

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

39

2017

SZCZECIN 2017

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Arkadiusz Chrudzimski (Uniwersytet Szczeciński), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duchesne University, USA), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz), Josef Moural (Usti nad Labem, Czech Republic), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa), Roger Pouivet (Université de Lorraine, France), Alexander Pruss (Baylor University, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Włodek Rabinowicz (Lund University, Sweden), John Skorupski (University of St Andrews, UK), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Monika Walczak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Urszula Zęgleń (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń)

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: wnus.edu.pl

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Komitet redakcyjny – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński),
Adriana Schetz (Uniwersytet Szczeciński), Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński)

Sekretarze redakcji – Katarzyna Szymańska, Katarzyna Ciarcina, Monika Różycka,
Agata Peno

Adres Redakcji – Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego
71-017 Szczecin, ul. Krakowska 71, e-mail: egzystencja@whus.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: wnus.edu.pl

Czasopismo jest indeksowane w bazie CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), DOAJ (Directory of Open Access Journals), CEEOL (The Central and Eastern European Online Library), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCOPUS oraz BazHum

Redaktor językowy – Joanna Grzybowska

Korektor – Małgorzata Szczęsna

Skład komputerowy – Wiesława Mazurkiewicz

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2017

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZecińskiego

Wydanie I. Ark. wyd. 6,0. Ark. druk. 7,3. Format A5. Nakład 67 egz.

SPIS TREŚCI

| | |
|--|----|
| Dariusz Łukasiewicz, <i>Probabilistic theism and the problem of evil</i> | 5 |
| Sonia Kamińska, <i>Rational vs. Mystical Readings of Aristotle's "Nous Poietikos". Introduction to the Subject and Overview of Central Positions</i> | 19 |
| Sonia Kamińska, <i>Philosopher's Theoretical Life vs. Auto-deification? Possible readings of Aristotle's "Nicomachean Ethics", book X</i> | 37 |
| Natasza Szutta, <i>Granice autonomii etyki. O potrzebie uwzględniania wyników nauk empirycznych w etyce</i> | 49 |
| Damian Luty, <i>Platonizm w strukturalistycznej refleksji nad czasoprzestrzenią. Próba aplikacji myśli filozoficznej Józefa Życińskiego</i> | 73 |
| Dorian Mączka, <i>Mit i mity w filozofii Paula Feyerabenda</i> | 97 |

CONTENTS

| | |
|--|----|
| Dariusz Łukasiewicz, <i>Probabilistic Theism and the Problem of Evil</i> | 5 |
| Sonia Kamińska, <i>Rational vs. Mystical Readings of Aristotle's "Nous Poietikos". Introduction to the Subject and Overview of Central Positions</i> | 19 |
| Sonia Kamińska, <i>Philosopher's Theoretical Life vs. Auto-deification? Possible Readings of Aristotle's "Nicomachean Ethics", Book X</i> | 37 |
| Natasza Szutta, <i>The Limits of Ethics Autonomy. Ethics Takes into Account the Empirical Data</i> | 49 |
| Damian Luty, <i>Platonism in Structuralist Inquiries in the Philosophy of Spacetime. An Attempt of Applying Józef Życiński's Philosophical Thought</i> | 73 |
| Dorian Mączka, <i>Myth and Myths in Feyerabend's Philosophy</i> | 97 |

DARIUSZ ŁUKASIEWICZ*

PROBABILISTIC THEISM AND THE PROBLEM OF EVIL

Keywords: God, theism, theodicy, evil, chance

Słowa kluczowe: Bóg, teizm, teodycea, zło, przypadek

I would like to present an “omnipotence model of a theodicy of chance”, which is, as I believe, compatible with the view called probabilistic theism. I also would like to argue that this model satisfies the criteria of being a good theodicy. By a good theodicy I mean a reasonable and plausible theistic account of evil. I propose that any good theodicy should be: a) comprehensive, b) adequate, c) authentic and d) existentially relevant.

A theodicy is *comprehensive* if it is part of a philosophical theology and it is entailed by its main claims regarding the divine nature and divine action in the world. A comprehensive theodicy should also be well founded in a religious tradition to which its proponents belong. Those who believe in God, believe in God as Christians, Jews or Muslims and not simply as metaphysicians or philosophical theists. Thus, a theodicy shouldn't be only a theory invented to defend the coherence of a philosophical theism.

* Dariusz Łukasiewicz – professor at Kazimierz Wielki University in Bydgoszcz, Poland, director of the Institute of Philosophy. Current research: philosophy of religion.

Address for correspondence: Kazimierz Wielki University, Chodkiewicza 30, 85-064 Bydgoszcz. E-mail: darek.lukasiewicz@interia.pl.

A theodicy is *adequate* if it is able to cover facts and data which are accepted by believers and non-believers as well. Empirical data, scientific theories of the physical world, and human aesthetic and moral intuitions are meant by “facts” which are to be covered by an adequate theodicy. A moral sensitivity is at play when we issue moral judgements saying, for example, that an underserved human and animal suffering is a horrendous evil.

A theodicy is *authentic* if it is an expression of reactions and attitudes of individuals to the evils happening in our world.

A theodicy is *existentially relevant*, if it is both a theodicy of *hope* and *protest*. In other words, it is a theodicy which can give us hope when we face horrendous evil and leave room for protest which does not lead us to reconcile ourselves with that evil (Roth, 1981; von Stosch, 2015, p. 204).

Let us now turn to the doctrine of probabilistic theism. The main thesis of probabilistic theism, called also a “theology of chance” is that chance events play an important role in the world and they can be described by some calculations of probabilities (Bartholomew, 1984).

It seems to me that a theistic stance which allows chance to play a role in the world is a new position in the contemporary philosophical theology and that a “theodicy of chance” is a new proposal in present discussions about the problem of evil. I claim that it is a new position, at least if we take into account the long history of the Western natural theology, because it is during the last thirty years when various metaphysical theories have been formulated which adopted the concept of chance as their crucial part.

Since the history of the debate about the problem of evil and the ontology of chance is not our main concern here, I would like to mention only some basic facts regarding relevant historical issues.

The first one is that a traditional (classical) Christian and Muslim theism held the view that all what happens in the world is subjected to a detailed divine control and plan called “special providence”. Thus there is no room for chance events in the world to occur.

The second point is that chance events which the contemporary cosmology, quantum mechanics, biology and history are speaking about were first of all used by proponents of atheism in their arguments against theism. It was J. Monod’s famous claim that chance is an anti-thesis of providence and that the existence of chance disproves the existence of God (Monod, 1970).

The third – a historically interesting fact – is that it was Jewish medieval theistic metaphysicians who accepted chance events in the world and rejected special divine providence. In the *Guide of the perplexed* Maimonides wrote:

I do not by any means believe that this particular leaf has fallen because of a providence watching over it: nor that this spider has devoured this fly because God has now decreed and willed something concerning individuals... For all of this is in my opinion due to *pure chance* (Gellman, 2012, p. 116).

And the fourth circumstance worthy of noting here is that the first efforts during the last century aiming to assimilate chance to theological needs consisted in searching for a room for divine agency at the quantum level of the world (Pollard, 1958). According to William Pollard and his contemporary followers: Robert Russell, Nancy Murphy and Thomas Tracy, God can act in the physical world without violating the laws of nature which he issued for the universe (Tracy, 2015).

One should also keep in mind that there were – apart from physicists – metaphysicians and theologians of process who found room for chance in the universe (Griffin, 1981; Hartshorne, 1984). According to process theologians, divine omnipotence understood as a complete and detailed control over every creature is metaphysically and *essentially* incompatible with divine love. They argued that the essence of love does not consist in a detailed control over the beloved but it does consist in compassion and sharing the same fate with them.¹ Therefore, not everything what happens is subjected to divine omnipotent power and there are events (occasions) lying beyond and outside of God's will and control.² Such events are chance events (processes).

Well, I suppose that any further promising discussion of a theodicy of chance should be based on some clarifications of the very notion of chance which is very ambiguous. It seems that the abovementioned process theologians mean by chance, an event which was not intended by God but

¹ Process theists emphasized that since love is one of the most essential divine attributes it cannot be held that God has a complete and detailed control over the world that he created.

² They say that God evoked a process of development in which some creatures might have a bad life (short, painful and so on), but no particular creatures were singled out in advance to have a bad life. The lives of some just turn out that way (Keller, 2007, p. 143).

happened due to uncreated agents possessing power to act (see also van Woudenberg, 2013, p. 36).³ Apart from this concept of chance (a bit reformulated and defended also later by Peter van Inwagen in 1988), we can mean by chance an event:

which does not have any cause or any causal explanation accessible to science (Jaeger, 2015, p. 153);

or:

an event without purpose (chance₃), let us call it a “teleological chance” (see also Jaeger, 2015, p.153);

or:

an unpredictable event (chance₄), let us call it an “epistemological chance”;

or:

an event whose happening was extremely improbable but it happened (chance₅) (Łukasiewicz, 2015);

or:

an event resulting from a coincidence of two independent causal chains (chance₆)

or:

an event whose occurrence is equally probable as the occurrence of any other event of a given kind (chance₇: tossing a coin).

If we take chance₁ and chance₂, we get an ontological chance₈: an event which does not have any cause, any causal explanation or simply any explanation at all. Alvin Plantinga has called recently that kind of chance events a “deep chance” (Plantinga, 2013, p. 62; see also Plantinga, 2011).⁴ Classic examples of such an event can be radioactive decay of atoms at the

³ Proponents of *creatio ex nihilo* should insist that a chancy event is an event which was not intended by God but happened due to created agents possessing power to act.

⁴ Such an event can be understood as a spontaneous self-determination made by a given being without any causal contribution of God or any other intentional agents capable to act in the world.

quantum level or random genetic mutations. But many contemporary theists and atheists as well (Monton, 2014) reject an ontological chance (chance₁) while accepting scientific chance (chance₂): Jaeger, Murphy, Russell, Tracy and Plantinga. In other words, all these philosophers hold that for every event lacking any scientific explanation there is or can be a supernatural causal explanation and it is or might be God whose action (on the quantum level of the world) is the cause of a given event.

The proponents of divine action at the quantum level have no problems with the *causal closure* of the world because as Lydia Jaeger has recently expressed it: “the world is His world” meaning that God has an unlimited open access to everything what he has created (Jaeger, 2015; see also Harper, 2015 and von Wachter, 2015).⁵

Probabilistic theism, in turn, is a view which accepts an *ontological*, epistemological and teleological chance in the world (Łukasiewicz, 2015). In other words, it is a view claiming that there happen in the world – in which an *unguided* evolution takes place – events lacking any cause or purpose and which are unpredictable even for Laplace’s demon. Contrary to the process theology, probabilistic theists hold the traditional view that God created the world out of nothing and continuously sustains everything in existence (Bartholomew, 2008, p. 205; Heller, 2012). They also share the view – like the process theologians and open theists do – that God had no detailed plan for the created world, which means, for example, that the Holocaust was not planned and not willed by God. Such a view seems to provide a metaphysical basis for an adequate theodicy because it resorts to the contemporary science including cosmology, physics, biology and history.

However, even if everything in the above scenario is convincing or at least is not incoherent, then there remains the problem of evil and suffering in the probabilistic world.⁶ All sensitive beings are put at risk to experience *undeserved* physical pain and spiritual suffering in the world of chance and

⁵ Daniel von Wachter claims that God does not need to act at the quantum level. He can intervene as often as he wills but as von Wachter says he does not intervene very visibly at least today in our part of the world (von Wachter, 2015, p. 55). Von Wachter’s conception of miracles, divine intervention, and the laws of nature seems to be very interesting and original.

⁶ Of course, much more must be said than it was said above to make clear many points regarding divine nature.

random evolution. And there is enormous pain and suffering in the universe, which seems to be undeserved and pointless.

How could it be that an omnipotent and morally perfect being allows sentient beings to exist in the world of chance. Only a God who has everything under his divine control is morally justified in creating and sustaining the world containing seemingly pointless and horrendous evils. But in answer to the last question a proponent of a theodicy of chance can just ask another question in return: how could it be that an omnipotent, omniscient and morally perfect being created, according to his *eternal and detailed plan*, all sentient beings having allowed them to suffer?

In order to have more devices in evaluating a theodicy of chance, I suggest to use two additional concepts: “a theodicy of limits” and “a theodicy of will” (“voluntarist theodicy”). A theodicy of limits is every theodicy which claims that God *essentially* cannot do something because of some metaphysical or logical reasons constraining him. God could not create some other world than he did because, for example, if he willed creatures capable of loving him freely to exist, God had to create the world by an *unguided* evolution based on random mutations and the process of natural selection. (Zamulinski, 2010, p. 207). Or to take another example, God could not create a world in which he could intervene, because there is a metaphysical gap between him as a transcendent primary cause and the created secondary causes (Schärfl, 2009, p. 147) or – as agatheists claim – because his moral perfection makes metaphysically impossible for him to intervene in the world (Salamon, 2015).

A theodicy of will is every theodicy which claims that God *could* have acted otherwise than he acted but he *didn't will* to act otherwise than he acted. God could have created a world with creatures able to love him freely without evolution, be it guided or unguided, but he *didn't will* to do it. God could have created a world in which he might intervene and, in fact, he created such a world, but he *doesn't will* to intervene, or, to be more precise, *he doesn't will* to intervene always or “too often” in the created order of things.

Probabilistic theism is a view which claims that God doesn't will to intervene too often or that he *never wills* to intervene in the created order of things because the world created by God is able to develop itself and any special divine action would be incompatible with divine majesty and

perfection (Bartholomew, 2008; Schärfl, 2009; 145).⁷ Probabilistic theists admit that God is continuously acting on the level of the human mind and if there are any other minds in the created world, he is acting on those minds as well. This divine continuous action manifests divine care about every sensitive being in the universe. This divine action is however very delicate and subtle, untainted by any physical or metaphysical “compulsion”. It is discreet fellowship and participation in all of our joys and sorrows (Schärfl, 2009, p. 150). Perhaps it is sometimes inspiring illumination which opens to us some unknown moral or intellectual possibilities and horizons (Salamon, 2015). Acting in such a way God is involved in the existence and fate of every being which really needs divine involvement and is able to respond to it. Acting in such a way God can directly and intimately influence individuals, groups, and the whole humankind or even all existing species (by influencing the most developed species, whose behavior determines the rest of the creation or at least a part of it). The Creator can do all these things without continuous control and determination of everything and everyone. Agatheists call such a divine action in the world “providence from within” (Salamon, 2015).

In regard to the problem of evil, any theodicy of limits will claim that God is justified in creating a world containing horrifying evils because he *cannot* prevent such evils. The reason why he *cannot* prevent evils from happening is that he *cannot* intervene in the world (Salamon, 2015; Schärfl, 2015, p. 89).

Any theodicy of will, in turn, will claim that God is justified in creating a world containing pointless evils. The reason why God is justified in doing

⁷ The emergence of life in the universe is “almost” inevitable because the universe is large and old enough, and a biochemical mechanism is very effective. The emergence of sentient beings was also almost inevitable because of longstanding and countless mutations and adaptations of living organisms to their environment. All these were very probable and hence in a sense necessary (inevitable). The great advantage of the indeterministic world is its own creativity, which is possible because of the chance events happening in a way restricted only by the laws of nature. Thus, if one evolutionary path fails another one is open. Perhaps a mutation suitable for the growth and development of a given species happened by chance and enabled it to survive in hard conditions and further to develop. Elasticity and redundancy are very typical for the world of chance but because of these properties this world encompasses a large number of possibilities and abilities to develop and regenerate after various natural catastrophes (Łukasiewicz, 2015).

this is that there are some greater goods which he wanted to achieve in the world.

It seems to me that a theodicy of will can cover “the free will defense” and “a soul-making theodicy”. I’m also convinced that it was possible for God to have a significant human freedom without Auschwitz and it was possible for God to have a significant human spiritual development without at least some pointless animal suffering.

Why, then, all these happen? The answer might be that God *willed* them to happen. God willed them to happen perhaps because he willed to achieve some greater good simply *out of the worst evils* or because of other reasons unknown to us as a skeptical theism claims. Or perhaps, as I would prefer to think, God may have willed to say: Do not worry and trust me; I can really do everything. I can create everything out of nothing and I did it and I can purify, remove and transform even the worst evils. True, *I did not decree* them to happen but they happened because I gave all creatures such a great freedom and independence that they could perform even the worst evils and *they did it*. But I am the Lord of everything and I will show you that I can redeem even the worst evils. All will be well in the end.

There are of course objections which can and *should* be raised against both kinds of theodicies. One may object to a theodicy of limits that God should not have created any world at all since it was not within his power to prevent evil from happening. One may object to a theodicy of will that if God could have prevented the worst evils and he failed to do it because he didn’t will to prevent the evils, then he is not a good God or a “wholly good God” but he is a “God of destruction” (von Stochs, 2015, p. 203; Schärfl, 2015, p. 87).⁸

Last but not least, a theodicy of limits gives us no rational *hope* for liberation from the evils of our world because if God could not prevent the evils which already happened, there is no reasonable *hope* that he will be able to do that in the future or in the eternity.

A theodicy of will gives us no reasonable hope for liberation from all suffering and evil because if God allowed them to happen while having

⁸ The idea of questioning of divine goodness has been recently mentioned by Bishop and Perszyk (2011) but it was clearly spelled out by Roth already in 1981 in his theodicy of protest. This idea has also its legitimation in Judaism where a dark side in God’s nature finds some scriptural support.

power to prevent them from happening, then there is no reasonable hope that God will wish to redeem or transform them in the future or in the eternity.

Surely, a theodicy of limits and a theodicy of will leave us room to *protest* against God. A theodicy of divine limits leaves us room to *protest* against God because he could have refrained from creating our world but he didn't do that. A theodicy of will allows for *protest* against God because he *could* have prevented all evils (or some of them) but he didn't prevent them.

In my view, probabilistic theism is compatible with a theodicy of will even if we assume the doctrine of a very strong divine omnipotence meaning that God can do everything that he wills.⁹ The doctrine of a very strong divine omnipotence can be exposed in terms of divine power over modalities. Johann Heidegger (1633–1698) spelled out the idea of divine power over modalities by saying that:

The object of divine power is the possible, not in itself, as though there were anything outside God which has the cause of its possibility in itself; outside the power and will of God; but in the power and will of God, which alone is the foundation and root of all possibility (Higfield, 2011, p. 116).

In other words, God is bound only by his will (Roth, 1981, p. 16). I think that there is a reason to believe that such a very strong concept of divine omnipotence is deeply rooted in the Christian religious tradition.¹⁰ If God created everything out of nothing, sustains all the universe, became a man and raised Jesus from the dead, then, one can believe, that nothing is impossible for him including the overcoming the worst evils and even changing the past. We may call this concept of divine omnipotence “a folk notion of divine omnipotence” and say after Alvin Goldman – a bit changing his famous statement about folk epistemology – that:

Whatever else philosophy of religion might proceed to do, it should at least have its roots in the concepts and practices of the folk. If these roots

⁹ I suggest to make a distinction between strong divine omnipotence and a very strong divine omnipotence. Strong divine omnipotence would consist in the claim that God can bring about any logically possible state of affairs. A very strong divine omnipotence would consist in the claim that God can bring about any state of affairs which he wills it to obtain.

¹⁰ It is also typical for Jewish and Muslim theology.

are utterly rejected and abandoned, by what rights would this discipline call itself ‘philosophy of religion’ at all?

Surely, I agree that even if God created the world out of nothing, sustains everything in existence, can intervene and intervened in the world, can change the past and redeem all the worst evils, then all these does not entail that he can do simply everything without any limitation and that the only limitation to his power is his will. But on the other hand, if he can do all these things, then he has enough power to do what “first order believers” believe in (miracles).

Anyway, given divine omnipotence we can respond to the objections raised against a theodicy of will and a theodicy of chance in particular, as follows.

To avoid a “God of destruction” objection we may say that, an omnipotent God can make true both following propositions:

(1) God is perfect and wholly good

and

(2) God could have created a better world than he created (without Auschwitz) but he *didn't will* to do that.

To avoid a threat of occasionalism, we may say that God can also make true the three following propositions:

(3) God continuously sustains every contingent being in existence

(4) The world created by God “makes itself”

and

(5) There happen chance events in the world: an ontological and teleological chance included.¹¹

Secondly, an omnipotent God can *transform* all suffering (human and animal pointless suffering included) and make it possible that *all* victims and sufferers will be definitely liberated from all evils forever. Briefly, only an omnipotent God can give us hope *and* only against such a God our protest can be raised.¹²

In conclusion, we may say that an omnipotence model of a theodicy of chance fulfils, to some extent at least, all criteria, proposed at the beginning of the text.

¹¹ It should be done to avoid the threat of occasionalism which can be entailed by continuous creation (Göcke, 2015, p. 25).

¹² In other words, I would prefer more a theodicy than an “anthropodicy”.

Such a model of theodicy is *comprehensive* because it is rooted in a metaphysics of God (a theory of divine action in the world included) and is compatible with the Christian religious tradition which claims both that God has an unlimited power *and* that God is wholly good.

Such a model of theodicy is *adequate* because it is compatible with the contemporary science and our moral intuitions. It is compatible with the contemporary science because it assumes an *unguided evolution* and quantum indeterminism. It is compatible with our moral sensitivity because it takes abundant animal and human suffering as *undeserved* and pointless. A theodicy of chance does not try to find any possible reason why a particular pointless evil has been permitted by God.

Such a model of theodicy is *authentic* because it brings into expression individual needs of those people who facing, on the one hand, all the suffering in the world, and an enormous size and beauty of the universe, on the other, still believe in the existence of an omnipotent God.

Such a model of theodicy is existentially relevant because we can address our *protest* to an omnipotent God who could have prevented all undeserved sufferings but he did refrain from preventing them. And still we *hope* that only an omnipotent God can redeem all evil and that all will be all right in the end. We hope that he can do all these things and we hope that he *will* do that because he is a wholly good and morally perfect God.

References

- Bartholomew, D.J. (2008). *God, Chance and Purpose. Can God have It Both Ways?* Oxford: Oxford University Press.
- Bartholomew, D.J. (1984). *God of Chance*. London: SCM Press.
- Bishop, J. Perszyk, K. (2011). The Normatively Relativized Logical Argument from Evil. *International Journal for Philosophy of Religion*, 70, 109–126.
- Gellman, J. (2012). A Theistic, Universe Based, Theodicy of Human Suffering and Immoral Behavior. *European Journal for Philosophy of Religion*, 4 (4), 107–122.
- Göcke, B. (2015). The Many Problems of Special Divine Action. *European Journal for Philosophy of Religion*, 4 (7), 23–36.

- Griffin, D. (1981). Creation out of Chaos and the Problem of Evil. In: S.T. Davies (ed.), *Encountering Evil. Live Options in Theodicy* (pp. 101–119). Atlanta: John Cox Press.
- Hartshorne, Ch. (1984), *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. New York: State University of New York.
- Heller, M. (2012). *Philosophy of Chance. A Cosmic Fugue with a Prelude and Coda*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Highfield, R. (2011). Response to William Lane Craig. In: S.N. Gundry, D. Jowers (eds.), *Four Views on Divine Providence* (pp. 114–122). Michigan: Zondervan.
- Harper, L. (2015). Epistemic Deism Revisited. *Forum Philosophicum*, 1 (20), 51–63.
- Jaeger, L. (2015). Chance in a Created World: How to Avoid Common Misunderstandings about Divine Action. *European Journal for Philosophy of Religion*, 3 (7), 155–169.
- Keller, J. (2007). *Problems of Evil and the Power of God*. Hampshire–Burlington: Ashgate.
- Łukasiewicz, D. (2015). Argument from Chance. *European Journal for Philosophy of Religion*, 1 (7), 199–207.
- Monod, J. (1970). *Chance and Necessity*. London: Collins.
- Monton, B. (2014). God Acts in the Quantum World. *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, 5, 167–184.
- Plantinga, A. (2013). Response. *European Journal for Philosophy of Religion*, 3 (5), 55–73.
- Plantinga, A. (2011). *Where the Conflict really lies. Science, Religion and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Pollard, W. (1958). *Chance and Providence*. London: Faber and Faber.
- Roth, J. (1981). A Theodicy of Protest. In: S.T. Davis (ed.), *Encountering Evil. Live Options in Theodicy* (pp. 7–22). Atlanta: John Knox Press.
- Salamon, J. (2015). Atheism and Agatheism in the Global Ethical Discourse: Reply to Millican and Thornhill-Miller. *European Journal for Philosophy of Religion*, 4 (7), 197–245.
- Schärfl, T. (2015). Divine Activity. *European Journal for Philosophy of Religion* 3 (7), 79–103.
- Schärfl, T. (2009). The Challenge of Theodicy and the Divine Access to the Universe. *European Journal for Philosophy of Religion*, 1 (1), 121–155.

- Stosch, K. (2015). God's Action in History. *European Journal for Philosophy of Religion*, 3 (7), 187–206.
- Tracy, T. (2015). Special Divine Action and Natural Science. *European Journal for Philosophy of Religion*, 3 (7), 131–149.
- Van Inwagen, P. (1988). The Place of Chance in a World Sustained by God. In: T. Morris (ed.), *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism* (pp. 211–235). New York: Cornell University Press.
- Wachter, D. (2015). Miracles Are Not Violations of the Laws of Nature Because the Laws Do Not Entail Regularities. *European Journal for Philosophy of Religion*, 4 (7), 37–60.
- Van Voundenberg, R. (2013). Chance, Design, Defeat. *European Journal for Philosophy of Religion*, 3 (5), 31–41.
- Zamulinski, B. (2010). God, Evil and Evolution. *European Journal for Philosophy of Religion*, 2 (2), 201–217.

Summary

I would like to present in the article an “omnipotence model of a theodicy of chance”, which is, as I believe, compatible with the view called probabilistic theism. I also would like to argue that this model satisfies the criteria of being a good theodicy. By a good theodicy I mean a reasonable and plausible theistic account of evil. A good theodicy should be: a) comprehensive, b) adequate, c) authentic and d) existentially relevant.

SONIA KAMIŃSKA*

RATIONAL VS. MYSTICAL READINGS
OF ARISTOTLE'S *NOUS POIETIKOS*.
INTRODUCTION TO THE SUBJECT AND OVERVIEW
OF CENTRAL POSITIONS

Keywords: *nous poietikos*, mystical and rational readings, Aristotle, psychology,
God/Deity, immortality, intellectual soul, *unio mystica*

Słowa kluczowe: *nous poietikos*, interpretacje mistyczne i racjonalistyczne, Arystoteles,
psychologia, Bóg/Bóstwo, nieśmiertelność, dusza rozumna, *unio mystica*

Introduction

Nous poietikos, introduced by Aristotle in *De Anima* 3.5, has always been one of the central issues of philosophical reflection. It is vital not only to understand Aristotle, but also his pupils (both immediate and the ones who came later), as well as his predecessors (see: the manifold analogies to

* Sonia Kamińska, Ph.D. – Jagiellonian University, Institute of Philosophy. Funding: My research (2015/19/D/HS1/00969) was financed from the assets awarded by The National Science Centre, Poland upon the decision no. DEC-2015/19/D/HS1/00969. Current project: *Mystical and rational readings of Aristotle's psychology, and especially of nous poietikos*, National Science Centre, Poland, 2016–2019.

Address for correspondence: Jagiellonian University, Institute of Philosophy, Grodzka 52, 31-044 Kraków. E-mail: kaminska.sonia@gmail.com.

Anaxagoras and his ruling *nous*, for instance). The urge to grasp the essence of intellectual soul has always driven our civilisation towards new questions and theories. It was vital even in the age of retreat from Aristotelian thought. Despite all this unflinching interest, the question of its true nature is still far from being solved. I will not unravel it here either, as this would be a breakneck project. What I will do however, is to systematize the existing interpretations.

What is *nous poietikos*?

Let me start by quoting the whole chapter 5 from the third book (430a) of Aristotle's *De Anima*, both in Greek and in English:

Ἐπεὶ δ' ὡσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθῆς καὶ ἀμιγῆς τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνεργεῖα. (229) Αἰεὶ γὰρ τιμώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἢ ἀρχὴ τῆς ὕλης. Τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνεργεῖαν ἐπιστήμη τῶν πραγμάτων ἢ δὲ κατὰ δυνάμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ. Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον. Οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ (Bekker, Berolini [Berlin] 1837).

Since in every class of things, as in nature as a whole, we find two factors involved, (1) a matter which is potentially all the particulars included in the class, (2) a cause which is productive in the sense that it makes them all (the latter standing to the former, as e.g. an art to its material), these distinct elements must likewise be found within the soul. And in fact mind as we have described it is what it is in virtue of becoming all things, while there is another which is what it is by virtue of making all things: this is a sort of positive state like light; for in a sense light makes potential colours into actual colours. Mind in this sense of it is separable, impassible, unmixed, since it is in its essential nature activity (for always the active is superior to the passive factor, the originating force to the matter which it forms).

Actual knowledge is identical with its object: in the individual, potential knowledge is in time prior to actual knowledge, but in the universe as a whole it is not prior even in time. Mind is not at one time knowing and at another not. When mind is set free from its present conditions it appears as just what it is and nothing more: this alone is immortal and eternal (we do not, however, remember its former activity because, while mind in this sense is impassible, mind as passive is destructible), and without it nothing thinks.

(trans. J.A. Smith)¹

This short passage (430a) is a tricky one and thus many interpreters and commentators² have cut their teeth on it. Commentaries and translations are inescapably interpretations and thus the responsibility that rests with the translators is substantial. Let me illustrate this by comparing two translations of this passage: Polish and English. I wish to concentrate on the following sentence: οὐχ ὅτῃ μὲν νοεῖ ὅτῃ δ' οὐ νοεῖ (*ouk hote men noei hote d'ou noei*). Smith's translation reads: "Mind is not at one time knowing and at another not". Paweł Siwek's translation, on the other hand, reads: "Mind is at one time knowing and at another not". From the philological point of view, Smith is right and Siwek is wrong. But if we take a closer look at this puzzle, we will see what lines of interpretation underpin their linguistic decisions. According to the English version it is impossible for the mind to be at rest, which may imply its divine nature. Siwek, on the other hand, believes that mind belongs to us and it is up to us, if and when we use it or not. Probably, English translation by "mind" reads "active intellect", and the Polish one – "mind as a whole" (passive and active aspects together). Mind as a whole is not always at work, it needs to be activated by the superior component in order to actively think (Modrak, 1991).

This was just a short digression in order to show how unclear this passage is and on what shaky ground we stand here.

Despite all this, the passage is by far one of the most important texts of the wide Aristotelian tradition by which I understand history of philosophy, psychology, philosophy of mind, philosophy of religion, ontology, metaphysics, to mention just a few areas of scholarly interest. Aristotle introduces here

¹ Aristotle (2017).

² The most important commentaries of *De Anima* are the ones by Alexander of Aphrodisias and Themistius.

a nameless second intellect which we now know under the name of *nous poietikos* (stemming from the Greek “poieo”: to do, to make, to produce, to act). Aristotle speaks of two faculties in the intellectual soul and we cannot determine whether he thinks of an individual soul or a natural kind (the interpretations vary significantly in this respect). Moreover, we cannot be sure whether these are substances equipped with powers or powers themselves that pile up to a substance (or not). One of these faculties is characterised as passive/receptive and the other one – as active/actual and in this sense divine. The latter is to the former (introduced in *De Anima* 3.4) like art to its material or light to potential colours (see the quotation above). The first one to some extent depends on the body (senses and memory) and thus is perishable, whereas the second one does not die alongside the decomposing matter, because it is separate (*choristos*) from the body. Interestingly, neither the passive nor the active mind have a respective organ in the body. Some commentators divide the intellectual soul into three faculties and thus they postulate a receptive intellect located “between” the passive and the active one.

