyjąłem, że język koresponduje z momentem pełnego noematu, który opisałem jako moment kategoriałny¹². Wypowiedzi językowe korespondują z tym momentem i go *wyrażają*. Proponuję zatem, aby język traktować holistycznie jako element relacji poznawczej, ale na pewno nie jako element dominujący, czy

9 Zob. N. de Warren, *Wezwanie Husserla do mówienia: fenomenologia „filozofią mniejszą”*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy. Tom I*, red. W. Płotka, Warszawa 2014, 50–77.

10 Zob. M. Piekarski, art. cyt., 4–5.

11 R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*, Warszawa 1971, 233.

12 Zob. W. Płotka, dz. cyt., 185.

wręcz jedyny. Wątpię także, by – jak chce tego Piekarski¹³ – każdemu przeżyciu towarzyszyła forma rozumowania, którą ujmuje się – za Brandomem – jako inferencję materialną. Uważam, że tego rodzaju konstrukcja nie jest konieczna, lecz raczej sztuczna, jak na przykład w przypadku aktu słuchania *II Symfonii* Góreckiego *Kopernikowskiej*; akt ten może być przecież czysto pasywnym przeżywaniem, któremu nie towarzyszą jakiegokolwiek rozumowania. Wydaje się, że propozycja Piekarskiego zaciera fenomenologiczne bogactwo przeżyć i złożoną strukturę innych momentów pełnego noematu; w każdym razie noemat konstryuuje się jako całość tworzących go momentów.

Od strony semantycznej można zatem powiedzieć, że wypowiedź odnosi się do stanu rzeczy, ale przedmiotem aktu poznania są pełne noematy. W związku z tym, jak dowodzi Piekarski, w mojej książce można znaleźć „statyczną” koncepcję języka, „według której znaczenia są względnie stabilne, a kolejne zdania uzyskuje się albo na bazie nowych doświadczeń, albo na podstawie dedukcji”¹⁴. Uważam, że zarzut ten jest nietrafiony. Referencyjna teoria znaczenia, która jest obecna w klasycznej fenomenologii, nie wyczerpuje przecież rozumienia języka przez Husserla, który z czasem rozbudował proponowane przez siebie ujęcie języka w ten sposób, że ostatecznie rozumiał go jako fenomen świata życia, który współkonstryuuje się w relacji środowiska, podmiotu i całej wspólnoty komunikacyjnej¹⁵. W swojej książce aspekt ten oddaję w teorii „otwartej” intencjonalności, której funkcja polega na prezentowaniu przedmiotu usytuowanego w danych horyzontach. „Otwartość” relacji poznawczej wskazuje, jak się wydaje, na możliwość ujęcia języka jako fenomenu pragmatycznego, który jest zakorzeniony nie tylko w danej sytuacji, lecz ponadto także w tradycji, wspólnocie komunikacyjnej oraz w danym

13 Zob. M. Piekarski, art. cyt., 5.

14 Tamże, 7.

15 Na ten temat zob. np. D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht 1996 oraz S. D. Kelly, *The Relevance of Phenomenology to the Philosophy of Language and Mind*, New York–London 2001.

sposobie posługiwania się językiem. Na końcu dodam jedynie, że w *Studiach* nie poruszam w dostatecznym stopniu problemów funkcji języka w poznaniu i szerzej – fenomenologii języka jako fenomenu pragmatycznego; uważam jednak, że takie opracowanie wymaga osobnych, dogłębnych badań, i z tego powodu kierunek wskazany przez Piekarskiego wydaje się interesującym kierunkiem rozwoju fenomenologii poznania. Przypuszczam, że realizując ten postulat, można wprowadzić fenomenologię i filozofię analityczną w owocny dialog, co byłoby zarazem metaforycznym mostem na przepaść pomiędzy oboma działami filozofii.

Podsumowując moją odpowiedź, zaznaczę, że w *Studiach* bronię stanowiska fundacjonalizmu umiarkowanego, które wyraża się w tezie, że oczywistość nie jest niezawodna, lecz raczej z istoty korygowalna. Mówiąc wprost, opisy fenomenologiczne oraz tworzone na ich podstawie teorie są otwarte na dyskusje i dalsze korekty. Nauką, która płynie z tak rozumianej fenomenologii poznania, jest prosta obserwacja, że nie ma żadnego „widoku znikąd”, który przekracza wszelkie horyzonty i ograniczenia poznawcze. Obserwację tę w jakimś stopniu potwierdza dyskutowana przeze mnie polemika. Bądź co bądź Piekarski pokazuje, że poznanie nie jest zamknięte na korekty oraz dalsze możliwe kierunki rozwoju. W książce utrzymuję, że normą postępowania w poznaniu jest prawda. Sądzę, że dyskutowalność rezultatów analizy fenomenologicznej oraz ich istotowa korygowalność pozwalają budować mosty nad przepaścią pomiędzy różnymi propozycjami opisu. Ufam, że w swojej odpowiedzi na zarzuty i wątpliwości sformułowane w polemice, która wciąż ma charakter raczej przyczynku do dyskusji, udało mi się zbudować chociaż kilka takich mostów, a przez to – skorygować przynajmniej niektóre z licznych niedociągnięć mojej książki, przede wszystkim jednak udało się pełniej określić zakres, przedmiot i metody fenomenologii poznania.

