

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

38

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 im. Mikołaja Kopernika, Toruń), Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Monika Walczak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Urszula Żegleń (Uniwersytet im. 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 Ciarcieńska, 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 – Paulina Kaczyńska-Domagalska

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. 7,0. Ark. druk. 8,1. Format A5. Nakład 67 egz.

SPIS TREŚCI

Paweł Walczak, <i>Dziecko i filozofia. Spór o filozofowanie dzieci</i>	5
Jan Wawrzyniak, <i>Czym są tak zwane tezy Traktatu?</i> <i>Drabina Wittgensteina</i>	21
Andrzej Dąbrowski, <i>Czym jest introspekcja?</i> <i>Badanie rozwiązań pluralistycznych</i>	39
Maciej Smolak, <i>O sprawcy działania</i> <i>i odpowiedzialnym działaniu u Arystotelesa</i>	67
Malwina Rolka, <i>O zjawisku alienacji w perspektywie rozwoju</i> <i>teorii krytycznej. Feuerbach – Marks – szkoła frankfurcka</i>	89
Maciej Tomasz Karpiński, <i>Nuda jako wola</i>	109

CONTENTS

Paweł Walczak, <i>Child and philosophy. The controversy about the child's philosophizing</i>	5
Jan Wawrzyniak, <i>What are the so-called theses of the Tractatus? Wittgenstein's Ladder</i>	21
Andrzej Dąbrowski, <i>What is Introspection? A Survey of Pluralist Approaches</i>	39
Maciej Smolak, <i>Aristotle about the Agent and the Responsible Action</i>	67
Malwina Rolka, <i>About Phenomenon of Alienation in the Perspective of Development of Critical Theory. Feuerbach – Marx – Frankfurt School</i>	89
Maciej Tomasz Karpiński, <i>The Boredom as The Will</i>	109

PAWEŁ WALCZAK*

DZIECKO I FILOZOFIA. SPÓR O FILOZOFOWANIE DZIECI

Słowa kluczowe: metafizyka, filozofia edukacji, filozofowanie dzieci, dzieciństwo, psychologia rozwojowa

Keywords: metaphilosophy, philosophy of education, child's philosophizing, childhood, developmental psychology

Wprowadzenie

Pytanie o filozofowanie dzieci jest inspirujące ze względu na to, że zmusza nas do rozstrzygnięć w kwestiach bardziej zasadniczych. Chcąc odpowiedzieć na pytanie o dziecięcą filozofię, nie sposób uprzednio pominąć problem, czym filozofia jest w ogóle? Co to jest filozofowanie? Co jest potrzebne człowiekowi aby mógł filozofować? Czy każdy może uprawiać filozofię? A jeśli dziecko nie może – to ze względu na jakie jego cechy? Podobnie jeśli uznamy, że dziecko filozofuje – to dzięki czemu to robi? To z kolei zmusza

* Paweł Walczak (1975) – adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Interesuje się problematyką z pogranicza pedagogiki i filozofii. Autor prac na temat etyki, filozofii edukacji, dydaktyki etyki i filozofii, monografii *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*.

Address for correspondence: University of Zielona Góra, Institute of Philosophy, Licealna 9, 65-417 Zielona Góra. E-mail: p.walczak@ifil.uz.zgora.pl.

nas do refleksji nad tym, czym jest dzieciństwo i kim jest dziecko. Konsekwentnie, bez względu na to, jakie stanowisko przyjmemy w postawionych kwestiach, stajemy przed problemem edukacji. Co z tym faktem (że dzieci filozofują, lub że dzieci nie filozofują) należy zrobić w kontekście edukacji? Czy dzieci zachęcać, czy może raczej zniechęcać do filozofowania? Czy i ewentualnie jakie miejsce należy przyznać filozofii w edukacji?

Można więc przyjąć, że pytanie o filozofowanie dzieci stawiane jest w przynajmniej dwóch kontekstach: filozoficznym i pedagogicznym. Problem filozoficzny wiąże się z zagadnieniami metafizycznymi (pytanie o filozofię) i antropologicznymi (pytanie o dziecko i dzieciństwo). Kontekst pedagogiczny odsyła nas do zagadnień związanych z teoretycznymi i praktycznymi konsekwencjami rozstrzygnięcia pytania o filozofowanie dzieci.

Kontekst metafizyczny

Zwolennicy filozofowania dzieci zazwyczaj nawiązują do klasycznego ujęcia istoty filozofii rozumianej jako „umiłowanie mądrości”. W tradycji mądrościowej filozofia jawi się jako realizacja antycznego ideału człowieka mądrego, którego podstawową zaletą nie jest posiadanie dużej wiedzy, ale raczej świadomość własnej niewiedzy. Miłość do mądrości przejawia się w doznaniu braku wiedzy, które to doznanie samo w sobie jest doświadczeniem negatywnym, jest formą cierpienia domagającego się podjęcia działań, aby temu cierpieniu zaradzić. W miłości do mądrości odpowiedzią na to doznanie jest zadanie pytania. Mędrzec jest świadomy swojej niewiedzy i ten brak mu przeszkadza, jest dla niego problemem. Dlatego zadaje pytanie, aby temu zaradzić. Wszelka wiedza jest odpowiedzią na jakieś pytania, ale same pytania są odpowiedzią na doświadczenie braku wiedzy, które jest tu źródłowe. Filozofia jako miłość do mądrości, tak jak miłość w ogóle, żywi się brakiem: jest nienasyconym pragnieniem wiedzy, jest nieskończona. Dlatego mędrzec nie może przestać pytać, im więcej wie, tym bardziej jest świadomy, czego nie wie. Filozofia jest nieustającą problematyzacją wszystkiego.

W klasycznym ideale umiłowania mądrości napotykamy elementy, które sprzyjają uznaniu dzieci za zdolnych do filozofii. Mamy tu myśli, że warunkiem filozofii nie jest posiadanie dużej wiedzy czy doświadczenia. Przeciwnie – początkiem filozofii jest uznanie własnej niewiedzy. Poza tym,

według tej koncepcji filozofii, filozofowanie polega przede wszystkim na problematyzowaniu, nieustannym zapytywaniu, kwestionowaniu oczywistości. Te dwie cechy filozofii zbliżają ją do tego, z czym potocznie kojarzy nam się dzieciństwo. Zwraca na to uwagę Ekkehard Martens w eseju *Dzieci są filozofami, filozofowie są dziećmi*:

Zależnie od kultury i czasów, każda droga życiowa bierze początek w czymś na wskroś swoistym, biegnie swoim torem i naznaczona jest osobistymi doświadczeniami. Jednakże, przy tych wszystkich różnicach to właśnie dzieci, jako nowicjusze na tym świecie, wciąż na nowo doświadczają potrzeby orientacji. Okazują one niezmiennie tę samą ufność: pierwotną, przemożną i umożliwiającą przetrwanie. Wszystkie wierzą w sens zapytywania i poszukiwania odpowiedzi. Dzięki temu wyprzedzają o parę kroków rozmówców Sokratesa, znanych nam z dialogów Platónskich. Nie pyszną się tym, że wszystko jest im już dobrze znane, nie rezygnują arogancko i wyniośle z woli poznania. *Wiedzą, że nic nie wiedzą* i gotowe są pytać dalej (Martens, 2011, s. 4).

Sytuacja dziecka w świecie, jako „nowicjusza”, zdolnego do czystej, nieskażonej nawykami refleksji, gotowego do nieschematycznego myślenia, otwartego na doświadczenie, czyni z dziecięcego sposobu badania świata wzór postawy filozoficznej. Dlatego Martens stwierdza, że „nie tylko wszystkie dzieci są filozofami: także wszyscy filozofowie są dziećmi” (Martens, 2011, s. 3). W cytowanym eseju Martens przywołuje przykłady wypowiedzi współczesnych filozofów, którzy filozofię traktują jako „dzieciną sprawę człowieka” (Horkheimer, 1970, s. 89). Jest wśród nich Adorno, który twierdzi, że

jako dzieci jesteśmy właściwie wszyscy filozofami, i że oficjalny tok kształcenia, rozbitego od początku na poszczególne materiały i dyscypliny prowadzi faktycznie do wybicia nam z głów filozofii. W tym sensie można powiedzieć, że wszelkie próby poważnego zajęcia się filozofią to nic innego aniżeli próby dochowania wierności temu, co człowiek już kiedyś dokładnie znał (Adorno, 1957/1958, s. 41).

W podobnym tonie wypowiada się Peter Sloterdijk, przeciwstawiając cynicznemu światu dorosłych naiwne, dziecinne pytania filozoficzne.

W obliczu *twardych faktów* zadaniem filozofii jest stawiać dziecinne pytania w rodzaju: Dlaczego ludzie nie mogą się nawzajem znieść?

Co ich skłania do tego, żeby odgradzać się od siebie nawzajem i żyć jak atomy? Filozof to człowiek, który bierze na stronę swojego zatwardziałego, wygodnego i cynicznego bliźniego, i tłumaczy mu w dwóch–trzech zdaniach, czemu tak jest i dlaczego nie da się tego zmienić dobrymi intencjami. Filozof powinien dać szansę mieszkającemu w nim dziecku, które jeszcze tego wszystkiego nie rozumie. Może bowiem ten, kto jeszcze nie rozumie, potrafi zadawać najważniejsze pytania (Sloterdijk, 1983, s. 253).

Wielu klasycznych filozofów wskazywało, że filozofia wymaga przyjęcia specyficznej postawy badawczej. Owa postawa polega na oczyszczeniu się z wszystkiego, co może stanowić przeszkodę w „czystym” oglądzie świata. Źródłem „zanieczyszczenia” myśli są nasze doświadczenia, wiedza, nawyki poznawcze, język, wpływy kultury i socjalizacji. Filozoficzny ogląd jest więc czymś w rodzaju powrotu do naturalnej i pierwotnej postawy dziecka. Myśl taką znaleźć możemy między innymi u Platona, Kartezjusza, Kanta czy Husserla. Gareth Matthews nie waha się nazwać dzieci naturalnymi filozofami (*natural philosophers*), dzieci bowiem w naturalny, spontaniczny sposób przyjmują filozoficzną postawę badawczą. Dorosła filozofia wymaga pracy i specjalnego namysłu, aby oczyścić się z tego, co przeszkadza w tak bezpośrednim, „dziecięcym” oglądzie. Dlatego dorośli to „wyuczeni filozofowie” (*cultivated philosophers*). Dzieci są filozofami, dorośli filozofię uprawiają (zob. Matthews, 1978, s. 72; 1994, s. 18).

Sceptyczni względem filozofii dziecięcej autorzy zazwyczaj inaczej definiują samą filozofię. Widzą ją w perspektywie dyscypliny akademickiej, określają w kategoriach dziedziny nauki, poszukując metodologicznie zdefiniowanych ram. Richard Kitchener widzi filozofię jako pewną „formę życia” i wskazuje na charakterystyczne dla tej formy aktywności. Filozofię uprawia ktoś, kto myśli o „typowo” filozoficznych kwestiach, jak determinizm a wolna wola. Uprawianie filozofii wiąże się ze stawianiem pytań filozoficznych i problematyzacją tego, co zazwyczaj uważane jest za oczywistość. Ponadto filozof czyta dzieła wielkich filozofów, angażuje się w dyskusje filozoficzne, formułuje argumenty na poparcie swoich koncepcji. W odróżnieniu od dziecięcej aktywności uznawanej za filozofowanie, prawdziwy filozof angażuje się w tę aktywność w sposób ciągły, stały, systematycznie i metodycznie, nie zaś spontanicznie i przypadkowo (zob. Kitchener, 1990, s. 425).

Konsekwencją takiej koncepcji filozofii jest wykluczenie możliwości uznania dzieci za zdolne do filozofowania. Taka aktywność wymaga bowiem

określonych kompetencji, takich jak umiejętność zaangażowania w uporządkowany dyskurs i meta-dyskurs, posługiwanie się narzędziami logicznymi, adekwatne używanie pojęć abstrakcyjnych, świadomość metody itp. Takich kompetencji dzieciom brakuje. Sama skłonność dzieci do zadawania pytań, nawet jeśli są to pytania poruszające klasyczne filozoficzne problemy, nie świadczy jeszcze o zdolności dzieci do prawdziwej filozoficznej refleksji. Zdaniem Johna White'a o filozoficzności pytań decyduje nie tylko treść (to, o co zapytujemy), ale przede wszystkim kontekst i intencja. Według niego dziecięce pytania mają na celu przede wszystkim odsłonięcie znaczenia pojęć i poznanie sposobu ich użycia. Tymczasem dorośli, którzy na ogół znają znaczenie pojęć, są zainteresowani problemem w szerszej perspektywie i nadanie mu pewnych określonych teoretycznych ram (zob. White, 1992, s. 75–76). Intencją pytania filozoficznego jest dotarcie do ogólnych i uniwersalnych zasad, które leżą u podstaw pojedynczych faktów. Kitchener odróżnia dziecięcą filozofię, którą określa jako „konkretną”, od filozofii abstrakcyjnej, będącej domeną „dorosłych filozofów”. Filozofia konkretna zatrzymuje się na pojedynczych faktach i nie wychodzi poza konkret. Filozofia abstrakcyjna odsłania zasady rządzące faktami. Przykłady filozoficznych dialogów z dziećmi opisane przez Matthews, Lipmana i innych entuzjastów dziecięcej filozofii świadczą – zdaniem Kitchenera – o tym, że dzieci nie są zdolne do abstrakcyjnego filozofowania, że wszystkie te dyskusje koncentrują się na pojedynczych przykładach, a nie ogólnych zasadach, dzieci bowiem nie potrafią przejść od konkretnego do sformułowania ogólnej zasady (zob. Kitchener, 1990, s. 427–428).

Problem określenia, czym jest filozofia w kontekście dziecięcej filozofii, komplikuje dodatkowo tendencja do odróżnienia filozofii jako dziedziny wiedzy i filozofowania. Na to rozróżnienie wskazują często zwolennicy filozofowania dzieci (zob. Murriss, 2000, s. 261). Filozofia jako dziedzina wiedzy jest rozumiana jako wiedza o filozofach, filozoficznych koncepcjach, znajomość historii idei filozoficznych. Tymczasem filozofowanie to refleksja nad filozoficznymi problemami, dociekanie i rozważanie pytań w filozoficzny sposób. Podkreślając ów praktyczny aspekt filozofii, entuzjastki filozofii dziecięcej nawiązują do sokratejskiego paradygmatu uprawiania filozofii. Zgodnie z nim ruch propagatorów dziecięcej filozofii jest u swych podstaw antyakademicki, podkreśla jej egalitarny i demokratyczny charakter (zob. Lipman, 1991, s. 262) Karin Murriss, odpowiadając na argumenty mówiące o filozofii jako formie życia, dowodzi, że Kitchener popełnia „błąd

naturalistyczny” – z opisu tego, w jaki sposób dzisiaj akademicy filozofowie uprawiają filozofię, wyciąga on normatywny wniosek, co filozofowie czynić powinni (zob. Murriss, 2000, s. 273–274). W nieuprawniony sposób Kitchener wyróżnia współczesnych akademickich filozofów czyniąc z nich wzór „filozoficznej formy życia”. Ponadto, przedstawiając ten wzór jako argument przeciwko filozofii dziecięcej, popełnia kolejny błąd polegający na przesunięciu kategoryjnym. Porównując dziecięcą zdolność do uprawiania filozofii z dorosłymi należy uściślić, jakich dorosłych to porównanie dotyczy. Murriss proponuje rozróżnić trzy kategorie dorosłych: przygotowanych i wykwalifikowanych filozofów akademickich, dorosłych studentów filozofii (właśnie rozpoczynających naukę) oraz nieprzygotowanych filozoficznie dorosłych. Zauważa, że sprawiedliwe i uprawnione jest porównanie dzieci z drugą wyróżnioną grupą dorosłych – czyli ze studentami, którzy właśnie rozpoczynają naukę, chociaż również i w tym przypadku należy być ostrożnym i trzeba wziąć pod uwagę dziecięcy sposób werbalizacji myśli oraz wyobraźnię, która wpływa na ich sposób myślenia (zob. Murriss, 2000, s. 262). Nasuwa się zatem pytanie: skoro wydaje się, że nieprzygotowani filozoficznie dorośli nie są zdolni do uprawiania filozofii w sposób, jaki opisał Kitchener, to czy kluczowym czynnikiem wpływającym na zdolność do filozofii jest wiek, czy może coś w rodzaju „treningu filozoficznego”?

Gareth Matthews sądzi, że różnica między dziecięcą a dorosłą filozofią jest różnicą relatywną, lecz nie absolutną. Nie istnieje żadna obiektywna miara, która określałaby stopień „dojrzałości” filozofii. Dzieci filozofują inaczej niż dorośli, ale nie oznacza to, że dziecięca myśl jest przez to filozoficznie mniej wartościowa (Matthews, 1978, s. 68). Matthews jest przekonany, że dzieci w inny sposób formułują te same problemy, nad którymi głowili się filozofowie na przestrzeni dziejów. Jego książki pełne są przykładów wypowiedzi dzieci, które można zinterpretować jako dziecięce wersje klasycznych idei filozoficznych. Dla przykładu przywołajmy opowieść o pięcioletniej Kristin:

Kristin (5 lat), siedząc na swoim łóżku rozmawiała ze swoim tatą, oznajmiła: jestem bardzo zadowolona, że litery istnieją. Ojciec Kristin był cokolwiek zaskoczony tym szczególnym wyrazem wdzięczności. Dlaczego? – zapytał. Ponieważ gdyby nie było liter, nie byłoby dźwięków. Gdyby nie było dźwięków, nie byłoby słów... Gdyby nie było słów, nie moglibyśmy myśleć... a gdybyśmy nie mogli myśleć, nie mógłby istnieć świat! (Matthews, 1994, s. 15).

Błyskotliwa uwaga Kristin przypomina tajemnicze stwierdzenie Parmenidesa o tym, że tym samym jest myśleć i być. Dla Matthews'a zaskakujące jest to, że refleksja pięcioletniego dziecka przebiega podobnymi ścieżkami, którymi przemierzała myśl wielkich filozofów. Być może dlatego z podobnym zdziwieniem reagujemy czasem na stwierdzenia dzieci i na zaskakujące konkluzje formułowane przez filozofów. Dodatkowo Matthews dostarcza przykładów rozmów z dziećmi, w których dzieci prowadziły coś w rodzaju meta-dyskursu, śledząc swój własny tok myślenia, lub w których potrafiły stosować pewne zasady w odniesieniu do różnych przykładów (np. w dyskusji o statku Tezeusza potrafiły formułować inne przypadki działania tej samej zasady ontologicznej – cegły w zamku, części samochodu itp.) (zob. Matthews, 1984, s. 41–42).

Zarówno Matthews, jak i Murriss prezentują następujący sposób rozumowania: skoro przynajmniej niektóre dzieci potrafią formułować problemy i proponować rozwiązania przypominające koncepcje filozofów, skoro przynajmniej niektóre dzieci potrafią śledzić tok rozumowania i analizować argumenty, skoro przynajmniej niektóre dostrzegają analogie między poszczególnymi przypadkami i formułują inne przykłady zastosowania tej samej zasady, to zasadne wydaje się stwierdzenie, że przynajmniej niektóre dzieci wykazują zdolność do filozofowania, choć to filozofowanie jest inne od filozofowania dorosłych. Przy czym różnica dotyczy formy, sposobu wyrażania myśli, języka, kontekstu, w których poszczególne problemy są rozważane. Jednakże to, co łączy dziecięcą i dorosłą filozofię, to istotne dla filozoficznej refleksji zamiłowanie do problematyzowania świata, ciekawość i otwartość na doświadczenie, kreatywność i zdolność formułowania nieschematycznych propozycji. Tak jak przynajmniej niektórzy dorośli przejawiają opisane tu skłonności, tak też przynajmniej niektóre dzieci charakteryzuje podobna dociekliwość. Stąd wniosek, że to nie wiek jest czynnikiem decydującym o zdolności do filozofowania. Ponadto nie sama zdolność do rozumowania, ale to, o czym się myśli, decyduje o filozoficzności refleksji. Murriss podkreśla, że nie każda rozmowa dzieci jest filozoficzna, może taka być, choć to w dużej mierze zależy od tego, w jaki sposób tą rozmową pokierują dorośli. Aby dostrzec filozoficzny potencjał dziecięcych dociekań należy wziąć pod uwagę, że klasa pojęć o filozoficznym charakterze używanych przez dzieci w dociekaniach jest szersza niż pojęcia tradycyjnej filozofii (Murriss, 2000, s. 268–269). Dzieci nie są ograniczone znajomością

tradycji i konwencji, co przez zwolenników dziecięcej filozofii jest często postrzegane jako zaleta.

Kontekst antropologiczny

Kłopot związany z odpowiedzią na pytanie o filozofowanie dzieci wynika z niejasności obydwu członów tego określenia. Oprócz fundamentalnej kwestii metafizycznej, rozstrzygnięcia domaga się również pytanie o dzieciństwo. Działania na rzecz rozwoju i propagowania idei filozofowania z dziećmi są efektem głębokiego namysłu nad dzieciństwem i miejscem dziecka w przestrzeni społecznej. Zwolennicy filozofowania z dziećmi nie ograniczają się jedynie do innowacyjnego definiowania dzieciństwa, umieszczają problem dziecka w szerszej perspektywie, starając się dostrzec konteksty psychologiczne, polityczne, społeczne czy kulturowe współczesnego dzieciństwa.

W historii myśli europejskiej dominował paradygmat platońsko-arystotelesowski w myśleniu o dzieciństwie. Platon zarysował wizję dziecka uwięzionego w jaskini niewiedzy, ograniczonego naturalną skłonnością do ulegania złudzeniom, potrzebującego impulsu z zewnątrz i wsparcia przewodnika w żmudnej drodze do wyzwolenia z mroków przesądów. Uformował w ten sposób fundament myślenia o rozwoju i kształceniu człowieka. Arystoteles przeformułował Platońską ideę i ujął ją w kategoriach biologicznego rozwoju, co zaowocowało wizją dziecka jako „ludzkiej poczwarki”. Zgodnie z tym sposobem myślenia rozwój intelektualny jest analogiczny do rozwoju biologicznego, stąd dorosły osobnik będzie punktem odniesienia przy ocenie dojrzałości. Dlatego dla badacza chcącego poznać naturę człowieka, interesującym obiektem badań jest osobnik w pełni dojrzały. Pewnie dlatego dziecko nie było zazwyczaj przedmiotem refleksji i dociekań naukowych. Ów androcentryzm pogłębiła chrześcijańska antropologia, która postrzegała dzieciństwo jako okres przygotowania do prawdziwego dorosłego życia. Nowożytny poglądy na dziecko ostatecznie zostały uformowane przez empiryzm genetyczny, zgodnie z którym wszelka wiedza pochodzi z doświadczenia. Ludzka myśl jest kształtowana przez cały szereg czynników i oddziaływań, rozwój więc ostatecznie wiąże się z nabywaniem doświadczeń i systematycznym przyswajaniem wiedzy. Dało to podwaliny pod nowożytny, a także współczesny, systemy kształcenia.

Ruch związany z ideą filozofowania dzieci można uznać za jeden z elementów szerszego nurtu określanego mianem pajdocentryzmu (zob. Śliwerski, 2007, s. 25–27). Zwolennicy filozofowania dzieci nawiązują do tych koncepcji, które podkreślały pozaempiryczny charakter wiedzy. O tym, że nie cała wiedza pochodzi z doświadczenia, mówiło wielu ważnych filozofów, takich jak np. Sokrates, Kartezjusz czy Kant. Fakt, że dziecko posiada mniej doświadczenia, nie znaczy, że nie posiada go wcale – może więc formułować prawomocne sądy, o których wartości nie decyduje wiek wypowiadającego, lecz prawa logiki. Istotnym wyznacznikiem pajdocentryzmu jest nowy sposób określenia relacji między światem dorosłych i dzieci. Hans Saner, analizując modele relacji dziecko–dorosły, wskazuje na trzy możliwe układy wzajemności. Pierwsza z nich to relacja podporządkowania określana mianem *adultystycznej*; druga to relacja równoważności nazywana inaczej *izonomiczną*; wreszcie trzecia to relacja względnej autonomii (niezależności) (Śliwerski, 2007, s. 101).

Pierwszy z tych modeli relacji – *adultystyczny* – opiera wizję dziecka na kategorii braku. Widać tu obecność postarystotelesowskiej optyki ujmującej dziecko jako „jeszcze niedorosłego człowieka”, stąd dookreślenie dziecka i dzieciństwa opiera się na tym, czym dziecko jeszcze nie jest, czego jeszcze nie posiada. Pozwala to na traktowanie dziecka jako projektu i zarazem produktu zabiegów pedagogicznych (zob. Szczepska-Pustkowska, 2011, s. 68–78).

Model *izonomiczny* dostrzega w dziecku partnera, widząc w nim takiego samego człowieka, jakim jest dorosły. Rezygnując z prób akcentowania różnic rozwojowych między dorosłym a dzieckiem (które stają się po prostu nieistotne wobec faktu pozostawania człowiekiem), kładzie nacisk na łączące ich podobieństwa. Przyjmuje, że to, co dziecięce i niedojrzałe, pozostaje immanentną żyjącą częścią każdego człowieka – nie tylko jako faza życia, która trwa czy minęła, ale jako rdzeń jego osobowości i tożsamości (zob. Szczepska-Pustkowska, 2011, s. 79–82).

Trzeci typ relacji i związany z nim model wychowania określa się jako *autonomiczny*. Pozwala on dostrzec w dziecku suwerenny i w pełni kompetentny podmiot, w pełni autonomiczny i sam w sobie wartościowy byt. Dzieci widziane są nie jako bierni odbiorcy procesów socjalizacji, lecz jako aktywne podmioty, będące autorytetami w swoich własnych sprawach, a także wiarygodne źródła informacji o świecie. W ten model wyraźnie wpisuje się ruch zwolenników idei filozofowania z dziećmi, gdyż pozwala

on dostrzec w dziecku kreatora i współtwórcę znaczeń w społecznym dyskursie i w pełni kompetentnego uczestnika filozoficznego dialogu. Nie należy przy tym mylić tej wizji dzieciństwa z koncepcjami romantycznymi traktującymi dzieci na podobieństwo „szlachetnych dzikusów” Jana Jakuba Rousseau, widzących w dziecku wcielenie niewinnej mądrości i źródło zakorzenionego w człowieku dobra. Wówczas to dziecko staje się dla dorosłych wyznacznikiem i punktem odniesienia, wyrazem tęsknoty za utraconą czystością i naturalnością. Dziecko-filozof, opisywane w modelu autonomicznym, to wyraz przekonania,

że już dzieci (a nie dopiero dorośli) zdolne są poruszać się w świecie myśli, i że orientacja w tym świecie jest im potrzebna właśnie dlatego, że nie są w pełni umysłowo ukształtowane, i nie przybyły z raju utraconego z misją zbawienia nas, dorosłych. Przeciwnie, dzieci są tutaj zdane na pomoc dorosłych, i na odwrót: dorośli muszą podjąć wyzwanie rzucone im przez filozofujące dzieci. Nade wszystko bowiem dorośli muszą przełamać stereotypy w swoich głowach i na nowo przeorientować swoje myślenie: filozofujące dzieci mogą im w tym wydatnie pomóc (Martens, 2011, s. 2).

Kontekst pedagogiczny

Współczesne systemy edukacji są skonstruowane na teoretycznych podstawach mających swe źródło w określonych koncepcjach rozwoju poznawczego człowieka. Można jednak odnieść wrażenie, że zjawisko filozofowania dzieci nie jest poważnie traktowane i uwzględniane w badaniach przez psychologów rozwojowych. Niewątpliwie jedną z przyczyn jest zapewne to, że wypowiediane przez dzieci spontaniczne filozoficzne komentarze i pytania są raczej pojedyncze i niestandardowe, psychologowie zaś są skoncentrowani na zachowaniach standardowych. Cóż jednak począć ze zdolnością dzieci do filozofowania, tak bogato przejawiającą się w licznych dialogach, które Matthews przeprowadził z dziećmi i opisał w swoich książkach? Dlaczego nie ma dla owych zdolności miejsca w profilu umysłu dziecka, który rysują psychologowie rozwojowi?

Na ten stan rzeczy składa się wiele czynników. Z pewnością należy podkreślić, że teorie psychologiczne koncentrują się na kompetencjach, które cieszą się uznaniem w społeczeństwie. Skoro umiejętności filozoficznego

myślenia i dyskusowania podstawowych pytań są w społeczeństwie traktowane jako niepraktyczne i nieprzynoszące wymiernych korzyści, nie może dziwić fakt, że nie przyciągają one uwagi badaczy, którzy w związku z tym nie zadają pytania o to, jak rozwijają się one u dzieci. Ponadto psychologia rozwojowa u swych podstaw przyjęła biologiczny model rozwoju, w którym standardem jest dojrzały osobnik. Odnosząc się do tego standardu, badacze mogą określać stadia rozwoju, według których odbywa się dojrzewanie. W przypadku filozoficznego myślenia pojawiają się trudności ze wskazaniem owego standardu. O ile np. w umiejętnościach matematycznych eksperci byliby w stanie określić, czym jest dojrzałość, o tyle trudno byłoby określić standard w kontekście dojrzałości filozoficznego myślenia. Jednakże, według Matthews, najważniejszym czynnikiem kształtującym obojętną postawę psychologów i pedagogów względem filozofii dziecięcej była teoria rozwoju kognitywnego Jeana Piageta, który jako pionier badań nad rozwojem poznawczym dzieci stał się punktem odniesienia dla wszystkich badaczy umysłowości dzieci. Jego koncepcja miała i wciąż ma ogromny wpływ na sposób interpretacji dziecięcych myśli, na ich badanie, a w konsekwencji na samą edukację, do czego w dużym stopniu przyczyniły się skonstruowane i przeprowadzone przez Piageta eksperymenty (zob. Matthews, 1994, s. 30–31).

Koncepcja Jeana Piageta wyjaśnia proces rozwoju poznawczego dziecka, przedstawiając go jako stopniowe przewyżczanie pewnych mentalnych, intelektualnych i językowych barier i deficytów poznawczych. Kompetencje poznawcze rozwijają się według określonych wiekowo stadiów rozwoju, których kolejność jest niezmienna i konieczna. Owe deficyty stanowią poważną przeszkodę w prowadzeniu filozoficznej refleksji, tym poważniejszą, im na niższym etapie rozwoju dziecko się znajduje. Rozwój dziecka warunkuje zatem to, w jakim stopniu można traktować dziecko poważnie jako filozofa.

Koncepcja stadialnego rozwoju intelektualnego leżąca u podstaw współczesnej edukacji ma poważne konsekwencje szczególnie w kontekście miejsca i roli filozofii w edukacji. W świetle pomysłów Piageta zasadne są pytania o to, czy dziecięce filozofowanie ma jakkolwiek pozytywny wpływ na rozwój intelektualny dzieci? Czy próby podjęcia filozoficznego dialogu z dziećmi będącymi we wcześniejszych stadiach rozwoju mogą mieć jakieś edukacyjne znaczenie? Czy dzieci należy zachęcać do filozofowania czy może raczej zniechęcać? W jaki sposób traktować skłonność dzieci do

dociekań – jako czynnik rozwojowy, który z czasem zaniknie, czy raczej jako narzędzie edukacji? Co z robić z dziecięcymi pytaniami i koncepcjami, które wydają się nam „niedopasowane” do tego, czego powinniśmy się spodziewać od dziecka będącego w aktualnym stadium rozwoju? Nawet jeśli uznamy, że zdolność dzieci do filozofowania jest mniejsza od zdolności dorosłych (i rośnie wraz z wiekiem), to czy powinniśmy uczyć dzieci filozofii? Jeśli tak – to w jaki sposób?

Sceptyczni względem dziecięcego filozofowania autorzy przyjmują Piagetańską perspektywę myślenia o rozwoju intelektualnym. Z tej perspektywy edukacja filozoficzna we wczesnych etapach rozwoju jest pozbawiona podstaw. Do filozofowania niezbędne są pewne kompetencje, których brakuje młodszym dzieciom. Kitchener (1990, s. 440) argumentuje, że dzieci nie są w stanie zaangażować się w uporządkowaną i systematyczną refleksję, John White (1992, s. 74) wskazuje na brak świadomości podstaw rozumowania i logicznych konsekwencji. Dziecięcy egocentryzm, będący jedną z najważniejszych kategorii w teorii Piageta, uniemożliwia dzieciom rozumienie i ocenę opinii innych osób, co jest istotnym elementem umożliwiającym filozoficzną dyskusję (zob. Murriss, 2001, s. 48). Poza tym dzieci nie posługują się pojęciami abstrakcyjnymi, ich myślenie skupia się na konkrecie, co uniemożliwia im dostrzeżenie zasady leżącej u podstaw poszczególnych faktów (zob. White, 1992, s. 75–76). Stąd wniosek, że edukacja filozoficzna jest nieskuteczna, niedopasowana do możliwości i kompetencji dziecka, może być nieudaną próbą przeskoczenia progów rozwojowych, o których pisał Piaget.

Piagetański sposób myślenia o dziecku i edukacji jest zazwyczaj krytykowany przez zwolenników dziecięcej filozofii za zbyt jednostronny nacisk na pewną kategorię kompetencji – na myślenie logiczno-matematyczne. Skupienie się na wieku dziecka ogranicza nasze myślenie do tego, co dla dzieci w danym wieku jest wspólne, a nie na indywidualnych różnicach. Tymczasem dla filozoficznego myślenia najbardziej interesujące jest to, co oryginalne, nietypowe, nieschematyczne. We współczesnej edukacji zdaje się być pomijana wyobraźnia, fantazja i kreatywność jako ważny składnik myślenia, który powinien być przecież uwzględniany w ocenie kompetencji kognitywnych. Ponadto w krytyce Piageta podkreśla się fakt, że Piaget nie zauważa społecznego charakteru dziecięcego myślenia. Zwolennicy filozofowania dzieci zauważają, że w dociekającej grupie dzieci myślą jak „jedna głowa”. Poszczególne wypowiedzi inspirują innych uczestników

dialogu do formułowania własnych myśli, do stawiania kolejnych pytań, wzajemna argumentacja pełni zarazem funkcję weryfikowania prawomocności i logiczności wywodu.

Gareth Matthews formułuje zarzut dotyczący ewolucyjnego sposobu myślenia w koncepcji Piageta. Zgodnie z tym modelem zakłada się, że każdy kolejny etap rozwoju jest doskonalszy od poprzedniego. Punktem odniesienia w ocenie rozwoju jest stan będący ostatnim etapem procesu – czyli osobnik dorosły. Matthews podkreśla, że ten model myślenia nie odpowiada temu, z czym mamy do czynienia w filozofii. Kryterium dojrzałości filozoficznego myślenia nie osadza się w filozofii współczesnej. Przywołuje wypowiedź Piageta, w której zdaje się sugerować coś na kształt teorii rekapitulacji: rozwój intelektualny dziecka rekapitułuje rozwój zachodniej filozofii (zob. Piaget, 1933, s. 534–547). Zgodnie z logiką tego założenia musielibyśmy uznać, że np. Platon był mniej dojrzałym filozofem niż Kant, a ten ostatni był nieco mniej rozbudowany niż np. Derrida. Matthews sugeruje wyjątkowość filozofii względem innych dziedzin wiedzy, których natura bardziej odpowiada systemowi edukacji opartemu na ewolucyjnym modelu rozwoju. W filozoficznej refleksji bardziej pożądanym jest ruch powrotu do czystego, niczym niezmaconego oglądu rzeczy, bliższy naturalnej postawie dziecka, gdzie brak wiedzy i doświadczenia postrzegany jest jako zaleta. Z tego punktu widzenia filozofia „nie jest niedojrzała. Filozofia jest raczej naiwna, ale jest to głęboka naiwność” (Matthews, 1994, s. 34).

Czy i w jaki sposób dziecięca skłonność do filozofowania powinna być wykorzystywana w edukacji? Zwolennicy dziecięcej filozofii krytykują współczesną edukację za pomijanie tej niezwyklej zdolności dzieci w praktyce szkolnej. Lipman nazywa filozofię utraconym wymiarem edukacji (zob. Lipman, Sharp, Oscanyan, 1997, s. 48). Wskazuje na wiele ważnych umiejętności i kompetencji, które mogą być kształtowane i rozwijane od najmłodszych lat przez mądrze prowadzoną edukację filozoficzną. Niektóre badania wskazują na pozytywny wpływ zajęć z filozofii w szkole na rozwój poświadczonych kompetencji uczniów. Najciekawszym jednak elementem krytyki szkoły, wynikającym z refleksji nad dziecięcą filozofią, jest ukazanie tych wymiarów racjonalności i myślenia, które w tradycyjnej edukacji wydają się być pominięte. Kieran Egan zauważa, że „edukacja to nie tylko to, co można zyskać, ale również minimalizowanie strat. A tym, co można stracić, jest możliwość widzenia świata tak, jak go widzi dziecko” (Egan, 1988, s. 20). Odmawianie racjonalności dziecięcemu myśleniu jest konsekwencją zbyt

wąskiej definicji racjonalności, którą posługiwali się konstruktorzy systemów edukacji. Przywrócenie owych zapomnianych wymiarów myślenia, opartych na fantazji i kreatywności, kompetencji tak ważnych we współczesnym świecie, jest wielkim zadaniem i wyzwaniem edukacji filozoficznej.

Bibliografia

- Adorno, T. (1957/1958). *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*. Frankfurt am Main: Goethe-Universität.
- Egan, K. (1988). *Primary Understanding: Education in Early Childhood*. London: Routledge.
- Horkheimer, M. (1970). *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior*. Hamburg: Furche Verlag.
- Kitchener, R. (1990). Do children think philosophically? *Metaphilosophy*, 21 (4), 416–431.
- Lipman, M. (1991). *Thinking in Education*. Cambridge MA: Cambridge University Press.
- Lipman, M., Sharp, A.M., Oscanyan, F.S. (1997). *Filozofia w szkole*. Warszawa: CODN.
- Matthews, G. (1978). The child as natural philosopher. W: M. Lipman, A.M. Sharp (red.), *Growing up with philosophy* (s. 63–77). Philadelphia: Temple University Press.
- Matthews, G. (1984). *Dialogues with Children*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Matthews, G. (1994). *The Philosophy of Childhood*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Martens, E. (2011). Dzieci są filozofami. *Ethics in Progress Quarterly*, 2 (1). Pobrano z: <http://ethicsinprogress.org>.
- Murris, K. (2000). Can Children Do Philosophy? *Journal of Philosophy of Education*, 34 (2), 261–279.
- Murris, K. (2001). Are children natural philosophers? *Teaching Thinking*, 9, 46–49.
- Piaget, J. (1933). Children's philosophies. W: C. Murchison (red.), *Handbook of Child Psychology*. Worcester: Clark University Press.
- Sloterdijk, P. (1983). *Kritik der zynischen Vernunft*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Szczepka-Pustkowska, M. (2011). *Od filozofii dzieciństwa do dziecięcej filozofii życia. Casus władzy (i demokracji)*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Śliwerski, B. (2007). *Pedagogika dziecka. Studium pąjdocentryzmu*. Gdańsk: GWP.
- White, J. (1992). The roots of philosophy. W: A.P. Griffiths (red.), *The Impulses to Philosophise* (s. 73–88). Cambridge: Cambridge University Press.

CHILD AND PHILOSOPHY. THE CONTROVERSY ABOUT THE CHILD'S PHILOSOPHIZING

Summary

The answer to the question of child's philosophizing requires the prior decisions on fundamental issues in areas such as metaphilosophy, epistemology, psychology and pedagogy. The position in the dispute over a child's philosophy is usually the consequence of adopting a certain attitude towards issues related to understanding the nature of philosophy itself, what childhood is, how human cognitive competences develop, and what the education is and what it should be. Supporters of child's philosophizing probably have different definition of the philosophy, they also have another vision of child's cognitive development than philosophers who are skeptical towards philosophy practiced by children. In this paper I will attempt to order the arguments of supporters and skeptics of child's philosophizing, stressing the importance of various authors' positions on issues which are substantial for the problem of child's philosophizing. A special role in this dispute plays criticism of Piaget's theory of development of cognitive competences. According to critics of Piaget, he is focused on constructing a model of development and does not notice the phenomenon of child's philosophizing. Children are in the wrong at any stage of development. But their mental constructions are essentially brilliant philosophical problematizing of the world.

JAN WAWRZYNIAK*

CZYM SĄ TAK ZWANE TEZY TRAKTATU? DRABINA WITTGENSTEINA

Słowa kluczowe: interpretacja zdecydowana, niedorzeczność, reguły przekładu, Wittgenstein

Keywords: nonsense, resolute reading, rules of translation, Wittgenstein

Wprowadzenie

Przedstawienie adekwatnej interpretacji dzieła filozoficznego wydaje się zadaniem zdecydowanie mniej wymagającym niż przedstawienie adekwatnego rozwiązania problemu filozoficznego. Opinia ta jest zapewne słuszna w odniesieniu do wielu tekstów filozoficznych, jednak można mieć wątpliwości, czy jest zasadna w odniesieniu do *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwiga Wittgensteina. Dzieło to doczekało się olbrzymiej liczby radykalnie odmiennych interpretacji, a spór dotyczący właściwego jego odczytania toczy się aż po dziś dzień, przy czym spór ten nie dotyczy

* Jan Wawrzyniak – adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii w Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie.

Address for correspondence: Pedagogical University of Cracow, Institute of Philosophy and Sociology, ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków. E-mail: jan.wawrzyniak@up.krakow.pl.

jedynie szczegółów i technicznych subtelności, lecz kwestii zasadniczych. Niektórzy komentatorzy twierdzą, że jest to dzieło *par excellence* metafizyczne i że jego głównym celem jest prezentacja pewnej wizji rzeczywistości, inni uznają, że zawiera ono pewną teorię semantyczną, jeszcze inni traktują to dzieło jako tekst mistyczny. W opozycji do tych nurtów interpretacyjnych znajdują się zwolennicy tak zwanej zdecydowanej interpretacji *Traktatu*¹. Zgodnie z ich sugestią *Traktat* jest dziełem pokazującym nonsensowność wszelkich teorii filozoficznych.

W artykule chciałbym zastanowić się nad tym, czy interpretacja zdecydowana jest trafna. Wskażę, że choć zasadnicza myśl leżąca u podstaw tej interpretacji jest słuszna, to wymaga ona dość istotnych modyfikacji. Przedstawię w zarysie, jakich zmian należy dokonać, by uniknąć uzasadnionej krytyki formułowanej pod adresem interpretacji zdecydowanej. Zgodnie z moim odczytaniem *Traktatu* przede wszystkim trzeba uznać, że zdania zawarte w tym dziele nie pełnią funkcji zdań w sensie logicznym, lecz są w istocie regułami przekładu.

Interpretacja metafizyczna i zarzuty skierowane pod jej adresem

Zdecydowana interpretacja *Traktatu* dotyczy tego, jak należy rozumieć „tezę” 6.54:

Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy).

Musi te tezy przezwyciężyć, wtedy świat przedstawi mu się właściwie (Wittgenstein, 1997, 6.54).

Zgodnie z tradycyjną, metafizyczną interpretacją *Traktatu*, Wittgenstein przedstawia w swoim dziele pewną teorię rzeczywistości, języka i relacji

¹ Dokonuję tu pewnego uproszczenia, zakładając, że istnieje interpretacja zdecydowana, nie zaś – jak jest w rzeczywistości – cały wachlarz interpretacji, które można by określić mianem zdecydowanych. Podobnego zabiegu dokonuję w odniesieniu do tak zwanych interpretacji metafizycznych. Taki sposób postępowania ma na celu uniknięcie omawiania kwestii, które nie mają zasadniczego znaczenia dla głównego tematu moich rozważań.

zachodzących pomiędzy nimi, której konsekwencją jest teza o niemożliwości wypowiedzenia tej teorii. Zwolennicy metafizycznej interpretacji *Traktatu* uznają zatem, że w książce tej zawarte są sformułowania, które usiłują powiedzieć to, co zdaniem Wittgensteina da się jedynie pokazać (Anscombe, 1959; Geach, 1976; Hacker, 1986, 2009; Pears, 1988). Te sformułowania są z punktu widzenia teorii Wittgensteina niedorzecznościami, ale nie zwykłymi niedorzecznościami, lecz takimi, które mają nam pomóc rozpoznać istotę świata i języka. Powyżej przedstawione ujęcie roli sformułowań zawartych w *Traktacie* i związane z nim rozumienie „tezy” 6.54 jest kwestionowane przez zwolenników interpretacji zdecydowanej – interpretacji zainicjowanej przez Corę Diamond i Jamesa Connata (Diamond, 1991c; Conant, 1989, 1993)². Przedstawiciele tego nurtu wskazują, że metafizyczne odczytanie *Traktatu* jest narażone na poważne zarzuty. Po pierwsze, gdyby było ono słuszne, to *Traktat* byłby dziełem w ewidentny sposób niespójnym, a założenie, że Wittgenstein nie dostrzegł tej niespójności, wydaje się niewiarygodne. Na czym miałyby polegać ta niespójność? Żadna teoria nie może uzasadniać swojej własnej niedorzeczności, bowiem przesłankami dowolnej argumentacji mogą być wyłącznie zdania sensowne (Goldfarb, 2011). Zatem zgodnie z metafizyczną interpretacją, tezy *Traktatu* winny być zarazem sensowne i niedorzeczne. To zaś pokazuje, zdaniem Diamond, że zwolennicy tradycyjnej, metafizycznej wykładni tego dzieła są niezdecydowani, to znaczy, nie traktują w pełni poważnie słów Wittgensteina mówiących, że rozumienie intencji autora polega na rozpoznaniu tez *Traktatu* jako niedorzecznych, bowiem przypisują im jednak pewien sens – sens, którego rzekomo nie da się wyrazić za pomocą zdań (Conant, 2002; Diamond, 1991c).

Drugi zarzut, na jaki narażona jest ta interpretacja, dotyczy koncepcji nonsensu przyjmowanej przez Wittgensteina. Diamond, Conant oraz inni zwolennicy zdecydowanego odczytania *Traktatu* (Conant, 1993, 2002; Conant, Diamond, 2004; Diamond, 1991b, 1991c, 2005; Goldfarb, 1997; Witherspoon, 2009) wskazują, że Wittgenstein – wbrew temu, co twierdzi

² Najbardziej znaną pracą, w której zostały zebrane teksty zwolenników interpretacji zdecydowanej jest książka *New Wittgenstein* (Crary, Read, 2000), została ona także przetłumaczona na język polski (Crary, Read, 2009). Dobrym tekstem przedstawiającym różne aspekty tej interpretacji oraz toczące się wokół niej debaty jest artykuł Oscara Kuuseli *The Dialectic of Interpretations: Reading Wittgenstein's Tractatus* (2011). W polskiej literaturze najobszerniejsze omówienie interpretacji zdecydowanej znajduje się w książce Piotra Dehnela *Ludwig Wittgenstein: teoria a terapia* (2014).

Hacker (1986, 2003, 2009) – nie uznaje, że zdanie może być niedorzeczne z tego względu, iż jego konstrukcja narusza reguły składni. Na przykład zdanie „Ten stół jest przedmiotem” nie jest niedorzeczne, dlatego że reguły składni zakazują łączenia nazwy przedmiotu z predykatem „jest przedmiotem”, który wyraża pojęcie formalne. To zdanie jest niedorzeczne wedle zwolenników interpretacji zdecydowanej, ponieważ pewnym znakom występującym w tym zdaniu nie przypisano żadnego znaczenia, np. nie przyjęto konwencji, że wyrażenie „jest przedmiotem” oznacza własność bycia czerwonym. Słuszność uwag Diamond i Conanta dotyczących nonsensu potwierdza następujący fragment *Traktatu*:

Frege powiada: każde zdanie poprawnie zbudowane musi mieć sens. Ja zaś powiadam: każde zdanie możliwe jest poprawnie zbudowane, a jeżeli nie ma sensu, to tylko dlatego, że pewnym jego składnikiem nie nadaliśmy *znaczenia* (Choć nam się zdaje, że to uczyniliśmy). Tak więc „Sokrates jest identyczny” nic nie mówi dlatego, że wyrazowi „identyczny” nie nadaliśmy znaczenia jako *przymiotnikowi*. Występując jako znak równości, symbolizuje on w zupełnie inny sposób – inny jest stosunek oznaczania. Mamy tu więc dwa zupełnie różne symbole, wspólny jest im przypadkowo tylko znak (Wittgenstein, 1997, 5.4733).

Bycie niedorzecznym nie jest żadną immanentną cechą znaku zdaniowego. Znak zdaniowy jest nonsensem tylko dlatego, że nie przypisaliśmy mu żadnego sensu.

Takie podejście do nonsensu jest oparte na zasadzie kontekstowej Fregego (Frege, 1977). Zasada ta mówi, że o znaczenie wyrazu należy pytać tylko w kontekście zdania. Nie można zatem powiedzieć, że słowo „identyczny” posiada określone znaczenie poza kontekstem zdań, w których występuje, a tym samym nie można uznać, że zdanie „Sokrates jest identyczny” jest niedorzeczne, ponieważ w tym zdaniu tylko jedna nazwa została połączona z predykatem dwuargumentowym oznaczającym relację identyczności. Dopóki sens nie zostanie przypisany całości zdania, dopóty nie można określić ani znaczenia poszczególnych słów w nim występujących, ani jego syntaktycznej struktury³.

³ Takie podejście do relacji pomiędzy zdaniem a słowami w nim występującymi może budzić pewne wątpliwości. Wydaje się, że jeśli nie da się uchwycić znaczenia słowa poza kontekstem zdań, to nie jest możliwe rozumienie nowych zdań (Fodor, 2001).

Wedle zwolenników interpretacji zdecydowanej, Wittgenstein nie uznawał istnienia żadnego innego rodzaju niedorzeczności oprócz zwykłych niedorzeczności, czyli takich zdań, które są pozbawione sensu ze względu na to, że pewnym ich elementom nie przypisano żadnego znaczenia. W szczególności ich zdaniem nie uznawał on istnienia głębokiego nonsensu, czyli takich zdań, które są pozbawione sensu, ale które rzekomo usiłują opisać konieczne cechy świata i języka.

Po trzecie, metafizyczna interpretacja *Traktatu* wydaje się wątpliwa, ponieważ Wittgenstein *explicite* odrzuca koncepcję filozofii jako teorii złożonej z tez, niezależnie od tego, czy teoria ta miałaby dotyczyć świata, języka, czy też relacji zachodzących pomiędzy językiem a światem. Zadanie filozofii nie polega jego zdaniem na formułowaniu twierdzeń, lecz na rozjaśnieniu logicznej formy naszych wypowiedzi i na usuwaniu nieporozumień wynikających z niedostrzegania ich właściwej formy:

Celem filozofii jest logiczne rozjaśnianie myśli.
Filozofia nie jest teorią, lecz działalnością.
Dzieło filozoficzne składa się zasadniczo z objaśnień.
Wynikiem filozofii nie są żadne ‘tezy filozoficzne’, lecz jasność tez
(Wittgenstein, 1997, 4.112).

Tezy i pytania, jakie formułowano w kwestiach filozoficznych, są w większości nie fałszywe, lecz niedorzeczne. Stąd na pytania tego rodzaju nie można w ogóle odpowiedzieć; można jedynie stwierdzić ich niedorzeczność. Pytania i tezy filozofów biorą się z niezrozumienia logiki naszego języka (Wittgenstein, 1997, 4.003).

Warto dodać, że zwolennicy metafizycznej interpretacji *Traktatu* wskazują, że ontologiczne i semantyczne doktryny zawarte w tym dziele nie są zwykłymi teoriami, lecz takimi, których na jego gruncie nie da się wypowiedzieć. Zatem zgodnie z metafizyczną wykładnią Wittgenstein – wbrew swoim deklaracjom – stworzył pewną niedającą się wypowiedzieć teorię języka i świata, teorię, którą można przekazać jedynie za pomocą „oświecającego” nonsensu (Anscombe, 1959; Hacker, 2009). To pokazuje, że akceptacja metafizycznej interpretacji *Traktatu* wymaga uznania tego dzieła za niespójne także pod względem jego podejścia do natury wypowiedzi

Interesujące odpowiedzi na tego typu zarzuty formułują Diamond i Brandom (Brandom, 2012; Diamond, 1991b).

filozoficznych – z jednej strony wypowiedzi filozoficzne wyrażają pewną teorię rzeczywistości i języka, z drugiej jednak nie mają one pełnić funkcji zdań w sensie logicznym. Powyżej przedstawione zarzuty skierowane pod adresem metafizycznej interpretacji *Traktatu* skłoniły komentatorów filozofii Wittgensteina do poszukiwania bardziej adekwatnego sposobu odczytania tego dzieła.

Idea przewodnia interpretacji zdecydowanej

Jak już wspominałem, Conant i Diamond zapoczątkowali bardzo interesujący, jednak zarazem bardzo kontrowersyjny nurt interpretacji *Traktatu*. Zwolennicy tego nurtu uznają, że zdania zawarte w tym dziele nie usiłują wyrazić niedających się w istocie wyrazić prawd metafizycznych. Cel *Traktatu* jest całkowicie odmienny, dzieło to ma pokazać, że tak zwane zdania filozoficzne, choć z pozoru wyglądają jak wypowiedzi posiadające sens, tak naprawdę są go pozbawione. Wittgenstein czyni to, formułując zdania, które zdają się wyrażać głębokie prawdy dotyczące istoty rzeczywistości. Zdania te jednak, po bliższym przyjrzeniu się im, okazują się ciągami znaków, którym nie nadano żadnego określonego znaczenia. Wittgenstein – zdaniem zwolenników interpretacji zdecydowanej – wciąga czytelnika w grę, która polega na próbie nadania sensu zdaniom *Traktatu*. Na kolejnych etapach gry czytelnik powinien zdać sobie sprawę, że to, co do tej pory traktował jako sensowne i doniosłe twierdzenia na temat istoty języka i rzeczywistości, jest zbiorem znaków pozbawionych sensu. Końcowym rezultatem tej gry powinno być więc całkowite przezwyciężenie iluzji polegającej na przekonaniu, że tak zwane zdania filozoficzne, w tym także zdania *Traktatu*, wyrażają lub w jakikolwiek inny sposób przekazują sens.

Zdaniem zwolenników interpretacji zdecydowanej *Traktat* nie zawiera żadnej argumentacji na rzecz tezy, że sam będąc dziełem filozoficznym, musi składać się z twierdzeń, które są niedorzeczne. Dzieło to jest raczej egzemplifikacją niedorzeczności; używając terminologii Goodmana, można powiedzieć, że jest ono próbką niedorzeczności (Goodman, 1977).

W jaki zatem sposób – wedle Conanta i Diamond – rozpoznajemy, że zdania *Traktatu* są niedorzeczne? Po pierwsze, czynimy to, odwołując się do zwykłych kryteriów sensowności (Diamond, 2011), bowiem nie istnieją żadne specjalne, filozoficzne kryteria sensowności. Po drugie,

rozpoznanie to przebiega krok po kroku (Diamond, 2004). Nie uznajemy, że wszystkie zdania *Traktatu* są niedorzeczne, dlatego że posiadają jakąś cechę, która czyni je takimi. To rozpoznanie wygląda raczej tak: próbując przypisać pewien sens rozpatrywanemu zdaniu tego dzieła, orientujemy się, że żaden z rozważanych przez nas sensów nie jest sensem zamierzonym. Na przykład, próbując zinterpretować zdanie „Przedmiot jest proste” (Wittgenstein, 1997, 2.02), możemy najpierw uznać, że przypisuje ono jakiemuś określonymu obiektowi cechę prostoty. Chwila refleksji wystarczy jednak, by stwierdzić, że nie może to być interpretacja zamierzona, bowiem zdanie to nie mówi o żadnym określonym obiekcie. W kolejnym kroku możemy dojść do wniosku, że zdanie to należy odczytywać w następujący sposób: dla każdego x , jeśli x jest przedmiotem, to x jest proste. Problemem, na jaki natrafiamy w tym przypadku, jest interpretacja funkcji zdaniowej „ x jest przedmiotem” – wyrażeniu „jest przedmiotem” nie nadaliśmy do tej pory żadnego predykatywnego sensu (Diamond, 1991c). Inaczej rzecz ujmując, zwrot „jest przedmiotem”, który w wyrażeniu „ x jest przedmiotem” zdaje się pełnić funkcję predykatu, nie odnosi się do żadnej własności. Zatem by całość posiadała sens, musimy umówić się, że zwrot „jest przedmiotem” ma to samo znaczenie, co jakiś predykat. Nie istnieje jednak żaden taki predykat, którym chcielibyśmy zastąpić zwrot „jest przedmiotem” w wyrażeniu „Dla każdego x , jeśli x jest przedmiotem, to x jest proste”. Powodem jest to, że zastępując zwrot „jest przedmiotem” dowolnym znanym nam predykatem, otrzymalibyśmy zdanie, którego nie byłibyśmy skłonni uznać za zamierzoną interpretację „tezy” 2.02. Wydaje się, że nawet następujące zdanie „Dla każdego x , jeśli x jest cząstką elementarną, to x jest proste”, nie jest zamierzoną interpretacją tej „tezy”. Naszkicowana powyżej procedura może, jak sądzę, służyć za ilustrację tego, w jaki sposób zdaniem zwolenników interpretacji zdecydowanej rozpoznajemy pewne zdania jako niedorzeczne.

Krytyka i obrona interpretacji zdecydowanej

Zdecydowana interpretacja *Traktatu* napotyka na opór ze strony zwolenników bardziej tradycyjnego odczytania tego dzieła. Wysuwają oni następujące zarzuty. Po pierwsze, Wittgenstein w swoich późniejszych dziełach odnosił się do szczegółowych rozwiązań zawartych w *Traktacie* i starał się wykazać, że są one błędne (Hacker, 2009). Gdyby zdania *Traktatu* uznawał

za zwykłe nonsensy, to – jak wskazują przeciwnicy interpretacji zdecydowanej – nie poświęcałby tyle miejsca ich krytyce. Mógłby się ograniczyć do przypomnienia, że są to zdania, którym nie przypisano żadnego określonego znaczenia. Po drugie, krytycy interpretacji zdecydowanej zwracają uwagę, że jeśli *Traktat* służy pokazaniu nonsensowności zdań metafizycznych, to sam nie może się składać ze zwykłych niedorzeczności, te bowiem niczego nie pokazują (Hacker, 2009; Hutto, 2003; Proops, 2001; Sullivan, 2002; Williams, 2004). *Traktat* musi składać się z takich zdań, które pozwalają nam zrozumieć, dlaczego rzekome twierdzenia metafizyczne są niedorzecznościami⁴. Zatem nieodzowne jest odróżnienie zwykłego nonsensu od nonsensu oświecającego. Wedle krytyków interpretacji zdecydowanej zdania *Traktatu* należą do tej drugiej kategorii nonsensu.

Zwolennicy interpretacji zdecydowanej są oczywiście przekonani, że na oba te zarzuty są w stanie odpowiedzieć w zadowalający sposób. Ich zdaniem Wittgenstein w późniejszych swoich dziełach nie krytykował **doktryn** zawartych w *Traktacie*, lecz **sposób** („Filozofia nie jest teorią, lecz działalnością” 4.112), w jaki analizował język w tym dziele (Diamond, 2011). Jego zarzuty dotyczyły między innymi analizy mającej pokazać, że każde zdanie ma tę samą ogólną formę – jest mianowicie funkcją prawdziwościową zdań elementarnych. Zatem szczegółowość tej krytyki nie świadczy o tym, że Wittgenstein wcześniej przyjmował pewne doktryny, a później je odrzucił. Na drugi zarzut zwolennicy interpretacji zdecydowanej odpowiadają w następujący sposób. Chociaż zdania *Traktatu* służą do pokazania niedorzeczności metafizyki, to nie tworzą one argumentacji, której wnioskiem jest teza, że rzekome twierdzenia metafizyczne są zwykłymi niedorzecznościami (Conant, Diamond, 2004). Różnica pomiędzy zdaniami *Traktatu* a takimi nonsensami, których niedorzeczność rozpoznajemy od razu, jest różnicą natury psychologicznej, a nie logicznej (Diamond, 2009). Zatem nie powinniśmy twierdzić, że oprócz zwykłego nonsensu istnieje jeszcze jeden rodzaj niedorzeczności: nonsens oświecający, czyli taki, który coś „przekazuje”. Należy natomiast odróżnić jawny nonsens, czyli taki, który potrafimy rozpoznać od razu, od ukrytego, „przejściowego” (*transitional*) nonsensu, który ludzi nas pozorem sensu. Przejściowy nonsens niczego nam

⁴ Warto podkreślić, że także interpretatorzy, którzy opowiadają się za interpretacją zdecydowaną, dostrzegają, iż kwestia podniesiona w tym zarzucie musi być poważnie potraktowana (Goldfarb, 2011; Kremer, 2001).

nie przekazuje, służy jedynie do pokazania, że zdania, które przypominają pod względem powierzchownej struktury gramatycznej zdania sensowne, i które zdają się wyrażać głębokie prawdy na temat rzeczywistości, są w istocie jedynie pozbawionymi sensu ciągami słów.

Co stanowi ziarno prawdy w zarzutach wobec interpretacji zdecydowanej?

W krytyce interpretacji zdecydowanej tkwi – jak sądzę – ziarno prawdy. Dyskusję dotyczącą sporu między obiema „szkołami” interpretacji *Traktatu* zacznę od pierwszego – moim zdaniem – mniej istotnego zarzutu. Fakt, że Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych* krytykuje poszczególne fragmenty *Traktatu* nie dowodzi, że te fragmenty wyrażają doktryny filozoficzne, pokazuje jednak, iż odgrywają one ważną rolę w jego pierwszej książce. Ich późniejsze odrzucenie wskazuje natomiast, że wedle Wittgensteina nie mogą one – wbrew jego wcześniejszym przekonaniom – pełnić tej funkcji, jaką im uprzednio przypisywał. Ogólny wniosek płynący z zarzutów zawartych w *Dociekaniach* jest następujący: zdania *Traktatu* nie mogą pełnić funkcji objaśnień filozoficznych. Dlaczego? Bowiem nie oddają one tego, jak faktycznie używa się naszego języka – nie wyrażają gramatyki naszego języka (Wittgenstein, 2000, §105–108, § 116). Zatem uwzględnienie faktu, na jaki zwracają uwagę krytycy interpretacji zdecydowanej, nie pociąga za sobą akceptacji metafizycznego odczytania *Traktatu*, skłania natomiast do uznania zdań tego dzieła za uwagi gramatyczne (por. Hutto, 2003, s. 87–127; McGinn, 2006) – uwagi, które Wittgenstein później ocenił jako chybione.

Do tego samego wniosku prowadzi – jak sądzę – rozważenie drugiego zarzutu przeciwko interpretacji zdecydowanej. Tym, co moim zdaniem jest ziarnem prawdy w tym zarzucie, to przekonanie, że Wittgenstein krytykuje metafizykę na podstawie sformułowań zawartych w *Traktacie*. Sformułowania te nie usiłują jednak wyrazić żadnych niewyrażalnych prawd dotyczących istoty świata i języka, mają one wyrażać **zwykle** kryteria sensowności. Wedle autora *Traktatu* uwagi eksplikujące logiczno-gramatyczną formę wyrażen naszego języka pozwalają również pokazać, że rzekome twierdzenia metafizyczne są w istocie pozbawionymi znaczenia ciągami słów.

Gdyby *Traktat* należało uznać wyłącznie za dzieło egzemplifikujące niedorzeczność, to trzeba by było odrzucić taką interpretację tego dzieła,

zgodnie z którą jego celem jest pokazanie niedorzeczności **wszelkiej** metafizyki. Tak rozumiany *Traktat* mógłby jedynie pokazywać niedorzeczność rzekomych twierdzeń metafizycznych zawartych w nim samym. Zwykły nonsens może bowiem co najwyżej pokazywać własną niedorzeczność. Warto jednak zauważyć, że nawet to stwierdzenie jest narażone na pewne zarzuty. Wydaje się, że rozpoznanie, iż jakiś ciąg znaków jest niedorzecznością, wymaga czegoś więcej niż tylko obserwacji tego ciągu. Tym, co jest potrzebne, jest znajomość sposobów przypisywania sensu znakom należącym do danego języka. Tak więc sama zwykła niedorzeczność nie może być instruktywna, nie może być jedynym narzędziem antymetafizycznej terapii.

W odniesieniu do interpretacji zdecydowanej można sformułować jeszcze jeden zarzut. Zdaniem np. Diamond (1991, 2011) ujęcie języka i koncepcja analizy zawarte w *Traktacie* zostały później skrytykowane przez Wittgensteina jako dogmatyczne⁵. Wydaje się, że takie przedstawienie relacji pomiędzy wczesną a późną filozofią Wittgensteina jest nie do pogodzenia z przekonaniem, iż zdania *Traktatu* są zwykłymi niedorzecznościami. Nie sposób posądzać zwykłych niedorzeczności o dogmatyzm. Formułowanie pewnego typu zdań może być przejawem dogmatyzmu tylko pod warunkiem, że jesteśmy w stanie zrozumieć te zdania.

Powyżej przedstawione zarzuty wobec obu (metafizycznej i zdecydowanej) interpretacji *Traktatu* prowadzą do wniosku, że sformułowania zawarte w tym dziele nie mogą być ani takimi niedorzecznościami, które usiłują wyrazić pewne metafizyczne prawdy, ani **jedynie** pozbawionymi sensu ciągami znaków, które pokazują własną niedorzeczność. Nonsens to nonsens, sam w sobie nie może on być w żaden sposób instruktywny. Moja interpretacja jest więc pod tym względem jeszcze bardziej radykalna od interpretacji zdecydowanej. Wydaje się, że musi ona jednak prowadzić do akceptacji ujęcia *Traktatu*, które jest niezgodne ze stwierdzeniem: „Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne” (Wittgenstein, 6.54). Jeśli sama niedorzeczność nie może pokazywać swojej niedorzeczności, to przynajmniej niektóre zdania *Traktatu* musiałyby nie być niedorzecznościami. Zatem wydaje się, że moja interpretacja nie rozwiązuje zasadniczego problemu interpretacyjnego: jak

⁵ Ta dogmatyczność polega wedle „późnego” Wittgensteina na tym, że jedną z gier językowych uznaje się za model funkcjonowania całego naszego języka (por. Wittgenstein, 2000, § 1–3, § 13–14).

pogodzić uwagi zawarte w „tezie” 6.54 z przekonaniem, że niedorzeczność niczego nie pokazuje?

Objaśnienia filozoficzne jako reguły przekładu

Rozwiązanie powyżej przedstawionego problemu wymaga – jak sądzę – gruntownego przemyślenia kwestii statusu zdań zawartych w *Traktacie*. Zasadniczym pytaniem, jakie należy sobie postawić, jest to, czy te zdania mają pełnić funkcję zdań w sensie logicznym. Wittgenstein w jednoznaczny sposób wskazuje, że ich zadaniem nie jest stwierdzanie czegokolwiek. Są one objaśnieniami, które mają czynić jasnym sens poszczególnych myśli, same nie wyrażając żadnych myśli. „Dzieło filozoficzne składa się zasadniczo z objaśnień. Wynikiem filozofii nie są żadne «tezy filozoficzne», lecz jasność tez” (4.112). Zgodnie z moją interpretacją, zdania *Traktatu* są definicjami, czyli regułami przekładu („Definicje są regułami przekładu z jednego języka na drugi” – Wittgenstein, 1997, 3.343, por. tamże: 4.241)⁶. Zdania te pozwalają nam zastępować jedno wyrażenie innym, na przykład słowo „świat” możemy zastąpić wyrażeniem „ogół faktów”, a słowo „myśl” wyrażeniami „logiczny obraz faktów”, „zdanie sensowne”. Stosowanie tej procedury może przyczynić się do usuwania nieporozumień i zamętu pojęciowego. Należy jednak zaznaczyć, że wedle Wittgensteina reguły przekładu odgrywają jedynie rolę pomocniczą. „Wyrażenia postaci « $a = b$ » grają więc w symbolice jedynie rolę pomocniczą, nie mówią nic o znaczeniu znaków « a » i « b »” (Wittgenstein, 1997, 4.242, por. tamże: 5.533). Jest tak, ponieważ reguły przekładu niczego nie stwierdzają, a jedynie umożliwiają zastępowanie jednych wyrażeń innymi – zasadniczym celem języka jest, wedle *Traktatu*, formułowanie twierdzeń⁷. Warto zwrócić także uwagę, że

⁶ Maciej Soin sugeruje, że zdania *Traktatu* można uznać za definicje projektujące (Soin, 2001). Jak sądzę, sugestia ta nie jest słuszna, bowiem intencją Wittgensteina nie było nadawanie nowego znaczenia takim terminom, jak „świat”, „zdanie”, „myśl”, lecz eksplikacja ich potocznego znaczenia: „Wszystkie zdania naszego języka potocznego są faktycznie – tak jak są – w pełni uporządkowane logicznie. – To coś najprostszego, co mamy tu podać, nie jest tylko podobizną prawdy, lecz samą prawdą” (Wittgenstein, 1997, 5.5563).

⁷ To sformułowanie jest także zakamuflowaną regułą przekładu: „formułowanie twierdzeń = zasadniczy cel języka”.

zrozumienie tych reguł i ocena ich poprawności zakłada znajomość znaczenia występujących w nich znaków i dlatego, według Wittgensteina, reguły te nie mówią nic o ich znaczeniu. „Identyczności znaczenia dwu wyrażen nie można *stwierdzać*. Aby bowiem móc coś twierdzić o ich znaczeniu, muszą to znaczenie znać; znając zaś znaczenie wiem też, czy znaczą to samo, czy nie” (Wittgenstein, 1997, 6.2322, por. tamże, 6.23, 3.263). Na podstawie powyższych uwag nie należy jednak wyciągać wniosku, że definicje, czyli reguły przekładu, są całkowicie bezużyteczne. Jak już wspomniałem, ich użycie może się przyczynić do rozjaśnienia naszych myśli. Gdy na przykład ktoś wypowiada zdanie: „Te fakty się wykluczają”, to odwołując się do następującej reguły przekładu „fakt = istnienie stanów rzeczy”, można mu uświadomić, że posługuje się w niestandardowy sposób słowem „fakt” i ma na myśli być może to, że dane możliwości się wykluczają. Należy jednak zauważyć, że zgodnie z filozofią *Traktatu*, gdy osiągniemy całkowitą jasność myśli, to znaczy, gdy będziemy w stanie zapisać wszystkie nasze myśli w doskonale przejrzystej notacji logicznej, reguły przekładu staną się całkowicie zbędne⁸. Dlatego też można powiedzieć, że filozoficzne objaśnienia są w istocie niby-zdaniami. Wittgenstein uznając zdania *Traktatu* za niedorzeczne, nie ma – jak sądzę – na myśli tylko tego, że są one niby-zdaniami, które są zbędne z punktu widzenia idealnej notacji⁹: „Znak nie używany nic nie znaczy. Taki jest sens maksymy Ockhama” (Wittgenstein, 1997, 3.328). Wyjaśnienie tej kwestii należy zacząć od przypomnienia, że *Traktat logiczno-filozoficzny* nie jest tradycyjnym traktatem filozoficznym, nie składa się on bowiem z żadnych twierdzeń, czyli zdań w sensie logicznym. Zatem następujące wyrażenie „zдания *Traktatu*” należy interpretować jako odnoszące się do zdań w sensie gramatycznym (powierzchnowa forma gramatyczna wyrażen językowych nie musi oczywiście pokrywać się z ich rzeczywistą formą logiczną [por. Wittgenstein, 1997, 4.0031, 3.323–3.324]). Lektura *Traktatu* prowadzi czytelnika do zrozumienia, że każda próba zinterpretowania sformułowań zawartych w tym dziele jako zdań w sensie logicznym, kończy się uznaniem ich za zwykłe niedorzeczności, czyli takie

⁸ Jak wiadomo, Wittgenstein uznał później, że idea jednej notacji, w której da się zapisać wszystkie nasze wypowiedzi w doskonale przejrzysty sposób, jest iluzją i sama może generować zamęt pojęciowy (por. Wittgenstein, 2000, §107–108 §132).

⁹ Jakub Gomułka wysuwa interesującą sugestię, że punkt widzenia podmiotu metafizycznego to w istocie punkt widzenia idealnej notacji (Gomułka, 2016).

ciągi znaków, którym nie przypisano żadnego znaczenia i które tym samym są bezużyteczne. Odwołując się do filozofii późnego Wittgensteina można by powiedzieć, że niedorzeczność zdań *Traktatu* polega na pomieszeniu różnych gier językowych. Powstaje ona, gdy uwagi pojęciowe (gramatyczne) staramy się traktować tak jak stwierdzenia faktów: „Dociekania filozoficzne: dociekania pojęciowe. Istota metafizyki: zaciera ona różnicę pomiędzy dociekaniem rzeczowymi i pojęciowymi” (Wittgenstein, 1999, § 458). Przedstawione powyżej wyjaśnienie natury niedorzeczności zdań *Traktatu* pokazuje, że interpretacja zdecydowana prezentuje tylko część, a nie całość prawdy na temat roli sformułowań zawartych w tym dziele. Sformułowania te mogą być traktowane jako zwykłe niedorzeczności, ale trzeba uznać, że mogą one pełnić także funkcję objaśnień, czyli uwag gramatycznych¹⁰.

Warto podkreślić, że powyższe rozważania nie stanowią próby zinterpretowania *Traktatu* poprzez pryzmat uwag zawartych w *Dociekaniach* i innych pismach z tak zwanego późnego okresu twórczości. Moim celem jest jedynie wskazanie, że istnieją znaczące podobieństwa między koncepcją

¹⁰ Anonimowy recenzent tekstu stwierdził, że nie jest jasne, w jakim sensie zdania metafizyczne *Traktatu* miałyby być rozumiane jako uwagi gramatyczne. W odpowiedzi na tę uwagę, po pierwsze, chciałbym przypomnieć, że następujący fragment *Traktatu*: „Celem filozofii jest logiczne rozjaśnianie myśli. Filozofia nie jest teorią, lecz działalnością. Dzieło filozoficzne składa się zasadniczo z objaśnień. Wynikiem filozofii nie są żadne «tezy filozoficzne», lecz jasność tez” (Wittgenstein, 1997, 4.112) stawia pod znakiem zapytania przekonanie, że intencją autora *Traktatu* było formułowanie zdań metafizycznych. Po drugie, jak już wskazałem, fragment ten sugeruje, że zdania *Traktatu* mają służyć klaryfikacji języka. Na podstawie innych fragmentów dzieła (por. Wittgenstein, 1997, 3.262, 3.263, 3.32–3.327) można stwierdzić, że klaryfikacja języka polega na określaniu logiczno-syntaktycznego zastosowania wyrażeń oraz objaśnianiu ich znaczenia. Wittgenstein w późniejszym okresie twórczości również opowiada się za taką koncepcją filozofii, zgodnie z którą jej zasadniczym celem jest klaryfikacja języka (Wittgenstein, 2000, § 90, § 132–133). Co więcej, rozpoznaje on, że pod tym względem jego filozofia nie uległa istotnej zmianie (Wittgenstein, 2000, § 109). Dociekania służące temu celowi nazywa on dociekaniem pojęciowymi bądź gramatycznymi – składają się one z uwag gramatycznych (Wittgenstein, 2000, § 90, § 295, § 458). Uwagi gramatyczne są zdaniami, które opisują sposób użycia wyrażeń oraz wskazują, jaką rolę odgrywają one w różnych grach językowych (Wittgenstein, 1998, s. 55–57). Zatem porównanie zdań *Traktatu* (zdań, które mają pełnić funkcję objaśnień) do uwag gramatycznych zawartych w *Dociekaniach* jest uprawnione, bowiem zarówno pierwsze, jak i drugie były formułowane w celu osiągnięcia jasności i usunięcia nieporozumień płynących „z niezrozumienia logiki naszego języka”.

filozofii akceptowaną przez Wittgensteina w *Traktacie* a tą prezentowaną w *Dociekaniach* i innych dziełach z późnego okresu.

Podsumowanie

Zaproponowany przeze mnie schemat odczytania *Traktatu* różni się zarówno od metafizycznej, jak i zdecydowanej interpretacji tego dzieła, pomimo że w kilku istotnych punktach jest on zgodny z tą drugą. Odrzucenie metafizycznej interpretacji nie wymaga, jak sądzę, uznania sformułowań zawartych w *Traktacie* za zdania, które są wyłącznie zwykłymi niedorzecznościami. Moim zdaniem pełnią one funkcję reguł przekładu i jako takie przypominają to, co Wittgenstein później nazwał uwagami gramatycznymi. Zatem prezentowany tutaj schemat odczytania najbliższy jest interpretacjom takich autorów, jak Marie McGinn i Daniel Hutto (McGinn, 1999; McGinn, 2006; Hutto, 2003). Tym, co różni moje podejście od tych ujęć, jest po pierwsze to, że wskazuję *explicite*, jaką formę mają objaśnienia podane w *Traktacie* – są one regułami przekładu, w których wyrażenia są połączone znakiem identyczności. Po drugie, pokazuję, że zdania zawarte w tym dziele mogą być traktowane w dwojaki sposób: bądź jako reguły przekładu, bądź też jako zdania, które mają rzekomo wyrażać pewne twierdzenia, a które w istocie są zwykłymi niedorzecznościami. Drugą zaletą mojego schematu interpretacyjnego jest to, że pozwala on zrozumieć, na czym polegają podobieństwa i różnice między „pierwszą” a „drugą” filozofią Wittgensteina. Tym, co jest wspólne dla obu, to uznanie, że dociekania filozoficzne są dociekaniem pojęciowymi, których celem jest usuwanie nieporozumień płynących z niezrozumienia logiki naszego języka (por. Wittgenstein, 1997, Przedmowa, 4.003, 4.0031, 4.112; Wittgenstein, 2000, § 109–111, § 125–126). Zasadnicza różnica sprowadza się zaś do tego, że – jak trafnie zauważa Diamond – jego „pierwsza” filozofia jest obarczona dogmatyzmem. Ten dogmatyzm przejawia się w tym, że autor *Traktatu* sądził, iż język służy wyłącznie do opisywania faktów i dlatego da się podać ogólną formę zdania, a także w tym, że starał się rozjaśniać sens wszelkich wypowiedzi wyłącznie za pomocą definicji, które podają odpowiedniki definiowanego pojęcia. Wittgenstein w późniejszym okresie swojej twórczości uświadomił sobie, że wypowiedzi językowe mogą pełnić bardzo różne funkcje, a objaśnienia filozoficzne nie

muszą mieć formy definicji, a mogą być opisem różnych okoliczności językowych i pozajęzykowych, w których używamy interesującego nas wyrażenia.

Bibliografia

- Anscombe, G.E.M. (1959). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson.
- Brandom, R. (2012). *Między mówieniem a działaniem*. Tłum. M. Gokieli. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Conant, J. (1993). Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense. W: T. Cohen, P. Guyer, H. Putnam (red.), *Pursuits of Reason – Essays in Honour of Stanley Cavell* (s. 195–224). Lubbock: Texas Tech University Press.
- Conant, J. (1989). Must We Show What We Cannot Say. W: R. Fleming, M. Payne (red.), *The Senses of Stanley Cavell* (s. 242–283). Lewisburg: Bucknell University Press.
- Conant, J. (2002). The Method of the Tractatus. W: E.H. Reck (red.), *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy* (s. 374–462). Oxford: Oxford University Press.
- Conant, J., Diamond, C. (2004). On Reading the Tractatus Resolutely. Reply to Meredith Williams and Peter Sullivan. W: M. Kölbel, B. Weiss (red.), *Wittgenstein's Lasting Significance* (s. 46–99), London: Routledge.
- Crary, A., Read, R. (red.) (2000). *The New Wittgenstein*. London–New York: Routledge.
- Crary, A., Read, R. (red.) (2009). *Wittgenstein – nowe spojrzenie*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Dehnel, P. (2014). *Ludwig Wittgenstein: teoria a terapia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Diamond, C. (2009). Etyka, wyobrażenia i metoda Traktatu Wittgensteina. W: A. Crary, R. Read (red.), *Wittgenstein – nowe spojrzenie* (s. 181–209). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Diamond, C. (2005). Logical Syntax in Wittgenstein's Tractatus. *The Philosophical Quarterly*, 55 (218), 78–89.
- Diamond, C. (2004). Saying and Showing: An Example from Anscombe, W: B. Stocker (red.), *Post-Analytic Tractatus* (s. 151–166). Hants: Ashgate.

- Diamond, C. (1991). *The Realistic Spirit. Wittgenstein Philosophy, and the Mind*. Cambridge MA: MIT Press.
- Diamond, C. (2011). The Tractatus and The Limits of Sense. W: O. Kuusela, M. McGinn (red), *The Oxford Handbook of Wittgenstein* (s. 240–275). Oxford–New York: Oxford University Press.
- Fodor, J. (2001). Language, Thought and Compositionality. *Mind & Language*, 16 (1), 1–15.
- Frege, G. (1977). Fragmenty z „Grundlagen der Arithmetik”. W: G. Frege, *Pisma semantyczne* (s. 10–17). Warszawa: PWN.
- Geach, P.T. (1976). Saying and Showing in Frege and Wittgenstein. W: J. Hintikka (red.), *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H von Wright* (s. 54–70). Amsterdam: Rodopi.
- Goldfarb, W. (2011). Das Überwinden: Anti-Metaphysical Readings of the Tractatus. W: R. Read, M.A. Lavery (red.), *Beyond the Tractatus Wars: The New Wittgenstein Debate* (s. 6–21). New York: Routledge.
- Goldfarb, W. (1997). Metaphysics and Nonsense: On Cora Diamond’s The Realistic Spirit. *Journal of Philosophical Research*, XXII, 57–73.
- Gomułka, J. (2016). Matematyka w Traktacie logiczno-filozoficznym. Szeregi form, status równań i podmiot metafizyczny. *Filozofia Nauki*, 2 (94), 77–93.
- Goodman, N. (1997). *Jak tworzymy świat*. Warszawa: Aletheia.
- Hacker, P.M.S. (2009). Czy próbował to zagwizdać? W: A. Crary, R. Read (red.), *Wittgenstein – nowe spojrzenie* (s. 409–447). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Hacker, P.M.S. (1986). *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press.
- Hacker, P.M.S. (2003). Wittgenstein, Carnap and the New American Wittgensteinians. *The Philosophical Quarterly*, 51 (210), 1–23.
- Hutto, D. (2003). *Wittgenstein and the End of Philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kuusela, O. (2011). The Dialectic of Interpretations: Reading Wittgenstein’s Tractatus. W: R. Read, M. A. Lavery (red.), *Beyond the Tractatus Wars: The New Wittgenstein Debate* (s. 121–148). New York: Routledge.
- McGinn, M. (1999). Between Metaphysics and Nonsense: Elucidation in Wittgenstein’s Tractatus. *The Philosophical Quarterly*, 49 (197), 491–513.

- McGinn, M. (2006). *Elucidating the Tractatus: Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language*. Oxford: Clarendon Press.
- Pears, D. (1988). *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
- Proops, I. (2001). The New Wittgenstein: A Critique. *European Journal of Philosophy*, 9 (3), 375–404.
- Soin, M. (2001). *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Sullivan, P. (2002). On Trying to be Resolute: A Response to Kremer on the *Tractatus*. *European Journal of Philosophy*, 10 (1), 43–78.
- Williams, M. (2004). Nonsense and Cosmic Exile: The Austere Reading of the *Tractatus*. W: M. Kölbel, B. Weiss (red.), *Wittgenstein's Lasting Significance* (s. 1–27), London: Routledge.
- Witherspoon, E. (2009). Koncepcje nonsensu u Carnapa i Wittgensteina. W: A. Crary, R. Read (red.), *Wittgenstein – nowe spojrzenie* (s. 369–407). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Wittgenstein, L. (2000). *Dociekania filozoficzne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wittgenstein, L. (1999). *Kartki*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wittgenstein, L. (1998). *Niebieski Zeszyt*. W: L. Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt*. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Wittgenstein, L. (1997). *Tractatus logico-philosophicus*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

WHAT ARE THE SO-CALLED THESES OF THE *TRACTATUS*? WITTGENSTEIN'S LADDER

Summary

The main objective of my article is the presentation and critical analysis of two possible interpretations of the *Tractatus Logico-Philosophicus*. I juxtapose the so-called resolute reading with the metaphysical reading. The crucial dissimilarity between these interpretations is that they ascribe different roles to the sentences contained

in the *Tractatus*. According to the metaphysical reading, these sentences – although they are nonsensical from the point of view of the *Tractatus* – attempt to express a certain view of reality and language, whereas according to the resolute reading, these sentences are mere nonsense and only seem to make sense; they exemplify nonsense and therefore show the nonsensicality of philosophical theories. I consider the objections against both interpretations and point out that although the resolute reading adequately presents and explains many questions concerning Wittgenstein's *Tractatus*, it requires essential modifications. In the last part of my article, I suggest that the sentences of the *Tractatus* do not function as propositions but as rules of translation.

ANDRZEJ DĄBROWSKI*

CZYM JEST INTROSPEKCJA? BADANIE ROZWIĄZAŃ PLURALISTYCZNYCH

Słowa kluczowe: introspekcja, wewnętrzny zmysł, podejście pluralistyczne, J. Prinz, E. Schwitzgebel

Keywords: introspection, inner sense, pluralist approach, J. Prinz, E. Schwitzgebel

Uwagi wstępne

W dziejach zachodniej myśli filozoficznej wyróżnić można przynajmniej dwie ogólne tendencje w kwestii możliwości poznania samych siebie i świata. U podstaw pierwszej leży przekonanie, że poznawalny jest przede wszystkim świat zewnętrzny, a z wielkim trudem i tylko częściowo poznajemy samych siebie. Zwolennicy takiego poglądu zwykle też uważają, że szybciej i lepiej możemy poznać innych ludzi niż samych siebie, bo oni należą do świata poza nami. Jest to punkt widzenia przede wszystkim

* Andrzej Dąbrowski – doktor filozofii, adiunkt Zakładu Kognitywistyki w Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie. Główne obszary zainteresowań: kognitywistyka, epistemologia, filozofia umysłu, filozofia języka oraz historia filozofii analitycznej. Autor książki *Intencjonalność i semantyka* (Kraków 2013).

Address for correspondence: Andrzej Dąbrowski, Zakład Kognitywistyki, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania, ul. Sucharskiego 2, 35–225 Rzeszów. E-mail: adabrowski@wsiz.rzeszow.pl.

Ludwiga Wittgensteina, który w *Dociekaniach* pisał: „Mogę wiedzieć, co myśli inny człowiek, ale nie, co ja sam myślę” (Wittgenstein, 2005, s. 310) i być może tych myślicieli, którzy wierzyli w niezależność świata od poznającego podmiotu oraz w możliwość obiektywnego i adekwatnego poznania świata. Natomiast druga tendencja opiera się na przekonaniu, że najpełniej możemy poznać przede wszystkim samych siebie, a nie świat zewnętrzny. Poglądu takiego bronił Kartezjusz, wedle którego „niewątpliwie”, „najłatwiej” i „w sposób oczywisty” poznajemy własne umysły (por. Descartes, 2001a, s. 56)¹. Ale być może jest tak, jak twierdzi Donald Davidson – mamy trzy rodzaje wiedzy. Są to: wiedza subiektywna (na temat naszych własnych stanów mentalnych), intersubiektywna (zdobywana za pomocą świadectw, np. raportów językowych) i obiektywna (na temat zdarzeń zachodzących w świecie obiektywnym). Wedle Davidsona te trzy rodzaje wiedzy są do siebie niesprowadzalne (Davidson, 2001, s. 205–220). Dalsze rozważania poświęcone są możliwości poznania naszych własnych umysłów. Tego rodzaju poznanie dane jest nam w procesie introspekcji. Okazuje się, że mimo wielowiekowych analiz i badań nadal nie wiemy, na czym ów proces ma polegać. To wciąż aktualne i ważne zagadnienie.

W historii filozofii introspekcja cieszyła się dużym zainteresowaniem przedstawicieli różnych nurtów i szkół. Przez wielu, zwłaszcza starożytnych i wczesnośredniowiecznych (z wyjątkiem może św. Augustyna, który wprost pytał o to, czym jest poznanie własnej duszy) – głównie zakładana i stosowana, przez innych bardziej świadomie przyjmowana, analizowana w ramach metafizyki i na różne sposoby interpretowana. Była uwzględniana m.in. przez epistemologów w analizie fundamentalnych czynności poznawczych². Filozofowie zainteresowani problematyką poznawczą

¹ Takiego punktu widzenia nie podziela m.in. G. Ryle, który w pracy *Czym jest umysł?* argumentował za tym, że nie dysponujemy żadnym uprzywilejowanym dostępem, a nasza pierwszoosobowa wiedza nie różni się specjalnie od trzecioosobowej: „to, co da się wiedzieć o innych, będzie na tych samych mniej więcej prawach, co nasza wiedza o nas samych” (Ryle, 1970, s. 255).

² Współcześnie uwzględnia ją w swoich rozważaniach na temat źródeł poznania m.in. R. Audi. Jego zdaniem, jeżeli istnieją jakieś źródła wiedzy, które zasługują na to, aby je uznać za „klasyczne podstawowe źródła”, to z całą pewnością do najpoważniejszych kandydatów należą: percepcja, pamięć, świadomość introspekcyjna i rozum (niekiedy nazywany intuicją). Za źródło wiedzy w życiu poznającego podmiotu Audi uznaje coś, co wytwarza przekonania (które następnie konstytuują wiedzę), zaś za źródło

skoncentrowani byli szczególnie na tym, czy to, do czego mamy dostęp w introspekcji, jest rzeczywiście niepowątpiewalne i pewne, niekorygowalne i niezawodnie prawdziwe (por. Alston, 1971; Armstrong, 1963; Wright, Smith, Macdonald, 1998; Rorty, 1970; Shoemaker, 1963, 1996; Smithies, Stoljar, 2012; Sosa, 2012).

Istnieje wiele szczegółowych problemów związanych z introspekcją. Jednym z nich jest kwestia tego, co stanowi właściwy przedmiot introspekcji. Przedmiotem tym niewątpliwie są wewnętrzne przeżycia. Ale – mógłby ktoś zapytać – dokładnie które? Zapewne: pragnienia, przekonania, wyobrażenia, myśli, emocje, uczucia, sny. Ale czy należą do nich też, z jednej strony, doznania cielesne albo, z drugiej, bardziej złożone abstrakcyjne procesy obliczeniowe? Czy w akcie introspekcji poznajemy samych siebie jako odrębne jednostki, obiekty różne od innych przedmiotów, zintegrowane podmioty? Kwestia ta pociąga za sobą kolejne pytanie, a mianowicie: do czego nie jesteśmy w stanie dotrzeć poprzez sam akt introspekcji? Zapewne ukryte są przed nami: 1) procesy neurofizjologiczne, 2) procesy zaangażowane we wczesne przetwarzanie wizualne, 3) procesy pamięciowe, 4) związki i interakcje między procesami psychicznymi, 5) nieświadome stany (przekonania, pragnienia, emocje itd.), a więc wszystko to, co w przybliżeniu należy do poziomu subosobowego³. Jednak czy na przykład nasze własne cechy charakteru (i inne kompetencje) są nam dane w introspekcji? Wydaje się, że również nie. O tym dowiadujemy się z obserwacji własnego zachowania i informacji zwrotnych płynących od innych ludzi. Introspekcja jest poznawczym wglądem we własne wewnętrzne przeżycia. Ale jaki to wgląd i jakie poznanie? Mówimy: „bezpośrednie”, jednak na czym dokładnie ta bezpośredniość polega? Czy takim bezpośrednim wglądem dysponują maszyny? Czy raporty introspekcyjne mogą być precyzyjne i rzetelne? Itd., itp.

Zagadnienie introspekcji ma kapitalne znaczenie nie tylko dla filozofii, ale w ogóle dla nauk humanistycznych, a także dla nauk społecznych, zwłaszcza tych, które próbują zgłębić naturę naszego umysłu, a więc dla psychologii czy kognitywistyki (zob. Jack, Roepstorff, 2003, 2004). Tę fundamentalną kwestię, a mianowicie, czy rzeczywiście istnieje coś takiego jak introspekcja,

podstawowe uważa takie źródło, które wytwarza wiedzę bez pozytywnej zależności od działania innego źródła wiedzy (por. Audi, 2002, s. 71–94).

³ Na temat osobowego i subosobowego poziomu wyjaśnienia systemów poznawczych pisali D. Dennett i J.L. Bermudez (Dennett 1969; Bermudez, 2000, s. 63–82).

a jeśli tak, to czym dokładnie jest, współcześnie na nowo postawili przede wszystkim kognitywiści. Kwestia ta będzie przedmiotem dalszych analiz. Wszelako rozważania prowadzone będą przede wszystkim w kontekście filozoficznym (zwłaszcza historyczno-filozoficznym, epistemologiczno-metodologicznym i ontologicznym), a nie ściśle kognitywistycznym.

Introspekcja jako zmysł wewnętrzny

Przez introspekcję – zgodnie z łacińskimi odpowiednikami tego słowa – zwykle rozumie się „wgląd” we własne wnętrze, czynność „przyglądania się”, „analizowania” i „obserwowania” przeżyć wewnętrznych, tj. własnych stanów psychicznych, myśli, pragnień, wyobrażeń, uczuć, zamiarów czy motywów. Łacińskie *intrōspiciō* (-ere, -spexi, -spectum) znaczy bowiem przede wszystkim „zaglądać, przyglądać się”, a w drugim rzędzie „wglębiać się w coś, wnikać, zgłębiać coś, rozważać” (Plezi, 1998, s. 244). Natomiast *intrōspectus* (od *introspicere*) znaczy „wgląd, miejsce, przez które można dokądś zajrzeć”, lub też „patrzeć do środka” (do umysłu, we własne wnętrze). Oba terminy składają się przedrostka *intra*, który znaczy „do”, „wewnątrz”, „w” i rdzenia *spicere* – „patrzeć”, „obserwować” (Plezi, 1998, s. 244). Ten drugi termin częściowo uzasadnia traktowanie introspekcji jako czegoś, co nazywa się „wewnętrznym okiem”.

Warto, jak sądzę, odróżnić introspekcję jako akt spoglądania we własne wnętrze od introspekcji jako metody, która zwiera pewne wytyczne co do tego, jak generować takie akty, w jakich warunkach, jak postępować w trakcie takich wglądów, jak formułować sądy introspekcyjne itp. Ponadto należy odróżnić introspekcję od introspekcjonizmu. Ten ostatni to kierunek w psychologii naukowej końca XIX i początku XX wieku, który introspekcję uznaje za podstawową i najważniejszą metodę badań⁴. Nieco rzadziej terminu tego używa się na określenie nurtu w filozofii, który wychodził

⁴ Przez „introspekcjonizm” A.S. Reber w przybliżeniu rozumie strukturalizm: „szkoła psychologiczna, której fundament stanowiła metoda uważnej i systematycznej introspekcji”. Zauważa też, że introspekcja w psychologii wciąż znajduje zastosowanie, natomiast introspekcjonizm jako podejście do badań nad psychiką należy do przeszłości (Reber, 2000, s. 278). Na temat introspekcjonizmu zobacz też prace innych badaczy (Boring, 1953, s. 169–189; Danziger, 1980, s. 241–262; Costal, 2006, s. 634–654).

od subiektywnych danych podmiotu i za najważniejsze uznawał poznanie własnego wnętrza.

W końcu można zastanawiać się, czy i na ile introspekcja jest samo-observed (o czym mowa w dalszej części). Obserwacja siebie dotyczy bowiem może nie tylko własnych wewnętrznych przeżyć, ale też zachowań i prowadzić może do szerzej pojętej samowiedzy. Można przyjąć, że samo-observed to

metoda gromadzenia informacji o sobie samym, dotyczących własnego zachowania i własnych działań, dostępnych także obserwacji innych osób, oraz własnej aktywności wewnętrznej (szerzej rozumianego życia wewnętrznego) nieobserwowalnej lub obserwowalnej w ograniczonym zakresie dla innych osób (Szewczuk, 1985, s. 275).

W tym kontekście introspekcja jawi się tylko jako jeden z instrumentów, które prowadzą do samowiedzy. Warto jednak podkreślić, że samowiedza to rezultat nie tylko obserwacji (własnego wnętrza i zachowań zewnętrznych), ale też intelektualnego namysłu. Filozofowie od początku zainteresowani byli szerzej rozumianą samowiedzą⁵.

Introspekcja jako rodzaj wewnętrznej percepcji to model szeroko rozpowszechniony w ogólnej świadomości, głęboko zakorzeniony w tradycji filozoficznej, ale obecny też w naukowych koncepcjach umysłu. Wywodzi się od Johna Locke'a i Immanuela Kanta, a następnie przejęty został przez psychologów. Od pewnego czasu model ten jest coraz bardziej krytykowany

⁵ Na temat samopoznania z perspektywy psychologicznej zob. A. Niedźwieńska, J. Neckar (2009), *Poznaj samego siebie*, Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Wyższej. Perspektywę historyczno-filozoficzną uwzględnia: U. Renz (2017), *Self-Knowledge*, Oxford: Oxford University Press. Aktualne rudymentalne rozróżnienia i wyjaśnienia można też znaleźć w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pod hasłem „Self-Knowledge”. Autor hasła, Brie Gertler, wyróżnia i omawia kilka podejść w kwestii samowiedzy: 1) przez zaznajomienie (*acquaintance accounts*), 2) wewnętrzny zmysł (*inner sense accounts*), 3) interpretację sensoryczną (*the interpretive-sensory account*), 4) uzasadnienie (*the reasons account*), 5) transparentny dostęp (*transparency accounts*), 6) racjonalne rozważanie (*rationalist accounts*), 7) określanie w oparciu o działanie (*agentalist accounts*), 8) ekspresywnizm (*expressivist accounts*), por. hasło „Self-Knowledge” (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*).

(choć na pewne jego słabości wskazywano już pod koniec XIX wieku). Wielu współczesnych uważa, że jest on dzisiaj już nie do utrzymania⁶.

Nie trzeba zaawansowanych badań czy głębszego namysłu, żeby zorientować się, że akty introspekcyjne wcale nie przypominają percepcji. Uchem słyszymy fale dźwiękowe o określonej częstotliwości i amplitudzie. Nos umożliwia nam odbieranie zapachów. Oko służy do percepcji różnych obiektów w świecie. Akty introspekcji nie wypływają z jakiegoś określonego organu. Takie obiekty, jak: pies, ścieżka, drzewo, rower są dobrze ukonstytuowane, posiadają wyraźne własności, zajmują określone miejsce i czas. Natomiast przedmioty introspekcji mają zupełnie inną naturę. Do tych przedmiotów należą między innymi: myśli, przekonania, wyobrażenia czy emocje. Nie wykazują one charakterystycznej określoności i trwałości, jaką posiadają przedmioty w świecie. Często jest bardzo trudno określić, czym dokładnie one są i gdzie w naszym doświadczeniu się znajdują.

Na niektóre trudności w opisanu introspekcji jako wewnętrznej percepcji wskazuje Jesse Butler. Argumentuje on, że: 1) trudne do zidentyfikowania są fizjologiczne procesy, które odpowiadałyby introspekcji, 2) nie istnieje fenomenologia perceptualna przedmiotów psychicznych bez charakterystycznego jakościowego charakteru, w jakim się ukazują, 3) nie istnieje perceptualne wyjaśnienie funkcji rekurencyjnych spełnianych przez introspekcję oraz 4) nie istnieje wiarygodne ewolucyjne wyjaśnienie funkcji percepcji wewnętrznej (Butler, 2013, s. 16). W przekonaniu Butlera wszystkie te trudności wzięte razem stanowią silny argument przeciwko istnieniu odrębnego zmysłu („oka umysłu”), za pomocą którego postrzegamy treści naszego własnego umysłu.

Niektórzy twierdzą też, że „percepcja” w stwierdzeniu „introspekcja jest percepcją” to metafora. Introspekcja nie jest percepcją w sensie dosłownym, a jedynie przenośnym. Introspekcja jest tylko podobna do percepcji – w jakichś aspektach być może jest percepcją, ale w innych nie. Jednak z perspektywy naukowo-badawczej niewiele to nam daje. Metafora percepcji – jak każda metafora – nie odsłania bowiem całej prawdy o introspekcji, a jedynie jej część. Na pewnym etapie badań taka metafora mogła być użyteczna, ale współczesny poziom zaawansowania nauki każe nam szukać odpowiedzi bardziej precyzyjnych. Jeżeli zgadzamy się co do

⁶ Istnieją oczywiście wyjątki. Współcześnie percepcyjnego modelu introspekcji broni m.in. G.T. Elshof (2005).

istnienia określonych procesów poznawczych, percepcji, pamięci, myślenia itd., a w tym zgadzamy się co do istnienia introspekcji, czyli procesu, za pomocą którego poznajemy własne stany mentalne, to musimy postarać się o opis i wyjaśnienia równie rzetelne przynajmniej jak te, które dotyczą podstawowych procesów poznawczych. Niejasna metafora percepcji musi być odrzucona.

Jeżeli introspekcja nie jest wewnętrznym zmysłem, to czym właściwie jest?

Współczesne wykładnie introspekcji

Współcześnie istnieją przynajmniej dwie główne tendencje czy perspektywy, w których analizuje się introspekcję. Pierwsza grupa rozwiązań nawiązuje do percepcji wewnętrznej. Introspekcja charakteryzowana jest tutaj jako pewien proces psychicznego samoskanowania (zob. Armstrong, 1982; Lycan, 1996; Nichols, Stich, 2003; Goldman 2006). Jego zwolennicy zwykle zakładają, że istnieje jakiś jeden specjalny mechanizm samopoznania (ewentualnie kilka takich mechanizmów) oraz przyjmują, że introspekcja polega na wykrywaniu czegoś (dlatego rozwiązania te umieszcza czasami pod wspólną nazwą *self-detection accounts*). W ramach drugiej tendencji znajdują się wszystkie takie rozwiązania, które nie mają charakteru samoskanowania. Zatrzymajmy się na chwilę przy pierwszej grupie rozwiązań.

Proces samoskanowania zazwyczaj charakteryzowany jest jako powiązany z jednym, dość prostym mechanizmem detekcji lub monitorowania albo z rodziną ściśle powiązanych mechanizmów monitorowania własnych stanów umysłu. Zwolennikiem prostego skanowania był między innymi David M. Armstrong. Introspekcja to dla niego proces skanowania – świadomego spostrzegania – własnych przeżyć w umyśle/mózgu:

(...) świadomość nie jest niczym więcej niż postrzeganiem przez daną osobę jej własnych wewnętrznych stanów umysłowych (Armstrong, 1982, s. 133).

W introspekcji stajemy się świadomi aktualnych zdarzeń zachodzących w naszym umyśle. Introspekcja jest więc zdarzeniem umysłowym, mającym za swój (intencjonalny) przedmiot inne zdarzenie umysłowe, będące częścią tego samego umysłu (Armstrong, 1982, s. 449).

Jeżeli przyjmiemy materialistyczną identyfikację stanów umysłowych z materialnymi stanami mózgu, możemy powiedzieć, że introspekcja jest procesem w mózgu, który to proces bada sam siebie (Armstrong, 1982, s. 450–451).

Nieco bardziej złożonej formy skanowania (monitorowania) bronią Shaun Nichols i Stephen P. Stich. Problem odczytywania stanów własnego umysłu rozważają oni w kontekście ogólnego problemu czytania i poznawania innych umysłów. Przyjmują dwa ogólne założenia: 1) że dostęp do własnego umysłu zależy od tej samej grupy mechanizmów poznawczych, które leżą u podstaw zdolności do przypisywania stanów umysłowych innym, oraz 2) że mechanizmy te zawierają bogaty materiał informacji o umyśle, które odgrywają kluczową rolę zarówno w trzecioosobowym, jak i pierwszoosobowym odczytywaniu umysłów (Nichols, Stich, 2003, s. 150). Mechanizm monitorowania badacze łączą z dodatkowym jeszcze, konkurencyjnym, a czasem współpracującym mechanizmem, który zapożyczają z „teorii umysłu”:

To, co proponujemy, polega na tym, że do architektury kognitywnej musimy dodać jeszcze jeden komponent albo zgrupowanie komponentów, mechanizm (lub mechanizmy), które spełniają funkcję monitorowania naszych stanów mentalnych (Nichols, Stich, 2003, s. 150).

Natomiast wszystkie inne rozwiązania ze wspomnianej drugiej perspektywy, wedle Erica Schwitzgebela, należą do jednej z pięciu kategorii.

Samospełnienie (self-fulfillment) (nawiązuje do idei spełnienia czy samourzeczywistnienia myśli czy sądów poprzez treści, które determinowane są fizycznymi przedmiotami czy stanami rzeczy): samoprzypisania mogą wiązać się z osądzaniem docelowej treści w obrębie treści samoaskryptywnej w sposób samospełniający (przykładowo, „myślę o bananie” może być automatycznie prawdziwe, ponieważ myśl, że myślę o bananie, zawiera w sobie myśl o bananie) (por. Schwitzgebel, 2012, s. 30–31).

Samokształtowanie (self-shaping): samoprzypisania mają tendencję do bycia prawdziwymi, ponieważ dokonując samoprzypisania, zobowiązujemy się do pewnego sposobu myślenia albo działania, teraz lub w przyszłości, zgodnego z samoprzypisaniem, które zdaje się zakładać ocenę rzeczy i zjawisk (dla przykładu, samoaskryptywna myśl „nienawidzę pralni

samoobsługowych” może mieć wpływ przyczynowy na wytworzenie lub utrzymanie nienawiści do pralni).

Samoekspresja (self-expression): takie samoprzypisania, jak „to boli!” albo „nie chcę”, mogą być bardziej skomplikowanymi sposobami wyrażania siebie, podobnie wykrzyknięcie „au!” lub powiedzenie „to śmierdzi!”, tj. mogą być samoaskryptywnymi językowymi wariantami zwykłych spontanicznych ekspresji, które nie wymagają wcześniejszego samoskanowania.

Bezpośrednia inferencja (direct inference): samoprzypisania mogą pochodzić bezpośrednio, inferencyjnie lub quasi-inferencyjnie z sądów na temat świata zewnętrznego nie wymagając samoskanowania w większym stopniu niż ma to miejsce w wypadku zwykłych inferencji (jak w wypadku, gdy z *P* można bezpośrednio wnioskować, że *P* lub *Q*, bez dokonywania introspekcji względem swojego sądu, tak czasami bezpośrednio można wnioskować: *Jestem przekonany, że P*).

Inferencja teoretyczna (theoretical inference): samoprzypisania mogą być w dużym stopniu oparte na obserwacjach własnego zachowania w połączeniu z teoriami psychologii potocznej (dla przykładu, z faktu, że często jedziesz do miasta na tajskie jedzenie, możesz wyciągnąć wniosek, że lubisz tajskie jedzenie)⁷.

Pluralistyczne podejście do introspekcji

Niektórzy filozofowie i psychologowie bronią introspekcji jako autonomicznego i jednolitego procesu. Inni uważają, że istnieje więcej niż jeden proces, a przynajmniej dwa typy procesów, które mogą prowadzić do introspekcyjnych sądów. Jeszcze inni bronią pluralistycznego podejścia do introspekcji. Ich zdaniem introspekcja nie jest jednym, ściśle wyizolowanym procesem,

⁷ W *Stanford Encyclopedia of Philosophy* Schwitzgebel kontrastuje introspekcyjne z nieintrospekcyjnymi podejściami do samopoznania. Wśród tych pierwszych wyróżnia i omawia dwa warianty introspekcji opartej na wykrywaniu: z prostym mechanizmem monitorującym lub z zespołem podobnych mechanizmów monitorujących oraz cztery odmiany introspekcji opartej na innych mechanizmach: 1) samospełnienie (*self-fulfillment*), 2) samokształtowanie (*self-shaping*), 3) ekspresyvizm (*expressivism*) i 4) transparentność (*transparency*) (Schwitzgebel, 2008). To ostatnie stanowisko podkreśla przejrzystość własnych stanów mentalnych – dla doznającego jego przeżycia są bezpośrednio mu dane (są transparentne), por. hasło „Introspection” (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*).

ale mnogością procesów. Już William Lyons w swojej pracy z 1984 roku krytykował koncepcje, które prezentowały introspekcję jako monolit. Jego zdaniem nie istnieje jeden taki meta-proces, proces skanowania spostrzeżeń, wyobrażeń, myśli itd., zwykle nazywany introspekcją. Mamy raczej do czynienia z różnymi operacjami na poziomie świadomej uwagi, przede wszystkim z takimi jak pamięć czy wyobrażenia (Lyons, 1986, s. 124).

Być może rzeczywiście introspekcja nie jest jednolitym procesem, ale składa się lub angażuje wiele różnych procesów. Wtedy jednak trzeba dokładnie ustalić, które to procesy. Można zaryzykować, że chodzi o absolutnie wszystkie procesy świadome, bo wszystkie świadome procesy są samozwrotne. Wszak świadomy podmiot, który spostrzega jakiś obiekt, może natychmiast stwierdzić, że to, czego właśnie doświadcza, to takie a takie spostrzeżenie; podmiot, który myśli o czymś, może natychmiast stwierdzić, że to, co stanowi jego przeżycie, to pewna myśl; podmiot, który przypomina sobie coś, natychmiast stwierdza, że to, czego właśnie doświadcza, to informacja z przeszłości.

Można też opowiedzieć się za częściowym pluralizmem. Wychodząc od standardowego w psychologii poznawczej podziału procesów poznawczych na procesy podstawowe i proste (percepcja, uwaga, pamięć, funkcje kontrolne i wykonawcze) oraz procesy wyższego rzędu i złożone (różne formy myślenia – planowanie, podejmowanie decyzji, rozwiązywanie problemów – i wyobrażenia), można przyjąć, że tylko te drugie są introspekcyjne. Kluczowa idea umiarkowanej pluralistycznej introspekcji byłaby więc mniej więcej taka: nie ma potrzeby zakładania jakichkolwiek specjalnych procesów lub zdolności, które odpowiadałyby za introspekcję, w myśleniu introspekcyjnym wykorzystujemy różne zdolności poznawcze wyższego rzędu.

Można by też bronić hybrydowego podejścia. Z jednej strony, przyjąć tę pluralizm introspekcyjnego, a z drugiej – bronić jedności doświadczenia introspekcyjnego. Gwarantem tej jedności mógłby być wyższy poziom świadomości lub np. myśl trzeciego rzędu (jak to jest u Davida Rosenthala): widzę czerwone jabłko (I poziom) – myślę o tym doświadczeniu percepcyjnym (II poziom) – myślę o myśli z drugiego poziomu (III poziom, poziom introspekcji). Propozycje rozwiązania tego problemu mogą być bardzo różne.

Armstrong zauważył różnicę między introspekcją odruchową (spontaniczną) a kontrolowaną. Christopher S. Hill *explicitie* wyróżnił trzy formy introspekcji: 1) wewnętrzne widzenie (*inner vision*), 2) regulacja odbioru

wrażenia (*volume adjustment* – nazwa pochodzi od podobieństwa między zmianą intensywności odczucia a zmianą głośności dźwięków emitowanych przez radio) i 3) aktywacja (*activation*) (Hill, 1991, s. 118). Pluralistycznego stanowiska w kwestii introspekcji bronią też: Jesse Butler, Jesse Prinz, Eric Schwitzgebel. Jednak każdy z nich proponuje nieco inny wariant pluralizmu. W dalszej części artykułu będę powoływać się na niektóre obserwacje i ustalenia powyżej wzmiankowanych badaczy. Najpierw jednak chcę wskazać na pewien pluralizm interpretacji, silnie obecny w historii filozofii, który, moim zdaniem, odkrywa prawdziwą – pluralistyczną – naturę introspekcji.

Kontekst historyczny

Kartezjusz w poszukiwaniu niepodważalnego fundamentu, na którym można by zbudować gmach wiedzy pewnej i prawdziwej, opowiedział się za metodycznym wątpleniem. Metoda ta miała przeprowadzić intelektualnej intuicji. Za wątpliwe uznał Kartezjusz wszystkie dotychczasowe idee i doktryny, wszystko co pochodzi ze zmysłów, które tak często nas oszukują. Być może, powiada filozof, jesteśmy zwodzeni przez jakiegoś Demona. W wiele rzeczy można wątpić, ale nie w to, że się wątpi, że się myśli, bo wątplenie jest pewną formą myślenia. Myślenie jest przez Kartezjusza rozumiane dosyć szeroko:

Przez nazwę „myślenie” rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy. Tak więc nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie (Descartes, 2001b, s. 31; zob. Descartes, 2001a).

A zatem u podstaw poznania własnego myślenia leży wspomniana intuicja, która może być interpretowana jako introspekcyjny wgląd. Wgląd ten jest źródłem pierwszoosobowej wiedzy: 1) bezpośrednio dostępnej podmiotowi, 2) niepowątpiewalnej i pewnej, 3) niekorygowalnej i 4) niezawodnie prawdziwej.

Introspekcja jako forma percepcji dokładniej została zaprezentowana przez Johna Locke’a, wedle którego jesteśmy świadomi wszystkich czynności naszego umysłu, tj. postrzegania, myślenia, wątpienia, wierzenia, rozumowania, poznawania, chcenia, dlatego też możemy je w sobie obserwować. Rezultatem tej obserwacji są

idee równie wyraźne jak te, które nam dają ciała działające na nasze zmysły. To źródło idei każdy ma całkowicie w sobie samym; a chociaż nie jest to zmysł, jako że nie ma do czynienia z rzeczami zewnętrznymi, to przecież do zmysłów jest bardzo podobne i mogłoby być słusznie nazwane „zmysłem wewnętrznym” (Locke, 1955, s. 120–121).

W tradycji filozoficznej obok „introspekcji” funkcjonował też inny ważny termin, zaczerpnięty od Leibniza, za pomocą którego próbowano opisać proces samopoznania, a mianowicie słowo „apercepcja”. Również apercpcja miała w dziejach różne wykładnie. Dla Leibniza to ostatnia faza percepcji – uświadomienie sobie tego, co zostało przedstawione:

dobrze jest rozróżniać *postrzeżenie*, które jest wewnętrznym stanem monady przedstawiającym rzeczy zewnętrzne, oraz *apercepcję* (...), która jest *świadomością*, czy też refleksyjnym poznaniem tego wewnętrznego stanu (Leibniz, 1969, s. 285–286).

Immanuel Kant w *Krytyce czystego rozumu* odróżnia zmysłową władzę poznawczą od intelektualnej. Ta pierwsza obejmuje zmysły zewnętrzne, dzięki którym przedstawiamy sobie przedmioty ze świata zewnętrznego oraz zmysł wewnętrzny, „za którego pośrednictwem umysł ogląda sam siebie i swój stan wewnętrzny” (Kant, 1986, s. 98–99). Kant sięga również po termin „apercepcja” – rozróżnia apercpcję empiryczną, czyli właśnie introspekcję, od apercpcji czystej lub pierwotnej, która stanowi samowiedzę Ja transcendentalnego (Kant, 1986, s. 238–243).

Apercpcja odgrywała bardzo ważną rolę w wyjaśnieniu życia psychicznego u Johanna Friedricha Herbart. Jego zdaniem tworzące świadomość wyobrażenia są w ruchu i nieustannie oddziałują na siebie. Nowe postrzeżenia i wyobrażenia zależą od tych, które istnieją już w świadomości, zależą więc od dotychczasowego doświadczenia i wiedzy podmiotu (od tzw. masy apercpcyjnej). Właśnie ten proces zależności Herbart nazywa apercpcją (Herbart, 1834).

Do tradycji filozoficznej psychologii nawiązywał Wilhelm Wundt, twórca pierwszego laboratorium psychologicznego w Lipsku (1879)⁸.

⁸ Pierwsi psychologowie zasadniczo wysoko cenili introspekcję, choć różnie ją rozumieli i różne wobec niej mieli oczekiwania. Jej zwolennikami byli m.in. H. Helmholtz (który był przede wszystkim fizjologiem), G.Th. Fechner (psychofizyk), F. Brentano, W. James i wielu innych. Według ostatniego obserwacja introspekcyjna jest tym, na czym

Wyraźnie odróżniał on apercpcję, czyli umysłową organizację wewnętrznego doświadczenia w jedną całość (dzięki której możliwa jest tożsamość podmiotu), od introspekcji czy samoobserwacji (*Selbstbeobachtung*) – metody badań zjawisk psychicznych. Introspekcję zaś odróżnił od egorefleksji, która generowała szeroką wiedzę o samym sobie. Introspekcja jest tylko jednym ze sposobów dochodzenia do samowiedzy. Wundt cenił introspekcję, ale równocześnie widział ogromną potrzebę uzupełnienia tych badań innymi – obiektywnymi i eksperymentalnymi⁹.

Brentano przez empiryczne badanie rozumiał wewnętrzne spostrzeżenie aktów psychicznych. Jego zdaniem sama obserwacja takich aktów jest niemożliwa, ale zawsze możliwe jest spostrzeżenie kolejnych aktów, wraz z ich odniesieniem do przedmiotu, niejako mimochodem. W takim badaniu aktów nie chodzi jedynie o poszczególne akty, ale o coś znacznie więcej, o stworzenie ogólnej mapy psychiki. Dlatego Brentano zmierzał do: 1) ustalenia najbardziej podstawowych zjawisk psychicznych; 2) ustalenia istoty wszelkich zjawisk psychicznych, wskazanie na ich wspólną cechę; 3) ustalenia praw życia psychicznego, praw następstwa zjawisk psychicznych (zwłaszcza między pierwotnymi, a tymi, które od nich zależą); 4) sklasyfikowania zjawisk psychicznych (z uwzględnieniem tego, w jakiej kolejności się zjawiają i jak odnoszą się do siebie wzajemnie) (por. Brentano, 1999).

Psychologia opisowa Brentana wraz ze sceptycyzmem metodologicznym Kartezjusza stanowiły punkt wyjścia dla fenomenologicznych badań Edmunda Husserla. W wielu pracach, począwszy od *Filozofii jako ścisłej nauki*, Husserl zwraca jednak uwagę, że metoda fenomenologiczna nie jest tym samym, co introspekcja w psychologii. Chociaż fenomenologia zainteresowana jest tym, jak się różne rzeczy zjawiają w świadomości, to jednak próbuje wykroczyć poza to, co w umyśle i dotrzeć do idealnej struktury – do

musimy polegać przede wszystkim: „Introspective observation is what we have to rely on first and foremost and always” (James, 1983, s. 185). Wedle Jamesa psychologia ma również inne metody do dyspozycji, a mianowicie – obok introspekcji – metodę eksperymentalną i porównawczą. Na ten temat zob. też analizy E.G. Boringa (1953, s. 169–189).

⁹ R. Stachowski twierdzi nawet, że „Psychologia, której twórcą był Wilhelm Wundt, nie jest psychologią introspekcyjną, a on sam nie był psychologiem introspekcyjnym. Wśród dwóch podstawowych metod psychologicznych, o których wielokrotnie wspomina, czyli metody eksperymentalnej oraz nieeksperymentalnej metody historyczno-kulturowej, nie ma introspekcji” (Stachowski, 2013, s. 65). Na ten temat zob. badania K. Danziger (1980, s. 244–250).

czystego podmiotu. Temu mają służyć kolejno: redukcja fenomenologiczna, redukcja ejdetyczna i redukcja transcendentálna. W *Ideji fenomenologii* Husserl pisał: „To nie psychologiczny fenomen w psychologicznej apercepcji i obiektywizacji jest daną rzeczywistością absolutną, lecz tylko *fenomen czysty*, zredukowany” (Husserl, 1990, s. 15)¹⁰. Introspekcja w fenomenologii pełnić może jedynie rolę pomocniczą, na początkowym etapie badań (por. Husserl, 1987, s. 102). Warto też odnotować, że terminu „introspekcja” Husserl używa w dość luźnym sensie, często mając na myśli po prostu refleksję.

Introspekcja była ważną i zupełnie podstawową metodą badań zjawisk psychicznych w filozofii Petrażyckiego. W jego przekonaniu wgląd introspekcyjny dostarcza nam podstawowej wiedzy na temat zjawisk psychicznych, które stanowią fundament wyjaśnienia innych zjawisk społecznych. Introspekcja, czyli obserwacja wewnętrzna (samoobserwacja), polega na „postrzeganiu wewnętrznym tego, co się dzieje w psychice własnej” (Petrażycki, 1956, s. 58). W innym zaś miejscu czytamy:

Przez introspekcję, czyli samoobserwację w znaczeniu ogólnym, należy rozumieć zarówno skierowywanie uwagi wewnętrznej na badane zjawisko psychiczne w chwili gdy je przeżywamy – samoobserwację w znaczeniu ścisłym (np. obserwację głodu, pragnienia, bólu zęba w czasie doznawania tych przeżyć psychicznych), jak też obserwację wewnętrzną wyobrażeń, czyli „obrazów” aktów tego rodzaju, przeżytych poprzednio (np. wspomnień wczorajszego bólu zęba) (Petrażycki, 1956, s. 61–62).

Petrażycki zdaje się nie dostrzegać różnicy między spostrzeganiem wewnętrznym a wewnętrzną obserwacją (a przynajmniej nie przywiązuje do niej wagi), na którą wskazał Franciszek Brentano. Wedle autora *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* to pierwsze jest możliwe i jest ważnym źródłem poznania własnych stanów mentalnych, podczas gdy zmysł wewnętrzny nie istnieje, a obserwacja jest niemożliwa. Równocześnie Brentano nie wyklucza pewnej formy obserwacji w pamięci treści minionych aktów dzięki nakierowaniu uwagi. Ostatecznie według Brentano mamy przynajmniej kilka możliwości poznawania zjawisk psychicznych:

spostrzeżenie wewnętrzne, które ma tę wadę, że nigdy nie może stać się obserwacją. Do niego doszło rozpatrywanie wcześniejszych przeżyć

¹⁰ Na ten temat zob. też analizy S. Gallaghery i D. Zahaviego (2015, s. 31–33) oraz D.R. Cerbone (2012, s. 7–24).

psychicznych w *pamięci*, i tutaj możliwe było zwracanie uwagi i niejako obserwowanie (Brentano, 1999, s. 62)

Różnicę pomiędzy spostrzeganiem a obserwacją jasno wyłożył Kazimierz Twardowski. Najpierw Twardowski kontrastuje introspekcję z doświadczeniem zewnętrznym (zmysłowym), podkreślając, że introspekcji brakuje organu, za pomocą którego moglibyśmy obserwować określone przeżycia. Co więcej, uważa on, że w introspekcji możliwe jest jedynie samospostrzeganie, a niemożliwy jest proces obserwacji (czy samoobserwacji), który jest względnie trwałym procesem w czasie. Na zakwalifikowanie introspekcji do procesu obserwacji nie pozwalają jego zdaniem: 1) szybki i krótko trwający przebieg faktów psychicznych oraz 2) równoczesne przeżywanie i spokojne obserwowanie przeżycia w tym samym czasie. W introspekcji mamy do czynienia tylko z „przelotnym zauważaniem”. Fakty psychiczne

przebiegają niejako błyskawicznie i nie pozwalają się wskutek tego obserwować, tj. uważnie i systematycznie śledzić. Życie psychiczne ustawicznie płynie wartkim prądem, wskutek czego można składające się na nie fakty w danej chwili tylko spostrzegać, zauważyć (Twardowski, 1965, s. 209, s. 261).

Przedmiotem introspekcji są przede wszystkim minione przeżycia:

psycholog ucieka się do pamięci, usiłując sobie minione fakty odtworzyć z pamięci i w ten sposób uprzytomnić sobie ich przebieg. Możemy sobie bowiem z mniejszą lub większą dokładnością przypominać, co się w nas działo, gdyśmy się gniewali (Twardowski, 1965, s. 261).

Jeżeli uznamy, że dla introspekcji kluczowe jest przypomnianie przeszłych przeżyć, to wówczas introspekcję należy traktować jako retrospekcję¹¹.

Jak widać, doświadczenie introspekcji próbowano oddać za pomocą różnych terminów. To, że termin „introspekcja” stosowany był w dziejach zamiennie z innymi słowami, jak chociażby „apercepcja”, „samoobserwacja”, „samopoznanie” czy „samoświadomość”, to jedna rzecz. Ważniejsze

¹¹ Później wielu psychologów skłonnych będzie w ten sposób interpretować introspekcję. Przykładowo J. Pieter w swoim słowniku zauważa: „Faktem jest, że wszelka introspekcja jest w gruncie rzeczy retrospekcją (patrzeniem wstecz, przypomnianiem sobie)” (Pieter, 1963, s. 114).

jest to, że za terminami tymi kryły się inne pojęcia i wyobrażenia introspekcji. Zgodnie z tym co powyżej, introspekcja była przez wielu bardzo różnie rozumiana i określana, m.in. jako percepcja lub jako pewna władza intelektualna: wgląd, intuicja, refleksja. Niektórzy traktowali ją jako pewną formę przypominania. Inni ujmowali ją jako formę interpretacji lub rekapitulacji doświadczenia pierwotnego. Jeszcze dla innych była to świadomość introspekcyjna. Każda taka wykładnia odwoływała się do różnych procesów poznawczych, a równocześnie brzmiała całkiem wiarygodnie. Fakt ten może przemawiać za tym, że introspekcja nie jest *de facto* jakimś jednym, ściśle określonym procesem poznawczym, ale mnogością, mniej lub bardziej powiązanych ze sobą procesów. Z drugiej strony można jednak argumentować tak: sam fakt, że nieustannie powracano do terminu „introspekcja” sugeruje, że wszelkie formy poznawania własnego wnętrza – niezależnie od tego, jakie one są i ile ich jest – mają ze sobą coś wspólnego. Być może jest więc tak, że istnieje wiele form introspekcji, ale u ich podstaw leży jakiś jeden, wspólny dla nich wszystkich, mechanizm.

Argument fenomenologiczny

Na zaangażowanie różnych procesów w introspekcję wskazywał wspomniany przed chwilą Kreutz. Chociaż jego badania dotyczyły przede wszystkim metody, to jednak zawierają one też kilka ciekawych uwag na temat samej natury procesu introspekcyjnego. Zdaniem Kreutza introspekcja składa się przynajmniej z czterech etapów. Z naszej perspektywy interesujący jest etap II i III.

Po drugie – pisze Kreutz – osobnik posługując się metodą introspekcyjną musi wykonać pewne czynności, a mianowicie przede wszystkim zwrócić uwagę na te procesy psychiczne, które chce badać, to znaczy skupić na nich swe myśli, uczynić je przedmiotem zastanowienia. Trzecim składnikiem introspekcji są dalsze czynności intelektualne, a mianowicie trzeba przeżywane procesy rozpoznać, nazwać i wydać o nich pewne sądy (Kreutz 1995, s. 33).

Przy drugim etapie Kreutz eksponuje dwa procesy poznawcze, a mianowicie „zwrócenie uwagi” i „myślenie” (czy „zastanowienie”). Nieco dalej zauważa:

To zwracanie uwagi, myślenie o własnych procesach psychicznych może wystąpić równocześnie z przeżywaniem ich, mówimy wtedy o introspekcji równoczesnej, albo w jakiś czas po nich, mówimy wówczas o introspekcji z pamięci. (...) Tę drugą formę introspekcji niektórzy psychologowie nazywają *retrospekcją* (Kreutz 1995, s. 35–36).

Według Kreutza introspekcji nie da się zredukować do przywoływania przeżyć z pamięci, ale trudno też pominąć jej rolę, a zatem być może – sugeruje psycholog – należałoby mówić o „retro-intro-spekcji” (Kreutz 1995, s. 36). Natomiast w trzecim punkcie Kreutz wymienia trzy różne czynności intelektualne, ściśle ze sobą powiązane, a mianowicie: rozpoznanie (identyfikacja określonego stanu), nazwanie go i wydanie sądu.

Teraz wyobraźmy sobie taką oto sytuację. Prowadzę ćwiczenia w jednej z sal akademickich. Studenci pracują nad zleconym zadaniem. Właśnie przestał padać deszcz (wszystko, o czym będzie tu mowa, trwa najwyżej kilka minut). Najpierw zleciłem zadanie studentom. Następnie podszedłem do okna. Na horyzoncie pojawiła się olbrzymia tęcza. Podobne do tej podziwiałem wielokrotnie w dzieciństwie (wtedy też dowiedziałem się od ojca, że zjawisko to powstaje w wyniku rozszczepienia światła). Uświadomiłem sobie, że tak dużej i wyrazistej tęczy chyba jeszcze nigdy nie widziałem. Uśmiechnąłem się sam do siebie i pomyślałem: „Jak dobrze, że nie jestem daltonistą!”. Odwróciłem się od okna i zacząłem zastanawiać się nad swoim spostrzeżeniem: „Mam nie tylko przekonanie, że na zewnątrz znajduje się tęcza, ale wiem też, że posiadam doświadczenie wzrokowe tej tęczy”. Temu doświadczeniu cały czas towarzyszyła duża przyjemność. Nawet zacząłem się zastanawiać, na ile ponadprzeciętność tej przyjemności zawdzięczam rozmiarom tęczy, na ile jej wyrazistym kolorom, a na ile wspomnieniom z dzieciństwa. Studenci zaczęli rozmawiać. Wróciłem do biurka i kontynuowałem zajęcia. Otóż wydaje się, że każde doświadczenie introspekcyjne – lub ich większość – stanowi kompleks różnych stanów mentalnych. Nie możliwe jest ono – na przykład jak powyżej – bez samego aktu percepcji, ale towarzyszą mu też: uwaga, myślenie, pamięć czy wspomnienia, a także (zawsze): jakaś porcja wiedzy, subiektywne doświadczenie przyjemności i świadomość.

W podobnym duchu argumentuje również Eric Schwitzgebel w swoim artykule *Introspection, What?* Aby wyjaśnić naturę introspekcji, Schwitzgebel ucieka się do analogii z posterem. W celu zapoznania się z nim, dostrzeżenia poszczególnych jego elementów i zrozumienia, co przedstawia,

odbiorca angażuje różne władze poznawcze. Patrzy na jego stronę estetyczną i merytoryczną, słucha komentarza, podąża za poszczególnymi jego elementami, próbuje uchwycić przejścia między nimi, uwzględnia szerszy kontekst, próbuje objąć całość albo od razu usiłuje dociec sedna. Jak stwierdza w pewnym momencie Schwitzgebel: „oportunistycznie wykorzystujesz różne procesy celem uchwycenia sedna plakatu” (Schwitzgebel, 2012, s. 29). Nie ma jednego procesu, który odpowiada za poznanie tego, co przedstawia plakat zaprezentowany na konferencji. W poznanie to zaangażowanych jest wiele procesów¹².

Schwitzgebel zauważa, że kiedy ktoś spogląda na coś, to ma nie tylko spostrzeżenie tego, na co patrzy, ale też doświadczenie samego spostrzeżenia, w pewien subiektywnie odczuwany sposób. Przede wszystkim jednak mogą towarzyszyć mu inne procesy i informacje z różnych źródeł. Spostrzeżenie to może być warunkowane przez określone pojęcia i wcześniej zdobyte przekonania. Odczucie doświadczenia wzrokowego jest prawdopodobnie kształtowane również choćby przez dostępne kulturowo metafory.

Na moje sądy dotyczące doświadczenia wpływają zatem w splątanych czasowo pętlach (*in temporally entangled loops*): moje oczekiwania względem doświadczenia, moja wiedza na temat środowiska zewnętrznego, moja wiedza na temat tego, co mogę, a czego nie mogę odróżnić, kulturowo dostępne metafory i ogólne teorie dotyczące doświadczenia wzrokowego oraz moja wiedza na temat innych aspektów mojej psychologii (Schwitzgebel, 2012, s. 33).

To samo dotyczy introspekcji emocji czy uczuć:

Moja introspekcyjna – lub pozornie introspekcyjna – ocena stanu emocjonalnego wydaje się wypływać, ponownie, z wielu źródeł, wliczając w to przynajmniej moją wiedzę na temat środowiska społecznego (...), wiedzy propriocepcyjnej na temat mojego ciała (moje usta są zaciśnięte, odczuwam napięcie w gardle) i wiedzy na temat moich myśli

¹² „My thesis is: Introspection is not a single process but a plurality of processes. It’s a plurality both *within* and *between* cases: Most individual introspective judgments arise from a plurality of processes (that’s the within-case claim), and the collection of processes issuing in introspective judgments differs from case to case (that’s the between-case claim). Introspection is not the operation of a single cognitive mechanism or small collection of mechanisms. Introspective judgments arise from a shifting confluence of many processes, recruited opportunistically” (Schwitzgebel, 2012, s. 29).

i wyobrażeń (wiedzy która z kolei jest prawdopodobnie przynajmniej częściowo introspekcyjna); być może również miał miejsce pewien relatywnie bezpośredni wpływ przyczynowy mojej fenomenologii emocjonalnej na sąd o niej (...). Proces ten został czasowo rozszerzony i zauważyłem, w jaki sposób rzeczy wydawały się zmieniać, kiedy mój umysł wędrował od tematu do tematu (Schwitzgebel, 2012, s. 36).

Architekturę funkcjonalną systemów poznawczych i mózgów kognytywiści czasami prezentują za pomocą cegiełek czy skrzynek i strzałek. Skrzynki wskazują na różne funkcjonalnie dyskretne procesy, a strzałki – relacje przyczynowe. Boksologia introspekcji zaproponowana przez Schwitzgebela jest zupełnie inna – to kłębowisko dłuższych lub krótszych, powyginanych, nakładających się na siebie linii. Ostatecznie Schwitzgebel konkluduje:

Wątpię w możliwość nakreślenia jasnych granic w tej plątanie, izolując pewne prawdziwie introspekcyjne procesy od powiązanych, sąsiednich i nakładających się procesów. Tym, co mamy lub co wydaje się, że mamy, to poznawcza konfluencja wielkiego spaghetti z pewnymi aspektami samodetekcji, samokształtowania, samospelnialności, spontanicznej ekspresji, poprzedzania i asocjacji, kategoriycznych założeń, percepcji zewnętrznej, pamięci, inferencji, testowania hipotez, aktywności cielesnej i kto wie, czego jeszcze, a wszystko to napędza nasze sądy o aktualnym stanie umysłu (Schwitzgebel, 2012, s. 41).

Zatem w akcie introspekcji nie mamy do czynienia z jednym jakimś procesem, wyizolowanym, odrębnym i niezależnym od innych procesów poznawczych. Introspekcja angażuje wiele procesów. Tyle w kwestii natury introspekcji ma do powiedzenia Schwitzgebel. Trochę inny, mniej radykalny pogląd na te sprawy, pozytywny i lepiej opracowany (choć wciąż jeszcze nie w szczegółach) ma Jesse Prinz.

O możliwych formach introspekcji – klasyfikacja Prinza

Podążając za intuicją, że introspekcja nie jest monolitem, Prinz próbuje wyróżnić kilka rodzajów introspekcji (por. Prinz, 2004, s. 41–46). Jego zdaniem najpierw warto odróżnić introspekcyjny dostęp niewerbalny od introspekcyjnego dostępu werbalnego. Doświadczając czegoś w polu widzenia, możemy to raportować z pomocą terminów psychologicznych lub bez ich użycia: „widzę pomidory”, „widzę duży pomidor”, „widzę czerwony pomidor”, „to jest pomidor”, „ten pomidor ładnie pachnie” itd. Takie

opatrywanie etykietami doświadczenia jest pewną formą wiedzy na temat tego, czego się doświadcza. To dostęp werbalny, ponieważ w etykietowaniu i raportowaniu używamy słów. Nie ma też wątpliwości, że możemy mieć dostęp niewerbalny do doświadczenia (zapewne bardziej mglisty i mniej precyzyjny w porównaniu z poprzednim). W tego rodzaju dostępie w ogóle nie potrzebne są słowa.

Możemy mieć werbalny i niewerbalny dostęp: 1) do treści percepcyjnych, 2) do wspomnień epizodycznych i 3) do pamięci roboczej, 4) do samych procesów psychologicznych, takich jak złożone myślenie czy rozwiązywanie zadań, 5) do nastawień propozycyjalnych (własnych pragnień i przekonań). W każdym przypadku mamy do czynienia z inną formą dostępu psychicznego, ale zawsze wypowiadamy się na temat jakiejś wiedzy introspekcyjnej.

Dalej – za Armstrongiem – Prinz zauważa, że czasami ograniczamy introspekcję tylko do przypadków kontrolowanych, jak wtedy, gdy postępujemy np. za poleceniem „skoncentruj się i opisz, co czujesz teraz w lewej stopie”, a innym razem odnosimy ją do sytuacji bardziej biernych i odbiorczych (*reflexive*), jak wtedy, gdy uderzymy się w palec i odczuwamy ból.

Mechanizmy kontrolowanego dostępu prawdopodobnie różnią się od mechanizmów pasywnego dostępu introspekcyjnego (...). Obydwa przypadki różnią się i obydwa mają taką samą pretensję do bycia nazywanymi introspekcyjnymi” (Prinz, 2004, s. 43).

Wreszcie istnieje pewna odmiana introspekcji związana z intensyfikacją doświadczenia. Kierowca ciężarówki (przykład Armstronga) po godzinach spędzonych na drodze stopniowo wpada w stan otępienia, tracąc świadomość tego, co robi. Jednak niespodziewany zakręt może wyrwać kierującego ciężarówką z automatyzmu i doprowadzić do pełnej introspekcyjnej świadomości. Taka sytuacja posiada charakterystyczne odczucie. Co więcej, mamy tutaj do czynienia z „intensyfikacją” doświadczenia.

Istnieje więc przynajmniej kilka rodzajów introspekcji. Niektóre z tych różnic przycinają się, nakładają się na siebie i krzyżują, ale zwykle tylko częściowo. Ta różnorodność sprawia – sugeruje Prinz – że w przyszłości termin „introspekcja” najprawdopodobniej będzie zastąpiony grupą bardziej precyzyjnych terminów. Jednak póki co, znajdujemy się na początkowym etapie naukowego badania natury introspekcji. Klasyfikacja Prinza ma charakter spekulatywny. Dalsze badania empiryczne muszą dopiero potwierdzić

odrębność zaprezentowanych przez niego rodzajów introspekcji. Na tym jednak nie koniec.

Niewykluczone, że u podstaw tych wszystkich odmian introspekcji stoi jakiś jeden mechanizm. Prinz stwierdza: „Pewne mechanizmy ujednociające mogą koniec końców zostać odkryte” (Prinz, 2004, s. 41). Pewne propozycje ujednoczenia już istnieją, ale według Prinza nie wytrzymują one krytyki. W szczególności Prinz odrzuca dwie próby ujednoczenia. Pierwsza dotyczy ujednoczenia przez dostęp. Między innymi Nichols twierdzi, że introspekcja zawsze wiąże się z dostępem do naszych stanów psychicznych i uważa, że dostęp zawsze mediowany jest przez jeden „mechanizm monitorujący”. Prinz jednak argumentuje, że nie zawsze – choćby spadek lub wzrost (reintegracja i intensyfikacja) doświadczenia jako odrębna forma introspekcji nie może być zdefiniowana w kategoriach dostępu.

Jeżeli różne rodzaje introspekcji nie są ujednoczone przez wspólny mechanizm dostępu do informacji, to być może są ujednoczone przez jeden rodzaj świadomego odczucia czy w ogóle przez odrębną formę świadomości. Prinz jednak argumentuje, że istnieje jeden rodzaj świadomości – świadomość percepcyjna. I nie ma innych rodzajów świadomości. A zatem sama introspekcja też nie może być odrębnym rodzajem świadomości. Co więcej, założenie, że różne rodzaje introspekcji mogą być ujednoczone przez pewien rodzaj świadomego doświadczenia zakłada, że wszystkie introspekcje są świadome. Prinz nie wyklucza jednak tego, że możemy uzyskać dostęp do treści naszych umysłów w sposób nieświadomy. Ostatecznie nie dysponujemy zadowalającymi dowodami na to, że introspekcja jest wyłącznie świadoma. Nie mamy też silnych dowodów na to, że introspekcja może być nieświadoma.

Ciekawe, że przy swoim entuzjazmie dla pluralizmu introspekcjonistycznego Prinz równocześnie deklaruje się jako zwolennik idei prostej jedności świadomości: „Uważam, że istnieje jeden rodzaj świadomości i jest to świadomość percepcyjna” (Prinz 2004, s. 48–49). Tymczasem wielu badaczy podkreśla fakt dużej złożoności świadomości. Istnieją różne poziomy (różnorakie aspekty), czy pojęcia świadomości, które w badaniach *de facto* są już silnie obecne (por. Block, 1995; Lycan, 1996; Carruthers, 2002; Dąbrowski, 2013). Wiele wskazuje na to, że istnieje szczególnie związek między introspekcją (względnie różnego typu introspekcjami), a pewną formą świadomości – samoświadomością. Być może w tej perspektywie należy szukać mechanizmu, który scala różne formy introspekcji.

Podsumowanie

Z jednej strony, studia historyczno-filozoficzne nad pojęciem samopoznania utwierdzają mnie w przekonaniu, że introspekcja nie jest wewnętrznym zmysłem i w ogóle nie jest prostym i jednorodnym procesem poznawczym. Z drugiej strony, fenomenologiczny czy quasi-fenomenologiczny wgląd utwierdza mnie w tym, że introspekcja to mnogość różnych procesów. Dalsze studia literatury przedmiotowej pokazały mi, że intuicję tę podzielałam przynajmniej z kilkoma innymi współczesnymi badaczami. W artykule ograniczyłem się przede wszystkim do zaprezentowania kontekstu historycznego oraz zarysowania argumentu fenomenologicznego. Dokonałem też częściowej rekonstrukcji poglądów innych badaczy na ten temat.

Argumentacja Butlera jest dość złożona i – wbrew pozorom – niezbyt jasna. Składa się z wielu kroków, które rozciągają się na całą książkę. Według autora *Rethinking Introspection* introspekcja nie jest jedną władzą umysłu, ale heterogenicznym zbiorem różnych rodzajów procesów poznawczych, różnorodnych subiektywnych doświadczeń i różnorodnych relacji czy własności epistemicznych. Jednak w punkcie wyjścia Butler podkreśla coś, co – z perspektywy wymogów współczesnej naukowości – jest trudne do zaakceptowania, a mianowicie, że introspekcja jest metaforą: unifikującą metaforą percepcyjną, projektowaną na różne zbiory relacji epistemicznych, które wykorzystujemy w poznawaniu samych siebie.

Broniona przez Schwitzgebela teza brzmi następująco: introspekcja nie jest jednym procesem, ale mnogością procesów umysłowych. Jest to mnogość zarówno w obrębie aktu/sądu introspekcyjnego, jak i pomiędzy nimi. Większość indywidualnych sądów introspekcyjnych powstaje z mnogości procesów (jest to twierdzenie „w obrębie przypadku”), a zbiór dający początek sądom introspekcyjnym różni się w zależności od przypadku (jest to twierdzenie „między przypadkami”). Sądy introspekcyjne powstają z dynamicznej konfluencji wielu różnorodnych procesów: asocjacji, percepcji, pamięci, inferencji, samokształtowania czy spontanicznej ekspresji. Schwitzgebel nie wierzy w to, by można było z tych różnorodnych procesów umysłowych, sąsiadujących i współpracujących ze sobą, wydobyć te, które odpowiedzialne są wyłącznie za wiedzę introspekcyjną. Jest to pogląd radykalny i w gruncie rzeczy eliminujący introspekcję.

Natomiast Prinz jest zwolennikiem częściowego pluralizmu introspekcyjnego. Na uwagę zasługują zaproponowane przez niego rozróżnienia,

które stanowią podstawę do wyodrębnienia różnych typów introspekcji. Najpierw rozróżnienie na sposób dostępu do informacji – werbalne i niewerbalne; dalej rozróżnienie ze względu na naturę stanów psychicznych, do których uzyskuje się dostęp do treści: dostęp percepcyjny i do pamięci, dostęp procesualny i dostęp propozycjonalny; rozróżnienie na sposób, w jaki ten czy inny dostęp może być zrealizowany: wymagające kontroli i wysiłku oraz bezwolne i automatyczne; wreszcie rozróżnienie, które zakłada spadek i wzrost (intensyfikację doświadczenia). Jest to klasyfikacja – co bardzo mocno podkreśla Prinz – konceptualna i niewykluczone, że kolejne badania empiryczne wymuszą korektę. Chociaż wiedzy introspekcyjnej może dostarczyć nam wiele różnego rodzaju mechanizmów, to jednak Prinz nie wyklucza tego, że różne sądy introspekcyjne ostatecznie wywodzą się z działania jakiegoś jednego mechanizmu. Czym jest i na czym dokładnie polega działanie tego mechanizmu (lub kilku – zapewne nielicznych – mechanizmów) to również kwestia do zbadania w przyszłości.

Reasumując, można wyróżnić dwie podstawowe odmiany pluralizmu introspekcyjnego: pluralizm strukturalny (rozwiązanie Schwitzgebela) i pluralizm kategoriałny (rozwiązanie Prinza)¹³. Według pierwszego, introspekcja nie jest prosta, ale wewnętrznie złożona, jest kompleksem, żeby nie powiedzieć gmatwaniną procesów umysłowych. Według pluralizmu kategoriałnego istnieje wiele odmian introspekcji, które mają swoją specyfikę. Ta ostatnia koncepcja jest nie tylko ciekawa i nowatorska, ale i wysoce prawdopodobna. W każdym razie jest bardziej przekonująca niż pierwsza. Uwzględni bowiem wiele ważnych psychologicznych, a częściowo też neurobiologicznych ustaleń na temat natury i funkcjonowania naszych umysłów. Zakłada między innymi, że system poznawczy to dobrze zorganizowany system, składający się z wielu uporządkowanych podsystemów i metasystemów. Uwzględni różne procesy przetwarzania informacji, które działają na różnych poziomach, wedle różnych reguł, w różnym celu. Krótko mówiąc, model ten zakłada duży poziom złożoności i różnorodności naszych umysłów, ale też wysoki poziom organizacji i uporządkowania. Model strukturalny natomiast ignoruje porządek. To „wielkie spaghetti”, z którego od czasu do czasu wylaniają się sądy introspekcyjne – bez jakichkolwiek prawidłowości czy zasad.

¹³ Dziękuję anonimowemu Recenzentowi za uwagi do artykułu, a zwłaszcza za sugestie wprowadzenia powyższego podziału.

Bibliografia

- Alston, W. (1971). Varieties of Privileged Access. *American Philosophical Quarterly*, 8, 223–241.
- Armstrong, D.M. (1963). Is Introspective Knowledge Incorrigible? *Philosophical Review*, 72, 417–432.
- Armstrong, D.M. (1982). *Materialistyczna teoria umysłu*. Tłum. H. Krahelska. Warszawa: PWN.
- Audi, R. (2002). The Sources of Knowledge. W: P.K. Moser (red.), *The Oxford Handbook of Epistemology* (s. 71–94). Oxford: Oxford University Press.
- Bermudez, J.L. (2000). Personal and Subpersonal: A Difference without a Distinction. *Philosophical Explorations*, 3 (1), 63–82.
- Block, N. (1995). On a Confusion about a Function of Consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 227–287.
- Boring, E.G. (1953). A History of Introspection. *Psychological Bulletin*, 50 (3), 169–189.
- Brentano, F. (1999). *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Tłum. W. Galewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Burge, T. (1998). Reason and the First Person. W: C. Wright, B.C. Smith, C. Macdonald (red.), *Knowing Our Own Minds* (s. 243–270). Oxford: Oxford University Press.
- Butler, J. (2013). *Rethinking Introspection: A Pluralist Approach to the First-Person Perspective*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Byrne, A. (2005). Introspection. *Philosophical Topics*, 33 (1), 79–104.
- Chalmers, D.J. (2003). The Content and Epistemology of Phenomenal Belief. W: Q. Smith, A. Jokic (red.), *Consciousness: New philosophical perspectives* (s. 220–272). Oxford: Oxford University Press.
- Carruthers, P. (2009). How We Know Our Own Minds: The Relationship Between Mindreading and Metacognition. *The Behavioral and Brain Sciences*, 32 (2), 121–138.
- Carruthers, P. (2002). *Phenomenal Consciousness. A Naturalistic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cerbone, D.R., (2012). Phenomenological Method: Reflection, Introspection, and Skepticism. W: D. Zahavi (red.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.

- Costal, A. (2006). „Introspectionism” and the Mythical Origins of Scientific Psychology. *Consciousness and Cognition*, 15, 634–654.
- Danziger, K. (1980). The History of Introspection Reconsidered. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 16, 241–262.
- Dąbrowski, A. (2013). Podstawowe rodzaje świadomości we współczesnej filozofii naturalistycznej. *Diametros*, 36, 27–46.
- Dennett, D. (1969). *Content and Consciousness*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Dennett, D. (2002). How Could I Be Wrong? How Wrong Could I Be? *Journal of Consciousness Studies*, 9 (5–6), 13–16.
- Descartes (2001a). *Medytacje o pierwszej filozofii*. Tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska. Kęty: Antyk.
- Descartes (2001b). *Zasady filozofii*. Tłum. I. Dąbska. Kęty: Antyk.
- Davidson, D. (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press.
- Elshof, G.T. (2005). *Introspection Vindicated: An Essay in Defense of the Perceptual Model of Self-Knowledge*. Ashgate: Aldershot.
- Gallagher, S., Zahavi, D. (2015). *Fenomenologiczny umysł*. Tłum. M. Pokropski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Goldman, A.I. (1989). Can Science Know When You’re Conscious? *Journal of Consciousness Studies*, 7 (5), 3–22.
- Goldman, A.I. (2006). *Simulating Minds*. Oxford: Oxford University Press.
- Herbart, J.H. (1834). *Lehrbuch zur Psychologie*. Königsberg: August Wilhelm Unzer.
- Hill, Ch.S. (2009). *Consciousness*. Cambridge: Cambridge University.
- Hill, Ch.S. (2011). How to Study Introspection, *Journal of Consciousness Studies*, 18 (1), 21–43.
- Hill, Ch.S. (1991). *Sensations: A Defense of Type Materialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl, E. (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. W: Th. Nenon, H.-R. Sepp (red.), *Husserliana XXV*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1990). *Idea fenomenologii*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa: PWN.
- Jack, A.I., Roepstorff, A. (2003). *Trusting the Subject*. T. 1. Imprint Academic.
- Jack, A.I., Roepstorff, A. (2004). *Trusting the Subject*. T. 2. Imprint Academic.

- Jadczak, R. (1999). Z dyskusji nad rolą introspekcji w analizie stanów psychiki ludzkiej. W: J. Bańka (red.), *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu* (s. 154–169). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- James, W. (1983). *The Principles of Psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kant, I. (1986). *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa: PWN.
- Komorowska-Mach, J. (2015). Pojęcie introspekcji w psychologii potocznej. *Przeгляд Filozoficzny*, 95 (3), 75–89.
- Kreutz, M. (1995). Introspekcja i jej obrona przed zarzutem niesprawdzalności. W: T. Tyszka (red.), *Czy powrót do introspekcji? Zbieranie i analiza danych słownych* (s. 31–58). Warszawa: PWN.
- Leibniz, W.G. (1969). *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna*. Tłum. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese. Warszawa: PWN.
- Locke, J. (1955). *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. B.J. Gawecki. Warszawa: PWN.
- Lycan, W.G. (1996). *Consciousness and Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lyons, W. (1989). *The Disappearance of Introspection*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Miłkowski, M. (2003). Heterofenomenologia i introspekcja. O możliwości poznania przeżyć świadomych. *Przeгляд Filozoficzno-Literacki*, 4 (6), 111–129.
- Nichols, S., Stich, S.P. (2003). *Mindreading*. Oxford: Oxford University Press.
- Niedźwieńska, A., Neckar, J. (red.) (2009). *Poznaj samego siebie*. Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Wyższej.
- Nisbett, R.E., Wilson, T. (1995). Powiedzieć więcej niż się wie. Sprawozdania słowne o procesach psychicznych. W: T. Tyszka (red.), *Czy powrót do introspekcji? Zbieranie i analiza danych słownych* (s. 59–115). Warszawa: PWN.
- Petrażycki, L. (1956). *Wstęp do nauki prawa i moralności*. Warszawa: PWN.
- Pieter, J. (1963). *Słownik psychologiczny*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum.
- Plezi, M. (red.) (1998). *Słownik łacińsko-polski*. T. 3. Warszawa: PWN.
- Prinz, J. (2004). The Fractionation of Introspection. *Journal of Consciousness Studies*, 11 (7–8), 40–57.

- Reber, A.S., Reber, E.S. (2000). *Słownik psychologii*. Tłum. I. Kurcz, K. Skarżyńska (red.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Renz, U. (2017). *Self-Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Rorty, R. (1970). Incommensurability as the Mark of the Mental. *Journal of Philosophy*, 67, 399–424.
- Rosenthal, D. (2000). Introspection and Self-Interpretation. *Philosophical Topics*, 28 (2), 201–233.
- Ryle, G. (1970). *Czym jest umysł?*. Tłum. W. Marciszewski. Warszawa: PWN.
- Rzepa, T., Domański, C.W. (red.) (2011). *Na drogach i bezdrożach historii psychologii*. T. 1. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Rzepa, T., Domański, C.W. (red.) (2013). *Na drogach i bezdrożach historii psychologii*. T. 2. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Schwitzgebel, E. (2012). Introspection, What? W: D. Smithies, D. Stoljar (red.), *Introspection and Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Schwitzgebel, E. (2011). *Perplexities of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Schwitzgebel, E. (2008). The Unreliability of Naive Introspection. *Philosophical Review*, 117, 245–273.
- Shoemaker, S. (1963). *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Shoemaker, S. (1996). *The First – Person Perspective and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sosa, E. (2012). The Epistemology of Introspection. W: D. Smithies, D. Stoljar (red.), *Introspection and Consciousness* (s. 169–182). Oxford: Oxford University Press.
- Stachowski, R. (2011). Spór o introspekcję: Tadeusz Tomaszewski kontra Mieczysław Kreutz. W: T. Rzepa, C.W. Domański (red.), *Na drogach i bezdrożach historii psychologii* (s. 229–248). T. 1. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Stachowski, R. (2013). Dlaczego psychologia Wilhelma Wundta nie jest psychologią introspekcyjną? W: T. Rzepa, C.W. Domański, (red.), *Na drogach i bezdrożach historii psychologii* (s. 65–78). T. 2. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrano z: <https://plato.stanford.edu/entries/self-knowledge> (20.07.2017).

- Szewczuk, W. (red.) (1985). *Słownik psychologiczny*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Twardowski, K. (1965). *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa: PWN.
- Tyszka, T. (red.) (1995). *Czy powrót do introspekcji? Zbieranie i analiza danych słownych*. Warszawa: PWN.
- Wittgenstein, L. (2005). *Dociekania filozoficzne*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wright, C., Smith, B.C., Macdonald, C. (1998). *Knowing Our Own Minds*. Oxford: Oxford University Press.
- Ziemińska, R. (2004). Pojęcie introspekcji w anglosaskiej filozofii analitycznej. *Filozofia Nauki*, 12 (1), 83–97.

WHAT IS INTROSPECTION? A SURVEY OF PLURALIST APPROACHES

Summary

One of the most common visions in respect to introspection is represented by the so-called inner-sense (or inner-perception) model. But there are some good reasons to consider this model unsuitable. However, nowadays there are a few scholars (e.g. Armstrong) who defend it still. In this paper, I mention also other approaches to introspection (first of all, such as self-fulfillment, self-shaping, and self-expression approaches). But the primary goal of the paper is to defend a pluralist approach to introspection that allows us to examine introspection as involving many mental processes. In this model, a historical context and a phenomenological experience are engaged, too. It is not a quite new position. I discuss some (re)presentations of the pluralist approach. For instance, I reject Schwitzgebel's solution as too radical and I support the direction proposed by Prinz.

MACIEJ SMOLAK*

O SPRAWCY DZIAŁANIA I ODPOWIEDZIALNYM DZIAŁANIU U ARYSTOTELESA

Słowa kluczowe: cnota charakteru, człowiek najwyższej próby, decyzja, piękno, odpowiedzialność

Keywords: decision, fine, man of the highest order, responsibility, virtue of character

Wstęp

Arystoteles wprawdzie nie posługuje się terminem „odpowiedzialność”¹, ale z tego nie wynika, że problematyka odpowiedzialności nie pojawia się w jego *Etykach*. Świadczy o tym na przykład uwaga otwierająca pierwszy rozdział trzeciej księgi *Etyki nikomachejskiej* (*EN*)², w której Arystoteles podkreśla, że działania dobrowolne (ἐκούσιαι πράξεις) zasługują na po-

* Maciej Smolak – doktor w Zakładzie Etyki w Instytucie Filozofii UJ, obecnie zajmuje się teorią przyjemności u Arystotelesa, a także dydaktyką filozofii i interaktywnymi metodami nauczania filozofii.

Address for correspondence: Jagiellonian University, Institute of Philosophy, Grodzka 52, 31-044 Kraków. E-mail: m.smolak@iphils.uj.edu.pl.

¹ Arystoteles używa czasownika αἰτιᾶσθαι (obwiniąć, oskarżać; np. *EN* III.1 1110b13) oraz przymiotnika αἴτιος (winien, oskarżony; np. *EN* III.5 1113b24).

² Jak zaznacza Hursthouse (1984, s. 252), panuje powszechna tendencja, aby *EN* III.1 rozważać wyłącznie pod kątem zagadnienia moralnej i prawnej odpowiedzialności.

chwałę lub nagane, natomiast działania niedobrowolne (*ἀκούσιοι πράξεις*) są wybacalne, a niekiedy mogą budzić nawet litość (1109b31-32)³.

Warto dodać, że we wspomnianej uwadze Arystoteles mówi nie tylko o działaniach, lecz również o reakcjach afektywnych (*πάθη*⁴; *EN* III.1 1109b30), charakterystycznych dla tej części duszy, która jest alogiczna i zdolna do słuchania nakazów rozumu. Tymczasem zastosowanie terminu „dobrowolny” w stosunku do takich reakcji może budzić zastrzeżenia, ponieważ jak się wydaje, nie jest tak, że wywołujemy je w sobie dobrowolnie⁵. Nie można na przykład dobrowolnie się przestraszyć, ponieważ strach odczuwamy nie dlatego, że sami go wytworzyliśmy, lecz dlatego, że ktoś lub coś go w nas wywołało⁶. Z drugiej jednak strony, skoro cnota charakteru dotyczy działań, pragnień, uczuć oraz doznań związanych z rzeczami przyjemnymi i przykrymi (por. np. *EN* II.3 1104b13-15), a ocena zachowania człowieka jest zasadna przy założeniu, że jest ono dobrowolne, to oddawanie terminów *ἐκούσιον* i *ἀκούσιον* przez „dobrowolne” i „niedobrowolne” nie

³ Podział na to, co jest *ἐκούσιον* i to, co jest *ἀκούσιον*, stosowane było w prawodawstwie ateńskim na odróżnienie zabójstwa dokonanego z premedytacją (*ἐκ προνοίας*) od nieumyślnego spowodowania śmierci. W codziennym użyciu oba terminy miały dwa podstawowe znaczenia – „umyślne–nieumyślne” i „ochotne–nieochotne”. Tak więc w czasach Arystotelesa funkcjonowały dwa paradygmaty, według których określano, co jest *ἐκούσιον*, a co jest *ἀκούσιον*. Według pierwszego, różnica pomiędzy *ἐκούσιον* i *ἀκούσιον* przebiegała według podziału na zachowanie niebezpieczne i bezpieczne. Według drugiego, różnica przebiegała według podziału na zachowanie chciane i niechciane. Oba paradygmaty nie dostarczają jednak jednoznacznych dystynkcji na odróżnienie tego, co jest *ἐκούσιον*, a co jest *ἀκούσιον*, ponieważ niektóre zachowania są *ἐκούσιον* w myśl pierwszego paradygmatu i zarazem są *ἀκούσιον* w myśl drugiego. Na przykład, przekazanie okupu szantażyście jest działaniem, które w myśl pierwszego paradygmatu jest *ἐκούσιον*, ale w myśl drugiego paradygmatu jest *ἀκούσιον*.

⁴ Termin *πάθος* ma różne znaczenia na gruncie języka greckiego, ale wskazuje na to, co reaktywne. W tym kontekście chodzi przede wszystkim o alogiczne poruszenia (*τὰ ἄλογα πάθη*; por. *EN* III.1 1111b1), charakterystyczne dla duszy w funkcji zmysło-orektycznej, a więc o pragnienia, uczucia lub doznania.

⁵ Por. np. Moline (1989, s. 285).

⁶ Jak zauważa Arystoteles w *EN* V.8 1135b25-27, „czyny z gniewu (*ἐκ θυμῶ*) słusznie ocenia się jako nie dokonane z premedytacją (*οὐκ ἐκ προνοίας*), ponieważ w takich sytuacjach działanie zapoczątkowuje (*ἄρχει*) nie ten, kto działa w gniewie (*ὁ θυμῶ ποιῶν*), lecz ten, kto rozgniewał (*ὁ ὀργίσας*)”.

jest pozbawione podstaw⁷. Ponadto trzeba pamiętać, że gdy Arystoteles używa w swoich wykładach terminów zaczerpniętych z języka potocznego, zazwyczaj dokonuje ich reinterpretacji i przypisuje im znaczenia techniczne. Tak też jest w przypadku terminów ἐκούσιον oraz ἀκούσιον, gdy Arystoteles wiąże je z działaniami, ale także z reakcjami afektywnymi, zasługującymi na pochwałę, naganę lub usprawiedliwienie.

Należy podkreślić, że odpowiedzialność w rozważaniach Arystotelesa ma przede wszystkim charakter odpowiedzialności rozumianej negatywnie, czyli w sensie imputacji⁸. Świadczyć o tym może podjęte przez Arystotelesa badanie, którego celem jest wyjaśnienie, kiedy działanie jest działaniem dobrowolnym, a kiedy jest ono działaniem niedobrowolnym⁹. Z kolei takie badanie pozostaje w ścisłym związku z ustaleniem warunków, jakie muszą być spełnione, aby człowiek był sprawcą działania, a w konsekwencji mógł za nie odpowiadać. Z tego jednak, że ktoś jest sprawcą działania i może być z jego powodu pociągnięty do odpowiedzialności, nie wynika, że jego działanie jest działaniem odpowiedzialnym. Nie każde bowiem działanie, które może być przypisane sprawcy, jest działaniem odpowiedzialnym według Arystotelesa.