Carry on regardless

I believe it is now clear, that *De Anima* 3.5 is a highly controversial passage; succinct and enigmatic at the same time. It is ambiguous, stuffed with unclear points and metaphors. Instead of turning away from it as a fabric of contradictions, philosophers got really obsessed with it and the quest for *nous poietikos*'s real function continues in the present day. And the question to be asked here seems a bit paradoxical: what is the activity of the active intellect? We can sensibly assume that it does something and that thanks to this action it is better, more sublime than the passive one. Unfortunately, Aristotle describes it in a metaphorical way and moreover he says that we do not remember its performance or in other renditions, that we do not understand it. And thus, I believe, we are left with the mystical descriptions of it as our last resort, because the rational language simply fails. If we grasped its right function, we would be able to provide a reasonable account of its ontological status and finally decide whether it is a tool in the realm of human psychology and the individual cognitive apparatus, or an impersonal sphere in which the lower faculties of individual persons participate, or last but not

least – God or Deity. An alternative way is to establish the “owner” – man or God – first. We can also resort to other works by Aristotle. For instance, in *De generatione animalium* 2.3 Aristotle speaks of the divine seed (see: *theion sperma, pneuma sumphuton*) which I believe to be an equivalent of *nous poietikos*. Below I will also mention *Metaphysics* 12.9 and *Nicomachean Ethics*, book 10.

Some, like Alexander of Aphrodisias, and from the contemporary philosophers – Victor Caston, want their theories to be very efficient and thus identify *nous poietikos* with the Deity in order to obtain a modest ontology. Caston (1999) admits, that his position is inspired by Alexander of Aphrodisias. What they have in common is the identification of *nous poietikos* with the Deity, but only in case of Alexander the Deity is the cause of everything and the ground of all being. And Caston maintains that there is no action that we could ascribe to the Deity, and no wonder no one has ever fully indicated it, since the Deity is idle. Moreover, the quest for its function looks like the quest for the Holy Grail and is in itself ludicrous. Caston calls it “a wild goose chase”. Others, like Aryeh Kosman (1992) claim that *nous poietikos* does have a specific function. Kosman even suggests calling it “a maker mind”. Also, Franz Brentano (1911b/1978), whom I consider to be one of the most important Aristotelian scholars (despite his interpretation being far from flawless), believes that there is a specific function and he calls it “moving our thoughts from potentiality to actuality”. There are also intermediate positions, according to which *nous poietikos* is just our knowledge that allows us to think the things that we know (Macfarlane, Polansky, 2009) rather loosely inspired by Arabic Aristotelianism (Averroes).

Interpretational key

My “key” to ordering these interpretations will be a demarcation between “mystical” and “rational” ones. What inspires me here is Rolf George’s (1977) opinion expressed in the introduction to his translation of Franz Brentano’s *Habilitationsschrift* (1867). George claimed there that Brentano was against all the mystical elements and traces in the interpretation of *Corpus Aristotelicum*. Interestingly, Brentano himself does not explicitly declare a war against mysticism and does not use this highly useful (but also

controversial) label.³ George's remark was pointed at Brentano's life-long discussion with Eduard Zeller (e.g. in Brentano 1911a, 1980). Interestingly, if one scrutinizes all the concepts Brentano denounces in his *Habilitations-schrift* on Aristotle's psychology from 1867, one will see clearly that they have a lot in common and if we agree to call Zeller a mystic, we might as well use this label for the rest of the criticised thinkers. The traits in common are: separation of *nous poietikos* from the individual cognitive apparatus, identification of *nous poietikos* with God/Deity or at least a divine sphere with which humans get in touch *via* sort of a union, impossibility of individual immortality of intellectual soul. Like Thomas Aquinas, Brentano believed, that *nous poietikos* is an individual device, given to us by God, a device to be used in order to achieve what Aristotle called a perfect life already on earth and as a result – obtain immortality, again: in the sublunary world (this kind of immortality very much resembles the so called *unio mystica*). George called Brentano a “rationalist” in contrast to the partisans of the abovementioned cluster of mystical features. The latter “group” – I must say – was treated rather unjustly by Brentano and I wish to do more justice to these thinkers by elaborating on their views.

Along these lines, I decided to introduce a division into mystical and rational readings (although I am aware that in this case these terms do not render the dictionary meaning properly). I will use this criterion not only to analyse the theories enumerated by Brentano (1867, 1977) in the brief, introductory part of the book (Theophrastus, Eudemos, Alexander of Aphrodisias, Thomas Aquinas, Avicenna, Averroes, Christian Brandis, Eduard Zeller, Friedrich Trendelenburg, et al.), but also to some of the contemporary readings of *nous poietikos* (Victor Caston, Aryeh Kosman, Patrick Macfarlane & Ronald Polansky, et al.).

³ He openly criticized mysticism some time later, though; in his *The Four Phases of Philosophy and its Current State* (1895). However, the mysticism he had in mind in *The Four Phases...* is not identical with the one I propose and formulate in this paper. In *The Four Phases...* Brentano claimed that history of philosophy goes through phases of development and decline, mysticism being the most degenerated stage of the latter.

A closer look

Let me repeat: the so called “mystics” claim that *nous poietikos* is an un-created, eternal Deity or a divine sphere emanating⁴ from the Deity, totally divorced from human nature but acting upon us. The “rationalists” on the other hand claim, that it is a faculty which belongs to human psychology and that it serves to attain the Deity on the path of theoretical contemplation. In the Christian version of “rationalism” God is not an impersonal Deity, but both first principle and a person who is responsible for creating *nous poietikos* for us and implementing it distributively.

Below, I will present ancient and medieval thinkers in the chronological order and thus I wish to illustrate the development phases of Aristotelianism or – more precisely – Aristotelian psychology. I am fully aware that this is an arbitrary choice of names shaped by my past and current interests and projects, and not an objective, exhausting list of Aristotelian scholars and commentators. For instance, I am not including the renaissance anti-Thomistic Averroists, as I cover this subject in another study which is yet in progress. I hope, nevertheless, that my choice will be sufficient to present the issue in question adequately.

Theophrastus and Eudemos – an Initial Discord

Let me begin with Theophrastus (371–287 B.C.) who was the successor to Aristotle in Peripatos and who believed that *nous poietikos* was immaterial, that it belonged to the nature of man, i.e. to his intellectual soul. On the other hand, Eudemos (370–300 B.C.) who was Aristotle’s student and an editor of his writings identified *nous poietikos* with Deity (see for instance *Eudemian Ethics*). So, we can see that there was no unanimity even between the immediate followers of Aristotle, which may seem rather puzzling as they were both very close to their master. Theophrastus can be called a rationalist, whereas Eudemos undoubtedly earned the name of a mystic. What could have caused this discrepancy? I will come back to that question later on.

⁴ The emanation can be associated with Neoplatonism.

Alexander of Aphrodisias

The next important thinker is Alexander of Aphrodisias (head of the school in Athens, 198–211) who followed in Eudemus’s footsteps. I have decided to concentrate on Alexander and devote some extra attention to him, as I find his position crucial for understanding the mystical reading, and I am aware that it is less popular than the rationalist one. According to Alexander *nous poietikos* is a purely spiritual substance, separate from the nature of man and acting upon him. In fact, it is the divine intelligence itself (Deity), the ground of all things. This view has this consequence that human soul or what is left after “removing” the active intellect is fully dependent on the body. And everything that is entirely dependent on the body, must be mortal. Because the active intellect is one and the same for all people, it can be called “a common good”. As a result, individual immortality is impossible, but a collective one is available – or so it seems. I will develop this issue below.

Alexander of Aphrodisias was one of the greatest, if not the greatest commentator of Aristotle and is much admired by some of the contemporary Aristotelians (e.g. V. Caston, I. Kupreeva, as well as the author of this paper). His interpretation was very thorough and some believe that he went even further in defining the notorious *nous poietikos* than Aristotle would ever dare. Since the interpretation of active intellect is the climax of his interpretation, I shall begin by sketching the background. For years he was considered to be a materialist and a nominalist. But the XXth century brought a completely new reading of Alexander according to which he was an anti-naturalist, a mystic and a pre-neo-platonic thinker. Giovanni Reale (1990) calls it “a twist” and claims it is an another, totally unexpected face of Alexander. Below I will show that these two faces are perfectly complementary and that there’s no twist, rather a jigsaw falling into place. I believe Alexander’s view on human soul is a reflection of his view on universals which, some claim, was more radical than Aristotle’s. His nominalism (accepting the existence of individuals only) led him to the position that a form cannot exist beyond matter – and this is why human soul is perishable and cannot live without the body. This is a very audacious claim and no wonder it causes doubts. Even more so, because we are used to the interpretation according to which our intellectual soul lives happily ever after (even if we are not religious). Didn’t Aristotle say that in *De Anima* 3.5? Didn’t many commentators afterwards confirm that in various ways over the years? Thomas Aquinas being the most

famous partisan of this view. But if we look closer at *De Anima* 3.5 we'll see that it is not impossible that "the other intellect" that was claimed ours and immortal, is in fact not ours, but divine. And *our* soul, our private one is like our bodies – perishable. So, what does it look like according to Alexander? We are all used to think that we have two intellects: passive (able to become all things) and active (able to do everything). And why is that? Because Aristotle said there are two... "Since in every class of things, as in nature as a whole, we find two factors involved, 1) a matter which is potentially all the particulars included in the class, 2) a cause which is productive in the sense that it makes them all (the latter standing to the former, as e.g. an art to its material)", these distinct elements must likewise be found within the soul (trans. J.A. Smith). Alexander takes the second one away from us and identifies it with God / Absolute / the Prime Mover. What is left – he divides in two parts: *intellectus materialis* and *intellectus in habitu*. The material intellect is a pure possibility, a possibility to know all things (both sensible and intelligible). The other one has already actualized its potentiality and acquired its proper perfection of thinking, that is habitus (*hexis*). *Intellectus in habitu* is already capable of abstracting the form from the matter. For instance, Franz Brentano, would say this is the role of the active intellect which belongs to us as a tool. According to Alexander, *nous poietikos* – the active intellect aka. Deity is productive. It means it is the cause that makes it possible for the material intellect to abstract the form from the matter and thus become the *intellectus in habitu*.

I think it is very hard (almost impossible) to formulate a plausible account of immortality, but it is even harder to resign from it and accept that things must end. It is a classic lose – lose situation. Even Reale (1990) seems to be led astray here, when he says that maybe by positing a Deity identical with *nous poietikos*, Alexander invented a new type of immortality – an impersonal one. I shall question this contend. Impersonal immortality is when our intellectual souls lose their identity yielded by the bodies and "join" an impersonal sphere or a reservoir of knowledge, if I may say so (for more see the description of Macfarlane & Polansky's position below). In this case this is just straight mortality for us and immortality for the Deity. Only, in the latter case it sounds almost redundant to call a Deity immortal since it is immortal by its very nature. On the other hand, the discourse of human immortality makes sense, since it is a way of comparing humans to gods and thus elevating us.

Is “the thing” Alexander takes away from us so important after all? And does he really take it away? I mean, was it there in the first place? Did Aristotle give it to us? Reale (1990) says that by removing the active intellect from human soul Alexander steers away from his Master. But, does he really? Actually, it is now becoming more common to think that Aristotle, in 3.5, didn’t mean “our” soul, but the soul, as a kind, which means he didn’t provide us with a godlike immortal soul (see Caston, 1999). When we think “our soul”, we fall prey to a trick we play on ourselves as we are unbearably anthropocentric. In addition, Alexander seems to be in accordance with *Nicomachean Ethics*, book 10, where Aristotle describes the perfect, most sublime activity which is only available for philosophers – *theoria*. And *eudaimonia*, the perfect happiness achieved on the path of *theoria* is – I believe – resembled in Alexander’s description of the mystical union between singular mind and the divine one. In both cases there’s no individual immortality, but there is a quasi-immortality attainable in the sublunary world. It is worth stressing that such a position enables identity with the Deity (see: *Actual knowledge is identical with its object...*, *De An.* 3.5), even if for a short while, whereas the rationalist view provides only similarity in the relationship Deity – humans.

Arabic Aristotelianism

Then there came the Arabic Aristotelianism in the persons of Avicenna and Averroes, to mention the most famous ones.⁵ In this very paper, I will concentrate on Avicenna, as I find his position highly interesting and inspiring.

According to Avicenna (980–1037) the active intellect cannot be found in the human being as a subject. It is purely intellectual and separated from the nature of man. It imparts intelligible forms to the material intellect. I quote Franz Brentano (1977, p. 7): “The reason for this is that all intelligible forms pre-exist immaterially in the pure intellects (*Geister*), the intelligences, the highest of which moves the uppermost sphere, and the others the remaining heavenly spheres. From the highest intelligence,

⁵ Unfortunately, including more Arabic philosophers here, would surpass the limits of this short, introductory paper. And it would be worthwhile to consider at least Al-Farabi and Al-Ghazali and I hope to do it in the near future.

they flow into the second, from the second into the third, and so forth to the last, which is the so-called active intelligence (*intelligentia agens*)". Thus, as we can see, this is neither human power nor Deity, but something intermediary, that is a heavenly sphere. Interestingly, passive intellect, i.e. human soul can be immortal. Let me repeat, that it was mortal according to Alexander of Aphrodisias. The immortality of human soul according to Avicenna is unfortunately very cryptic. It is worth noticing that Avicenna authored an argument for the existence, independence and immortality of human soul called "the flying man" that is in many respects similar to the earlier *cogito* by St. Augustine and the later *cogito* by Descartes,⁶ Imagine – Avicenna says in *Kitab Al-Shifa, The Book of Healing* – a man, who has just been created. He is fully developed, but he does not use his senses at all. He is drifting in the air, his eyes closed, fingers splayed, his feet have never touched the ground, so he does not have any memories concerning sensory activities. Does such a human know about his own existence? He does, because he thinks – Avicenna answers. In addition, he knows, he is a soul and this soul is a unity independent from the body, hence its existence does not rely on physicality. The true "I" is the soul from which such consequences as its excellence and immortality follow. Analogously to Aristotle and Alexander of Aphrodisias, Avicenna believed that the intellectual soul and the body come into being at the same time. He dismissed the transmigration of the soul which was characteristic of Plato and Plotinus. On the other hand, he agreed with them that the soul can live on after the death of the body. This argument is based on his opinion about the relationship between body and soul which he claimed to be purely accidental and thus individual. So, when the body dies, it is the relationship that is over, not the soul. The soul survives and moreover – it retains its individuality. And this is where – I believe – the problems begin. Avicenna claims that the soul becomes individual and unique thanks to its relationship with the body, i.e. its earthy experience. How can this be if the relationship is only accidental? Moreover, the length of bodily life and the specific time spent on earth are supposed to matter in this case. There is another confusing question: can

⁶ R. Sorabji (2006) claims that Porphyry could have been the common source for Augustine's and Avicenna's *cogitos*. In case of Avicenna and Descartes some believe that the latter one was strongly inspired by his predecessor. But R. Wisnovsky (2005) claims that this similarity is accidental and superficial.

the soul, after the death of the body, get in touch with *intelligentia agens*? And if not, doesn't this diminish the quality of its existence if this was the *sine qua non* condition of its good life on earth? How come the quality of our immortality is a consequence of our behavior in the sublunary world if Avicenna claims that immortality follows from the nature of the soul and is not a mission to accomplish or a life goal? And – again – how can a body influence a soul to such an extent if their relationship is accidental and not essential? These questions need to be answered.

And according to Averroes (1126–1198), the active intellect is a purely intellectual substance which is by nature different from man as a sensitive being. *Intellectus agens* makes actually intelligible all the sensory pictures in man that are potentially intelligible and thus moves the material intellect. Like in Avicenna, there is one active mind for everybody. Unlike in Avicenna: both, material and active intellect are divorced from the nature of man, which is – in my opinion – a very brave if not audacious step. Knowledge is their union which can be understood as a rendition of Aristotle's words that actual knowledge is identical with its object (see: the quotation above). Humans as a species differ from animals on the basis of possessing a sensory (!) power, which is called intellect only by analogy (*intellectus passibilis*).

Christian Aristotelianism and Creationism

The Middle Ages bring yet another change and it is mostly due to the Christian Aristotelianism. Thomas Aquinas (1225–1274), whose position is still among the most popular ones (and this is why I am recapitulating it rather briefly here), believed that *nous poietikos* was an immaterial faculty of man, together with passive mind, building up an intellectual soul. It does not have a bodily organ. It was created and incarnated by God and is immortal. Moreover: we are immortal thanks to it. It is individual for every human being. I find it worthwhile that Aquinas is rather in agreement with Theophrastus, which may indicate that some of the ideas usually ascribed to medieval interpretations of Aristotle, stem from the Stagirite's immediate followers. But, there is a significant difference that must not be overlooked: Aquinas is a theist, i.e. he believes that God is a person. And that would be impossible in Antiquity. If an ancient god was a person, it would have been an Olympic god and when it comes to those, it must be stressed, that

Aristotle used them metaphorically, while commenting on our good or bad luck in life (*eutychia*), and they had nothing to do with the first principle of all things. Deity was not a person, as this would deprive it of perfection, to say the least. Coming back to Aquinas: he also claimed, that God created us and equipped with this divine intellect during our fetal development (*perfecta dispositio corporis*). This is a possible rendition of Aristotle's concept of the divine seed (*theion sperma*) from *De generatione animalium* 2.3. Aquinas spitefully, but amusingly called Averroes "a spoiler of Peripatetic philosophy" and the renaissance Averroists criticized him in return.

The Thomistic paradigm was no doubt a long-lasting one maintained also by the XIXth century philosophers who belonged to a so called "Aristotelian revival". Friedrich Adolph Trendelenburg (1802–1872), Franz Jakob Clemens (1815–1862) – both Brentano's teachers, Christian August Brandis (1790–1867), Franz Clemens Brentano (1838–1917), et al. claimed that *nous poietikos* was immaterial, perfectly fitted in the nature of man, individual for each human being, imparted from outside by God himself, the most sublime and divine part of human beings or a divine substance itself (but not identical with God). The XIXth century Aristotelian revival was in fact a Christian-Aristotelian revival. There was also a distinguished Polish philosopher who should be mentioned in this context. He was a student of Brentano, who did not belong to this current, but no doubt shared most of their ideas. This thinker was Kazimierz Twardowski (see for instance Twardowski, 1895a, 1895b, 2009 where these ideas are explicitly expressed).

Interestingly, there were also some non-rationalist representatives of this current. For instance, the great philosophy historian Eduard Zeller believed that *nous poietikos* could be identified with the Deity (Zeller, 1886). And this is how he became Franz Brentano's "arch enemy" when it comes to Aristotelian studies. Brentano authored five books on Aristotle and he is a real record-holder in this respect. Much of what he wrote contains criticism directed at Zeller (for instance, Brentano 1911a, 1980 or his published letter to Zeller from 1883). Unfortunately, their discussion seems futile, as they agree (!) in many respects and sometimes it is hard to distinguish one position from another, especially when it comes to how mind begins to live in the body. Brentano seems to exaggerate Zeller's position in order to make his own views more reasonable (e.g. when it comes to preexistence or traducianism).

A Replay of History

Below I will enumerate the contemporary readings of Aristotle's psychology that have ancient or medieval prototypes. The three readings I have chosen for this paper are: 1) Victor Caston's solution explicitly inspired by Alexander of Aphrodisias (Caston, 1999 which I have already sketched above), 2) Patrick Macfarlane's and Ronald Polansky's account from the 2009 paper inspired by Arabic Aristotelianism (Averroes, I believe), though rather loosely. Let me use this lengthy quotation (pp. 117–119) to present it:

What Aristotle is suggesting by his choice of imagery is that the so-called 'agent intellect' is just our knowledge that allows us to think the things that we know. Knowledge plays the role of moving cause for thinking. Knowledge is a disposition or a state (*hexis*) – having universals in the soul and or the capacity to demonstrate – that can be viewed as potentiality and/or actuality. (...) In the individual human the potentiality for learning precedes the possession of knowledge. But in humankind generally knowledge has priority since for Aristotle there are always humans, and therefore there is always knowledge. The individual learns through being taught by other humans. In this way mind seems to come from outside (see GA II 3, 736). What Aristotle proclaims does 'not sometimes think and sometimes not' is the knowledge either in the individual or in the humankind generally. (...) Aristotle goes on to say that this knowledge considered apart from the individual is immortal and eternal (430a). Such separate knowledge is a very impersonal sort of immortality. Mind and knowledge without any bodily apparatus to support the sense perception can have no memory since memory depends upon *phantasia* and sense perception, and therefore this is not a personal immortality. Yet that aspect of mind capable of supporting thinking by having knowledge to serve as agent mind, since knowledge is somehow eternal as its objects are eternal and divine, is eternal and divine mind. This view of mind shows how it can be divine. As not attached to a bodily organ, as having for its cognitive objects things that are not enmattered, it is somehow itself everlasting and divine. The knowledge of the individual and of humankind is thus eternal and divine: knowledge is an every-ready unmoved mover. But unlike God always thinking, also an unmoved mover, human knowledge need not always be moving a human to think. The human mind is a capacity for causing thinking: God is not merely a capacity.

3) Lloyd P. Gerson's reading (Gerson, 2004). He believes that *nous poietikos* from *De Anima* is after all a human intellect (and moreover, that it is identical with *nous pathetikos*), whilst the divine intellect is described in Aristotle's *Metaphysics*. Let me explain here that the mystical readings, like Caston's for instance, rely on the conviction that *De Anima* and *Metaphysics* describe one and the same intellect and since it is only one, it must be divine.

Suspension instead of an Ending

This highly interesting thread must be stopped here as it would surpass the limits of this introductory text, but I hope to develop it elsewhere. In the close future, I wish to describe the models of life implied by both, mystical and rational interpretations. I will focus on finding out which line of interpretation is more appropriate for the genuine Aristotelianism (if such a thing exists). To achieve these goals, I will present them in light of Aristotle's definition of human beings (*animal rationale*), his understanding of God/Deity, and the *visio beatituda* of good life and potential immortality (*Nicomachean Ethics*). It may occur impossible to settle that the mystical interpretations are more adequate than the rational ones or the other way around and thus it may seem safer from this perspective to admit that mystical and rational motifs coexist in Aristotle. Let this last sentence be a punchline of the present paper and a motto for the one that is to come.

Bibliography

- Aristotle (2003). *Dziela wszystkie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Aristotle (2017). *On the Soul*. Retrieved from: <http://classics.mit.edu/Aristotle/soul.3.iii.html> (10.01.2017).
- Aristotle (1963). *On the Soul*. Trans. J.A. Smith. In: W.D. Ross (ed.), *The Works of Aristotle*, vol. 3. Oxford: Oxford University Press.
- Brentano, F. (1978). *Aristotle and his World View*. Trans. R. George, R.M. Chisholm. Berkeley: University of California Press.
- Brentano, F. (1911a). *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- Brentano, F. (1911b). *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Leipzig.

- Brentano, F. (1977). *The Psychology of Aristotle*. Trans. R. George. Berkeley: University of California Press.
- Caston, V. (1999). Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal. *Phronesis*, 44, 199–227.
- Gerson, L.P. (2004). The Unity of Intellect in Aristotle's *De Anima*. *Phronesis*, 4 (XLIX), 348–373.
- Kamińska, S. (2014a). Franz Brentano and His Competing World Views. Philosopher's Choice Between Science and Religion. *Studia Religioologica*, 4 (47), 285–294.
- Kamińska, S. (2014b). The Alleged Activity of Active Intellect – A Wild Goose Chase or a Puzzle to be Solved. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, 54, 79–126.
- Kamińska, S. (2012). What Can Grow from the Divine Seed? The Divinity of Human Beings According to Aristotle. *Studia Religioologica*, 3 (45), 173–182.
- Kosman L.A. (1992). What Does the Maker Mind Make? In: M.C. Nussbaum, A. Ok- senberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima* (pp. 334–358). Oxford: Oxford University Press.
- Macfarlane, P., Polansky, R. (2009). God, the Divine, and *Noûs* in Relation to the “*De Anima*”. In: G. Van Riel, P. Destrée (eds.), *Ancient Perspectives on Aristotle's “De Anima”* (pp. 107–123). Leuven: Leuven University Press,
- Modrak, D.K.W. (1991). The *Nous*-Body Problem in Aristotle. *The Review of Metaphysics*, 4, 755–774.
- Reale, G. (1990). *A History of Ancient Philosophy: The Schools of the Imperial Age*. Trans. J.R. Catan. New York: SUNY Press.
- Sorabji, R. (2006). *Self, Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Chicago: University of Chicago University Press.
- Thomas Aquinas (1998). *Selected Writings*. London: Penguin Books Limited.
- Thomas Aquinas (1999). *Sententia libri De anima, Thomas Aquinas: a Commentary on Aristotle's De Anima*. Trans. R. Pasnau. New Haven–London: Yale Library of Medieval Philosophy, Yale University Press.
- Twardowski, K. (2009). *Die Unsterblichkeitsfrage* (The Problem of Immortality). Manuscript lecture notes, Spring Semester 1894/5, Vienna University, pp. 227. Online at <http://www.elv-akt.net>. Now edited by Michał Sepiolo as *Die Unsterblichkeitsfrage*, Warszawa: Wydawnictwo WFiS UW, Twardowski Archives, Biblioteka IFiS PAN.

- Twardowski, K. (1895a). Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy. *Przełom*, 1 (14), 427–438.
- Twardowski, K. (1895b). Metafizyka duszy. *Przełom*, 1 (15) 1895, 467–480.
- Zeller, E. (1886). *Outlines of the History of Greek Philosophy*. Trans. S.F. Alleyne, E. Abbott. London: Longmans Green Co.
- Wisnovsky, R. (2005). Avicenna and Avicennian Tradition. In: P. Adamson, R.C. Taylor (eds.), *Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (pp. 92–136). Cambridge: Cambridge University Press.

Summary

In my paper, I will give an overview of the readings of *nous poietikos*, the active intellect from *De Anima*. Sadly, Aristotle describes it in a cryptic way, which resulted in many different theories. I will order them by introducing a division into “mystical” and “rational”. The mystical ones are rooted in a view that *nous poietikos* does not belong to particular human beings, but is identical with Deity or a divine sphere. According to the rational readings it is **our** cognitive tool and through its activity we can learn about the Deity and emulate it. The mystics are: Eudemus, Avicenna, Averroes, from the newer philosophers E. Zeller and from the contemporary ones – V. Caston. The rationalists are: Theophrastus, Thomas Aquinas, the XIXth century Aristotelian revival and from the contemporary thinkers – A. Kosman.

SONIA KAMIŃSKA*

PHILOSOPHER’S THEORETICAL LIFE
VS. AUTO-DEIFICATION?
POSSIBLE READINGS OF ARISTOTLE’S
“NICOMACHEAN ETHICS”, BOOK X

Keywords: *nous poietikos*, mystical and rational readings, Aristotle, psychology, God/Deity, immortality, intellectual soul, *unio mystica*

Słowa kluczowe: *nous poietikos*, interpretacje mistyczne i racjonalistyczne, Arystoteles, psychologia, Bóg/Bóstwo, nieśmiertelność, dusza rozumna, *unio mystica*

In my paper, *Rational vs. Mystical Readings of Aristotle’s Nous Poietikos. Introduction to the Subject and Overview of Central Positions* I presented two possible interpretations of the notorious active intellect whose proper function still remains uncertain. These were: (a) the mystical and (b) the rational one. According to (a) *nous poietikos* does not belong to a particular

* Sonia Kamińska, Ph.D. – Jagiellonian University, Institute of Philosophy. Funding: My research (2015/19/D/HS1/00969) was financed from the assets awarded by The National Science Centre, Poland upon the decision no. DEC-2015/19/D/HS1/00969. Current project: *Mystical and rational readings of Aristotle’s psychology, and especially of nous poietikos*, National Science Centre, Poland, 2016–2019.

Address for correspondence: Jagiellonian University, Institute of Philosophy, Grodzka 52, 31-044 Kraków. E-mail: kaminska.sonia@gmail.com.

human being, but is identical with Deity or a divine sphere. Moreover, humans are capable of a sort of mystical union with it and this is how they access and emulate the Deity. According to (b) *nous poietikos* belongs to us and through its activity we can learn about the Deity and strive after it. In both (a) and (b) there is a sort of an imperative to follow what is divine, in order to lead a good life. This is why I decided to check which of these two viewpoints is more appropriate, by comparing the ways leading to such a life proposed by each of them. I decided to use the Xth book of Aristotle's *Nicomachean Ethics* as a criterion. This is where philosopher's theoretical life finds its most famous description. Let us then begin with presenting the most important fragments thereof.

(I)

If happiness is activity in accordance with virtue, it is reasonable that it should be in accordance with the highest virtue; *and this will be that of the best thing in us. Whether it be reason or something else that is this element which is thought to be our natural ruler and guide and to take thought of things noble and divine, whether it be itself also divine or only the most divine element in us, the activity of this in accordance with its proper virtue will be perfect happiness.* That this activity is contemplative we have already said. Now this would seem to be in agreement both with what we said before and with the truth. For, firstly, this activity is the best (*since not only is reason the best thing in us, but the objects of reason are the best of knowable objects*); and secondly, it is the most continuous, since we can contemplate truth more continuously than we can do anything.

(II)

But such a life would be too high for man; *for it is not in so far as he is man that he will live so, but in so far as something divine is present in him; and by so much as this is superior to our composite nature is its activity superior to that which is the exercise of the other kind of virtue. If reason is divine, then, in comparison with man, the life according to it is divine in comparison with human life.* But we must not follow those who advise us, being men, to think of human things, and, being mortal, of mortal things, *but must, so far as we can, make ourselves immortal, and strain every nerve to live in accordance with the best thing in us; for even if it be small in bulk, much more does it in power and worth surpass everything.* This would seem, too, to be each man himself, since it is the authoritative and better part of him. It would be strange, then, if

he were to choose not the life of his self but that of something else. And what we said before will apply now; that which is proper to each thing is by nature best and most pleasant for each thing; for man, therefore, the life according to reason is best and pleasantest, **since reason more than anything else is man**. This life therefore is also the happiest.

(NE, X, 7, trans. W.D. Ross, emphasis S.K.)

The standard reading of this passage goes as follows: humans become divine by exercising their reason (*nous*) and thus achieve *bios theoretikos* and through this theoretical life – *eudaimonia*, the perfect happiness. Sometimes I write *nous* (*poietikos*), as it is unclear which of the faculties Aristotle has in mind here. He speaks of reason (*nous*) in general (as described in *De Anima* 3.4), but I believe it can be reasonably assumed that he thinks of its highest active power, and this enables us to treat it as it were equivalent to *nous poietikos* as well (see *De Anima* 3.5).

Nevertheless, one needs to bear in mind that *De Anima* was most probably written later than *Nicomachean Ethics*¹ and thus proceed carefully. Below we will see that each decision as to whether to understand “the best thing in us” as (1) *nous* or as (2) *nous poietikos* has its advantages, but also comes with a price. Let me explain (1) and (2) briefly. In favor of (1) is the first quotation (I) and this is obvious: *nous* is the noblest thing and it belongs to us. Whereas (II) supports (2): human nature is composite, it consists of form and matter, reason and body, to which a third element is added, which does not belong to this nature. This one too is reason, only a divine one. No wonder, one leans towards identifying it with *nous poietikos*. But these are just conjectures.