BIBLIOGRAFIA

- Czerniawski J., *Filozofia analityczna a metoda fenomenologiczna*, *Filozofia Nauki* 31–32(2000)3–4, 133–138.
- De Warren N., *Wezwanie Husserla do mówienia: fenomenologia „filozofią mniejszą”*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy. Tom I*, red. W. Płotka, Warszawa 2014, 50–77.
- Dębowski J., *Pomiędzy epistemiczną impotencją a epistemiczną omnipotencją*, *Filozofia Nauki* 31–32(2000)3–4, 139–145.
- Gawroński A., *Zmierzch formacji kartezjańskiej*, *Więź* (1979)6, 33–51.
- Gawroński A., *Zmierzch formacji kartezjańskiej (II)*, *Więź* (1980)1, 30–44.
- Gawroński A., *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Warszawa 1984.
- 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., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1967.
- Ihde D., *Some Parallels Between Analysis and Phenomenology*, *Philosophy and Phenomenological Research* 27(1967)4, 577–586.
- Ingarden R., *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*, Warszawa 1971.
- Kelly S.D., *The Relevance of Phenomenology to the Philosophy of Language and Mind*, New York–London 2001.
- Lock G., *Some Comments on Analytic Philosophy and Phenomenology*, w: *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book I: Phenomenology as the Critique of Reason in Contemporary Criticism and Interpretation*, red. A.-T. Tymieniecka, Dordrecht 2005, 49–61.
- Meixner U., *Defending Husserl. A Plea in the Case of Wittgenstein & Company versus Phenomenology*, Berlin 2014.
- Piekarski M., *Podstawy fenomenologii poznania a problem języka. Polemika z Witoldem Płotką*, *Studia Philosophiae Christianae* 55(2019)4, 137–149.
- Płotka W., *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk 2015.
- Woleński J., *Czy filozof analityczny potrzebuje epistemicznej viagry?*, *Filozofia Nauki* 29(2000)1, 99–104.
- Zahavi D., *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht 1996.

BRIDGES OVER THE GAPS? A RESPONSE TO MICHAŁ PIEKARSKI

Abstract. This article discusses certain aspects of Michał Piekarski's analysis of Witold Płotka's book *Studies in the Phenomenology of Cognition. The transcendental Philosophy of Edmund Husserl and the Problem of Knowledge*. It considers the relationship between the phenomenological method and the analytical approach broadly understood. It also examines the similarities and differences between the two approaches. Lastly, the author reconstructs Husserl's view of language, especially in the context of the analysis of the noema.

Keywords: philosophy of language, phenomenology, noema, Edmund Husserl, Roman Ingarden

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.2019.55.4.07

- Artur Andrzejuk**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- Jarosław Babiński**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Teologiczny
- Anna Brożek**, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii
- Janina Buczkowska**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- Grzegorz Dziewulski**, Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi
- Richard Fafara**, Adler-Aquinas Institute, USA
- Saulius Geniusas**, Chinese University of Hong Kong
- Michał Głowała**, Uniwersytet Wrocławski, Wydział Nauk Społecznych
- Jacek Grzybowski**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- Curtis L. Hancock**, Rockhurst University, Department of Philosophy, USA
- Stanisław Janeczek**, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział
Filozofii
- Agnieszka Kijewska**, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział
Filozofii
- Andrzej Kobyliński**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- Edmund Kowalski**, Uniwersytet Lateranum, Rzym
- Marek Lechniak**, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii
- Marek Maciejczak**, Politechnika Warszawska, Wydział Administracji i Nauk
Społecznych
- Paweł Mazanka**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- Piotr Mazur**, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydział Filozoficzny
- Ryszard Moń**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- Przemysław Nowakowski**, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii
- Michał Piekarski**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- Robert Piłat**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wy-
dział Filozofii Chrześcijańskiej
- Magdalena Płotka**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
- Witold Płotka**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

Marek Porwolik, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

Jan Sochoń, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wy-
dział Filozofii Chrześcijańskiej

Wojciech Starzyński, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii

Sławomir Szczyrba, Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Roman Tomanek, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

Rafał Urbaniak, Uniwersytet Gdański, Wydział Nauk Społecznych

Jan Woleński, Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny

Anna Wójtowicz, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii

Krzysztof Wójtowicz, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii