

Jacek Juliusz Jadacki

# aksjologia i semiotyka

*Semper*



Jacek Juliusz Jadacki

aksjologia i semiotyka

*Semper*

Jacek Juliusz Jadacki (ur. 1946 w Puchaczowie k. Lublina), profesor tytularny, pracownik Uniwersytetu Warszawskiego i Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie, członek zwyczajny Towarzystwa Naukowego Warszawskiego i członek-korespondent Towarzystwa Naukowego KUL, wydawca dzieł zebranych najwybitniejszych filozofów polskich XX wieku (m.in. Jana Łukasiewicza, ks. Jana Salamuchy, Mariana Przełęckiego i Zdzisława Augustynka), opublikował następujące książki własne: *Spór o granice poznania* (1985), *O rozumieniu* (1990), *Possible Ontologies* (ze Zdzisławem Augustynkiem, 1993), *Sławni Wilnianie. Filozofowie* (1994), *Jak studiować filozofię?* (1994, 1996), *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej* (1998), *Spór o granice istnienia* (1998) oraz *Spór o granice języka* (2001, 2002).



*Aksjologia i semiotyka* stanowi drugi tom cyklu zapoczątkowanego książką *Metafizyka i semiotyka* (1996) zawierającego studia poświęcone analizie semiotycznej podstawowych problemów filozofii.

# AKSJOLOGIA I SEMIOTYKA

*Pamięci Tej, której  
najwięcej zawdzięczam*



JACEK JULIUSZ JADACKI

# AKSJOLOGIA I SEMIOTYKA

ANALIZY I POLEMIKI

WYDAWNICTWO NAUKOWE *Semper*

WYDAWNICTWO NAUKOWE *Semper*

**Książka dofinansowana przez Uniwersytet Warszawski**

Na okładce wykorzystano fragment obrazu Ferdynanda Ruszczyca „Fale morskie” (1898) — za zgodą właściciela Grzegorza Macieja Dworaka

Projekt okładki: *Sabina M. Zuzga*

© Copyright by Jacek Juliusz Jadacki and Wydawnictwo Naukowe *Semper*, Warszawa 2003

© All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means without the prior permission of the publishers, Wydawnictwo Naukowe *Semper*

© Wszelkie prawa zastrzeżone. Przedruk, odtwarzanie lub przetwarzanie fragmentów tej książki w mediach każdego rodzaju wymaga pisemnego zezwolenia Wydawnictwa Naukowego *Semper*

ISBN 83 - 89100 - 17 - 7

**WYDAWNICTWO NAUKOWE** *Semper*  
ul. Bednarska 20A, 00-321 Warszawa  
tel./fax: (22) 828 49 73  
e-mail: zam@semper.pl  
http://www.semper.pl

## Spis treści

---

Przedmowa . . . . .	7
Wstęp: O dobru i złu . . . . .	9
1. O racjonalności i sceptycyzmie . . . . .	16
2. O bezwzględności prawdy . . . . .	24
2.1. Analiza pojęcia absolutyzmu . . . . .	24
2.2. Relatywizm: karykatura racjonalizmu . . . . .	29
3. O potrzebie zaufania . . . . .	36
3.1. Zły język . . . . .	36
3.2. Jak nie ulec potędze kłamstwa? . . . . .	41
3.3. Rozumne zaufanie . . . . .	48
4. O sensach nonsensu . . . . .	55
5. O milczeniu i przemilczaniu . . . . .	66
6. O godności i odpowiedzialności . . . . .	84
6.1. Analiza pojęcia godności . . . . .	84
6.2. Odpowiedzialność i istnienie światła . . . . .	108
7. O życzliwości i poświęceniu . . . . .	124
7.1. Analiza pojęcia przebaczenia . . . . .	124
7.2. Utopia etyczna . . . . .	133
8. O istnieniu Boga . . . . .	152
9. O etyce ewangelicznej . . . . .	168
10. O wiedzy i wierze . . . . .	183
10.1. Co wiemy o wartościach chrześcijańskich? . . . . .	183
10.2. Dlaczego nie każda wiara jest irracjonalna? . . . . .	190
10.3. W sprawie demistyfikacji religii . . . . .	204
11. O życiu . . . . .	218
11.1. W obronie życia . . . . .	218
11.2. Nietykliwość życia ludzkiego . . . . .	224
12. O melancholii . . . . .	235
Postówie: O nauce i twórczości . . . . .	247
Zestawienie piśmiennictwa . . . . .	255
Skorowidz nazwisk . . . . .	262

## Przedmowa

---

Książka ta jest drugim tomem cyklu, zapoczątkowanego w 1996 roku przez *Metafizykę i semiotykę*. Podobnie jak tom pierwszy — zawiera teksty, nad którymi pracowałem przez wiele lat i które w większości sukcesywnie publikowałem w różnych miejscach.

Oto źródła pierwodruków:

- ◆ „O dobru i złu” — *Przegląd Filozoficzny* r. 8/1999, nr 3, s. 57–63 (jako „Kłopoty z wartościami”);
- ◆ „O racjonalności” — *Filozofia Nauki* r. 9/2001, nr 2, s. 151–160 (jako „O definicji i kryteriach racjonalności”);
- ◆ „Analiza pojęcia absolutyzmu” — tekst dotąd niepublikowany;
- ◆ „Relatywizm: karykatura racjonalizmu” — *Kwartalnik Filozoficzny* t. 30/2002, z. 2, s. 131–139;
- ◆ „Zły język” — J. Puzynina (red.), *Etyka międzyludzkiej komunikacji*. Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1993, s. 33–39;
- ◆ „Jak nie ulec potędze kłamstwa?” — *Magazyn Wileński* r. 4/1993, nr 8, s. 5–7;
- ◆ „Rozumne zaufanie” — M. Grabowski (red.), *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio”*. Wydawnictwo UMK, Toruń 1999, s. 87–100;
- ◆ „O sensach nonsensu” — M. Heller et al. (red.), *Sensy i nonsensy w nauce i filozofii*. OBI-Biblos, Kraków-Tarnów 1999, s. 103–116 (jako „Sensy nonsensu”);
- ◆ „O milczeniu i przemilczaniu” — paragrafy 1–11: K. Handke (red.), *Semantyka milczenia*. Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 1999, s. 17–32 (jako „O pojęciu milczenia”); paragrafy 12–18 — tekst dotąd niepublikowany;
- ◆ „Analiza pojęcia godności” — *Odra* r. 23/1983 nr 4, s. 12–23 (jako „Spór o godność”);
- ◆ „Odpowiedzialność i istnienie świata” — *Studia Filozoficzne* r. 17/1973, nr 5, s. 245–257;
- ◆ „Analiza pojęcia przebaczenia” — *W drodze* r. 18/1990, nr 11, s. 12–17 (jako „Między przebaczeniem a rozpaczą”);
- ◆ „Utopia etyczna” — *Etyka* t. 24/1988, s. 51–70 (jako „Utopia etyczna Mariana Przełęckiego”); fragmenty cytatów z autoreferatu „O pojęciu przebaczenia”, *Sprawozdania TNW* r. 64/1991, s. 138–141;
- ◆ „O istnieniu Boga” — *Przegląd Filozoficzny* r. 10/2001, nr 3, s. 59–74 (jako „Preambula fidei”);

♦ „O etyce ewangelicznej” — A. Błażka & J. J. Jadacki (red.), *U progu trzeciego tysiąclecia. Człowiek–nauka–włara*. Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2001, s. 339–352 (jako „Uniwersalność etyki katolickiej”);

♦ „Co wiemy o wartościach chrześcijańskich?” — *Przegląd Filozoficzny* r. 2/1993, nr 1, s. 161–165 (jako „Co wiemy o wartościach”);

♦ „Dlaczego nie każda wiara jest irracjonalna?” — M. Grabowski (red.), *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio”*. Wydawnictwo UMK, Toruń 1999, s. 95–100 (w wersji skróconej);

♦ „W sprawie demistyfikacji religii” — tekst dotąd niepublikowany;

♦ „W obronie życia” — paragrafy 1–2: *Młoda Polska* r. 2/1990, nr 38, s. 10 (jako „Trzy pytania”); paragrafy 3–8: *Przegląd Katolicki* r. 81/1993, nr 13, s. 9 (jako „Jeszcze w obronie życia”);

♦ „Nietykalność życia ludzkiego” — paragrafy 1–12: *Przegląd Humanistyczny* r. 40/1996, nr 3, s. 155–160 (jako „O nietykalności życia ludzkiego”); paragrafy 13–16: *Przegląd Humanistyczny* r. 41/1997, nr 2, s. 99–101 (jako „Język i świat”);

♦ „O melancholii” — tekst dotąd niepublikowany;

♦ „O nauce i twórczości” — *Zeszyty Naukowe Akademii Muzycznej im. F. Chopina w Warszawie* nr 49/2000, s. 11–20 (jako „O twórczość w nauce”).

Pragnę wyrazić wdzięczność wszystkim Wydawcom, którzy zgodzili się na przedruk tych tekstów (z mniejszymi lub większymi zmianami) w książce, którą niniejszym przedkładam pod osąd publiczności.

\*\*\*

Książka poświęcona jest pamięci mojej Matki, zmarłej 2 czerwca 2002 roku. Zły los sprawił, że śmierć Jej poprzedziło odejście — w niewielkich odstępach — trojga wybitnych filozofów, a moich przyjaciół: Jana Żytkowa, Elżbiety Pietruskiej-Madej i Zdzisława Augustynka.

Wszyscy byliby na pewno pierwszymi czytelnikami *Aksjologii i semiotyki*.

Jacek Juliusz Jadacki

## Wstęp: O dobru i złu

Wśród serdecznych przyjaciół  
psy zająca zjadły.

Bp Ignacy Krasicki,  
„Przyjaciele”

**1.** Nie zamierzam poniżej rekonstruować tych subtelności semantycznych, które umle dostrzec wytrawny językoznawca w «zwykłych» użyciach słowa „dobro” (oraz słów pokrewnych słowotwórczo i znaczeniowo)<sup>1</sup>. Chcę jedynie zaproponować pewne regulacje terminologiczne, które mogą się okazać **dobrze** (sic!) do uporządkowania pewnych problemów aksjologicznych, z którymi «walczą» od wieków filozofowie. Chodzi mi przy tym, aby dzięki tym regulacjom poszczególne stanowiska aksjologiczne okazywały się określonymi wyborami światopoglądowymi, a nie były tylko banalnymi (analitycznymi) konsekwencjami przyjętych definicji.

**2.** Porównajmy następujące zależności:

- (1) Zawsze jeżeli ma się przyjaciół, to unika się biedy.
- (2) Zawsze jeżeli nie ma się przyjaciół, to nie unika się biedy.
- (3) Często jeżeli ma się przyjaciół, to unika się biedy.
- (4) Często jeżeli nie ma się przyjaciół, to nie unika się biedy.

Mienie — scіл. posiadanie — przyjaciół jest zgodnie z formułą:

- (1) — warunkiem **wystarczającym** uniknięcia biedy (bo z przyjaciółmi zawsze uniknie się biedy);
- (2) — warunkiem **koniecznym** uniknięcia biedy (bo bez przyjaciół nigdy nie uniknie się biedy);
- (3) i (4) — warunkiem **sprzyjającym** uniknięcia biedy (bo z przyjaciółmi często się unika biedy, a bez nich często się jej nie unika).

**3.** To, która z zależności w rzeczywistości zachodzi, rozstrzyga o tym, która z różnych strategii postępowania okazuje się racjonalna.

<sup>1</sup> Takiej drobniawej analizie pojęcia *dobro* dokonała w rozdziale V książki *Język wartości* J. Puzynina [1992]. Zawarta tam eksplikacja — oraz długa rozmowa, którą na temat tej eksplikacji przeprowadziłem z jej Autorką 16 marca 1999 roku — stała się punktem wyjścia poniższych uwag.

W wypadku zachodzenia zależności (1) racjonalne jest postępowanie według recepty:

(5) Aby uniknąć biedy, **dosyć** jest mieć przyjaciół.

Receptę tę można schematycznie ująć następująco:

(6) Jeżeli  $x$  chce uniknąć biedy, to  $x$ -owi dosyć jest mieć przyjaciół<sup>2</sup>,

i ogólniej:

(7) Jeżeli  $x$  chce  $\alpha$ , to  $x$ -owi dosyć jest  $\beta$ .

W wypadku zachodzenia zależności (2) racjonalne jest postępowanie według recepty:

(8) Aby uniknąć biedy, **powinno się** mieć przyjaciół.

Schematycznie:

(9) Jeżeli  $x$  chce uniknąć biedy, to  $x$  powinien mieć przyjaciół,

i ogólniej:

(10) Jeżeli  $x$  chce  $\alpha$ , to  $x$  powinien  $\beta$ .

W wypadku zachodzenia zależności (3) i (4) racjonalne jest postępowanie według recepty:

(11) Aby uniknąć biedy, **dobrze** jest mieć przyjaciół.

Schematycznie:

(12) Jeżeli  $x$  chce uniknąć biedy, to  $x$ -owi dobrze jest mieć przyjaciół<sup>3</sup>,

i ogólniej:

(13) Jeżeli  $x$  chce  $\alpha$ , to  $x$ -owi dobrze jest  $\beta$ .

4. Treść formuły (11) bywa wyrażana w praktyce bardzo różnie, np. za pomocą formuł:

(14) Posiadanie przyjaciół **jest dobre do** uniknięcia biedy.  
(15) Posiadanie przyjaciół ułatwia uniknięcie biedy.

lub krócej:

(16) Dobrze jest mieć przyjaciół w biedzie.

Schematycznie:

(17)  $B$  jest dobre do  $A$ .

lub

(18)  $B$  ułatwia  $A$  [ $A$  jest ułatwane przez  $B$ ].

Nie sądzę jednak, żeby formułę:

(19)  $B$  jest dobre do  $A$  — zawsze i tylko, jeżeli —  $B$  ułatwia  $A$ <sup>4</sup>,

można było traktować jako teoretycznie płodną definicję formuły (17), choć może ona mieć pewną wartość dla kogoś, kto rozumie (intuicyjnie) zwrot (18) lepiej niż zwrot (17).

Formuła (17) pokazuje wyraźniej niż np. formuła (13), że „dobro” odnosi się do pewnej relacji<sup>5</sup>.

5. Jak widać, w formułach (5), (6) i (7) mówi się o DOSYCIE<sup>6</sup>, w formułach (8), (9) i (10) — o POWINNOŚCI, a w formułach (11), (12) i (13) — o DOBRU. Formuły te pokazują jasno, jak mają się do siebie dosyt, powinność i dobro. Skoro bowiem dosyt jest warunkiem wystarczającym czegoś, powinność — warunkiem koniecznym, a dobro — warunkiem sprzyjającym, to mamy:

(20) Jeżeli dosyć jest (do czegoś) mieć przyjaciół, to dobrze jest (do tego) mieć przyjaciół.

i

(21) Jeżeli powinno się (do czegoś) mieć przyjaciół, to dobrze jest (do tego) mieć przyjaciół<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Zrezygnuj może byloby mówić tu i dalej: „Dosyć jest, jeżeli  $x$  ma przyjaciół”, ale za podaną formułą przemawiają względy techniczne, a w szczególności symetria wobec pozostałych formuł.

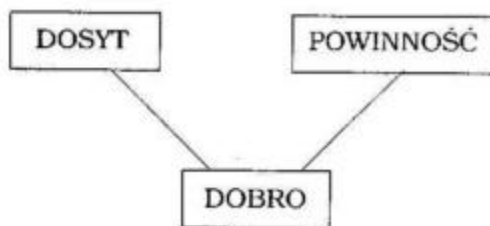
<sup>3</sup> Tutaj także lepiej brzmiałoby sformułowanie: „Dobrze jest, jeśli  $x$  ma przyjaciół”; por. wyżej, przypis 2. B. Wolniewicz chce tu zawsze mówić: „Dobrze jest, że  $x$  ma przyjaciół”, gdyż — jego zdaniem (a dokładniej — zdaniem referowanego przez niego H. Elzenberga) — „przedmiotem oceny mają być tylko fakty” [Wolniewicz 1986, s. 81]. Nie widzę «dobrych» powodów do takiego ograniczenia. Formuły (11)–(13) «dobrze» pasują natomiast do sugestii M. Przełęckiego, że bezpieczniejsze jest posługiwanie się porównawczymi predykatami ocentającymi. Zapewne, aby uniknąć biedy, **lepiej** jest mieć niż nie mieć przyjaciół; albowiem prawdopodobnie — por. formuły (3)–(4) — unika się biedy częściej jeżeli się ma, niż jeżeli się nie ma przyjaciół [Przełęcki 1996, s. 34].

<sup>4</sup> Dalej będę zamiast „zawsze i tylko, jeżeli” pisał krótko „gdym”.

<sup>5</sup> W prapolszczyźnie ta relacyjność była jeszcze bardziej widoczna. Pierwotnie słowo „dobry” znaczyło tyle, co „odpowiedni [do czegoś]”, podobnie zresztą, jak spokrewnione z nim słowo „doba” — „[czas] odpowiedni [do czegoś]” [Brückner 1927, s. 91–92; Długosz–Kurczabowa 1998, s. 58].

<sup>6</sup> W braku lepszego terminu — muszę się posługiwać tym (może niezbyt ładnym) archaizmem.

<sup>7</sup> Można powiedzieć krótko: dobrze jest, zawsze jeżeli tak być powinno. Jeśli trafna jest rekonstrukcja poglądów H. Elzenberga, dokonana przez B. Wolniewicza, to według tego pierwszego — dobrze jest, tylko jeżeli tak być powinno [Wolniewicz 1986, s. 80].



Warto zauważyć, że ani dosyt nie pociąga powinności (bo bywają warunki wystarczające, które nie są warunkami koniecznymi), ani powinność nie pociąga dosytu (bo bywają warunki konieczne, które nie są warunkami wystarczającymi). Oczywiście również dobro nie pociąga ani dosytu, ani powinności (bo bywają warunki sprzyjające, które nie są ani warunkami wystarczającymi, ani warunkami koniecznymi).

6. «Obetnijmy» w formułach (5)–(13) poprzedniki. Otrzymamy kolejno:

- (22) **Dosyć** jest mieć przyjaciół.
- (23)  $x$ -owi dosyć jest mieć przyjaciół.
- (24)  $x$ -owi dosyć jest  $\beta$ .
- (25) **Powinno się** mieć przyjaciół.
- (26)  $x$  powinien mieć przyjaciół.
- (27)  $x$  powinien  $\beta$ .
- (28) **Dobrze** jest mieć przyjaciół.
- (29)  $x$ -owi dobrze jest mieć przyjaciół.
- (30)  $x$ -owi dobrze jest  $\beta$ .

Jak rozumieć te niezrelatywizowane dosyty, powinności i dobra?

Wydaje mi się, że wchodzi w grę tylko trzy sposoby ich rozumienia.

Można więc traktować formuły (22)–(30) jako **skrót** formuł (5)–(13). Jeśli więc ktoś mówi, że dobrze jest mieć przyjaciół, to ma na myśli to, że dobrze jest mieć przyjaciół ze względu na pewien cel — np. aby uniknąć biedy.

Można, dalej, traktować formuły (22)–(30) jako formuły wyrażające przekonanie, że coś jest **w ogóle** dosytem, powinnością lub dobrem. To „w ogóle” znaczyć może tutaj tyle, co „ze względu na każdy cel”, lub tyle, co „po prostu”.

Kiedy mówi się w szczególności o dobrach (*resp.* dosytach lub powinnościach) uniwersalnych lub absolutnych, to można mieć

na myśli takie właśnie dobra (*resp.* dosyty lub powinności) w ogóle: ze względu na każdy cel lub bez względu na jakikolwiek cel. Jeśli posiadanie przyjaciół jest dobrem uniwersalnym lub absolutnym, to dobrze jest mieć przyjaciół ze względu na każdy cel — lub bez względu na jakikolwiek cel.

Zgódźmy się, że dosyty, powinności i dobra są pewnymi wartościami. Spór między absolutystami i relatywistami dotyczy właśnie wartości uniwersalnych lub absolutnych: czy one istnieją (jak uważają absolutyści), czy nie istnieją (jak uważają relatywiści).

Jak rozstrzygnąć ten spór? W wypadku np. dóbr — absolutysta musiałby wykazać, że przynajmniej jedno dobro jest dobre ze względu na każdy cel lub bez względu na jakikolwiek cel, a relatywista — że żadne dobro nie spełnia tego warunku.

7. Same cele bywają również dobrami (i odpowiednio dosytami lub powinnościami), ale tylko — bywają! To, że pewien **cel** jest dobry, nie przesądza ponadto jeszcze tego, czy dobrze jest chcieć urzeczywistnienia takiego celu. Załóżmy np., że (ze względu na pewne cele) dobrze jest uniknąć biedy. Czy dobrze jest też **chcieć** uniknąć biedy?

Relatywista odpowie: niekiedy (ze względu na pewne inne cele) dobrze, a niekiedy (ze względu na jeszcze inne cele) — nie. Na przykład, często jeżeli **chce** się uniknąć biedy, to się jej unika<sup>6</sup>. Aby więc uniknąć biedy, dobrze jest chcieć jej uniknąć. Nie ma natomiast takiej zależności między chęcią uniknięcia biedy a np. długowiecznością — nawet gdyby samo uniknięcie biedy jej sprzyjało.

Od absolutysty niektórzy oczekują czegoś więcej: żeby rozstrzygnął, czy cele bywają dobrami absolutnymi.

8. Czego dotyczy spór obiektywistów z subiektywistami? Czasem mówi się, że chodzi o to, czy wartości (a w szczególności dosyty, powinności i dobra) są, czy nie są niezależne od naszego *widzimi się*: czy np. coś bywa dobre niezależnie od tego, czy ktoś to coś za dobre uważa, czy nie uważa.

Zauważmy, że zarówno formuły (20), jak i (21), można nadać postać przekonaniową. W wypadku formuły (21) — która nas tu bardziej interesuje — postać taka wyglądałaby następująco:

<sup>6</sup> „Chcieć być cnotliwym, już jest w pół drogi do cnoty” — zauważa bp I. Krasicki [1798–1799, s. 542].

(31) Jeżeli pewien  $x$  uważa, że powinno się mieć przyjaciół, to  $x$  uważa, że dobrze jest mieć przyjaciół.

To jeszcze nie jest subiektywizm.

Subiektywista to dopiero ktoś, kto «obcina» w formule (16) drugie „ $x$  uważa, że”, a więc ktoś, według kogo:

(32) Jeżeli pewien  $x$  uważa, że to, że  $p$ , powinno zachodzić, to to, że  $p$ , jest dobre.

Za pewną odmianę takiego subiektywizmu można uważać wolicjonalizm. Na gruncie wolicjonalizmu przyjmuje się mianowicie dodatkowo, że:

(33)  $x$  uważa, że (to, że  $p$ , powinno zachodzić), **gdy**  $x$  chce, aby to, że  $p$ , zachodziło.

Z założenia (33) i formuły (32) mamy natychmiast:

(34) Jeżeli pewien  $x$  chce, aby to, że  $p$ , zachodziło, to to, że  $p$ , jest dobre.

9. Zauważmy, że formuła (34) — wbrew pozorom — to nie jest schemat, według którego Puzynina eksplikuje pojęcie *dobro* w *Języku wartości*. Pisze Ona bowiem, że np. zdanie „Dobrze jest mieć przyjaciół” znaczy tyle, co „Posiadanie przyjaciół jest czymś, co [...] nadawca chce, żeby [...] istniało” [Puzynina 1992, s. 52]. To nie o **pewnego**  $x$ -a tu chodzi, lecz o **ściśle określonego**: o nadawcę zdania „To, że  $p$ , jest dobre”! Jest to więc «transformacja» formuły:

(35)  $x$  mówi/twierdzi, że (to, że  $p$ , jest dobre), **gdy**  $x$  chce, aby to, że  $p$ , zachodziło,

w formułę, którą (ze względu na element pragmatyczny, tj. nadawcę) da się — według mnie — przedstawić schematycznie jedynie jako formułę metajęzykową:

(36) Zdanie „to, że  $p$ , jest dobre” jest ..., **gdy** nadawca tego<sup>9</sup> zdania chce, aby to, że  $p$ , zachodziło.

Powstaje pytanie, co powinno znaleźć się w formule (36) na miejscu wy kropkowanym, aby oddać intuicje zawarte w cytowanej eksplikacji: słowo „prawdziwe”, czy zwrot „właściwie użyte”?

10. Wydaje mi się, że spór obiektywistów z subiektywistami dotyczy w istocie zachodzenia lub niezachodzenia zależności typu

<sup>9</sup> Używam tu okazjonalizmu, aby uniknąć niepotrzebnej rozwlekłości.

(1)–(4), które są podstawą racjonalnego postępowania. To zaś, czy zależności te zachodzą, nie jest z pewnością kwestią czyjegokolwiek *widzimy*. Są to bowiem pewne generalizacje dotyczące **faktów**. Albo **każdy**, kto ma przyjaciół, unika biedy — albo **nie każdy**; albo **każdy**, kto nie ma przyjaciół, nie unika biedy — albo **nie każdy**; albo **niektórzy (wielu?)** z tych, co mają przyjaciół, unika(ją) biedy (a niemający ich, jej nie unikają) — albo **nikt (niewielu?)**. *Nota bene*: tutaj fakty są takie, że posiadanie przyjaciół nie jest ani dosytem (*scil.* warunkiem wystarczającym), ani powinnością (*scil.* warunkiem koniecznym) — oczywiście ze względu na uniknięcie biedy; jest natomiast — z tego względu (i, dodajmy, nie tylko z tego względu — a może nawet ze względu na **każdy** cel) — dobrem (*scil.* warunkiem sprzyjającym).

Niejedyn chciałby wiedzieć jednak coś więcej: czy posiadanie przyjaciół jest dobrem po prostu — bez względu na jakikolwiek cel?

Na takie pytanie może odpowiedzieć tylko ktoś, kto rozporządza intuicją wartości<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Por. w tej sprawie [Przełęcki 1996, s. 36 i nn]. Co może uważać za odpowiednik formuł (3)–(4) ktoś, kto **nie** jest kongitywistą i intuicjonistą — w wypadku deklaracji etycznej: „Czyni moralnie dobre — to czyni altruistyczne, a więc czyni motywowane troską o dobro innych” [Przełęcki 1996, s. 37]? Może formułę taką: Często jeżeli się postępuje altruistycznie, to się żyje szczęśliwie. A więc: Aby żyć szczęśliwie, dobrze jest dbać o dobro innych. Zauważmy, że z kolei powiedzieć z sensem „Dobrze jest żyć szczęśliwie” można by tylko wtedy, jeżeliby szczęśliwe życie było warunkiem sprzyjającym względem jakiegoś celu. Nawiasem mówiąc, przy takim ujęciu widać w całej ostrości, że altruista musi skądinąd znać cele swego podopiecznego, a więc wiedzieć, czego on naprawdę **chce**, ponieważ tylko wtedy będzie mógł szukać warunków sprzyjających owym celom. Oczywiście łatwo tu o projekcję własnych celów, a stąd już tylko krok do ... socjalizmu.

# 1. O racjonalności i sceptycyzmie

Nieracjonalna wiedza za prawdziwą uznana być nie może, ale sama tylko racjonalność nigdy nie może być uznana za rękojmię dostateczną prawdy naukowej.

Adam Mahrburg,  
*Teoria celowości ze stanowiska naukowego*

1. Zagadnienie definicji i kryteriów racjonalności naukowej należy do najciekawszych wątków książki Wojciecha Sadego *Spór o racjonalność naukową* [Sady 2000]. Warto dokonać RACJONALNEJ REKONSTRUKCJI tego wątku<sup>1</sup>.

Z wielości wątków tej treści wybieram zagadnienie definicji i kryteriów racjonalności naukowej<sup>2</sup>. Odróżniając definicję od kryteriów racjonalności, nie popełniam nadużycia interpretacyjnego, gdyż rozróżnienie to pojawia się kilkakrotnie na kartach monografii. Jak wolno sądzić z podanych przykładów, przez definicję czegoś Sady rozumie przy tym formułę równoważnościową, podczas gdy kryterium utożsamia z warunkiem wystarczającym, ale nie niezbędnym tego czegoś. Tak też i ja będę rozumieć tutaj te terminy — z dodatkiem, że:

(a) warunek wystarczający może być dopiero wtedy kryterium, gdy odnosi się do obserwowalnego stanu rzeczy<sup>3</sup>;

(b) kryterium utożsamiam z tym, co w książce nazywa się „kryterium niezupełnym”;

<sup>1</sup> Przez racjonalną rekonstrukcję danego tekstu W. Sady rozumie jego analizę teoretyczną środkami szeroko pojętej logiki [Sady 2000, s. 332]. Analiza taka może wykryć treści owego tekstu, których sam jego autor nie był świadomy [Sady 2000, s. 259].

<sup>2</sup> Autor pisze: „Wielu filozofów nauki używało terminów „racjonalny” i „naukowy” jako synonimów, wielu innych uważało, że określenie „racjonalny” może być stosowane jedynie w odniesieniu do przekonań o charakterze naukowym i do działań kierowanych wiedzą naukową” [Sady 2000, s. 305]. Nie podzielam poglądu wspomnianych filozofów, ale uważam, że w każdym razie w nauce racjonalność się ucieleśnia.

<sup>3</sup> Por. w tej sprawie mój artykuł [Jadacki 1986]. Są i w książce W. Sadego sugestie, że kryterium jest „zewnątrznym symptomem” [Sady 2000, s. 133].

(c) to, że kryterium jest warunkiem wystarczającym, ale nie koniecznym, jest o tyle ważne, że niezachodzenie kryterium czegoś oczywiście nie pociąga niezachodzenia tego czegoś.

Dodam jeszcze, że należy odróżnić **definicję i kryteria** racjonalności od **reguły** racjonalności, głoszącej: *Zachowuj się zawsze racjonalnie*.

2. Zgódźmy się, że:

Jeżeli ( $x$  działa **racjonalnie** — robiąc  $y$ , aby osiągnąć  $z$ ), to (aby osiągnąć  $z$  — racjonalnie jest zrobić  $y$ ).

Odpowiednio:

(Aby osiągnąć  $z$  — **racjonalnie** jest zrobić  $y$ ), gdy (aby osiągnąć  $z$  — najlepiej, tj. najłatwiej, najszybciej i najtaniej, jest zrobić  $y$ ).

Niech  $x$  będzie podmiotem działania,  $y$  — środkiem działania, a  $z$  — celem działania. Zauważmy, że z **irracjonalnym** działaniem  $x$ -a mamy do czynienia nie tylko, gdy  $x$  stosuje nie najlepsze środki do osiągnięcia  $z$ , ale także, gdy  $z$  jest celem utopijnym.

3. W sytuację, która nas tu interesuje — sytuację racjonalności naukowej — uwikłane są trzy elementy: uczeni, nauka i świat.

Zgódźmy się, po pierwsze, że na **naukę** składają się różne **dyscypliny**, a w obrębie danej dyscypliny istnieją różne **teorie**. Ograniczmy się dalej wyłącznie do teorii, a dokładniej — do teorii empirycznych.

Zauważmy, po drugie, że cała nauka — a więc i poszczególne dyscypliny i teorie naukowe — to obiekty czasowe: zmieniające się w czasie. (To samo zresztą dotyczy uczonych i świata.)

Zapytajmy teraz, co uczoney  $U$  może **robić z** pewną **teorią**  $T$ ? Może — oczywiście — robić różne rzeczy. Nas będą interesowały następujące manipulacje:

$U_1$  **tworzy** (konstruuje)  $T$ ,  $U_2$  **wysławia** (werbalizuje)  $T$ ,  $U_3$  **przyjmuje** (akceptuje)  $T$ ,  $U_4$  **zmienia** (modyfikuje)  $T$  i  $U_5$  **odrzuca** (refutuje)  $T$ .

Kiedy uczoney robi te rzeczy racjonalnie?

Zauważmy od razu, że pytanie powyższe może zostać zdepsychologizowane. Po takim zabiegu można pytać o kryteria racjonalnej konstrukcji, werbalizacji, akceptacji, modyfikacji i refutacji teorii, byleby stale pamiętać o dychotomii czynności (w szczególności aktów psychicznych) i ich wytworów, którą przed laty zanalizował Kazimierz Twardowski.

4. Zaczniemy od konstruowania teorii. Co jest jego celem?

Celem konstruowania teorii jest uzyskanie RZETELNEGO OPISU lub ZROZUMIENIA<sup>4</sup> — w szczególności WYJAŚNIENIA<sup>5</sup> — pewnej dziedziny świata. Ogólniej można powiedzieć, że tym celem jest osiągnięcie PRAWDY czyli wiedzy o świecie. Teoria ma właśnie zmierzać do prawdy, dostarczając odpowiedzi na pytania poznawcze. Opis dokonywany jest w zdaniach jednostkowych, a wyjaśnienie — w zdaniach ogólnych (prawach). Teoria (jako wytwór) najczęściej jest **zbiorem** takich zdań: jednostkowych lub ogólnych<sup>6</sup>.

Kiedy opis i wyjaśnienie są rzetelne? Inaczej mówiąc: Jakie są kryteria rzetelności opisu i wyjaśnienia?

Wskażę trzy kryteria<sup>7</sup>: (a) **strukturalną harmonię**, (b) **empiryczną sensowność** oraz (c) **pozytywne i krytyczne przetestowanie**.

Jeżeli opis i wyjaśnienie są strukturalnie harmonijne, to odpowiednia teoria jest niesprzeczna wewnątrznie.

Wyjaśnienie jest empirycznie sensowne, gdy odpowiednia teoria ma konsekwencje w postaci zdań obserwacyjnych<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Idę w tym sformułowaniu za ustaleniami swego ucznia, M. Tałasiewicza, który w monografii [Tałasiewicz 2000] z powodzeniem zastosował w definicji „racjonalności” pojęcie rozumienia, zanalizowane przeze mnie szczegółowo w rozprawie [Jadacki 1990]. Rozumienie czegoś polega na uświadomieniu sobie pewnych aspektów tego czegoś. Stąd na miejscu jest postulat wyrażności i świadomości, o którym mowa w książce W. Sadego [2000, s. 150].

<sup>5</sup> Nb. To wyjaśnianie może być wyjaśnianiem kauzalnym, tj. przyczynowym [Sady 2000, s. 151], czyli przez podanie warunków początkowych [Sady 2000, s. 150], wyjaśnianiem teleologicznym [Sady 2000, s. 321] czyli celowościowym [Sady 2000, s. 152], tzw. wyjaśnianiem racjonalnym [Sady 2000, s. 222–223] etc.

<sup>6</sup> Należą więc do niej zarówno prawdy faktualne, czyli prawdy o zjawiskach, jak i „esencjalne”, czyli prawdy o istocie: najważniejszych i najogólniejszych własnościach bytu [Sady 2000, s. 11–12].

<sup>7</sup> Kryteria te można uważać za logiczne kryteria — warunki [Sady 2000, s. 237], wyróżniki [Sady 2000, s. 226, 227] — naukowości [Sady 2000, s. 276], a tym samym kryteria demarkacji między koncepcjami naukowymi i pseudonaukowymi [Sady 2000, s. 36]. Normy, żądające spełnienia kryteriów (b) i (c) bywają nazywane „regułami metodologicznymi” [Sady 2000, s. 320].

<sup>8</sup> Inaczej: gdy teoria ta jest porównywalna z danymi zmysłowymi [Sady 2000, s. 98], obalalna doświadczalnie [Sady 2000, s. 172], a więc pociąga „zdania protokołarne, porównywane następnie ze zdaniem protokołarnymi ustanowionymi” [Sady 2000, s. 119], tj. zdania bazowe (obserwacyjne) czyli egzystencjalne zdania jednostkowe [Sady 2000, s. 161] o faktach [Sady 2000, s. 162], w szczególności potencjalne falsyfikatory, czyli zdania bazowe sprzeczne z ową teorią, stanowiące jej tzw. treść empiryczną [Sady 2000, s. 167].

Wyjaśnienie jest pozytywnie i krytycznie przetestowane, gdy jest zweryfikowane, a — mimo podejmowanych prób — nie zostało sfalsyfikowane<sup>9</sup>, tj. gdy odpowiednia teoria ma konsekwencje w postaci **prawdziwych** zdań obserwacyjnych, a nie znaleziono dla niej konsekwencji w postaci **falszywych** zdań obserwacyjnych.

Zauważmy, że charakterystyka kryterium (a) nie przesądza, czy wyczerpuje się ono w niesprzeczności<sup>10</sup>, a spełnienie przez teorię kryterium (c) jest wystarczającym warunkiem spełnienia kryterium (b).

**5.** Zakłada się tu, że zdania jednostkowe — w szczególności stanowiące bazę empirycznej sensowności teorii — są CZYSTO obserwacyjne. Jest to oczywiście pewna idealizacja. W istocie pewne zdania są w danej teorii PRZYJĘTE za takie względem pozostałych<sup>11</sup>; inaczej mówiąc ZAKŁADA SIĘ w niej, że przynajmniej niektóre przedmioty należące do jej dziedziny są obserwowalne. W innej teorii dla owych zdań można dopiero szukać legitymacji empirycznej — ale znowu na podstawie INNYCH zdań bazowych, uznanych za CZYSTO obserwacyjne. Jest to sytuacja podobna do tej, z którą mamy do czynienia z parą: indywidua — zbioru.

W istocie więc tezy teorii mają charakter hipotez. Rzecz w tym, by były one hipotezami rzetelnymi.

Można tę sytuację odczuwać jako niewygodną, ale usunąć jej zapewne się nie da<sup>12</sup>.

**6.** Jedną z reguł analizy semantycznej zaleca skonstrastowanie analizowanego pojęcia z jego antonimem. Co jest przeciwieństwem (rzetelnej) teorii? Niczym nieskrepowane, nieodpowiedzialne, niedowiedzione domysły *ad hoc*, spekulacje<sup>13</sup> i fantazje, sofistery i złudzenia — powstałe w drodze myślenia życzeniowego

<sup>9</sup> Jest więc potwierdzone, a nie jest obalone — „potępione” [Sady 2000, s. 55] — przez doświadczenie.

<sup>10</sup> Gdyby było inaczej, nie można by było stopniować harmonijności [Sady 2000, s. 44]: niesprzeczność wewnętrzna nie jest przecież stopniowalna.

<sup>11</sup> Pełnią więc wobec nich funkcję tzw. wiedzy towarzyszącej: niewzruszalnej i niekwestionowalnej [Sady 2000, s. 162–163].

<sup>12</sup> W tym sensie prawdą jest, że „nie istnieją obserwacje nieuteoretyzowane” [Sady 2000, s. 212].

<sup>13</sup> Zob. [Sady 2000, s. 60, 94, 192]. Czasami zamiast o spekulacji mówi się — w tym sensie — o metafizyce [Sady 2000, s. 93].

lub wartościującego<sup>14</sup>, i *quasi*-uzasadniane za pomocą środków represyjnych lub perswazyjnych (drwiny bądź pochlebstwa)...

7. Pomijam tu zagadnienie, jakie są kryteria racjonalnej KONSTRUKCJI teorii.

Jeśli chodzi o kryteria racjonalnej WERBALIZACJI teorii, to ograniczę się do ich wymienienia. Ponieważ celem werbalizacji teorii jest zakomunikowanie jej innym osobom, język, w którym się tego dokonuje, powinien być intersubiektywnie zrozumiały, a więc wolny od wyrażań: pustych, ogólnikowych, chwiejnych, mglistych, rozmytych i przenośnych<sup>15</sup>.

Blżej przyjrzymy się TRADYCYJNYM kryteriom racjonalnej AKCEPTACJI, MODYFIKACJI i REFUTACJI teorii. Nawiasem mówiąc uważam je za kryteria UNIWERSALNE<sup>16</sup>.

8. Z akceptacją, modyfikacją i refutacją (podobnie zresztą jak i z werbalizacją) mamy do czynienia, kiedy teorie są już gotowe.

Jeśli teoria jest **jedna**, to: (a) akceptujemy ją racjonalnie, gdy spełnia wspomniane wyżej kryteria rzetelności opisu i wyjaśnienia, tj. gdy jest strukturalnie harmonijna, empirycznie sensowna oraz pozytywnie i krytycznie przetestowana; (b) refutujemy ją racjonalnie, gdy nie spełnia wspomnianych wyżej kryteriów<sup>17</sup>. W tym ostatnim wypadku można ją skądinąd próbować modyfikować.

Jeśli teorii jest **więcej**, to powstaje problem wyboru jednej z nich, a racjonalność takiego wyboru — a więc akceptacji wybranej (ewentualnie poddanej modyfikacji) teorii i refutacji pozostałych — wymaga porównania alternatywnych teorii. Mogą przy tym zachodzić dwa wypadki.

<sup>14</sup> Zob. [Sady 2000, s. 192]. W przeciwieństwie do tego rzetelna teoria jest obiektywna: „niezależna od naszych uczuć czy pragnień” [Sady 2000, s. 298].

<sup>15</sup> Szczegóły omawiam w artykule [Jadacki 1985]. W książce W. Sadego wspomina się o następujących kryteriach racjonalnej werbalizacji: pojęciowej jasności i jednoznaczności [Sady 2000, s. 314] oraz niezmienności znaczeniowej [Sady 2000, s. 276].

<sup>16</sup> I to w trojakim sensie. Po pierwsze, chodzi o „uniwersalność” w sensie ponadczasowości i ponadkulturowości [Sady 2000, s. 164, 303, 318]. Po drugie, chodzi o „uniwersalność” w sensie ponadteoretyczności [Sady 2000, s. 226, 227]. Po trzecie, chodzi o „uniwersalność” w tym sensie, że kryterium jest uniwersalne, gdy „formułowane na jego podstawie oceny zgadzają się w możliwie licznych przypadkach z intuicyjnymi ocenami naukowców” [Sady 2000, s. 37].

<sup>17</sup> Na pierwszym miejscu jest tu negatywny wynik testu czyli obalenie teorii [Sady 2000, s. 182].

W jednym wypadku, teorie alternatywne dotyczą **różnych** dziedzin; kryterium racjonalnego wyboru może być wtedy większa funkcjonalność<sup>18</sup> jednej z tych.

W drugim wypadku, teorie alternatywne dotyczą tej samej dziedziny, są więc konkurencyjne. Ten wypadek będzie tu nas interesował przede wszystkim.

9. Załóżmy, że (w najprostszym wypadku) mamy wybrać spośród dwóch konkurencyjnych teorii — powiedzmy  $T_1$  i  $T_2$  — dotyczących tej samej dziedziny. Rzecz jasna, z przyjęciem teorii  $T_1$  może — ale nie musi — wiązać się jej zmiana oraz odrzucenie teorii  $T_2$ . W szczególności można stosować się do reguły asekuranta i przyjąć (rozwiąć) obie konkurencyjne teorie.

Racjonalny **wyбір** wymaga porównania teorii  $T_1$  i  $T_2$  pod następującymi — stopniowalnymi — względami poznawczymi:<sup>19</sup>

- (a) pewności (gruntowności);
- (b) ogólności (uniwersalności);
- (c) prostoty (ekonomiczności);
- (d) zachowawczości (konserwatywności).

Zagadnienie prostoty omawiałem szczegółowo na innym miejscu<sup>20</sup>, więc je tutaj pominię. Ograniczę się tylko do uwagi, że zgodnie z wynikami moich analiz prostota NIE JEST KRYTERIUM ESTETYCZNYM.

Jeśli chodzi o pozostałe względy, to zgódźmy się że:

$T_1$  jest **gruntowniejsza niż**  $T_2$ , gdy  $T_1$  ma więcej **prawdziwych** konsekwencji obserwacyjnych<sup>21</sup> niż  $T_2$  (a więc gdy jest **BLIŻSZA PRAWDY**).

$T_1$  jest **uniwersalniejsza niż**  $T_2$ , gdy  $T_1$  ma więcej konsekwencji obserwacyjnych niż  $T_2$ <sup>22</sup>, przy czym: jeśli ma więcej ściślejszych

<sup>18</sup> W szczególności: większa użyteczność praktyczna [Sady 2000, s. 93, 117, 203, 225, 299].

<sup>19</sup> Spośród wskazanych względów ogólność (a dokładniej: owocność) i prostota (resp. wygoda) nazywane bywają „względami praktycznymi” lub „pragmatycznymi” [Sady 2000, s. 119, 137].

<sup>20</sup> Por. [Jadacki 1996]. W monografii W. Sadego kładzie się nacisk głównie na to, że zdania teorii prostszej uwzględniają mniejszą liczbę parametrów [Sady 2000, s. 169].

<sup>21</sup> W szczególności: spełnionych — uwierczonych sukcesem [Sady 2000, s. 77] przewidywań [Sady 2000, s. 116].

<sup>22</sup> Inaczej: przewidywa obszerniejszą klasę zjawisk [Sady 2000, s. 253] i tym samym jest surowiej sprawdzana [Sady 2000, s. 170].

**kwantytatywnie**<sup>23</sup> konsekwencji obserwacyjnych, to jest **precyzyjniejsza**<sup>24</sup>; jeśli ma więcej **różnorodnych** konsekwencji obserwacyjnych, to jest **heterogeniczniejsza**; jeśli ma więcej **nieznanych** (dotąd) konsekwencji obserwacyjnych, to jest **prognostyczniejsza**; jeśli ma więcej **doniosłych** konsekwencji obserwacyjnych, to jest **newralgiczniejsza**; jeśli ma więcej **nieoczekiwanych** konsekwencji obserwacyjnych, to jest — nazwijmy to tak w braku lepszej nazwy — **sensacyjniejsza**.

$T_1$  jest **konserwatywniejsza niż**  $T_2$ , gdy  $T_1$  jest podobniejsza do dotychczasowej teorii danej dziedziny niż  $T_2$ . W szczególnym wypadku rolę owej dotychczasowej — stanowiącej punkt odniesienia — teorii może pełnić tzw. zdroworozsądkowy punkt widzenia na odpowiednią dziedzinę.

**10.** Po tych objaśnieniach można powiedzieć krótko:

Jeśli teorie  $T_1$  i  $T_2$  są teoriami tej samej dziedziny i teoria  $T_1$  jest gruntowniejsza, uniwersalniejsza, precyzyjniejsza, heterogeniczniejsza, prognostyczniejsza, newralgiczniejsza, sensacyjniejsza, ekonomiczniejsza i konserwatywniejsza niż teoria  $T_2$ , to **RACJONALNIE** jest wybrać spośród teorii  $T_1$  i  $T_2$  — teorię  $T_1$ .

Trzeba przy tym pamiętać o dwóch rzeczach.

Po pierwsze, względy brane pod uwagę przy danych kryteriach, są **niezależne** (autonomiczne). W szczególności teoria  $T_1$  może być lepsza pod jednym względem, a gorsza pod innym niż teoria  $T_2$ .

Po drugie, sporne jest, czy są one **uporządkowane** (zhierarchizowane). Osobiście wydaje mi się, że można wziąć pod rozwagę porządek następujący:

Jeżeli teoria  $T_1$  jest gruntowniejsza niż teoria  $T_2$ , to racjonalnie jest wybrać teorię  $T_1$ .

Jeżeli teorie  $T_1$  i  $T_2$  są równie gruntowne, ale teoria  $T_1$  jest uniwersalniejsza niż teoria  $T_2$ , to racjonalnie jest wybrać teorię  $T_1$ .

Jeżeli teorie  $T_1$  i  $T_2$  są równie uniwersalne, ale teoria  $T_1$  jest precyzyjniejsza niż teoria  $T_2$ , to racjonalnie jest wybrać teorię  $T_1$ .

Jeżeli teorie  $T_1$  i  $T_2$  są równie precyzyjne, ale teoria  $T_1$  jest heterogeniczniejsza niż teoria  $T_2$ , to racjonalnie jest wybrać teorię  $T_2$ .

Jeżeli teorie  $T_1$  i  $T_2$  są równie precyzyjne, ale teoria  $T_1$  jest prognostyczniejsza niż teoria  $T_2$ , to racjonalnie jest wybrać teorię  $T_1$ .

Jeżeli teorie  $T_1$  i  $T_2$  są równie prognostyczne, ale teoria  $T_1$  jest newralgiczniejsza niż teoria  $T_2$ , to racjonalnie jest wybrać teorię  $T_1$ .

Jeżeli teorie  $T_1$  i  $T_2$  są równie newralgiczne, ale teoria  $T_1$  jest sensacyjniejsza niż teoria  $T_2$ , to racjonalnie jest wybrać teorię  $T_1$ .

Jeżeli teorie  $T_1$  i  $T_2$  są równie sensacyjne, ale teoria  $T_1$  jest ekonomiczniejsza niż teoria  $T_2$ , to racjonalnie jest wybrać teorię  $T_1$ .

Jeżeli teorie  $T_1$  i  $T_2$  są równie ekonomiczne, ale teoria  $T_1$  jest konserwatywniejsza niż teoria  $T_2$ , to racjonalnie jest wybrać teorię  $T_1$ .

**11.** Odrębnym zagadnieniem jest tzw. postępowość (progresywność) rozwoju nauk. Można je zredukować do pytania, czy racjonalne są kolejne wybory (lub zmiany) w obrębie teorii dotyczących określonej dziedziny — dokonywane przez następujące po sobie generacje uczonych.

Stosują się tu kryteria wskazane dla jednostkowego wyboru między dwiema teoriami, w ten mianowicie sposób, że:

ciąg teorii dotyczących określonej dziedziny jest progresywny, zawsze jeżeli kolejne teorie są gruntowniejsze, uniwersalniejsze, ekonomiczniejsze i konserwatywniejsze.

W świetle zrobionych wyżej uwag jest jasne, że dany ciąg teorii może być progresywny pod jednymi, a regresywny pod innymi względami.

**12.** Powstaje pytanie, czy omówione **kryteria** pozwalają rozstrzygnąć, czy manipulacjom dokonywanym na nauce przysługuje racjonalność określona przez podaną **definicję** „racjonalności”.

Książka Sadego pozostawia to pytanie bez odpowiedzi.

<sup>23</sup> Dodajmy do tego — kryterium przewagi praw ilościowych nad jakościowymi [Sady 2000, s. 207].

<sup>24</sup> Tzw. ścisłość teorii [Sady 2000, s. 179] — czyli dokładność opisu [Sady 2000, s. 202] i ścisłość przewidywań [Sady 2000, s. 166] — polega więc w istocie na tym, że badanie jej konsekwencji empirycznych i konfrontowanie ich z wynikami doświadczeń [Sady 2000, s. 225] wymaga dokładniejszych pomiarów. Por. też [Sady 2000, s. 321].

## 2. O bezwzględności prawdy

Pośród dobrych specjalistów w dziedzinie logiki  
relatywizm nie cieszy się mirem.

Tadeusz Kotarbiński,  
*Elementy*

### 2.1. Analiza pojęcia absolutyzmu

1. Chciałbym poniżej zrekonstruować w sposób teoretycznie zadowalający pewną wersję absolutyzmu i relatywizmu aletycznego — czyli absolutyzmu i relatywizmu w pojmowaniu prawdy — w nadziei, że posunie to naprzód sprawę zasadności tych tez i przybliży moment rozstrzygnięcia sporu między absolutystami i relatywistami<sup>1</sup>.

2. Sto lat temu, w sławnym tekście „O tak zwanych prawdach względnych”, Kazimierz Twardowski w następujący sposób wyśłowił absolutyzm i relatywizm aletyczny (nie używając zresztą tych terminów):

ABSOLUTYZM:

(1) Nie ma sądów, które byłyby prawdziwe tylko w pewnych okolicznościach, pod pewnymi warunkami, a ze zmianą tych okoliczności i warunków przestałyby być prawdziwe i stałyby się mylne [Twardowski 1900, s. 316].

(2) Każdy sąd prawdziwy jest zawsze i wszędzie prawdziwy [*ibidem*].

(3) Sądy, które miałyby być prawdziwe nie zawsze i nie wszędzie, lecz tylko w pewnych warunkach i okolicznościach, w ogóle nie są, nie były nigdy i nie będą nigdy prawdziwe [*ibidem*].

(4) Sąd wygłoszony przeze mnie w warunkach wskazanych, skoro wówczas jest sądem prawdziwym, pozostaje zawsze i wszędzie sądem prawdziwym [Twardowski 1900, s. 319].

(5) Sąd każdy albo jest prawdziwy, a wtedy jest zawsze i wszędzie prawdziwy, albo też nie jest prawdziwy, a wtedy też nie jest nigdy i nigdzie prawdziwy [Twardowski 1900, s. 336].

RELATYWIZM:

(1) Istnieją prawdy względne, tj. sądy nie zawsze i nie wszędzie, lecz tylko w pewnych okolicznościach prawdziwe [Twardowski 1900, s. 315].

(2) Wszystkie prawdy człowiekowi dostępne są prawdziwymi względnymi [*ibidem*].

<sup>1</sup> O tym, że spór ten jest nadal aktualny — **czyli** (jak to interpretuje) nierozstrzygnięty — świadczy wydana niedawno książka A. Grobiera *Prawda a względność*.

3. Stanisław Leśniewski w artykule „Czy prawda jest tylko wieczna, czy też i wieczna, i odwieczna?” formułuje absolutyzm w sposób następujący:

ABSOLUTYZM:

(1) Wszelka prawda jest wieczna [i odwieczna] [Leśniewski 1913, s. 144].

(2) Sąd [prawdziwy] będzie zawsze prawdziwy, jeżeli go ktoś wypowie [*ibidem*].

(3) Nigdy nie nastąpi taka chwila, w której by sąd [...] [prawdziwy], o ile będzie przez kogoś wypowiedziany, nie był prawdziwy [*ibidem*]. Nigdy nie było takiej chwili, w której by nie był prawdziwy, gdyby go ktoś wypowiedział, jakiś sąd, który jest prawdziwy obecnie [Leśniewski 1913, s. 148].

4. W pracy „O determinizmie” Jana Łukasiewicza są pewne sformułowania, które można uważać za jego interpretację absolutyzmu:

(1) Co raz było prawda, pozostanie prawdą na zawsze [Łukasiewicz 1922, s. 116].

(2) Prawda jest wieczna [*ibidem*].

(3) Jeśli jakiś przedmiot *A* jest *b* w chwili *t*, to prawdą jest w każdej chwili późniejszej od *t*, że *A* jest *b* w chwili *t* [*ibidem*].

Byłaby to słaba wersja absolutyzmu. Na pytania:

Czy wszystko, co się kiedyś stanie i kiedyś będzie prawdą, jest już dziś prawdą i było nią od wieków? Czy wszelka prawda jest odwieczna? [*ibidem*]

Łukasiewicz odpowiada negatywnie.

5. W paragrafie „Relatywizm i absolutyzm w pojmowaniu prawdy”, zawartym w *Elementach teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* Tadeusza Kotarbińskiego [1929, s. 136–140]<sup>2</sup>, można znaleźć sformułowania absolutyzmu i relatywizmu (ograniczam się dla uproszczenia do tez odnoszących się do prawdy, a pomijam odpowiednie sformułowania dla fałszu) dające się zrekonstruować następująco:

(A)  $\wedge z [\forall x \forall m \forall t (z \text{ jest prawdziwe dla } x \text{ w } m \text{ i } t) \equiv \wedge x \wedge m \wedge t (z \text{ jest prawdziwe dla } x \text{ w } m \text{ i } t)]$ .

(R)  $\forall z [\forall x \forall m \forall t (z \text{ jest prawdziwe dla } x \text{ w } m \text{ i } t) \equiv \forall x \forall m \forall t \sim (z \text{ jest prawdziwe dla } x \text{ w } m \text{ i } t)]$ .

Zakładamy przy tym, że zmienna 'z' przebiega klasę zdań, zmienna 'x' — klasę osób, zmienna 'm' — klasę miejsc, a zmienna 't' — klasę chwil.

Kotarbiński wyjaśnia, że zwrot „jest prawdziwy dla” może być rozumiany następująco:

<sup>2</sup> T. Kotarbiński powołuje się w tym paragrafie na wspomnianą pracę K. Twardowskiego.

(a)  $\bigwedge x \bigwedge z$  (z jest prawdziwe dla  $x \equiv x$  sądzi, że zachodzi to, co stwierdza z);

(b)  $\bigwedge x \bigwedge z$  (z jest prawdziwe dla  $x \equiv z$  wygłoszone przez  $x$ -a jest prawdziwe).

6. W pracy „Pojęcie prawdy na terenie fizyki” Edward Poznański i Aleksander Wundheiler piszą:

#### ABSOLUTYZM:

Na terenie nauk [...] prawdziwość zdań jest — jak się mawia — *absolutna*. Rozumie się przez tę absolutność kilka rzeczy: 1. że zdanie jest prawdziwe niezależnie od podmiotu poznającego; 2. że prawdziwość danego zdania jest niezależna od prawdziwości innych zdań; 3. że jest ona niezależna od epoki i od istniejącego systemu nauki. Sądzi się również, że cecha prawdziwości jest dysjunktywna [tj. zdanie jest albo prawdziwe, albo fałszywe] i *niestopniowalna*, tzn. że zdanie prawdziwe nie może być więcej lub mniej prawdziwe od innego zdania prawdziwego (jakkolwiek jedno zdanie może być lepiej lub gorzej uzasadnione niż inne). [...] Mnie ma się [też], że prawdziwość zdania jest czymś niezależnym od jego sprawdzenia, że przeto niepewność tych czy innych zdań pochodzi *wyłącznie* z naszej nieumiejętności czy też technicznej niemożności weryfikacji zdania. Samo zdanie jest natomiast «samo przez się» prawdziwe lub fałszywe (o ile jest należycie sformułowane) [Poznański & Wundheiler 1934, s. 97–98]. Zdanie jest prawdziwe lub fałszywe niezależnie od tego, czy jest zweryfikowane, czy je ktoś zweryfikuje i czy je w ogóle można zweryfikować. [...] Prawda — z tego punktu widzenia — stanowi pewną własność zdań, niezależną od tego, kto zdanie wypowiada i kto je sprawdza. [...] Prawda [...] [jest] czymś trwałym, niezależnym od epoki i od tego, kto prawdę odkrywa [Poznański & Wundheiler 1934, s. 134–135].

*Prawda absolutna* [...] [to] prawda niezależna od poznającego i w ścisłym sensie słowa niepoznawalna [Poznański & Wundheiler 1934, s. 135].

#### RELATYWIZM:

Pojęcie «absolutnej» prawdy nie daje się utrzymać [Poznański & Wundheiler 1934, s. 100]. *Prawdziwość zdań jest określona wprost przez metody weryfikacji*. [...] Nie jest celowe mówić o innej prawdziwości zdań niż [prawda operacyjna, tj.] ta, którą nam dają kryteria prawdy: zgodność systemu i powszechna zgoda [Poznański & Wundheiler 1934, s. 136]. Cechami naszego poznania [są]: zależność od epoki, stopniowalność [...] [i] niepewność. [...] *Prawdziwość zdania zależy od systemu, do którego zdanie należy, a zatem od stanu wiedzy w danej epoce*. [...] Zdania są w rozmaitym stopniu prawdziwe i w rozmaitym stopniu trwałe. [...] Jest możliwość współistnienia dwóch prawd odmiennych [a nawet sprzecznych], np. dwóch hipotez dla wyjaśnienia tego samego zjawiska, jeżeli tylko obie spełniają kryteria prawdy [Poznański & Wundheiler 1934, s. 140].

Pojęcie «prawdy» absolutnej jako trwałej, niezmiennej, dysjunktywnej stanowi pewnego rodzaju *idealizację* tego pojęcia prawdy, jakie sobie wyrabiamy na podstawie obserwacji potocznej [Poznański & Wundheiler 1934, s. 141].

[Jednakże] dla uniknięcia nieporozumień możemy zaproponować [...] stosowanie terminu „*uznany*” zamiast „*prawdziwy*” [Poznański & Wundheiler 1934, s. 143].

7. Czytamy w *Słowniku terminów i pojęć filozoficznych* Antoniego Podsiada:

#### ABSOLUTYZM [...]

Przeciwstawny [...] relatywizmowi [...] epistemologicznemu pogląd, według którego prawdziwość [zdania] jest cechą niestopniowalną, niezmienną, niezależną od tego, kto i w jakich okolicznościach uznaje (wypowiada) dane zdanie (sąd) [Podsiad 1983, s. 3].

#### RELATYWIZM [...]

Przeciwstawny [...] absolutyzmowi [...] epistemologicznemu pogląd, według którego wartość ludzkiego poznania jest względna i subiektywna — bądź dlatego, że nie może ono osiągnąć prawdy [...], bądź dlatego, że nie może dotrzeć do istoty rzeczy [...]. Relatywizm odrzuca możliwość obiektywnego kryterium prawdy, uzależniając jej ujęcie od konstytucji umysłu i narządów zmysłowych poszczególnych podmiotów poznających, od środowiska społecznego, warunków historycznych [Podsiad 1983, s. 758].

Pod hasłem „absolutyzm” kryją się tu co najmniej trzy tezy:

(A<sub>1</sub>) Prawdziwość zdania *resp.* sądu jest cechą niestopniowalną.

(A<sub>2</sub>) Prawdziwość zdania *resp.* sądu jest cechą niezmienną.

(A<sub>3</sub>) Prawdziwość zdania *resp.* sądu jest cechą niezależną od tego, kto i w jakich okolicznościach uznaje *resp.* wypowiada to zdanie *resp.* ten sąd.

Z kolei pod hasłem „relatywizm” kryją się co najmniej następujące tezy:

(R<sub>1</sub>) Wartość poznania ludzkiego jest [cechą] względna.

(R<sub>1</sub>\*) Poznanie ludzkie nie może osiągnąć prawdy.

(R<sub>1</sub>\*\*\*) Poznanie ludzkie nie może dotrzeć do istoty rzeczy.

(R<sub>2</sub>) Wartość poznania ludzkiego jest [cechą] subiektywną.

(R<sub>3</sub>) Niemożliwe jest obiektywne kryterium prawdy.

(R<sub>4</sub>) Ujęcie prawdy zależy od podmiotów poznających, a w szczególności od: (a) konstytucji ich umysłów i narządów zmysłowych; (b) ich środowiska społecznego; (c) warunków historycznych ich życia.

Jeśli się nie wprowadzi dodatkowych konwencji, to o żadnej z tez absolutystycznych nie można powiedzieć, że jest przeciwstawna jakiejś tezie relatywistycznej.

Stosunkowo najłatwiej taką konwencję skonstruować dla pary (A<sub>3</sub>)–(R<sub>4</sub>). Przyjmijmy mianowicie, że:

(a) ujęcie prawdy — to tyle, co — prawdziwość zdania;

(b) podmiot poznający — to tyle, co — ten, kto uznaje zdanie;

(c) konstytucja umysłów i narządów zmysłowych podmiotu poznającego, jego środowisko społeczne i warunki historyczne — to tyle, co okoliczności, w jakich ktoś uznaje zdanie.

Przy takich założeniach z  $(R_6)$  otrzymujemy tezę przeciwstawną względem  $(A_6)$ :

\* $(R_6)$  Prawdziwość zdania *resp.* sądu jest cechą niezależną od tego, kto i w jakich okolicznościach uznaje *resp.* wypowiada to zdanie *resp.* ten sąd.

Zauważmy, że teza  $(A_6)$  jest pociągana przez tezę  $(A_5)$ . Odpowiednie przez tezę \* $(R_6)$  byłaby pociągana teza \* $(R_5)$ :

\* $(R_5)$  Prawdziwość zdania *resp.* sądu jest cechą zmienną.

Natomiast tezą przeciwstawną względem  $(A_4)$  byłaby teza:

\* $(R_4)$  Prawdziwość zdania *resp.* sądu jest cechą stopniowalną.

Z kolei listę tez absolutystycznych należałoby uzupełnić analogicznie tezami przeciwstawnymi względem tez  $(R_1)$ – $(R_3)$ , a więc tezami:

\* $(A_1)$  Wartość poznania ludzkiego jest [cechą] bezwzględna.

\* $(A_1^*)$  Poznanie ludzkie może osiągnąć prawdę.

\* $(A_1^{**})$  Poznanie ludzkie może dotrzeć do istoty rzeczy.

\* $(A_2)$  Wartość poznania ludzkiego jest [cechą] obiektywną.

\* $(A_3)$  Możliwe jest obiektywne kryterium prawdy.

Poniżej skupię się na rekonstrukcji pary tez:

$(A_6)$  Prawdziwość zdania *resp.* sądu jest cechą niezależną od tego, kto i w jakich okolicznościach uznaje *resp.* wypowiada to zdanie *resp.* ten sąd.

\* $(R_6)$  Prawdziwość zdania *resp.* sądu jest cechą zależną od tego, kto i w jakich okolicznościach uznaje *resp.* wypowiada to zdanie *resp.* ten sąd.

**8.** W *Encyklopedii filozofii* pod redakcją Teda Hondericha nie ma hasła „absolutyzm”. Natomiast w hasle „relatywizm epistemologiczny” można znaleźć następujące sformułowania tezy relatywistycznej [Honderich 1995, t. II, s. 788]:

$(R_5)$  „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy: istniejących, że istnieją; nieistniejących, że nie istnieją” [ujęcie Protagorasa].

$(R_6)$  Prawdziwe dla danej osoby jest to, co ona za takie uznaje.

$(R_7)$  Do interpretacji rzeczywistości nieodzowna jest pewna struktura pojęciowa.

$(R_8)$  Prawda jest zależna od schematu, w którym zostaje uchwycona.

$(R_9)$  Niemożliwe jest wypowiedzenie, zrozumienie *resp.* przekazanie jakiejś prawdy bez skorzystania z języka *resp.* schematu pojęciowego.

$(R_9)$  Prawdy wyrażone w jedynym języku czy kulturze nie dadzą się wyrazić w innym języku.

Wydaje się, spośród tych tez teza  $(R_6)$  jest najbliższa tezie \* $(R_6)$ .

## 2.2. Relatywizm: karykatura racjonalizmu

**1.** W książce *Prawda a względność* Adam Grobler dał m.in. wyraz poglądom, że:

(a) „względność, w szczególności względność pojęciowa, nie pociąga za sobą relatywizmu [poznawczego]” [Grobler 2000, s. 14, 145];

(b) „prosta obserwacja, że ludzkie poglądy zależą od uwarunkowań kulturowych, historycznych czy jakichkolwiek innych, nie jest żadnym dowodem tezy relatywizmu” [Grobler 2000, s. 15–17].

Podzielał oba te poglądy. Nie tylko dlatego, że podzielał je niegdyś Mistrz mojej Szkoły: Kazimierz Twardowski. Podzielał je przede wszystkim dlatego, że mam je za dobrze uzasadnione.

Jednocześnie Grobler podał pewną wersję argumentacji przeciwko relatywizmowi — znanej jako tzw. dowód z samoodniesienia. Argumentację tę Grobler opatrzył następującym komentarzem:

(a) „argument z samoodniesienia [...] jest nieskuteczny [...] dlatego, że jest zasadniczo chybiony” [Grobler 2000, s. 15];

(b) „obalenie, przynajmniej na drodze sprowadzenia tezy relatywizmu do niedorzeczności, jest niemożliwe” [Grobler 2000, s. 16].

Chciałbym dokładniej przeanalizować wywód Grobiera — w nadziei, że zmieni to nieco wymowę tego komentarza.

**2.** Aby ułatwić śledzenie mojej analizy, przytaczam *in extenso* odpowiedni fragment książki Grobiera [2000, s. 15–17]:

[1] Panuje dość rozpowszechnione przekonanie, że relatywizm sam się obala. Skoro bowiem relatywista twierdzi, że nie ma prawdy absolutnej, to jeśli teza relatywizmu jest prawdziwa, to nie jest absolutnie prawdziwa. Jeżeli zaś nie jest absolutnie prawdziwa, to jest co najwyżej względnie prawdziwa. Wówczas teza przeciwna, to jest teza absolutyzmu, nie jest absolutnie fałszywa. Relatywista jednak usiłuje zadać kłam absolutyzmowi. Okazuje się wszelako, że nie jest w stanie tego uczynić, nie popadając w sprzeczność. Gdyby bowiem stwierdził, że teza absolutyzmu jest fałszywa, musiałby twierdzić zarazem, że teza relatywizmu jest prawdziwa nie w sposób względny, lecz absolutny.

[2] Dziwna rzecz, że ten argument, zwany argumentem z samoodniesienia, mimo jego jawnej nieskuteczności, jest wciąż powtarzany, w różnych stylizacjach, od

Platona do czasów obecnych (np. H. Siegel). Jest to argument nieskuteczny nie dlatego, że relatywiści są na niego głusi i skutkiem tego uparci, lecz dlatego, że jest zasadniczo chyblony. Ma on mianowicie wartość jedynie względną: obowiązuje wyłącznie na gruncie absolutyzmu. Zakłada bowiem milcząco, że relatywizm i absolutyzm z żadnego punktu widzenia nie mogą być jednocześnie prawdziwe, w żadnym sensie słowa „prawdziwe”. Tak rzecz się ma, oczywiście, z punktu widzenia absolutyzmu. Natomiast z punktu widzenia relatywizmu sprawa przedstawia się, a przynajmniej może się przedstawiać, zgoła inaczej.

[3] Relatywista, zamiast się ugiąć przed domniemanym sprowadzeniem jego stanowiska do niedorzeczności, może odbić piłeczkę z powrotem. Może odrzec: istotnie, w myśl argumentu z samoodniesienia teza relatywizmu jest tylko względnie prawdziwa, podobnie jak teza absolutyzmu. Stąd jednak wynika najwyżej tyle, że tak jak relatywista nie ma racji absolutnej, tak i absolutysta jej mieć nie może. Zatem argument ten nie jest w stanie wykazać, że stanowisko relatywizmu ustępuje pod względem słuszności absolutyzmowi. W tej rundzie rozgrywki między relatywizmem a absolutyzmem jest remis. Remis jednak jest porażką absolutysty, a więc zwycięstwem relatywisty. [...]

[4] Obalenie, przynajmniej na drodze sprowadzenia tezy relatywizmu do niedorzeczności, jest niemożliwe. [...] Na szczęście [...] piłeczkę przerzucaną między relatywizmem a absolutyzmem [...] [można starać się] wybić na aut.

Na pozór nie ma takiej możliwości. Albo trzeba za dobrą monetę wziąć argument z samoodniesienia, w myśl którego przy założeniu, że teza relatywizmu jest prawdziwa, nie może ona być absolutnie prawdziwa, co znaczy, z punktu widzenia absolutyzmu, że jest fałszywa, albo przejść na stronę relatywizmu, uznając argument z samoodniesienia za nieskuteczny. Jest jednak trzecie wyjście: uznać, tak jak relatywista, że argument z samoodniesienia dowodzi, że obie tezy, relatywizmu i absolutyzmu, są tylko względnie prawdziwe, co znaczy, że ani jedna, ani druga nie jest prawdziwa.

**3. Dokonam najpierw «logiczno-hermeneutycznej» rekonstrukcji zacytowanego fragmentu.**

Zacznę od segmentu [1]. Oto kolejne elementy zawartego w nim wywodu (bezpośrednio pod kolejnymi zrekonstruowanymi tezami podaję oryginalne sformułowania, a pod nimi domniamaną podstawę ich przyjęcia):

**(TR) Żadna teza nie jest absolutnie prawdziwa.**

Relatywista twierdzi, że nie ma prawdy absolutnej.

Założenie<sub>1</sub>.

**(TA) TR'**

Teza absolutyzmu [jest] tezą przeciwną [względem tezy relatywizmu].

Założenie<sub>2</sub>.

**(1) TR ∈ Ver**

Teza relatywizmu jest prawdziwa.

Założenie<sub>3</sub> (relatywisty).

**(2) TR ∉ Ver<sub>a</sub>**

Teza relatywizmu nie jest absolutnie prawdziwa.

Reguła<sub>1</sub>:  $(\alpha \in Ver) \rightarrow (\alpha \notin Ver_a)$ .

**(3) TR ∈ co najwyżej Ver<sub>r</sub>**

Teza relatywizmu jest co najwyżej względnie prawdziwa.

Reguła<sub>2</sub>:  $(\alpha \notin Ver_a) \rightarrow (\alpha \in \text{co najwyżej } Ver_r)$ .

**(4) TA ∉ Flsa**

Teza absolutyzmu nie jest absolutnie fałszywa.

Reguła<sub>3</sub>:  $(\alpha \in \text{co najwyżej } Ver_r) \rightarrow (\alpha' \notin (Fls_a))$ . Założenie<sub>2</sub>.

**(5) TA ∈ Fls**

Teza absolutyzmu jest fałszywa.

Założenie<sub>4</sub> (relatywisty).

**(6) TR ∈ Ver<sub>a</sub>**

Teza relatywizmu jest prawdziwa [...] w sposób [...] absolutny.

Reguła<sub>4</sub>:  $(\alpha' \in Fls) \rightarrow (\alpha \in Ver_a)$ . Założenie<sub>2</sub>.

**(7) (6) jest sprzeczna z (2).**

**4. Zauważmy, że w wywodzie powyższym — nazwijmy go w skrócie AGA:**

(a) nie jest dokładnie sformułowana TA; gdyby rozumieć literalnie „przeciwieństwo”, to TR' brzmiałoby „Każda teza jest absolutnie prawdziwa”; zdaje się jednak, że TA jest sprzeczna z TR — brzmi więc „Niektóre tezy są absolutnie prawdziwe”; nie wyklucza to *explicite* tego, że niektóre tezy są (tylko) relatywnie prawdziwe;

(b) występuje zarówno termin „prawdziwość”, jak i „fałszywość”; w TR nic się nie mówi o „fałszywości”;

(c) „prawdziwość” i „fałszywość” występuje niekiedy bez indeksów „absolutna” lub „relatywna”; dopuszcza to istnienie jakiegoś trzeciego rodzaju prawdziwości/fałszywości;

(d) stosuje się aż cztery specyficzne reguły wnioskowania, z których żadna nie narzuca się jako «oczywista»;

(e) formuła 'α ∈ co najwyżej Ver<sub>r</sub>' nasuwa wątpliwości interpretacyjne; nie jest jasne, czy jest ona równoważna formule dyzjunkcyjnej: 'α ∈ Ver<sub>r</sub> albo α ∈ Fls<sub>r</sub>'.

Ponieważ uważam to wszystko za pewne mankamenty, proponuję modyfikację wywodu AGA.

5. Dowód z samoodniesienia może mieć dwie wersje — nazwijmy je w skrócie kolejno *JJA1* i *JJA2*, przy czym wersja *JJA2* korzysta z wywodu, który Grobler umieścił na początku segmentu [4].

WERSJA *JJA1*:

**(TR) Żadna teza nie jest absolutnie prawdziwa.**

Założenie<sub>1</sub>.

**(8)  $TR \notin Ver_a$**

Reguła<sub>1</sub>: podstawianie (do TR).

**(9)  $TR' \in Ver_a$**

Reguła<sub>5</sub> (absolutysty):  $(\alpha \notin Ver_a) \rightarrow (\alpha' \in Ver_a)$ .

Inaczej:

Reguła<sub>5</sub>\*:  $\sim \diamond [(\alpha \notin Ver_a) \wedge (\alpha' \in Ver_a)]$ .

**(10)  $TR'$**

Reguła<sub>6</sub>:  $(\alpha' \in Ver_a) \rightarrow \alpha'$ .

**(11)  $TR \rightarrow TR'$**

TR, (8)–(10).

WERSJA *JJA2*:

**(TR) Żadna teza nie jest absolutnie prawdziwa.**

[Zróbmy] założenie, że teza relatywizmu jest prawdziwa.

Założenie<sub>1</sub>.

**(12)  $TR \notin Ver_a$**

[Teza relatywizmu] nie może [...] być absolutnie prawdziwa.

Reguła<sub>1</sub>: podstawianie (do TR).

**(13)  $TR \in Fls_a$**

Z punktu widzenia absolutysty [teza relatywizmu] jest fałszywa.

Reguła<sub>7</sub> (absolutysty):  $(\alpha \notin Ver_a) \rightarrow (\alpha \in Fls_a)$ .

Inaczej:

Reguła<sub>7</sub>\*:  $\sim \diamond [(\alpha \notin Ver_a) \wedge (\alpha \in Fls_a)]$ .

**(14)  $TR \rightarrow (TR \in Fls_a)$**

TR, (12)–(14).

Wersje *JJA1* i *JJA2* nie mają przynajmniej części mankamentów wersji AGA, uwzględniają zaś spostrzeżenie Groblera zawarte

w segmencie [2] cytowanego fragmentu, że dowód z samoodniesienia wykorzystuje pewną regułę, która jest do przyjęcia dla absolutysty, ale nie — dla relatywisty. Przypomnijmy:

Z punktu widzenia absolutyzmu [...] relatywizm i absolutyzm z żadnego punktu widzenia nie mogą być jednocześnie [powinno być: nie: JJ] prawdziwe, w żadnym sensie słowa „prawdziwe”.

Reguła ta w ogóle nie występuje w wersji AGA, natomiast w wersjach *JJA1* i *JJA2* jej odpowiednikiem jest reguła<sub>1</sub>\*. W ten sposób wspomniane spostrzeżenie Groblera uderza *explicite* w dowód z samoodniesienia w wersjach *JJA1* i *JJA2*.

6. Dokonam teraz rekonstrukcji «logiczno-hermeneutycznej» wywodu zawartego w segmencie [3] zacytowanego fragmentu — nazwijmy go w skrócie AGR. W AGR odrzuca się regułę<sub>1</sub>\* z segmentu [1], a na jej miejsce przyjmuje regułę, którą zaakceptowałby relatywista.

**(TR) Żadna teza nie jest absolutnie prawdziwa.**

Założenie<sub>1</sub>.

**(TA)  $TR'$**

Założenie<sub>2</sub>.

**(15)  $TR \notin Ver_a$**

Relatywista nie ma racji absolutnej.

Reguła<sub>1</sub>: podstawianie (do TR).

**(16)  $TA \notin Ver_a$**

Absolutysta nie ma racji absolutnej.

Reguła<sub>1</sub>: podstawianie (do TR).

**(17)  $TR \notin \text{co najwyżej } Ver_r$**

Teza relatywizmu jest tylko względnie prawdziwa.

Reguła<sub>8</sub>:  $(\alpha \notin Ver_a) \rightarrow (\alpha \in \text{co najwyżej } Ver_r)$ .

**(18)  $TA \in \text{co najwyżej } Ver_r$**

Podobnie [...] teza absolutyzmu [jest tylko względnie prawdziwa].

Reguła<sub>8</sub>:  $(\alpha \notin Ver_a) \rightarrow (\alpha \in \text{co najwyżej } Ver_r)$ .

**(19) (17)  $\wedge$  (18)**

Reguła<sub>9</sub> (relatywisty):  $\diamond [(\alpha \in Ver_r) \wedge (\alpha' \in Ver_r)]$ .

Z punktu widzenia relatywizmu sprawa przedstawia się, a przynajmniej może się przedstawiać inaczej [niż tak, że relatywizm i absolutyzm z żadnego punktu

widzenia nie mogą być jednocześnie prawdziwe, w żadnym sensie słowa „prawdziwe”.

Relatywista może się więc skutecznie bronić przed atakiem absolutysty, jeśli mianowicie odrzuci jedną z jego reguł.

7. W segmencie [4] Grobler — który deklaruje się jako antyrelatywista — szkicuje „trzecie wyjście”, tj. rozumowanie, które „piłeczkę przerzucaną między relatywizmem a absolutyzmem” wybija „na aut”. Zrekonstruuję obecnie to rozumowanie — nazwijmy je AG3:

**(TR) Żadna teza nie jest absolutnie prawdziwa.**

Założenie<sub>1</sub>.

**(TA) TR'**

Założenie<sub>2</sub>.

**(20)–(24)** jak w AGR.

Trzecie wyjście: uznać, tak jak relatywista, że argument z samoodniesienia dowodzi, że obie tezy, relatywizmu i absolutyzmu, są tylko względnie prawdziwe.

**(25) TR  $\notin$  Ver**

Reguła<sub>10</sub>:  $(\alpha \in \text{co najwyżej Ver}) \rightarrow (\alpha \notin \text{Ver})$ .

**(26) TA  $\notin$  Ver**

Reguła<sub>10</sub>.

**(27) (25)  $\wedge$  (26)**

Ani jedna, ani druga [teza spośród pary relatywizm-absolutyzm] nie jest prawdziwa.

Reguła<sub>11</sub>:  $\hat{\diamond} [(\alpha \notin \text{Ver}) \wedge (\alpha' \notin \text{Ver})]$ . Założenie<sub>2</sub>.

Chciałbym zwrócić uwagę na to, że tezy (25)–(26) z AG3 różnią się od odpowiednich tez (15) i (16) z AGR tym, że w tych pierwszych „prawdziwość” występuje bez indeksu „absolutna”. Stąd w AG3 — podobnie jak w wypadku AGA — powstaje niejasność co do tego, jaki jest status teoretyczny tego trzeciego (nieindeksowanego) rodzaju prawdziwości. Warto dodać, że wykluczone jest, że chodzi tu o indeks „absolutna”, gdyż wtedy tezy (25) i (26) z AG3 nie różniłyby się niczym od tez (15) i (16) z AGR. Wywód AG3 byłby więc nie „trzecią drogą” — lecz zwykłym relatywizmem.

8. Tak więc zarówno absolutystyczna, jak i relatywistyczna interpretacja dowodu z samoodniesienia — podana przez Groblera — zawiera luki: jeśli się je uzupełni, to ujawniają się nieoczywiste

założenia i podejrzone reguły wnioskowania. To samo dotyczy «trzeciej drogi» Groblera.

Gwałci to podstawowe standardy racjonalizmu. Dlatego uważam, że relatywizm JEST karykaturą racjonalizmu.

9. Zwróciłem powyżej uwagę na to, że w AGA teza absolutyzmu nie jest *explicite* sformułowana. Moje wątpliwości wzbudza jednak także treść tezy relatywizmu. Czytamy mianowicie [Grobler 2000, s. 11]:

Prawda jest to, [...] co wolno uznać za prawdę zgodnie z normami obowiązującymi w danej kulturze.

Zgódźmy się, że w pierwszym wystąpieniu chodzi o prawdę relatywną. Mielibyśmy wtedy:

Zdanie Z jest prawdziwe relatywnie  $\equiv$  df  $\equiv$  zdanie Z wolno uznać za prawdziwe zgodnie z normami kultury K.

O jaką prawdziwość chodzi w *denfiniencie* tej definicji? Wątpliwości nie usuwa inne sformułowanie, które znajdujemy w książce Groblera [2000, s. 36]:

Znamieniem relatywizmu jest dopuszczenie sytuacji, w której to samo zdanie z jednego punktu widzenia jest prawdziwe, a z innego fałszywe.

Przyznam się, że czuję się zwolniony z poważnego traktowania relatywizmu dopóty, dopóki relatywiści nie sformułują zadowalająco tezy, której bronią.

### 3. O potrzebie zaufania

Bardziej boli od języka, jak od miecza.

Solon

#### 3.1. Zły język

**1.** Język spełnia funkcje informacyjne. Można za jego pośrednictwem SKRYWAĆ, UJAWNIAĆ, ROZGŁASZAĆ, UZASADNIAĆ lub ZBIJAĆ przekonania. Język spełnia poza tym funkcje ekspresyjne: wyrażania ocen i odczuć. Można za jego pośrednictwem CHWALIĆ, SZCZYCIĆ SIĘ, SKARŻYĆ SIĘ lub GANIĆ. Język spełnia wreszcie funkcje ewokacyjne. Można za jego pośrednictwem PYTAĆ o coś, PROSIĆ, OBIECYWAĆ coś, NAKLANIAĆ do czegoś lub POWSTRZYMYWAĆ od czegoś.

Wszystkie te czynności ogólnie biorąc są moralnie neutralne. Odbiera im neutralność dopiero styl (sposób) ich spełniania i towarzysząca mu intencja (zamiar).

**2.** Słabość bywa niegodna, zło — niegodziwe. Jeśli NIEOPANOWANIE (brak umiaru) jest słabością niegodną, to niegodne są wszelkie czynności — także językowe — odznaczające się nieopanowaniem: NIEODPOWIEDZIALNOŚCIĄ, NATARCZYWOŚCIĄ (naprzykrzaniem się, natręctwem), PROSTACTWEM (gburowatością, grubiaństwem, wulgarnością) lub PRZESADĄ. Takie jest:

OBMAWIANIE (por. też: intrygowanie, obgadywanie, plotkowanie, rozgadywanie) — nieodpowiedzialne (i kłamliwe) rozgłaszanie czegoś;

MĘDRKOWANIE (por. też: filozofowanie, wymądrzanie się) — natarczywe (i kłamliwe) uzasadnianie czegoś;

KLÓCENIE SIĘ (por. też: awanturowanie się, doprowadzanie do scysji) — natarczywe zbijanie czegoś;

SCHLEBIANIE (por. też: komplementowanie, kadzenie, podlizywanie się, przypodchlebianie się) — prostackie (i kłamliwe, faryzejskie, pełne hipokryzji, obłudne) chwalenie kogoś;

CHEŁPIENIE SIĘ (por. też: fanfaronowanie, wpadanie w megalomanie, przechwalanie się, pysznienie się, uprawianie samochwalstwa) — przesadne szczylenie się czymś;

UŻALANIE SIĘ (por. też: lamentowanie, biadanie, labiedzenie, narzekanie, sarkanie, utyskiwanie, wyrzekanie) — przesadne żalenie się na coś;

UBLIŻANIE (por. też: afrontowanie, bluźnienie, czynienie despektu, gorszenie, prawienie impertynencji, lżenie, przeklinanie, rzucanie obelg, uraganie, uwłaczanie, wymyślanie, wyzywanie, zlorzczenie, znieważanie) — prostackie (i kłamliwe) ganiecie kogoś;

WYPYTYWANIE SIĘ (por. też: indagowanie) — natarczywe pytanie o coś;

WYŁUDZANIE (por. też: molestowanie, wypraszenie, żebranie) — natarczywe (i kłamliwe) prośenie o coś;

ZWODZENIE (por. też: blagowanie, łudzenie, mamienie) — nieodpowiedzialne (i kłamliwe) obiecywanie czegoś.

**3.** Jeśli WYRACHOWANIE (zła wola) jest złem niegodziwym, to niegodziwe są wszelkie czynności — także językowe — odznaczające się wyrachowaniem, a w szczególności podjęte z myślą o cudzej krzywdzie<sup>1</sup>. Takie jest:

PRZEMILCZANIE (por. też: tuszowanie, maskowanie, tajnienie)<sup>2</sup> — krzywdzące kogoś skrywanie (jakieś wiadomości);

DONOSZENIE (por. też: denuncjowanie, dekonspirowanie, robota delatora, konfidenta) — krzywdzące kogoś ujawnianie (wiadomości o jakimś złu);

SZYDZENIE (por. też: ironizowanie, docinanie, dogadywanie, dogryzanie, dowcipkowanie, drwienie, kpienie, naigrawanie się, naśmiewanie się, natrząsanie się, ośmieszanie, podśmiewanie się, przycinanie, przytykanie, pozwalanie sobie na uszczypliwości, wyśmiewanie się)<sup>3</sup> — krzywdzące kogoś (i kłamliwe, nieszczerze) chwalenie;

<sup>1</sup> Zamiast o wyrachowaniu lepiej byłoby może mówić o złej woli. Wyrachowanie łączy się bowiem przede wszystkim z korzyścią własną, a nie każdej — nawet niezaskuszonej — korzyści własnej towarzyszy cudza krzywda. Tutaj natomiast to właśnie cudza krzywda ma być na pierwszym planie.

<sup>2</sup> Por. [Dąbska 1975].

<sup>3</sup> Szczegółowe eksplikacje szydzenia, ubliżania i wyrażen pokrewnych zawiera praca M. Grochowskiego [1982]. Por. też [Puzynina 1988]. Oczywiście eksplikacje wchodzących tu w grę wyrażen odwołują się do podstaw intuicyjnych i w związku z tym problem ich adekwatności pozostaje zawsze otwarty. Por. w tej sprawie [Jadacki 1985a].

OCZERNIANIE (por. też: insynuowanie, dezawuowanie, obrzucając kalumniami, pomawianie, spotwarzanie, szkalowanie, zniesławianie) — krzywdzące kogoś (i kłamliwe, nieszczerze) ganieńie;

PODBURZANIE (por. też: prowokowanie, buntowanie, judzenie, podjudzanie, podszczuwanie, wyzywanie) — krzywdzące kogoś nakłanianie (do spełnienia czynu złego);

ZASTRASZANIE (por. też: szantażowanie, gwałcenie, terroryzowanie, wymuszanie) — krzywdzące kogoś powstrzymywanie (od spełnienia jakiegoś czynu).

4. Kłamstwo — umyślne wypowiadanie poglądów niezgodnych z żywymi przekonaniem (dla wprowadzenia kogoś w błąd) — ogólnie biorąc jest moralnie neutralne<sup>4</sup>. Niegodne staje się dopiero kłamstwo nieopanowane, ŁGARSTWO, tkwiące w obmawianiu, mędrkowaniu, schlebaniu, ubliżaniu, wyludzaniu i zwodzeniu. Niegodziwe staje się dopiero kłamstwo wyrachowane, OSZUSTWO (bluff, dezorientowanie, hochsztaplerstwo, krzywoprzysięstwo, matactwo, nabieranie, otumanianie, przewrotność), tkwiące w sztydzeniu i oczernianiu.

5. W wydany w 1566 roku u Macieja Wierzbicy w Krakowie *Dworzaninie polskim* Łukasza Górnickiego czytamy:

- \* Dworzanin zmierzać ma [...], iżby [...] zawdy mógł prawdę powiedzieć w tym wszystkim, co by panu wiedzieć należało [Górnicki 1566, s. 368–369]. Tego będzie przestrzegaj, iż [...] prawda przed nim nie będzie zakryta [Górnicki 1566, s. 425].
- \* Nie powinien [...] [nikogo] [...] zdradzać [Górnicki 1566, s. 168]. Wszak [...] i nieprzyjaciela swego zdradzać nie przystoi [Górnicki 1566, s. 325].
- \* Niechaj nie będzie [...] obmowcą złośliwym [Górnicki 1566, s. 168].
- \* [Niech] nie [...] szuka tej sławy, aby go za wymownego rozumiano; [...] [niech nie] wchodzi więc z rzeczą swą w dziwne labirynty [Górnicki 1566, s. 418].
- \* Niech nie będzie ocięty [zacięty], sporny, swarliwy. [...] [Niechaj nie będzie] jako niektórzy, co [...] niechaj kto jako chce jasno prawdę powie, tedy oni każdemu spór trzymają a przeciwko prawdzie mówią [Górnicki 1566, s. 162].
- \* To ma mieć nad wszystko, aby miłując pana swego, wolej i rozkazaniu dosyć czynił, co może czyścić bez pochlebstwa [Górnicki 1566, s. 161]. Prawda w uszach [...] [jego] niechaj zawdy będzie, nie kłam ani pochlebstwo [Górnicki 1566, s. 162].
- \* Niechaj sobie próżnej sławy nie czyni, niech się nie chwali [Górnicki 1566, s. 162].
- \* Niech nie będzie skrzętny [rzędny], niech mu nie leda co wadzi [Górnicki 1566, s. 180].

<sup>4</sup>J. Puzynina w pracy „O znaczeniach czasownika *kłamać* we współczesnej polszczyźnie” zwraca uwagę na zanikanie pejoratywnego nacechowania tego słowa i wiąże to zjawisko z „relatywizacją normy etycznej prawdomówności” [Puzynina 1981, s. 117].

- \* Musi nie być złośliwym, jadowitym, drażniąc ludzi bez przyczyny, a z jasnej nienawiści [Górnicki 1566, s. 255] ze szkodliwą obrazą [Górnicki 1566, s. 274].
- \* Niechaj nie będzie zawistny, niech ni o kim źle nie mówi [Górnicki 1566, s. 167]. [Niech będzie zwłaszcza] [...] srodze karan ten każdy, kto nieprawdziwą powieścią poczytyw białejgłowie sławę maże [Górnicki 1566, s. 319].
- \* [Niechaj uszanuj to, że] panowie [...] chcą [...] mieć tę wolność mówić [...], co się im podoba, czego nie chcą, aby ten słyszał, kto to rozbić u siebie a one posędzają może [Górnicki 1566, s. 163]. [I niech nie] wywiaduje się miłości cudzej [Górnicki 1566, s. 287].
- \* Nigdy [...] sam za sobą pana ni ocz niechaj nie prosi [Górnicki 1566, s. 162].
- \* [Jego] słowa nigdy odmienione być nie mają [Górnicki 1566, s. 92]. [Niech stroni od] fałszywego łasicnia [...], przysięg [Górnicki 1566, s. 325].
- \* Iżby się przeciwko [panu] [...] nie zjatrzył [z innymi] [Górnicki 1566, s. 92], z czego [...] bunty [...] rosta [Górnicki 1566, s. 407].
- \* Aby zachwalstwo w nim [...] [nie] panowało. [...] Przeciwko nieprzyjacielowi czasu wojennej potrzeby niechaj używa sierzystości swej a okrucieństwa [Górnicki 1566, s. 86–87].

Wymaga się więc od dworzanina przestrzegania pełnej listy norm moralnych specyficznych dla komunikacji werbalnej:

Nie tuszuj! Nie denuncuj! Nie intryguj! Nie filozofuj! Nie awanturuj się! Nie komplementuj! Nie ironizuj! Nie fanfaronuj! Nie lamentuj! Nie afrontuj! Nie insynuuj! Nie indaguj! Nie molestuj! Nie blaguj! Nie prowokuj! Nie szantażuj!

Łudzą się więc ci, którzy mniemają, że dopiero ostatnio mamy do czynienia z szerzeniem się zachowań gwałcących te zakazy. Takie mniemanie jest objawem złudzenia krótkiej perspektywy, które występuje zwykle w społeczeństwach o świadomości lub nieświadomości dewastowanej tradycji. Dobrze byłoby, gdyby środowiska opiniotwórcze pamiętały, że kultura — w tym także kultura moralna — jest czymś, co trzeba stale podtrzymywać, uprawiać, nie zaś czymś, co można sobie zbudować raz na zawsze.

6. Wartość aktów komunikacji werbalnej mierzy się ich przydatnością, pięknem i prawdą. Ale także — i przede wszystkim — ich PRAWOŚCIĄ<sup>5</sup>.

Stopień potępienia NIEPRAWYCH — niegodnych i niegodziwych — czynności językowych zależy od natężenia szkodliwości (dokuczliwości) tych zachowań. Sprawca ran zadanych honorowi (godności), intymności (poufałości), lojalności (zaufaniu), delikat-

<sup>5</sup>Konieczność włączania do kodeksu kultury języka także norm etycznych podkreśla J. Puzynina w pracy „U podstaw etyki mowy” [1988a]. Por. także moje eseje: „W sprawie granic odpowiedzialności za słowo” [1985b] i „Kultura semiotyczna języka powszedniego” [1986a].



To prawda, ale nie cała; z części miasta przecież Niemców wyparli żołnierze wileńskiego i nowogródzkiego okręgu Armii Krajowej.