The ideal exercise (i.e. theoretical contemplation) of the best part in us (be it intellectual soul, reason, *nous* (*poietikos*)) makes us similar to gods

¹ See the three development phases of Aristotle's psychology according to F. Nuyens (whose theory was prevailing among Aristotelian scholars for a long time. It has also received some criticism, though. See for instance A.P. Bos, *The soul and its instrumental body*, chapter II: *The modern debate on Aristotle's Psychology*). The first one is the Platonic phase (dialogue *Eudemus*): soul is an independent substance only accidentally connected with the body; phase two encompasses the years 347–335 (330): soul is connected with the body *qua* its tool, but they do not build up a substantial union (*Nicomachean Ethics*); phase three – the years 335 (330)–322: soul is the entelechy of the body (*De Anima*).

and thus worthy of their love. This statement needs to be supplemented with another quotation, this time from chapter 8 of the same book:

(III)

But that *perfect happiness is a contemplative activity* will appear from the following consideration as well. We assume the gods to be above all other beings blessed and happy; but what sort of actions must we assign to them? Acts of justice? Will not the gods seem absurd if they make contracts and return deposits, and so on? Acts of a brave man, then, confronting dangers and running risks because it is noble to do so? Or liberal acts? To whom will they give? It will be strange if they are really to have money or anything of the kind. And what would their temperate acts be? Is not such praise tasteless, since they have no bad appetites? If we were to run through them all, the circumstances of action would be found trivial and unworthy of gods. Still, everyone supposes that they live and therefore that they are active; we cannot suppose them to sleep like Endymion. Now if you take away from a living being action, and still more production, *what is left but contemplation? Therefore, the activity of God, which surpasses all others in blessedness, must be contemplative; and of human activities, therefore, that which is most akin to this must be most of the nature of happiness.*

(NE, X, 8, trans. W.D. Ross, emphasis S.K.)

I do not wish to get embroiled in theological discourse here and deliberate over Aristotle's pantheon and the nature of god(s). I believe that the gods here are a metaphor of perfection and since there is a clear passage from gods to one single God, let us from now on speak of the Deity as we know it from the *Metaphysics* (understood as a perfect act of thought, self-contained, impersonal). We should also remember that *theos* is an adjective that can be understood both as divine in the sense of divinity, and in the sense of perfection.

Overcoming Oneself and Becoming God(like)

The goal of our divine intellect consists in exercising its divinity (again, this can be emulating the Deity and/or achieving perfection). It is thus a self-contained activity. Philosopher's life is the most preferable one because it permits immortality already in the sublunary world ("it is the most

continuous, since we can contemplate truth more continuously than we can do anything”) and this is – as Aristotle stresses – the only immortality worth dreaming of and fighting for (“But we must not follow those who advise us, being men, to think of human things, and, being mortal, of mortal things, but must, so far as we can, make ourselves immortal, and strain every nerve to live in accordance with the best thing in us; for even if it be small in bulk, much more does it in power and worth surpass everything”). This is why in my paper *Rational vs. Mystical Readings of Aristotle's Nous Poietikos*... I suggested that the interpretation by Alexander of Aphrodisias was the most appropriate one as his *unio mystica* resembled the so-called immortality on earth and enabled temporal identity with the Deity and not only similarity like the rational readings do. But let us not jump to conclusions.

One must notice, that rational and mystical elements coexist in all three quotations above. Among the rational features present therein one can count: mind as the noblest element in us, intellectual activity as the goal of life and a way beyond, a need to exercise our intellectual powers, Deity understood as an act of thought, but also – personal divinity. On the other hand: mind is also divine and surpassing human nature, intellectual activity aimed at attaining the Deity can be also understood as a mystical practice that has its goal in a union with the divine sphere – and these are mystical elements beyond any doubt. I believe this short observation is enough to explain the differences between Theophrastus and Eudemus (which I described in the previous paper).

Since *nous (poietikos)* is also known as the divine seed (*theion sperma*) it should naturally develop into a divine person. But can a person be anything “more”? Can a person become Deity and transcend the “human level”? *Animal rationale* is a divine animal, since *ratio* is divine. So, the essence of humanity is striving to develop our nature. We must make a choice whether we want to be like animals or like Deity. I believe we are somehow predisposed to be the latter and more precisely to strive after being the latter (which may occur more important than the goal itself). We can get closer to Deity but we are not determined to succeed, only to try. There is “a should” but not “a must”. And this concerns both, mystical and rational readings (the first ones guarantee temporal identity and the latter ones – permanent similarity). If I were to visualize it, it would be moving up and down on a scale. But I’d rather steer away from the obvious comparison to medieval *ordo entis*. We are not moving from being a dog to being an angel, but from

our inferior self to our superior self. It is all about becoming godlike, but in a sense of becoming, so to say, superhuman. This needs a disambiguation. We become human, for the first time so to say, during our foetal life, when the foetus is equipped with intellectual soul and thus we become members of the species. This intellectual soul is a mere possibility. In *Nicomachean Ethics* Aristotle gives a recipe for its actualization. He says: this is how you become human in a sense that overcomes a mere membership to a species. The divine seed – properly described in *De Generatione* II 3 – has to blossom and bear fruit. There must be a sort of determination (but not determinism) in humans that drives us towards self-actualization, even if sometimes we do not succeed. This can be compared to Plato's Eros and his predisposition for striving, but without guaranteed success. Thus, I believe it is established that humans need to strive after perfection. Is any of the two models analysed in this paper appropriate?

Questions and Problems

Below I will give a short list of questions and problems that arise from the two interpretations in order to see which type is better suited for the true Aristotelianism, provided that we believe something like this exists. Aristotle was and is commented, interpreted, analysed, scrutinized, copied and questioned in so many ways that he can compete with Plato only and some scholars will say that the true Aristotle does not exist, that it is a mere intellectual construct and a symptom of wishful thinking. To glance over the interpretations like the Aquinas's or Brentano's is enough to see that no good can come from imposing coherence where there is none. Instead of speaking about the one and only true Aristotle, I will try to concentrate on what Aristotle would approve or disapprove of and this I will base on my knowledge of his works. Coming back to questions and problems with:

Mystical Interpretation...

1. We are not divine a priori, we have to achieve our divinity, BUT:
2. How can we strive after the Deity if our divine part responsible for action (i.e. *nous poietikos*) is taken away from us?
3. How to maintain the definition of humans as rational animals without the most honourable part?

... and Rational Interpretation

4. We are already equipped with something divine, BUT:
5. If we accept theism, then union with Deity understood as our perfection is impossible. It is rather the Deity's decision.
6. We can no longer speak of the Aristotelian "immortality in this life" and have to introduce a sort of "heaven" / "paradise", which Aristotle would not accept.

What do I have in mind when I say that we are divine a priori? (ad. 1) This shall mean that we do not have to do anything to achieve this blessed state. We are born like this. This is possible only in the rational interpretations where a personal God equips us with *nous* (*poietikos*) and humans are his children, created in the image and likeness of God (ad. 4, 5).

If we accept that the best part in us is *nous* from *De Anima* 3.4 (*nous poietikos* being its so to say latent aspect, which is sometimes actualized), then only the rational interpretations will be correct. On the other hand, if we agree that *nous poietikos* does not belong to us, but surpasses human nature and – as the divine aspect of *nous* – is separated (*choristos*²), then we are left with mystical readings. Humans have a mind, but a human one, not the divine one (only Averroes's reading is problematic in this context as he leaves us with a sensory power, not an intellectual one). This move seems to pay off, since the mystical readings seem to be more "Aristotelian" at first glance, mostly because the rational ones (besides Theophrastus) are the Christian ones and this is problematic, even if only for chronological reasons.

Again, Alexander of Aphrodisias seems to be the one who really understood Aristotle. I believe that the core of *Nicomachean Ethics* is the abovementioned imperative to overcome oneself, to become divine and immortal, but not necessarily in any eschatological or religious sense; on the contrary: as humans and in the sublunary world, as there is no other world (ad. 6). His *unio mystica* perfectly illustrates what Franz Brentano (1911) called *selige Augenblicke*, blessed moments of perfect happiness. He was right in this respect, although his interpretation (as the one of his great predecessor – Thomas Aquinas) is full of elements foreign for the ancient world-view and Aristotle would not approve of them. First of all, there is no theist God (understood as the one and only personal, creationist God) nor the other world (ad. 5, 6). We do not access the divine by its will, since Aristotle's Deity is unaware of our existence, but we do so by a temporary

² In the first case *choristos* would mean "separable".

identity with the divine act of thought (see the identity of knowing and known described in *De Anima* 3.5 and in my previous paper). Although *De Anima* alone is ambiguous, together with *Nicomachean Ethics* it speaks for the mystics, at least in this respect.

Some of the mystics, like Victor Caston, refer to the *Metaphysics* as well to prove that *nous poietikos* is identical with the Deity. He compares the list of Deity's features from the *Metaphysics* 12.9 with the description of *nous poietikos* from *De Anima* 3.5. to show that they are in fact one entity. Unfortunately, I believe this to be a dead end. I will show it by presenting the counterarguments to two of Caston's eleven points of comparison (for more see Caston, 1999). First of all, Aristotle calls Deity *timiotaton* (the best), and mind: *timioteron* (better). This suggests similarity, but not identity, which speaks against the mystics, I am afraid. Moreover, one of the many arguments on Caston's list is the cause. God is the cause of everything, whereas mind is the cause of every thought. This can be of course interpreted, so that it suits the identity thesis, but I would rather not go too far with this and settle with similarity again; being perfectly aware that similarity works for the rationalists.³

Furthermore, and this issue is really important, one has to check whether the mystical interpretations do not deprive us of our *differentia specifica* (ad. 2, 3). How can we maintain the definition of humans as an *animal rationale* without the noblest part? Caston seems to think that we are like animals, only a bit better, but fully immersed in the natural tendency to realize our native, universal goals. Alexander, what I have already mentioned in the previous paper, claims that human soul is mortal. I am not saying that what they claim is wrong. I am just wondering whether the price to pay is not too high? Many would surely say it is. But the real question is: are the minds, we are left with, capable of striving after the divine (ad. 2, 3)? To this I have no satisfactory answer.

Avicenna, on the other hand, while describing the typically human soul, steers towards something that could be easily labelled "rational" (or at least "mixed"). Namely, he comes up with a cogito, very much alike the one by St. Augustine (although there was probably no conscious inspiration). This all seems to tip the scales in favour of the rationalists. And they seem to be inspired not by *De Anima* or *Nicomachean Ethics*, but by the early

³ My full discussion with Caston can be found in: Kamińska (2014a).

dialogue *Eudemus (or On the Soul)*, that was written by Aristotle still in his Platonic phase, when he believed (surprisingly, very much alike Avicenna) that the soul was connected to the body only accidentally. But there are two problems with this conjecture. Namely, the dialogue was lost and survived only in fragments. Moreover, the rationalists in question do not refer to it explicitly; they speak of *De Anima*.

All this enhances my belief that it is worthwhile to ask about the “owner” of *nous poietikos* first, rather than about its function or ontological status. If we are the owners, then *nous poietikos* is no doubt a human power and its role is to actualize the potentialities of the lower faculty. For instance, Franz Brentano calls it “moving our thoughts from potentiality to actuality”. These do not have to be particular acts of thought, though. It can be a possibility of thinking in general, raised to a higher level. But, if God/Deity is the “owner”, then we must assume identity, since Deity is perfect and thus single. If there is identity, *nous poietikos* does nothing, as Caston puts it, since no activity (beyond being the act of thought) is worthy of the Deity. Hence, we have to think of it as of an object of our striving.

Conclusions

All this is, no doubt, complicated and I cannot say which solution is objectively better, as they both have their pros and cons. If I had to decide now, however, only for myself, then I would make immortality the ultimate criterion and bet on the mystics. Aristotle did not believe in individual immortality (endorsed by the rationalists), but in the immortality of the species (in biological terms). This, together with the non-theist account of the Deity, makes the mystical interpretations the most appropriate ones. Whereas the Christian ones, despite being prevailing in our Western culture are sometimes an “abuse” of Aristotle or – broadly speaking – the ancient world-view. And although the vision of having individual immortal soul, that unites with God after our bodily death and retains its personality, is nice and comforting, it is very far from Aristotle (a contradictory view can be found in Conway, 2000). Moreover, Thomism, for instance, has this advantage over almost every reading of the Stagiritic that it is very coherent and fixes all the “holes” in Aristotle. This is, I believe, one of the main reasons (besides the religious motivation) why Franz Brentano endorsed it. He claimed coherence to be the

most important feature of a good interpretation. He was very much against incorporating foreign views or leaving some of the questions unanswered (which is what many of the scholars are forced to do while working on ancient thinkers). But it is here, where I believe he made a mistake. First of all, Thomism does incorporate heterogenic views into Aristotelianism, creationism being the most vivid example of not only foreign, but also contradictory views. Second of all, Brentano embarked on a breakneck project of introducing an agreement between Theophrastus and Eudemus. However, instead of simply noticing, that there are both rational and mystical elements in Aristotle, he tried to show that Eudemus meant something else and thus bring him nearer Theophrastus (whom he obviously preferred), and on this basis, he built his Christian interpretation. And this is what led him astray. But this is a subject for a whole different paper.

For now (and apart from my personal preference), let us accept a peaceful coexistence of rational and mystical elements in Aristotle. I believe there is nothing wrong with this. This lack of conclusion should not be treated as a failure here, since it is based on the epistemic evidence that does not yield an unambiguous answer. Moreover, it gives more food for thought than choosing a single solution would ever do.

Bibliography

- Aristotle (2002). *De Anima*. Trans. D.W. Hamlyn. In: *Aristotle's De Anima, Books II and III*. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle (2003). *Dziela wszystkie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Aristotle (1941). *Nicomachean Ethics, Metaphysics*. Trans. W.D. Ross. In: R. McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House.
- Aristotle (1963). *On the Soul*. Trans. J.A. Smith. In: W.D. Ross (ed.), *The Works of Aristotle*, vol. 3. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle (2017). *On the Soul*. Retrieved from: <http://classics.mit.edu/Aristotle/soul.3.iii.html>, (10.01.2017).
- Aristotle (1915). *The works of Aristotle translated into English under the editorship of W.D. Ross, M. A., Fellow of Oriel College, Magna Moralia, Ethica Eudemia, De virtutibus et vitiis*. Oxford: Clarendon Press.
- Brentano, F. (1978). *Aristotle and his World View*. Trans. R. George, R.M. Chisholm. Berkeley.

- Brentano, F. (1911). *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- Caston, V. (1999). Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal. *Phronesis*, 44, 199–227.
- Conway, D. (2000). *The Rediscovery of Wisdom: From Here to Antiquity in Quest of Sophia*. London: Macmillan Press, New York: St. Martin's Press.
- Kamińska, S. (2014a). The Alleged Activity of Active Intellect – A Wild Goose Chase or a Puzzle to Be Solved. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, 54, 79–126.
- Kamińska, S. (2014b). Franz Brentano and His Competing World Views. Philosopher's Choice Between Science and Religion. *Studia Religiosa*, 4 (47), 285–294.
- Kamińska, S. (2012). What Can Grow from the Divine Seed? The Divinity of Human Beings According to Aristotle. *Studia Religiosa*, 3 (45), 173–182.
- Nuyens, F. (1948). L'évolution de la psychologie d'Aristote. *Revue des Études Grecques*, 61 (286), 513–514.
- Thomas Aquinas (1998). *Selected writings*. London: Penguin Books Limited.
- Thomas Aquinas (1999). *Sententia libri De anima, Thomas Aquinas: a Commentary on Aristotle's De Anima*. Trans. R. Pasnau. New Haven–London: Yale Library of Medieval Philosophy, Yale University Press.
- Zeller, E. (1886). *Outlines of the History of Greek Philosophy*. Trans. S.F. Alleyne, E. Abbott. London: Longmans Green Co.

Summary

This is a continuation of “Rational vs. Mystical Readings of Aristotle’s *Nous Poietikos*. Introduction to the Subject and Overview of Central Positions” where I gave a synopsis of the readings of *nous poietikos*. I ordered them by introducing a division into “mystical” and “rational”. The mystical ones are rooted in a view that *nous poietikos* does not belong to particular human beings, but is identical with Deity/divine sphere. According to the rational readings *nous poietikos* is our cognitive tool and through its activity we can learn about the Deity and emulate it. In this paper, I aim to check which of these models is better suited for Aristotle, in other words: would Aristotle approve of any of them? By comparing the ways of life appointed by them I wish to put theory into practice. In order to solve a mystery from *De Anima*, I refer to *Nicomachean Ethics*.

NATASZA SZUTTA*

GRANICE AUTONOMII ETYKI. O POTRZEBIE UWZGLĘDNIANIA WYNIKÓW NAUK EMPIRYCZNYCH W ETYCE

Słowa kluczowe: psychologiczny realizm, teoria etyczna, utilitaryzm, deontologia, etyka cnót, procesy automatyczne, procesy zreflektowane, edukacja moralna
Keywords: psychological realism, ethical theory, utilitarianism, deontology, virtue ethics, automatic processes, reflective processes, moral education

Wprowadzenie

Każdy współczesny etyk ma świadomość specyficznego – normatywnego – charakteru etyki i fundamentalnej metodologicznej zasady zakazującej wyprowadzania normatywnych wniosków jedynie z deskryptywnych przesłanek. Zasada ta jest dziś popularnie zwana „gilotyną Hume’a”, ponieważ to właśnie Hume w swoich *Badaniach dotyczących natury ludzkiej* zwrócił

* Natasza Szutta – pracuje w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Autorka książek: *Współczesna etyka cnót. Projekt nowej etyki?* (Gdańsk 2007) i *Czy istnieje coś, co zwiemy moralnym charakterem i cnotą?* (Lublin 2017), redaktor antologii *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia* (Warszawa 2010) oraz współredaktor z A. Szuttą monografii *W poszukiwaniu moralnego charakteru* (Lublin 2015). Współredaktor czasopisma popularyzującego filozofię „Filozofuj!”.

Address for correspondence: The University of Gdansk, Faculty of Social Sciences, Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk. E-mail: wnsnsz@univ.gda.pl.

uwagę na metodologicznie nieuprawomocnioną praktykę, która była udziałem wielu jego poprzedników:

W każdym systemie moralności, z jakim dotychczas się spotykałem, stwierdzałem zawsze, że autor przez pewien czas idzie zwykłą drogą rozumowania (...), aż nagle nieoczekiwanie i ze zdziwieniem znajduję, iż zamiast zwykłych spójek, jakie znajduje się w zdaniach, a mianowicie *jest* i *nie jest*, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane słowem *powinien* albo *nie powinien*. Ta zmiana jest niedostrzegalna, lecz niemniej ma wielką doniosłość. Wobec tego bowiem, że to *powinien* albo *nie powinien* jest wyrazem pewnego nowego stosunku czy twierdzenia, przeto jest rzeczą konieczną te zwroty zauważyć i wyjaśnić; a jednocześnie konieczne jest, iżby wskazana została racja tego, co wydaje się całkiem niezrozumiałe, a mianowicie, jak ten nowy stosunek może być wydedukowany z innych stosunków, które są całkiem różne od niego (Hume, 1963, s. 259–260).

Przyjęcie zasady Hume'a jest uzasadnione odrębnością dziedziny faktów i wartości; tego, co wyraża się w zdaniach opisowych, i tego, co wyraża się w zdaniach normatywnych; tego, co jest empiryczne, i tego, co jest nieempiryczne. Efektem rozdziału tych dziedzin jest rzadkie dziś odwoływanie się przez etyków do danych empirycznych uzyskanych w obrębie takich nauk, jak np. psychologia, neuronauki, socjobiologia. Albo ich nie znają, albo otwarcie ignorują jako etycznie nierелеwantne. Dyskusje etyczne są zasadniczo prowadzone wyłącznie między etykami, rzadko kiedy biorą w nich udział przedstawiciele innych dyscyplin akademickich. Wyjątek stanowi obszar etyki stosowanej, w której potrzebna jest wiedza z zakresu danej dziedziny, by móc rozumieć specyficzne dla niej problemy etyczne i wiedzieć, jak w ich rozwiązywaniu aplikować zasady i normy etyczne. Natomiast na gruncie etyki ogólnej, gdzie te zasady i normy są formułowane, na ogół nie ma przestrzeni dla interdyscyplinarnego podejścia. Taka postawa jest uzasadniona przekonaniem o metodologicznej autonomiczności etyki.

I nie byłoby w tym nic złego, gdyby etyka miała charakter jedynie teoretyczny – uzasadniała moralność; odpowiadała na pytanie, czy istnieje moralne dobro i zło; odpowiadała na pytanie o ich naturę. Jednak etyka pełni bardzo ważne funkcje praktyczne, zarówno w życiu indywidualnym, jak i społecznym. Teorie etyczne formułują ideały moralnego sprawcy i moralnie godziwego życia; odpowiadają na pytanie, kim powinien się stać, jakie cele i motywy powinny kierować jego postępowaniem, jakie

dyspozycje i cechy charakteru powinien kształtować, by stać się moralnie dobrym człowiekiem. Kreślą także wizję moralnie dobrego życia – otwartego na życzliwe relacje z innymi ludźmi, wrażliwego na potrzeby wszystkich istot czujących, z szacunkiem dla środowiska naturalnego. Nadto, podają kryteria regulowania konfliktów międzyludzkich – zasady etyczne, normy zachowania czy procedury decyzyjne są po to formułowane, by pomagały w harmonizowaniu życia społecznego. Praktyczność etyki wymusza na niej spełnianie dodatkowego – bardzo ważnego – warunku. Jest nim respektowanie minimalnego psychologicznego realizmu.

Idealy i zasady etyczne muszą uwzględniać możliwości człowieka. Najprościej mówiąc, żadna teoria etyczna nie może przekraczać realnych możliwości moralnych sprawców. Teoretycy moralności muszą zawsze brać pod uwagę naturę człowieka w każdym jej wymiarze, zarówno biologicznym, jak i psychologicznym (Flanagan, 1993, s. 15–56)¹. Jak można rozumieć wymóg minimalnego psychologicznego realizmu? Najprościej jako realizowalność moralnych ideałów, promowanych w teoriach etycznych. Bardziej wysublimowane ujęcie psychologicznego realizmu obejmuje zgodność tych ideałów z naturalnym sposobem ludzkiego funkcjonowania w obrębie podstawowych ludzkich procesów – kognitywnych, wolitywnych oraz mechanizmów zachowania i struktury osobowości.

W artykule chcę prześledzić oba sposoby rozumienia wymogu minimalnego realizmu oraz odpowiedzieć na pytanie o konsekwencje jego respektowania w etyce i moralnej edukacji, pokazując w ten sposób, co mogą wnieść nauki empiryczne do etyki, nie zmieniając jej normatywnego charakteru.

¹ Na tę kwestię zwrócił uwagę Owen Flanagan w książce pt. *Varieties of Moral Personalities. Ethics and Psychological Realism*. Podchwycili ją sytuacjoniści – krytycy etyki cnót, argumentując jakoby była ona empirycznie nieadekwatna. W pierwszej odsłonie tego sporu zakwestionowali istnienie globalnych cnót etycznych, które przejawiałyby się stałym, spójnym i zintegrowanym pod względem moralnym zachowaniem (Doris, 2002). Druga odsłona obejmowała krytykę praktycznej mądrości. Zdaniem sytuacjonistów większość ludzkich zachowań ma charakter automatyczny, dodatkowo te automatyczne mechanizmy zachowania są takie, że gdybyśmy mieli ich świadomość, nie byłibyśmy gotowi ich zaakceptować (Merritt, Doris, Harman, 2010). Piszę o tym szerzej we: *Wprowadzenie, czyli o co chodzi w dyskusji nad moralnym charakterem* (Szutta, 2015b).

1. W poszukiwaniu moralnego ideału

Minimalny realizm psychologiczny w najprostszym rozumieniu domagałby się pokazania żyjącego przykładu moralnego sprawcy, który w pełni wciełałby w życie sformułowane i propagowane przez teoretyków moralności ideały. Naturalnym sposobem ich poszukiwania może być zwrócenie uwagi na osoby tzw. moralnych świętych, których działanie jest zawsze moralnie dobre na tyle, na ile to tylko możliwe – ludzie najbardziej moralnie wartościowych (Wolf, 1982)², prezentowanych często jako moralne wzory do naśladowania. Pośród takich postaci najczęściej wymienia się m.in. Gandhiego, Martina Luthera Kinga, Matkę Teresę z Kalkuty. Niektórzy autorzy dodają do tej listy także Oskara Schindlera i innych, którzy w szczególnie trudnych warunkach zachowali się w heroicznie (Flanagan, 1993, s. 5).

1.1. Moralni święci

Bliższe przyjrzenie się wymienionym postaciom pozwala na wniosek, że choć sposób ich działania i moralny charakter był nieprzeciętny, to nie można o nich powiedzieć, że w pełni realizowali ideał moralnie dobrego sprawcy. W literaturze można znaleźć wiele faktów świadczących o ich słabościach. Gandhi przy całym swoim niezwykłym zaangażowaniu w propagowanie sprawiedliwości społecznej w relacjach rodzinnych zachowywał się niemal jak tyran. Niektóre jego praktyki obecnie mogłyby być uznane za bardzo kontrowersyjne, np. doskonalili panowanie nad popędem seksualnym, śpiąc nago u boku swojej równie rozneglizowanej bardzo młodej siostrzenicy. Martinowi Lutherowi Kingowi zarzuca się jego nieodpowiedzialny stosunek do kobiet, które uwodził, wykorzystywał, a następnie porzucał. W przypadku Matki Teresy, przy całym jej poświęceniu na rzecz chorych, biednych i cierpiących ludzi, mówi się także o braku wyrozumiałości, surowości i bardzo dużych wymaganiach wobec innych. Natomiast Oskarowi Schindlerowi zarzuca się na przykład wchodzenie w bliskie relacje towarzyskie z nazistami, co jednak – paradoksalnie – umożliwiło mu uratowanie setek Żydów

² S. Wolf w swoim artykule pt. *Moral Saints* przewrotnie pokazuje, jak mało interesujące jest życie moralnych świętych i jak mało interesującymi ludźmi mogą się okazać. Można nawet sądzić, że niewiele osób chciałoby pozostawać z nimi w bliskich relacjach. Wolf nie chce przy tym umniejszać roli moralności w ludzkim życiu, chce jedynie pokazać, że nie jest ona jedynym obszarem ludzkiego rozwoju.

przed zagładą (Flanagan, 1993, s. 8–9). Świadomość tych słabości podaje w wątpliwość realizację moralnych ideałów, bo jeśli nie moralni święci, to kto mógłby być ich uosobieniem?

Być może ideały konstruowane na gruncie teorii etycznych są z istoty swojej nierealizowalne i w ten sposób nie spełniają warunku psychologicznego realizmu? By to sprawdzić, prześledzę ideały moralnych sprawców formułowane na podstawie najbardziej wpływowych obecnie teorii etycznych – deontologii, utylitaryzmu oraz etyki cnót. Ta analiza z konieczności musi zakładać pewne uproszczenia, choćby z tego powodu, że bardzo trudno dziś mówić o jednolitej teorii deontologicznej, utylitarystycznej czy etyki cnót³. W obrębie każdej z nich funkcjonuje wiele stanowisk, które często pozostają względem siebie w konflikcie, zawsze jednak ich autorzy przyjmują określone fundamentalne założenia pozwalające na włączenie ich do grona zwolenników określonej teorii etycznej. I właśnie do tych fundamentalnych założeń zamierzam się odwoływać, badając, w jakim stopniu promowane w tych teoriach ideały moralnego sprawcy spełniają warunek minimalnego psychologicznego realizmu.

1.2. Teorie etyczne i ich ideały

Z każdej współczesnej teorii etycznej można wyprowadzić ideał moralnego sprawcy. W deontologii jest to osoba, która nie łamie rygorów deontycznych, w utylitaryzmie to optymalizator szczęścia jak największej liczby ludzi, w etyce cnót – uosobienie cnót etycznych. Wydaje się, że znalezienie wśród realnie żyjących sprawców wcielenia tych ideałów jest z bardzo istotnych powodów, tkwiących już w samych założeniach tych teorii, raczej niemożliwe.

³ Przykłady różnych stanowisk w poszczególnych teoriach etycznych można mnożyć. Na gruncie deontologii wyróżnia się deontologów uznających istnienie rygorów absolutnych oraz tych uznających pewne limity dla obowiązywania rygorów (np. w sytuacjach katastrofalnych) i zwolenników istnienia rygorów *pro tanto*, których nie wolno łamać, chyba że zaistnieją wyższe moralne racje (Saja, 2015, s. 98–107). Na gruncie utylitaryzmu warto zwrócić uwagę choćby na różnice między utylitaryzmem bezpośrednim (czynów) a pośrednimi (zasad, motywów, cnót). Szerzej na ten temat: Szutta, 2007, s. 81–98. Etycy cnót także różnią się między sobą m.in. stosunkiem do doktryny jedności cnót, uniwersalności katalogów cnót i samego rozumienia cnoty (globalne vs lokalne jej ujęcie).

Deontologia

Trudno znaleźć moralnego sprawcę, który w swoim życiu nigdy nie złamał żadnego deontycznego rygoru i bynajmniej nie chodzi mi o tzw. sytuacje katastrofalne (Davis, 1998, s. 257–256; Saja, 2015, s. 103), tylko względnie proste, czasem nawet banalne. Sama wielość deontycznych rygorów generuje różne obowiązki moralne wchodzące ze sobą w nieusuwalne konflikty. Można starać się te konflikty usuwać przez formułowanie hierarchii obowiązków, ustawiając je w określonym porządku, albo odwoływać się do intuicji, pozwalającej – biorąc pod uwagę okoliczności i racje moralne – rozstrzygnąć, który spośród skonfliktowanych ze sobą obowiązków jest „tu i teraz” właściwy (Audi, 2004, 2007; Dancy, 1998)⁴. Pierwsze rozwiązanie problemu konfliktu obowiązków nie jest obiecujące, ponieważ w sytuacji nieusuwalnej wielości i złożoności moralnie relewantnych okoliczności działania ustalenie sztywnej hierarchii obowiązków moralnych jest niemożliwe⁵. Drugie rozwiązanie, przyjmowane np. w etyce obowiązków *prima facie*, zakłada, że moralny sprawca intuicyjnie – dzięki wiedzy i doświadczeniu – rozpoznaje, który ze skonfliktowanych obowiązków jest w określonej sytuacji tym właściwym. Jednak życie niesie ze sobą takie niespodzianki, że nawet duże doświadczenie, dobra wola i wysoka kondycja moralna nie pozwalają na podjęcie właściwej decyzji moralnej, szczególnie gdy nie ma czasu na dobre rozpoznanie i przeanalizowanie moralnych racji. Weźmy pod uwagę np. dość oczywiste obowiązki niekłamania i dotrzymywania obietnicy, które w prostych sytuacjach nie są kontrowersyjne, natomiast w pewnych okolicznościach niezwykle się komplikują. Nie tylko nie można ich obu jednocześnie przestrzegać, ale nie wiadomo nawet, który z nich jest w konkretnej sytuacji nadrzędny. Skoro trudno podać jedno uniwersalne

⁴ Taki sposób podejścia do konfliktu obowiązków prezentują zwolennicy etyki obowiązków *prima facie* – jak W.D. Ross i R. Audi.

⁵ Sytuacje, w których nas stawia los, są bardzo złożone, ponadto zarówno sprawcy, jak i adresaci działania na wiele moralnie relewantnych sposobów różnią się między sobą, np. moralną i psychologiczną dojrzałością, bagażem doświadczeń, podjętymi zobowiązaniami itp. Wydaje się, że uniwersalistyczne podejście do obowiązków moralnych nie jest uzasadnione – to, co dla jednego jest obowiązkiem moralnym, dla innego może oznaczać działanie supererogacyjne. Ponadto same sytuacje moralne, w których stają tak różni sprawcy, domagają się różnych, ze względu na zaistniałe moralne racje, odpowiedzi. Zdarza się, że obowiązek ratowania życia, choć na ogół wydaje się wyższy od obowiązku mówienia prawdy, może zostać mu podporządkowany.

kryterium rozstrzygające, który z obowiązków jest ważniejszy, a intuicja moralna może zawodzić, to nawet najszlachetniejsi ludzie są skazani na łamanie deontycznych rygorów. Nawet jeśli robią to nieintencjonalnie albo w dobrej wierze, to biorąc pod uwagę, że deontologia jest zorientowana przede wszystkim na dokonywanie moralnie słusznych czynów, działają wbrew najważniejszej deontologicznej zasadzie, jaką jest niełamanie deontycznych rygorów. A zatem nie są idealni w świetle założeń deontologii i chyba nawet być nie mogą.