Aby więc odpowiedzieć na pytanie, które działanie jest działaniem odpowiedzialnym u Arystotelesa, przeprowadzam dwuetapowe rozważanie. W pierwszym etapie wykazuję, w oparciu o kryterium przymusu, które działania są działaniami niedobrowolnymi, czyli również tymi, za które podmiot działający nie może ponosić żadnej odpowiedzialności. Następnie przechodzę do charakterystyki działań mieszanych i podpierając się nią, określam warunki, jakie muszą być spełnione, aby człowiek był sprawcą działania, a w konsekwencji ponosił za nie odpowiedzialność. W gruncie rzeczy, tylko działanie *autor agendi* może spełniać wymogi nałożone na działanie odpowiedzialne w ujęciu Arystotelesa. W drugim etapie przechodzę do wyjaśnienia, jak rozumieć wyrażenie „decydować się na działanie zgodne z cnotą charakteru z powodu niego samego”. Wydaje się bowiem, że według Arystotelesa działanie jest dopiero wtedy odpowiedzialne, gdy

⁷ W podsumowaniu EN III.1 1111b1-3 Arystoteles podkreśla, że „działania, których źródłem jest gniew i pożądanie (ἀπὸ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας), są charakterystyczne dla człowieka, i dlatego byłoby czymś dziwnym uważać je za niedobrowolne (ἀκούσια)”.
⁸ Por. np. Bondeson (1974, s. 59).

⁹ Nie do przecenienia analizy dotyczące zagadnienia dobrowolności i niedobrowolności w filozofii praktycznej Arystotelesa przedstawia Galewicz (2003).

jest zgodne z cnotą charakteru i *autor agendi* przedsięwzię je z jego powodu. Przedstawiam trzy sposoby rozumienia przytoczonego wyrażenia i posiłkując się nimi, zarysowuję ostateczną odpowiedź na pytanie: „które działanie sprawcy jest działaniem odpowiedzialnym w ujęciu Arystotelesa?”.

Kiedy człowiek jest sprawcą działania

Po wstępnej uwadze, że to, co niedobrowolne, jest wynikiem przymusu (βίαια; *EN* III.1 1110a1), Arystoteles przystępuje do próby określenia tego, co przymusowe (βίαιον). W dalszej jednak części badania problematyzuje zagadnienie i przechodzi do rozważenia działań, które nazywa mieszanymi (μικτὰ πράξεις; 1110a11). Mieszany charakter działań wynika między innymi stąd, że ich ostateczna zasada znajduje się w podmiocie działającym, ale obecność i oddziaływanie zewnętrznej zasady nie pozostaje bez wpływu na ich realizację.

To, co przymusowe

Przystępując do wyjaśnienia tego, co przymusowe, Arystoteles stwierdza, co następuje:

Przymusowe jest to, czego zasada (ἀρχή) jest zewnętrzną, [ale] taka, że podmiot działający lub doznający (ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων) niczym się do niej nie przyczynia – na przykład, jeśli wiatr gdzieś go uniósł lub ludzie, którzy mają nad nim władzę (1110a1-4).

W podanej wykładni przymusu, wyrażenie „podmiot działający” może być mylące, ponieważ podmiot, którego spotyka opisany przymus, nie jest w ogóle sprawcą tego, co się dzieje¹⁰. To, co zachodzi, nie może być działaniem podmiotu, ponieważ: i) zasada działania nie znajduje się w podmiocie, lecz poza nim; ii) podmiot nic się nie dokłada do zewnętrznej zasady.

Punkt i) zwraca uwagę na to, że zasada, która znajduje się poza podmiotem, jest przede wszystkim na zewnątrz w stosunku do jego ciała.

¹⁰ Zwracają na to uwagę między innymi Gauthier i Jolif (w: *Aristote*, 1958, s. 55) w swoim przekładzie *EN*: „Est fait par contrainte l’acte dont le principe est extérieur au sujet, à condition toutefois que ce principe soit d’une nature telle quel’agent, – ou pour mieux dire le patient, – n’y concoure en rien”.

Wskazują na to przykłady zewnętrznej zasady podane przez Arystotelesa – z jednej strony wiatr, z drugiej strony inni ludzie, którzy stosują przemoc wobec podmiotu. W 1110a15-16 Arystoteles podkreśla, że działanie jest dobrowolne, kiedy zasada ruchu części ciała biorących udział w danym działaniu, znajduje się w podmiocie, a nie poza nim. Można więc zasugerować, że ciało podmiotu jest niejako ostateczną podstawą jego odrębności w stosunku do tego wszystkiego, co nim już nie jest¹¹.

Punkt ii) podkreśla, że sprawstwo leży w całości po stronie zewnętrznej zasady – podmiot niczym się nie przyczynia do tego, co się dzieje. Z tego punktu widzenia przykład z wiatrem wymaga dookreślenia, ponieważ jeśli żeglarz dąży do pomyślnego zakończenia swojej żeglugi, to nie sposób o nim powiedzieć, że niczym się nie przyczynia do zewnętrznej zasady, nawet jeśli zdarzyło się, że ostatecznie dopłynął nie tam, gdzie zamierzał. Arystotelesowi chodzi więc raczej o sytuację przytoczoną w *Metafizyce (Met)* V.30, opisującą pasażera statku, który wyruszył w podróż do Syrakuz, ale w wyniku szalejącej burzy dotarł nie do Syrakuz, lecz na Eginę¹². Idzie mu więc o taką sytuację, w której podmiot nie ma żadnego wpływu na przebieg wydarzeń. I bynajmniej nie dlatego, że nie podejmuje działania, ponieważ nie chce nic zrobić, lecz dlatego, że nic nie może zrobić w sytuacji, w jakiej się znalazł.

¹¹ W *EN* V.8 1135b1-2 Arystoteles zwraca uwagę na rzeczy wykonywane i doznawane przez nas, z których żadna nie jest jednak ani dobrowolna ani niedobrowolna. Ma tu na myśli nieuniknione procesy naturalne zachodzące w naszym organizmie, takie na przykład jak starzenie się czy umieranie (w podobnym duchu Arystoteles wypowiada się również w *EN* III.5 1113b26-30). Ponieważ zasadą procesów zachodzących w naszym organizmie jest dusza alogiczna w funkcji żywiennej (τὸ θρεπτικόν; por. Wesoły, 2012, s. 92–93), więc nasuwa się przypuszczenie, że z działaniem zewnętrznej zasady w stosunku do nas mamy do czynienia nie tylko wtedy, gdy taka zasada znajduje się poza nami w sensie na zewnątrz naszego ciała, lecz również wtedy, gdy jest ona poza nami w sensie *na zewnątrz* naszej duszy logicznej i alogicznej, lecz w funkcji zmysłowo-orektycznej. Bez względu jednak na to, czy takie przypuszczenie jest zasadne czy też nie, należy podkreślić, że nieuniknione procesy przynależne do naszej natury nie są przymusowe w rozumieniu *EN* III.1 1110a1-4.

¹² Dodatkowym potwierdzeniem słuszności przekonania, że chodzi o sytuację opisaną w *Met* V.30 jest fakt, że ów ktoś, kto wbrew sobie przybył na Eginę, dostał się tam – jak zauważa Arystoteles – za sprawą gwałtownego wiatru lub przez to, że został uprowadzony przez piratów (1025a-27). Podane przyczyny przybycia podmiotu na Eginę odpowiadają wymienionym przykładom zasad zewnętrznych w *EN* III.1 (por. np. Gauthier i Jolif, w: Aristotle, 1959, s. 172).

Należy dodać, że w uwadze otwierającej *EN* III.1 Arystoteles zaznacza, że umiejętność odróżniania tego, co dobrowolne, od tego, co niedobrowolne, z jednej strony jest czymś koniecznym dla tych, którzy zajmują się cnotą charakteru, z drugiej zaś jest czymś pożytecznym dla tych, którzy zajmują się prawodawstwem (1109b32-34)¹³. Jest tak między innymi dlatego, że bez posiadania takiej umiejętności, pierwsi nie mogliby kształtować i oceniać ludzkich charakterów, drudzy zaś – nie mogliby wydawać sprawiedliwych wyroków¹⁴.

Gdy zasada zewnętrzna jest taka, że podmiot niczym się do niej nie przyczynia, to ocena działania, od strony prawnej, staje się bezprzedmiotowa i nie ma podstaw, aby zachowanie podmiotu karać lub ganić czy też nagradzać lub pochwalać. Prawodawcę nie będzie też interesowało w tym kontekście, czy to, co spotkało podmiot, budzi w nim awersję, ponieważ zdarzenie z jego udziałem zostało wywołane przez zewnętrzną siłę. Ponieważ w tych warunkach podmiot nie jest w ogóle sprawcą działania, więc nie może być prawnie odpowiedzialny za to, co się stało, i to bez względu na to, czy sprawiło mu to przykrość czy przyjemność.

Ci jednak, którzy zajmują się cnotą charakteru, będą zainteresowani, czy to, do czego doszło za sprawą działania zewnętrznej zasady, cieszy podmiot czy też go martwi. Wprawdzie to, co zachodzi w wyniku działania zewnętrznej siły, dzieje się zazwyczaj wbrew chęci podmiotu i nie bez przykrości. Któż bowiem akceptuje zadawany mu gwałt? Może jednak być tak, że podmiot będzie zadowolony z tego, co się dzieje na skutek działania zewnętrznej zasady¹⁵.

¹³ Na tej między innymi podstawie Hursthouse (1984) dochodzi do wniosku, że w *EN* III.1 Arystoteles jest zainteresowany przede wszystkim dalszą charakterystyką cnoty charakteru, a nie zagadnieniem moralnej czy prawnej odpowiedzialności (por. przyp. 2).

¹⁴ W gruncie rzeczy, jedni i drudzy zajmują się cnotą charakteru, ponieważ jedni i drudzy biorą udział w procesie edukacji (*παιδεία*). Pierwsi czynią to między innymi przez to, że troszczą się, aby ich wychowankowie uzyskali pełne zrozumienie, czym jest działanie zgodne z cnotą charakteru i dlaczego ma ono znaczenie z punktu widzenia prowadzenia wartościowego sposobu życia w sferze prywatnej oraz publicznej. Drudzy czynią to uczestnicząc w projektowaniu *πόλις* i ustanawiając prawa, które mają sprzyjać kształtowaniu charakterów obywateli *πόλις* i stwarzać warunki do osiągnięcia przez nich *eudaimonii*.

¹⁵ Galewicz (2003, s. 25) zwraca uwagę, że możliwość zachodzenia takich przypadków daje powód do przyjęcia koncepcji „przymusu akceptowanego”. Jeśli więc czyn pewnego podmiotu ma być w pełni przymusowy, to musi on być nie tylko spowodowany przez

Przykładem przymusu akceptowanego może być opis zachowania wojownika płynącego na wyprawę wojenną, który nie chce brać udziału w bitwie morskiej, lecz ze strachu przed karą trwa na swoim posterunku¹⁶. Za sprawą szalejącego sztormu statek z wojownikiem znalazł się na tyłach wroga i cała załoga statku dostała się do niewoli. Ponieważ do zdarzenia doszło w wyniku działania zewnętrznej zasady, więc to, że wojownik nie uczestniczy w batalii, nie wchodzi w zakres tego, co jest dobrowolne. Nie można go zatem pociągać do odpowiedzialności za jego nieobecność podczas bitwy. Z drugiej jednak strony, ponieważ wojownik nie odczuwa przykrości z powodu nie uczestniczenia w batalii – wszak nie chciał w niej uczestniczyć – więc działanie zewnętrznej zasady przyjmuje z aprobatą.

Dla zajmujących się cnotą charakteru jest to wystarczająca wskazówka, że wojownik nie odznacza się cnotą męstwa w pełnym tego słowa znaczeniu (κυρίως ἀρετή). Ten, kto jest mężny w pełnym tego słowa znaczeniu, nie tylko zachowuje gotowość do walki, lecz jeśli trzeba, walczy czyniąc to ze względu na piękno (τοῦ καλοῦ ἕνεκα). Ale nie wydaje się, aby ów wojownik charakteryzował się również męstwem obywatelskim (ἀνδρεία πολιτική), czyli męstwem powodowanym wstydem (δι' αἰδῶ). Ten, kto odznacza się cnotą męstwa obywatelskiego, chce walczyć i wywiązuje się z nałożonych obowiązków żołnierskich, chociaż popełnia błąd w ocenie wartości cnoty charakteru – w tym wypadku cnoty męstwa – ponieważ nie uważa, że jest ona warta wyboru dla niej samej. Zachowanie wojownika zdaje się więc wskazywać raczej na to, że w ogóle brakuje mu cnoty męstwa. Wojownik, który najchętniej by nie walczył, nie odznacza się nawet cnotą męstwa obywatelskiego i z punktu widzenia oceny jego charakteru należałoby przyjąć, że jest on raczej tchórzliwy niż mężny¹⁷. Przykład ma więc walor

pewną zasadę zewnętrzną, lecz ponadto musi być niezgodny z wewnętrzną skłonnością podmiotu (s. 26). W rezultacie Galewicz (s. 28) dochodzi do wniosku, że Arystoteles posługuje się dwoma różnymi pojęciami czynów przymusowych: a) szerszym, w myśl którego czyn jest przymusowy, gdy posiada zasadę zewnętrzną, ale taką, do której podmiot niczym się nie przyczynia; b) węższym, które nakłada dodatkowy warunek, w myśl którego czyn jest przymusowy, gdy jest spełniany z niechęcią i nie bez przykrości.

¹⁶ Por. Hursthouse (1984, s. 256).

¹⁷ W *EN* III.8 Arystoteles wykazuje, że prócz męstwa w pełnym tego słowa znaczeniu i najbardziej do niego podobnego męstwa obywatelskiego, można wyróżnić jeszcze pięć innych form męstwa: powodowane strachem przed karą, powodowane gniewem oraz bazujące na rutynie, optymizmie lub ignorancji. Daje jednak do zrozumienia, że mają one niewiele wspólnego z męstwem w pełnym tego słowa znaczeniu. Wydaje się więc, że są

edukacyjny, ponieważ jest przydatny w kontekście szacowania charakteru danego podmiotu, a także uchwycenia różnicy nie tylko między cnotą i wadą charakteru, lecz również między cnotą charakteru w formie wytrenowanego nabytku i cnotą charakteru w pełnym tego słowa znaczeniu¹⁸.

Działania mieszane (μικτὰ ἢ πράξεις)

Arystoteles problematyzuje zagadnienie przymusu w oparciu o analizę działań, które nazywa mieszanymi. Bierze pod uwagę takie działania, które z jednej strony są dokonywane z powodu strachu przed większym złem lub z powodu czegoś pięknego (1110a4-5), z drugiej zaś jawią się jako działania realizowane pod przymusem¹⁹. Ich mieszany charakter wynika stąd, że: a) rozpatrywane same w sobie są niedobrowolne, ponieważ nikt ich nie wybiera dla nich samych (1110a19); b) rozpatrywane z punktu widzenia okoliczności, w których się je dokonuje, są dobrowolne, ponieważ są warte wyboru (αἰρετά) w konkretnym momencie i w zamian za osiągnięcie określonego rezultatu (1110b3-4); c) rozpatrywane z punktu widzenia ich zasady są dobrowolne, ponieważ pomimo determinant zewnętrznych są ostatecznie rezultatem działania zasady znajdującej się w podmiocie działającym²⁰.

to postaci męstwa, które wchodzą w zakres przypadkowych homonimów (ἀπὸ τύχης) lub homonimów opartych na podobieństwie (καθ' ὁμοίότητα), ale mającym charakter co najwyżej podobieństwa powierzchniowego. W tym sensie męstwo powodowane strachem przed karą nie byłoby męstwem lub byłoby granicznym przypadkiem męstwa. Na temat zagadnienia homonimiczności u Arystotelesa zob. Smolak (2013, s. 25–37).

¹⁸ W *EN* VI.13 Arystoteles wyróżnia cnotę naturalną (φυσικὴ ἀρετή) i cnotę miarodajną (κυρία ἀρετή). Pierwsza nie ogranicza się tylko do wrodzonej predyspozycji charakterologicznej, lecz może być również rozumiana jako cnota charakteru w formie wytrenowanego nabytku. Druga wskazuje na cnotę charakteru w pełnym tego słowa znaczeniu (κυρίως ἀρετή). Na temat charakterystyki cnoty naturalnej i cnoty miarodajnej zob. Smolak (2013, s. 123–131).

¹⁹ Ponieważ w przypadku działań mieszanych zasada działania znajduje się w podmiocie działającym, więc takie działania nie są wprawdzie spowodowane przez zewnętrzną siłę (βία), niemniej jednak są wymuszone (ἀνάγκη). Por. np. Irwin (1980, s. 136).

²⁰ Zdaniem Bostocka (2000, s. 106), działania są mieszane dlatego, że podmiot działający z jednej strony chce realizować dane działanie, z drugiej zaś nie chce. Hursthouse (1984, s. 265) zauważa, że o mieszanym charakterze działań decyduje to, że z jednej strony są one warte unikania same w sobie, z drugiej zaś są warte wyboru w konkretnych okolicznościach i w danym momencie. Z kolei Irwin (1980, s. 136) sugeruje, że o mieszanym charakterze działań świadczy to, że podmiot działający jest zmuszony do

Arystoteles podaje różne przykłady działań tego typu. Zwróć uwagę na jeden z nich, który w sposób reprezentatywny wskazuje na dwa rysy dookreślające rozumienie dobrowolności z punktu widzenia działań, za które podmiot ponosi odpowiedzialność. Arystoteles opisuje zachowanie kapitana statku, który podczas sztormu wyrzuca ładunek za burtę, aby ocalić siebie i pasażerów.

Pierwszy rys jest rozwinięciem charakterystyki przedstawionej w punkcie b). Według kapitana wyrzucenie ładunku za burtę zasługuje na wybór za cenę uratowania siebie i innych. Wydaje się jednak, że czyn jest efektem uprzednio przeprowadzonej oceny sytuacji. Załóżmy, że mamy do czynienia z kapitanem, który zna się na swoim fachu. Taki kapitan nie wyrzuci ładunku pochopnie, lecz oszacuje, od którego momentu jego dalsze przewożenie stanie się niebezpieczne i zacznie zagrażać życiu jego oraz pasażerów. Wybierze więc właściwą chwilę (καλός; 1110a14), w której wyrzucenie ładunku za burtę jest konieczne ze względu na osiągnięcie zamierzonego celu. Można więc przyjąć, że kapitan działa na podstawie decyzji²¹. Oznacza to, że dokonuje przemyślanego wyboru spośród przedkładających się możliwości i realizuje to, co preferencyjnie wybrał²². Co prawda – jak podkreśla Arystoteles – każdy, kto ma rozum, zrobiłby to samo w tych konkretnych okolicznościach (1110a11), co zdaje się sugerować, że kapitan działa pod wpływem racjonalnego przymusu – musi to zrobić, jeśli chce ocalić siebie i innych²³. Nie zmienia to jednak faktu, że działanie kapitana jest działaniem

podjęcia racjonalnego wyboru dokonania działania, które jest niezgodne z przyjętym przez niego racjonalnym planem.

²¹ Gauthier i Jolif (w: *Aristote*, 1159, s. 173) sugerują, że termin ἀρετῶν, który pojawia się w *EN* III.1 1110a12 w kontekście charakterystyki działań mieszanych, jest użyty przez Arystotelesa w zawężonym znaczeniu i odpowiada technicznemu znaczeniu terminu προαίρεσις. Całą zaś frazę (1110a12-13) tłumaczą w następujący sposób: „Elles sont en effet, au moment précis où on les accomplit, des biens, au sens où est bien l'objet de la decision” (Gaithier i Jolif, w: *Aristote*, 1958, s. 56).

²² Na temat προαίρεσις zob. Smolak (2013, s. 82–90).

²³ Przymus racjonalny zachodzi wtedy, gdy sprawca jest zmuszony dokonać wyboru między dwoma działaniami, z których jedno jest wyraźnie lepsze (por. Arnold, 2001, s. 56). Uratowanie życia swojego i innych jest wyraźnie lepsze od utraty dóbr materialnych.

dobrowolnym, ponieważ to, co jest realizowane na podstawie decyzji, jest realizowane dobrowolnie²⁴.

Drugi rys jest rozwinięciem pierwszego rysu oraz charakterystyki przedstawionej w punkcie c). Arystoteles sugeruje, że zasada ruchu części ciała kapitana znajduje się w nim, a nie poza nim. W tych zaś przypadkach, w których zasada ruchu znajduje się w nim, również od niego zależy, czy działa czy nie (ὦν δ' ἐν αὐτῷ ἢ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πρᾶττειν καὶ μὴ; 1110a17-18).

Fragment 1110a17-18 wymaga jednak komentarza, ponieważ zdaje się kłaść nacisk przede wszystkim na zwrot „zasada ruchu znajduje się w nim”. Kluczowe dla tego zwrotu jest pojęcie ἀρχή w połączeniu z przyimkiem ἐν. Sens zwrotu jest taki, że zasada działania znajduje się wewnątrz człowieka, a nie poza nim. Samo jednak pojęcie zasady wewnętrznej nie posiada odpowiedniej wartości eksplanacyjnej i nie zdaje sprawy z więzi zachodzącej między działaniem i sprawcą²⁵. Istoty naturalne, a więc to wszystko, w czym zawiera się wewnętrzna tendencja do zmiany (ὄρμη), odróżnia od istot sztucznych, czyli wytworów sztuki (τέχνη), właśnie to, że pierwsze mają w sobie zasadę ruchu i spoczynku, a drugie nie²⁶. Z tego jednak jeszcze nie wynika, że istota naturalna jest sprawcą swojego ruchu i spoczynku. Aby tak było, dane działanie musi zależeć od niej samej. Dlatego zwrot „od niego zależy, czy działa, czy nie” stanowi dopełnienie charakterystyki relacji działanie–sprawca.

Zwrot „od niego zależy, czy działa, czy nie” łączy w sobie dwa momenty. Pierwszy moment podkreśla, że przebieg wydarzeń, w jakich bierze udział sprawca, jest warunkowy – sprawca znajduje się w okolicznościach,

²⁴ Jak podkreśla Arystoteles, „decyzja jawi się jako to, co dobrowolne, chociaż nie jest tym samym, co dobrowolne – w każdym razie to, co dobrowolne, jest zakresowo szerszym pojęciem od decyzji, ponieważ nawet dzieci oraz zwierzęta mają udział w tym, co dobrowolne, ale nie mają udziału w decyzji” (EN III.2 1111b6-9).

²⁵ Por. przyp. 11.

²⁶ Por. Ricoeur (1990, s. 112–113). Jak zauważa Arystoteles w *Fizyce* II.8 199a15-16, sztuka wykańcza to, czego natura nie może wykonać. Na przykład wytwory pracy szewca uzupełniają naturę, ponieważ buty ułatwiają człowiekowi przemieszczanie się w świecie, w którym żyje. Buty mają więc wartość użytkową i nie zawierają w sobie zasady ruchu oraz spoczynku.

które dopuszczają różne możliwe przebiegi wydarzeń²⁷. Drugi moment podkreśla, że jest w mocy sprawcy dokonanie lub zaniechanie działania – sprawca jest władny modyfikować przebieg wydarzeń i twórczo odnosić się do otaczającego świata, w ramach możliwości wyznaczonych przez sytuację, w jakiej się znajduje. O ile pierwszy moment podkreśla, że sprawca znajduje się w obliczu przedkładających się możliwości działania, o tyle drugi moment akcentuje, że sprawca nie tylko ma możliwość wyboru, lecz również rozporządza zdolnością sprawienia czegoś w świecie.

Gdy więc od podmiotu zależy, czy działa, czy nie, to jest to równoznaczne z tym, że zasada działania znajduje się w nim. Ale z tego, że zasada działania znajduje się w nim, nie wynika jeszcze, że działanie zależy od niego. Jak podkreśla Arystoteles w *Etyce eudemejskiej* [EE] II.8 1225a27-30, nie przypisujemy ludziom natchnionym i prorokom sprawstwa działania, ponieważ nie od nich zależy wypowiedzanie tego, co powiedzieli i robienie tego, co zrobili, jakkolwiek to, co z nich wyszło, jest efektem pracy ich myślenia i części ciała. A zatem nawet, jeśli zasada działania znajduje się w podmiocie, to nie jest to równoznaczne z tym, że od podmiotu zależy, czy działa, czy nie.

Tym, co spaja oba zwroty, jest decyzja. Można to też wyrazić w ten sposób, że oba zwroty dookreślają decyzję. Decyzja jest bowiem wewnętrzną zasadą działania (πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις; EN VI.2 1139a31) i równocześnie dotyczy tego, co zależy od nas (III.2 1111b30). Zatem to przede wszystkim decyzja oznacza, czym jest dobrowolność z punktu widzenia działań, za które podmiot ponosi odpowiedzialność. W istocie, ten, kto działa na podstawie decyzji, kontroluje swoje działanie i sprawuje nad nim władzę, zachowując gotowość do jego rewizji pod wpływem nowych danych. I ten fakt podkreśla przyimek ἐπί. Dlatego to, na co się decydujemy, podlega ocenie i zasługuje na pochwałę lub naganę. W konsekwencji jesteśmy odpowiedzialni za działania dokonywane na podstawie decyzji²⁸.

²⁷ Należy zaznaczyć, że Meyer (2006, s. 138) przestrzega przed błędnym rozumieniem zwrotu ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μὴ, jakoby Arystoteles miał przypisywać sprawcy rodzaj wolności do działania inaczej.

²⁸ Zdaniem Irwina (1980), Arystoteles wyróżnia prostą (*simple*) i bardziej złożoną (*more complex*) teorię odpowiedzialności. W myśl pierwszej, dobrowolność nie wymaga deliberacji, w myśl drugiej, deliberacja jest nieodłączna od odpowiedzialności. Ponieważ decyzja pozostaje w ścisłym związku z deliberacją (por. np. EE II.10 1226b6-9; EN III.2 1112a15-17; *Etyka wielka* I.17 1189a32-1189b1), więc jak podkreśla Irwin (s. 132):

Można więc przyjąć, że człowiek jest sprawcą działania, gdy jest to jego własne działanie, czyli gdy on sam jest jego *auctor agendi*. Jest zaś *auctor agendi* danego działania, gdy jest to działanie podjęte na podstawie jego własnej decyzji. Jest to jednak możliwe, gdy zasada działania znajduje się w nim i od niego zależy, czy działa, czy nie. W istocie, paradygmatycznym sprawcą działania jest taki podmiot, w przypadku którego wewnętrzną zasadą działania jest jego własna decyzja.

Które działanie jest działaniem odpowiedzialnym

Czy z tego, że podmiot działający jest w uzasadniony sposób odpowiedzialny za to, co robi, wynika, że jego działanie jest działaniem odpowiedzialnym? Nie wynika, ponieważ można być odpowiedzialnym za działanie, które jest nieodpowiedzialne. Nie każde więc działanie, za które *auctor agendi* jest odpowiedzialny, jest zarazem odpowiedzialnym działaniem. I Arystoteles godzi się na takie rozróżnienie, gdy zauważa, że jedne działania zasługują na naganę, inne zaś – na pochwałę.

Głównym przedmiotem zainteresowania Arystotelesa w *Etykach* jest określenie celu ludzkiego życia i wykazanie, w jaki sposób można go osiągnąć. W związku z tym Arystoteles przeprowadza badanie, które zmierza do ustalenia, czym jest najwyższe z dóbr możliwych do osiągnięcia przez ludzkie działanie (EN I.4 1095a16). Co do jego nazwy, panuje powszechna zgoda, ponieważ zarówno ludzie prości, jak i wykształceni, określają je *eudaimonia* (1095a17). Nie ma już jednak takiej zgody, gdy chodzi o odpowiedź na pytanie, czym jest *eudaimonia* (1095a20) i jaki sposób życia jest najbardziej *eudaimoniczny* (I.5 1095b15). Jedni widzą *eudaimonię* w życiu hedonistycznym, inni w życiu skoncentrowanym na aktywności politycznej,

„A jest odpowiedzialny za działanie ‘x’ wtedy i tylko wtedy, gdy (a) A jest zdolny do podjęcia skutecznej decyzji, aby wykonać działanie ‘x’, i (b) A działa dobrowolnie („A is responsible for doing x if and only if (a) A is capable of deciding effectively about x, and (b) A does x voluntarily”). Irwin (s. 142) zwraca również uwagę, że bardziej złożona teoria pozwala zrozumieć: i) dlaczego Arystoteles uważa, że tylko niektóre podmioty, które działają dobrowolnie, ponoszą odpowiedzialność za to, co robią; ii) dlaczego dobrowolne działanie jest zazwyczaj działaniem, za które podmiot ponosi odpowiedzialność.

jeszcze inni w życiu zogniskowanym na aktywności teoretycznej (βίος ἀπολαυστικός, βίος πολιτικός, βίος θεωρητικός; 1095b16-19)²⁹.

Arystoteles nie akceptuje pierwszej wykładni *eudaimonii*, ponieważ ci, którzy zabiegają o przyjemności, mylnie interpretują naturę ludzką i wybierają życie charakterystyczne dla istot niższych od człowieka (1095b20). Natomiast drugiej i trzeciej nie odrzuca i w toku analiz w kolejnych partiach *EN* dochodzi ostatecznie do wniosku, że oba sposoby życia mają charakter *eudaimoniczny*. Zastrzega wprawdzie, że aktywność polityczna jest drugorzędną formą *eudaimonii* w stosunku do aktywności teoretycznej (X.8 1178a9-10), ale jej nie deprecjonuje. W istocie, aktywność polityczna jest formą praktyki, która stwarza optymalne warunki do urzeczywistnienia działań właściwych dla człowieka (ἴδιαι ἀνθρωπικαί; por. np. *EN* I.7 1097b34), czyli partycypowania w rządzeniu πόλις, a także prowadzenia rozmów i deliberacji we współżyciu oraz wspólnocie³⁰. Wyższość aktywności teoretycznej polega na tym, że pozwala na uczestniczenie w boskości, ponieważ jej spełnianie zakłada aktywizację rozumu (νοῦς), czyli elementu boskiego w nas (X.7 1177b27-31).

Wydaje się więc, że działania człowieka są działaniami odpowiedzialnymi, gdy jego życie jest najbardziej właściwe i udane, czyli *eudaimoniczne*. Już wiadomo, że jesteśmy odpowiedzialni za działania dokonywane na podstawie decyzji. Wiadomo też, że paradygmatycznym *auctor agendi* jest taki podmiot, w przypadku którego wewnętrzną zasadą działania jest jego własna decyzja. Ale z tego, że podmiot działa na podstawie decyzji, nie wynika jeszcze, że jego działania są działaniami odpowiedzialnymi.

Kanonicznym przypadkiem człowieka, który działa na podstawie decyzji, jest z jednej strony człowiek najwyższej próby (σπουδαίος), z drugiej zaś człowiek o spaczonym charakterze (κακός). Obaj bowiem osiągnęli poziom wewnętrznego scalenia, który świadczy o zharmonizowaniu racjonalnej

²⁹ W *EE* I.4 1215b34-1215b1 Arystoteles zaznacza, że są trzy największe ludzkie dobra – doskonałość, mądrość, przyjemność (ἀρετή, φρόνησις, ἡδονή) – i dlatego każdy człowiek, jeśli ma tylko sposobność wyboru, decyduje się na życie polityczne, filozoficzne lub hedonistyczne (πολιτικόν, φιλόσοφικόν, ἀπολαυστικόν).

³⁰ Człowiek jest istotą obywatelską i z natury skłonny do życia wspólnie z innymi (ζῶον πολιτικόν καὶ συζῆν πεφυκός; *EN* IX.9 1169b18-19), dlatego nie może się rozwijać w samotności i poza πόλις, czyli poza wspólnotą polityczną. W istocie, wspólnota polityczna jest horyzontem, w którym toczy się całe życie człowieka i rozstrzygają się wszystkie ludzkie sprawy (por. Pañpuch, 2015, s. 213).

i zmysłowo-orektycznej części duszy oraz wykrystalizowaniu się centrum decyzyjnego³¹, choć – co trzeba wyraźnie podkreślić – innego typu u każdego z nich. Człowiek najwyższej próby ma pozytywnie wartościowe centrum decyzyjne, ponieważ nie tylko wie, jaki rodzaj życia jest dla człowieka najbardziej *eudaimoniczny*, ale równocześnie realizuje go w praktyce. Człowiek o spaczonym charakterze ma negatywnie wartościowe centrum decyzyjne, ponieważ nie tylko nie wie, jaki rodzaj życia jest dla człowieka najbardziej *eudaimoniczny*, lecz równocześnie planuje swoje życie pod kątem realizacji złego celu życiowego³². Tak więc z punktu widzenia przyjętej przez Arystotelesa treściowej wykładni najwyższego dobra możliwego do osiągnięcia przez człowieka należałoby przyjąć, że wprawdzie obaj są sprawcami swoich działań i obaj ponoszą odpowiedzialność za to, co robią, ale działania pierwszego są działaniami odpowiedzialnymi, natomiast działania drugiego są działaniami nieodpowiedzialnymi. Które więc działania są działaniami odpowiedzialnymi?

Gdy Arystoteles przystępuje do opracowania definicji cnoty charakteru (*EE* II.10; *EN* II.6), zauważa, że cnota charakteru jest dyspozycją proairetyczną (ἔξις προαιρετική), czyli dyspozycją, która uzdalnia do podejmowania decyzji. Wprawdzie również wada charakteru jest dyspozycją proairetyczną, ale cnota charakteru różni się od wady charakteru tym, że uzdalnia do podejmowania decyzji w taki sposób, iż podmiot działający postępuje ze względu na piękno (τοῦ καλοῦ ἕνεκα; por. np. *EE* III.1 1230a27-30), czyli ze względu na to, co nakazałby rozum w funkcji praktycznej (1229a2)³³. Ponieważ Arystoteles podkreśla, że dane działanie jest wykonywane zgodnie z cnotą charakteru, gdy podmiot działający decyduje się na nie z powodu niego samego (δι' αὐτόν; *EN* II.6 1105a31-32; VI.12 1144a16-20), więc są podstawy, aby sądzić, że działanie wykonywane ze względu na piękno jest odpowiednikiem działania zgodnego z cnotą charakteru, na które decydujemy z powodu samego. Co może jednak oznaczać, że działanie

³¹ Na takie centrum zdaje się zwracać uwagę Price (1989, s. 105). Na temat centrum decyzyjnego zob. Smolak (2013, s. 137–138).

³² W przypadku człowieka o spaczonym charakterze również zachodzi harmonia między zmysłowo-orektyczną i racjonalną częścią duszy, z tym, że jego centrum decyzyjne jest wyrazem zespolenia *kompetencji* w postaci wad charakteru (ἠθικὰ κακία) i chytrkości (πανουργία). W istocie, człowiek o spaczonym charakterze jest mistrzem zła.

³³ Na temat charakterystyki cnoty i wady charakteru jako dyspozycji proairetycznych zob. Smolak (2013, s. 80–97).

wykonywane zgodnie z cnotą charakteru jest typem działania, na które decydujemy się z powodu niego samego, *ergo* ze względu na piękno lub, jak inaczej stwierdza Arystoteles, dlatego, że jest piękne (ὅτι καλόν; np. *EN* III.7 1116a12)?

Jedni komentatorzy sądzą, że stwierdzenie „decydować się na działanie zgodne z cnotą charakteru z powodu niego samego” jest mylące, ponieważ Arystotelesowi chodzi przede wszystkim o podkreślenie faktu, iż ten, kto decyduje się na działanie tego typu, dąży do osiągnięcia rezultatu, odpowiedniego dla tego działania, z jego powodu, a nie z powodów ubocznych³⁴. Jeżeli więc podmiot działający decyduje się na działanie zgodne z cnotą charakteru, to czyni tak, aby osiągnąć określony cel, który jednak nie zawiera się w samym działaniu, lecz jest jego rezultatem. Ktoś, kto decyduje się na przykład na działanie zgodne z cnotą męstwa, czyni tak nie ze względu na samo mężne działanie lub nie tylko ze względu na nie, lecz przede wszystkim dlatego, że zależy mu na tym, aby doprowadzić do urzeczywistnienia określonego rezultatu – zależy mu na tym, aby zabezpieczyć własną πόλις przed najazdem wroga. Nikt przecież, jak zauważa Arystoteles, nie decyduje się na wojowanie ze względu na samo wojowanie, chyba że jest kimś krwiożerczym (*EN* X.7 1177b9-11). Z tego punktu widzenia, decydować się na działanie zgodne z cnotą charakteru z powodu niego samego, oznaczałoby mieć przede wszystkim na względzie dobro konkretnej wspólnoty lub konkretnych członków wspólnoty³⁵ i dążyć do realizacji tego celu dla niego samego, a nie z ukrytych powodów. Jeżeli ktoś naraża się na rany, a nawet na śmierć po to, aby zapewnić bezpieczeństwo swojej rodzinie, przyjacielom czy obywatelom, i czyni to ze względu na ich bezpieczeństwo, a nie po to lub nie tylko po to, aby na przykład zasłużyć na zaszczyty, to cel jego działania jest piękny i jego działanie spełnia wymogi działania realizowanego ze względu na piękno (por. np. *EN* IX.8 1169a18-25). Zatem o pięknie działania rozstrzygałby cel i sposób, w jaki sprawca zmierza do jego osiągnięcia.

Inni komentatorzy uważają, że w stwierdzeniu „decydować się na działanie zgodne z cnotą charakteru z powodu niego samego” Arystotelesowi chodzi o to, iż wartość działania zgodnego z cnotą charakteru nie zależy od rezultatu, jaki dzięki temu działaniu zostaje osiągnięty, lecz od tego, czym

³⁴ Por. np. Whiting (2002, s. 280).

³⁵ Por. np. Irwin (1996).

takie działanie jest, tzn. od przysługujących mu własności, które sprawiają, że jest ono warte wyboru samo w sobie. W *EN* I.1 1094a3-5 Arystoteles zauważa, że jedne cele są tożsame z działaniami, natomiast inne cele są tożsame z wytworami. Dystynkcja pozostaje w ścisłym związku z podziałem na działania wytwórcze (ποίησις) i działania praktyczne (πράξις)³⁶. W VI.5 Arystoteles podkreśla, że działanie wytwórcze tym różni się od działania praktycznego, że cel pierwszego jest różny od samego działania wytwórczego, natomiast cel drugiego nie jest różny od samego działania praktycznego, ponieważ jest nim dobre działanie praktyczne (εὐπραξία)³⁷. Tak więc dobre działania praktyczne wchodzą w zakres działań autotelicznych, czyli takich, które są warte wyboru dla nich samych. Ich wewnętrzna wartość zależy od tego, że posiadają cechy, które sprawiają, że są one czymś pięknym. O jakie cechy może chodzić?

W *Met* XIII.3 Arystoteles podkreśla, że najważniejszymi formami piękna są porządek, proporcjonalność i określoność³⁸. Biorąc pod uwagę formalne wyznaczniki piękna, należałoby przyjąć, że istotą działania realizowanego ze względu na piękno jest jego uporządkowanie, proporcjonalność

³⁶ Arystoteles używa terminu πράξις w trojaki sposób: i) w sensie szerokim na oznaczenie dobrowolnego działania (ἐκούσια πράξις) – ponieważ działanie jest dobrowolne, gdy jego zasada tkwi w podmiocie działającym, więc πράξις w sensie szerokim mogą realizować dzieci i zwierzęta bezrozumne (por. przyp. 23); ii) w sensie węższym na oznaczenie działania, które jest rezultatem podjętej decyzji (προαίρεσις) – ponieważ decyzja jest nierozdzielnie związana z deliberacją, więc do πράξις w sensie węższym nie są zdolne zwierzęta bezrozumne; iii) w sensie najwęższym na oznaczenie praktycznego działania, które jest nie tylko podjęte na podstawie decyzji, lecz również jest działaniem, które jest swoim własnym celem.

³⁷ τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἄν εἴη ἔστι ἢ αὐτῇ ἢ εὐπραξία τέλος; *EN* VI.5 1140b6-7 *EN*. Sformułowanie ἔστι γὰρ αὐτῇ ἢ εὐπραξία τέλος wprowadza ograniczenie w obrębie działań, ponieważ sugeruje, że nie dowolna πράξις jest swoim celem, lecz tylko εὐπραξία. Takie ograniczenie może budzić zastrzeżenie, skoro działania człowieka o spaczonym charakterze (κακός) również mogą być autoteliczne. Jest to jednak pozorne zastrzeżenie, ponieważ Arystotelesowi chodzi przede wszystkim o działania, które są równocześnie konstytutywnymi składnikami *eudaimonii*. Tymczasem działania człowieka o spaczonym charakterze nie spełniają warunków nałożonych na działanie *eudaimoniczne*, tzn. na działanie *eudaimoniczne* w rozumieniu Arystotelesa.

³⁸ τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἶδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὀρισμένον; *Met* XIII.3 1078a36-1078b1.

i określoność³⁹. Z tego punktu widzenia o pięknie działania rozstrzygałby nie tyle cel, do którego ono zmierza, lecz raczej jego kompozycja lub, inaczej rzecz ujmując, jego forma⁴⁰.

Ale są też tacy komentatorzy, którzy sugerują, że decydowanie się na działanie zgodne z cnotą charakteru z powodu niego samego odzwierciedla motyw, którym kieruje się podmiot działający⁴¹. W „argumentie z funkcji” Arystoteles sugeruje, że to przede wszystkim człowiek najwyższej próby spełnia w sposób perfekcyjny właściwą dla człowieka funkcję (EN I.7 1098a12-14)⁴². Tymczasem człowiek najwyższej próby odznacza się tym, że motywem jego działania jest piękno.

W EE VIII.3 Arystoteles odróżnia człowieka dobrego (ἀγαθός) od człowieka szlachetnego (καλός καγαθός)⁴³. Obaj wprawdzie postępują zgodnie z cnotami charakteru. Ale ἀγαθός ma błędne przekonanie na temat tego, czym jest *eudaimonia* i jaką rolę odgrywa cnota charakteru. Uważa bowiem, że właściwym obiektem ludzkiego dążenia są dobra naturalne i że poprzez realizowanie działań zgodnych z cnotami charakteru takie dobra pozyska. Stąd działania człowieka dobrego są wprawdzie piękne, ale tylko przypadkowo (1249a15-16). Są piękne, ponieważ są zgodne z cnotami charakteru, są przypadkowo piękne, ponieważ są podejmowane z powodu dóbr naturalnych. Tymczasem καλός καγαθός ma prawdziwe przekonanie na temat tego, czym jest *eudaimonia*, ponieważ uważa, że działania zgodne z cnotami charakteru są konstytutywnymi składnikami *eudaimonii*. Dlatego jego działania są piękne w sobie, a nie przypadkowo. W istocie, szlachetność (καλοκάγαθία) jest pełną cnotą charakteru (ἀρετὴ τέλειος; 1249a16) i odzwierciedla doskonale ukształtowany charakter, ponieważ jej podbudowę stanowią konkretne cnoty charakteru (1248b10). Zarazem obecność szlachetności sprawia, że cnoty charakteru, które są jej fundamentem ontycznym, są w pełni rozwinięte. Oznaką tego jest fakt, że w przypadku podmiotu, którego charakteryzuje szlachetność, motywem jego działania – w dziedzinie charakterystycznej dla każdej z cnot charakteru – jest piękno.

³⁹ Formalistyczne rozumienie wyznaczników piękna w kontekście działania zgodnego z cnotą charakteru postuluje np. Cooper (1999, s. 273–276).

⁴⁰ Por. np. Korsgaard (1996).

⁴¹ Por. np. Irwin (w: Aristotle, 1985, s. 312).

⁴² Na temat „argumentu z funkcji” zob. Smolak, Łacina (2015).

⁴³ Na temat różnicy między dobrym i szlachetnym człowiekiem zob. Smolak (2013, s. 132–138).

Można zatem przyjąć, że człowiek szlachetny, *ergo* człowiek najwyższej próby⁴⁴, jest pięknym sprawcą działania, ponieważ w paradygmatyczny sposób ujawnia, co to znaczy decydować się na działanie zgodne z cnotą charakteru z powodu niego samego.

Przedstawione wykładnie stwierdzenia „decydować się na działanie zgodne z cnotą charakteru z powodu niego samego” wzajemnie się dopełniają, ponieważ wskazują na różne strony ludzkiego działania, które razem łączy wspólny mianownik, czyli piękno. Stwierdzenie może bowiem podkreślać, że: i) piękny jest cel, który ma być osiągnięty przez działanie – jest on piękny, ponieważ jego realizacja przysparza dobra innym (por. np. *Retoryka*, I.9 1366a36-b4); ii) piękne jest samo działanie – jest ono piękne, ponieważ jest warte wyboru z powodu niego samego, nawet jeżeli nic z niego nie wynika (por. np. *EN* I.7 1097b3-4); iii) piękny jest sprawca działania – jest on piękny, ponieważ jest on człowiekiem najwyższej próby, czego wyrazem jest to, że motywem jego działania jest piękno (por. np. *EN* IX.8 1169a31-32).

Ale wzajemne dopełnianie się przedstawionych sposobów rozumienia stwierdzenia „decydować się na działanie zgodne z cnotą charakteru z powodu niego samego”, znajduje swoje dodatkowe potwierdzenie jeszcze w inny sposób. W *Met* V.16 1021b16-25 Arystoteles podaje trzy podstawowe znaczenia terminu τέλειον i podkreśla, że τέλειον może oznaczać, że dana rzecz jest: i) kompletna, ponieważ posiada wszystkie właściwe dla siebie części; ii) doskonała, ponieważ posiada właściwą dla siebie *perfekcję* (ἀρετή); iii) ostateczna, ponieważ jest spełniona, czyli zrealizowała właściwy dla siebie cel.

Ponieważ o pięknie działania zgodnego z cnotą charakteru rozstrzyga nie tylko jego forma, lecz również to, że cel, do którego zmierza, zostaje zrealizowany i to zrealizowany nie przypadkowo, lecz w sposób zamierzony i to zamierzony z jego powodu, więc można przyjąć, że zewnętrzny rezultat, który kończy działanie tego typu, nie jest obojętny z punktu widzenia najwyższego dobra możliwego do osiągnięcia przez człowieka, czyli *eudaimonii*. Nie chodzi więc tylko o samo działanie, lecz również o doprowadzenie do

⁴⁴ Ponieważ w *EE* VIII.3 Arystoteles określa człowieka szlachetnego nie tylko przy pomocy terminu καλός καγαθός, lecz również przy pomocy terminu σπουδαίος, więc są podstawy, aby oba terminy traktować synonimicznie i przez człowieka szlachetnego rozumieć człowieka najwyższej próby.

urzeczywistnienia zamierzonego celu. Jego nieosiągnięcie skutkuje tym, że podjęte działanie pozostaje niejako niedomknięte. Z tego jednak nie wynika, że brak zrealizowania zamierzonego celu obniża wartość działania zgodnego z cnotą lub sprawia, że jest ono jej pozbawione. O ile działanie wytwórcze jest w oczywisty sposób mniej warte niż jego rezultat, a w przypadku, gdy kończy się fiaskiem, w zasadzie nie ma wartości, o tyle w przypadku dobrego działania praktycznego tak nie jest. Nieurzeczywistnienie zamierzonego rezultatu nie sprawia, że działanie staje się bezwartościowe. Nawet wtedy jest ono τέλειον – jest τέλειον w znaczeniu *perfekcyjnego* działania, ponieważ jest realizowane zgodnie z przynależną do niego cnotą charakteru. Jeżeli natomiast zostaje ono dopełnione realizacją tego, co zostało zamierzone, to staje się ono τέλειον nie tylko w znaczeniu *perfekcyjnego* działania, lecz również w znaczeniu kompletnego działania.

Ale również o sprawcy działania, który działa zgodnie z cnotą charakteru w pełnym tego słowa znaczeniu, można powiedzieć, że jest τέλειος, i to bez względu na to, czy jego działanie jest jedynie τέλειον w znaczeniu „perfekcyjne”, czy jest ono również τέλειον w znaczeniu „kompletne”. Taki sprawca jest bowiem *spełniony* (τέλειος; EE, VII.2 1237a30) – jest *spełniony*, ponieważ osiągnął cel w samorozwoju (ὅτι καὶ τελειωθέντι; 1237a29). O takim sprawcy Arystoteles powie, że jest całkowicie dobry (ἀπλῶς ἀγαθός).

Gdy Arystoteles określa coś jako całkowicie dobre, chodzi mu przede wszystkim o to, że to coś urzeczywistnia wymagania standardu w swoim rodzaju. Tymczasem w ramach praktyki działania, takim standardem jest człowiek najwyższej próby. Dlaczego? Ponieważ cechuje go umiejętność dostrzegania prawdy w przypadku każdego obiektu chcenia i formułowania trafnej oceny na jego temat (EN I.13 1113a29-30). W istocie, człowiek najwyższej próby jest właściwą miarą (μέτρον; a33) tego, co dobre, ponieważ ze względu na swoją konstytucję potrafi ocenić, co jest dobre niezależnie od tego, w jakiej relacji on sam pozostaje do ocenianego dobra. Jeżeli więc ceni cnoty charakteru dla nich samych i jeżeli uważa, że działania zgodne z nimi stanowią konstytutywne składniki *eudaimonii*, to jest tak dlatego, że to, co jemu jawi się jako dobre, jest takie faktycznie. W efekcie człowiek najwyższej próby będzie również właściwą miarą działania, które jest działaniem odpowiedzialnym. Jest on bowiem właściwym kandydatem

na *eudaimona*⁴⁵. A ponieważ człowiek najwyższej próby decyduje się na działanie zgodne z cnotą charakteru z powodu niego samego, więc można przyjąć, że odpowiedzialne działanie to działanie, które jest podjęte na podstawie decyzji i ze względu na piękno.

Zamiast zakończenia

We *Wstępie* zaznaczyłem, że Arystoteles porusza problematykę odpowiedzialności głównie z perspektywy odpowiedzialności rozumianej negatywnie, czyli odpowiedzialności w sensie imputacji. Ale zasygnalizowałem również, że człowiek w ujęciu Arystotelesa jest istotą obywatelską i z natury skłonny do życia wespół z innymi⁴⁶. Stąd w zakresie jego troski o *eudaimonię* wchodzi również dbałość o dobro *πόλις* oraz jej obywateli⁴⁷. W tym sensie, obok odpowiedzialności rozumianej negatywnie, przez rozważania Arystotelesa przebiega również odpowiedzialność responsoryczna. Wykazanie zasadności tego przypuszczenia wykracza jednak poza ramy niniejszego artykułu.

Bibliografia

Aristote (1958). *L'Éthique à Nicomaque*. T. I: Introduction et Traduction par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif. Louvain: Publications Universitaires.

⁴⁵ Trzeba jednak pamiętać, że z faktu, iż ktoś jest najwyższej próby, nie wynika jeszcze, że jest *eudaimonem*. Może się przecież zdarzyć, że człowieka najwyższej próby dotyka choroba lub jakieś niepowodzenie. Jak podkreśla Arystoteles, „ci, którzy twierdzą, że ten, kto jest torturowany lub kogo spotkała wielka niepomyślność, jest *eudaimonem*, o ile jest dobrym człowiekiem, mówią, chcąc nie chcąc, od rzeczy” (*EN* VII.13 1153b19-21). Co prawda człowiek najwyższej próby zachowuje się pięknie w każdych okolicznościach, a więc również w obliczu niepowodzeń, ale, jak podkreśla Arystoteles, *eudaimonia* jest realizowana w przeciwnych warunkach (*Polityka* VII.13 1332a20-21). Dlatego również człowiek najwyższej próby potrzebuje dóbr cielesnych i dóbr zewnętrznych, aby ich brak nie przeszkadzał mu w podejmowaniu i realizowaniu aktywności *eudaimonicznych* (*EN* VII.13 1153b17-19).

⁴⁶ Por. przyp. 30.

⁴⁷ Jak zauważa Berti (2016, s. 193), Arystoteles pojmuje sprawowanie władzy jako służbę (*λειτουργεῖν*). Zatem ten, kto sprawuje władzę, powinien troszczyć się o dobro innych.

- Aristote (1959). *L'Éthique à Nicomaque*. T. II: Commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif J.Y., partie 1. Louvain: Publications Universitaires.
- Aristoteles (1960). *Aristotelis Opera* ex recognition I. Bekkeri, edition altera quam curavit O. Gigon. Berolini.
- Aristotle (1985). *The Nicomachean Ethics*. Transl. with Commentaries and Glossary by T. Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Arnold, D.G. (2001). Coercion and Moral Responsibility. *American Philosophical Quarterly*, 38, 53–67.
- Bondeson, W. (1974). Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change. *Phronesis*, 19, 59–65.
- Bostock, D. (2000). *Aristotle's Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Cooper, J.M.C. (1999). *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Galewicz, W. (2003). *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*. Cz. 2: *O błędzeniu, przymusie i dobrowolności*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Hursthouse, R. (1984). Acting and Feeling in Character: Nicomachean Ethics 3.i. *Phronesis*, 29.
- Irwin, T.H. (1980). Reason and Responsibility in Aristotle. W: A.O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's Ethics* (s. 117–155). Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- Irwin, T.H. (1996). Ethics in the 'Rhetoric' and in the 'Ethics'. W: A.O. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's 'Rhetoric'* (s. 142–174). Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- Korsgaard, Ch.M. (1996). From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action. W: S. Engstrom, J. Whiting (red.), *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty* (s. 203–236). New York: Cambridge University Press.
- Moline, J.N. (1989). Aristotle on Praise and Blame. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 71 (3), 283–302.
- Meyer, S.S. (2006). Aristotle on the Voluntary. W: R. Kraut (red.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (s. 137–157). Oxford: Blackwell Publishing.
- Pańpuch, Z. (2015). *Szczęście a polityka. Aretologiczne podstawy politologii Platona i Arystotelesa*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

- Price, A.W. (1989). *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press. Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Editions du Seuil.
- Smolak, M. (2013). *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Smolak, M., Łacina, K. (2015). *Argument z funkcji – Etyka nikomachejska, 1.7, 1097b22-1098a17*. W: K. Bałękowski, K. Maciąg (red.), *Filozoficzne rozważania o człowieku, wolności i wartościach*, Lublin: Fundacja na rzecz promocji nauki i rozwoju TYGIEL.
- Wesoły, M. (2012). Dusza żywiczna (wegetatywna) zwierząt w koncepcji Arystotelesa. W: K. Iłski (red.), *Człowiek w świecie zwierząt – zwierzęta w świecie człowieka* (s. 87–106). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Whiting, J. (2002). Eudaimonia, External Results, and Choosing Virtuous Actions for Themselves. *Philosophy and Phenomenological Research*, 65, 270–290.

ARISTOTLE ABOUT THE AGENT AND THE RESPONSIBLE ACTION

Summary

At *EN* III.1 1109b31-32 Aristotle says we praise and censure voluntary actions and we feel sympathy for involuntary actions, and sometimes even pity. Next he examines which actions are voluntary and involuntary. This examination is connected with determination of the conditions under which the person is *auctor agendi* and thus can respond for the action. But it is not right to say, when somebody is *auctor agendi* his action is responsible. Hence, to answer to the question which action is responsible action in Aristotle, the author considers the issue in two stages. The first stage is devoted to clarification what does it mean to be the agent of action. The second stage gives the explanation of what does it mean “to decide for the action accordance with virtue because of it”. As the result, the author demonstrates that the responsible action is taken on the basis of decision and for the sake of fine. He shows such action is fine because: a) the realized end is fine; b) it is choiceworthy in itself; c) the motive of the agent is the fine.

MALWINA ROLKA*

O ZJAWISKU ALIENACJI W PERSPEKTYWIE ROZWOJU
TEORII KRYTYCZNEJ.
FEUERBACH – MARKS – SZKOŁA FRANKFURCKA

Słowa kluczowe: alienacja, egoizm, kapitalizm, nowoczesność, dialektyka
Keywords: alienation, egoism, capitalism, modernity, dialectic

Wprowadzenie

Fundamentalną przesłankę kryzysu człowieczeństwa, diagnozowanego już u źródeł myśli nowoczesnej, stanowi zjawisko alienacji rozumiane jako wyobcowanie jednostki ze świata natury i kultury, skutkujące niwelacją jej wymiaru podmiotowego (osobowego). Pierwszą, choć nie wyrażoną pod postacią konsekwentnej teorii, artykulację tej problematyki odnajdujemy już u Jeana Jacques’a Rousseau, lecz pojęcie alienacji wprowadza

* Malwina Rolka – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii (Uniwersytet Śląski w Katowicach), adiunkt na Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego. Autorka książki *Hermeneutyka mitu dionizyjskiego w filozofii Fryderyka Nietzschego* (2014) oraz artykułów z zakresu historii myśli nowoczesnej, historii idei, problematyki kryzysu kultury i filozofii edukacji.

Address for correspondence: University of Silesia, Faculty of Ethnology and Educational Science, ul. Bielska 62, 43-400 Cieszyn. E-mail: malwina.rolka@us.edu.pl.

do nowoczesnej filozofii dopiero Georg Wilhelm Friedrich Hegel¹, dając tym samym asumpt do powstania teorii krytycznej, której źródeł należy poszukiwać w myśli dwóch jego uczniów – Ludwika Feuerbacha i Karola Marksa – a która swą dojrzałą postać osiąga w koncepcjach przedstawicieli szkoły frankfurckiej (Theodora W. Adorno, Maxa Horkheimera, Herberta Marcusego). Ujęcie nowoczesnego dyskursu alienacji na tle genezy i rozwoju teorii krytycznej umożliwia dostrzeżenie jego historycznej ciągłości (ujawniającej się w sukcesywnej reinterpretacji pojęcia wyobcowania przez kolejnych myślicieli nawiązujących wprost do tez swoich poprzedników), przy jednoczesnym wskazaniu na kolejne perspektywy rozumienia jego przyczyn i konsekwencji, które, dopełniając się i nadbudowując nad sobą, odsłaniają uniwersalny wymiar diagnozowanego kryzysu człowieczeństwa. W związku z tym w analizowanych koncepcjach opis i wykładnia fenomenu wyobcowania, choć stanowią niezbywalny element konstruowanych teorii, nigdy nie nabierają wartości samoistnej, lecz zostają podporządkowane nadrzędnemu dążeniu do zażegnania dehumanizujących tendencji świata nowoczesnego. Celem artykułu jest rekonstrukcja antropologicznych założeń tkwiących u podstaw projektów przezwyciężenia negatywnych konsekwencji zjawiska alienacji, która pozwala postawić hipotezę, że źródła ich ostatecznej porażki należy poszukiwać w redukcyjnym ujęciu istoty człowieka.

¹ W *Fenomenologii ducha* Hegel zmierza do zaprowadzenia syntezy myśli i rzeczywistości, w której zażegnana zostać miała ostatecznie ich fundamentalna heterogeniczność, leżąca u źródeł dramatu człowieka nowoczesnego. Terminem *Entfremdung* (wyobcowanie) zostaje tu określone zjawisko towarzyszące dziejowemu rozwojowi samowiedzy, kumulującemu w historii pod postacią realizacji ducha absolutnego we wszystkich obszarach ludzkiej myśli i doświadczenia (sztuce, religii, filozofii, ustroju politycznym, stosunkach społecznych etc.). Tym samym w obrębie systemu Hegla zjawisko alienacji nie występuje jako element niezmienny i trwale określony, ponieważ każdorazowo wiąże się z przezwyciężeniem poczucia obcości względem tego, czego początkowo rozum nie rozpoznaje jako własne, ale co staje się takim na kolejnym osiąganym przezeń etapie rozwoju samowiedzy: „(...) istnienie oznacza tu raczej obracanie każdej określoności w określoną jej przeciwstawną, i to właśnie wyobcowanie jest istotą całości i tym, co ją utrzymuje. Ruchem urzeczywistniającym te momenty i nadającym im charakter ducha musimy się więc teraz zająć; [w ruchu tym] wyobcowanie samo się wyobcuje, a całość powróci dzięki temu do swego pojęcia” (Hegel, 1965, s. 72–73).

Ludwik Feuerbach: alienacja religijna

Punktem wyjścia krytyki obranym przez Feuerbacha jest sfera religii, w ramach której lokuje on pytanie o istotę człowieka. Podstawą swojej koncepcji religii czyni on Hegłowski schemat dziejowego rozwoju samowiedzy, lecz wyciąga z jego przesłanek zgoła odmienne konsekwencje. O ile dla autora *Fenomenologii ducha* religia, osiągając swoją istotę w dziewiętnastowiecznym protestantyzmie niemieckim, wciąż jawi się jako efekt działania w świecie sił wobec niego transcendentnych, o tyle dla Feuerbacha okazuje się ona przejawem aktywności ludzkiej świadomości mitotwórczej, czego konsekwencją jest uznanie człowieka za twórcę religii, powołującego Boga w odpowiedzi na swe potrzeby. W świetle tej różnicy koncepcja Hegla jawi się jako projekt połowiczny, który swoje dopełnienie odnaleźć może dopiero w demystyfikującej krytyce, odsłaniającej antropologiczne źródła doświadczenia religijnego: „*Absolutną istotą, Bogiem człowieka jest jego własna istota. Moc przedmiotu nad nim jest przeto mocą jego własnej istoty*” (Feuerbach, 1959, s. 46). Drugi zasadniczy aspekt, odróżniający koncepcję religii Feuerbacha od poglądu jego mistrza, wiąże się z ich odmiennym spojrzeniem na pochodzenie wyobrażeń religijnych. W ramach Hegłowskiej idei ducha absolutnego dochodzi do ostatecznego pojednania filozofii i religii, oznaczającego w istocie racjonalizację płaszczyzny wiary dzięki jej pojęciowemu ujęciu. Feuerbach natomiast istoty religii, której manifestacje zawsze przyjmują formę konkretno-wyobrażeniową, upatruje w uczuciu, fantazji, czyli w sferze subiektywnych przeżyć:

Boska istota, która jest treścią uczucia, w rzeczywistości nie jest niczym innym, jak tylko *zachwyconą i oczarowaną sobą* istotą uczucia, jest *uczuciem upojonym rozkoszą, w sobie szczęśliwym* (Feuerbach, 1959, s. 51).

Na tle rysującej się w ten sposób koncepcji religii rodzi się nowe pojmowanie fenomenu alienacji, które w ramach demystyfikującej krytyki odsłania postać Boga jako zbiór cech przynależny istocie człowieka:

Boska istota nie jest niczym innym, jak tylko ludzką istotą, lub lepiej: istotą człowieka wyzwoloną z granic indywidualnego, to znaczy, rzeczywistego, cielesnego człowieka, jest jego własną istotą uprzedmiotowioną, to znaczy, oglądaną i czczoną jako istota inna, od niego odrębna (Feuerbach, 1959, s. 58).

Istota człowieka, która jest hipostazowana pod postacią Boga w historycznym procesie alienacji, stanowi jego istotę gatunkową (*Gattungswesen*), rozpoznaną – choć nietrafnie zidentyfikowaną jako odrębna – dzięki świadomości, sprawiającej, że istota ludzka postrzega siebie nie tylko w perspektywie jednostkowej egzystencji, ale ujmuje swój byt na tle istnienia wielu podobnych sobie jednostek, współtworzących określony rodzaj.

Nieadekwatna identyfikacja świadomości rodzajowej człowieka staje się zatem podstawą dziejowego postępu alienacji najdoskonalszych jego cech i utożsamienia ich z istotą boską, ale jednocześnie wskazuje na istnienie ponadczasowej natury ludzkiej, nadającej poszczególnym jednostkom gatunkową integralność. U źródeł świadomości rodzajowej człowieka Feuerbach odkrywa akt samouwielbienia ludzkiej doskonałości, mający podłoże psychologiczne: „Świadomość jest potwierdzeniem, afirmacją samego siebie, miłością własną, radością z powodu własnej doskonałości. Świadomość jest charakterystyczną cechą doskonałej istoty” (Feuerbach, 1959, s. 47). Dla Feuerbacha miłość własna, w której upatruje on realizujący się w sferze doświadczenia religijnego akt autoafirmacji istoty ludzkiej, zyskuje wydźwięk pozytywny, ponieważ wypływa z doskonałości człowieka, a demistyfikujące oddziaływanie rozumu nie wiedzie do jej zniesienia lub prób przezwyciężenia, lecz eskalacji w wyniku uświadomienia mu tego awantazu, jakim jest jego doskonałość. Z powyższej przesłanki wypływa jednak ambiwalencja oceny zjawiska alienacji dokonanej przez Feuerbacha. Z jednej strony bowiem jest ono wartościowane negatywnie, ponieważ projekcja na byt wyższy gatunkowej istoty człowieka zubaża go i poniża, umniejszając jego doskonałość na rzecz wyobrażonej chimery Boga. Z drugiej zaś strony historia religii staje się najcenniejszym źródłem wiedzy o ludzkości, natomiast sama alienacja – polem autoafirmacji człowieka, który u początków swych dziejów tylko w taki sposób czcić może samego siebie, a w wyniku rozpoznania antropologicznej i psychologicznej genezy postaci Boga – dokonującej się w myśli Feuerbacha – jej negatywne podłoże ma przynależeć już do przeszłości.

Ostatecznie filozofia Feuerbacha wiedzie zatem do ukonstytuowania się antropocentrycznego stanowiska świeckiego humanizmu, w ramach którego człowiek zostaje postawiony na miejscu Boga, a religia, ogołocona z wymiaru transcendencji, ma odtąd stać się służbą innemu człowiekowi, co swój najpełniejszy wyraz odnajduje w słynnym stwierdzeniu *homo homini Deus est*. Oznacza ono, że jednostka powinna poszukiwać odzwierciedlenia

własnej doskonałości w relacji z innym człowiekiem, zastępującej relację z Bogiem i stającej się podstawą autentycznej wspólnoty jako płaszczyzny realizacji ludzkiej natury, której pełnia warunkowana jest odkryciem i przezwyciężeniem istoty fenomenu alienacji. Przezwyciężenie to budzi jednak wątpliwości z kilku powodów. Przede wszystkim, troska o jednostkę, która staje się podstawową przesłanką humanizmu Feuerbacha, w rezultacie okazuje się godzić w jej indywidualność. Abstrakcyjne ujęcie natury ludzkiej jako gatunkowej jedności wiedzie w istocie do unifikacji poszczególnych jednostek w imię wspólnoty, w związku z czym okazuje się ona nadrzędna wobec osoby. Uznanie natury ludzkiej za ahistoryczną sprawia, że Feuerbach nie uwzględnia określonych warunków historycznych – społecznych, politycznych, gospodarczych – w które jednostka jest uwikłana. W tym punkcie wyraźnie uwidacznia się wyższość myśli Hegla, który w rodzącym się liberalizmie oraz przemianach związanych z rewolucją przemysłową dostrzegał zagrożenie zniewolenia człowieka za sprawą rodzących się anonimowych mechanizmów rynku i kontroli społecznej (por. Hegel, 1958, s. 351–357)². Tym samym źródło, w którym Feuerbach upatrywał przezwyciężenia zjawiska alienacji nowoczesnego człowieka, okazuje się czynnikiem je potęgującym. Sekularyzacja kultury, dla której jego filozofia staje się punktem wyjścia, stanowi bowiem jedną z najistotniejszych przesłanek zawężenia horyzontu egzystencjalnego jednostki, redukującego sferę jej doświadczenia jedynie do uwarunkowań zewnętrznych.

Karol Marks: alienacja pracy

Wskazany powyżej szereg problematycznych kwestii w koncepcji humanizmu Feuerbacha stał się punktem wyjścia jego krytyki, podjętej przez

² Wylaniającą się w ten sposób różnicę między stanowiskami Hegla i Feuerbacha trafnie podsumowuje Ryszard Panasiuk: „W przeciwieństwie do Rousseau i Hegla młodohegliści nie dostrzegali zła rodzonego przez przychodzący wraz z cywilizacją techniczną nowy porządek społeczny. (...) Wybawienie ludzkości widzieli oni w zastąpieniu właściwych feudalizmowi stosunków personalnych stosunkami prawnorzeczymi. Mieszczańskie zrównanie polityczne ludzi wydawało się im rzeczywistym ich zrównaniem. Sądzieli, że cywilizacja, która znosi podziały stanowe i wprowadza stosunki międzyludzkie, gdzie człowiek z człowiekiem kontaktuje się za pośrednictwem rzeczy, porządkuje w sposób rozumny te stosunki” (Panasiuk, 1969, s. 91).

innego wybitnego teoretyka alienacji – Karola Marksa. W swoich *Tezach o Feuerbachu* wskazuje on na uwarunkowania porażki projektu autora *O istocie chrześcijaństwa*, które dostrzega przede wszystkim w nieadekwatnym zdefiniowaniu natury ludzkiej jako kategorii ahistorycznej:

Feuerbach sprowadza istotę religii do istoty *człowieka*. Ale istota człowieka, to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych (Marks, 1979c, s. 226).

Zdaniem Marksa Feuerbach, upatrując genezy religii w aktywności duchowej człowieka, nie stawia fundamentalnego pytania o źródła samej świadomości religijnej:

Feuerbach nie widzi zatem, że samo „usposobienie religijne” jest wytworem społecznym i że analizowana przezeń abstrakcyjna jednostka należy w rzeczywistości do określonej formy społeczeństwa (Marks, 1979c, s. 227).

Świadomość religijna ma swój początek w określonych warunkach społecznych i ostatecznie okazuje się u Marksa rezultatem zjawiska alienacji pracy, z którego rodzi się rozdźwięk między jednostką i rzeczywistością społeczno-przyrodniczą. Warunki te są determinowane przez podział pracy i własność prywatną, kształtujące rzeczywistość kapitalizmu, a stanowiące jawny dowód porażki projektu Feuerbacha, ponieważ skutki wskazywanego rozdźwięku najlepiej ujawniają się w sytuacji robotnika, w ramach której dochodzi do jawnego zaprzeczenia rudymetrycznych zasad humanizmu: „Praca wytwarza nie tylko towary; wytwarza samą siebie i robotnika jako towar, i to w takim stosunku, w jakim w ogóle wytwarza towary” (Marks, 1979b, s. 94). Marks, akceptując koncepcję alienacji religijnej, dąży do jej adaptacji, tyle że dokonuje jej obierając za punkt wyjścia warunki społeczne i historyczne³. W świetle krytyki ujęcia istoty człowieka w kategoriach

³ W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku* Marks wskazuje na alienację religijną i społeczną jako na dwie postaci tego samego zjawiska (por. Marks, 1979b, s. 99). Jego zdaniem „w toku produkcji odtwarza się podobna sytuacja jak ta, którą opisał Feuerbach analizując proces wytwarzania bogów przez ludzką świadomość”, co oznacza, że „robotnik tym bardziej ubożeje, im więcej wytwarza bogactwa; o ile rośnie wartość świata rzeczy, o tyle deprecjonuje się człowiek, który je produkuje” (Kołakowski, 1998, s. 116). Zarazem jednak to alienacja społeczna stanowi przesłankę dla zniesienia obu jej

abstrakcyjnych jego cechą dystynktywną okazuje się być praca jako działalność świadoma, stąd specyficznie ludzka i warunkująca osobową wolność:

Świadoma działalność życiowa odróżnia człowieka bezpośrednio od działalności życiowej zwierząt. Właśnie tylko dzięki temu jest on istotą gatunkową. Czyli, że jest istotą świadomą, tzn. jego własne życie jest dla niego przedmiotem właśnie dlatego, że jest on istotą gatunkową. Tylko dlatego jego działalność jest działalnością wolną (Marks, 1979b, s. 102).

Okazuje się zatem, że Marks, ujmując pracę w kategoriach istotowej działalności człowieka, odróżniającej go od innych gatunków, w rzeczywistości nie rozwiązuje podstawowego problemu antropologii Feuerbacha, na który słusznie wskazuje w swoich tezach krytycznych. Redukcjonizm Marksa powiela tę samą tendencję, którą obserwujemy w pismach Feuerbacha: ujęcie człowieka w kategoriach wypadkowej warunków zewnętrznych. W tak nakreślonych ramach alienacja pracy oznacza dla Marksa degradację człowieka do rangi istot zwierzęcych. Praca wyobcowana polega na instrumentalizacji tak jej wytworów, jak i samej aktywności, co oznacza, że nie wiedzie już do zaspokojenia specyficznie ludzkiej potrzeby, czyli przestaje być celem, a staje się środkiem do zaspokojenia potrzeb poza nią:

Praca wyobcowana, degradując samorzutną, wolną działalność do roli środka, czyni życie gatunkowe człowieka środkiem jego egzystencji fizycznej. Świadomość swego gatunku, jaką ma człowiek, zmienia się zatem wskutek wyobcowania tak, że życie gatunkowe staje się dlań środkiem (Marks, 1979b, s. 104).

form, ponieważ tylko ona może doprowadzić do eliminacji jej niwelacyjnego wpływu w *realnym* życiu człowieka: „Alienacja religijna jako taka dokonuje się tylko w sferze świadomości, w ludzkim wnętrzu, natomiast alienacja ekonomiczna jest alienacją rzeczywistego życia – dlatego też zniesienie tej ostatniej obejmuje obie strony” (Marks, 1979b, s. 128). Pojawiająca się u Marksa relacja warunkowania zachodząca między obiema jej formami została trafnie podsumowana przez Henri de Lubaca: „Ale żeby człowiek został pewnego dnia wyzwolony z iluzji mistycznej i ze wszystkich dolegliwości, jakie ona niesie z sobą, koniecznie należy, zdaniem Marksa, przekształcić społeczeństwo, ponieważ to zła organizacja społeczna jest przyczyną religii i w konsekwencji ludzkiej alienacji. Albo raczej, obie formy tej ostatniej, alienacja społeczna i alienacja duchowa, są, by tak rzec, we wzajemnym związku przyczynowym i jest rzeczą niemożliwą mieć słuszność odnośnie do pierwszej, nie atakując jednocześnie drugiej” (de Lubac, 2005, s. 54–55).

Perspektywa nakreślona przez Marksa nadaje nowy wymiar interpretacji zasady egoizmu, której eskalację Feuerbach dostrzega u źródeł alienacji religijnej. Przyjmuje ona realną postać w systemie kapitalistycznym, opierającym się na dążeniu do akumulacji środków produkcji w rękach nielicznych jednostek, czego rezultatem staje się przekształcenie stosunków społecznych wedle stanu posiadania i podział na dwie klasy: właścicieli (burżuazję) i pozbawionych własności robotników (proletariat). Własność prywatna, będąca konsekwencją określonej formy podziału pracy warunkowanej historycznym rozwojem sił wytwórczych i wypełniająca swoją istotę w antagonizmie klasowym społeczeństwa kapitalistycznego, staje się u Marksa zarazem produktem, jak i przesłanką dziejowego postępu alienacji człowieka (por. Marks, 1979b, s. 108). Dialektyczny związek własności prywatnej i pracy wyobcowanej odsłania zarazem różne formy alienacji rozpoznane przez Marksa na gruncie społeczeństwa kapitalistycznego, których identyfikacja przyczynia się do nadania jej statusu zjawiska uniwersalnego, dotyczącego, choć w różnym stopniu i w rozmaitych postaciach, wszystkie jednostki uwikłane w jego tryby. O własności prywatnej jako produkcie pracy wyobcowanej możemy mówić wówczas, gdy chodzi o taką postać alienacji, która realizuje się po pierwsze, w uznaniu wytworu ludzkiej działalności za siłę odrębną i autonomiczną, a po drugie – w przejściu przez nią władzy nad światem człowieka. W takiej formie alienacja staje się udziałem obu stron klasowego antagonizmu. Dla robotnika oznacza ona, że wytwór jego pracy nie należy do niego samego, ale staje się własnością innego człowieka. Ta relacja panowania nie chroni jednak klasy właścicieli przed zgubnymi skutkami fenomenu alienacji, ponieważ posiadane przez nich środki – własność prywatna – okazują się zarazem jej narzędziem, co prowadzi do wzrastającego uzależnienia życia tej klasy od świata rzeczy. Najpełniejszym wyrazem zreifkowanej rzeczywistości kapitalistycznej jest siła oddziaływania pieniądza, który „posiada właściwość nabywania wszystkiego, właściwość przyswajania sobie wszystkich przedmiotów, jest więc przedmiotem *par excellence*” (Marks, 1979b, s. 168). Tak jak dehumanizacja robotnika wypełnia się w pozbawieniu go wytworów jego istotowej działalności i ostatecznie w zapanowaniu nad nim innego człowieka, stającego się ich właścicielem, tak odczłowieczenie klasy względem niego antagonistycznej odnajduje swoje odzwierciedlenie w zdominowaniu jednostki przez świat rzeczy (własność prywatną). Tę postać wyobcowania

Marks nazywa *stanem alienacji*, choć nie ogranicza do niej całego spektrum zjawiska, charakteryzując także inną jego formę – *czynność alienacji*:

Wyobcowanie ujawnia się nie tylko w końcowym wyniku, lecz i w samym akcie produkcji, działalności produkcyjnej. (...) Jeśli więc produktem pracy jest alienacja, to i sama produkcja musi być alienacją czynną, alienacją czynności, czynnością alienacji (Marks, 1979b, s. 98).

O ile *stan alienacji* dotyka obie strony klasowego antagonizmu, o tyle *alienacja czynności* pracy staje się przede wszystkim udziałem robotnika, godząc w charakter jego istotowej aktywności, która od tej pory, podobnie jak jej wytwór, przestaje należeć do niego, co utrafia w definiujący samo człowieczeństwo aspekt jego egzystencji, a mianowicie w sferę działania i przekształcania rzeczywistości, stanowiącej domenę jednostkowej wolności. Rozróżnienie tych dwóch form alienacji pozwala zatem Marksowi nie tylko na wskazanie jej uniwersalnego charakteru, ale także na określenie stopnia jej eskalacji w obrębie obu klas społeczeństwa kapitalistycznego. Z racji tego, że „wszystko, co u robotnika występuje jako *czynność alienacji, wyobcowania*, u nierobotnika występuje jako *stan alienacji, wyobcowania*” (Marks, 1979b, s. 111), proletariats okazuje się tą klasą społeczną, w której zjawisko wyobcowania osiąga swoje apogeum, przekładające się na realne warunki życia w nędzy i wyzysku, podczas gdy alienacja klasy posiadającej – choć podobnie prowadzi do dehumanizacji – nie osiąga ani takiej skali oddziaływania, ani takiego stopnia jawności.

Wieloaspektowa diagnoza zjawiska alienacji staje się dla Marksa jedynie przyczynkiem do tego, co jest głównym celem jego myśli, a mianowicie do określenia warunków jej zniesienia. Ostatnia ze słynnych krytycznych *Tez o Feuerbachu* głosi, że „filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić” (Marks, 1979c, s. 228) i wskazuje na rewolucyjne nastawienie myśli Marksa, dla którego teoretyczna analiza zjawiska alienacji sama w sobie nie prowadzi do zmiany sytuacji jednostki, stąd jej konsekwencją powinno stać się działanie zmierzające do wyeliminowania samych uwarunkowań wyobcowania: własności prywatnej i determinującego ją podziału pracy. Zniesienie alienacji oznacza dla Marksa pełną przemianę sytuacji jednostki w świecie – powrót do człowieczeństwa, eliminację dominacji świata rzeczy nad człowiekiem dzięki ponownemu przejściu przez niego kontroli nad sferą swoich wytworów oraz triumf wolności nad

stosunkami zniewolenia – i jest równoznaczne z komunizmem, zawierającym w sobie postulat radykalnej przemiany stosunków społecznych:

Komunizm jako *pozytywne zniesienie własności prywatnej* – tej *samoalienacji człowieka* – i dlatego też jako rzeczywiste *przyswojenie ludzkiej istoty przez człowieka i dla człowieka*; dlatego też jako pełny powrót człowieka do samego siebie jako do człowieka *społecznego*, to znaczy ludzkiego, powrót dokonany świadomie i w oparciu o całe bogactwo dotychczasowego rozwoju (Marks, 1979b, s. 126–127).

Rewolucja komunistyczna nie stanowi przypadkowego faktu w historii ludzkości, ale jest konsekwencją dziejowego rozwoju zjawiska alienacji, stąd może wydarzyć się dopiero wówczas, gdy proces dehumanizacji osiągnie swoje apogeum, co, zdaniem Marksa, dokonuje się w ramach diagnozowanej przez niego formy kapitalizmu zarówno na szczeblu klasy robotniczej, jak i panującej. Oznacza to, że – podobnie jak u Feuerbacha – podstawową przesłanką zniesienia alienacji okazuje się ona sama, a dokładniej świadomość jej występowania i destrukcyjnego wpływu na jednostkę. Ponieważ zjawisko alienacji swój najpełniejszy i najbardziej jawny wyraz odnajduje w sytuacji robotnika, to właśnie proletariatus jest powołany do dokonania rewolucji, której dziejowa konieczność nie opiera się na realizacji jego partykularnego interesu, ale na wyzwoleniu obu stron klasowego antagonizmu w społeczeństwie kapitalistycznym:

emancypacja społeczeństwa z własności prywatnej itd., z niewoli, przybiera polityczną postać emancypacji robotników, nie dlatego by szło tylko o ich emancypację, lecz dlatego, że ich emancypacja zawiera w sobie ogólną emancypację człowieka, a zawiera ją dlatego, że cała niewola społeczeństwa zawarta jest w stosunku robotnika do produkcji, a wszelkie stosunki niewołące człowieka są jedynie odmianami i następstwami tego stosunku (Marks, 1979b, s. 109).