Zatajenie — może to być wreszcie zastąpienie pełnej informacji jakimś ogólnikiem. Autor *Przewodnika* pisze:

Muzeum ateistyczne [...] założone zostało w odrestaurowanym budynku w stylu wczesnego baroku z XVIII wieku.

Chodzi o kościół św. Kazimierza, który rzeczywiście jest „budynkiem w stylu wczesnego baroku”, ale przecież nie jedynym takim budynkiem w Wilnie i nie «bezimiennym». Autorowi — czy jego mocodawcom — chodziło jednak o to, aby «klerykalna» nazwa kościoła nie pojawiała się zbyt często w tekście.

**3. MATACTWO** polega na rozmyciu prawdy. Ma ono jeszcze więcej form niż zatajenie.

Po pierwsze, matactwo przybiera postać zobojętnienia, odwartościowania: wyrażania się w taki sposób, aby zmniejszyć niepożądaną siłę uczuciową wypowiedzi. Przy opisie świątyń wileńskich nie pojawiają się w *Przewodniku* ich tradycyjne nazwy: „kościół świętego Mikołaja”, „kościół świętej Anny” itd. Autor konsekwentnie daje: „kościół Mikołaja”, „kościół Anny”... Spodziewa się bowiem — słusznie — że słowo „święty” jest dla wielu czytelników pozytywnie nacechowane.

Po drugie, matactwo przybiera postać przewartościowania: w szczególności nadania wartości pozytywnej temu, co w rzeczywistości jest oceniane jako złe. Autor *Przewodnika* pisze, że w Wilnie „hartował się rycerz rewolucji F. Dzierżyński”. Słowo „rycerz”, zawierające w swej treści m.in. szlachetność («rycerskość»), odniesione zostaje do jednego z najokrutniejszych zbrodniarzy.

Po trzecie, matactwo przybiera postać przygłuszenia: niewygodną prawdę umieszcza się wśród mnogości prawd «ciekawszych» dla odbiorcy i «strawniejszych» dla manipulanta. O polskim dziedzictwie Wilna — o dziedzictwie, bez którego trudno sobie wyobrazić kulturę wileńską i kulturę polską jako taką — poza rozdziałem „Miasto przyjaźni kultur” nie wspomina się w *Przewodniku* niemal ani razu. A w owym rozdziale, o wkładzie Wilna do „historii kultury polskiej” (*nota bene* w zasadzie tylko dziewiętnastowiecznej) traktuje się na nieco więcej niż jednej stronie, gdy o Wilnie jako o ognisku kultury litewskiej mamy dwie strony, a białorusko-rosyjskiej — aż pięć stron.

Po czwarte, matactwo przybiera postać przekłamania: uzupełnienia rozmywanej prawdy fałszami. Autor *Przewodnika* tak osłabia prawdę o rządach zaborcy carskiego w Wilnie:

Nie bacząc na uprawianą przez carat politykę ucisku, przyłączenie Litwy do Rosji miało pozytywne znaczenie ekonomiczne, przyczyniło się bowiem do rozwoju kapitalizmu, rozszerzyło rynek, sprzyjało rozwojowi miasta.

Po piąte, matactwo przybiera postać wyciszenia: zaakcentowania lub przynajmniej zasugerowania, że chodzi o prawdy, które należą do bezpowrotnej przeszłości.

Po szóste, matactwo przybiera postać upowszednienia: przedstawienia prawdy jako czegoś, co nie jest niczym niezwykłym — lecz jest po prostu normą.

Wreszcie po siódme, matactwo przybiera postać podważenia zaufania: opatrzenia prawdy zastrzeżeniami, skłaniającymi do niedawania jej wiary.

**4. ŁGARSTWO** polega na bezpośrednim odrzuceniu prawdy. Podobnie jak zatajenie jest stopniowalne.

Niekiedy więc łgarstwo bywa pospolitym oszustwem. Takiego oszustwa dopuszcza się autor naszego *Przewodnika*, gdy pisze, że w roku 1655 feudałowie Litwy i Polski wtrącili kraj do wojny z Rosją, mając na celu ekspansję na ziemiach słowiańskich.

gdy w istocie to Moskwa od układu w Perejśławiu (z 1654 roku) próbowała oderwać od Rzeczypospolitej jej Kresy Wschodnie.

Kiedy indziej łgarstwo bywa czymś w rodzaju «kaczki», którą się na próbę puszcza, a jeśli przypadkiem zostanie obnażona, w miarę możliwości bez rozgłosu prostuje. Odwrot ułatwia używanie w takich wypadkach słów: „do pewnego stopnia”, „niejako”. Wilno — powiada się np. w naszym *Przewodniku* — „jest niejako symbolem wszystkich sukcesów odniesionych przez Litwę Radziecką”.

Łgarstwo czasem bywa też świadomym rozpowszechnianiem plotki i skrywa się za «ubezpieczającymi» zwrotami: „podobno”, „mówi się”. Dzięki nim w razie potrzeby można «chytrze» odpierać zarzut dezinformacji.

**5. Manipulanci** nie ograniczają się tylko do ukrywania, rozmywania i odrzucania prawdy. Chcą oni wyzyskiwać nie tylko informacyjną, lecz także ewokacyjną funkcję języka. Chcą nas mianowicie do czegoś określonego nakłonić. Chcą sprawić, żebyśmy

pewien pogląd przyjęli lub odrzucili, albo żebyśmy w pewnej sprawie powstrzymali się od sądu.

Techniki **demagogiczne** — techniki manipulacyjne odwołujące się do ludzkich słabości — to upokorzenie, zniewolenie i napiętnowanie.

**6. UPOKARZAJĄC** kogoś — zmusza się go do przyjęcia pewnego poglądu przez bezpośrednie zakrzywienie (*argumentum ad auditorem*) lub onieśmienie (*argumentum ad auctoritatem*). W pierwszym wypadku chodzi o to, abyśmy uwierzyli, że wszyscy podzielają pogląd, który nam się chce wmówić. W drugim wypadku — że jest to pogląd ludzi światłych, autorytetów w danej dziedzinie.

Jest oczywiste, że póki my nie uważamy wyrobów przemysłu wileńskiego za znakomite, to przekonywanie nas do tego, że są one znakomite, na tej podstawie, że — jak się to mówi w *Przewodniku* — „cieszą się już uznaniem na całym świecie”, jest zwykłą niedorzecznością. Albowiem aby to ostatnie było prawdą i my musielibyśmy tak oceniać owe wyroby.

Podobnie to, że „wymagający widzowie wileńscy” uznali — według naszego *Przewodnika* — grę młodych aktorów jednego z wileńskich teatrów za „mistrzowską”, nie musi być wystarczającym powodem, abyśmy i my podzielali tę ocenę.

**7. ZNIEWOLENIE** jest możliwe, gdy jesteśmy tchórzliwi, nadwrażliwi, chciwi, próżni lub prostoduszni. Można wtedy próbować zmusić nas do przyjęcia pewnego poglądu przez ujarzmienie (*argumentum ad baculum*), przez skrepowanie (*argumentum ad verecundiam*), przez przekupienie (*argumentum ad crumillam*), przez schlebianie (*argumentum ad vanitatem*) i przez wyłudzenie (*argumentum ad misericordiam*).

Zniewolenie przez ujarzmienie może być całkowite, gdy się kogoś po prostu uwięzi, lub tylko częściowe, gdy się kogoś nie dopuści do głosu. Zniewolenie przez skrepowanie ma miejsce wtedy, gdy manipulant powołuje się na autorytet kogoś, kogo za taki autorytet nie uznajemy, ale w danych okolicznościach nie możemy się do tego przyznać.

Szlachta — kierując się własnymi interesami — zdecydowanie przeciwstawiała się wszelkim reformom społecznym, toteż powstanie [listopadowe] przekształciło się w konserwatywną rewolucję [F. Engels].

— dodaje autor naszego *Przewodnika*, zakładając, że oceny takiego «autorytetu» niewielu będzie miało śmiałość podważyć.

Zniewolenie przez przekupienie, schlebianie i wyłudzenie — nie wymaga komentarzy.

**8. NAPIĘTNOWAĆ** kogoś — to zmusić go do przyjęcia pewnego poglądu przez zohydzenie (*argumentum ad personam*) lub ośmieszenie (*argumentum ad dignitatem*).

Jasne jest, że nie ma prostej zależności ani między dobrem a prawdą, ani między powagą a prawdą. Wiedza bywa udziałem zarówno ludzi cnotliwych, jak i kryminalistów; zarówno ludzi dostojnych, jak i kabotynów.

**9.** Manipulanci nieraz stosują chwytły dezinformujące i demagogiczne połączone i zwielokrotnione. Łączą np. przewartościowanie z zakrzywieniem i ośmieszeniem. Przypuśćmy np., że spośród stu zapytanych tylko dziesięciu poparło «słuszny» (w ocenie manipulant) pogląd. Manipulant ogłasza więc całą tę dziesiątkę «słusznych» wypowiedzi, a spośród «niesłusznych» — tylko jedną. Albo np. ogłasza jedną wypowiedź «niesłuszną», i jedną «słuszną», ale tę pierwszą sformułowaną nieudolnie, a tę drugą — po mistrzowsku.

Manipulanci posługujący się dezinformacją i demagogią mogą działać bezosobowo, z ukrycia, w masce. Łatwiej więc się przed nimi bronić, niż ich zwalczać. Jeśli jednak uda nam się doprowadzić do tego, aby wystąpili z otwartą przyłbicą, w otwartym boju, musimy się liczyć z tym, że dezinformację i demagogię będą próbować wzbogacić technikami **dezorientacyjnymi** (*argumenta ad distractionem*).

**10.** Manipulant będzie więc próbował przede wszystkim ZAGADYWAĆ nas, tj. odciągać naszą uwagę od zasadniczego przedmiotu starcia ku przedmiotom coraz to nowszym i odleglejszym, oraz USTAWIAĆ sobie nas, tj. wyzyskując nieokreśloność i niezupełność języka, brać *ad hoc* jego wyrażenia w dogodnym dla siebie znaczeniu.

Trzeba wiedzieć, że nieokreśloność języka, która tu wchodzi w grę, miewa różne źródła.

Jakaś wypowiedź może być nieokreślona dlatego, po pierwsze, że ma chwiejną budowę składniową. Mówimy wtedy, że jest wypowiedzią nieprzejrzystą. Autor naszego *Przewodnika* pisze:

Działający w Wilnie [sic!] jest stolica Litwy Radzieckiej, niewielkiej republiki socjalistycznej, która w latach powojennych niezwykle się rozwinęła i wypełkniała.

Nieuprzedzony czytelnik zapyta, czy to, co się w latach powojennych rozwinęło i wypiękniało, to Litwa, czy Litwa Radziecka. Jeśli ta druga, to ma prawo wnosić (błędnie), że istniała ona — jako nędzna i brzydka republika socjalistyczna — już w latach przedwojennych. Jeszcze wyrazistszy przykład: czytamy w *Przewodniku*, że przed wojną czynne były w mieście setki drobnych zakładów przemysłowych i warsztatów rzemieślniczych, w których przeważała praca ręczna.

Mamy prawo zapytać: czy praca ręczna przeważała tylko w warsztatach rzemieślniczych, czy także we wspomnianych wcześniej zakładach przemysłowych.

Nieokreśloność może wpływać, po drugie, z chwiejności treści jakiegos wyrażenia. Mówimy wtedy, że taka wypowiedź jest niejednoznaczna. Kiedy np. autor *Przewodnika* nazywa (nb. dwukrotnie) Wawrzyńca Gucewicza „architektem litewskim”, to może chodzić o to, że działał on na Litwie, albo że był z pochodzenia Litwinem, a dalej — Litwinem «etnicznym» lub «historycznym».

Nieokreśloność może się brać, po trzecie, z chwiejności zakresu jakiegos wyrażenia. Mówimy wtedy, że dana wypowiedź jest nieostra. Taką nieostrością odznacza się np. wyrażenie „brudne pustkowie”, którym według naszego *Przewodnika* miał być Plac Łukiski „za rządów burżuazji”, tj. wtedy, gdy był sławnym targowiskiem.

Drugie zjawisko, z którego wypływa nieokreśloność języka, NIEZUPEŁNOŚĆ, może być dwójakiego rodzaju: może być ona ilościowa lub jakościowa.

Ktoś, kto chce wyrobić sobie pogląd na stan umysłowości ziemianstwa polskiego z Litwy na podstawie zdania z naszego *Przewodnika*, w którym czyta, że „burżuazja, która zwołała w roku 1905 w Wilniusie [sic!] tak zwany «zjazd Litwinów», zdradza interesy narodowe i publicznie deklaruje wierność carowi”, musi rozstrzygnąć, czy chodzi o całe ziemianstwo, czy też o jego część (i jaką). Manipulantowi będzie chodziło zapewne o przeszmugłowanie podejrzenia, że chodzi o całe ziemianstwo, przeciwstawione dalej „ludziom pracy” (znowu: wszystkim czy niektórym?). To jest właśnie przykład wyzyskiwania niezupełności ilościowej.

Samo nieszczęsne wyrażenie „ludzie pracy” jest przykładem niezupełności jakościowej. Nie wiadomo bowiem, o jaką pracę chodzi komuś, kto się nim posługuje: najemną czy «wolną», ręczną czy myślową, twórczą czy odtwórczą itd.

**11.** Manipulant będzie próbował, dalej, nas **PODPUSZCZAĆ**, zwłaszcza wtedy, gdy zauważy, że nie zdajemy sobie sprawy z błędności naszych własnych założeń. Jeśli dostrzeże np., że domagając się stosownych praw dla mniejszości, której jesteśmy członkami, powołujemy się na to, że prawa takie przysługują mniejszościom w pewnym kraju, a on wie, że właśnie prawa te zostały tam znacznie ograniczone, odmawiając nam żądanych *expressis verbis* praw, chętnie zgodzi się na przyznanie nam takich samych, jak obecnie w owym kraju — a więc *de facto* — ograniczonych.

**12.** Manipulant będzie w końcu próbował nas **NACIAGNAĆ**, tj. wyprowadzać nieuzasadnione wnioski z naszych wypowiedzi, oraz — **ZWODZIĆ**, tj. unikać wyciągania oczywistych wniosków z naszych, niby to przez siebie także uznawanych, zasad.

Próbuje naciagać ten, kto np. chce, abyśmy z tego, że nie umiemy uzasadnić pewnego poglądu, przyjęli pogląd z nim sprzeczny. Próbuje zwodzić nas ten, kto chce, abyśmy np. uznając zasadę, że każdy, kto nadużył władzy dla osobistych korzyści, powinien ustąpić z zajmowanego stanowiska, nie domagali się, aby i on — będąc winnym takiego nadużycia — ustąpił.

**13.** Jak nie ulec tym paraliżująco bogatym przejawom kłamstwa? Trzeba truciznie dezinformacji przeciwstawić głęboką **KOMPE-TENECJĘ**. Obludzie demagogii — prawy **CHARAKTER**. Zasadzkom dezorientacji — stały **KRYTYCYZM**.

A w ostateczności — ratować się **HUMOREM**.

Przyprawmy i my te uwagi o smutnych sprawach szczyptą **wesołości** i zakończmy je (za *Kulturą* paryską) żartobliwą **ilustracją** mechanizmów manipulowania, podaną przez Władimira Wołkowa, francuskiego pisarza pochodzenia rosyjskiego, w powieści *Montaż*. Rozważmy, powiada on, prosty przypadek: Iwanow zastaje żonę w łóżku z Pietrowem.

Oto jak można podać ten fakt w prasie: (1) Jeśli nie było świadków, można napisać, że Pietrow zastał żonę w łóżku z Iwanowem. (2) Świadczenie było — oświadczenie, że wprowadził Iwanow zastał żonę w łóżku z Pietrowem, ale dodając, że w zeszłym tygodniu Iwanowa zastała męża w łóżku z Pietrową. (3) Przyznajecie, że obywatelka Iwanowa znajdowała się w mieszkaniu Pietrowa, ale o żadnym łóżku nie może być mowy, bo Iwanowa siedziała na stole (albo na krześle), a do Pietrowa przybiegła, bo jej mąż — Iwanow — pije i tłucze ją. (4) Tak, to prawda że Iwanow zastał żonę w łóżku z Pietrowem, ale ktoś nie zna Pietrowa, maniaka seksualnego i gwałciciela; to on zaciągnął nieszczęsną Iwanową do siebie i akurat powalił ją na łóżko, kiedy zjawił się mąż i uratował niewinną ofiarę. (5) Wymieniacie szczegóły, które można sprawdzić, z których jednak nie wynika pełny obraz sytuacji:

Iwanow wszedł do Pietrowa bez pukania. Iwanowa podskoczyła, bo jest nerwowa, a Pietrow był zdumiony brakiem manier Iwanowa. (6) Zostawiacie fakt historyczny bez zmiany, a główną uwagę poświęćcie np. problemowi wspólnych mieszkań, które coraz szybciej znikają z życia Związku Sowieckiego; w tym miejscu opiszcie nowe dzielnice pełne nowoczesnych bloków i mieszkań. (7) Podkreślcie szczęście obywateli sowieckich zajmujących nowe mieszkania i kończycie informacją o nowym budownictwie okrzykiem: co za postęp w stosunku do wspólnych mieszkań, w których mogło się zdarzyć, że mąż zastawał żonę w łóżku obcego mężczyzny! [cyt. za Kruczek 1982, s. 114-115].

Itđ., itp.

### 3.3. Rozumne zaufanie

1. Porównajmy najpierw zdania oznajmujące typu: (a) 'p'. (b) „To prawda, że p” i (c) „Zdanie 'p' jest zdaniem prawdziwym” (gdzie 'p' jest schematem pewnego zdania oznajmującego, nienależącego ani do typu (b), ani do typu (c)). Dla celów niniejszych rozważań możemy przyjąć, że zdania typu (b) i (c) są równoważne.

Jeśli zgodzimy się, że zdanie typu (a) wyraża pewne twierdzenie, to o zdaniu typu (b) powiedzielibyśmy raczej, że wyraża pewne **potwierdzenie**. Chodzi o to, że wypowiadamy je na ogół **po** tym, jak ktoś inny wypowiedział odpowiednie zdanie typu (a). Mamy więc ciąg następujących po sobie wypowiedzi:

(1)  $O_1$  mówi do  $O_2$ : p.

(2)  $O_2$  mówi do  $O_1$ : To prawda, że p.

Rozpoczęcie rozmowy od (2) wydaje się niewłaściwe: bez (1)  $O_2$  nie ma po prostu czego potwierdzać, chyba że tę „lukę konwersacyjną” usuwa odpowiedni kontekst sytuacyjny (jak jest np. wówczas, kiedy  $O_1$  i  $O_2$  świadomie wznawiają jakąś niedokończoną rozmowę lub kiedy obaj słyszeli, jak pewien  $O_3$  mówił komuś, że p). Oczywiście może być tak, że  $O_2$  nie potwierdza, lecz **zaprzecza** temu, co powiedział  $O_1$ :

(2')  $O_2$  mówi do  $O_1$ : To nieprawda, że p.

Zalóżmy, że mamy do czynienia z rozmówcami, zachowującymi się racjonalnie. Dla takich rozmówców zachodzi zależność:

(A)  $\bigwedge x \bigwedge y \bigwedge t_1 [(x \text{ powiedział do } y \text{ w chwili } t_1, \text{ że to prawda, że } p) \wedge (x \text{ powiedział do } y \text{ w chwili } t_1, \text{ że to nieprawda, że } p)] \rightarrow \bigvee t_0$  (chwila  $t_0$  jest wcześniejsza od chwili  $t_1$   $\wedge$  y powiedział do x w chwili  $t_0$ , że p).

Jeżeli zgodzimy się, że potwierdzanie jest asercją pozytywną, a zaprzeczanie — asercją negatywną, to formułę (A) wolno uważać

na pewną regułę asercji. Z reguły tej — i z tego, że pewien  $O_1$  coś potwierdził lub czemuś zaprzeczył — można wyprowadzić wniosek, że jest pewien  $O_2$ , który przedtem stwierdził<sup>7</sup> to, co zostało przez  $O_1$  potwierdzone lub zaprzeczone. W związku z tym gwałci regułę (A), kto potwierdza coś lub zaprzecza czemuś, co przedtem nie było w ogóle przez nikogo stwierdzone.

Oczywiście wypowiedzenie zdania typu (a) — o pewnym stanie rzeczy — w sytuacji, w której nikt tego stanu rzeczy przedtem nie stwierdził, nie jest pogwałceniem reguły (A).

2. Porównajmy teraz zdania pytajne typu: (a) „Czy p?” (b) „Czy to prawda, że p?” i (c) „Czy zdanie 'p' jest zdaniem prawdziwym?”. Interesuje nas przy tym zasadniczo pytanie typu (b). (Zauważmy, że pytanie typu (b) „Czy to nieprawda, że p?” wygląda na niepoprawne. Dlaczego?) Tutaj również zignorujemy różnicę między pytaniem typu (b) i pytaniem typu (c). Zadawanie pytania typu (b) Marian Grabowski nazywa w eseju „O radykalizmie prawdy” [1999] „dopytywaniem się”.

Jak każde pytanie, również pytanie (b) ma pewną zawartość poznawczą: chociaż jest **pytaniem**, można się czegoś **dowiedzieć** z tego, że ktoś je komuś zadał. Nazwijmy składniki tej zawartości poznawczej — to wszystko, mówiąc słowami Grabowskiego, co **pytanie** (a raczej fakt jego zadania) „sugeruje” — „presupozycjami”.

W normalnej sytuacji pytający żywi te presupozycje, a pytany zakłada, że są one przez pytającego żywione. Zadawanie pytań I — dodajmy od razu — udzielanie odpowiedzi nie są więc operacjami neutralnymi psychologicznie. Z jednej strony, presupozycje są bowiem mniej lub bardziej «osobistymi» myślami pytającego; zadając pytanie, pytający wykazuje taki czy inny stopień **zaufania** do pytanego: „daje znać, że mu ufa”. Z drugiej strony, przypisując te myśli pytającemu, pytany przypisuje mu zarazem pewnego rodzaju **rozumność**.

**Konfidencjonalność i racjonalność** — *fides et ratio* — są kryteriami poprawności pytań. Ani pytanie zadane bez zaufania do pytanego, ani pytanie bez założenia o rozumności pytającego — nie może być traktowane jako pytanie *na serio*.

3. Po tym, co zostało powiedziane wyżej o zdaniach oznajmujących typu (b), łatwo wskazać presupozycje pytania typu (b). Otóż:

<sup>7</sup> Tutaj i niżej „stwierdzić” znaczy tyle, co „wypowiedzieć zdanie, stwierdzające jakiś stan rzeczy”, a nie — „ustalić jakiś stan rzeczy”.

(B)  $\bigwedge x \bigwedge y \bigwedge t_1 \bigwedge t_2 ((x \text{ zapytał } y \text{ w chwili } t_1, \text{ czy to prawda, że } p \rightarrow \bigvee z \bigvee t_0 \bigvee t_2 [(chwila \ t_0 \text{ jest wcześniejsza od chwili } t_1 \wedge chwila \ t_1 \text{ jest wcześniejsza od chwili } t_2) \wedge$

$(\sigma_1)$  z powiedział do  $x$  w chwili  $t_0$ , że  $p \wedge$

$(\sigma_2)$   $x$  nie wie w chwili  $t_1$ , czy to, co z powiedział w chwili  $t_0$ , jest prawdą  $\wedge$

$(\sigma_3)$   $x$  spodziewa się w chwili  $t_1$ , że  $y$  powie do  $x$ , czy to, co z powiedział w chwili  $t_0$ , jest prawdą.]

Zauważmy, po pierwsze, że presupozycja  $(\sigma_1)$  może być osłabiona: nie jest konieczne, aby z powiedział właśnie do  $x$ , że  $p$ ; wystarczy tu, aby  $x$  usłyszał, że z powiedział do kogoś, że  $p$ :

$\bigvee z \bigvee z^* \bigvee t_0$  (chwila  $t_0$  jest wcześniejsza od chwili  $t_1 \wedge$

$(\sigma_1')$   $x$  usłyszał, że z powiedział do  $z^*$  w chwili  $t_0$ , że  $p$ ).

Odpowiednim — łatwym do przeprowadzenia — modyfikacjom podlegają wówczas także presupozycje  $(\sigma_2)$  i  $(\sigma_3)$ .

Zauważmy, po drugie, że presupozycja  $(\sigma_2)$  pociąga to, że:

$(\sigma_2')$   $x$  nie wie w chwili  $t_1$ , czy  $p$ .

Nazwijmy „ekspertem” kogoś, kto w odniesieniu do dziedziny pewnych przedmiotów o każdym stanie rzeczy wie, czy ów stan w tej dziedzinie zachodzi, czy nie zachodzi, natomiast (w braku lepszego słowa) „werystą” kogoś, kto w odniesieniu do owej dziedziny nigdy nie kłamie, a w końcu „autorytetem” kogoś, kto jest w odpowiedniej dziedzinie zarazem ekspertem i werystą. Otóż gdyby  $x$  wiedział, że z jest autorytetem w dziedzinie, do której należy to, że  $p$ , to presupozycja  $(\sigma_2)$  byłaby nie na miejscu. Jeśli zaś jest na miejscu, to pociąga ponadto to, że:

$(\sigma_2'')$   $x$  nie wie, czy z jest autorytetem (w odpowiedniej dziedzinie).

Inaczej mówiąc,  $x$  **dopuszcza**, że z nie jest ekspertem (czyli że z nie wie, czy  $p$ ) lub że z nie jest werystą (czyli że z kłamie, mówiąc, że  $p$ ). Grabowski zauważa w związku z tym trafnie, że źródłem tej niewiedzy może być zachwianie się wiary pytającego w autorytet informatora pod wpływem tego, że to, co ów informator powiedział, jest bardzo mało prawdopodobne, jest „fałszywą możliwością”. Sygnałem takiego stanu rzeczy jest zwykle odpowiedni ton pytania — np. „może tu dźwięczeć [...]: Nie chce mi się wierzyć, aby tak było!”.

Zauważmy wreszcie, po trzecie, że presupozycja  $(\sigma_3)$  pociąga to, że:

$(\sigma_3')$   $x$  spodziewa się w chwili  $t_1$ , że  $y$  wie, czy to, co z powiedział w chwili  $t_0$ , jest prawdą.

Oczywiście to pociąga z kolei, że:

$(\sigma_3'')$   $x$  spodziewa się w chwili  $t_1$ , że  $y$  wie, czy  $p$ .

Możemy teraz powiedzieć, że jeśli ktoś formułuje pytanie typu (b), to gwałci regułę — nazwijmy ją tak — interogacji (B), gdy zadaje takie pytanie w sytuacji, w której co najmniej jednej z wymienionych w regule (B) presupozycji nie żywi. Ponieważ presupozycje te odnoszą się do stanów wewnętrznych pytającego, motywem pogwałcenia reguły interogacji (B) może być chyba tylko chęć wprowadzenia pytanego w błąd przez pytającego co do własnych, rzeczywistych intencji, czyli pewna gra pozorów: chęć okłamania pytanego przez pytającego.

4. Pytania typu (a) mają uboższą zawartość poznawczą. Jest bowiem tak, że:

(B\*)  $\bigwedge x \bigwedge y \bigwedge t_1 \bigwedge t_2 ((x \text{ zapytał } y \text{ w chwili } t_1, \text{ czy } p \rightarrow$

$(\tau_2)$   $x$  nie wie w chwili  $t_1$ , czy  $p \wedge$

$(\tau_3)$   $x$  spodziewa się w chwili  $t_1$ , że  $y$  powie do  $x$ , czy  $p \wedge$

$(\tau_3')$   $x$  spodziewa się w chwili  $t_1$ , że  $y$  wie, czy  $p$ ).

Ma rację Grabowski, że pytanie typu (a) jest proste — w stosunku do pytania typu (b), pytania o „węzowych splotach”; inaczej mówiąc: pytaniu typu (b) „brakuje prostoty”. Jeśli zadając jakieś pytanie, liczymy się z tym, że pytany — odpowiadając nam — sprostuje którąś z presupozycji, to pytanie typu (a) nie jest może z tego punktu widzenia „czystym dociekaniem prawdy”, ale na pewno jest „bliżej faktów” niż pytanie typu (b): mniej bowiem jest w jego wypadku ogniw pośredniczących (czyli — presupozycji) do ewentualnego korygowania.

5. Spróbujmy teraz opisać za pomocą wprowadzonej siatki pojęciowej to, co — zdaniem Grabowskiego — wydarzyło się w Raju między Wężem a Niewiastą.

Historia rozpoczyna się od pytania Węża, skierowanego do Niewiasty:

(I) Czy to prawda, że Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?

Jest to pytanie typu (b).

Odnotujmy najpierw, że pytanie (I) jest pytaniem «szkatułkowym». Ma ono strukturę „Czy to prawda, że  $p$ ?”, gdzie z kolei  $p$  jest zdaniem o strukturze „O powiedział, że  $q$ ”. Zdanie  $q$  (jest zdaniem rozkaznikowym; niestety, jest ono dwuznaczne (w każdym razie w przyjętym za podstawę przekładzie polskim<sup>6</sup>) i może interpretowane na dwa różne sposoby:

- (i) Nie z każdego drzewa wolno wam jeść owoce.  
 (ii) Z żadnego drzewa nie wolno wam jeść owoców.

Tym samym dwuznaczne jest też pytanie (I). Można je rozumieć dwojako:

- (\*) Czy to prawda, że Bóg powiedział, że (i)?  
 (\*\*) Czy to prawda, że Bóg powiedział, że (ii)?

Niewiasta rozumie pytanie (I) na sposób (\*\*). Odpowiada przecież:

(II) Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, tylko o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli<sup>9</sup>.

Wąż na to mówi:

(III) Na pewno nie umrzecie!<sup>10</sup>

**6.** Wskażmy teraz — zgodnie z regułą interogacji (B) — presupozycje pytania (I):

(Iσ<sub>1</sub>) Ktoś (nazwijmy go „informatorem”) powiedział Wężowi przed rozmową z Niewiastą, że Bóg powiedział Niewieście (i Mężczyźnie), że (ii).

Ogólniej:

(Iσ<sub>1</sub>') Wąż usłyszał przed rozmową z Niewiastą, że pewien informator komuś (nazwijmy go „interlokutorem”) powiedział, że Bóg powiedział Niewieście (i Mężczyźnie), że (ii).

(Iσ<sub>2</sub>) Wąż nie wie, czy to, co jego informator wówczas mu powiedział (lub ogólniej: co Wąż usłyszał, że pewien informator swemu interlokutorowi powiedział), jest prawdą.

(Iσ<sub>3</sub>) Wąż spodziewa się, że Niewiasta powie mu, czy to, co jego informator wówczas mu powiedział (lub ogólniej: co sam Wąż usłyszał, że pewien informator swemu interlokutorowi powiedział), jest prawdą.

<sup>9</sup> Ciekawe, że pytanie (I) w przekładzie ks. J. Wujka ma postać: „Czemu wam Bóg przykazał, żebyście nie jedli z każdego drzewa rajskiego?” [Biblia, Gen. III 1]. Jest to pytanie problemowe — a nie decyzyjne — i jako takie ma inne presupozycje niż zdanie analizowane przez M. Grabowskiego. Nie ma tu jednak miejsca na ich rozbiór. Jeśli chodzi o sprawę omawianej dwuznaczności, to zdaje się, że pozostaje ona także i w tej wersji pytania (I).

<sup>9</sup> U ks. J. Wujka odpowiedź Niewiasty ma znowu nieco inną postać: „Z owocu drzew, które są w raju, pożywamy; ale z owocu drzewa, które jest w pośród raju, rozkazał nam Bóg, abyśmy nie jedli, i nie dotykali się go, byśmy snadź nie pomarli” [Biblia, Gen. III 2–3]. Tu jednak Niewiasta zaprzecza wersji, jakoby Bóg powiedział, że (ii). Wskazuje na to słówko „ale”, które przy interpretacji, że Bóg powiedział, że (i), byłoby nie na miejscu.

<sup>10</sup> U ks. J. Wujka: „I rzekł wąż do niewiasty: żadna miarą nie umrzecie śmiercią” [Biblia, Gen. III 4].

Z (Iσ<sub>2</sub>) i z (Iσ<sub>3</sub>) mamy jeszcze:

(Iσ<sub>2</sub>') Wąż nie wie, czy to, co jego informator wówczas mu powiedział (lub ogólniej: co sam Wąż usłyszał, że pewien informator swemu interlokutorowi powiedział), jest prawdą.

(Iσ<sub>2</sub>'') Wąż nie wie, czy jego informator (czy ogólniej: pewien informator swemu interlokutorowi) jest autorytetem.

(Iσ<sub>3</sub>') Wąż spodziewa się, że Niewiasta wie, czy to, co jego informator wówczas Wężowi powiedział (lub ogólniej: co sam Wąż usłyszał, że pewien informator swemu interlokutorowi powiedział), jest prawdą.

(Iσ<sub>3</sub>'') Wąż spodziewa się, że Niewiasta wie, czy Bóg jej (i Mężczyźnie) powiedział, że (ii).

**7.** Kluczowa według M. Grabowskiego jest presupozycja (Iσ<sub>2</sub>'').

Dopuszczalnym wyjaśnieniem tej presupozycji jest — jego zdaniem — przyjęcie, że Wąż wersję informatora ma za bardzo mało prawdopodobną. Zakaz Boski w tej wersji — tj. że (ii) — jest bowiem „nonsensowny”, jako „uniemożliwiający praktycznie życie w ogrodzie”. Zadając analizowane pytanie, Wąż jednak tego nie wykluczył; pytanie to ma więc także następujące presupozycje:

(Iσ<sub>2</sub>'') Wąż nie wie, czy Bóg Niewieście i Mężczyźnie powiedział, że (ii).

(Iσ<sub>2</sub>'') Wąż dopuszcza, że Bóg Niewieście i Mężczyźnie wydał nonsensowny zakaz.

Grabowski sądzi, po pierwsze, że nie można zarazem sugerować takiej niewiedzy i żywić przekonania, wyrażonego w zdaniu (III). „Skąd o tym [tj. że owoce z zakazanego drzewa nie są śmiertelnie trujące] wie [Wąż] — pyta Grabowski — skoro nie wiedział o rzeczy bardziej elementarnej?” To, czy opinia ta jest trafna, zależy od tego, na czym miałyby polegać owa elementarność. Przypuśćmy, że to, że *q*, jest elementarniejsze od tego, że *p*, gdy konieczne jest, że jeżeli *p*, to *q*. W naszym wypadku, rzecz jasna, to, że po spożyciu zakazanego owocu się nie umiera, nie pociąga w sposób konieczny — bez dodatkowych (bardzo mocnych) zało-

<sup>11</sup> Warto zauważyć, że — literalnie rzecz biorąc — hipoteza Węża została zweryfikowana: Niewiasta „wzięła z owocu jego [tj. drzewa zakazanego], i jadła, i dała mężowi swemu, który jadł” — i żadne z nich nie umarło. Zakaz Boski miał więc komponent metaforyczny: chodziło w nim nie o śmierć fizyczną, lecz moralną — nie utratę życia, lecz niewinności: „otworzyły się oczy obojga” i „poznali, że byli nagimi” [Biblia, Gen. III 6–7].

żeń — tego, że Bóg zakazał spożywania tego owocu **jako** śmiertelnie trującego. Co więcej, nie zachodzi też zależność odwrotna<sup>11</sup>.

Według Grabowskiego, właściwą reakcją Niewiasty na pytanie Węża byłaby nie odpowiedź (II), lecz odrzucenie — i to demonstracyjne — presupozycji (I<sub>2</sub>”). To, że nie było takiej reakcji — że nie było „emocjonalnego, ostrego protestu”, „oburzenia” — świadczy o tym, że zaufanie Niewiasty do Boga, nie było „radykałne”, że brakowało jej „dziecięcej prostoty”, mocnego „osadzenia w prawdzie”. Gdyby była taka reakcja, Wąż nie odważyłby się jej kusić, wygłaszając zdanie (III).

Na pytanie, jak powinniśmy się zachować wobec prób dyskredytacji kogoś, komu zaufaliśmy, Grabowski odpowiada: ufać dyskredytowanemu, a nie — dyskredytującemu. Jest to strategia zniewalająco słuszna — pod jednym wszakże warunkiem: że istotnie mamy do czynienia z dyskredytacją, a nie z — demaskacją; dokładniej zaś, że wiemy, z czym istotnie mamy do czynienia.

Cóż bowiem wart jest postulat zaufania — do każdego?

Historia, która wydarzyła się w Raju, była właśnie dramatycznym ostrzeżeniem, jak łatwo tu o tragedię pomyłek: pozorowane zaufanie Węża do Niewiasty, bezpodstawna ufność Niewiasty do Węża — okupiona utraconą ufnością do Boga — i zawiedzione zaufanie Boga do Niewiasty (i Mężczyzny).

Jakże więc uniknąć „tysiącznych wątpliwości”, których źródłem jest ograniczone, „niepełne zaufanie”?

**8.** Grabowski rozpoczyna swoje rozważania „O radykalizmie prawdy” [1999] od wstrząsającego opisu „sytuacji naszej kultury”. Sytuację tę wyznaczają — jego zdaniem — trzy okoliczności:

(1) Coraz więcej poglądów przeciętnego człowieka ma postać opinii, pozbawionych jakiegokolwiek asercji: i pozytywnej, i negatywnej.

(2) Coraz więcej ludzi traci umiejętność odgraniczania rzeczywistości od fikcji.

(3) Coraz więcej naszych działań służy autokamuflażowi.

Odnoszę podobne wrażenie i — tak jak Grabowskiemu — obca mi jest myśl «racjonalizacji» tego stanu rzeczy przez akceptację irracjonalizmu. Nie sądzę jednak, by batalia na śmierć i życie naszej cywilizacji — batalia przeciwko irracjonalizmowi — rozgrywała się w **okopach** wiary. Ona rozgrywa się na **przedpolu** wiary. A tutaj podejrzliwość jest sojusznikiem przenikliwości.

## 4. O sensach nonsensu

*Nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum.*

Cyceron,  
*De divinatione*

**1.** Wobec zdania *Z* użytkownik *U* może zająć jedną z dwóch postaw asertywnych: może uznać lub odrzucić *Z*. Zgódźmy się, że

(1) *U* odrzuca *Z*, gdy *U* uznaje negację *Z*-a.