Utylitaryzm

Nie łatwiej osiągnąć utylitarystyczny ideał moralnego sprawcy. Nie sądzę, by ktokolwiek potrafił podać przykład realnie żyjącego człowieka, który zawsze działał i działa zgodnie z zasadą maksymalizowania szczęścia największej liczby ludzi. I nie chodzi nawet o to, że większość ludzi ma nie dość silną wolę, by – akceptując ten ideał – być w stanie zgodnie z nim postępować. Już sam sposób rozumienia szczęścia rodzi poważne problemy, ponieważ szczęście ma także wymiar subiektywny i to, co sprawca przez szczęście pojmuje, nie musi być szczęściem dla adresatów jego działania – szczególnie gdy doskonały sprawca powinien mieć na względzie ogół ludzi, a nie wyłącznie dobrze mu znane jednostki⁶.

Jeszcze większym kłopotem utylitarysty jest niemożliwość przewidywania wszelkich potencjalnych skutków działania – bezpośrednich i pośrednich, krótkofalowych i długofalowych, zamierzonych i niezamierzonych. Wiadomo też, że nawet przewidywalne skutki działania mogą bardzo różnić się od aktualnych. O tym, które z nich ostatecznie okażą się realne, w dużym stopniu decyduje moralny traf (Nagel, 1997; Williams, 1999)⁷, na co kalkulujący sprawca nie ma wpływu. Ponieważ kalkulacje

⁶ Sami utylitarysty spierają się między sobą o to, jak szczęście (dobrostan) należy rozumieć, czy mentalistycznie – jako pozytywny stan umysłu (odczuwanie przyjemności lub zaspokajanie racjonalnych preferencji), czy obiektywistycznie – jako posiadanie obiektywnych i nieredukowalnych do siebie dóbr (Saja, 2015, s. 78–83).

⁷ Choć Thomas Nagel (1997) wyróżnia różne typy trafu moralnego (konstytutywny, sytuacyjny, przyczyny i skutku), to najważniejszy w tej dyskusji jest traf dotyczący przyczyny i skutku. Skutki naszych działań mogą być po prostu nie do przewidzenia wskutek zmieniających się już w trakcie samego działania okoliczności, na co możemy nie mieć żadnego wpływu. Trafem moralnym zajmował się także Bernard Williams (1999). Analizując przykład Gauguina czy Anny Kareniny, pokazuje, jak nieadekwatnie można

skutków działania dokonują się w znacznej mierze w sytuacji permanentnej niepewności, trudno znaleźć idealnego realizatora zasady użyteczności i w ten sposób dać namacalny dowód realizowalności utylitarystycznego ideału moralnego sprawcy. Każdy, nawet najszlachetniejszy utylitarysta, może popełnić poważny błąd w swoich kalkulacjach i *de facto* uczynić coś moralnie niesłusznego – np. działania ocenione w krótkiej perspektywie jako moralnie słuszne mogą okazać się fatalne w skutkach w perspektywie długoterminowej. Przykładów takich decyzji dostarcza historia.

Etyka cnót

Nie inaczej prezentuje się ideał moralnego sprawcy w etyce cnót, bo któż może wskazać osobę, która jest uosobieniem wszelkich etycznych cnót. W przypadku tej teorii problemem jest już samo ustalenie uniwersalnego katalogu cnót. Badania prowadzone w zakresie historii moralności lub antropologii kulturowej pokazują, że katalogi cnót zmieniały się ze względu na czas i miejsce. Często w kontekście tych badań przywołuje się np. cnotę pokory czy skromności, która jest zupełnie nieobecna w starożytnych katalogach, natomiast w średniowieczu bardzo zyskała na znaczeniu, a obecnie jest raczej marginalizowana, a nawet wyciągana poza nawias jako nikomu niepotrzebna. Jej miejsce zajmuje pewność siebie i asertywność⁸. Obroncy uniwersalności cnót w odpowiedzi na ten argument podają przykłady cnót, które można wyodrębnić w każdej kulturze (Humphreys, 2005)⁹, jednak żaden z nich nie posuwa się do tego, by bronić uniwersalności pełnych katalogów cnót. Można nawet zapytać, jak ten pełen katalog miałby wyglądać.

Innym problemem w znalezieniu realnego uosobienia cnót etycznych jest kompatybilność działań wynikających z poszczególnych cnót. Podobnie jak w przypadku konfliktu rygorów deontycznych, cnoty, które przejawiają

oceniać swój potencjał w zakresie „uniesienia” niektórych swoich wyborów. W kalkulacjach można np. przeszacować indywidualne możliwości dotyczące siły charakteru i umiejętności stawienia czoła przeciwnościom losu.

⁸ Wiele na temat immanentnego charakteru cnót w kulturach i tradycjach, z których pochodzą określone katalogi cnót, pisze A. MacIntyre (1981, s. 227–365).

⁹ J. Humphreys w książce pt. *The Story of Virtue. Universal Lessons on How to Live* (2005) analizuje najważniejsze teksty różnych kultur i próbuje pokazać, że takie dyspozycje, jak empatia, współczucie, miłosierdzie, samodyscyplina, lojalność, uczciwość, mądrość, sprawiedliwość, pracowitość są powszechnie cenione i włączane do katalogów moralnych cnót.

się określonym sposobem zachowania, mogą pozostawać ze sobą w konflikcie. Przykładem tego może być cnota miłosierdzia i cnota sprawiedliwości. Tak jak pierwsza wymaga przebaczenia i zapomnienia win, druga skłania do wyrównania rachunków krzywd albo zasług. Podobnie dzieje się z przyjaznością i bezstronnością – tak jak bycie przyjaznym zakłada skłonność do przychylnego odpowiadania na działania i oczekiwania tych osób, wobec których żyjemy takie postawy, bezstronność wymaga przyjęcia postawy niezaangażowanej – neutralnej wobec tego, kim taka osoba w sensie emocjonalnym dla nas jest. Wszystkie te dyspozycje są uznawane za etyczne cnoty pełniące ważne funkcje w moralnie dobrym zachowaniu i nie można którejkolwiek z nich wyrzucić z obecnie przyjmowanego katalogu cnot.

Konflikt zachowań wynikających z różnych cnot etycznych można rozwiązać przez redefinicję cnoty i zaznaczenie szczególnej roli praktycznej mądrości w cnotliwym działaniu. Jeśli cnot nie definiuje się wyłącznie behawioralnie – jako określony sposób zachowania, przypisanego każdej z wyodrębnionych cnot, tylko kognitywno-afektywnie – jako określone poznawczo-wolitywne procesy, które mogą być powiązane z różnymi działaniami, stanowiące odpowiednie reakcje na zaistniałe moralne racje, to cnoty etyczne nie wchodzą ze sobą w konflikt. W określonej sytuacji nie zachodzą racje do działania wpływającego jednocześnie z obu trudnych do pogodzenia cnot etycznych, lecz do działań wpływających albo z cnoty miłosierdzia, albo sprawiedliwości; albo postawy przyjaznej, albo neutralnej. Cnotliwy – roztropny – człowiek zawsze musi brać pod uwagę zaistniałe racje moralne, by odpowiednio zareagować (Szutta, 2010).

Takie rozwiązanie jest zbliżone do etyki obowiązków *prima facie*, która w intuicji moralnej znajduje narzędzie rozstrzygające, który z obowiązków jest właściwy. W etyce cnot podobną rolę pełni *phronesis* – mądrość praktyczna. I można jej postawić takie same, jak wobec moralnej intuicji zarzuty. Nawet najcnotliwsza osoba spotyka się z sytuacjami, w których czuje się bezradna, ponieważ nie potrafi rozstrzygnąć, co w danej sytuacji należy uczynić. Ma świadomość, że wiele moralnych racji może być jej po prostu nieznanych. Nie zawsze jest w stanie uderzyć w „słuszny środek pomiędzy skrajnościami”, wykazując się mądrością, a nie naiwnością – zapominając o wszystkich przewinieniach, czy małostkowością – skrupulatnie zapamiętując każdy najdrobniejszy błąd. Choć mądrość praktyczną doskonali się przez całe życie, to nieograniczone pole jej wykorzystywania powoduje, że jest to zasadniczo nigdy niekończący się proces. W tym sensie ktokolwiek

doskonali w sobie cnoty etyczne, może je posiadać tylko w jakimś ograniczonym zakresie¹⁰.

Przedstawione argumenty pokazują jedynie niektóre słabości teorii etycznych, o których była mowa. Zmierzały one do pokazania, że ideały moralnych sprawców, sformułowane na ich gruncie, nie znajdują żadnych realnie żyjących realizacji i nie należy się spodziewać, by kiedykolwiek się ich doczekały. Czy to jednak musi oznaczać, że nie respektują one warunku minimalnego realizmu psychologicznego i czy to je dyskwalifikuje jako ideały moralne? Wydaje się, że nie.

Etycy wciąż – i słusznie – mogą bronić się, że ideał moralnego sprawcy, ufundowany na gruncie przyjmowanych przez nich teorii, ma charakter idei regulatywnej wskazującej cel – kres – ludzkiego doskonalenia. Jego realizację należy rozumieć jedynie aproksymatywnie jako zbliżanie się do tego ideału, a nie jego pełne osiągnięcie. W realnym życiu realizowalność ideałów etycznych można mierzyć możliwością doskonalenia się w kierunku zbliżania się do opisanego ideału. Przykład moralnych świętych doskonale to ilustruje – to osoby, które choć nie są idealne, to z pewnością są najbliższą, w stosunku do całej ludzkiej populacji, realizacji moralnego ideału.

2. Teorie etyczne a sposób funkcjonowania ludzkiego umysłu

Spełnianie warunku minimalnego psychologicznego realizmu w odniesieniu do teorii etycznych nie musi zakładać stuprocentowej realizowalności etycznych ideałów moralnego sprawcy, sformułowanych na ich gruncie. Można ten warunek rozumieć nieco inaczej – jako konieczność uwzględniania w teorii etycznej naturalnego sposobu ludzkiego działania, m.in. naturalnego sposobu funkcjonowania ludzkiego umysłu, możliwości i ograniczeń w zakresie samokontroli oraz struktury osobowości. Danych na ten temat

¹⁰ Obecnie między etykami cnót a ich krytykami z pozycji sytuacjonistycznej toczy się bardzo gorący spór o sposób rozumienia cnoty etycznej. Koncepcję globalistyczną – bardzo szeroką, w której cnota przejawia stałym, spójnym i zintegrowanym pod względem wartości zachowaniem, przeciwstawia się koncepcji lokalnej – wąsko zakreślonej i ograniczonej do określonego sytuacyjnego kontekstu. Szerokiego rozumienia cnoty bronią N. Snow, J. Annas, D. Russell, natomiast wąskiej J. Doris, M. Merritt (sytuacjonści), R. Adams i C. Miller (zwolennicy etyki cnót). Tej dyskusji poświęciłam moją najnowszą książkę (Szutta, 2017).

dostarczają nauki empiryczne, takie jak np. psychologia. Czego istotnego – z etycznego punktu widzenia – można dowiedzieć się z najnowszych psychologicznych badań na temat sposobu ludzkiego funkcjonowania?

2.1. Daniel Kahneman i dwusystemowa teoria umysłu

Jedną z obecnie najbardziej wpływowych koncepcji psychologicznych, opartej na bardzo bogatym materiale empirycznym, jest dwusystemowa teoria umysłu Daniela Kahnemana. Jej autor odróżnia dwa systemy, w których pracuje ludzki umysł: system 1 – szybki i system 2 – wolny. System 1 odpowiada za myślenie automatyczne (np. kojarzenie, wnioskowanie przyczynowo-skutkowe, metaforyczne ujmowanie). Pracuje bez wysiłku, konstruując wrażenia i emocje, na podstawie których następnie podejmuje wybory i decyzje. System 2 wymaga świadomego wysiłku, odpowiada za myślenie kontrolowane – monitorowanie swoich działań i powściąganie emocji. Aktywuje się, gdy stajemy przed bardziej skomplikowanymi zadaniami (np. bardziej złożonymi wyliczeniami czy myśleniem statystycznym). Oba systemy pozostają stale aktywne w naszym umyśle. Automatyczny system 1 nieustannie generuje różne dane (wrażenia, przeczucia, zamiary, emocje) i nie daje się go po prostu wyłączyć. Zreflektowany system 2, z natury leniwy, pozostaje w trybie bardzo niskiej aktywności. Zwykle biernie akceptuje to, co podsuwa mu system 1. Dopiero gdy napotyka na jakąś trudność, mobilizuje się do aktywniejszego działania (Kahneman, 2012).

Ten sposób funkcjonowania ludzkiego umysłu potwierdzają liczne złudzenia poznawcze, którym nieustannie ulegamy. To skutki bezkrytycznego poddawania się systemowi 1. Wśród nich warto wskazać m.in. na „efekt torowania” albo prymowania (z ang. *to prime* – poprzedzać, uprzedzać, przygotowywać) – zjawisko polegające na zwiększeniu prawdopodobieństwa wykorzystania określonej kategorii poznawczej w procesach percepcyjnych i myślowych wskutek wielokrotnej ekspozycji bodźca, semantycznie lub afektywnie powiązanego z określoną kategorią (Bargh, Chen, Burrows, 1996, s. 233–235). Skutkiem tego tor naszego myślenia może zostać zewnętrznie ukierunkowany, w bardzo prosty sposób, zupełnie bez naszej świadomości, i trzeba podjąć dodatkowy wysiłek, by spojrzeć na fakty z innego punktu widzenia i zmienić tryb rozumowania. Innym przykładem jest zjawisko „ram interpretacyjnych” – takie same pod względem logicznym zdania (logicznie równoznaczne) wywołują u nas różne reakcje, zależnie od tego,

w jaki sposób zostaną sformułowane. Badani spośród dwóch opcji – „zyski utrzymują się na poziomie 70%” i „straty utrzymują się na poziomie 30%” – zwykle jako korzystniejszą wybierają opcję pierwszą. System 1 podświadomie inaczej reaguje na pojęcie „straty” i „zysku”. Dopiero uruchomienie systemu 2 pozwala uzmysłowić sobie, że oba zdania mają taką samą wartość logiczną (Kahneman, 2012, s. 481–497). Jeszcze innym złudzeniem jest „efekt łatwości poznawczej”, który idzie w parze z uczuciem przyjemności i wiarą w to, co się widzi oraz zaufaniem wobec własnych intuicji. Taki stan umysłu skłania do wyprowadzenia bardzo powierzchownych i uproszczonych wniosków. Natomiast wysiłek poznawczy zawsze wiąże się z jakimś dyskomfortem, który wywołuje czujność i podejrzliwość. Z tej wiedzy korzystają marketingowcy, twórcy reklam i autorzy politycznych strategii, szukający najlepszych metod wpływania na potencjalnych klientów i wyborców. Wiedzą, że należy w maksymalnym stopniu uprościć i ułatwić przekazywane treści, by ograniczyć wysiłek (prosty język, zwiększone kontrasty, swojsko brzmiące nazwy). Dobry nastrój rozluźnia naszą kontrolę i usypia system 2. Potwierdzają to także badania Roberta Zajonca, który wykazał związek między powtarzaniem się dowolnie wybranego bodźca a zwiększaniem się w stosunku do niego pozytywnych emocji, tzw. efekt czystej ekspozycji – im częściej słyszymy jakąś nazwę, tym lepiej ona nam brzmi i mamy większe zaufanie do wyrażeń i całych wypowiedzi, które to słowo zawierają (Kahneman, 2012, s. 82–97).

Według Kahnemana system 1 to „maszyna do wyciągania pochopnych wniosków”. Kiedy ma do czynienia z jakąś niejednoznacznością, upraszcza ją, kierując się dostępnym aktualnie doświadczeniem. Dla systemu 1 „istnieje tylko to, co widzisz” – pisze Kahneman, mechanizmy skojarzeniowe dostarczają umysłowi jedynie tych idei, które zostały w nim wcześniej, choćby podświadomie, aktywowane. Ani jakość, ani ilość informacji nie jest ważna; najbardziej liczy się spójność narracji, którą dzięki nim można skonstruować. Opowieść nie musi być kompletna, ważne, by była spójna. Im mniejszą ilością danych empirycznych dysponujemy, tym łatwiejsze jest uzyskanie spójności. Potwierdza to „efekt aureoli” – wyraźna skłonność do rozszerzania naszych pozytywnych doświadczeń z ludźmi na pola ich aktywności, o których nic nam nie wiadomo. Gdy ktoś raz w określonym kontekście wyda nam się miły i inteligentny, podświadomie przenosimy to wrażenie na inne jego aktywności. Skłonność ta wynika z silnej potrzeby

emocjonalnej spójności, która generuje prostszy i bardziej spójny od rzeczywistego model świata (Kahneman, 2012, s. 108–120).

Kahneman nie twierdzi, że jesteśmy całkiem zdani na automatyzmy systemu 1, choć zwolennicy determinizmu próbują wyciągać takie wnioski. Jego książkę można odczytywać także jako zachętę do uświadomienia sobie rodzajów i roli automatycznych procesów w naszym myśleniu oraz aktywizowania refleksyjnego systemu 2 – niepozwalania sobie na bierność i gnuśność intelektualną, polegającą na zadowoleniu się szybkimi i łatwymi odpowiedziami. Zwraca jednak uwagę na bardzo ważny „efekt wyczerpywania się ego” – ograniczone zasoby refleksyjnego systemu 2, który bardzo szybko się męczy, dlatego automatycznie deleguje wszystko, co tylko możliwe, w zarządzanie systemowi 1. Oznacza to, że nie da się funkcjonować w taki sposób, by wyeliminować wszelkie automatyzmy i stać się człowiekiem poddającym wszystko nieustannej refleksji.

Dane empiryczne na temat roli i miejsca automatycznych procesów w funkcjonowaniu naszego umysłu nie są bez znaczenia dla etyki normatywnej, szczególnie wówczas, gdy mowa o wyborach i decyzjach moralnych – kluczowych z punktu widzenia etyk skoncentrowanych na podejmowaniu moralnie słusznych czynów i formułowaniu uniwersalnych zasad moralnych, za jakie uchodzą utylitaryzm i deontologia. Może się bowiem okazać, że człowiek w swoim życiu podejmuje relatywnie niewiele moralnych decyzji *sensu stricto*, opartych na dokładnym przeanalizowaniu wszelkich możliwych racji i konsekwencji działania, znacznie częściej działa na podstawie utrwalonych automatyzmów.

2.2. John Bargh i automatyzmy dnia powszedniego

John Bargh wyciąga z etycznego punktu widzenia jeszcze dalej idące wnioski. Uważa on, że tradycyjny podział na procesy kontrolowane (często nazywane świadomymi i intencjonalnymi) i automatyczne (określane jako nieświadome, niedobrowolne i niecelowe) jest empirycznie nieadekwatny. Ich charakter jest znacznie bardziej złożony i nie da ich się wyczerpująco opisać, kwalifikując jako jedną z dwóch wzajemnie wykluczających się kategorii. Dane empiryczne raczej wskazują na to, że nie ma między tymi procesami ostrej granicy. Wiele z nich, zwykle opisywanych jako automatyczne, jak np. czytanie, pisanie na komputerze lub prowadzenie samochodu, jest procesami kontrolowanymi i celowymi. Szczególnie w trakcie uczenia

się wykonywania tych czynności są to procesy świadome we wszystkich kolejnych sekwencjach ruchów. W przypadku osób, które już nabyły i utrwaliły umiejętność czytania lub pisania na komputerze, można mówić o procesach nieświadomych, choć jak najbardziej celowych. Wyszczególnione cechy automatycznych i kontrolowanych procesów niekoniecznie muszą zawsze i w taki sam sposób współwystępować. Bargh uważa, że są one od siebie niezależne i mogą występować w różnych konfiguracjach i traktowanie ich w kategoriach zero-jedynkowych – albo automatycznych, albo zreflektowanych – jest nieporozumieniem (Bargh, 1989, s. 3–7).

Bargh wyróżnia trzy główne typy automatycznych procesów. Pierwsze z nich to procesy przedświadome – jak powszechnie zachodzące procesy konstruowania i wartościowania, mimowolnie aktywujące społeczne konstrukty, np. stereotypy, schematy, wzorce myślenia i oceniania oraz sposoby zachowania (m.in. efekt torowania, efekt ekspozycji). Bargh utrzymuje, że przedświadome automatyczne procesy, odpowiadające za interpretację tego, co widzimy, i wartościowanie, stanowią najczęściej punkt wyjścia późniejszych sądów i decyzji. Od nich zależy np. to, w jaki sposób postrzegamy sytuację moralną – czy identyfikujemy ją jako potencjalne zagrożenie, przed którym należy się bronić, czy raczej jako sytuację pomocową, w której należy okazać komuś wsparcie (np. nieznannej osobie leżącej na ulicy).

Drugie to postświadome automatyczne procesy, które zachodzą po świadomych procesach jako ich nieświadome konsekwencje. Na przykład świadomie przeżywana przyjemność lub przykrość, choćby jedynie wyobrażona, rozszerza się w nieświadomiony sposób na później wydawane sądy, odczucia i zachowania (np. efekt nastroju). Forma reagowania na sytuację moralną może w poważny sposób zależeć od poprzedzających je przeżyć, które wywołują pozytywny lub negatywny nastrój. Wiele empirycznych danych potwierdza, że nastrój ma ogromny wpływ na ludzkie zachowanie¹¹. Różnica między konsekwencjami pierwszego i drugiego typu

¹¹ Psycholodzy przeprowadzili wiele eksperymentów, w których wykazano wpływ zmiany nastroju na zachowania pomocowe. Można zastanawiać się nad metodologią tych badań, w których trudno wyeliminować zmienne towarzyszące mogące mieć wpływ na sposób zachowania badanych, jednak wielość tych eksperymentów i powtarzalność wyników przemawia za ich wiarygodnością. W badaniach wykorzystywano ciasteczka, zapachy, drobne monety, ciepłe lub zimne – w zależności od pogody – napoje, przyjemną muzykę. Osoby, którym w taki sposób podnoszono nastrój, zwykle chętniej odpowiadały na sytuacje pomocowe niż osoby z grup kontrolnych, którym nie podwyższano nastroju

automatyzmów jest dość znaczna. O ile na ogół nie mamy zbyt dużej świadomości wpływu przedświadomych procesów na nasz sposób postrzegania i oceniania, o tyle postświadome automatyzmy znacznie łatwiej są przez nas identyfikowane.

Trzeci typ automatycznych procesów to te uzależnione od celu, jaki stawia sobie sprawca. Wśród nich można wymienić bardzo złożone umiejętności, np. jazdę samochodem, na rowerze, pisanie na komputerze, granie na instrumencie. Takie umiejętności zakładają całe kompleksy zrutowizowanych sekwencji czynności i dobrze wyuczonych wzorów reagowania na różne sytuacje (tzw. skryptów). Te zapamiętane i zautomatyzowane procesy kierują uwagą i działaniem, przy minimalnej kontroli sprawcy. Są one skierowane na realizację określonego i aktualnego celu, dlatego muszą być fleksybilne, na bieżąco dopasowywać się do zachodzących okoliczności (inaczej prowadzi się samochód w nieznanym mieście, inaczej w miejscu zamieszkania; inaczej w małym ruchu i przy jego dużym natężeniu; inaczej gdy samochód jest zupełnie sprawny, inaczej gdy wydaje się, że coś w nim nie funkcjonuje). To pokazuje, jak automatyczne procesy łączą się z kontrolowanymi i odwrotnie oraz to, że nie pracują one w próżni, lecz towarzyszy im wiele innych typów automatycznych i kontrolowanych procesów oraz ich kombinacji (Bargh, 1989, s. 10–28).

Taka charakterystyka procesów automatycznych nie jest neutralna z etycznego punktu widzenia. Sporo mówi na temat natury widzenia i wartościowania moralnych racji oraz sposobu reagowania na różne sytuacje. Warto do tego dodać jeszcze to, co współczesna psychologia mówi na temat możliwości i ograniczeń ludzi w zakresie samokontroli.

2.3. Roy Baumeister – możliwości samokontroli i zjawisko wyczerpywania się woli

Zwracając uwagę na automatyzmy, które w dużej mierze odpowiadają za sposób ludzkiego funkcjonowania, nie chcę bronić silnego determinizmu, kwestionować wolności i odpowiedzialności moralnej. We współczesnej psychologii trudno jednak poszukiwać argumentów na rzecz filozoficznie rozumianej wolnej woli. Roy Baumeister pisze, że nie do końca nawet rozumie,

albo go obniżano przez np. hałaśliwą pracę kosiarki albo pneumatycznego młota. Por. przykład jednego z takich eksperymentów (Isen, Levin, 1971).

czego filozofowie tak naprawdę poszukują. Sam natomiast przeprowadził wiele badań empirycznych nad zdolnością człowieka do samoregulacji, którą psychologowie rozumieją jako zdolność do zmiany własnych reakcji. Baumeister wykazał, że ludzie mają bardzo duży potencjał w zakresie samokontroli w obrębie różnych procesów: mogą kontrolować swoje myśli, skupiając się na określonych zadaniach; emocje – próbując przezwyciężyć zły nastrój; impulsy – opierając się różnym pokusom: objadaniu się, picciu alkoholu, zażywaniu narkotyków, stosowania przemocy; oraz kontrolować swoje zachowanie.

Baumeister uważa, że jeśli ktoś stracił nad sobą kontrolę, to poza nielicznymi wyjątkami sam na to zapracował – począwszy od przyzwolenia na drobne zaniechania, następnie przez pobłażanie swoim impulsom aż po całkowite przyzwolenie i w końcu biernie się im poddanie. Zdaniem Baumeistera ludzką zdolność do samoregulacji – wolę – najlepiej opisuje metafora „mięśnia”, nad którym można pracować, wzmacniając go poprzez stawianie sobie kolejnych, coraz trudniejszych zadań (Baumeister, Tierney, 2013, s. 32–54). Istnieje wiele technik wzmacniania samokontroli, opisywanych w różnych psychologicznych poradnikach i stosowanych z sukcesem przez psychoterapeutów, najczęściej w walce z różnymi uzależnieniami pacjentów, choć nie tylko. Coraz częściej wykorzystuje się je także w celach motywacyjnych do stawiania sobie różnych celów w życiu – ogólne dążenie do integralnego rozwoju personalnego.

Jednak tym, na co szczególnie należy zwrócić uwagę mówiąc o ludzkich możliwościach w zakresie samokontroli, jest mechanizm wyczerpywania się woli. Podobnie jak męczą się mięśnie podczas pracy – „męczy” się także wola i wyczerpują się jej ograniczone zasoby. Oznacza to, że człowiek nie może w nieskończoność się kontrolować. Wyczerpane *ego* przejawia się najczęściej podwyższoną intensywnością przeżywanych uczuć – uczucia pozytywne przeradzają się w egzaltację lub euforie; negatywne – w rozczarowanie lub przygnębienie z dość błahego powodu. Wyczerpanemu *ego* towarzyszy najczęściej obniżona decyzyjność, np. łatwe poddawanie się zewnętrznym wpływom sytuacji czy nastroju (Baumeister, Tierney, 2013, s. 40–46).

3. Etyka i moralna edukacja w świetle wyników badań współczesnej psychologii kognitywnej

Jakkolwiek normy etyczne nie wywodzą się z opisów ludzkiego zachowania, etyk nie może ich zupełnie ignorować i nie zajmować się wynikami badań empirycznych dotyczących sposobu ludzkiego funkcjonowania. Uwzględnianie rozpoznanych przez psychologów podstawowych procesów biorących udział w naszym poznaniu, wartościowaniu i zachowaniu jest konieczne, by teorie etyczne spełniały wspomniany przeze mnie wymóg minimalnego psychologicznego realizmu. Jeśli zatem ogromna część, o ile nawet nie większość, naszych procesów dokonuje się automatycznie i bezrefleksyjnie, na co wskazuje poważnych rozmiarów materiał empiryczny, to nie można tego lekceważyć. Przynajmniej dopóki nie zostanie on sfalsyfikowany wynikami porównywalnie szeroko zakrojonych badań, etycy nie mogą dłużej niemal wyłącznie koncentrować się na świadomych, intencjonalnych i kontrolowanych procesach, takich jak deliberacje moralne i procedury decyzyjne, z wykorzystaniem moralnych zasad (rygorów deontycznych czy zasady użyteczności), które biorą udział w dokonywaniu wyborów i podejmowaniu moralnych decyzji. Co najmniej równie ważną częścią etyki, o ile nawet nie ważniejszą – z racji ustalonych w toku badań empirycznych proporcji – musi stać się wypracowanie odpowiednich mechanizmów reagowania, które przejmują kontrolę nad ludzkim zachowaniem, gdy poziom refleksji i samokontroli sprawcy z różnych powodów wyraźnie spada.

Od początków etyki taką rolę przypisywano cnotom etycznym – trwałym i nabytym dyspozycjom do moralnie dobrego działania, mającym charakter częściowo zautomatyzowanych, częściowo zreflektowanych procesów o charakterze kognitywno-afektywnym. Za każdą cnotą stoją określone przekonania etyczne i odpowiednio ukształtowane pragnienia, stanowiące wystarczającą motywację do zgodnego z przekonaniem działania (np. życzliwość, gotowość do pomocy, odwaga, umiarkowanie itp.). Niebranie ich pod uwagę jest redukowaniem obszaru etycznych dociekań, a w konsekwencji marginalizacją etyki, biorąc pod uwagę relatywnie niewielką ilość – w stosunku do zautomatyzowanych działań – *sensu stricto* moralnych decyzji.

Przytoczone wyniki badań empirycznych mają także swoje konsekwencje dla toku i metod wykorzystywanych w edukacji moralnej.

Nie może się ona ograniczać jedynie do budzenia moralnej refleksji np. przez samą klaryfikację wartości¹² czy analizę moralnych dylematów¹³, albo innych, tzw. niedyrektywnych, metod wychowawczych¹⁴. Ich zwolennicy powołują się na Sokratesa i jego metodę majeutyczną, w której wychowawca pełni jedynie rolę akuszerza – niczego nie narzuca; podobnie jak terapeuta stawia pytania i nie przeszkadza w samodzielnym procesie poszukiwania odpowiedzi (Killpatrick, 1992a, s. 171; 1992b, s. 16). W niedyrektywnych koncepcjach celem edukacji moralnej jest kształtowanie intelektualnych procesów, które pozwalają wychowankom samodzielnie dochodzić do moralnych przekonań, doskonalić techniki moralnego rozumowania i selekcjonowania wartości (Pritchard, 1988, s. 470, 476).