Zgodnie z postulatami *Manifestu partii komunistycznej* pierwszym celem rewolucji jest oddanie w ręce proletariatus władzy politycznej, aby w następnej kolejności mógł on przejąć kontrolę nad środkami produkcji. Zdaniem Marksa nieuchronny upadek burżuazji łączy się ściśle z rozwojem przemysłu, wytwarzającym robotnika – nosiciela sił wytwórczych – który jednak „zamiast się podnosić wraz z postępem przemysłu, coraz bardziej

stacza się poniżej warunków istnienia swej własnej klasy” (Marks, 1979a, s. 369). W związku z tym, że przesłanką powstania klasy robotniczej jest rozwój przemysłu dokonujący się za sprawą postępu technologicznego, jego owoce – środki produkcji – w sposób naturalny należą do proletariatu, stąd ich zdeponowanie w rękach burżuazji rodzi nieustannie ponawiający się konflikt, wyrażający się w tym, że „od dziesięcioleci dzieje przemysłu i handlu są tylko dziejami buntu nowoczesnych sił wytwórczych przeciw nowoczesnym stosunkom produkcji, przeciw stosunkom własności, które są warunkami istnienia burżuazji i jej panowania” (Marks, 1979c, s. 360). Dzieje i podłoże tego konfliktu, jak konkluduje Marks, odsłaniają zatem historyczną konieczność upadku burżuazji jako klasy panującej, ponieważ „wraz z rozwojem wielkiego przemysłu usuwa się przeto spod nóg burżuazji sama podstawa, na której wytwarza ona i przywłaszcza sobie produkty” (Marks, 1979a, s. 370).

Nietrudno dostrzec, że w myśli Marksa postęp technologiczny, wyniesiony do rangi najistotniejszej z sił napędzających bieg historii, okazuje się po pierwsze dynamicznym procesem, w ramach którego, zgodnie z dialektycznym prawem dziejów, rozkwitnąć musi komunizm, i po drugie – nieodzownym przeznaczeniem zrewolucjonizowanej przyszłości, wiodącej do jego intensyfikacji. Postęp technologiczny na gruncie usankcjonowanego komunizmu nie tylko pełni rolę wyzwalającą jednostkę spod ucisku niesprawiedliwych i dehumanizujących praw społecznych, ale także, a może nawet przede wszystkim, otwiera nowe perspektywy dla realizacji prawdziwie wolnej natury ludzkiej dzięki technicznym możliwościom, sprawiającym, że praca – fundamentalny u Marksa wyznacznik człowieczeństwa – powróci ze sfery środków w dziedzinę celów, stając się płaszczyzną ekspresji ludzkiej podmiotowości. Afirmacja rozwoju technologicznego w imię moralnego postępu ludzkości, skutkującego ostatecznym i definitywnym przezwyciężeniem alienacji jednostki, stanowi zdecydowanie jeden z najbardziej kontrowersyjnych punktów pozytywnego programu Marksa, na co wskazuje fakt, że dzieje rewolucji komunistycznej kulminują ostatecznie w rozwoju totalitaryzmów XX wieku, w których osiągnięcia technologiczne zostały wykorzystane jako narzędzia terroru i masowej zagłady.

Szkoła frankfurcka: zjawisko alienacji w społeczeństwie masowym

W obliczu wstrząsu, jakim dla kultury europejskiej stało się ekstremalnie dehumanizujące doświadczenie systemów totalitarnych, filozofowie szkoły frankfurckiej – Max Horkheimer i Theodor Adorno – podejmują próbę reinterpretacji istoty, uwarunkowań i konsekwencji zjawiska alienacji. Jakkolwiek trudno zaprzeczyć ogromnej roli, jaką analizy Marksa odegrały w kształtowaniu się teorii krytycznej rozwijanej w ich pismach, błędem byłoby uznanie jej za prostą kontynuację jego myśli, na co wskazuje wiele różnic w założeniach obu koncepcji. Najistotniejszą spośród nich wydaje się znaczenie, jakie frankfurczycy nadają kategorii myślenia w kontekście próby przewyciężenia fenomenu alienacji. Nieodzowną konsekwencją komunizmu Marksa, którego praktyczne nastawienie najdobitniej ilustruje ostatnia z *Tez o Feuerbachu*, jest zniesienie filozofii jako działalności teoretycznej, odwodzącej jednostkę od realnych problemów ludzkiej egzystencji i tym samym niedającej jej szans na zmianę destrukcyjnych uwarunkowań historyczno-społecznych. U Horkheimera natomiast filozofia, utożsamiona z krytyką, ma pełnić rolę „korektorki dziejów”, która

byłaby pamięcią i sumieniem ludzkości i być może pomogłaby zapobiec upodobnieniu się drogi ludzkości do bezsensownych kółek, jakie w chwilach wytchnienia zakreślają pensjonariusze zakładów zamkniętych (Horkheimer, 2007, s. 181).

Niezależność myślenia od determinant praktycznych – zwracająca mu status aktywności autonomicznej, stanowiącej przeciwwagę dla procesów rzeczywistości społecznej – staje się tu jedyną możliwością oporu względem nasilających się tendencji alienacyjnych nowoczesnego społeczeństwa warunkowanych w dużej mierze zrodzoną przez oświecenie dominacją utylitarne go stosunku do rzeczywistości tak ludzkiej, jak i przyrodniczej. Najbardziej dobitnym wyrazem tego postulatu jest brak zaangażowania szkoły frankfurckiej w działalność o charakterze politycznym. Z tej fundamentalnej różnicy wypływa obranie przez Horkheimera zgoła odmiennego niż w pismach Marksa punktu odniesienia dla podejmowanych analiz historyczno-krytycznych. Marks, interpretując historię w kategoriach rozwoju środków produkcji, podstawowym obiektem alienacji czyni ludzką pracę w sensie wytwarzania, podczas gdy Horkheimer, śledząc dzieje myśli oświeceniowej, uważa za jej główny przedmiot rozum, przyjmujący postać

instrumentalną. Rozum instrumentalny jest historyczną formą racjonalności zrodzoną pod wpływem rozwoju zjawiska alienacji, przebiegającego wedle schematu nakreślonego przez Marksa. Tak jak dla Marksa wyobcowanie pracy oznacza sprowadzenie właściwej jej aktywności i wytworów do sfery środków, tak też i u Horkheimera mamy do czynienia z podobnym losem oświeceniowej racjonalności. Instrumentalizacja rozumu czyni go funkcją procesu społecznego, redukując do „abstrakcyjnego funkcjonowania mechanizmu myślowego”, który „nie przykładą szczególnej wagi do pytania o rozumność samych celów” (Horkheimer, 2007, s. 37), co nadaje mu charakter irracjonalny. U podstaw Horkheimerowskiej koncepcji rozumu leży rozróżnienie dwóch jego aspektów – subiektywnego i obiektywnego – przy czym „współczesny kryzys rozumu polega w gruncie rzeczy na tym, że na pewnym etapie rozwoju myślenie w ogóle utraciło zdolność konstytuowania takiej obiektywności lub zaczęło ją dyskredytować jako złudę” (Horkheimer, 2007, s. 40), a to w konsekwencji oznacza, że „żadna szczególna realność nie może jawić się jako rozumna *per se*; wszystkie podstawowe pojęcia, pozbawione treści, stały się – niczym opróżnione łupiny – pustymi formami” (Horkheimer, 2007, s. 40). Instrumentalizacja rozumu oznacza zarazem jego formalizację, czyli utratę przedmiotowej ważności, a zatem alienację obiektywnych treści na rzecz formalnych mechanizmów myślowych. Eliminacja obiektywnych treści rozumu – upatrywanych przez Horkheimera w ideach metafizycznych i religijnych, które stały się obiektem ataku oświeceniowej krytyki – prowadzi do utraty autonomii rozumu, redukując go do sfery środków, w której „jego rola w procesie ujarzmiania ludzi i przyrody stała się jedynym kryterium” (Horkheimer, 2007, s. 51).

Z obranej przez Horkheimera perspektywy wypływa jeszcze jedna zasadnicza kwestia odróżniająca ją od stanowiska Marksa. Idea komunizmu jedną z podstawowych przesłanek czyni świadomość klasową proletariatu, która ma stać się gruntem dla przewyciężenia alienacji jednostki i budowy nowego ładu społecznego, stąd interes proletariatu zostaje utożsamiony z dziejową koniecznością i ostatecznie staje się punktem odniesienia dla rewolucji. Z kolei Horkheimer, w związku z odmiennym rozpoznaniem przedmiotu alienacji, ośrodkiem jej przewyciężenia czyni działalność teoretyczną, która musi mieć w swoim punkcie wyjścia charakter bezklasowy, ponieważ zakłada autonomię względem poddawanych krytyce warunków społecznych. Aby w pełni naświetlić kontekst tej różnicy, należy jeszcze uzupełnić go o wskazanie na istotną metamorfozę tychże warunków,

która dokonała się wraz z umasowieniem społeczeństwa kapitalistycznego. Krytyka mechanizmów społeczeństwa masowego, której Horkheimer i Adorno dokonują w eseju o przemyśle kulturalnym, odślania warunkujące je sprzężenie struktur rynkowych z produktami postępu technologicznego, stanowiące dzieło procesu alienacji rozumu. Najbardziej dobitnym wyrazem społeczeństwa masowego, w którym cynicznie realizuje się Marksowski ideał bezklasowej wspólnoty, jest fakt, że w wieku XX „pod względem jednolitości kultura bije na głowę wszystko” (Horkheimer, Adorno, 2010, s. 123). Postęp technologiczny, który w komunizmie Marksa miał stać się potencjałem dla budowy nowego ładu społecznego za sprawą zniesienia alienacji jednostki i dominacji nad nią świata rzeczy, w ramach krytyki autorów *Dialektyki oświecenia* zyskuje wymiar jednoznacznie negatywny, obnażając pogłębiający się proces wyobcowania: „Dzisiaj racjonalność techniczna to racjonalność samego panowania. Wyznacza ona przymusowy charakter wyobcowanego społeczeństwa” (Horkheimer, Adorno, 2010, s. 124). W społeczeństwie masowym, tak jak chciał tego Marks, zanika antagonizm wyrażający się w panowaniu jednej klasy społecznej nad drugą, ale zastępuje go hegemonia anonimowych mechanizmów pozbawionych już czynnika ludzkiego, co jest konsekwencją procesu instrumentalizacji rozumu. Diagnoza społeczeństwa masowego nie pozostawia zatem wątpliwości, że „progresywnemu rozwojowi środków technicznych towarzyszy proces odczłowieczenia” (Horkheimer, 2007, s. 34), który najpełniej wyraża się w redukcji kultury – pojętej jako płaszczyzna ekspresji podmiotowości ludzkiej – do sfery przemysłu, w ramach czego „schemat społecznego podziału pracy jest automatycznie przenoszony na życie ducha” (Horkheimer, 2007, s. 49). Przemysł kulturalny kieruje się taką samą logiką, jak każda inna jego gałąź: opiera się na stosunkach produkcji i konsumpcji oraz na standaryzacji zaspokajania potrzeb, a rządzi nim ekonomiczna zasada zysku i kalkulacji wytwarzająca konsumenta, którego potrzeby są odgórnie zdeterminowane przez aparat rynkowy.

Na stopień zaawansowania procesu odczłowieczenia, dokonującego się wraz z rozwojem technicznych możliwości przemysłu kulturalnego, wskazuje fakt, że Horkheimer i Adorno nie piszą już, jak czynił to Marks, o *wyobcowanej jednostce*, ale o *wyobcowanym społeczeństwie*, ponieważ

przemysł kulturalny podstępnie doprowadził do realizacji człowieka jako istoty gatunkowej. Każdy jest już tylko tym, ze względu na co

może zastąpić każdego innego: jest funkcjonalny, jest egzemplarzem. On sam, jako indywiduum, jest czymś absolutnie zastępowalnym, czystą nicością (Horkheimer, Adorno, 2010, s. 147).

Przemysł kulturalny stanowi dziedzictwo oświecenia, które okazuje się, jak głosi tytuł eseju Horkheimera i Adorna, masowym oszustwem o tyle, o ile obiecuje człowiekowi nowoczesnemu realizację prawdziwie ludzkiej natury w oparciu o wyzwolenie z nakazów tradycji, religii i moralności, podczas gdy w rzeczywistości zastępuje je anonimową władzą systemu produkcji, wytwarzającego jednostkę – konsumenta – jako niezbędny element dla powielania w nieskończoność własnych struktur, co sprawia, że „rzeczywistość jest cynicznie wciąż tylko powtarzana – w ten sposób dowodzi się jej boskiego charakteru” (Horkheimer, Adorno, 2010, s. 149). Procesy reprodukcji odsłaniają cyniczne oblicze oświeceniowego postępu, który w wyniku instrumentalizacji rozumu zatracił swój cel, jaki konstytuował jego wymiar odpowiadający sferze życia osobowego jednostki. Adorno i Horkheimer diagnozują, że postęp sam w sobie nie ma celu i, jeżeli staje się naczelnym ideałem kultury, wiedzie do samo-zakleszczenia się w bezwyjściowym kole reprodukcji. Instrumentalizacja postępu wyraża się w jego redukcji do naukowo-technicznego narzędzia panowania anonimowych mechanizmów społecznych nad jednostką: „Schematyzm to główna usługa, jaką przemysł świadczy na rzecz klientów. W duszy ma jakoby działać mechanizm Czystego Rozumu” (Horkheimer, Adorno, 2010, s. 127). W ramach tego panowania jednostka traci swoją indywidualność, w czym triumfuje oświeceniowa idea uniwersalności rozumu, skutkująca unifikacją osobowej różnorodności.

Teoria wyobcowanego społeczeństwa, w którym jednostka zostaje sprowadzona do rangi egzemplarza gatunku, zostaje podjęta także przez innego przedstawiciela szkoły frankfurckiej, Herberta Marcusego, stosującego narzędzia i terminologię wypracowane przez Marksa oraz Horkheimera i Adorna w analizach społeczeństwa na kolejnym stadium technicznego rozwoju, czemu przede wszystkim służy przykład wysoko uprzemysłowionego społeczeństwa amerykańskiego. Wkład Marcusego w rozwój dyskursu alienacji opiera się na sformułowaniu ostatecznej konsekwencji płynącej z krytyki Horkheimera i Adorna, odsłaniającej się w zniesieniu wyobcowania jednostki, ale w sposób negatywny. Nie dzieje się to bowiem w procesie jej emancypacji spod zgubnego wpływu tendencji niwelacyjnych, ale właśnie

pod wpływem ostatecznej realizacji celu, który alienacja ze sobą niesie, co wiąże się z udoskonaleniem środków kontroli, polegającym na ich introjkcji: „zakres, w jakim ta cywilizacja przekształca świat uprzedmiotowiony w przedłużenie ludzkiego umysłu i ciała sprawia, że samo pojęcie alienacji staje się wątpliwe” (Marcuse, 1991, s. 26). W koncepcji Marcusego pojęcie alienacji zatracza już swój sens, ponieważ ma go ono o tyle tylko, o ile wciąż istnieje różnica między jednostkami a narzuconą im egzystencją, czyli dopóki nie utożsamia się one z nią w sposób fundamentalny:

To utożsamienie nie jest złudzeniem, lecz rzeczywistością. Jednakże ta rzeczywistość tworzy bardziej posunięte stadium alienacji, w którym staje się ona całkowicie obiektywna; podmiot, który jest wyalienowany, pochłaniany jest przez swą wyalienowaną egzystencję. Istnieje tylko jeden wymiar, który jest wszędzie i we wszystkich postaciach (Marcuse, 1991, s. 29).

Kiedy alienacja staje się obiektywna, rodzi się człowiek jednowymiarowy, którego kondycję wyznacza wzmagający się aparat nacisku konieczny dla utrzymania w ryzach systemu produkcji i konsumpcji. Struktury wysokorozwiniętego społeczeństwa technicznego znoszą zjawisko introjkcji, polegające na jednostkowym uwewnętrznianiu społecznych mechanizmów kontroli, ponieważ wymaga ono istnienia jakiegoś wymiaru wewnętrznego, pozostającego w konflikcie z tym, co zewnętrzne. Wraz z niwelacją wymiaru wewnętrznego, który „implikuje istnienie indywidualnej świadomości i podświadomości niezależnie od opinii publicznej i zachowania społecznego” (Marcuse, 1991, s. 28), zamiera sfera osobowej wolności, gdzie „człowiek może stać się «sobą» i «sobą» pozostać” (Marcuse, 1991, s. 28). Jednostka nie tyle traci autonomię, co jest odgórnie jej pozbawiona, a co z kolei uniemożliwia zachowanie osobowej wartości człowieka.

Pomimo wielu różnic, które wypływają z reinterpretacji założeń marksizmu, w pismach myślicieli szkoły frankfurckiej odkrywamy jednak podobną problematyczność, jaka towarzyszy koncepcji Marksa. Dotyczy ona mianowicie przewyciężenia zjawiska alienacji, którego sposób i możliwość tak u Horkheimera i Adorna, jak i u Marcusego nie są do końca jasne. Po pierwsze, teoria społeczeństwa masowego diagnozuje totalny charakter jego organizacji, w ramach której zanika już u swych podstaw możliwość buntu przeciwko jego strukturom. Horkheimer i Adorno, wnosząc żądanie autonomii myślenia względem działalności praktycznej, opierają je na

tym samym dialektycznym schemacie, który stał się fundamentem ideału rewolucji proletariackiej. Teoria krytyczna wikła się zatem w dialektyczny paradoks Marksa:

Chce zrozumieć społeczeństwo w całości, a w tym celu musi poza nie wykroczyć i w jakimś znaczeniu stanąć poza nim, choć, z drugiej strony, uważa siebie za produkt tego społeczeństwa. Analizując jego kategorie, krytykuje je tym samym (Kołakowski, 1988, s. 1070).

Ostatecznie tak źródłem, jak i przedmiotem teorii krytycznej, okazuje się proces społeczny, a to rodzi pytanie o status niezależności myślenia, którą frankfurczycy deklarują i w której upatrują siły demistyfikującej represyjny charakter wpływu mechanizmów społecznych na jednostkę. Z jednej strony bowiem myślenie ma stanowić autonomiczną względem *praxis* sferę ludzkiej aktywności, a z drugiej filozofia jako „korektorka dziejów” ma tworzyć przesłanki dla realnych zmian warunków społecznych, co odnajdzie swoje odzwierciedlenie w ideologicznej roli, jaką odegra Marcuse dla studenckiego buntu lat sześćdziesiątych, który jednak, biorąc pod uwagę i skalę, i skutki, nie może w żaden sposób równać się wstrząsowi dziejowemu wywołanemu przez ideał rewolucji komunistycznej Marksa. Horkheimer rozwiązuje ten paradoks w podobny sposób, w jaki Marks w swojej koncepcji świadomości klasowej znosi przeciwieństwo między koniecznością historyczną i wolnością jednostki:

Na drodze autokrytyki rozum musi uświadomić sobie ograniczoność obu swych przeciwstawnych pojęć; musi poddać analizie rozwieranie się przepaści między nimi, uwiecznianej przez wszystkie teorie, które chcą ideologicznie triumfować nad filozoficzną antynomią w antynomicznym świecie (Horkheimer, 2007, s. 172).

Autokrytyka rozumu ma na celu ujawnienie i opisanie jego zwyrodnienia, jakim jest sprowadzenie go do sfery środków, ale jednocześnie identyfikuje swoje źródła w strukturach instrumentalnego rozumu. Podobnie, jak świadomość klasowa robotnika jest u Marksa uwarunkowana rozwojem alienacji pracy, tak też i autokrytyka rozumu Horkheimera wypływa z diagnozy jego wyobcowania. Frankfurczycy zatem, w swojej reinterpretacji założeń marksizmu, nie rozwiązują jego podstawowej antynomii, ale zmieniają jedynie płaszczyznę analizy zjawiska alienacji, która jednak najistotniejsze pytania, płynące z jego konsekwencji, pozostawia bez odpowiedzi.

Zakończenie

Analiza kluczowych momentów dyskursu alienacji w perspektywie rozwoju teorii krytycznej pozwala odsłonić i sprecyzować źródło niepowodzeń formułowanych w jego ramach projektów przewyciężenia zjawiska wyobcowania nowoczesnego człowieka – obierających za punkt wyjścia oświeceniowy antropocentryzm (Feuerbach), rewolucję społeczno-ekonomiczną (Marks) czy niezależność myślenia (szkoła frankfurcka) – którego należy upatrywać we wnoszonych przez nie koncepcjach antropologicznych, redukujących ludzkie istnienie do wypadkowej warunków zewnętrznych. Próby zakorzenienia egzystencji jednostki jedynie w procesach społecznych i ekonomicznych uniemożliwiają bowiem nadanie jej wartości autotelicznej, co stanowi konieczny warunek dla usankcjonowania osobowego wymiaru życia człowieka, pozwalającego dopiero zyskać mu absolutną odrębność względem świata rzeczy. Dialektyczny charakter myślenia, stanowiący niezatarte dziedzictwo heglizmu w teorii krytycznej, sprawia, że osiąga ona w konsekwencji cel przeciwny do zamierzonego, wiodąc do stałego pogłębiania zjawiska wyobcowania jednostki aż do stadium, w którym alienacja okazuje się faktem obiektywnym, wiodąc do ukonstytuowania się *człowieka jednowymiarowego i społeczeństwa odgórnie administrowanego*. Analiza rozwoju teorii alienacji w XIX i XX wieku pozwala uchwycić genezę analogicznych zjawisk współczesnego świata, w którym problematyka wyobcowania przekształca się w dyskurs wykluczenia społeczno-ekonomicznego, funkcjonującego w obrębie ponowoczesnych ideologii neoliberalnych, stanowiących teoretyczną sankcję aktualnego stadium kapitalizmu. We współczesnym społeczeństwie problem alienacji jawi się jako nieaktualny i jest traktowany jako zagadnienie o charakterze czysto historycznym. Tymczasem sam dyskurs wykluczenia okazuje się historyczną konsekwencją procesów alienacji i reifikacji, ponieważ w jego ramach dramat wyobcowania człowieka nowoczesnego sprowadza się jedynie do kwestii dostępności do dóbr i praw oferowanych przez współczesne społeczeństwo, w którym – wbrew deklarowanym wartościom indywidualizmu, wolności i demokracji – jednostka postrzegana jest w kategoriach zastępowalnego i przeliczalnego *zasobu* lub *kapitału ludzkiego*.

Bibliografia

- de Lubac, H. (2005). *Dramat humanizmu ateistycznego*. Tłum. A. Zierniecki. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Feuerbach, L. (1959). *O istocie chrześcijaństwa*. Tłum. A. Landman. Warszawa: PWN.
- Hegel, G.W.F. (1965). *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. Warszawa: PWN.
- Hegel, G.W.F. (1958). *Wykłady z filozofii dziejów*. Tłum. T. Kroński. Warszawa: PWN.
- Horkheimer, M. (2007). *Krytyka instrumentalnego rozumu*. Tłum. H. Walentowicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Horkheimer, M., Adorno T.W. (2010). *Dialektyka oświecenia*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Kołakowski, L. (1988). *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*. Londyn: Wydawnictwo Aneks.
- Marcuse, H. (1991). *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Tłum. S. Konopacki i in. Warszawa: PWN.
- Marks, K. (1979a). Manifest partii komunistycznej. W: K. Marks, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm* (s. 352–398). Warszawa: PWN.
- Marks, K. (1979b). Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r. W: K. Marks, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm* (s. 53–207). Warszawa: PWN.
- Marks, K. (1979c). Tezy o Feuerbachu. W: K. Marks, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm* (s. 224–228). Warszawa: PWN.
- Panasiuk, R. (1969). *Lewica heglowska*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

ABOUT PHENOMENON OF ALIENATION
IN THE PERSPECTIVE OF DEVELOPMENT OF CRITICAL THEORY.
FEUERBACH – MARX – FRANKFURT SCHOOL

Summary

In my paper I undertake the issue of alienation, that appears at the same sources of modern thought and develops according to the growing consciousness of its conditions and consequences. The first articulation of the phenomenon of alienation we can find in the works of Jean Jacques Rousseau, but its conceptual expression was formulated in the philosophy of Georg Wilhelm Friedrich Hegel. The progress of discourse of alienation in the analyses of Ludwig Feuerbach, Karl Marx and the members of Frankfurt School reveals its essence that depends on the elimination of the personal status of individual. The attempts of overcoming the phenomenon of alienation undertaken by mentioned thinkers leaves the problem unresolved, because of the distinctive feature of all these attempts is mediation the conceptions of human being in limited perspective (concerning individual as mere exemplar of species or as a passive result of an external conditions).

MACIEJ TOMASZ KARPIŃSKI*

NUDA JAKO WOLA

Słowa kluczowe: chcenie, istnienie, niechcenie, nuda, odpychanie, przezwyciężenie, przyciąganie, rzecz, Sens, siła, wola kategoryczna, wola konieczna, wola, zaspokojenie

Keywords: attraction, boredom, categorical will, existence, force (power), Meaning, necessary will, overcoming, repulsion, satisfaction, thing, wanting, will

I

Doświadczenie nudy zostaje nam dane już we wczesnym dzieciństwie. Dzielimy się nim wówczas z najbliższym otoczeniem, oczekując wsparcia („Mamo, tato, nudno mi!”). Później, w procesie socjalizacji, stopniowo dociera do nas sygnał, że nudzić się nie wypada. Nasze skargi na nudę spotykają się z rosnącą dezaprobatą i niezrozumieniem, jako rodzaj zbytku

* Maciej Tomasz Karpiński – absolwent prawa i filozofii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Opublikował artykuły poświęcone interpretacji myśli Arthura Schopenhauera, analizie związku zachodzącego między pojęciami świata i życia, strukturze zjawiska ludzkiej wspólnotowości, kategorii jedności w perspektywie filozoficzno-religijnej oraz zagadnieniu istnienia jako relacji. Własne przesądzenia filozoficzne przedstawił dotąd najobszerniej w pracach *Inicjacje filozoficzne. 39 postulatów* oraz *Wola i nuda*, wydanych w postaci e-booków. Hasłami, które charakteryzują obrany przez niego kierunek poszukiwań są: ratio – egzystencja – transcendens – sacrum. Address for correspondence: e-mail: emte.karpinski@gmail.com. Independent researcher.

lub fanaberii¹. Coraz rzadziej się do niej przyznajemy – przed innymi, ale i przed sobą – ze wstydu i obawy przed posądzeniem o słabość, nieporadność, lenistwo. Próbujemy nie myśleć o nudzie, a nawet zaprzeczać jej istnieniu. Prędzej czy później nuda jednak powraca – zrazu jako nieokreślona dolegliwość. To bowiem, co wcześniej rozpoznawaliśmy bez trudu, teraz – na skutek zastosowanych zabiegów wyparcia – jawi się niejasno i domaga ponownego odkrycia. Niektórym nie wystarczy już wtedy samo uznanie, po raz wtóry, że nuda jest obecna w ich życiu. Doceniwszy jej wagę, idą dalej, zastanawiając się nad istotą tego zjawiska.

Uważam, że kluczowe znaczenie dla udzielenia odpowiedzi na pytanie o status bytowy nudy, mają pojęcia woli i Sensu². W niniejszych rozważaniach przytoczę argumenty na rzecz tego stanowiska, a następnie sformułuję definicję nudy, której definiens (odpowiednio: rodzaj i różnicę gatunkową) wyznaczą wspomniane dwa pojęcia.

II

Wolę rozumiem szeroko, jako przyciąganie lub odpychanie – zarówno w znaczeniu dosłownym (siła fizykalna), jak i we wszelkich znaczeniach przenośnych. Kieruję się tu przekonaniem o zasadniczej jednorodności świata, uznając, że obserwowane w nim różnice nie sięgają tak głęboko, by nie było można znaleźć dla nich wspólnego poziomu fundamentalnego, do którego właśnie wola przynależy. Kamień spada z wysokości, roślina

¹ W przedwojennym szlagierze Ludwika Starskiego i Henryka Warsa śpiewano: „Jak można się nudzić, / Jak można marudzić, / Że świat jest smutny, że jest złe, / Nie rozumiem, nie”. Peter Toohey zauważa w *Historii nudy*: „Dzieci nie wstydzą uskarżać się na dokuczającą im nudę. Dorośli zaś, mimo że wcale nie uodpornili się na nią, skłonni są zaprzeczać, że się nudzą – są przecież [w swoim mniemaniu] zbyt dojrzały, by coś takiego odczuwać. Być może dorośli rzadziej skarżą się na nudę, w przekonaniu, że powinni umieć znaleźć sobie zajęcie zapewniające im wystarczająco silne bodźce, które nie pozwolą im jej odczuć. Wiele osób wręcz przechwala się tym, że nigdy się nie nudzą. Niemal wszystkie te osoby kłamią” (Toohey, 2012, s. 17).

² Słowo *Sens* piszę wielką literą, dla odróżnienia Sensu jako wartości ostatecznej (eschatologicznej) od sensu lingwistycznego (por. Frege, 2014, s. 62), a także od – jak je określam – sensów lokalnych, o których również wspominam w tych rozważaniach. Szersze omówienie zależności nuda – wola – Sens Czytelnik znajdzie w mojej pracy *Wola i nuda* (Karpiński, 2015).

zwraca liście do słońca, zwierzę szuka pożywienia, człowiek kocha. Dyspozycję, która umożliwia te i wiele podobnych aktów, Tomasz z Akwinu nazywa pożądaniem. Wola zaś – w ujęciu Doktora Anielskiego – to wyłącznie pożądanie rozumowe, niezdeterminowane z zewnątrz (por. Gilson, 1998, s. 276–278). Już jednak Anzelm z Canterbury przypisuje wolę nie tylko ludziom – zdolnym swobodnie nią kierować – ale też zwierzętom, używającym jej do zaspokajania popędów, którymi rządzi konieczność (zob. Anzelm z Canterbury, 2011, s. 135–137). W XIX wieku Artur Schopenhauer zaliczył do zakresu pojęcia woli nie tylko podejmowane świadomie decyzje, ale również

wszelkie pożądanie, dążenie, życzenie, pragnienie, tęsknienie, kochanie, spodziewanie się, radowanie, weselenie itp., niemniej także niechęć lub wzdryganie się, wszelki wstręt, unikanie, strach, gniew, nienawiść, smutek, cierpienie, ból – jednym słowem wszystkie afekty i namiętności (Schopenhauer, 1991, s. 20–21).

Podobnie widział to zagadnienie Franz Brentano, nie znajdując istotnej różnicy między wolą a uczuciami, i zaliczając oba fenomeny do tej samej kategorii³. Zwykło się przyjmować, że wola to władza, w którą wyposażone są wyłącznie istoty świadome. Takie zastrzeżenie traci jednak na znaczeniu, jeżeli się zważy, że nasza wiedza o obecności świadomości w świecie jest nadal na tyle uboga, iż nie pozwala wykluczyć jeśli nie hipotezy panpsychizmu, to przynajmniej większego nasycenia rzeczywistości świadomością niż się potocznie mniema⁴. Trzeba też odnotować, że nierozzerwalność woli

³ „(...) przy pytaniu, czym jest uczucie, a czym pożądanie, chcenie lub dążenie (...) doprawdy nie wiem, któredy miałyby przebiegać granica między tymi dwiema klasami [uczuciem i wolą – MTK]. (...) analogicznie jak przy sądach chodzi o prawdziwość albo nieprawdziwość, tak przy fenomenach tej klasy [czyli jednej klasy, do której należą zarówno uczucia, jak i wola – MTK] o dobro i zło, o pozytywną lub negatywną wartość przedmiotów. I właśnie to charakterystyczne odniesienie do przedmiotu jest tym, co spostrzeżenie wewnętrzne ukazuje nam, jak twierdzą, w równie bezpośredni i oczywisty sposób przy pożądaniu i chceniu jak przy wszystkim, co nazywamy uczuciem i przeżyciem emocjonalnym” (Brentano, 1999, s. 342 i 348).

⁴ Teilhard de Chardin pisał: „Rzeczy mają swoje w n ę t r z e, można rzec – swoją ‘intymność’. (...) ‘świadomość występuje z całą oczywistością w człowieku, zatem w tym jednym przeblysku możemy się domyślać jej zasięgu kosmicznego, i w takim razie ma ona swe nieograniczone przedłużenia w przestrzeni i w czasie” (Teilhard de Chardin, 1993, s. 31 i 33). I w innym miejscu: „Gdzieś na poziomie protein pojawia się

i świadomości nie przez wszystkich bywa uznawana (Schelling⁵, Schopenhauer⁶, Nietzsche⁷). Ernst Mach twierdził nawet, że „zjawiska woli (...) trzeba wyjaśniać wyłącznie w świetle sił organiczno-fizycznych”, bez przyjmowania „żadnej swoistej psychicznej przyczynowości” (Mach, 2009, s. 154).

To wszystko skłania – wyrażając się obrazowo – do pozostawienia woli uchylonych drzwi, to znaczy do nadania jej pojęciu możliwie najszerszego zakresu i nie eliminowania zeń niczego bez dostatecznej racji. Twierdząc zatem, że żywić wolę, czyli chcieć albo nie chcieć⁸, mogą dowolne składniki świata (zaliczane do królestw tak przyrody ożywionej, jak i nieożywionej), nazywane przeze mnie rzeczami, czyli składnikami *rzeczy-wistości*.

W moich rozważaniach skoncentruję się na zagadnieniu woli angażującej świadomość. Z tego powodu, częściej niż o rzeczach w ogólności, będę mówił o podmiocie i przedmiocie woli (chcienia albo niechcienia), uznając podmiot za rzecz świadomą – posiadającą specyficzną cechę

zaczątkowa świadomość w istnościach przedżywych (przynajmniej wedle naszego doświadczenia). Dzięki współdziałaniu mechanizmów ‘reprodukcji’, przyrost świadomości na ziemi staje się coraz szybszy na drodze filogenetycznej (powstawanie gatunków, czyli specjacja)” (Teilhard de Chardin, 1985, s. 255).

⁵ „To, co jest czymś, musi stawiać opór: opór zaś leży w chceniu; bez chcenia nie ma żadnego oporu. (...) Różnica między tym, który przeciwstawia człowiek w swej woli, a oporem fizycznym nie jest różnicą siły (...); różnicę stanowi to, że w jednym wola jest ślepa, a w drugim żywa” (Schelling, 2002, s. 25).

⁶ „(...) wola ukazuje się jako ślepe dążenie, jako ciemny, głuchy pęd (...). Jako taki ślepy pęd i pozbawione poznania dążenie pojawia się ona (...) w całej przyrodzie nie-organicznej, we wszystkich siłach pierwotnych, których odszukaniem i rozpoznaniem ich praw zajmują się fizyka i chemia (...)” (Schopenhauer, 1994, s. 246).

⁷ „Weźmy najprostszy przypadek odżywiania się pierwotnego: protoplazma wyciąga swe pseudopodia, żeby poszukać czegoś, co stawia jej opór – nie z głodu lecz z woli mocy. (...) To, co nazywa się ‘odżywianiem’ jest tylko zjawiskiem następczym, zużytkowaniem owej pierwotnej woli stania się s i l n i e s z y m” (Nietzsche 2003, s. 217).

⁸ Niechcenie będę tu rozumiał w sensie mocnym: nie jako brak chcenia, lecz – chcenie odwrotne (wolę zwróconą przeciwnie do chcenia). Różnicę między niechceniem w sensach mocnym i słabym tak wyjaśnia Waław Janikowski: „Gdy w języku potocznym wypowiadamy zdanie o schemacie ‘S nie chce x-a’, to nie zawsze rozumiemy taką wypowiedź w sensie mocnym, tj. równoważnym temu, iż S posiada chcenie negatywne, czyli stan o treści ‘S chce, aby x nie miało miejsca’. Natomiast w sensie słabym ‘S nie chce x-a’ oznacza nie więcej niż to, że S nie posiada chcenia x-a, czyli, że nie jest tak, iż S chce x-a” (Janikowski 2016, s. 166).

samowzajemności – czyli pozostającą nie tylko w relacjach z innymi rzeczami, ale też odnoszącą się do samej siebie⁹.

III

Konkretna (poszczególne) wola ma zawsze jeden i tylko jeden z dwóch zwrotów: *ku*, w przypadku chcenia, albo *od*, w przypadku niechcenia¹⁰. Jeżeli, na przykład, zapowiedziane odwiedziny znajomych poruszają mnie wolitywnie, to *jedną i tą samą wolą* nie mogę cieszyć się na spotkanie i starać się go uniknąć, czyli zarazem – odpowiednio – chcieć i nie chcieć

⁹ Pamiętając o przyjętym założeniu szerokiego rozumienia woli, wypada zapytać, czy i w jakim zakresie ustalenia dotyczące podmiotu można rozciągać na inne (niewyposażone w świadomość) rzeczy, pozostające w wolitywnych relacjach. Taka generalizacja jest oczywiście możliwa i uzasadniona, o ile polega na odnajdywaniu cech, które dostrzeżono w podmiocie, również w innych rzeczach. Jeżeli natomiast uogólnienie miałyby odnosić się do cech specyficznych tylko dla podmiotu – i w tym zakresie unikalnych – to przenoszenie wspomnianych cech na inne rzeczy będzie uprawnione tylko jako metafora. Skoro, na przykład, barwa jest wyłącznie właściwością rzeczy dostępnych zmysłowi wzroku, to mówiąc o *barwie* jakiegoś dźwięku nie będziemy tego rozumieć dosłownie. Naszym celem będzie natomiast określenie pewnej właściwości dźwięku – poprzez odwołanie się do analogii – jako czegoś, co przysługując dźwiękowi, ma się doń tak, jak barwa rzeczy widzialnej do tejeż rzeczy. Posługiwanie się taką figurą językową jest szczególnie uzasadnione wtedy, gdy nie jesteśmy w stanie czegoś nazwać wprost lub zależy nam na oddaniu pewnego odcienia znaczeniowego, do czego potrzebne jest przywołanie określonego kontekstu. Jeżeli zatem do specyfiki relacji między podmiotem a przedmiotem należy udział świadomości podmiotu, to w odniesieniu do relacji innych niż stosunek podmiot–przedmiot nie sposób mówić dosłownie o ich świadomościowej zawartości – choć można czynić to przenośnie. Wartość metafory polega na tym, że jest ona środkiem umożliwiającym uchwycenie, pod warstwą zróżnicowania zjawisk (rodzajów, gatunków, odmian itd.), pierwotnego poziomu ich jedności.

¹⁰ „Bogactwo form zachowania się w świecie zwierzęcym, a także ludzkim, można ująć schematycznie w dwa wektory ruchowe: ‘od’ i ‘do’ świata otaczającego. W pierwszym wypadku sygnał dochodzący z zewnątrz wywołuje zbliżenie, a w drugim oddalenie od źródła bodźca. (...) Subiektywnym odpowiednikiem ruchu ‘do’ świata otaczającego są uczucia pozytywne, przeżywane przez człowieka jako miłość, przyjaźń, tęsknota itd., a kierunku przeciwnego – uczucia negatywne, jak lęk, nienawiść, wrogość, pogarda itp.” (Kępiński, 1983, s. 160).

się spotkać¹¹. Mogę oczywiście ani chcieć, ani nie chcieć, lecz to oznacza już nie wolę, lecz jej brak, obojętność.

Wola, która nie jest dookreślona jako chcenie, względnie niechcenie, pozostaje wyłącznie abstrakcją (jedynie pojęciem), co oznacza, że podmiot nie może takiej bezpostaciowej woli żywić.

Wola, będąc relacją między chcącym a chcianym, względnie między niechcącym a niechcianym, jest szczególnym przypadkiem istnienia, czyli stosunku o strukturze: *A istnieje dla B*, gdzie A – w ten lub inny sposób – oddziałuje na B¹². W przypadku woli istnienie-oddziaływanie polega na

¹¹ Inaczej będzie w wypadku równoczesnego występowania wielu (zamiast jednego) aktów woli w tym samym podmiocie – por. część IV tego artykułu.