W świetle zaprezentowanych danych empirycznych edukacja moralna musi przynajmniej w równym stopniu zajmować się także kształtowaniem charakteru – postaw i dyspozycji obejmujących częściowo zautomatyzowane procesy, które przejmują kontrolę nad zachowaniem, gdy zasoby samokontroli się wyczerpują – nie ma sił i czasu na dokładną analizę sytuacji, przeanalizowanie racji i podjęcie właściwej decyzji. Wówczas dobrze jest móc polegać na nabytych i utrwalonych dyspozycjach do moralnie dobrego działania, jakimi są etyczne cnoty, których nie można jednak sprowadzić wyłącznie do prostych i bezmyślnych nawyków nabytych wskutek wielokrotnego powtarzania określonych czynności. Cnoty etyczne są bowiem na wiele sposobów powiązane z wyborem i postanowieniem zarówno na etapie ich nabywania, jak i działania na ich podstawie – w wyborze i identyfikowaniu

¹² W metodzie edukacji moralnej przez klaryfikację wartości nauczyciel unika narzucania uczniom jakichkolwiek wartości, sugeruje także odrzucenie wcześniej utrwalonych przekonań i autorytetów oraz zachęca – w atmosferze pełnej i bezwarunkowej akceptacji – do poszukiwania własnego sposobu wartościowania. U jej podstaw tkwi założenie, że prawdziwe moralne przekonania mają swoje źródło w – jeszcze niezdeformowanym oczekiwaniem społecznym – „ja” wychowanka; przyjmuje się założenie, że prawdziwe „ja” jest zasadniczo dobre i godne zaufania (Kinnier, 1995, s. 18–19, 21).

¹³ W metodzie edukacji moralnej przy analizowaniu moralnych dylematów nauczyciel nie podaje żadnych wskazówek, tym bardziej gotowych rozstrzygnięć. Wychowankowie sami mają zastanowić się nad racjami stojącymi u podstaw konkurencyjnych rozwiązań. Nauczyciel może jedynie od strony formalnej korygować poprawność rozumowań uczniów. Zestaw takich dylematów moralnych stanowiących podstawę do dyskusji proponuje m.in. Martin Cohen w książce pt. *101 Ethical Dilemmas* (Cohen, 2003).

¹⁴ W artykule *Edukacja moralna z perspektywy etyki cnót* szerzej dyskutuję z niedyrektywnymi metodami wychowawczymi (Szutta, 2015b).

się z życzliwą i uczciwą postawą życiową, której efektem są skorelowane z nimi działania. O nabyciu cnót przez moralnego sprawcę można mówić dopiero wówczas, gdy działania życzliwe i uczciwe stają się dla niego naturalne i nie odczuwa już żadnych przeciwnych im pokus (złorzeczenia czy nieuczciwości). Osoba posiadająca cnoty, w sytuacjach codziennych i niewymagających szczególnego namysłu działa w sposób spontaniczny zgodnie z cnotą, dopiero w nowych, nietypowych okolicznościach, które wymagają rozważenia racji moralnych, podejmuje deliberację. Cnotliwe działanie to nie tylko sposób zachowania, ale także (a może nawet przede wszystkim) określony sposób widzenia – konstruowania i wartościowania faktów oraz sytuacji moralnych, które domagają się odpowiedzi (Szutta, 2017, s. 111–127).

O tym zdaje się mówić Bargh, odróżniając przedświadome automatyczne procesy. Człowiek życzliwy i uczciwy, gdy widzi na ulicy kogoś osłabionego albo zemdlonego, postrzega w nim osobę i samą tę sytuację jako domagającą się natychmiastowej interwencji, podczas gdy ktoś nieżyczliwy może postrzegać ją jedynie jako potencjalne zagrożenie – oszusta, który z pewnością chce ją napaść; a nieuczciwy – ofiarę, którą można okraść. Sposób postrzegania (konstruowania) i wartościowania rzeczywistości zależy od tego, jakiego rodzaju osobą jesteśmy, jakie żyjemy przekonania i system wartości. Ich kształtowanie dokonuje się w długim i nigdy niezakończonym procesie wychowawczym.

Z punktu widzenia edukacji moralnej bardzo ważną rolę odgrywa drugi z wyróżnionych przez Johna Bargha typ procesów postświadomych. Analiza tego rodzaju procesów pozwala uświadomić sobie wzajemny wpływ moralnej percepcji i emocji. Biorąc pod uwagę dane współczesnej psychologii kognitywnej, które zwracają uwagę m.in. na znaczenie efektów torowania i dostępności poznawczej, dyrektywny model moralnej edukacji jest uzasadniony. Ekspozowanie dzieciom określonych wzorców moralnych – bohaterów realnych lub fikcyjnych, którzy uosabiają wartościowe z punktu widzenia moralnego cechy i dyspozycje charakteru, jak np. życzliwość, uczciwość, gotowość do pomocy oraz pogłębiona dyskusja na ich temat – ma duże znaczenie w procesie wychowawczym. W przyszłości, gdy te zagadnienia przestaną już być przedmiotem ich świadomych rozważań, z dużym prawdopodobieństwem, o ile nie zajdą jakieś przeciwstawne procesy w ich życiu, już jako dorośli będą korzystali właśnie z tych dostępnych

im konstruktów społecznych, które odpowiadają promowanym w toku wychowania cnotom etycznym (Narvaez, Lapsley, 2005, s. 147).

Pośród procesów wyróżnionych przez Bargha najbardziej cnotom etycznym odpowiadają automatyczne procesy uzależnione od celu, składające się na umiejętności praktyczne. Z jednej strony eksperckie umiejętności praktyczne obejmują wiele automatycznych procesów, zdobytych w toku wieloletniej praktyki, z drugiej – w sytuacji pojawienia się nowych, dotąd niespotkanych okoliczności, wymagają refleksji i deliberacji. Łatwo to pokazać na przykładzie znakomitego chirurga z długą praktyką, który wiele diagnostycznych i terapeutycznych decyzji podejmuje niemal automatycznie do momentu, gdy spotyka się z jakimś nieznanym dotąd przypadkiem diagnostycznym, wówczas poszerza diagnostykę i zwołuje konsylium lekarskie. Podobnie dzieje się w przypadku osób cnotliwych – do pewnego stopnia działają one automatycznie, ale tylko w sytuacjach codziennych i w dobrze im znanych okolicznościach dopóty, dopóki nie pojawią się jakieś dodatkowe racje moralne, które wymagają gruntownego namysłu i moralnej deliberacji. Proces deliberacji w przypadku eksperta, jak i osoby cnotliwej, zasadniczo różni się od procesu osoby, która dopiero nabywa określonej praktycznej umiejętności lub cnot etycznych. Proces edukacji moralnej jest w dużym stopniu analogiczny do procesu nabywania umiejętności praktycznych na poziomie eksperckim.

Całość mojej argumentacji bynajmniej nie zmierza w kierunku podkopania sensowności zainteresowania etyków procesami podejmowania decyzji z wykorzystaniem moralnych zasad po dogłębnej analizie moralnych racji. Chcę tylko zwrócić uwagę, że nie są one wystarczające, skoro większość naszych działań dokonuje się całkowicie albo w dużym stopniu automatycznie. Cnoty etyczne mają charakter takich zautomatyzowanych procesów, które znajdują swoje empiryczne uzasadnienie w badaniach współczesnych psychologów. Dane empiryczne przez nich uzyskane mogą pomóc jeszcze głębiej zrozumieć ich znaczenie i rolę w moralnym życiu.

Zakończenie

W niniejszym artykule starałam się zwrócić uwagę na jeden z warunków, jakie powinny respektować normatywne teorie etyczne – warunek psychologicznego realizmu. Przy respektowaniu zasady metodologicznej

autonomiczności etyki, polegającej na niewyprowadzaniu normatywnych wniosków jedynie z deskryptywnych przesłanek, trzeba jeszcze pamiętać o pewnych ograniczeniach w formułowaniu moralnych ideałów, jakie stawia ludzka natura. Etyk nie może ich lekceważyć. Nie może bowiem nakładać norm i ideałów etycznych, które są nie do uniesienia przez zwyczajnych ludzi.

Rozważyłam dwa sposoby rozumienia warunku psychologicznego realizmu – realizowalności ideałów moralnego sprawcy oraz respektowania naturalnego sposobu funkcjonowania człowieka. Analizując ideały moralnych sprawców, sformułowanych na gruncie najważniejszych w obecnym dyskursie teorii etycznych, argumentowałam przeciw możliwości ich zrealizowania, co mogłoby skłaniać do wniosku, że omówione teorie nie spełniają wymaganego warunku. Jednocześnie pokazałam możliwą strategię obrony zwolenników tych teorii, którzy mogliby argumentować, że ideał moralnego sprawcy ma charakter idei regulatywnej, o której realizacji można mówić jedynie w kategoriach aproksymatywnych – zbliżania się do ideału, a nie w sensie ścisłym jego osiągnięcia.

Zaproponowałam bardziej złożone rozumienie warunku psychologicznego realizmu – jako zgodności fundowanych ideałów moralnego sprawcy z naturalnym sposobem ludzkiego funkcjonowania w obrębie podstawowych ludzkich procesów – kognitywnych, wolitywnych oraz mechanizmów zachowania, które są opisywane na gruncie nauk empirycznych, szczególnie psychologii. Przytoczywszy wyniki badań uzyskanych w obrębie psychologii kognitywnej, starałam się pokazać, w jaki sposób są one etycznie relewantne i powinny być brane pod uwagę w formułowaniu teorii etycznych oraz programów moralnej edukacji.

Wskazałam na bardzo ważny wniosek dla etyki, płynący z badań empirycznych przeprowadzonych na gruncie psychologii, w świetle których znaczna część, o ile nawet nie większość, naszych procesów myślowych i wolitywnych ma charakter automatyczny albo częściowo zautomatyzowany. Oznacza to, że etycy nie mogą koncentrować się wyłącznie na regulowaniu procesów zreflektowanych, biorących udział w świadomie podejmowanych decyzjach. Jeśli nie chcą godzić się na marginalizację roli etyki, muszą na równi z procesami zreflektowanymi podjąć się regulacji procesów zautomatyzowanych, które przejmują kontrolę nad ludzkim myśleniem i działaniem w sytuacjach „wyczerpywania się ego”, gdy jesteśmy zmęczeni, głodni i emocjonalnie niestabilni.

Ze względu na warunek psychologicznego realizmu etycy nie mogą zamykać się „w wieży z kości słoniowej” i – broniąc „czystości” metodologicznej swojej dyscypliny – odcinać się od wyników nauk empirycznych. Korzystanie z ich danych nie odbiera etyce jej szczególnego – normatywnego – charakteru. Z jednej strony stawia pewne granice, w których moralne ideały powinny się mieścić, z drugiej pozwala zrozumieć obszary ludzkiej aktywności, które powinny być poddane etycznej regulacji.

Bibliografia

- Audi, R. (2007). Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics. W: R. Shafer-Landau (red.), *Foundations of Ethics. An Anthology* (s. 402–419). Malden: Balckwell.
- Audi, R. (2004). *The Good in the Right: a Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Woodstock: Princeton University Press.
- Bargh, J.A. (1989). Conditional Automaticity: Varieties of Automatic Influence in Social Perception and Cognition. W: J.S. Uleman, J. Bargh (red.), *Unintended Thought* (s. 3–51). New York: Guilford.
- Bargh, J.A., Chen, M., Burrows, L. (1996). Automaticity of Social Behavior: Direct Effects of Trait Construct and Stereotype Activation on Action. *Journal of Personality and Social Psychology*, 2 (71), 230–244.
- Baumeister, R.F., Tierney, J. (2013). *Sila woli. Odkryjmy na nowo to, co w człowieku najpotężniejsze*. Tłum. P. Budkiewicz. Poznań: Media Rodzina.
- Cohen, M. (2003). *101 Ethical Dilemmas*. London: Routledge.
- Dancy, J. (1998). *Etyka obowiązków prima facie*. W: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce* (s. 261–271). Tłum. P. Łuków. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Davis, N.A. (1998). *Deontologia współczesna*. W: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce* (s. 247–260). Tłum. P. Łuków. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Doris, J.M. (2002). *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Flanagan, O. (1993). *Varieties of Moral Personalities. Ethics and Psychological Realism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hume, D. (1963). *Badania dotyczące natury ludzkiej*. Tłum. C. Znamierowski. T. 2: *O uczuciach*. Warszawa: PWN.

- Humphreys, J. (2005). *The Story of Virtue. Universal Lessons on How to Live*. Dublin: The Liffey Press.
- Isen, A.M., Levin, P.F. (1972). Effect of Feeling Good on Helping: Cookies and Kindness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 21, 384–388.
- Kahneman, D. (2012). *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*. Tłum. P. Szymczyk. Poznań: Media Rodzina.
- Kilpatrick, W. (1992a). Moral Character: Story-Telling and Virtues. W: R. Knowles, G.F. McLean (red.), *Psychological Foundation for Moral Education and Character Development: an Integrated Theory of Moral Development*, *The Council for Research in Values and Philosophy* (s. 169–182). Washington.
- Kilpatrick, W. (1992b). *Why Johnny Can't Tell Right from Wrong: and What Can We Do About It*. New York: Simon Schuster.
- Kinnier, R.T. (1995). A Reconceptualization of Values Clarification: Values Conflict Resolution. *Journal of Counseling & Development*, 74, 18–24.
- MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty*. Tłum. A. Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Merritt M.W., Doris, J.M., Harman, G. (2010). *Character*. W: J.M. Dorris and The Moral Psychology Research Group (red.), *The Moral Psychology Handbook* (s. 356–392). Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Th. (1997). Traf w życiu moralnym. W: Th. Nagel, *Pytania ostateczne* (s. 36–53). Tłum. A. Romaniuk. Warszawa: Aletheia.
- Narvaez, D., Lapsley, D.K. (2005). The Psychological Foundations of Everyday Morality and Moral Expertise. W: D.K. Lapsley, C. Power (red.), *Character Psychology and Character Education* (s. 140–164). Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press.
- Pritchard, I. (1988). Character Education: Research Prospects and Problems. *American Journal of Education*, 4 (96), 465–495.
- Saja, K. (2015). *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*. Kraków: Universitas.
- Szutta, N. (2017). *Czy istnieje coś, co zwiemy moralnym charakterem i cnotą?* Lublin: Academicon.
- Szutta, N. (2015a). Edukacja moralna z perspektywy etyki cnót. *Diametros*, 46, 111–133.
- Szutta, N. (2010). Jedność cnót jako warunek normatywności cnoty. W obronie doktryny jedności cnót. *Ethos*, 23, 78–93.

- Szutta, N. (2015b). Wprowadzenie, czyli o co chodzi w dyskusji nad moralnym charakterem. W: N. Szutta, A. Szutta, *W poszukiwaniu moralnego charakteru* (s. 9–30). Lublin: Academicon.
- Szutta, N. (2007). *Współczesna etyka cnót. Projekt nowej etyki?* Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Williams, B. (1999). Traf moralny. W: B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola* (s. 215–234). Tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka. Warszawa: Aletheia.
- Wolf, S. (1982). Moral Saints. *The Journal of Philosophy*, 8 (79), 419–439.

THE LIMITS OF ETHICS AUTONOMY. ETHICS TAKES INTO ACCOUNT THE EMPIRICAL DATA

Summary

This paper focuses on the psychological realism requirement which should be met by any ethical theory. Even if one should not make normative conclusions out of descriptive presumptions, there are still some limitations resulting from our nature about which one should remember when formulating moral ideals. One should not impose moral ideals which may require of people more than they would ever be able to bear. The paper's aim is to emphasize how important it is to ethics to pay attention to the empirical research carried out within psychology which show that a large part of our thought and volitional processes is automatic or semi-automatic. This means that ethicists cannot exclusively concentrate on regulating reflective processes which underlie consciously made decisions. If ethics is to avoid marginalization, ethicists must also focus on those automatic processes which control human thinking and action, especially in the circumstances of a total "ego-depletion", e.g. when we are tired, hungry, or under a strong influence of unstable emotions. The paper shows that virtue ethics is this kind of ethical approach which meets the psychological realism condition most successfully.

DAMIAN LUTY*

PLATONIZM W STRUKTURALISTYCZNEJ REFLEKSJI
NAD CZASOPRZESTRZENIĄ.
PRÓBA APLIKACJI MYŚLI FILOZOFICZNEJ
JÓZEFA ŻYCIŃSKIEGO

Słowa kluczowe: platonizm, czasoprzestrzeń, struktury matematyczne
Keywords: platonism, spacetime, mathematical structures

Wprowadzenie

Platonizm *prima facie* zdaje się być stosunkowo jednorodnym stanowiskiem metafizycznym. Jednakże można zidentyfikować liczne twórcze przetworzenia platonizmu, wydobywanie jego aspektów i wykorzystywanie ich w różnych kontekstach oraz w różnych celach. Platonizm jako stanowisko filozoficzne jest dynamiczne i może przyjmować różne oblicza¹. Inaczej platonizm realizowany jest w początkach realizmu teoriopoznawczego

* Damian Luty – doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zainteresowania badawcze: historia i filozofia fizyki, filozofia czasoprzestrzeni, filozofia nauki, metafizyka, ontologia.

Address for correspondence: Adam Mickiewicz University, Institute of Philosophy, Szamarzewskiego 89c, 60-568 Poznań. E-mail: damian.luty@amu.edu.pl.

¹ Celowo pomijam tutaj *dawne* interpretowanie Platona, np. u Plotyna czy św. Augustyna.

u Fregego (1884; zob. Dummet, 1993/1998, s. 509), gdzie realistyczne *credo* – istnieją prawdy niezależne od tego, czy są bądź będą poznawane – ugruntowane jest w antypsychologicznie umotywowanym postulacie autonomicznego istnienia wartości logicznych – Prawdy i Fałszu (celowo pisanych przez Fregego dużą literą). W inny sposób tematyzuje się platonizm w filozofii matematyki, gdzie autonomia ontyczna liczb wiązana bywa ze specjalną intuicją matematyczną (Parsons, 1995) jako źródłem poznania matematycznego odróżnionego od zwykłej konstruowalności i poglądu, że formalne dowody wystarczą w matematyce². Wreszcie – odmiennie – prezentuje się platonizm na gruncie filozofii fizyki. W tym kontekście niewątpliwie może wydawać się czymś najbardziej osobliwym – którym spośród bytów abstrakcyjnych należałoby przypisać realność mającą sens fizyczny? To pytanie nie jest jednak postawione poprawnie. Po pierwsze dlatego, że sugeruje, iż platonizm dla zmatematyzowanych teorii fizycznych musi kończyć się reifikacją struktur matematycznych, czyli naiwnym pitagoreizmem. Po drugie – w pytaniu tym pomija się wiele aspektów platonizmu podejmowanych na gruncie filozofii fizyki, jak nowatorskie konceptualizacje stosunku teorii naukowych do świata (Heisenberg, 1958/1965) czy chociażby problem kompozycji świata (Woszczyk, 2010; Hartre, 2002).

Właśnie w tym kontekście chciałbym rozważyć wybrane stanowiska platońskie, w których, spośród wielu innych, podnoszone są kwestie z zakresu filozofii czasoprzestrzeni (ogólnorelatywistycznej). Jednakże nie poprzestaną wyłącznie na przedstawieniu tych stanowisk, ale również podejmę się ich oceny.

Na gruncie filozofii fizyki jedno z pytań, które pada również w kontekście ogólnej filozofii nauki, dotyczy związku między aparatem matematycznym teorii a światem fizycznym. Z jednej strony zagadnienie to angażuje pytanie epistemologiczne o przyczynę zachodzenia odnośnego związku, z drugiej natomiast – czy cokolwiek z odnośnego twierdzenia wynika dla ustalenia natury świata fizycznego. Na takim poziomie ogólności należałoby powiedzieć, że domagamy się pewnej teorii wyjaśnienia metafizycznego w przypadku zachodzenia związku matematyki ze światem. To z takiej

² Co więcej, w filozofii matematyki intuicja może mieć platoński, anamnetyczny charakter, ale nie musi – intuicja w intuicjonizmie Brouwera nie jest platońskim wglądem w istotę, u Poincarégo w filozofii matematyki intuicja jest rozumiana po kantowsku, u Weyla pojęcie intuicji jest wzięte z fenomenologii Husserla.

ogólnej teorii powinno się, jak uważam, czerpać kryteria dla oceny stanowisk, które w danej dyscyplinie proponują konkretne rozstrzygnięcia ze względu na wykorzystanie jakichś elementów platonizmu.

Ogólną teorię, o którą mi chodzi, można znaleźć, jak sądzę, w filozofii Józefa Życińskiego. Twierdzę, że właśnie tutaj można szukać kryteriów do oceny platońskich rozwiązań w kontekście filozofii czasoprzestrzeni, a nawet w filozofii fizyki w ogóle. Niniejszy tekst składa się z dwóch części. W pierwszej zrekonstruuje poglądy Życińskiego i wydobęde z nich stosowne kryteria (oczywiście – uczynię to w trybie interpretacyjnym, czyli w ostateczności moje wnioski są odwoływalne). Wskażę na kryteria otwartości i dynamiczności. Nie aspiruję do wyczerpującego wyłożenia poglądów Życińskiego, pomijam również głosy krytyczne. W części drugiej przedstawię dwa stanowiska *explicite* platońskie w sprawie struktury świata materialnego, w tym – czasoprzestrzeni. Mówić będę o propozycjach Howarda Steina oraz Maxa Tegmarka. Następnie spróbuję dokonać oceny wymienionych stanowisk w świetle naszkicowanych wcześniej kryteriów. Kryteria służą ocenie wiarygodności stanowisk – niespełnianie wymienionych przez mnie kryteriów niekoniecznie musi oznacza merytoryczne fiasko. W konsekwencji proponuję pewne użycie (aplikację) poglądów filozoficznych Życińskiego, co stanowi zasadniczy cel niniejszej pracy.

Rekonstrukcja filozofii Życińskiego: dwa kryteria i *modalism*

Wykorzystanie wyrażenia „ogólna teoria” w odniesieniu do filozofii Życińskiego może być nieco nietrafne – nie jest tak, że jest to filozofia ogólna w sensie np. formalnej ontologii ogólnej oraz na pewno nie jest to filozofia fundamentalistyczna, przez co rozumiem tutaj ugruntowanie w ramach jakiegoś systemu podstaw filozofii czy jakiejś jej subdyscypliny. Życiński bowiem *explicite* czerpał z innych myślicieli – np. z Penrose’a, Whiteheada i Ellisa. Filozofia Życińskiego (1987a, 1987b, 1991, 1992, 1993, 2006, 2011) nie jest oderwana od pewnych konkretnych rozważań. Jednakże Życiński, jeśli trafnie go odczytuję, tematyzuje platonizm i stawia go zarówno jako problem, stanowisko, jak i wyzwanie. U Życińskiego znajdujemy aspekty poznawcze i bytowe platonizmu postawione w kontekście nauk fizycznych. W stanowiskach, które będę omawiać w części drugiej, platoński status matematyki dany jest niejako *simpliciter* i służy bardziej jako narzędzie do

rozwiązywania problemów konceptualnych, nie stanowi natomiast pełnej koncepcji, która metafizycznie *wyjaśnia*.

Epistemologiczny aspekt platonizmu Życińskiego wychodzi od pytania postawionego przez Wignera (1960) dotyczącego samej *efektywności* matematyki w opisie świata fizycznego. Przytoczmy w tym kontekście dość obszerny cytat z Życińskiego:

Jak wytłumaczyć przydatność języka matematyki w opisie skomplikowanych procesów fizycznych? W szczególności zaś: Czym tłumaczyć to, że Werner Heisenberg mógł stosować do efektywnego opisu mikrozjawisk stworzoną, całkowicie niezależnie, Cayleyowską teorię macierzy, podczas gdy próby zastosowania do rozwoju społeczeństw Marksowskiej kategorii konieczności historycznej prowadzą do całkowicie surrealistycznych prognoz? Dlaczego przyroda pozwala stosować w mechanice falowej Hilbertowskie obliczanie funkcji własnych operatorów całkowitych i różniczkowych, natomiast filozoficzne próby uzasadnienia jednolitej aksjologii i etyki grzęzną w dowolnościach? Nie można argumentować, że w filogenetycznym rozwoju człowieka istotne miały okazać się prawdy matematyki, natomiast nieistotne oceny etyki i aksjologii. Obserwowana matematyczność przyrody ma głęboki sens metafizyczny. Podstawowym problemem wymagającym wyjaśnienia w filogenetycznej interpretacji pozostaje więc pytanie: Dlaczego uwarunkowane przez naturę mechanizmy wyróżniają poznanie matematyczne, dając w nim wiedzę pewną, natomiast w innych dziedzinach poznania prowadzą jedynie do przypuszczeń i prawdopodobnych domysłów? (Życiński, 2006, s. 343)

Mamy u Życińskiego jednoznacznie do czynienia z realizmem teorio-poznawczym. Sukces nauki poucza nas o tym, że stosowane teorie naukowe są, przynajmniej aproksymacyjnie, adekwatne (prawdziwe) względem świata obiektywnego (Putnam, 1975; Musgrave, 1988). Językiem teorii naukowych jest matematyka i to za jej pomocą wyraża się treść tychże teorii. Zarazem jest tak, jak twierdzi Życiński, że język matematyki jest *w jakiś sposób* uprzywilejowany ze względu na skuteczność właśnie na terenie fundamentalnych badań przyrody. Ostatecznie, *nieprzypadkowość* stowarzyszenia matematyki z efektywnością jej wykorzystania właśnie w odniesieniu do świata fizycznego skłania Życińskiego do mówienia o *obserwowaniu matematyczności*, czyli o rejestrowaniu jej wyróżnionej pozycji wśród języków, choć przecież języki jako takie są konstruktami uwarunkowanymi historycznie i kulturowo.

Ze względu na, zdawałoby się, dowolność formułowania różnych języków, obserwowany fakt wyróżnioności jednego z nich – języka matematyki jako takiego – sugeruje właśnie swoistość tegoż języka. Nieprzypadkowość w związku z językiem matematyki wyraża się również w tym, że „abstrakcyjnym formułom matematyki można przyporządkować modele niezamierzone w dziedzinie konkretnych procesów fizycznych” (Życiński, 1992, s. 25; zob. również Lemańska, 2012, s. 285).

Status matematyki w kontekście jej efektywności staje się zatem problemem epistemologicznym. Jak wyjaśnić jej stosunek do świata? Czy jest ona dostosowywana do bieżących problemów obserwacyjnych? Otóż nie, co zostało podjęte w przytoczonym przed chwilą cytacie. Czy może należałoby przyjąć jakieś ujęcie, w którym matematyka superwenuje na składnikach materialnych świata, a następnie zyskuje, jak w trzecim świecie Poppera, jakąś autonomię, którą teraz chcemy traktować mocno ontologicznie? Wtedy musielibyśmy wyjaśnić naturę tej superwenuencji, ale przyjęcie, że matematyka byłaby wtórna wobec świata materialnego (świat materialny jest przyczyną istnienia matematyki), oznaczałoby uznanie czysto formalistycznego na nią spojrzenia. Wówczas rychło musielibyśmy zmierzyć się z problemem, który trafił strukturalizm Russella (1927/2007), gdzie czysto formalistyczne podejście kończy się kompatybilnością systemu formalnych relacji z właściwie dowolnym zbiorem obiektów, o ile tylko rozpatrywane zbiory mają taką samą kardynalność – to jest zasadnicza treść tzw. zarzutu Newmana wobec Russella, w wyniku którego Russell w dużej mierze porzucił swój strukturalizm (Demopoulus, Friedman, 1985). Z innej perspektywy, oparcie stosunku matematyki do świata na empirycznej adekwatności, rozumianej za van Fraassenem (1980) jako służącej „zachowywaniu zjawisk”, ogranicza się koniec końców jedynie do konstatacji obserwowanej efektywności matematyki. Czyli – do stwierdzenia, że... na terenie przyrodoznawstwa wykorzystuje się opis matematyczny. Nie ma, rzecz jasna, nic złego w pragmatyzmie, ale trudno na jego gruncie znaleźć wyjaśnienie mające charakter fundamentalny w odniesieniu do samej możliwości efektywności opisu matematycznego. Z drugiej strony niepragmatyczne ujęcie z superwenuencją też zawodzi, ponieważ okazuje się, że zrekonstruowany za pomocą tego ujęcia status matematyki zostaje właściwie podminowany przez różnorodność ze świata materialnego, podczas gdy chcielibyśmy właśnie wyróżniony status matematyki *objaśnić* w stosowaniu do teje różnorodności.

Co w tym kontekście proponuje Życiński? Analizując myśl Penrose'a, Życiński stwierdza:

Poznanie matematyczne stanowi, zdaniem autora *The Emperor's New Mind*, dziedzinę, w której ludzka myśl dochodzi bezpośrednio do koniecznych prawd – idei Platona. Przy pewnej interpretacji terminów, poznanie owo nie dostarcza nowej informacji. Informacja ta bowiem była w sposób niedostrzegalny ukryta pod postacią znanych wcześniej pojęć. Jej „odkrycie” polega w istocie na jasnym i wyraźnym dostrzeżeniu tego, co wcześniej kryło się w formie nieskonceptualizowanej. Podobne ujęcie jest bardzo bliskie Platońskiej koncepcji anamnezy. (...) W sugerowanej perspektywie, horyzontem naszych wysiłków poznawczych pozostaje obiektywny świat Platońskich idei. Tylko niewielka jego część, niczym wierzchołek góry lodowej, ujawnia w uporządkowanej postaci swą obecność w naszej świadomości (Życiński, 2006, s. 226–227).

W związku z tym wnoszenie o związku matematyki ze światem fizycznym polegałoby na uznaniu, że samo poznanie uczestniczy (zob. jeszcze Życiński, 1987, s. 183) w jakiś sposób w świecie, na zasadzie intuicyjnego/anamnetycznego wglądu w obiektywny świat. Jeśli ta rekonstrukcja epistemologicznego aspektu platonizmu Życińskiego jest trafna, to okazywałoby się, że i) zmienność i różnorodność aparatów matematycznych dotyczy tylko „wierzchołka góry lodowej” i związana jest z ograniczeniami poznawczymi bytu ludzkiego jako bytu skończonego ii) ujawniająca się struktura świata czyni to w obrębie wysiłków poznawczych człowieka, lecz nie wyczerpuje się w żadnym z konkretnych języków, natomiast ujawniając się najpełniej w obrębie języka matematycznego, wyróżnia go, ale niekoniecznie partykularne jego realizacje (jako określone rachunki/aparaty).

Mamy zatem matematykę „ludzką”, zmienną (Heller, 1996; Lemańska, 2012, s. 292) i filozoficzne tłumaczenie jej roli prowadzi do przypisania jej własności bycia *jakoś* zanurzonej w świecie. Kluczowe u Życińskiego jest to, jak tłumaczy się tę własność. Nim przystąpię do omówienia tej kwestii, odnotuję już pierwsze kryterium oceny stanowisk platońskich w konkretnych problemach filozofii fizyki, które wyłania się z dotychczasowych rozważań nad epistemologicznymi aspektami filozofii Życińskiego:

O t w a r t o ś ć: Ze względu na ograniczenia poznawcze związane z „matematyką ludzką” nie należy zakładać, że wytworzone historycznie dane struktury matematyczne raz na zawsze odwzorowują obiektywny świat

fizyczny. W razie uznania twierdzenia przeciwnego blokuje się możliwość dalszego odkrywania obiektywnego świata.

Lemańska zauważa, że

[n]ależy dodać, że problem skuteczności matematyki w badaniu świata materialnego nie jest tożsamy z problemem matematyczności przyrody, choć w platońskiej koncepcji matematyki te dwa zagadnienia się ze sobą splatają. Oczywiście, jeżeli w jakimś sensie przyroda jest matematyczna, to teorie matematyczne mogą być użyteczne w badaniach przyrody. Natomiast skuteczność matematyki nie musi oznaczać matematyczności przyrody. Wyjaśnienie tego faktu nie musi odwoływać się do szczególnej własności przyrody, jaką miałyby być matematyczność, a tylko do matematyzowalności przyrody (Lemańska, 2012, s. 286).

Widzieliśmy jednakże, że w świetle platońskiej epistemologii Życińskiego stwierdzenie samej matematyzowalności przyrody miałyby taką samą wagę, co stwierdzenie, że obserwujemy skuteczność matematyki. Jeśli zgodzić się na założenia Życińskiego (czyli odrzucić warianty antyrealizmu i pragmatyzmu w kontekście filozoficznych rozważań nad naturą fundamentalnego poziomu świata), nie można wyjaśnić skuteczności matematyki samą matematyzowalnością świata, ponieważ wtedy skuteczność tłumaczylibyśmy jej własnym elementem, tj. procedurą ujmowania zjawisk za pomocą („ludzkiego”) aparatu matematycznego.

Życiński wobec tego zadaje pytanie o to, jakie założenia trzeba przyjąć celem wyjaśnienia obserwowalności efektywnego wykorzystania matematyki i stawia hipotezę metafizyczną:

Sądzę, że koniecznym założeniem, bez którego nie można wyjaśnić matematyczności przyrody, jest założenie głoszące, iż rzeczywistość obserwowanego substratu fizycznego jest wtórna i drugorzędna w stosunku do rzeczywistości struktur matematycznych i relacji formalnych, które znajdują egzemplifikację w konkretnych procesach fizycznych (Życiński, 1987, s. 175).

Sieć tych struktur i relacji formalnych (fundamentalne prawa i symetrie) nazywa Życiński polem racjonalności, preferując to określenie zamiast „matrycy świata”, ponieważ, jak uważa, „matryca świata” sugeruje statyczny obraz fundamentalnej rzeczywistości. Pole racjonalności jest ontycznie pierwotne i konstytuuje to, czym jest fizyczny i obiektywny świat, a formalne relacje matematyczne istnieją na sposób platońskich Form. To jest poziom

„matematyki głębokiej” czy „boskiej”, najbardziej ogólnej. Tutaj, jak sądzi Życiński, powołując się na badania dotyczące wyłaniania się materialności w wyniku złamania symetrii pól kwantowych, kodowane są wszystkie fizycznie dopuszczalne możliwości, które są do realizacji w fizycznie sensownym świecie. Pole racjonalności określa to, co jest możliwe – a bez tego, co jest możliwe, nie można mówić o tym, co jest aktualizowane.

Pole racjonalności może być ujmowane dwojako: 1) całościowo – jako uniwersum teoretycznych możliwości, które w zasadzie dają się zrealizować w naszym wszechświecie, 2) częściowo – jako zbiór istniejących faktycznie stanów fizycznych, które stanowią egzemplifikację części struktur określanych przez pole racjonalności (Życiński, 1987, s. 180).

Ontologicznie zatem, pole racjonalności obejmuje zarówno możliwościowy, jak i aktualistyczny komponent świata, czyli całościowo ten świat określa. Nazwijmy to modalizmem Życińskiego, poglądem, który w dużej mierze spokrewniony jest ze stanowiskiem Whiteheada, na którego Życiński wielokrotnie się powołuje. Jest to sprawa pierwszorzędna, ponieważ widać, że Życiński nie ruguje z ontologii (aktualistycznego) zróżnicowania, tj. nie twierdzi, że, przykładowo, nasze lokalne, ludzkie doświadczenia są nierealne, a obiekty w ludzkim, codziennym świecie są iluzją (zob. Lemańska, 2012, s. 288). Na pewno jednak nie przypisałibyśmy im cech fundamentalności i wyróżnioności. Ostatecznie, są to jedynie przypadki aktualistycznego (częściowego) aspektu pola racjonalności. Nie jest wszakże tak, że u Życińskiego znajdujemy zamrożony, statyczny świat – świat staje się, aktualizuje, ale jest to pochodne względem całościowego pola racjonalności.

W perspektywach tej ontologii rzeczywistość fizyczna jawi się jako synteza konkretnych obserwowalnych i abstrakcyjnych formalnych struktur. Ontologia taka tłumaczy zarówno stabilność i racjonalność przyrody, jak i efektywność abstrakcyjnych formuł matematyki. Matematyka „czysta” musi być efektywna, gdyż badane w niej relacje są relacjami pola racjonalności obejmującego całą rzeczywistość fizyczną (Życiński, 1987, s. 183).

Widać teraz, dlaczego uzasadnione było mówienie, że ludzkie poznanie, o ile ma matematyczny charakter, samo „uczestniczy” w świecie – ludzka matematyka jest aspektem aktualistycznej części pola racjonalności. Obserwujemy skuteczność matematyki, a jest to w ogóle możliwe ze

względów ontologicznych, tj. z powodu ontycznej pierwotności struktur matematycznych, z którą wewnętrznie powiązana jest również matematyczność na poziomie ludzkim.

Jeśli zgodzić się na mówienie o „możliwościach” i „aktualnościach” jako dobrze oddających pewne cechy filozofii Życińskiego, to widać od razu, że Życiński uwzględnia złożoność świata i w konsekwencji jego dynamikę – potrafi wyprowadzić je z pola racjonalności. Uważam to za sprawę ważną, dlatego drugie kryterium do oceny platońskich rozwiązań w kontekście szczegółowych problemów formułuję na podstawie myśli Życińskiego tak:

D y n a m i c z n o ś ć: zwolennik platońskiej ontologii powinien potrafić wyjaśnić, w jaki sposób można oddać zmienność i dynamikę niefundamentalnego („zwykłego”) świata.

Co należy odnotować, sformułowane kryteria służą przede wszystkim ocenie wiarygodności proponowanych rozstrzygnięć platońskich. Niespełnianie tych kryteriów niekoniecznie musi oznaczać całkowite fiasko na płaszczyźnie merytorycznej.

Stein i Tegmark: próba oceny

Platońskie czy platonizujące rozwiązania w ramach filozofii czasoprzestrzeni nie należą do popularnych. Wiąże się to z wieloma czynnikami – dużo zagadnień z zakresu tej filozoficznej subdyscypliny zwyczajnie nie potrzebuje perspektywy platońskiej, zwłaszcza jeżeli orientuje się na praktykę badawczą fizyków (Hacking, 1983); w pewnym momencie popularnym podejściem stało się podejście neoarystotelesowskie (Maudlin, 1993). Interpretacje Ogólnej Teorii Względności (OTW) proponowane przez przedstawicieli pozytywizmu logicznego zostały odrzucone – ale nie ze względu na ogólnoprogramowe deklaracje dotyczące problemu metafizyki, ale dlatego, że interpretacje te były po prostu nieprawidłowe; stąd nie było przez jakiś czas potrzeby radykalnego powrotu do ujęć czysto metafizycznych (Earman, 1989; DiSalle, 2006).

Zagadnienia platońskiego statusu struktur formalnych i ich ontycznej pierwotności zostały podniesione w kontekście ontycznego realizmu strukturalnego, *Ontic Structural Realism* (OSR) (Ladyman, 1998; French, Ladyman, 2003). W OSR twierdzi się, że struktury są ontologicznie pierwotne

– pojmuje się je jako układy samodzielnie istniejących relacji (zob. Heller, 2012). Jeden z zarzutów wobec OSR głosi, że jeżeli twierdzi się, iż dobrze określone obiekty nie istnieją, bądź też są wtórne wobec struktur, to pojawia się problem tego, jak w ogóle struktury pojmować. Przyjmuje się bowiem, na podstawie standardowego podejścia teoriomnogościowego, że pojęcie struktury określone jest zawsze na jakichś obiektach (elementach). Relacje są własnościami drugiego rzędu, a zatem są jedynie formalne i przypisywanie im jakiegokolwiek ontologicznej autonomii jest „stawianiem wozu przed konie” i nieuprawnioną dystynkcją na poziomie ontologicznym między naturą (rozumianą jako esencję obiektów) a strukturą (Psillos, 2006; zob. również Chakravartty, 2003). Jeśli zatem uznać strukturę jako coś istniejącego samodzielnie, to nie proponuje się niczego innego, jak hipostazowania abstrakcyjnej struktury matematycznej jakiejś konkretnej teorii (Cao, 2003). To prowadzi do pytania, jak taka struktura matematyczna może w ogóle oddziaływać np. przyczynowo. Inne zarzuty (np. Dorato, 2015) również bazują na założeniu, że świat jest mozaiką obiektów, albo że przynajmniej obiekty te posiadają swoistość nieredukowalną do jakiegokolwiek struktury mającej ontologicznie całościowy charakter i pierwotność (McKenzie, 2011).

Stwierdziłem na początku, że inaczej prezentują się platońskie rozwiązania w kontekście różnych dyscyplin filozoficznych. Analogicznie, trzeba zapytać o relacje między różnymi strukturalizmami. W tym kontekście istotny jest związek między strukturalizmem w matematyce a strukturalizmem w ramach filozofii nauki. Kluczowym zagadnieniem jest to, czy można modelować strukturalizm drugiego typu na podstawie strukturalizmu pierwszego typu, przy założeniu, że rozpatruje się wyłącznie strukturalizm zorientowany ontologicznie. Strukturalizm matematyczny (Benacerraf, 1965; Resnik, 1981, 1996, 1998; Parsons, 1990; Shapiro, 1996, 1997; Bondecka-Krzykowska, 2007) jest stanowiskiem dotyczącym statusu ontologicznego liczb, przeciwstawionym stanowisku realizmu obiektowego. W strukturalizmie matematycznym twierdzi się, że liczby nie są indywiduami, przez co należy rozumieć nieposiadanie przez nie własności wewnętrznych czyniących je niezależnymi od innych liczb. Strukturalista twierdzi, że obiekty matematyczne mają tylko i wyłącznie własności relacyjne (Wójtowicz, 2009) i oznacza to, że zależą od relacji, jakie mają z innymi obiektami. W związku z tym obiekty matematyczne nie posiadają pierwotnej indywidualności, ale są indywidualizowane przez sieć relacji (strukturę), do której należą. Bez określonych warunków nałożonych na strukturę obiekty

matematyczne są jedynie pustymi miejscami do wypełnienia. W tym sensie nie posiadają żadnych natur czy istot, tj. nie istnieje możliwość formułowania sensownych wypowiedzi o obiektach matematycznych jako takich inaczej niż poprzez wskazanie ról, jakie one strukturalnie pełnią (Wójtowicz 2003). Shapiro wprowadził rozróżnienie na strukturalizm *in re* i *ante rem*. W strukturalizmie *ante rem* zakłada się, że struktury matematyczne istnieją niezależnie od egzemplifikacji w konkretnych systemach. W tym sensie strukturalizm *ante rem* jest platońskim wariantem strukturalizmu matematycznego, chociaż Belnacerraf swoje pierwsze strukturalistyczne rozważania formułował w opozycji do platonizmu w matematyce.

OSR umotywowany jest przede wszystkim współczesnymi, najlepiej potwierdzonymi, fizycznymi teoriami fundamentalnymi – mechaniką kwantową, kwantową teorią pola, statystyką kwantową oraz OTW. Twierdzi się, że ze względu na szereg zjawisk (np. splątanie kwantowe, złamanie aksjomatu Boltzmanna na gruncie statystyki Einsteina-Bosego) oraz, przede wszystkim, ścisłe powiązania z symetriami (przede wszystkim permutacyjnymi) obiekty kwantowe – cząstki elementarne – zarówno nie posiadają indywidualności rozumianej jako własność wewnętrzna czyniąca je dobrze określonymi i odseparowanymi od innych, jak i nie posiadają tożsamości, tj. niemożliwe jest ich jakościowe odróżnienie. Z tego względu na gruncie OSR proponuje się całkowitą eliminację obiektów z ontologii fizycznej (Ladyman, French, 2011), zastępując ją ontologią struktur, gdzie przez struktury rozumie się fundamentalne symetrie i prawa (French, 2014).

W przypadku zastosowań też OSR do fizyki czasoprzestrzeni bazuje się przede wszystkim na ogólnej współzmienniczości, która ma zadawać strukturalny sposób istnienia czasoprzestrzeni (French, 2001). Tutaj obiektami do eliminacji są punkty czasoprzestrzenne. Podstawowy problem, jaki się pojawia, polega na ustaleniu fizycznej roli ogólnej współzmienniczości – jest to przede wszystkim własność aparatu matematycznego OTW, ale jako taka bynajmniej nie jest żadną uogólnioną zasadą względności (która jest postulatem fizycznym), ani sama z siebie nie stanowi reprezentacji zasady równoważności inercji i grawitacji. Z tego względu pojawiają się trudności z uznaniem ogólnej współzmienniczości jako fundamentalnej symetrii w OTW (Norton, 1993). Esfeld i Lam (2008) zdają się przypisywać platoński status geometrii czasoprzestrzeni, faworyzując geometryczną heurystykę budowania reprezentacji grawitacji i przypisując samym punktom czasoprzestrzeni (potraktowanym wyłącznie jako elementy różniczkowej,

niezinterpretowane jako zdarzenia) własności dyspozycyjne. Jednakże, zarówno w przypadku ogólnej współzmienności, jak i geometrycznych punktów z dyspozycjami, czyni się wiele wysiłku, by struktury, o które chodzi, nie były traktowane jako abstrakcyjne – zazwyczaj robi się to albo dzięki dodatkowym hipotezom, albo poprzez analizy sytuacji eksperymentalnych. W tym sensie struktury matematyczne występujące w danej teorii naukowej zawsze są zinterpretowane, tj. nie powinno się ich nigdy traktować jako czystą matematykę³. Istnieje więc różnica między strukturalizmem matematycznym a strukturalizmem w filozofii fizyki, a w związku z tym – inaczej będą się przedstawiać platońskie czy platonizujące rozstrzygnięcia na gruncie obu strukturalizmów. Również zarzuty wymierzone w strukturalizm matematyczny nie muszą stosować się do innych strukturalizmów.

Hillary Greaves (2008) rozważał różne wersje strukturalizmów czasoprzestrzennych i pokazał (konkluzywnie czy nie – nie miejsce, aby to oceniać), że przedstawione przez niego stanowiska okazują się redukować do innych stanowisk w zakresie ontologii czasoprzestrzeni – relacjonizmu bądź substancjalizmu. Na końcu Greaves sugeruje, że być może nową i bardziej adekwatną wersję strukturalizmu jako takiego należałoby szukać u autora, którego niektórzy strukturaliści przywołują – H. Steina⁴:

Mój pogląd jest taki: historia nauki pokazała, że w pewnej bardzo głębokiej kwestii Arystoteles całkowicie się mylił, a Platon – przynajmniej przy preferowanym przeze mnie, określonym odczytaniu – zdumiewająco miał rację. Mianowicie, nasza nauka zbliża się do uchwytowania tego, co rzeczywiste nie poprzez „substancje” i ich rodzaje, lecz poprzez „Formy”, które „imitują” zjawiska (przez „Formy” należy rozumieć „struktury teoretyczne”, przez „imitują” – „są reprezentowane przez”) (Stein, 1989, s. 52).

Należy odnotować, że Stein zmierzał przede wszystkim do podważenia teoriopoznawczego sporu realizmu z antyrealizmem – stwierdził, odróżniając instrumentalizm od antyrealizmu, że realizm łączy się z instrumentalizmem, w innym przypadku nie moglibyśmy poszukiwać nowych narzędzi do coraz lepszego, ale niekończącego się przecież, reprezentowania obiektywnego

³ Należy wszakże odnotować, że w ten sposób postawiona sprawa nie jest jednak nieproblematyczna (zob. przede wszystkim Ainsworth, 2010).

⁴ Cytaty niepolskojęzyczne w tłumaczeniu autora, w związku z czym odpowiedzialność za wszelkie wady translatorskie ponosi wyłącznie autor.

świata. Oddzielenie instrumentalizmu i antyrealizmu ma służyć pokazaniu, że różne narzędzia mogą służyć do adekwatnej reprezentacji świata, ale to przecież, jak sugeruje Stein, nie implikuje zamknięcia się w obrębie subiektywizmu i relatywizmu poznawczego, co z kolei byłoby sprzężone z antyrealizmem.

Spór realizmu z antyrealizmem/instrumentalizmem krzyżuje się ze sporem substancjalizmu z relacjonizmem w filozofii czasoprzestrzeni, chociaż takie postawienie sprawy jest dyskusyjne. Substancjaliści realistycznie interpretowaliby czasoprzestrzeń, relacjoniści – antyrealistycznie/instrumentalistycznie (jako opis relacji między obiektami, a nie jako coś istniejącego). Stein natomiast rozłączając antyrealizm od instrumentalizmu pokazuje, że nie jest to dobrze postawiony problem – zarówno bowiem substancjaliści, jak i relacjoniści zgadzają się co do tego, że czasoprzestrzeń jakoś istnieje, ale inaczej interpretują rolę i charakter narzędzi do reprezentacji czasoprzestrzeni. Dla relacjonistów wykorzystywany opis czasoprzestrzeni nie powinien być na tyle złożony, aby można było stowarzyszyć z nim postulowanie nieobserwowalnych bytów (Earman, 1989). Innymi słowy, relacjonista różni się od substancjalisty nie antyrealistycznym stosunkiem do czasoprzestrzeni, ale poglądem o stopniu złożoności czasoprzestrzeni i jej pierwotności. Zestawienie realizmu z instrumentalizmem byłoby zaproponowaniem trzeciej drogi, miałyby charakter strukturalistyczny i byłoby jednoznacznie platoinizujące. Opierałoby się bowiem na założeniu, że struktury matematyczne w danej teorii naukowej *same z siebie* są w stanie dostarczyć relewantnej informacji o świecie, w kontekście ustalonej dziedziny przedmiotowej (oczywiście, należy pamiętać o wspomnianym wcześniej fakcie, że w tym kontekście nigdy nie mamy do czynienia z czystą matematyką). Na gruncie OTW powiedzielibyśmy zatem, że sama geometria w tej teorii, pojęta nie jako własność pola grawitacyjnego (Dorato, 2000), informuje nas o czymś istotnym, co dotyczy świata fizycznego w tym jego aspekcie, w którym chodzi o grawitację. Odróżnić to należy od programu geometrodynamiki (Wheeler, 1963), gdzie geometria nie ma platońskiego statusu.

Przypomnijmy kryteria wyprowadzone z myśli Życińskiego do oceny platońskich rozwiązań proponowanych w ramach konkretnych dyscyplin filozoficznych, u nas – w filozofii czasoprzestrzeni. Kryteria to: o t w a r t o ś ć i d y n a m i c z n o ś ć. Czy platoński strukturalizm czasoprzestrzenny nakreślony zgodnie z sugestią Greavesa w kontekście filozofii Steina spełnia

którekolwiek z kryteriów, przy założeniu, że wszystkie przeprowadzone przeze mnie rekonstrukcje są trafne?

Dla strukturalizmu typu steinowskiego rozważmy najpierw o t w a r t o ś ć. Kryterium to głosi tyle, że matematyka „ludzka” na danym jej etapie rozwoju nie wyczerpuje wszystkiego, co można powiedzieć o strukturze świata, innymi słowy stale pozostaje coś do odkrycia, gdy idzie o struktury formalne, i nigdy nie twierdzi się, że struktury matematyki „ludzkiej” osiągnęły izomorfizm ze strukturami matematyki „boskiej”. Wydaje się, że strukturalizm steinowski spełnia to kryterium, ponieważ śmiałe dopuszczenie, że instrumentalizm jest niesprzeczny z realizmem z jednej strony i odróżnienie instrumentalizmu od antyrealizmu z drugiej, pozwala na uznanie, że chociaż zmienia się aparatura matematyczna, to zmiana ta nie oznacza, że struktury formalne stają się bezużyteczne w zbliżaniu się do prawdy (do kolejnych jej aproksymacji). U Steina jest tak, że instrumentalizm pozwala na testowanie różnych narzędzi matematycznych, a realizm pozwala na efektywne wyjaśnienia struktury świata przez wzgląd na wykorzystywaną matematykę. W rezultacie, zmienność w obrębie narzędzi matematycznych (matematyki „ludzkiej”) pozwala porzucać mniej doskonałe narzędzia na rzecz narzędzi lepszych, które, moglibyśmy powiedzieć, mają więcej wspólnego z właściwą matematyką świata. Tym samym, z perspektywy rozwoju nauki, stale możemy się czegoś nowego dowiedzieć i coś nowego odkryć na temat pola racjonalności, ponieważ nigdy nie będziemy twierdzić, że stworzony przez ograniczony podmiot ludzki konstrukt wyczerpuje wiedzę o polu racjonalności.

Zastosowanie kryterium d y n a m i c z n o ś c i nie może dać podobnych rezultatów ze względów zasadniczych – propozycja Steina nie jest propozycją ontologiczną. Zatem wyjaśnienie pojawienia się ruchomego, zmiennego świata nie może się pojawić; nie można też tego wyjaśnienia wywieść z faktu, że strukturalizm steinowskiego typu spełnia poprzednie kryterium, ponieważ jest tak, że raczej o t w a r t o ś ć zakłada d y n a m i c z n o ś ć niż odwrotnie. Zatem strukturalizm steinowski daje nam środki, aby ustosunkować się do statusu formalnych struktur czasoprzestrzeni, postulować związek między formalizmem teorii a światem oraz uznać realność tego, co wyrażane jest za pomocą matematyki i zagwarantować nam rozwijalność badań nad odpowiednimi strukturami, ale to wszystko. Należałoby powiedzieć, jak sądzę, że koncepcja Steina jest neutralna wobec drugiego kryterium.

Rozważmy teraz próbę odniesienia filozofii M. Tegmarka (2007, 2015⁵) do problemów filozofii czasoprzestrzeni i w ramach tej próby dokonajmy ogólniejszej oceny podejścia Tegmarka, wykorzystując sformułowane kryteria wiarygodności stanowisk platońskich w konkretnych dyscyplinach.

Podobnie jak należałoby odróżnić strukturalizm steinowskiego typu od geometrodynamiki jako takiej, tak samo wstępnie należałoby propozycję Tegmarka odseparować od ogólniejszej pozycji w filozofii czasoprzestrzeni – supersubstancjalizmu (Lehmkuhl, 2015), który, gdy mówimy o czasoprzestrzeni, stwierdza tyle, że a) czasoprzestrzeń jest substancją, b) czasoprzestrzeń jest jedyną istniejącą substancją. Odróżnienie od wszelkich ujęć platońskich polegałoby na zaznaczeniu, że czasoprzestrzeń rozumie się tutaj jako *swego rodzaju* konkret, a wszelką „zwykłą” materię jako lokalne „zgrubienia” czasoprzestrzeni. Zauważmy, że w supersubstancjalizmie struktura czasoprzestrzeni jest rozumiana jednoznacznie materialnie. Supersubstancjalistyczna ontologia nie musi być jedynie ontologią geometrodynamiki czy w ogóle fizyki czasoprzestrzeni, wykorzystuje się ją również w kontekście kwantowych teorii pola. Rola matematyki nie jest tu jednoznacznie ontologiczna.

Tymczasem Tegmark jednoznacznie uznaje platoński status struktur matematycznych, przyznając się również do inspiracji pitagorejskich, przywołuje również wspomnianego wcześniej Wignera. Tegmark stawia dwie hipotezy, jedną nazywa hipotezą rzeczywistości zewnętrznej (*External Reality Hypothesis* – ERH), drugą hipotezą matematycznego wszechświata (*Mathematical Universe Hypothesis* – MUH), a następnie twierdzi, że ERH implikuje MUH, a to wszystko w kontekście poszukiwań Teorii Wszystkiego (*Theory of Everything* – TOE). Jego argumentację można przedstawić następująco:

1. Istnieje zewnętrzny, czyli obiektywny – niezależny od podmiotu – świat (ERH).
2. Rzeczywistości zewnętrznej nie można oddać poprzez język naturalny (codzienny) człowieka, ponieważ język ten podporządkowany jest specyficznej perspektywie gatunku ludzkiego; język naturalny jest „obciążony”.

⁵ Korzystam głównie z pierwszego wyłożenia koncepcji Tegmarka, rezygnując z bazowania na popularnonaukowej wersji z 2015 r.

3. Badania nad światem zewnętrznym, czyli przy założeniu ERH, sugerują pewną teorię wszystkiego, która musi w ogóle nie być „obciążona”.

4. Najmniej „obciążone” są struktury matematyczne.

Wniosek: świat zewnętrzny jest strukturą matematyczną.

Słusznie wydawać się może, że wniosek Tegmarka jest zbyt pospieszny, ale stwierdza on dokładnie coś takiego:

Podsumowując, są dwa kluczowe wnioski z naszych powyższych rozważań i tych w Apendyksie A: 1. ERH implikuje, że „teoria wszystkiego” nie jest obciążona; 2. Coś, czego opis pozbawiony jest obciążenia jest właśnie strukturą matematyczną. Biorąc te tezy razem, dostajemy rezultat w postaci Hipotezy Matematycznego Wszechświata (Tegmark, 2007, s. 3).

Z drugiej strony Tegmark przedstawia po prostu radykalne ujęcie izomorfizmu między strukturami formalnymi teorii a strukturami, które „posiada” świat fizyczny – Tegmark twierdzi, że świat fizyczny nie posiada jakiegokolwiek struktury, ale po prostu nią jest:

Jeśli w przyszłości podręczniki fizyki zawierać będą TOE, to równania tej fizyki będą stanowić pełny opis tej matematycznej struktury, która jest zewnętrzną fizyczną rzeczywistością. Piszemy, że „jest” (zewnętrzną fizyczną rzeczywistością) zamiast „odnosi się do”, ponieważ jeżeli dwie struktury są izomorficzne, to nie istnieje żaden sens, w jaki struktury te byłyby od siebie różne. Z samej definicji struktury matematycznej (...) wynika, że jeżeli istnieje izomorfizm między matematyczną strukturą a jakąś inną strukturą (jednoznaczne odwzorowanie między tymi strukturami zachowujące relacje), to wtedy są one jednym i tym samym. Jeżeli nasza zewnętrzna fizyczna rzeczywistość jest izomorficzna z matematyczną strukturą, to wówczas pasuje ona do definicji bycia strukturą matematyczną (Tegmark, 2007, s. 4).

Wśród przykładów struktur matematycznych, które są strukturami świata, Tegmark wymienia struktury wykorzystywane w modelowaniu czasoprzestrzeni w OTW, co więcej, eksplicytnie powołuje się na radykalną wersję realizmu strukturalnego, zwaną uniwersalnym realizmem strukturalnym.

Rozważmy kryterium o t w a r t o ś c i w odniesieniu do filozofii Tegmarka. Pytamy zatem o to, czy możliwe jest dalsze odkrywanie struktur

formalnych i stopniowo-aproksymacyjne, lecz niekończące się, zbliżanie do prawdy. Tegmark nie uważa, że udało się dotrzeć do „prawdziwej struktury matematycznej”, ponieważ nie mamy jeszcze Teorii Wszystkiego („Oczywiście, prawdziwa matematyczna struktura izomorficzna z naszym światem, jeśli istnieje, nie została jeszcze odkryta” [Tegmark 2007, s. 3]). Problem polega na tym, że zakłada się tu, iż z grubsza już wiemy, jaka ta ostateczna struktura ma być, ponieważ zakłada się określony sposób dążenia do Teorii Wszystkiego – jako drogę do zmniejszania „obciążenia” ludzką perspektywą kolejnych teorii. W rezultacie, chociaż teraz nie dotarliśmy do ostatecznej struktury, to kiedyś to jednak nastąpi, jak sądzi Tegmark.

Istotnie, jeśli przyjmiemy i) że wiemy, do jakiej struktury w Teorii Wszystkiego zmierzamy oraz ii) określoną wizję osiągnięcia Teorii Wszystkiego, dostajemy właściwie jedną spośród wielu możliwości rozwoju – w stronę multiversum opisywanego przez jakąś wersję teorii strun. Co jest jednak ciekawe, Tegmark na podstawie swojego platonizmu sugeruje program badawczy, który ma zmierzać do usunięcia zewnętrznego czasu w teorii strun. Jak jednak widzieliśmy u Życińskiego, przypisywanie platońskiego statusu strukturom formalnym (abstrakcyjnym, matematycznym) nie musi prowadzić do wyróżniania pewnej „ludzkiej” struktury matematycznej, co jest właśnie jedną z podstaw kryterium o t w a r t o ś c i. Tegmark natomiast z jednej strony uważa, że nie skonstruowaliśmy projekcji prawdziwej struktury (nie odkryliśmy właściwej struktury matematycznej świata, a zatem wszystkiego, co o świecie można powiedzieć), z drugiej strony zawęża spektrum poszukiwań właściwej struktury. Ponadto, istnieją różne drogi do Teorii Wszystkiego, które mogą pokrywać się z poszukiwaniami teorii kwantowej grawitacji i które znacząco różnią się od hipotez matematycznych i fizycznych występujących w teorii strun, a zarazem jest tak, że nie mamy środków do jednoznacznego preferowania którejś drogi. Kryterium o t w a r t o ś c i spełnione jest zatem częściowo, ponieważ możemy wnosić na podstawie obecnej wiedzy, że część znanych nam struktur matematycznych tworzy „prawdziwą strukturę”, do której zmierzamy, ale nie możemy, jak to robi Tegmark, wiązać tych poszukiwań z jednym programem badawczym.

Kryterium d y n a m i c z n o ś c i wymaga ustalenia, czy oraz jak w danej platońskiej propozycji wyjaśnia się „lokalne” efekty, takie jak np. doświadczenie upływu czasu przez podmioty ludzkie czy w ogóle stawania się. Klasycznym problemem wszystkich stanowisk filozoficznych,

w których albo z racji logicznych, albo z racji wywiedzionych z naukowych teorii fundamentalnych neguje się dynamikę w kontekstach lokalnych, jest twierdzenie, że np. upływ czasu jest iluzją (Gołosz, 2011). Dlaczego te iluzje w ogóle są wytwarzane? Jaki mechanizm za tym stoi? Dlaczego te iluzje dają jednak efektywne przewidywanie dla pewnych małych (makroskopowo) skali? Negowanie tego typu lokalnych efektów wykorzystuje w ramach budowania określonej ontologii argumenty czysto epistemologiczne. Podobnie postępuje Tegmark, co samo przez się nie jest naganne, ponieważ ścisłe wiązanie pytań ontologicznych i epistemologicznych jest owocne (Shimony, 1993). U Tegmarka zagadnienie to można zrekonstruować następująco.

Po pierwsze, Tegmark proponuje dwie metafory: „perspektywę żaby” i „perspektywę ptaka”. Perspektywa żaby jest bezpośrednią perspektywą jakichś istot, perspektywa ptaka to teoretyczne ujęcie „z góry” – Tegmark ma tu na myśli rozróżnienie na sposób istnienia matematyka jako istoty ludzkiej oraz na to, co on ujmuje w swoich matematycznych konstrukcjach. I tak, chociaż z perspektywy żaby ludzie istnieją w przestrzeni euklidesowej, to matematyka związana z fizyką relatywistyczną oferuje nam perspektywę ptaka, zgodnie z którą powinniśmy ujmować wszystkie obiekty makroskopowe jako czterowymiarowe „tuby” (zob. również Markosian, 1994). Po drugie, Tegmark twierdzi, że ontologiczne znaczenie posiada aproksymowanie teorii bardziej ogólnych przez teorie mniej ogólne, tj. bardziej lokalne (np. mechanika newtonowska stanowi przybliżenie Szczególnej Teorii Względności [STW], mechanika obejmuje perspektywę lokalną, ludzką, STW stanowi już wyższy szczebel w pozbywaniu się „obciążenia” teorii, a raczej – aparatu matematycznego teorii). W tym kontekście można odczytywać przechodzenie od mniej ogólnych teorii do coraz bardziej ogólnych jako procedurę stopniowego wychodzenia z „perspektywy żaby”, a zarazem – stopniowego pozbywania się „obciążenia”.