¹² Traktowanie istnienia jako relacji jest konieczne z tego względu, iż nie ma rzeczy absolutnie izolowanych: nie ma jakiegokolwiek A bez jakiegoś B, któremu owo A się ujawnia, wpływając nań, czyli właśnie istniejąc dla B. Oto ilustracja. Piotr wybrał się na spacer. W chwili T_1 dostrzegł leżący na drodze kamyk. Wziąwszy zamach – w chwili T_2 – kopnął go. Kamyk, podskakując, potoczył się i – w chwili T_3 – zniknął w przydrożnych zaroślach. Zatem 1) od chwili T_1 do chwili T_3 , kamyk istniał dla Piotra, wpływając nań, jako widziany, 2) w chwili T_2 – jako dotknięty (kopnięty), 3) a od chwili T_2 do chwili T_3 – jako słyszany (dzięki uderzeniom w podłoże). Ponadto, w chwili T_2 (i pewnie też nieco wcześniej) kamyk istniał dla Piotra jako chciany: Piotr chciał go kopnąć, czyli chciał kamyka-do-kopnięcia. Wyobraźmy sobie, że zaspokoiliśmy swoje chcenie i jednocześnie straciwszy z kamykiem (w chwili T_3) kontakt wzrokowy, dotykowy oraz słuchowy, Piotr poszedł dalej. Czy to znaczy, że po chwili T_3 kamyk przestał dla niego istnieć? Przeciwnie, istniał nadal, oddziałując na Piotra grawitacyjnie (jak każde ciało fizyczne). Oddziaływanie to nie powstało zresztą dopiero z upływem chwili T_3 , lecz wcześniej – od kiedy obie jego strony – Piotr i kamyk – zaczęły podlegać czasoprzestrzennemu uwarunkowaniu, czyli należeć do jednego i tego samego świata, który jest, ni mniej, ni więcej, tylko zbiorem czasoprzestrzennie powiązanych ze sobą rzeczy. Oddziaływanie grawitacyjne między nimi było znikome, niemniej jednak występowało. Przyjmijmy teraz, dla uproszczenia, że oddziaływanie grawitacyjne między Piotrem a kamykiem jest jedynym, jakie pozostało po ustaniu wspomnianych wcześniej oddziaływań, które występowały w czasie od chwili T_1 , poprzez T_2 , do chwili T_3 . Wyobraźmy sobie ponadto, że z jakiejś przyczyny kamyk nieustannie oddala się od Piotra. W miarę, jak rośnie dystans, słabnie między nimi oddziaływanie. Kamyk przemierza metry, kilometry, ich dziesiątki, setki, tysiące, wreszcie opuszcza Ziemię, Układ Słoneczny i wciąż się oddala. Dopóki jednak pozostaje w czasoprzestrzeni tego samego świata, w którym przebywa Piotr, nadal na Piotra oddziałuje. Siła oddziaływania ciągle maleje, jednak nie osiąga zera: kamyk wciąż więc dla Piotra istnieje. Dopóki kamyk znajduje się w tym samym świecie, co Piotr, dopóty nań oddziałuje. Dopiero wyjście kamyka poza ten świat (opuszczenie jego czasoprzestrzeni) – trudne zresztą do wyobrażenia – byłoby równoznaczne z zanikiem oddziaływania. Odtąd kamyk – jako pozaświatowy – już by

przyciąganiu (A jest chciane przez B, czyli A istnieje dla B jako chciane) albo odpychaniu (A jest niechciane przez B, to znaczy A istnieje dla B jako niechciane). Jeżeli między A i B nie ma ani przyciągania, ani odpychania, to – w aspekcie woli – A nie istnieje dla B. Potoczne wyrażenie „to dla mnie nie istnieje” należy rozumieć dosłownie (a nie przenośnie), kiedy osoba je wypowiadająca ma na myśli coś, co jest jej szczerze i całkowicie obojętne – z tym wszakże zastrzeżeniem, iż owo nieistnienie dotyczy wyłącznie sfery woli.

IV

W moim rozumieniu, jak wspomniałem, jednym z przejawów woli jest siła fizykalna (na przykład grawitacja, czy oddziaływanie elektryczne). Słowo *siła* znaczy tu po prostu *wola*. Często jednak mówi się również o sile jako właściwości woli. Aby przedstawić, czym jest siła woli, posłużę się pojęciami zalet, wad i cech neutralnych przedmiotu.

Zaletami są te cechy (właściwości) przedmiotu, z racji których jest on chciany przez podmiot. Możemy je też nazwać cechami dobrymi. Wadami są natomiast te cechy, które sprawiają, że przedmiot jest niechciany (cechy złe). Pozostałe to cechy neutralne. Poszczególne zalety i wady mogą mieć różne wartości – być większe albo mniejsze. Jeżeli umówimy się, że zalety przyjmują wartości dodatnie, a wady – ujemne, to cechy neutralne będą zawsze miały wartość zero.

W takim ujęciu, siła woli jest sumą wartości zalet i wartości wad przedmiotu, na który wola jest skierowana (wartości zalet i wartości wad wzajemnie się umniejszają). Jeżeli wspomniana suma przyjmuje wartość dodatnią, mamy do czynienia z siłą chcenia. Przy sumie o wartości ujemnej,

dla Piotra nie istniał, podobnie jak dla każdej innej rzeczy należącej do omawianego świata. Czy nie istniejąc *dla* Piotra lub czegokolwiek innego, kamyk mógłby istnieć jakoś inaczej, bez oddziaływania na cokolwiek? Nawet jeśli tak, to nie miałyby to dla Piotra i jego świata żadnego znaczenia (podobnie, jak nie miałyby takiego znaczenia istnienie kamyka *dla* czegokolwiek w świecie innym niż świat Piotra). Zatem zarówno kamyk „istniejący” w całkowitej izolacji (cokolwiek by to znaczyło), jak i kamyk nieistniejący (czyli jego brak), byłyby z punktu widzenia (*dla*) Piotra i jego świata tym samym, bo niczym. Mówienie więc o istnieniu izolowanym jest treściowo puste – jest mówieniem o niczym (por. Karpiński, 2011).

mówimy o sile niechcenia. Cechy neutralne, skoro ich wartość wynosi zero, nie wpływają na siłę woli.

Jeżeli przedmiot ma zarówno zalety, jak i wady, to podmiot będzie go zarazem – jedną wolą – chciał (z powodu zalet), jak i – drugą wolą – nie chciał (z powodu wad). Będzie więc żywił dwie wole, przeciwnie zwrócone¹³. Wola złożona, stanowiąca ich sumę (wypadkową), zależnie od siły każdej ze swoich składowych, będzie chceniem, niechceniem albo nawet „wolą” o sile równej zeru, czyli właściwie bezwolą (brakiem woli) – w tym ostatnim przypadku chcenie i niechcenie składowe będą się równoważyć. Wola złożona może składać się z woli prostych lub woli złożonych niższego rzędu.

Jeżeli Jan chce zjeść ciastko jako smakołyk (chcenie składowe), lecz jednocześnie nie chce go zjeść jako pokarmu niezdrowego (niechcenie składowe), to zależnie od tego, czy zwycięży w nim apetyt (zwrot *ku*), czy też obawa (zwrot *od*), wola złożona będzie odpowiednio chceniem albo niechceniem. Trzecia ewentualność to równoważenie się sił chcenia i niechcenia (woli składowych), skutkujące chwilowym albo trwałym zanikiem woli złożonej (której siła wynosi wówczas zero). Gdy ktoś tak samo silnie czegoś chce, jak i nie chce, to jego woli złożonej nie sposób przypisać jakiegokolwiek siły. Na tym polega niezdecydowanie.

Potocznie uznaje się, że silną wolę ma ten, kto nie dość, że mocno czegoś chce, względnie nie chce, to jeszcze jest w swoim chceniu/niechceniu stały¹⁴. Miarą tak rozumianej siły woli jest, poza wartością zalet/wad przedmiotu, czas jej trwania. Mowa tu więc o dwóch zmiennych, co widać wyraźnie na przykładzie tak zwanego *słomianego ognia*, gdy ktoś czegoś, co prawda, chce i to nawet bardzo, lecz szybko się zniechęca, czyli chce mocno, ale krótko. *Słomiany ogień* nie będzie uznany za silną wolę z powodu niskiej wartości przyjmowanej przez zmienną czasu (co tu oznacza niestałość). W moim ujęciu, czas trwania woli stanowi nie o jej sile, lecz trwałości, którą traktuję jako odrębną właściwość. Ściśle rzecz biorąc, probierzem trwałości woli nie jest po prostu czas jej trwania, lecz to, czy istnieje ona dopóty, dopóki

¹³ Do takiego przypadku (więcej niż jednej woli w tym samym podmiocie) można odnosić konstatację Wacława Janikowskiego: „S chce x-a’ (w tym ‘S chce zrobić X’) nie implikuje tego, że nie jest tak, iż S nie chce x-a (w sensie mocnym). Zdarza się, że jednocześnie czegoś chcemy i nie chcemy (np. chcę teraz wziąć zapalić papierosa i zarazem nie chcę tego zrobić)” (Janikowski, 2016, s. 166).

¹⁴ „Silną wolę’ czy ‘siłę woli’ utożsamia się z ‘siłą charakteru’” (Janikowski, 2016, s. 232). Decyduje o tym wspomniany element stałości (niezmienności).

osiągnie swój cel, to znaczy zostanie zaspokojona. W przypadku, w którym wola wygasa wcześniej, mamy do czynienia ze zniechęceniem i mówimy o jej niedostatecznej trwałości, z punktu widzenia celu, do jakiego dążyła.

V

Wola kategoryczna to chcenie albo niechcenie pewnego przedmiotu dla niego samego. Występuje ona samodzielnie, niezależnie od jakiegokolwiek innej woli. Na pytanie „Dlaczego chcesz (odp. nie chcesz) tego a tego przedmiotu?”, ktoś, kto ma wolę kategoryczną, może co najwyżej odpowiedzieć: „Bo chcę” (odp. „Bo nie chcę”). Jego wola poprzedza bowiem wszelkie uzasadnienia, względnie – co w istocie znaczy to samo – sama jest swoim uzasadnieniem.

Wola instrumentalna to chcenie albo niechcenie pewnego przedmiotu, jako środka służącego zaspokojeniu innej woli. Występuje ona zawsze wspólnie z pewną wolą kategoryczną, będącą jej (woli instrumentalnej) racją. Wola kategoryczna może być racją woli instrumentalnej nie tylko bezpośrednio, ale i pośrednio. Wtedy bezpośrednią racją danej woli instrumentalnej jest inna wola instrumentalna, wyższego rzędu. W końcu jednak każda wola instrumentalna jest zakorzeniona w jakiejś woli kategorycznej.

Jeżeli chcę komuś pomóc bezinteresownie, to kieruję się wolą kategoryczną. Jeśli natomiast zamierzam uczynić to, aby zyskać szacunek u innych, to chęć pomocy jest wolą instrumentalną, służącą woli bycia poważanym. Ta z kolei będzie wolą kategoryczną, gdy poważanie uznaję za cel sam w sobie, zaś wolą instrumentalną, gdy potraktuję je tylko jako środek służący czemuś jeszcze innemu, na przykład chęci bogacenia się¹⁵.

¹⁵ W kontekście omawianego rozróżnienia, problem abulii, dolegliwości polegającej na braku woli, względnie jej niedostatku, trzeba zawsze badać poczynając od pytania o wolę kategoryczną. Ktoś, kto nie żywi takiej woli, nigdy nie wzbudzi w sobie woli instrumentalnych. Ktoś, kto ma wolę kategoryczną, będzie też mieć wole instrumentalne – o ile będzie to potrzebne do zaspokojenia woli kategorycznej.

VI

Do zaspokojenia chcenia dochodzi wtedy, gdy podmiot, chcący danego przedmiotu, otrzymuje go. Podmiot jednoczy się wówczas z przedmiotem, a chcenie wygasa. Jeżeli Piotr ma apetyt na jabłko i apetyt ten zaspokoi, zjadając je, to nie ma już Piotra-mającego-apetyt-na-jabłko (chcącego podmiotu) i jabłka-łaknionego-przez-Piotra (chcianego przedmiotu), lecz jest jeden Piotr-który-zjadł-jabłko. Dualność przechodzi w jedność. Analogicznie, zaspokojenie niechcenia polega na tym, że podmiot, który nie chce pewnego przedmiotu, uwalnia się od niego. Następuje izolacja podmiotu i przedmiotu. Zanikają łączące je więzi, w tym i niechcenie. Przedmiot nie oddziałuje już na podmiot, co oznacza, że przestaje dla podmiotu istnieć. Jeżeli Jan nie chce dźwigać ciężkiego plecaka, a następnie zrzuca go na ziemię, to następuje oddzielenie Jana od plecaka, który przestaje dla Jana istnieć-jako-niesiony.

VII

Najczęściej diskutowanym problemem dotyczącym woli jest kwestia jej wolności. Mnie jednak, w prowadzonych tu rozważaniach, interesuje w większej mierze przeciwieństwo wolnej woli, czyli wola nie-wolna – z powodów, które staną się jasne w dalszej części wywodu, gdy przejdę do omawiania zagadnienia nudy. Najpierw jednak usystematyzujemy pojęcia.

Wolność jest przymiotem woli o tyle, o ile jej podmiot posiada moc twórczą: może podjąć określoną decyzję i wyłącznie od niego zależy, czy to uczyni (innymi słowy, gdy podmiot ma wybór). Wola nie-wolna jest natomiast wzbudzana, podtrzymywana i wygaszana w podmiocie bez jego decyzji. Każdy akt wolnej woli jest z istoty przygodny: może, lecz nie musi wystąpić. Pozostaje to wyłącznie w niczym niezdeterminowanej władzy podmiotu. Z kolei, wśród aktów woli nie-wolnej, mających swoje źródło zawsze poza decyzją podmiotu, można wyróżnić, obok przygodnych, również akty konieczne, czyli takie, do których, w określonych okolicznościach, nie tylko może, ale i musi dojść.

Zarysowane przeze mnie na wstępie szerokie rozumienie woli pozwala dopuścić istnienie zarówno wolnych, jak i nie-wolnych aktów woli, koniecznych, jak też przygodnych. Skupiając się na zagadnieniu woli nie-wolnej

możemy bez większych trudności zaliczyć do tej kategorii – prawdopodobnie bez wyjątku – procesy zachodzące w świecie minerałów i roślin. W organizmach zwierzęcych oraz w ciele człowieka egzemplifikacjami woli nie-wolnej są w szczególności ruchy zachodzące w układach krwionośnym, hormonalnym, czy oddechowym, z tym zastrzeżeniem, iż – przynajmniej, gdy chodzi o człowieka – ruchy te mogą być w pewnych wyjątkowych przypadkach, w sposób zamierzony – a więc wolny – zmieniane. Zasadniczo jednak ich występowanie nie jest zależne od decyzji podmiotu, w którym zachodzą.

VIII

Wolą, która góruje nad innymi, jest chcenie Sensu. Uświadamiamy to sobie najintensywniej w chwilach kryzysów egzystencjalnych, kiedy wszystko, co nie jest Sensem, jawi się jako w istocie pozbawione wartości. Pisze o tym – podobnie, jak wielu innych autorów – Lew Tołstoj, w swoich wyznaniach, zatytułowanych *Spowiedź*:

Życie me utknęło. Mogłem oddychać, jeść, pić, spać i nie mogłem nie oddychać, nie jeść, nie pić i nie spać, ale to nie było życie, nie miałem bowiem pragnień, których zaspokajanie nazwałbym rozumnym. Jeżeli życzyłem sobie czegoś, z góry zdawałem sobie sprawę, że choćby moje życzenie się spełniło, i tak nic z tego dobrego nie wyniknie. (...) Pytaniem, które w pięćdziesiątym roku życia pchało mnie do samobójstwa, było najprostsze pytanie tkwiące w duszy każdego człowieka od głupiego dziecka do mądrego starca – bez odpowiedzi na które nie sposób żyć, jak tego w istocie doświadczyłem. Brzmi ono: „na co się zda to, co robię dziś, co będę robił jutro – na co się zda całe me życie?”. Inaczej mówiąc: „po co ja żyję, po co czegoś pragnę, po co mam coś robić?”. Jeszcze inaczej można to wyrazić tak: „czy jest w życiu mym sens, którego by nie zniszczyła nieunikniona, czekająca śmierć?” (Tołstoj, 2011, s. 53 i 67).

Chcenie Sensu jest głównym motorem wiary religijnej, myśli filozoficznej oraz ekspresji artystycznej i literackiej. Zdaniem Victora Emila Frankla – austriackiego psychiatry, twórcy logoterapii¹⁶ – zaspokojenie naturalnej,

¹⁶ Logos – Sens, terapia – leczenie, logoterapia – leczenie Sensem.

wrodzonej ludzkiej tęsknoty za Sensem stanowi pierwszorzędny czynnik, decydujący o zdrowiu psychicznym (zob. Frankl, 2010, s. 73).

Na początku moich rozważań zaproponowałem rozumienie woli jako zjawiska, które nie dotyczy wyłącznie kondycji ludzkiej. Uzasadniłem to faktem fundamentalnej jednorodności świata. Z tego samego powodu Sens odnoszę nie tylko do człowieka, lecz do każdej rzeczy. Uznaję tym samym, że zarówno wola, jak i Sens, są zjawiskami niespecyficznymi, obecnymi – czy to aktualnie, czy potencjalnie¹⁷ – we wszystkich rzeczach, niezależnie od gatunku.

IX

Wiedza o Sensie płynie z intuicji poszczególnych indywiduów. Wielość nie oznacza tu jednak zróżnicowania. Gdy bowiem porównujemy to, co na temat Sensu mówią mistycy, filozofowie, poeci, ale też tak zwani zwykli ludzie, wtedy łatwo dostrzegamy daleko posunięte podobieństwo (nieledwie tożsamość) ich przekazów. To zaś upoważnia nas do uznania, iż mamy do czynienia nie tyle z licznymi intuicjami indywidualnymi, co raczej z jedną, powszechną, ponadjednostkową intuicją, w której każdy ma swój udział. Podejmując próbę wysłowienia tej intuicji, a jednocześnie dokonując jej ekstrapolacji na ogół rzeczy, formułuję niżej przedstawioną, czteroaspektową definicję Sensu.

Sens rzeczy jest, po pierwsze, jej aksjologicznym uzasadnieniem – racją, dla której lepiej jest, by rzecz istniała niż żeby jej nie było, czyli tym, co decyduje, że jest ona dobra. *A contrario*, gdy mówimy, że coś nie ma Sensu, wówczas uważamy to za zbędne, nieusprawiedliwione w swoim istnieniu. Po drugie, Sens jest esencją rzeczy, to znaczy zbiorem cech (doskonałości) składających się na jej właściwą tożsamość. W odróżnieniu od tożsamości zwykłej, przez tożsamość właściwą rozumiem nie to, czym dana rzecz jest, lecz to, czym być powinna (choć oczywiście rzeczy bywają tym, czym być powinny). Rzecz, która staje się tym, czym powinna być, osiąga przynależne jej optimum ontyczne. Potocznie mówi się wówczas, że ktoś (coś) *jest sobą*.

¹⁷ Doświadczenie życiowe poucza nas, że Sens może być nam dany – wtedy mamy go i obcujemy z nim *hic et nunc* – albo zadany, gdy dopiero zwracamy ku niemu naszą wolę, jeszcze go nie osiągnąwszy.

To z kolei oznacza, po trzecie, że Sens jest spełnieniem rzeczy – jej ostatecznym celem. Po czwarte wreszcie, jeżeli Sens ujmijemy jako imperatyw, będzie on tym samym, co zwykliśmy nazywać powołaniem.

X

Sensu można chcieć tylko dla niego samego. Wszelkie próby instrumentalizacji wiążą się tu nieuchronnie z degradacją: w miejsce Sensu, jako wartości ostatecznej, pojawia się wówczas – rzecz można – sens lokalny, sprowadzający się wyłącznie do tymczasowego (prowizorycznego) argumentu, przemawiającego za albo przeciw zasadności określonego działania, zdarzenia, stanu rzeczy. Gdy potocznie używamy fraz *to ma sens* lub *to nie ma sensu*, wtedy nasza myśl nie zawsze sięga od razu Sensu w wymiarze eschatologicznym. Pozostaje ona często na niższym poziomie – analizy przyczynowo-skutkowej, wyznaczonej kryterium bieżącej użyteczności. Mówimy, że ma sens założenie ciepłego ubrania w czasie mrozu, a nie ma sensu robienie tego w upale; jest sens kupować rzeczy, których nam potrzeba, lecz nie ma sensu płacić za coś, z czego nigdy nie będziemy korzystać itd. Sensy lokalne nie obowiązują same z siebie, lecz są podporządkowane sensom wyższego rzędu, a w końcu – jeśli nie są sensami pozornymi – Sensowi eschatologicznemu, w odniesieniu do którego nie można już wskazać wartości nadrzędnej. O ile zatem chcenie sensów lokalnych może i powinno mieć charakter instrumentalny, to chcenie Sensu-Eschatonu, z samej jego istoty, musi być wolą kategorię.

Jest to zarazem wola konieczna – wpisana w strukturę ontyczną każdej rzeczy. Skoro dzięki Sensowi rzecz zyskuje swoją integralność, istnieje możliwie najpełniej – jest dobra i doskonała, stosownie do właściwej jej miary, jest sobą i jest spełniona – to ze swojej natury (z konieczności) jest zwrócona ku Sensowi.

Koniecznej woli (chceni) Sensu może, choć nie musi, towarzyszyć wola wolna. Jeżeli zdecydujemy się chcieć Sensu, to nasze wolne chcenie będzie zbieżne z chceniem koniecznym. Jeśli natomiast nasza decyzja będzie przeciwna – będziemy nie chcieć Sensu – wtedy nasza wolna wola

zaprzeczy woli koniecznej¹⁸. Możemy więc powiedzieć, że *chcąc nie chcąc* (wołą wolną), *zawsze chcemy Sensu* (wołą konieczną).

XI

Po omówieniu pojęć woli i Sensu powracam do kwestii nudy. Autorem jednej z jej wnikliwszych charakterystyk jest Alberto Moravia:

(...) zawsze cierpiałem na nudę. (...) Nuda to dla mnie typ niedopełnienia czy niedopasowania, czy niedomiaru rzeczywistości. (...) moja nuda przypomina częste i tajemnicze przerwy w dopływie prądu do mieszkania (...) moją nudą można określić jako chorobę przedmiotów, polegającą na ich stałym wędnięciu lub utracie żywotności (...). Poczucie nudy rodzi się we mnie z poczucia absurdu rzeczywistości, która, jak już powiedziałem, nie chce lub nie jest w stanie przekonać mnie o swym prawdziwym istnieniu (Moravia, 2010, s. 20–21).

Brak, absurd, ból. Istotnie, nudzimy się, gdy czegoś nam brakuje. To zaś oznacza, że jakieś nasze chcenie pozostaje niezaspokojone. Jego przedmiotem jest Sens – przeciwieństwo absurdu, o którym wspomina Moravia. Im bardziej nasza egzystencja jest od Sensu oddzielona, tym mniej skłonni jesteśmy przypisywać wagę temu, co ją wypełnia i otacza. Nudzimy

¹⁸ Mało kto – jeśli ktokolwiek – wyrzeka się Sensu w sposób absolutny. Oto, dla przykładu, fragment rozmowy głównego bohatera powieści Roberta Musila, *Człowiek bez właściwości*, Ulricha, z jego przyjacielem, Walterem: „– I mielibyśmy – odparł ostro Walter – zrezygnować z wszelkiego sensu życia? Ulrich zapytał go, po co właściwie potrzebny mu jest ten sens. Jego zdaniem, można się bez niego obejść. (...) Ulrich tłumaczył zapamiętale: – W życiu potrzebne jest tylko przekonanie, że nasze interesy idą lepiej od interesów sąsiada (...). Walter wciąż jeszcze nie siadał. (...) – Czy wiesz, co ty mówisz? – zawołał. – Aby do jutra! Jesteś po prostu typowym Austriakiem. Wyznajesz austriacką filozofię państwową dojutrkowania!” (Musil, 1971, s. 272–273). W cytowanym wywodzie Ulricha, Sensowi, ujętemu, może nieco ironicznie, jako coś odległego i wzniosłego (koturnowatego?), zostaje przeciwstawiona wartość zwykłej (przyziemnej?) codzienności, krótkiej perspektywy, którą Walter z przekąsem kwituje maksymą: „Aby do jutra!”. Jakkolwiek byśmy nie oceniali konceptu Ulricha, nie można twierdzić, że nie jest konstruktywny – być może wbrew intencji autora. W istocie bowiem Ulrich postuluje nie eliminację Sensu, lecz zmianę jego rozumienia. Jego stanowisko nie oznacza zatem, wbrew pozorom, odrzucenia Sensu co do zasady – przeciwnie, jest mimo wszystko wyrazem dążenia ku niemu.

nas to. Nie wzbudza naszego zainteresowania – przeciwnie, stanowi jedynie uciążliwość, zbędny balast. Jest obce. Powoduje, że cierpimy. „Nudzić się to mieć odczucie niewspółlistotności ze światem” (Cioran, 2004, s. 56)¹⁹.

Kiedy jednak Sens nam towarzyszy, nuda znika. Rzeczywistość gęstnieje i na powrót zaczyna się liczyć. Odzyskuje wartość nawet w najbanalniejszych swoich przejawach. Mamy w co się zaangażować.

Można więc powiedzieć, że nuda jest niezaspokojonym chceniem Sensu. Choć nosi w sobie pewien posmak negatywności (niezaspokojenie jako brak), nie może zostać do niej sprowadzona. Ma bowiem w sobie komponent pozytywny – wolę. Wbrew pozorom, temu, kto się nudzi, nadal na czymś zależy. Nuda w żadnym razie nie jest obojętnością. Gdyby tak było, nie stanowiłaby dla nas problemu. Nie byłaby odczuwana jako dolegliwość. Nuda to symptom witalności, a nie uwiądu. Jej wartość i użyteczność polega na tym, że stanowi kryterium Sensu – demaskuje to wszystko, co w perspektywie ostatecznej okazuje się być nieważne²⁰.

XII

O tym, jak bardzo się nudzimy, decydują dwa współwystępujące czynniki: 1) siła, z jaką chcemy Sensu (oznaczymy ją jako F) i 2) czas trwania tego chcenia (ΔT)²¹, co – jeśli nudzie przypiszemy symbol N – poglądowo przedstawić można w postaci iloczynu:

¹⁹ Cioranowi wtóruje Toohey: „Nuda egzystencjalna oznacza pęknięcie związku między jednostką a światem” (Toohey, 2012, s. 110).

²⁰ O ile nuda, choć przykra, niesie ze sobą egzystencjalną prawdę, o tyle rozrywka – z definicji mająca dawać przyjemność – jest swego rodzaju środkiem znieczulającym, który raczej nas od tej prawdy oddala. W mocnych słowach ujmuje to Pascal: „Jedyna rzecz, która nas pociesza w naszych niedolach, to rozrywka, a wszelako to jest największa z naszych niedoli; ona głównie przeszkadza nam myśleć o sobie i gubi nas niepostrzeżenie. Inaczej trwalibyśmy w nudzie, a ta nuda popchnęłaby nas do szukania trwalszego sposobu wyrwania się z niej. Ale rozrywka bawi nas i wiedzie nas niepostrzeżenie ku śmierci” (Pascal, 1989, s. 125).

²¹ Boleść, a raczej otepienie, jakie wywołuje dłużący się czas nudy, sugestywnie ukazuje Baudelaire w wierszu *Spleen*:

„Nic nie da się porównać z dni chromych szeregiem,
Gdy pod ciężką zamiecią lat sypiących śniegiem
Nuda, owoc smętnego braku ciekawości,

$$N = F \times \Delta T.$$

Jeżeli się zważy, że siła chcenia może, w przedziale czasu, podlegać zmianom, to powyższy wzór należy uściślić:

$$N = \bar{F} \times \Delta T,$$

gdzie \bar{F} jest średnią siłą chcenia Sensu, w przedziale czasu ΔT .

Im mocniej Sensu chcemy ($\bar{F} \rightarrow \infty$) oraz im dłużej na niego czekamy ($\Delta T \rightarrow \infty$), tym nasza nuda jest większa (dokuczliwsza). Natomiast gdy wartości siły \bar{F} lub czasu ΔT maleją ($\rightarrow 0$), nuda słabnie. Aby zanikła całkowicie, przynajmniej jeden z jej czynników musi wynieść zero. Zauważmy przy tym, że eliminacja któregośkolwiek ze wspomnianych czynników (przyjęcie przez niego wartości zero) oznacza zawsze zanik drugiego z nich. Innymi słowy, jeżeli $\bar{F} = 0$, to $\Delta T = 0$; i odwrotnie, jeżeli $\Delta T = 0$, to $\bar{F} = 0$. Z jednej bowiem strony, skoro chcenie z siłą równą zero oznacza po prostu brak chcenia, to bezprzedmiotowe jest mówienie o czasie, w którym chcenie występuje – ponieważ tego chcenia w ogóle nie ma. Z drugiej strony, kiedy konstatujemy, że czas chcenia wynosi zero, uznając tym samym, iż nie ma żadnego przedziału czasu, w którym dochodziłoby do zaistnienia chcenia, wtedy sile takiego nieistniejącego chcenia z konieczności musimy przypisać wartość zero. Zachodzi zatem równoważność: ($\bar{F} = 0$) \equiv ($\Delta T = 0$).

Często wśród czynników nudy wymienia się powtarzalność²² – moim zdaniem, niesłusznie. Związek powtarzalności z nudą jest luźny. Możemy bowiem doświadczać czegoś po wielokroć i nie odczuwać nudy, gdyż będzie to miało dla nas Sens. Widać to na przykładzie zjawiska *hobby*, które polega właśnie na powtarzaniu (i to bez znudzenia) określonych zachowań, związanych z czyimiś indywidualnymi zainteresowaniami, a często nawet

Obleka się przed nami w kształt nieśmiertelności.

– Odtąd jesteś jedynie, o materio żywa

Jak granit, który straszna pustynia opływa,

Uśpiony wśród zamglonej od żaru Sahary,

Nie znany beztroskiemu światu Sfinks prastary,

Zapomniany na mapie, on, co śpiewa co dzień

Przez kąprys dziki tylko o słońca zachodzie” (Baudelaire, 1990, s. 199).

²² „Nuda, znana pod różnymi pseudonimami – uprzykrzenie, zniechęcenie, znużenie, chandra, melancholia, marazm, apatia, obojętność, otępienie, letarg, ospałość, stupor itd. – to zjawisko złożone, będące nade wszystko wynikiem powtórzenia” (Broński, 1996, s. 86).

na pewnej rutynizacji tych zachowań. Z drugiej strony, coś, w czym nie widzimy *Sensu*, znudzi nas już za pierwszym razem, a nie dopiero za którymś kolejnym. Często przecież wystarczy, że tylko spojrzymy na daną rzecz lub usłyszymy wypowiedziane przez kogoś słowa, a już ze znużeniem odwracamy wzrok, względnie przestajemy słuchać.

Uznaje się też często, że nuda może wynikać „z przewidywalnych okoliczności, których trudno uniknąć. Przykładem tego są długie przemówienia, przeciągające się nabożeństwa oraz kolacje wigilijne. Ten rodzaj nudy wiąże się z długotrwałymi, przewidywalnymi i nieuniknionymi ograniczeniami” (Toohey, 2012, s. 12). W tym ujęciu czynnik czasu zostaje niejako dodatkowo wzmocniony: liczy się nie tylko to, jak długo czekamy na wyzwolenie z przykrych okoliczności, ale i to, iż przewidujemy, że nasze czekanie nieprędko się skończy.

Stwierdziliśmy wcześniej, że nuda jest niezaspokojonym chceniem *Sensu*. Odnotujmy jednak, że każde aktualne chcenie jest z definicji niezaspokojone (a zaspokojenie chcenia oznacza jego zanik). Wyrażenie „niezaspokojone chcenie” można więc potraktować jako pleonazm i zastąpić je jednym słowem: „chcenie”. Nie trzeba też, definiując nudę, wspominać osobno o jej temporalności – skoro jest ona chceniem, a każde chcenie zachodzi w czasie. Zatem, podsumowując, formułuję następującą definicję: *Nuda jest chceniem Sensu*²³.

XIII

Niezależnie od tego, czy w nudzie dostrzegamy głównie aspekt braku i dyskomfortu, czy też, akcentując stronę pozytywną, widzimy w niej swoistą zapowiedź *Sensu* – traktujemy ją jako zjawisko przejściowe. Jesteśmy skłonni ją tolerować, lecz pod warunkiem, że kiedyś ustąpi. Odczuwamy ją jako stan zawieszenia, który powinien zostać przezwyciężony.

Skoro *Sens* jest wartością ostateczną (zatem i najwyższą), to – zgodnie z zasadą *im bliżej Sensu, tym lepiej* – można ułożyć następującą hierarchię

²³ Zauważmy też, że „wzór” nudy, $N = \bar{F} \times \Delta T$, bardzo przypomina formułę określającą popęd siły, jako wielkość fizyczną. Nudę można więc również nazwać – częściowo dosłownie, a częściowo analogicznie – *popędem chcenia Sensu*, czyli popędem siły przyciągania między rzeczą a jej *Sensem*.

stanów rzeczy, z których każdy następny jest doskonalszy od poprzedniego: 1) apatia – brak Sensu i brak chcenia Sensu, 2) nuda – brak Sensu i *chcenie Sensu*, 3) Sens zaktualizowany, czyli zaspokojenie chcenia Sensu.

Przewyciężenie oznacza postąpienie wzwyż – zmianę wartościowaną dodatnio. O przewyciężeniu nudy można więc mówić tylko jako o przejściu od chcenia Sensu (stan 2) do zaspokojenia tego chcenia (stan 3). Przejście ze stanu 2 do stanu 1, czyli od nudy do apatii, nie mogłoby zostać uznane za przewyciężenie, gdyż byłoby regresem: porzuceniem nudy za cenę rezygnacji z Sensu. Pamiętajmy przy tym, że nuda – do czasu nadejścia zaspokojenia – jest dla podmiotu chceniem koniecznym i kategorięcznym. Dlatego całkowite wygaszenie nudy w inny sposób niż na drodze jej przewyciężenia nie jest możliwe, przy założeniu trwania podmiotu (jeżeli podmiot przestaje istnieć, to jego nuda oczywiście też). Płynie stąd wniosek, że wszelkie próby *zabicia nudy*, które miałyby polegać na wyrzeczeniu się Sensu i popadnięciu w totalną apatię, muszą skończyć się fiaskiem. Mogą prowadzić, co najwyżej, do czasowego zagłuszenia nudy, niejako zepchnięcia jej do podziemia, skąd jednak nadal będzie dawała o sobie znać, w sposób mniej uświadomiony, lecz niekoniecznie mniej dolegliwy. Nie można skutecznie porzucić Sensu, jeżeli miałyby to oznaczać zerwanie z nim wszelkich więzi.

Zatem – by tak rzec – jesteśmy na Sens skazani: dopóty do niego dążymy, dopóki nie zostanie nam dany. To zaś oznacza, że nikt nie może uchronić się przed nudą – z wyjątkiem tych nielicznych szczęśliwców, którym Sens towarzyszy od początku i bez przerwy (oni nigdy nie muszą Sensu chcieć, bo wciąż go mają). Skoro więc nuda jest doświadczeniem powszechnym, warto zapytać, czy możemy odnieść z niej jakiś pożytek. Otóż ma ona pewną właściwość, o której wcześniej napomknąłem, sprawiającą, że – w pewnej mierze – sama prowadzi do swojego przewyciężenia: niesie mianowicie ze sobą wiedzę – co prawda nie wprost o Sensie (nudząc się właściwie jeszcze go nie znamy), lecz o tym, co nim nie jest (to właśnie nas nudzi). Wiedza ta pozwala, w drodze selekcji negatywnej, ograniczać pole poszukiwań Sensu, poprzez eliminację sukcesywnie odkrywanych obszarów nudy (braku Sensu)²⁴. Takie użytkowe podejście do nudy, aczkolwiek

²⁴ „Niekiedy mówię sobie: prawda tkwi w nudzie albo
Nuda jest sama prawdą.
Rozumiem przez to rzecz następującą:

pomocne, nie zawsze gwarantuje powodzenie. W niektórych przypadkach, pomimo czynionych wysiłków, Sens wciąż pozostaje odległy. Wtedy wiedza, którą przynosi nuda, nie wystarczy. Potrzeba czegoś więcej – spoza nudy. Pytaniu o to, czym jest owo „coś więcej”, należałoby już jednak poświęcić odrębne rozważania.

Bibliografia

- Anzelm z Canterbury (2011). *O prawdzie, O wolności woli, O upadku diabła*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Baudelaire, Ch. (1990). LXXVI Spleen. W: Ch. Baudelaire, *Kwiaty zła*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Brentano, F. (1999). *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brodski, J. (1996). *Pochwała nudy*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Cioran, É.M. (2004). *Zeszyty 1957–1972*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Frege, G. (2014). *Pisma semantyczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gilson, É. (1998) *Tomizm*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Janikowski, W. (2016). *Wolna wola i użyteczność. Podstawy etyki utilitaryzmu preferencji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Karpiński, M.T. (2015). *Wola i nuda*. Pobrano z: <https://www.e-bookowo.pl/nauka/wola-i-nuda.html> (25.08.2016).
- Karpiński, M.T. (2011). Wykrzyknik – istnienie – zmiana. *Analiza i Egzystencja*, 14, 15–42. Pobrano z: <http://egzystencja.whus.pl/wp-content/uploads/2014/09/AiE-nr-14.pdf> (26.11.2015).
- Kępiński, A. (1983). *Rytm życia*. Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Mach, E. (2009). *Analiza wrażeń*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Nuda nie ma *konszachtów* z niczym i nic jej nie oszuka. Rodzi się ona z dystansu wobec każdej rzeczy, z wewnętrznej pustki każdej rzeczy, którą to pustkę odczuwa się jako zło zarazem subiektywne i obiektywne. Tak więc w jej działaniach nie ma żadnej iluzji; spełnia ona warunki badania naukowego. Nuda jest *dociekaniem*” (Cioran, 2004, s. 466). Peter Toohey pisze: „nuda w sensie darwinizmu jest uczuciem pełniącym rolę adaptacyjną, które pomaga człowiekowi osiągnąć pełnię rozwoju. Nie mogę oprzeć się myśli, że nuda stanowi pewnego rodzaju błogosławieństwo” (Toohey, 2012, s. 14).

- Moravia, A. (2010). *Nuda*. Warszawa: W.A.B.
- Musil, R. (1971). *Człowiek bez właściwości*. T. 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Nietzsche, F. (2003). *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Pascal, B. (1989). *Myśli*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Schelling, F.W.J. (2002). *Filozofia objawienia*. T. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schopenhauer, A. (1991). *O wolności ludzkiej woli*. Warszawa: Wydawnictwo „bis”.
- Schopenhauer, A. (1994). *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Teilhard de Chardin, P. (1993). *Fenomen człowieka*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Teilhard de Chardin, P. (1985). *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Tołstoj, L. (2011). *Spowiedź*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Toohy, P. (2012). *Historia nudy*. Warszawa: Bellona.

THE BOREDOM AS THE WILL

Summary

The will, widely understood, is a lack of indifference – a turn *to* (a wanting-desire) or *from* (a negative wanting, hate) some thing: an attraction or a repulsion – both in the literal meaning (a physical force) and any metaphoric meaning. As the relation between a subject and an object, the will is a specific case of the existence, that is to say a relation of the structure: *A exists for B*, where A, in some way, acts for B. In the case of the will, the existence-influence depends on an attraction (A exists for B as wanted-desired) or a repulsion (A exists for B as wanted in negative way, hated). The categorical will is a wanting (desire or hate) focused on some thing due to it. The instrumental will is a wanting (desire or hate) focused on some thing as an instrument for the satisfaction of the other will; it (instrumental will) occurs always together with some categorical will, which is the cause of that instrumental will. The willpower is the sum of values of advantages (with the plus sign) and

disadvantages (with the minus sign) of the object on which the will is focused. The satisfaction of the will leads to the vanishing of the relation between a subject and an object, and – consequently – to the vanishing of members of that relation (by their unification, in the case when a wanting-desire is satisfied, or isolation, in the case of the satisfaction of a negative wanting, hate). The free will is a type of an accidental will, being a creative act (decision) of a subject. The unfree will may be necessary, when it must exist, or accidental, when it can, but does not has to exist. The Meaning of a concrete subject is its axiological justification, essence (proper identity), vocation and fulfillment (final aim). The boredom is a necessary and a categorical wanting-desire of the Meaning. The factors of the boredom are the power of a wanting-desire of the Meaning and the interval of time, when a wanting-desire is unsatisfied. The overcoming of the boredom is a satisfied wanting-desire of the Meaning.