Ontologiczna interpretacja procedury wskazywania w granicy teorii bardziej ogólnej jakiejś teorii mniej ogólnej jest podejrzana. Samo zagadnienie wskazywania odnośnej granicy jest niezwykle doniosłe metodologicznie, ale jest też problematyczne, co pokazały debaty wokół niewspółmierności teorii. Interpretację ontologiczną takiego przechodzenia z mniejszego do większego poziomu fundamentalności (ogólności) można by było z punktu widzenia filozofii Życińskiego wyrazić jako przynależenie do innego stopnia cząstkowego *uczestniczenia* w polu racjonalności. Jest to jednakże zupełnie inny sposób analizy niż ten, który występuje u Tegmarka. W tym kontekście

propozycja Tegmarka byłaby zbyt pospiesznym i nieostrożnym połączeniem epistemologii i ontologii – nie dostajemy wyjaśnienia, dlaczego z określoną perspektywą mamy wiązać jakiś stopień fundamentalności ontologicznej i jak z jednej perspektywy można przechodzić w drugą. Ostatecznie, nie wiadomo, jak u Tegmarka lokalne stawanie się jest w ogóle możliwe. Ponadto, dlaczego mielibyśmy traktować teorie mniej ogólne jako wyrażające faktyczną ontologię poziomu, do którego są odnoszone np. ze względów pragmatycznych? Wiemy przecież, że struktury matematyczne takich teorii nie są prawdziwe, więc musimy przyjąć, że nie są one izomorficzne z jakimś fragmentem świata. Ale wtedy musielibyśmy polegać w proponowanej ontologii wyłącznie na bardziej abstrakcyjnych strukturach formalnych, w których rekonstrukcje lokalnego stawania się są nienaturalne czy wręcz błędne. W związku z tym, twierdzę, że strukturalizm typu tegmarkowego nie spełnia kryterium *dynamicy*. Co więcej, wydaje mi się, że te rozważania prowadzą również do zasadniczej podejrzliwości wobec wyjściowego rozumowania Tegmarka, w którym wywodzi on MUH z ERH.

Podsumowanie

Po dokonaniu (częściowej, nieobejmującej całego dorobku) analizy platońskiej filozofii Życińskiego, uznałem, że myśl ta posiada na tyle wysoki stopień ogólności, a jednocześnie jest zrodzona z refleksji nad konkretnymi problemami, że może służyć jako źródło kryteriów do oceny wiarygodności tych stanowisk, w których proponuje się platońskie czy platonizujące rozwiązania pewnych zagadnień na gruncie określonej (sub)dyscypliny filozoficznej. Rozważałem filozofię fizyki ze szczególną uwagą poświęconą filozofii czasoprzestrzeni. Z myśli Życińskiego wyodrębniłem pogląd, który nazwałem „modalizmem Życińskiego”. Na podstawie swoich rozważań nad epistemologią i ontologią Życińskiego wskazałem na dwa kryteria: i) *otwartości* oraz ii) *dynamicy*. W drugiej części pracy podjąłem próbę odniesienia wskazanych kryteriów do oceny dwóch platońskich stanowisk – H. Steina i M. Tegmarka. Rezultatem było stwierdzenie, że propozycja Steina spełnia kryterium i), jest natomiast neutralne wobec kryterium ii). Z kolei stanowisko Tegmarka częściowo spełnia kryterium i), nie spełnia zaś kryterium ii). Konkludując, należałoby zatem uznać, że, o ile moje rekonstrukcje filozofii Życińskiego i wyprowadzone z nich kryteria są

trafne, propozycja Steina jest bardziej wiarygodna od propozycji Tegmarka. Nasuwa się w związku z tym postulat, że rozwijanie platońskiej wersji strukturalizmu w ramach filozofii czasoprzestrzeni powinno być realizowane w duchu propozycji Steina.

Bibliografia

- Benacerraf, P. (1965). What Numbers Could Not Be. *Philosophical Review*, 74, 47–73.
- Bondecka-Krzykowska, I. (2007). *Matematyka w ujęciu strukturalnym*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Cao, T.Y. (2003). Can we dissolve physical entities into mathematical structures? *Synthese*, 136, 57–71.
- Chakravartty, A. (2003). The Structuralist Conception of Objects. *Philosophy of Science*, 70, 867–878.
- Demopoulos, W., Friedman, M. (1985). The Concept of Structure in The Analysis of Matter. *Philosophy of Science*, 4 (52), 621–639.
- DiSalle, R. (2006). Mathematical Structure, “World Structure,” and the Philosophical Turning point in Modern Physics. W: V.F. Hendricks, K.F. Jorgensen, J. Lutzen, S.A. Pedersen (red.), *Interactions. Mathematics, Physics and Philosophy, 1860–1930* (s. 207–230). Dordrecht: Springer.
- Dorato, M. (2000). Substantivalism, Relationism, and Structural Spacetime Realism. *Foundations of Physics*, 30, 1605–1628.
- Dorato, M. (2015). *The physical world as a blob: is OSR really realism?*. Pobrano z: <http://philsci-archive.pitt.edu/11698/1/doratofinal.pdf> (25.03.2016).
- Dummett, M. (1993/1998). *Logiczna podstawa metafizyki*. Tłum. W. Sady. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Earman, J. (1989). *World Enough and Space-Time: Absolute Versus Relational Theories of Space and Time*. Cambridge: MIT Press.
- Esfeld, M., Lam, V. (2008). Moderate structural realism about space-time. *Synthese*, 160, 27–46.
- Frege, G. (1884/1953). *The Foundations of Arithmetic*. Tłum. J.L. Austin. Oxford: Basil Blackwell.
- French, S. (2001). Getting Out of a Hole: Identity, Individuality and Structuralism in Spacetime Physics. *Philosophica*, 67, 11–29.

- French, S. (2014). *The structure of the world. Metaphysics & representation*. Oxford: Oxford University Press.
- French, S., Ladyman J. (2003). Remodelling Structural Realism: Quantum Physics and the Metaphysics of Structure. *Synthese*, 136, 31–56.
- Gołosz, J. (2011). *Upływ czasu i ontologia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Greaves, H. (2011). In search of (spacetime) structuralism. *Philosophical Perspectives*, 25, 189–204.
- Hacking, I. (1983). *Representing and Intervening*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartre, V. (2002). *Plato on Parts and Wholes*. Oxford: Clarendon Press.
- Heisenberg, W. (1958/1965). *Fizyka a filozofia*. Tłum. S. Amsterdamski. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Heller, M. (1996). Czy matematyka jest strukturą świata? W: M. Heller, J. Urbaniec (red.), *Otwarta nauka i jej zwolennicy* (s. 61–72). Tarnów: Biblos.
- Heller, M. (2012). *Filozofia i wszechświat*. Kraków: Universitas.
- Ladyman, J. (1998). What is Structural Realism? *Studies in History and Philosophy of Science*, 29, 409–424.
- Ladyman, J, French, S. (2011). In Defence of Ontic Structural Realism. W: P. Bokulich, A. Bokulich (red.), *Scientific Structuralism* (s. 25–42). Dordrecht: Springer.
- Lehmkuhl, D. (2015). *The Metaphysics of Super-Substantivalism*. Pobrano z: http://philsci.archive.pitt.edu/11528/1/Lehmkuhl_Metaphysics_of_Super_Substantivalism.pdf (25.03.2016).
- Lemańska, A. (2012). Matematyka a przyroda w ujęciu Abpa Józefa Życińskiego. *Roczniki Filozoficzne*, 4 (60), 283–296.
- Markosian, N. (1994). The 3D/4D Controversy and Non-present Objects. *Philosophical Papers*, 23, 243–249.
- Maudlin, T. (1993). Buckets of Water and Waves of Space: Why Space-Time is Probably a Substance, *Philosophy of Science*, 60, 183–203.
- McKenzie, K. (2011). Arguing against fundamentality. *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 42, 244–255.
- Musgrave, A. (1988). The Ultimate Argument For Scientific Realism. W: R. Nola (red.), *Relativism and Realism in Science* (s. 229–252). Dordrecht: Kluwer.

- Norton, J. (1993). General covariance and the foundations of general relativity: eight decades of dispute. *Reports on Progress in Physics*, 56, 791–858.
- Parsons, C. (1995). Platonism and Mathematical Intuition in Kurt Gödel's Thought. *The Bulletin of Symbolic Logic*, 1 (1), 44–74.
- Parsons, C. (1990). The Structuralist View of Mathematical Objects. *Synthese* 84, 303–346. [Tłum. pol. (2002): Strukturalizm o obiektach matematyki. W: R. Murawski (red.), *Współczesna filozofia matematyki* (s. 259–376). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN].
- Psillos, S. (2006). The Structure, the Whole Structure, and Nothing but the Structure? *Philosophy of Science*, 73, 560–570.
- Putnam, H. (1975). *Mathematics, Matter and Method (Philosophical Papers, Volume I)*. London: Cambridge University Press.
- Resnik, M. (1998). *Mathematics as a Science of Patterns*. Oxford: Oxford University Press.
- Resnik, M. (1981). Mathematics as a Science of Patterns: Ontology. *Nous*, 15, 529–550.
- Resnik, M. (1996). Structural Relativity. *Philosophia Mathematica*, 4, 83–99.
- Russell, B. (1927/2007). *Analysis of Matter*. Nottingham: Spokesman Books.
- Shapiro, S. (1997). *Philosophy of Mathematics. Structure and Ontology*. Oxford: Oxford University Press.
- Shapiro, S. (1996). Space, Number and Structure: A Tale of Two Debates. *Philosophia Mathematica*, 3 (4), 148–173.
- Shimony, A. (1993). *Search for a Naturalistic World View Volume I. Scientific Method and epistemology*. New York: Cambridge University Press.
- Stein, H. (1989). Yes, but... Some skeptical remarks on realism and antirealism. *Dialectica*, 43, 47–65.
- Tegmark, M. (2015). *Nasz matematyczny Wszechświat. W poszukiwaniu prawdziwej natury rzeczywistości*. Tłum. B. Bieniok, E. Łokas. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Tegmark, M. (2007). *The Mathematical Universe*. Pobrano z: <http://arxiv.org/pdf/0704.0646v2.pdf> (25.03.2016).
- Van Fraassen, B.C. (1980). *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press.

- Wigner, E. (1960). The Unreasonable Effectiveness Of Mathematics, *Communications on Pure and Applied Mathematics*, 13, 1–14.
- Wheeler, J.A. (1963). *Geometrodynamics*. New York: Academic Press.
- Woszczek, M. (2010). *Ukryta całość przyrody a mikrofizyka*. Poznań: Wydawnictwo Instytutu Filozofii UAM.
- Wójtowicz, K. (2009). Podstawowe założenia strukturalizmu w filozofii matematyki. *Założenia filozoficzne w nauce, XLIV*, 40–60.
- Wójtowicz, K. (2003). *Spór o istnienie w matematyce*. Warszawa: Semper.
- Życiński, J. (1991). Elementy platonizmu ontologicznego w Whiteheadowskiej filozofii Boga. *Studia Philosophiae Christianae*, 2 (27), 83–98.
- Życiński, J. (1987). Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody. W: M. Heller, A. Michalik, J. Życiński (red.), *Filozofować w kontekście nauki* (s. 170–185). Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Życiński, J. (1993). *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Życiński, J. (1992). Jak rozumieć matematyczność przyrody? W: M. Heller, J. Życiński, A. Michalik (red.), *Matematyczność przyrody* (s. 23–42). Kraków: OBI.
- Życiński, J. (2006). Ontologia Platona a ewolucja kosmiczna. *Roczniki Filozoficzne*, 2 (54), 335–349.
- Życiński, J. (2011). *Świat matematyki i jej materialnych cieni. Elementy platonizmu w podstawach matematyki*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Życiński, J. (1988). *Teizm i filozofia analityczna*. T. 2. Kraków: Znak.

PLATONISM IN STRUCTURALIST INQUIRIES
IN THE PHILOSOPHY OF SPACETIME.
AN ATTEMPT OF APPLYING JÓZEF ŻYCIŃSKI'S PHILOSOPHICAL THOUGHT

Summary

The main aim of this paper is to provide an interpretative application of Józef Życiński's philosophical work. I claim that one can find in Życiński's thought criteria for evaluating certain positions which use platonistic concepts in order to solve

specific problems in the context of philosophy of physics, especially philosophy of spacetime. After reconstructing Życiński's philosophy, I use the derived criteria to evaluate positions of Howard Stein's and Max Tegmark's. I conclude that, according to criteria taken from Życiński's philosophy, the former's views are more plausible, and so create a better starting point in developing a platonistic structuralist position.

DORIAN MĄCZKA*

MIT I MITY W FILOZOFII PAULA FEYERABENDA

Słowa kluczowe: Feyerabend, Popper, mit, dogmatyzm, krytycyzm, humanizm

Keywords: Feyerabend, Popper, myth, dogmatism, criticism, humanism

Wprowadzenie

W roku 1961 Paul Feyerabend wygłosił w Oberlin College w Ohio dwa wykłady – wydane później jako esej zatytułowany *Knowledge without foundations* (Feyerabend, 1999) – poświęcone ograniczeniom współczesnej filozofii, w szczególności tej zajmującej się poznaniem i nauką. Feyerabend poruszał się w nich po wielu rozmaitych tematach, swobodnie przechodząc od omawiania filozofii starożytnej do krytyki współczesnych mu nurtów panujących w refleksji nad metodologią i od problematyki epistemologicznej do etycznej. W tym miejscu chciałbym się skupić przede wszystkim na analizie jednego z występujących w nich pojęć, ma ono bowiem kluczowe znaczenie,

* Dorian Mączka – absolwent Uniwersytetu Śląskiego i Uniwersytetu Jagiellońskiego, obecnie doktorant w Instytucie Filozofii UJ. W swoich badaniach stara się łączyć kwestie z zakresu filozofii nauki z problemami filozofii kultury, myśli postkolonialnej i postmodernizmu, ze szczególnym uwzględnieniem metodologii Imre Lakatosa oraz filozofii Paula Feyerabenda.

Address for correspondence: Jagiellonian University, Institute of Philosophy, Grodzka 52, 31-044 Kraków. E-mail: dorian.maczka@gmail.com.

gdy idzie o zrozumienie sposobu oraz celu filozofowania Paula Feyerabenda, zarówno we wczesnym, jak i w późnym okresie jego twórczości.

Pojęciem tym jest mit. Filozofia zna różne rozumienia mitu, a filozofowie na przestrzeni wieków mnóstwo pracy poświęcili próbom określenia istoty mitu, co, zważywszy na rolę mitu i myślenia mitycznego w kulturze, sztuce oraz samej filozofii, nie powinno dziwić. Feyerabend w *Knowledge without foundations* operuje tym pojęciem na potrzeby swojej argumentacji skierowanej przeciwko obecnym w filozofii nauki tendencjom. W skonstruowanej przez niego narracji zestawione zostają dwa sposoby filozofowania – filozofia otwarta, uprawiana w duchu krytycznym, oraz filozofia zamknięta, tłumiąca ducha krytycyzmu, przyczyniająca się do utwierdzania różnych form dogmatyzmu. Sposoby te reprezentowane są odpowiednio przez jońskich filozofów przyrody oraz przez współczesnych myślicieli zajmujących się filozofią nauki oraz filozofią języka – a więc w drugim przypadku przez tych, z których środowiska sam Feyerabend się wywodził i z którymi przyszło mu toczyć najwięcej polemik.

Mit w *Knowledge without foundations*

W celu ukazania różnic dzielących te dwa sposoby filozofowania Feyerabend analizuje ich relację z mitem czy, mówiąc ściślej, z typem myślenia reprezentowanym przez mit. Aby tego dokonać, musi jednak najpierw scharakteryzować sam mit. Po pierwsze zauważa, że mit dotyczy całości wszechświata. Mit nie stanowi narzędzia opisu pewnych partykularnych obszarów czy procesów, ale rości sobie prawo do uniwersalności i powszechności. Po drugie tym, którzy zostali wychowani w innej tradycji i wskutek tego nie poznali prawideł rządzących danym sposobem mitycznego myślenia, mit może się wydawać sprzeczny z intuicjami. Po trzecie mit jest niezgodny z tym, co podpowiada codzienne doświadczenie zmysłowe, a zatem jest, używając terminu Feyerabenda, kontrindukcyjny. Kolejna z cech mitu może wydać się w tym kontekście zaskakująca. Mit bowiem „nie jest tylko snem czy utworem poetyckim, którego odmienność od prawdziwego opisu wszechświata jest jasno uświadomiona. Ma być on sam w sobie uznany za taki prawdziwy opis, ma być w zgodzie z faktami” (Feyerabend, 1999, s. 57). W mocy mitu leży więc wyjaśnianie zjawisk i tłumaczenie ich przyczyn. Mit, choć sprzeczny ze zmysłową naocznością, nie stoi w sprzeczności z doświadczeniem jako

takim, a fakty nie zaprzeczają opisom rzeczywistości dostarczanym przez mit – przeciwnie, dobrze zrozumiany pozwala on interpretować i wyjaśniać świat. Mit zamiast czystej zmysłowości proponuje zatem wiedzę wynikającą w bardziej złożony sposób z doświadczenia. Przykładami świadczącymi na rzecz tej tezy są dla Feyerabenda powszechna w piętnastowiecznej Europie wiara w demony czy przekonanie o boskiej zdolności odczytywania ludzkich myśli. Ich realność tłumaczyła bowiem dziwne zachowania i umiejętności niektórych osób, choroby, zjawiska naturalne oraz skuteczność metod zwalczania nieczystych sił. Mit ma zatem, po czwarte, funkcję wyjaśniającą, pozwala odnaleźć się w świecie, zrozumieć rzeczywistość i zobaczyć ją przez pryzmat odpowiednich interpretacji.

Zdaniem Feyerabenda ten zestaw cech opisuje zarówno mit, jak i teorie filozoficzne oraz naukowe. Jońscy filozofowie przyrody szukali podstawy całości rzeczywistości, a ich koncepcje mogły wydawać się sprzeczne z intuicjami i doświadczeniem. Myśliciele ci potrafili jednak uzasadnić swoje propozycje i uzgadniać je w lepszy bądź gorszy sposób z empirią. Podobnie ma się rzecz, twierdzi amerykański filozof, z nauką. Mechanika newtonowska czy ogólna teoria względności Einsteina również stawiają sobie za cel uniwersalny opis praw rządzących całym wszechświatem, są nieintuicyjne dla laika i przeczą temu, co podpowiadałyby zmysły – choćby w temacie poruszania się ciała, na które nie działa żadna siła. Są one wreszcie, pomimo niezgodności z doświadczeniem potocznym, uznane za prawdziwe czy częściowo prawdziwe właśnie dzięki ich mocy eksplanacyjnej i predykcyjnej, a więc możliwościom skutecznej interpretacji danych doświadczalnych zgodnie z ich przewidywaniami. Wymienione powyżej cztery cechy nie są zatem charakterystyczne wyłącznie dla mitu, pozostają jednak w opinii Feyerabenda koniecznymi warunkami określania danej narracji czy dyskursu mianem mitu. Należy się zatem zastanowić nad tym, co odróżnia mit od filozofii i nauki.

Na pytanie to Feyerabend udziela jasnej z pozoru odpowiedzi: „różnica leży w psychologicznym nastawieniu ludzi, którzy zaakceptowali mit bądź teorię naukową oraz w pewnych specyficznych elementach strukturalnych” (Feyerabend, 1999, s. 61). Pierwszy element różnicy, owo psychologiczne nastawienie osób wierzących w prawdziwość mitu, zasadza się, jak stwierdza Feyerabend (1999, s. 61), na „całkowitej i niepowątpiewającej akceptacji”. Mit jest uznawany za absolutnie prawdziwy i nieomylny, gdy idzie o wspomniane wyżej zadania ujmowania, interpretowania i wyjaśniania

rzeczywistości. Nastawienie to kształtuje się przez odpowiedni proces nauczania czy indoktrynacji, poprzez umacnianie poczucia zależności od wyjaśniającej roli mitu i poprzez rozbudzanie strachu przed wykluczeniem ze społeczności mającej kontakt z jego treścią. Co więcej, mit może w sposób bezpośredni opisywać nieposłuszeństwo wobec wyznaczonego przezeń sposobu myślenia i zachowania jako niezgodne z porządkiem natury lub ukrywać swoją samozachowawczą apologetykę pod płaszczykiem wyższych wartości bądź humanitaryzmu. I tak omawiana w wykładzie Feyerabenda zasada dbania o własną duszę, choć nakierowana z pozoru na człowieka i na jego osobiste dobro, zostaje w kontekście mitu zinterpretowana tak, aby sprowadzała się do postępowania zgodnie z zasadami wprowadzonymi przez reprezentantów Kościoła i działania na ich korzyść.

Sama psychologia to jednak zbyt mało, aby wyjaśnić moc mitu. Należy się więc odnieść do drugiego elementu konstytuującego omawianą różnicę – do specyficznej struktury. Filozof opisuje ją w referowanym tu wykładzie za pomocą przykładu i szczegółowej analizy, wniosek, jaki wyciąga, jest jednak krótki i treściwy: w przypadku opowieści (mitu, teorii) składającej się z elementów A i B „absolutną prawdziwość zapewnia sposób, w jaki A i B są ze sobą powiązane. Gdy tylko A popadnie w tarapaty B zjawia się, aby je wesprzeć. B nie może natomiast popaść w tarapaty, ponieważ łączy się tylko z A – a zdanie A przed tarapatami jest chronione” (Feyerabend, 1999, s. 65).

Innymi słowy, elementy wewnątrz mitu są połączone tak, aby wspierać całość intelektualnej konstrukcji, gdy tylko jedna z jej części zostanie zagrożona i aby tym samym zapewnić mitowi absolutną prawdziwość – a więc prawdziwość w każdych okolicznościach. Dopiero nastawienie psychologiczne i specyficzna struktura, składające się na wyróżnik mitu, zapewniają mitowi odporność na wszelką krytykę. Umocniony zostaje on bowiem zarówno od strony psychologicznej, jak i logicznej. Wskutek tego ataki przeciwników mitu mające zaburzyć poczucie pewności i nieuchronności mitycznego sposobu myślenia zbijane zostaną przez wyznawców argumentacją wynikającą z własności strukturalnych danej opowieści, kontrargumenty wykazujące słabość struktury spotkają się natomiast z oporem psychologicznym.

Celem Feyerabenda nie jest zatem charakteryzowanie opowieści mitycznych, ale krytyka określonego sposobu myślenia i teoretycznego organizowania rzeczywistości, wpisuje się więc w tradycję używania tego pojęcia do opisu i krytyki pewnych tendencji filozoficznych reprezentowanej

na przykład przez Horkheimera i Adorna (1994). Nie należy łączyć używanego w *Knowledge without foundations* pojęcia mitu w sensie omówionym powyżej z wypełniającymi życie starożytnych Greków narracjami, uosabianymi w historii literatury, słusznie bądź nie, przez postacie Hezjoda i Homera. Mimo to można dostrzec podobieństwa między charakterystyką przedstawioną przez Feyerabenda a opisami mitu zaproponowanymi przez etnologów, historyków i religioznawców. Mircea Eliade zauważał na przykład, że „w doświadczeniu *sacrum*, w spotkaniu z rzeczywistością pozaludzką, rodzi się przekonanie, że coś istnieje realnie – że istnieją wartości absolutne, które prowadzą człowieka i nadają sens jego egzystencji. Zatem to właśnie tego rodzaju doświadczenie jest przyczyną pojawienia się idei rzeczywistości, prawdy i sensu” (Eliade, 1998, s. 139). Podkreśla on zatem istotną rolę mitu, nawet najpierwotniejszego i nieujętego jeszcze w narracje literackie, w procesach rozumienia, organizowania i wreszcie wyjaśniania rzeczywistości. Podobnie Joseph Campbell przypisuje mitowi funkcję opisującą i tłumaczącą funkcjonowanie świata, tematem mitu zawsze jest bowiem „kształtowanie się jednostki, poczynając od dziecięcej bezradności poprzez dorosłość, wiek dojrzały, aż po kres; no i kwestia stosunków jednostki ze społecznością oraz społeczności ze światem natury i kosmosem” (Campbell, 2007, s. 52).

Dogmatyczny charakter mitu

Feyerabend nie bada jednak mitu, chce jedynie skrytykować zgubny wpływ dogmatyzmu na filozofię, naukę i człowieka. Opis dogmatycznych elementów mitu – psychologicznego nastawienia, ale w szczególności uniemożliwiającej falsyfikację struktury – słusznie powinien nasuwać skojarzenia z filozofią Karla Poppera. W istocie, omawiane tu wykłady zostały przez Feyerabenda wygłoszone w okresie, w którym zdecydowanie pozostawał on zwolennikiem i kontynuatorem myśli autora *Logiki odkrycia naukowego* czy wręcz sam był krytycznym racjonalistą (Jodkowski, 1988; Collodel, 2016). Strukturalne aspekty opisywanego w nich mitu są powtórzeniem własności teorii bądź światopoglądów niemożliwych do skrytykowania i obalenia, a zatem teorii bądź światopoglądów nienaukowych (zgodnie z falsyfikacjonistycznym kryterium demarkacji) i – co tym mocniej należy w omawianym tu kontekście podkreślić – niezgodnych z duchem krytycyzmu.

Scharakteryzowany przez Feyerabenda mit to zupełne przeciwieństwo opartej na krytycyzmie nauki, w której, zdaniem Poppera, „żadnej naszej «antycypacji» nie przyjmujemy dogmatycznie. Przyjęta przez nas metoda badawcza nie polega na ich obronie, po to by dowieść, że mieliśmy rację. Wprost przeciwnie, staramy się je obalić” (Popper, 2002, s. 277).

Za dogmatyczne Popper uważał doktrynę Hegla czy ideologię opartą na marksizmie. O Heglu pisał na przykład: „Uniemożliwiając argumentację i krytykę, pragnął uodpornić swoją filozofię na wszelką krytykę, tak aby stała się wzmocnionym dogmatyzmem, bezpiecznym wobec wszelkich ataków i niedoścignionym szczytem rozwoju filozoficznego” (Popper, 2006b, s. 51). W tym przypadku dogmatyzm, nazywany przez Poppera już wcześniej „wzmocnionym dogmatyzmem” (Popper, 1940), wspierało oparcie koncepcji filozoficznej na dialektycznej zasadzie akceptacji wewnętrznej sprzeczności rzeczy. Z identycznym zarzutem wobec mitu mamy do czynienia u Feyerabenda. Podobnie jak mity opisywane w *Knowledge without foundations*, dogmatyczne systemy krytykowane przez Poppera wspomagają się indoktrynacją. Popper zauważa również, że dogmatyczny i totalitarny projekt utopijnego państwa Platona zakładał uprawianie propagandy, a figura Sokratesa wykładającego teorię polityczną w *Państwie* miała na celu „nie rozbudzanie samokrytycyzmu i krytycznego myślenia w ogóle”, ale raczej „indoktrynację” i „ukształtowanie dusz” (Popper, 2006a, s. 169) w celu wyrugowania z nich niezależnej myśli.

Feyerabend podaje podobne do Popperowskich przykłady zbudowanych czy też interpretowanych na mityczną modłę systemów – obok dogmatycznych elementów doktryny rzymskokatolickiej wymienia marksizm czy psychoanalizę, ustrukturyzowane tak, aby ograniczyć do minimum możliwości krytyki. Zaznacza jednak, że chodzi mu nie o roszczenie samych tych teorii do prawdziwości, ale o „sposób, w jaki powiązane są one z innymi ideami, tworzący całościową teorię umysłu, która jest *in toto* odporna na refutację” (Feyerabend, 1999, s. 66). Feyerabend podobnie jak Popper łączy scharakteryzowany jako mit sposób myślenia z dogmatyczną i zamkniętą formą życia. Obraz świata zdominowanego przez dogmatyczną formę życia nie jest dla amerykańskiego filozofa zachęcający: mit bowiem

będzie potrzebować totalitarnych instytucji czy przynajmniej instytucji, których główną funkcją stanie się zachować nienaruszoną centralną doktrynę. (...) będzie wykorzystywał indoktrynację, przez co mocno uszczupli wyobraźnię młodych ludzi (...) [b]ędzie istnieć etyka

„wyższych wartości” i wszystko, co powiązane z takimi wartościami – oszustwo, okrucieństwo, poczucie wyższości „sprawiedliwych”, ograniczanie wolności. Będą wreszcie istnieć teorie absolutnie prawdziwe (Feyerabend, 1999, s. 72).

Krytycyzm przeciwko mitowi

Wobec tak dramatycznej wizji naturalną staje się postawa sprzeciwu i chęć znalezienia antymitologicznego, antydogmatycznego remedium. Popper szansę przezwyciężenia dogmatyzmu widział w postawie krytycznej. Jej korzeni doszukiwał się już u jońskich filozofów przyrody. W pracy *Back to the pre-socratics* (Popper, 1959) – chwalonej skądinąd przez Feyerabenda w liście do Poppera jako „najbardziej stymulujący artykuł” (Feyerabend, 1958, za: Collodel, 2016), jaki wówczas, w 1958 roku, czytał – Popper wyraża podziw dla odważnych, kosmologicznych pytań zadawanych przez presokratyków oraz dla ich krytycznej, podobnej do zaproponowanej przez niego samego, metody filozofowania. Zdaniem Poppera pomysły tych filozofów były inspirowane doświadczeniem, ale nie wynikały z niego bezpośrednio, czym różniły się od „Baconowskiego mitu” (Popper, 1959, s. 3) indukcji jako fundamentu wiedzy. Wychodząc od pewnej empirycznej bazy, formułowali oni hipotezy nieweryfikowalne przez proste obserwacje. Hipotezy te były jednak możliwe do skrytykowania, a filozofowie tamtego okresu chętnie się takiej krytyki podejmowali. Ich otwartość na krytykę skontrastowana zostaje przez Poppera z dogmatyzmem innych szkół filozoficznych:

nie są one bynajmniej miejscem krytycznej dyskusji, ich zadaniem jest nauczanie pewnej doktryny i zachowywanie jej w czystej i niezmienionej postaci. Zadaniem takiej szkoły jest przekazywać tradycję, nauki założyciela, pierwszego mistrza, kolejnym pokoleniom, a aby było to możliwe, najważniejszym warunkiem jest zachowanie nauk w niezmienionym stanie (...). Nie może oczywiście być w takiej szkole mowy o żadnej racjonalnej dyskusji (Popper, 1959, s. 18).

Opis ten słusznie przypominać może wyłożoną wyżej Feyerabendowską charakterystykę mitu, w szczególności kształtowanie specyficznego, bezkrytycznego nastawienia do treści przekazywanych poprzez mit. W szkole jońskiej po raz pierwszy zdaniem Poppera doszło natomiast do

rozwinęcia krytycyzmu polegającego na krytykowaniu teorii mistrza przez uczniów. Krytyczne nastawienie wobec rezultatów badań narodziło się zatem na samym początku historii europejskiej filozofii i pojawia się wszędzie tam, gdzie „zachęca się do innowacji, są one postrzegane jako sukces, jako udoskonalenie, jeżeli tylko opierają się na wynikach krytycznej dyskusji na temat idei poprzedników” (Popper, 1959, s. 21). Postawa taka stanowi dla Poppera fundament wartościowego światopoglądu, nic więc dziwnego, że proponuje on powrócić w filozofowaniu do metody presokratyków.

W swojej autobiografii Popper opisuje sposób, w jaki on sam doszedł do przekonania o wartości krytycyzmu:

w *Spoleczeństwie otwartym* podkreślałem, że metodę krytyczną – która posługuje się sprawdzianami, gdzie to tylko możliwe, a najlepiej sprawdzianami praktycznymi – można uogólnić na to, co nazywam postawą krytyczną lub racjonalną. Argumentowałem, że najlepszym sensem słów „rozum” i „rozumność” jest otwartość na krytykę – gotowość poddawania się krytyce i gotowość krytykowania siebie. Starłem się argumentować, że ta krytyczna postawa racjonalności winna być rozciągnięta możliwie najszerzej (Popper, 1997, s. 158).

Łatwo zatem zauważyć, że Popper rozpoczyna od refleksji na temat warunków naukowości czy też racjonalności i z tego punktu wyjścia dociera do krytyki określonych postaw nie tylko w odniesieniu do filozofii i nauki, ale również w odniesieniu do społeczeństwa, polityki czy wolności. Popper wypracowuje zatem metodologiczno-epistemologiczne narzędzie, które następnie może zostać wykorzystane w owocny sposób do poradzenia sobie z szerszą gamą problemów.

Autor *Spoleczeństwa otwartego* przyznaje, że przyjęcie postawy krytyczno-racjonalnej i odrzucenie irracjonalizmu to kwestia świadomej decyzji. „Wybór, który nas czeka, nie jest po prostu sprawą intelektu ani też sprawą gustu. Jest to decyzja moralna” (Popper, 2006b, s. 293) – pisze Popper i dodaje, że decyzja ta w istotny sposób wpłynie na życie jednostki i jej relacje z innymi. Jako że decyzja ta nie jest „sprawą gustu”, można wysuwać niekonkluzywne, lecz mimo to przekonujące argumenty na rzecz jej podjęcia. Stwierdza zatem, iż „w obliczu decyzji moralnej o jakimś bardziej abstrakcyjnym charakterze, staranne rozpatrzenie możliwych następstw takiego czy innego wyboru może być bardzo pomocne” (Popper, 2006b, s. 294). Racjonalizm proponuje wybierać ze względu na pozytywne skutki

i uznaje taką postawę za jedyne narzędzie mogące doprowadzić do takich skutków, mają z niej bowiem wynikać dążenia do równości, wolności oraz postawa humanitarna (Popper, 2006b, s. 219–231).

Humanizm przeciwko mitowi

Na pierwszy rzut oka podobnie, choć ostatecznie nieco inaczej, ma się sprawa z wyborami sugerowanymi i dokonywanymi przez Feyerabenda. Robert Farrell stwierdza, że filozofia Poppera skonstruowana jest na osi aksjologicznej normatywności, a wybór, jakiego dokonujemy – czy to w metodologii, czy w postawie filozoficznej – prowadzić ma do określonego celu, stąd też „Popper przekonuje, że jeśli naukowcy prowadziliby badania zgodnie z wytycznymi falsyfikacjonizmu, wytworzyliby w końcu *lepszą naukę*, (...) filozofia Poppera jest ze swojej istoty kierowana wartościami” (Farrell, 2000, s. 259). Także dla Feyerabenda kluczowe znaczenie miało poszukiwanie rozwiązań o charakterze aksjologicznym, co, zdaniem Farrella (2000, s. 260), tłumaczy jego odejście od falsyfikacjonizmu: „sztywne przywiązanie do idei Poppera *niekoniecznie dawało najlepszą naukę*”. Aksjologia Feyerabenda wychodzi jednak, co postaram się pokazać, poza naukową racjonalność, inaczej niż aksjologia Poppera, który wartość racjonalności wypracowywał z nauki i, jak pokazane zostało wyżej, generalizował na światopogląd. Podczas gdy Popper uogólnia swój metodologiczny program do krytyki postawy dogmatycznej, Feyerabend niestrudzenie wskazuje na konieczność dążenia do określonego zewnętrznego celu i uznaje krytycyzm za jeden – ale nie jedyny – z takich środków.

W *Knowledge without foundations* Feyerabend, podobnie jak wcześniej Popper, zauważa, że pomysły Talesa, Anaksymandra i Anaksymenesa były sprzeczne z doświadczeniem, nieintuicyjne czy wręcz absurdalne. Współdzieliły te cechy z mitem, podobnie jak mit miały też opisywać wszechświat w sposób uniwersalny. Tym, co odróżniało je od mitu, był natomiast zdaniem Feyerabenda brak uniemożliwiającej krytykę struktury oraz zupełnie odmienne, niedogmatyczne, krytyczne nastawienie filozofów do ich treści. Uświadomienie sobie, że teorie i instytucje są dziełem człowieka, doprowadziło do powstania nowego kryterium oceniania idei: zwrócono się ku człowiekowi. Wraz z akceptacją krytycznego nastawienia

nie ma potrzeby i sensu odwoływać się do kosmologii jako cnoty, która przekracza prostą ludzką cnotę szacunku dla jednostki. Oznacza to oczywiście, że systemy filozoficzne i instytucje są oceniane wedle ludzkich standardów, nie odwrotnie. Dobro czy szczęście jednostki ludzkiej nie jest zatem oceniane jako coś generalnie niższego od wartości wynikających z akceptacji systemu kosmologicznego (Feyerabend, 1999, s. 69).

Człowiek, wraz z jego potrzebami i możliwościami, zostaje więc postawiony w centrum i przeciwstawiony mitowi. Feyerabend podkreśla przy tym znaczenie postawy Jończyków – choćby Talesa, prawodawcy i jednego z siedmiu mędrców – w kształtowaniu bardziej otwartych systemów prawnych. Krytycyzm jest wobec tego sposobem na przeciwstawienie się mitowi na płaszczyźnie epistemologicznej i społecznej. Na pierwszej, ponieważ umożliwia krytykowanie wszystkich elementów teorii, pozwala na zbudowanie „wiedzy bez fundamentów” i umożliwia uprawianie dobrej filozofii nauki funkcjonującej jako zewnętrzny standard wobec teorii naukowych (Mączka, 2016). Na drugiej, ponieważ uderza w instytucje utwierdzające dogmatyzm. Będąc postawionym przed wyborem: krytycyzm albo dogmatyzm, „osoba, która ceni ludzką wolność i odpowiedzialność, która widzi człowieka jako jedność, a nie byt rozdzielony na części przynależące odpowiednio do uczuć i myśli, która ceni wyobraźnię i chce, aby mogła się ona rozwijać” (Feyerabend, 1999, s. 72), wybierze drogę krytycyzmu. Wypowiedzi te pokazują, że krytycyzm jest wartościowy przede wszystkim jako droga do osiągnięcia szczęścia i wolności człowieka, wartości tłamszonych przez dogmatyzm mitu.

Wolność i możliwość samorealizacji są wysoko cenione zarówno w wykładach Feyerabenda, jak i w pracach Poppera. Zasygnalizowana wyżej różnica co do źródła podstawowych wartości u obydwu filozofów ujawnia się jednak przy spojrzeniu na ich stosunek do nauki. Feyerabend w wykładach z 1961 roku odnosi się do niepublikowanej wówczas pracy Kuhna i zauważa, że w badaniach możemy mieć do czynienia z „konserwatywnym charakterystycznym dla przedsięwzięć naukowych” (Feyerabend, 1999, s. 61). Pokazanie strukturalnych podobieństw nauki i mitu samo w sobie zwraca uwagę na stosunkowo niewielki dystans dzielący wzorcową działalność krytyczną od dogmatyzmu. Popper w podobny sposób krytykuje naukę sprzeniewierzającą się ideałom krytycyzmu: „zwolennik nauki normalnej, taki, jakiego opisuje Kuhn, został źle wyedukowany. Wykształcono go w duchu dogmatyzmu, jest ofiarą indoktrynacji. Nauczył się techniki,

która może być stosowana bez pytania o sens” (Popper, 1970, s. 53). Różnica w podejściu do nauki staje się widoczna w drugiej połowie lat sześćdziesiątych, kiedy Feyerabend gotów jest otwarcie krytykować światopoglądy umieszczające naukę na piedestale i czyniące z jej racjonalnych procedur uniwersalny wzór do naśladowania. Istota tej różnicy została trafnie ujęta przez Alastaira Hannaya:

Feyerabendowska krytyka krytycznego racjonalizmu może być podsumowana w formie zarzutu, mówiącego że Popper nie zastosował do nauki liberalnych cnót, które, jak sam twierdził, wbudował w krytyczny racjonalizm będący idealną, zgeneralizowaną postawą mającą mieć zastosowanie do całości życia społecznego (Hannay, 1991, s. 112).

Feyerabend nie chce zgodzić się na żaden dogmat – niemożliwe do skrytykowania z punktu widzenia jednostki czy społeczeństwa nauka i racjonalność zamieniają się natomiast w jego oczach w kolejny opresywny mit. Mówiąc jeszcze inaczej, późną filozofię Feyerabenda można zinterpretować jako krytyczny atak na przemienienie racjonalności-narzędzia w racjonalność pojętą jako mitologiczna wartość. Źródłem takiego sprzeciwu i ataku jest fakt, iż także ten mit oznacza zniewolenie i występuje przeciwko dużo istotniejszym wartościom.

Feyerabend wielokrotnie podkreśla, w jaki sposób obalenie pewnych mitycznych poglądów jest konieczne z uwagi na wartość ludzkiej wolności, kreatywności i szczęścia. Teoretyczny pluralizm, wyłożony w tekstach z pierwszej połowy lat sześćdziesiątych, to sprzeciw wobec mitu metodologii neopozytywistycznej. Jest ona mitem w sensie omówionym powyżej, ponieważ eliminuje alternatywne sposoby myślenia, w przemyślny sposób gwarantuje sobie sukces i zagraża ludzkiej wolności. Dwie podstawowe zasady tej metodologii są czymś pomiędzy wyróżnionymi w *Knowledge without foundations* strukturalnymi i psychologicznymi istotnymi cechami mitu. Nie gwarantują one nieobalalności, ale mimo to utwierdzają wśród wyznawców przekonanie o prawdziwości mitu, korzystając z logicznej na pierwszy rzut oka argumentacji (Feyerabend, 1979). Należy je zatem, jak twierdzi Feyerabend, poddać krytyce i zastąpić teoretycznym pluralizmem, jako że „różnorodność opinii jest cechą konieczną wiedzy obiektywnej i metoda, która popiera różnorodność opinii jest również jedyną metodą zgodną z humanistycznym poglądem na świat” (Feyerabend, 1979, s. 47–48). Idąc w swojej krytyce dalej i przechodząc do krytyki metodologii, racjonalności

naukowej i filozofii nauki w ogóle, Feyerabend wciąż pisze o ograniczeniach koncepcji metodologicznych w horyzoncie pytania o wolność i szczęście. W eseju *Ku pocieszeniu specjalisty* Feyerabend przyznaje się do poglądu, że „szczęście i pełny rozwój ludzkiej jednostki stanowi obecnie – jak nigdy dotąd – najwyższą z możliwych wartości” (Feyerabend, 1979, s. 215) i że wartość ta wyklucza „użycie takich zinstytucjonalizowanych wartości, które potępiają, czy być może nawet eliminują tych, którzy pragną ułożyć sobie życie inaczej” (Feyerabend, 1979, s. 215).

Sądzę, że wobec tej deklaracji trafne jest interpretowanie Feyerabendowskiej krytyki filozoficznych koncepcji metody oraz naukowej racjonalności jako wystąpienia przeciwko wartościom zinstytucjonalizowanym (racjonalności, obiektywności, prawdzie) na rzecz nadrzędnych wartości szczęścia i wolności. Zrozumienie, czym miałyby być owo szczęście, ułatwić może przyrównanie go do pełni życia opisywanej przez Johna Stuarta Milla (1999). Elizabeth Lloyd pisze w tym kontekście:

[T]o, co postrzega się niekiedy jako antynaukowe nastawienie Feyerabenda bardziej trafnie jest, jak sugerowałabym, zinterpretować jako branie przez niego tego właśnie aspektu myśli Milla bardzo poważnie. Kluczowym punktem nie jest ten moralny, mówiący, że ludzi nie powinno się zmuszać do życia na sposób, którego nie wybrali, jest nim to, że jednostki mogą naprawdę być najlepszymi sędziami – lepszymi niż jakikolwiek naukowy ekspert – określającymi, który sposób życia jest dla nich najlepszy (Lloyd, 2000, s. 123).

Zgodnie z tą perspektywą zawarte w *Przeciw metodzie* analizy historyczne i filozoficzne miałyby za zadanie podkopać argumenty mające świadczyć o prawdziwości i skuteczności mitu metody. Sam Feyerabend w końcowym, autobiograficznym rozdziale tej pracy stwierdza:

siłą napędową mojej pracy był i pozostaje gniew – spowodowany rozmyślnym niszczeniem osiągnięć kulturowych, z których wszyscy moglibyśmy się uczyć, zarozumiałą pewnością, z jaką niektórzy intelektualisci ingerują w ludzkie życie oraz moja pogarda dla przesłodzonych zwrotów, którymi się posługują, aby upiększyć swoje karygodne czyny (Feyerabend, 2001, s. 253).

Instytucjonalna moc mitu racjonalności narzuca bowiem wedle Feyerabenda określone światopoglądy i sposoby życia, a także, co wedle Lloyd

istotniejsze, jest wewnątrz określonego przez siebie systemu jedynym sędzią mającym prawo do decydowania o wartości idei i działań – co również zostaje poddane krytyce w *Przeciw metodzie*. W eseju o wymownym tytule *Mit „nauki” i jego rola w społeczeństwie* Feyerabend próbuje natomiast zaatakować mitologiczny obraz nauki, oparty na instytucjonalnym oraz psychologicznym nacisku, który utwierdza „nieco mglista, lecz wciąż jeszcze skutecznie oddziałująca pogłoska, czy raczej bajeczka, dotycząca sposobu, w jaki cuda te są wytwarzane” (Feyerabend, 1986b, s. 292). Podobne opinie wyraża, stwierdzając, że edukacja „sprowadza się często do nauczania podstawowego mitu” (Feyerabend, 1986a, s. 319) i proponując rozwijanie wyobraźni oraz demokratyzację nauki jako antymitologiczne remedia czy zadając w drugiej części *Science in a free society* pytanie: „co jest takiego wspaniałego w nauce?” (Feyerabend, 1982, s. 73). Podsumowując, można zatem jasno określić aksjologiczny wymiar filozofii Feyerabenda – przekonanie o wartości wolności, szczęścia i możliwości jednostki determinuje jego antymitologiczną, antydogmatyczną krytykę.

Od krytyki mitu do pochwały mitów

Szczegółowa analiza i interpretacja filozofii Feyerabenda w kontekście tak ujętego ataku na dogmatyzm byłaby z pewnością przedsięwzięciem przekraczającym ramy pojedynczego artykułu. Proponuję wobec tego skupić się tutaj wyłącznie na interesującej konkluzji Feyerabendowskiej antymitologii – wynikającym ze sprzeciwu wobec mitu powrocie do mitów. Jak zostało wcześniej zauważone, mit, którego słabości obnażał Feyerabend w *Knowledge without foundations* i w którego zakres można, jak sądzę, włączyć również inne idee krytykowane przez amerykańskiego filozofa, oznacza pewien specyficzny system i sposób myślenia. W tym sensie pojęcie to nie opisuje adekwatnie mitów w rodzaju greckiej kosmogonii, żydowskiego mitu stworzenia czy mitologicznych opowieści o czynach Achillesa, Gilgamesza czy Beowulfa. Ma ono natomiast na celu wytknięcie pewnych niepokojących elementów mogących realizować się w dowolnym systemie filozoficznym, teorii naukowej, religii czy mitologii. Feyerabend wygłaszający *Knowledge without foundations* odnajduje te elementy w doktrynie kościoła katolickiego, uniwersyteckiej nauce opartej na bezrefleksyjnym podziwieniu dla autorytetów i wreszcie w epistemologii próbującej przekonywać, że dla wiedzy

niezbędne są fundamenty w rodzaju czystych danych empirycznych czy zdań protokolarnych. Późniejsze odnalezienie mitycznych, dogmatycznych zagrożeń w filozofii nauki, w samej idei metody naukowej, w krytycznym racjonalizmie i racjonalizmie jako takim sprawia, że trudno szukać pośród nowoczesnych projektów intelektualnych szansy na realizację ludzkiego szczęścia i wolności. Z tego pesymistycznego na pozór wniosku wyłania się natomiast pozytywne dowartościowanie mitów.

Świat determinowany przez treść jednego mitu najlepiej, zdaniem pluralistycznie nastawionego Feyerabenda, zastąpić zatem światem wypełnionym różnymi mitami – to znaczy różnymi, różnorodnymi opowieściami o rzeczywistości. Wszelkie treści, opowieści czy narracje istotne etycznie oraz pragmatycznie i pozwalające dążyć do określonego wyżej aksjologicznego celu Feyerabend sugeruje traktować jako opisujące w pewien adekwatny sposób świat, gdyż „argumenty dotyczące rzeczywistości mają komponent «egzystencjalny»: za rzeczywiste uznajemy to, co odgrywa istotną rolę w preferowanym przez nas sposobie życia” (Feyerabend, 2000, s. 71). Powrót nie do wiary w olimpijskie bóstwa, ale do szeroko rozumianych kulturowych mitów zdaje się sugerować Feyerabend, gdy pisze o świecie:

kiedyś zapełniali go bogowie, poddany ogólnej tendencji ku abstrakcyjności i specyficznym argumentom zasadzającym się na niej, stał się następnie monotonnym światem materialnym; można go znów zmienić, jeśli tylko jego mieszkańcy zdecydują się podjąć konieczne kroki i znajdą szczęśliwe oparcie w pomysłnym – społecznym i materialnym – biegu spraw (Feyerabend, 2001, s. 246).

Mity w nowym, niedogmatycznym sensie wciąż wyjaśniają i porządkują rzeczywistość, w swojej różnorodności nie zabiegają jednak o powszechność i prawdziwość. Uznanie światopoglądu opartego na nauce za jeden z takich mitów nie oznaczałoby dewaluacji nauki, ma ona bowiem wiele cech, które Feyerabend zdecydowanie ceni – rozwija kreatywność, pomaga zrozumieć bogactwo rzeczywistości, umożliwia lepsze poznanie człowieka, a wreszcie, co najważniejsze, jej uprawianie jest (a na pewno powinno być) świadomym wyborem samego naukowca, dającym mu radość oraz spełnienie. Mit ten, jak każdy niedogmatyczny system, powinien być jednak podporządkowany kryteriom przyjętym przez ludzi podążających za

nim w działaniu. Zastanawiając się nad relacją nauk, mitów i rzeczywistości, Feyerabend stwierdza, że

wiele tradycji i kultur, niektóre niezwykle „nienaukowe” (ich członkowie odnoszą się do bóstw, radzą się wyroczni, przeprowadzają „bezsensowne” rytuały w celu usprawnienia umysłu i ciała) odnoszą sukces w tym sensie, że pozwalają swoim członkom przeżywać stosunkowo bogate i satysfakcjonujące życie. Używając tego poszerzonego kryterium sukcesu konkluduję, że nienaukowe pojęcia również otrzymują odpowiedzi od Natury, że Natura jest bardziej złożona niż wiara w jednorodność i unikatową doskonałość nauki mogłaby sugerować (Feyerabend, 2000, s. 195).

Widać zatem wyraźnie, że jeżeli inne mity będą spełniać te kryteria lepiej, nie ma, w opinii Feyerabenda, powodów na ich odrzucenie, wręcz przeciwnie, powinno się im zaufać i skorzystać z tego, co oferują.

Feyerabend odwraca więc w swojej później filozofii przyjmowany zazwyczaj porządek. Skrytykowany przez niego dogmatyczny mit ma wiele cech wspólnych z naukowym światopoglądem (choć nie z samą nauką), antydogmatycznym lekarstwem okazują się natomiast być rozmaite mity, również te odnoszące się do religijnych czy magicznych opowieści. Ten nowy porządek nie stoi w sprzeczności z krytyką zawartą w *Knowledge without foundations*. To filozoficzne i epistemologiczne „zamki na piasku” (Feyerabend, 1999b, s. 127) spowodowały, zdaniem Feyerabenda, że naukowy światopogląd stał się mitem dogmatycznym, umocowanym psychologicznie i instytucjonalnie. Światopogląd ów nie musi z konieczności funkcjonować w ten sposób: „«naukowy pogląd na świat» może być użyteczny dla ludzi uprawiających naukę, daje im motywację bez jednoczesnego uwiązywania ich” (Feyerabend, 2000, s. 160). Jednocześnie nic nie stoi na przeszkodzie, aby mity w sensie religijnych czy magicznych opowieści wyjaśniających świat przekształcały się w mity dogmatyczne. Dla przeciwdziałania temu konieczne jest odpowiednie pluralistyczne, pragmatyczne nastawienie, opisane na przykład w *Przeciw metodzie*: „człowiek okresu archaicznego jest eklektyczny pod względem religijnym, nie odrzuca obcych bogów i mitów, lecz włącza je do istniejącego porządku świata bez najmniejszej próby dokonania syntezy lub usunięcia sprzeczności” (Feyerabend, 2001, s. 178). Amerykański filozof proponuje więc śmiało korzystać z osiągnięć tradycji i kultur, zdając sobie sprawę z ich pragmatycznej wartości i realnego dla

ich członków znaczenia. Ma jednocześnie świadomość, że choć mogą one pomóc w zrozumieniu świata, to żadna z nich nie może dać ostatecznego i unikatowego wyjaśnienia rzeczywistości, uznaje je jednak za zdecydowanie lepsze od dogmatyzmu instytucjonalnego czy filozoficznego – w czym przypomina rezygnujących z filozofii na rzecz obyczaju starożytnych sceptyków (Athanasopoulos, 1994).

Omawiając *Knowledge without foundations*, podkreśliłem różnicę między mitem jako pojęciem kulturoznawstwa czy religioznawstwa a mitem dogmatycznym. Dostrzeżenie obecnego w późnej filozofii Feyerabenda kontrastu między mitem a mitami pozwala łatwo wyjaśnić tę różnicę. Mity opisywane i analizowane przez Campbella czy Eliadego to opowieści wyjaśniające jednostce jej relację z rzeczywistością. Dogmatyczna struktura i instytucjonalne umocowanie, nawet jeśli towarzyszą z jakichś powodów takim mitom, nie są dla tych autorów interesujące. Liczy się funkcja, jaką mity spełniają bądź to w życiu społecznym, bądź w życiu jednostki – funkcja tworzenia rzeczywistości, nadawania sensu, umożliwiania „doświadczenia życia” (Campbell, 2007, s. 23). O zindywidualizowane doświadczenie, jak starałem się pokazać, chodziło Feyerabendowi, gdy akcentował wartości szczęścia i samorealizacji obecne w humanistycznym poglądzie na świat. Tak ujęte mitologie są zatem mitami drugiego z opisanych tutaj, niedogmatycznego rodzaju. Oczywiście, kulturoznawcy i religioznawcy zajmują się mitami w zupełnie inny sposób niż amerykański filozof. Ich badania są jednak jedną z możliwych realizacji intelektualnego przedsięwzięcia, które proponuje podjąć zastanawiający się nad złożonością Natury Feyerabend: „interesującym zadaniem dla twórcy zdolnego do patrzenia ponad ograniczeniami konkretnej szkoły byłoby spojrzenie na niektóre jej [Natury] cechy” (Feyerabend, 2000, s. 195). Takie badanie pozwoliłoby być może na łatwiejsze przekraczanie dogmatycznych ograniczeń, do których tworzenia, jak się wydaje, miewa tendencje ludzkie myślenie. Brane na poważnie pokazywałoby zasadność pluralizmu, tak epistemologicznego, jak i ontologicznego. Przekonanie o tym potencjale skierowało amerykańskiego filozofa ku lekturze i analizie mitów, a zatem pracy, której wyniki stanowią znaczną część jego późnej twórczości (Feyerabend, 2000, s. 19–88; 2001, s. 176–180).

Podsumowanie

Z przeprowadzonych w tym artykule analiz można wyciągnąć trzy podsumowujące wnioski. Pierwszy dotyczy tego, w jaki sposób Feyerabend pojmował dogmatyzm. Wykłady *Knowledge without foundations* pokazują, że niebezpieczna moc dogmatycznego mitu ugruntowana jest strukturalnie, psychologicznie oraz instytucjonalnie i że może ona uobecniać się w najrozmaitszych światopoglądach. Bardziej zrozumiały staje się w tej perspektywie punkt wyjścia późniejszych Feyerabendowskich krytyk filozofii nauki, metody, uprzywilejowanej pozycji naukowców w społeczeństwie – wszystkie one wskazać mają na ryzyko popadnięcia w dogmatyzm. Drugi wniosek mówi o sposobach przewycięzania zidentyfikowanego już dogmatyzmu. Feyerabend przypomina Poppera, gdy mówi o krytycznej postawie jako metodzie oporu wobec mitu, wychodzi jednak daleko poza filozofię autora *Logiki odkrycia naukowego*, gdy podporządkowuje racjonalistyczny krytycyzm wyższej, istotniejszej wartości szczęścia. Każdy sposób myślenia bądź działania, który uwalnia człowieka z dogmatycznej niewoli, jest wobec tego istotny. Stąd właśnie bierze się u Feyerabenda zrównanie mitów, religii, sztuki i nauki, wszystkie mogą wszakże sprzyjać samorealizacji, wolności, podnosić jakość życia. Ostatni, trzeci wniosek, dotyczy samych mitów. Analiza tekstów Feyerabenda pokazuje, że szerokie pole znaczeniowe pojęcia mitu pozwala na zatoczenie koła od krytyki mitu do dowartościowania mitów. Choć taka wieloznaczność może być problematyczna, umożliwiła ona dostrzeżenie całego spektrum cech mitu, a także podkreślenie elementów mitycznych czy mitologicznych (tak pozytywnych, jak i negatywnych) w innych rodzajach dyskursu – w szczególności w nauce. Przyjmując ten punkt widzenia należałoby zaakcentować wartość badań antropologicznych pomagających wydobyć owe elementy. Nie dziwi zatem podkreślenie przez późnego Feyerabenda konieczności wykorzystania metody antropologicznej w myśleniu o nauce (Feyerabend, 2001, s. 184).

Na koniec warto natomiast zaznaczyć problem związany omówioną Feyerabendowską krytyką mitu i pochwałą mitów. Problem ten wynika w dużej mierze ze specyficznego charakteru filozofowania Feyerabenda. Retoryka i nacisk na polemikę sprawiają, że pozytywne propozycje tego filozofa to w większości nieopracowane szczegółowo sugestie, które jako takie są podatne na różne interpretacje oraz ataki. Opisując postawę krytyczną jako remedium na dogmatyzm, Feyerabend nie pokazuje w jasny

sposób granicy między postawą dogmatyczną a krytyczną, skupiając się na skrajnościach – dogmatycznych instytucjach z jednej i krytycznej filozofii z drugiej strony. Wartość, do której realizacji ma się przyczyniać najpierw antydogmatyczny krytycyzm, a potem różnorodne mity, nigdy nie zostaje przez niego sprecyzowana. Poprzestanie na bardzo ogólnym wyznaczeniu szczęścia i wolności jednostki jako celu mitologii oraz nauki może wynikać z awersji Feyerabenda do narzucania jakichkolwiek moralnych rozstrzygnięć i pozostawienia ich samym zainteresowanym, otwiera jednak drogę do nadużyć ze strony ludzi sądzących, że udało im się dokładnie doprecyzować, czym owa wolność oraz szczęście miałyby być i że jednocześnie reprezentują owe zainteresowane grupy. Wreszcie, o ile twierdzenie Feyerabenda, że nauka oceniana wedle aksjologicznego kryterium może być równa czy nawet gorsza od innych kulturowych mitów nie musi być z gruntu fałszywe, amerykański filozof nie podaje konkretnych przykładów czy danych wspierających tę nieoczywistą tezę.

Bibliografia

- Athanassopoulos, C. (1994). Pyrrhonism and Paul Feyerabend: a study of ancient and modern scepticism. W: K.J. Boudouris (red.), *Hellenistic Philosophy, Volume II* (s. 11–29). Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture.
- Campbell, J. (2007). *Potęga mitu: rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*. Kraków: Znak.
- Collodel, M. (2016). Was Feyerabend a Popperian? Methodological issues in the History of the Philosophy of Science. *Studies in History and Philosophy of Science*, 57, 27–56. DOI: 10.1016/j.shpsa.2015.08.004.
- Eliade, M. (1998). *Aspekty mitu*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Farrell, R. (2000). Will the Popperian Feyerabend please step forward: Pluralistic, Popperian themes in the philosophy of Paul Feyerabend. *International Studies in the Philosophy of Science*, 3 (14), 257–266. DOI: 10.1080/026985900437764.
- Feyerabend, P.K. (1979). *Jak być dobrym empirystą?* Warszawa: PWN.
- Feyerabend, P.K. (1986a). Jak obronić społeczeństwo przed nauką. W: K. Jodkowski (red.), *Czy sprzeczność może być racjonalna* (s. 309–324). Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.

- Feyerabend, P.K. (1999a). Knowledge without foundations. W: J. Preston (red.), *P.K. Feyerabend. Knowledge, Science and Relativism. Philosophical Papers Volume 3* (s. 50–77). Cambridge: Cambridge University Press.
- Feyerabend, P.K. (1986b). Mit „nauki” i jego rola w społeczeństwie. W: K. Jodkowski (red.), *Czy sprzeczność może być racjonalna* (s. 291–308). Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.
- Feyerabend, P.K. (1999b). Philosophy of science: a subject with a great past. W: J. Preston (red.), *P.K. Feyerabend. Knowledge, Science and Relativism. Philosophical Papers Volume 3* (s. 127–137). Cambridge: Cambridge University Press.
- Feyerabend, P.K. (2001). *Przeciw metodzie*. Wrocław: Siedmioróg.
- Feyerabend, P.K. (1982). *Science in a free society*. London: Verso.
- Feyerabend, P.K. (2000). *The Conquest of Abundance: A Tale of Abstraction vs. the Richness of Being*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hannay, A. (1991). Free of Prejudice and Wholly Critical. W: G. Munévar (red.), *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul K. Feyerabend* (s. 109–130). Dordrecht: Kluwer.
- Horkheimer, M., Adorno, T. (1994). *Dialektyka oświecenia*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Jodkowski, K. (1988). Od krytycznego racjonalizmu do anarchizmu epistemologicznego. W: A. Zachariasz (red.), *Profile racjonalności* (s. 135–158). Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.
- Lloyd, E.A. (2000). Feyerabend, Mill and Pluralism. W: J. Preston, G. Munévar, D. Lamb (red.), *The worst enemy of science? Essays in Memory of Paul Feyerabend* (s. 115–124). Oxford: Oxford University Press.
- Mączka, D. (2016). Rola filozofii nauki w ujęciu Paula Feyerabenda. W: K. Bałękowski, P. Wiatr (red.), *Episteme – o poznaniu filozoficznym i naukowym* (s. 164–184). Lublin: Tygiel.
- Mill, J.S. (1999). *O wolności*. Warszawa: Akme.
- Popper, K. (1959). Back to the Pre-Socratics: The Presidential Address. *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series*, 59, 1–24.
- Popper, K. (2002). *Logika odkrycia naukowego*. Warszawa: Aletheia.
- Popper, K. (1970). Normal Science and its Dangers. W: I. Lakatos, A. Musgrave (red.), *Criticism and the Growth of Knowledge* (s. 51–58). Cambridge: Cambridge University Press.

- Popper, K. (2006a). *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. T. 1: *Urok Platona*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Popper, K. (2006b). *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. T. 2: *Wysoka fala pro-roctw: Hegel, Marks i następstwa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

MYTH AND MYTHS IN FEYERABEND'S PHILOSOPHY

Summary

This paper explores the usage of the concept of myth in Paul Feyerabend's philosophy. First three parts of the paper are devoted to analysis of lectures in which Feyerabend, following Karl Popper, contrasts two philosophical attitudes: mythical dogmatism and criticism of pre-socratics. The next two parts cover Popper's and Feyerabend's anti-dogmatic remedies – criticism and humanism. It is shown that, although their critiques of the dogmatic form of life bear many similarities, they differ substantially on the axiological level. While Popper considers rational criticism to be the best way of opposing dangerous myths, Feyerabend uses critical rationalism as a tool that may serve this function but is not effective universally. The final part of the paper shows how Feyerabend's usage of the concept of myth shifted in his late, more pluralistic and pragmatic works, where he regarded every human practice as a form of nature- and value-dependent myth.