Możemy więc dalej zamiast o postawach asertywnych mówić krótko o uznawaniu.

Uznawanie podlega dwóm powinnościom.

**Z** jednej strony:

(2) Jeżeli *U* uznaje *Z*, to *Z* powinno być **UZASADNIONE**.

Zauważmy, że zachodzi następująca zależność:

(3) Jeżeli *Z* jest uzasadnione, to *Z* jest **UZASADNIALNE**.

Skoro tak, to:

(4) Jeżeli *U* uznaje *Z*, to *Z* powinno być **UZASADNIALNE**.

**Z** drugiej strony:

(5) Jeżeli *U* uznaje *Z*, to *U* powinien rozumieć *Z*.

Powinność wyrażoną za pomocą formuły (3) można wyrazić równoważnie:

(6) Jeżeli *U* uznaje *Z*, to *Z* powinno być zrozumiałe dla *U*.

Formuła (6) pociąga za sobą:

(7) Jeżeli *U* uznaje *Z*, to *Z* powinno być **ZROZUMIAŁE**.

Zachodzi następująca zależność:

(8) Jeżeli *Z* jest **ZROZUMIAŁE**, to *Z* jest **DORZECZNE**.

Skoro tak, to:

(9) Jeżeli *U* uznaje *Z*, to *Z* powinno być **DORZECZNE**<sup>1</sup>.

Zdania niespełniające warunków, o których mowa w formułach (2), (5), (7) i (9) — a więc zdania bezzasadne, nieuzasad-

<sup>1</sup> Zależność tę sformułował już m.in. G. Berkeley: „Gdyby mi [...] wskazano jakąś sprzeczność lub niedorzeczność w moim poglądzie, miałbym [...] rację do odrzucenia go” [Berkeley 1713, s. 165]. Wiąże on też *expressis verbis* niezrozumiałość z niedorzecznością, pisząc: „Twierdzić coś, czego nie można pojąć, jest to mówić niedorzeczności” [Berkeley 1713, s. 236].

niałne, niezrozumiałe<sup>2</sup> i niedorzeczne — to różne odmiany NON-SENSU.

### NONSENS A IRRACJONALNOŚĆ



### IRRACJONALNOŚĆ

O kimś, kto by uznawał zdania nonsensowne — tj. bezzasadne, nieuzasadniałne, niezrozumiałe lub niedorzeczne — zazwyczaj mówimy, że postępuje NIERACJONALNIE.

W ten sposób zagadnienie nonsensu splata się z zagadnieniem (nie)racjonalności.

2. Dwie drogi zależności — jedna, prowadząca od uznawania do uzasadniałności, i druga, prowadząca od uznawania do dorzeczności — «domykają się»:

(10) Jeżeli Z jest uzasadniałne, to Z jest dorzeczne.

<sup>2</sup> W latach dwudziestych toczyła się u nas interesująca dyskusja na temat zrozumiałości. Rozpoczął ją K. Irzykowski [1924], a zabrali w niej głos m.in. J. Hulewicz [1924] i J. Ujejski [1924]; później nawiązał do nich S. I. Witkiewicz [1927]. W dyskusji tej J. Hulewicz powołując się na C. K. Norwida zauważył, że „nie to zrozumiałe, co kto rozumie, lecz to, co **powinien** [podkr. moje, JJ] rozumieć”.

W ten sposób dorzeczność Z-a okazuje się warunkiem koniecznym i zarazem «kluczowym» uznawania Z-a — kluczowym, bo prowadzą do niego obie drogi: *via* zasadność i *via* zrozumiałość.

Jest sprawą sporną, czy równie «kluczowa» jest uzasadniałność Z-a, a więc, czy prawdą jest zależność odwrotna do zależności opisywanej w formule (10):

(11) Jeżeli Z jest dorzeczne, to Z jest uzasadniałne.

Inaczej mówiąc, jest sprawą sporną, czy:

(12) Z jest dorzeczne, gdy Z jest uzasadniałne.

Jak wiadomo, twierdząco na to pytanie odpowiedzieli neopozytywiści, nakładając dodatkowo na uzasadniałność warunek:

(13) Z jest uzasadniałne, gdy Z jest sprawdzalne EMPIRYCZNIE.

W ten sposób ich rozstrzygnięcie przybrało postać:

(14) Z jest dorzeczne, gdy Z jest sprawdzalne EMPIRYCZNIE.

Rozstrzygnięcie to nie było wolne od trudności, które stały się przedmiotem wnikliwej analizy, prowadzonej przez najtęższe umysły w ciągu wielu dziesięcioleci. Sprawą szczególnie zawiłą okazała się kwestia, czy — a jeśli tak, to z jakimi następstwami — wyrażenia sensowne mogą pozostawać w relacjach logicznych z nonsensami. Jako jedno z rozwiązań zaproponowano potraktowanie nonsensu jako trzeciej — poza prawdziwością i fałszywością — wartości logicznej. Pozwala to na twierdzącą odpowiedź na powyższą kwestię, ale za cenę modyfikacji sensu funktorów klasycznego rachunku zdań<sup>3</sup>.

3. Analiza sytuacji, w których ktoś określa coś mianem „nonsensu”, wskazuje na to, że miano to jest epitetem: że nonsens jest czymś niewłaściwym. W świetle zależności, o którym była mowa, można to wyjaśnić tym, że uznanie zdania nonsensownego jest dlatego niewłaściwe, że gwałci pewną powinność, obowiązującą nas, jeśli nasze postępowanie ma być racjonalne. Jeśli postępowanie U-a ma być racjonalne, to OCZEKUJEMY, że Z, uznane przez U, nie jest nonsensem<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Przejrzyste sprawozdanie z tej dyskusji podaje C. F. Presley [1961]. Pewne aspekty dotyczące tej kwestii przedstawia T. Bigaj [1999].

<sup>4</sup> Na to, że koniecznym warunkiem uznania czegoś za nonsens jest odpowiednie oczekiwanie, zwrócił uwagę T. Tomaszewski. Jego teza jest zresztą radykalniejsza: „Ocena niedorzeczności tekstu jest skutkiem oczekiwań, z jakimi czytelnik przystępuje do poznania tekstu. Sam tekst nie posiada żadnych obiektywnych cech, które by kwalifikowały go jako bezwzględnie niedorzeczny” [Tomaszewski 1936, s. 38]. Nie podzielam poglądu wyrażonego w drugim z przytoczonych zdań.

Eksplikację „nonsensu” rozpoczniemy od uwagi, że epitet ten stosowany bywa nie tylko do zdań — i nawet nie tylko do wyrażeni — ale także do przedmiotów pozajęzykowych.

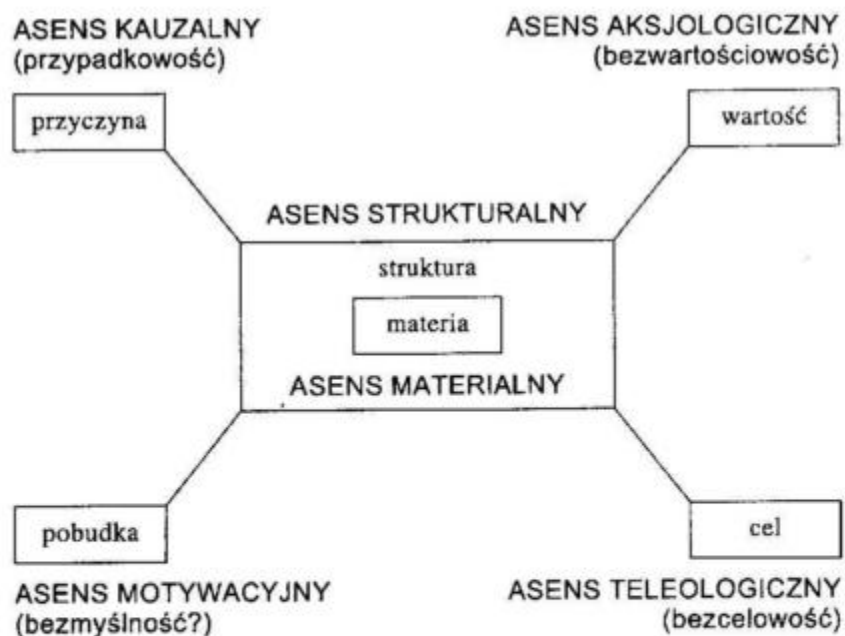
O każdym nonsensie prawdą jest, że:

(15) Jeżeli *x* jest nonsensem, to (a) *x*-owi czegoś brak lub (b) coś w *x*-ie zostało zastąpione czymś niewłaściwym.

Zgódźmy się nazywać „asensami” nonsensy, spełniające tylko warunek (a), a „kontrsensami” nonsensy, spełniające tylko warunek (b).

Brakujące «rzeczy», ze względu na które przedmiot dotknięty ich brakiem uważa się za asens, to jakaś część tego przedmiotu lub więź wewnętrzna między jego częściami, przyczyna lub pobudka, wreszcie wartość lub cel. Asens może więc być kolejno: materialny, strukturalny, kauzalny, motywacyjny, aksjologiczny i teleologiczny.

#### TYPY ASENSÓW



**Kontrsens** ma główne źródło w wymianie jakiejś części danego przedmiotu na część innego («niewłaściwego») rodzaju lub w wymianie określonej więzi między częściami na więź innego (również «niewłaściwego») rodzaju. Na tym właśnie polega kolejno: kontrsens materialny i strukturalny.

We wszystkich tych wypadkach nazywamy coś „nonsensem”, gdy oczekujemy, że to coś powinno być jakieś:

(a) w wypadku nonsensu materialnego — spodziewamy się, że dany przedmiot ma określone części, a któreś z nich *de facto* nie ma (asens), lub co najmniej jedna z nich jest wymieniona na «niewłaściwą» (kontrsens);

(b) w wypadku nonsensu strukturalnego — spodziewamy się, że części danego przedmiotu są w określony sposób powiązane, a nie stwierdzamy żadnej więzi (asens) lub istniejąca więź jest «niewłaściwa» (kontrsens);

(c) w wypadku asensu kauzalnego — spodziewamy się, że dany przedmiot — w szczególności pewne zdarzenie — ma określoną przyczynę, a okazuje się, że to zdarzenie jest «przypadkowe»;

(d) w wypadku asensu motywacyjnego — spodziewamy się, że dany przedmiot — w szczególności czyjś czyn — ma określoną pobudkę, a w rzeczywistości był całkowicie «bezmyślny»;

(e) w wypadku asensu aksjologicznego — spodziewamy się, że dany przedmiot ma określoną wartość, a tymczasem jest bezwartościowy<sup>5</sup>;

(f) w wypadku asensu teleologicznego — spodziewamy się, że dany przedmiot — w szczególności pewne działanie — ma określony cel, a naprawdę jest «bezcelowe».

Do asensu kauzalnego i motywacyjnego zbliżony jest zdaje się asens, który można by nazwać „asensem probabilistycznym” — a polegający na braku oczekiwanego prawdopodobieństwa, że dany przedmiot zaistnieje — polegający w szczególności na tym, że nieprawdopodobne jest zajście określonego zdarzenia.

<sup>5</sup> Zauważa zatem pojęcie „nonsensu” C. G. Jung, gdy powiada, że „duchowe wahadło kołysze się między sensem a bezsensem [ang. „nonsens”], nie zaś między tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe” [Jung 1961, s. 137].

4. Wszystkie wymienione odmiany nonsensu można spotkać również w dziedzinie języka. Dotyczy to zwłaszcza nonsensu materialnego i strukturalnego, które w wypadku wyrażen nazwiemy odpowiednio „nonsensem leksykalnym”<sup>6</sup> i „nonsensem syntaktycznym”<sup>7</sup>.

Można by próbować eksplikować nonsens leksykalny wyrażen złożonych w ten sposób, że nonsensowne człony tych wyrażen — w tym ewentualnie także funktory — utożsamiloby się ze zmiennymi odpowiedniej kategorii.

Rozważmy wyrażenie:

(i) Młodzie złoci białopalem,

które jest nonsensem leksykalnym ze względu na człon pierwszy i trzeci. Zgódźmy się, że wyrażenie to ma następującą strukturę semantyczną i syntaktyczną (zapisaną w notacji Ajdukiewiczowskiej):

(ii)  $n z / nn n$ ;

(iv) (1, 1), (1, 0), (1, 2).

Jeśli tak, to (i) jest równoważne funkcji:

(v)  $x$  złoci  $y$ .

Gdyby (i) nadać postać wyrażenia:

(vi) Młodzie zboci białopalem,

mielibyśmy funkcję:

(vii)  $x R y$ ,

czyli że (vi) byłoby równoważne temu, że coś do czegoś pozostaje w pewnym stosunku.

<sup>6</sup> Przykładem nonsensu leksykalnego są *Stopiewnie* J. Tuwima. Oto strofa wiersza „Słowisień” [Tuwim 1923, s. 144]:

W białodrzewiu jaśnie dzień słoneczno,  
Młodzie złoci białopalem żyśnie,  
Drzewia pełni pszczelą i pasieczną,  
A przez liście kraśnie pęk słowisnie.

Na *Stopiewnie* — i «mirohlady» — w tym kontekście zwraca uwagę R. Ingarden [1934, s. 4].

<sup>7</sup> W wypadku nonsensu syntaktycznego — za T. Kotarbińskim — mówi się zwykle o nonsensie *tout court* [1929, s. 77], albo o niespójności syntaktycznej lub bezładzie syntaktycznym. To, kiedy oczekiwania pod tym względem nie są spełnione, przesadzają reguły syntaktyczne danego języka. Dlatego mówi się, że: „Układ wyrazów  $U$  jest nonsensem (ze względu na język  $J$ ), gdy jest ciągiem wyrazów zbudowanym niezgodnie z regułami składni języka  $J$ ” [Marciszewski 1970, s. 190].

5. Była już mowa o nonsensie, mającym swe źródło w braku uzasadnienia; można by go nazwać „nonsensem argumentacyjnym”. Poza nonsensem argumentacyjnym oraz leksykalnym i syntaktycznym<sup>8</sup> istnieją nonsensy *sui generis* językowe, związane ze szczególnymi funkcjami, które spełniać mogą wyrażenia językowe.

Chodzi mianowicie o następujące funkcje:

(a) konotacyjną — wyrażenia mogą ZNACZYĆ pewne własności;

(b) desygnacyjną — wyrażenia mogą OZNACZAĆ pewne przedmioty;

(c) ekspresyjną — wyrażenia mogą WYRAŻAĆ pewne przeżycia nadawcy (w szczególności jego przekonania);

(d) perswazyjną — wyrażenia mogą NAKŁANIAĆ odbiorcę do pewnych zachowań (m.in. także językowych).

W wypadku wyrażen zdaniowych zamiast funkcji (a) konotacyjnej i (b) desygnacyjnej pojawiają się funkcje — nazwijmy je „aletyczną” i „kategorialną” — które spełniane są przez dane zdanie, odpowiednio gdy jest ono PRAWDZIWE, tj. gdy opisuje ono stan rzeczy istotnie zachodzący, lub gdy ów opisywany stan rzeczy jest MOŻLIWY.

Asens *sui generis* językowy polega więc na niespełnianiu co najmniej jednej z następujących funkcji:

<sup>8</sup> L. Wittgenstein twierdząc, że „tautologia i sprzeczność nie są [...] niedorzeczne [unsinnig]; należą one [bowiem] do symbolizmu” [Wittgenstein 1922, s. 40], rozumie tu przez „niedorzeczność” nonsens leksykalno-syntaktyczny. Twierdząc zaś, że „tautologia i sprzeczność są bezsensowne [sinnlos] [...] (nie wiem [wszak] np. niczego o pogodzie, gdy wiem, że pada lub nie pada)” [ibidem], przez „bezsens” rozumie chyba nonsens konotacyjno-kategorialny (zob. niżej). Podobnie jest, kiedy twierdzi, że „Sokrates jest identyczny” nic nie znaczy, gdyż nie ma własności o nazwie „identyczny” [Wittgenstein 1922, s. 56]. Nie podzielam jego diagnozy w odniesieniu do tautologii.

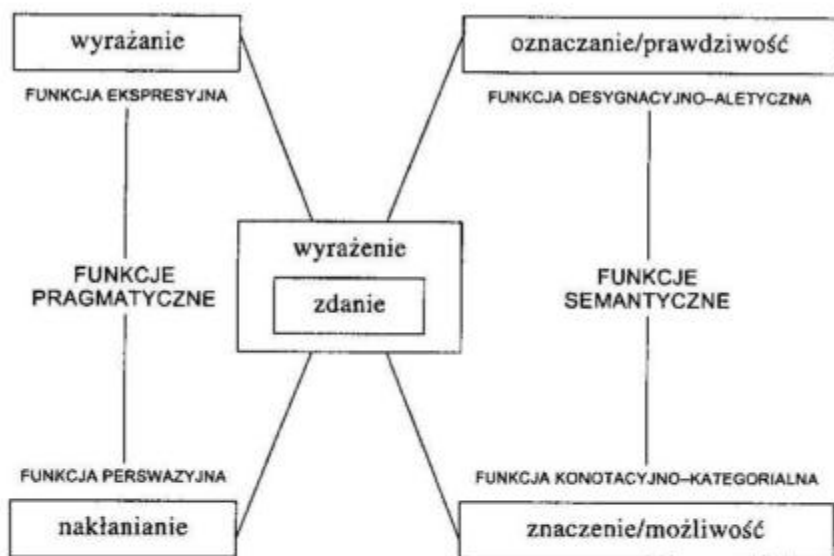
<sup>9</sup> Jako punkt wyjścia eksplikacji pojęcia „sensowności kategorialnej” można by przyjąć następującą formułę:

Jeżeli wyrażenie „ $Pa$ ” jest sensowne kategorialnie, to  
$$\forall Q [ (\sim \bigwedge x Qx \wedge (\bigwedge x Px \rightarrow Qx) \wedge Qa ]$$

Wydaje się, że interpretacja ta oddaje ideę presupozycji jako czegoś, czego prawdziwość jest niezbędna do sensowności danego wyrażenia. Wyrażenie „Cnota jest zielona” jest nonsensem, gdyż presupozycja „Cnota ma jakiś kolor” jest fałszem. Ogólnie — jak się zdaje — zachodzi:

$a$  jest presupozycją zdania  $Z$ , gdy jeśli  $Z$  stwierdza, że  $p$ , a zaś stwierdza, że  $q$ , to jeśli  $q$ , to możliwe, że  $p$ .

## BEZPRZEDMIOTOWOŚĆ FAŁSZ



## BEZTREŚCIOWOŚĆ ABSURD

(a) konotacyjno-kategorialnej — wtedy wyrażenie jest wyrażeniem beztreściowym, a w szczególności ABSURDEM, czyli zdaniem 'p', dla którego zachodzi:  $\sim \diamond p^9$ ;

(b) desygnacyjno-aletycznej — wtedy wyrażenie jest wyrażeniem bezprzedmiotowym (pustym), a w szczególności FAŁSZEM, czyli zdaniem 'p', dla którego zachodzi:  $\sim p^{10}$ ;

(c) ekspresyjnej;

(d) perswazyjnej.

Można by powiedzieć, że wyrażenie jest KOMPLETNYM NONSENSEM, gdy nie spełnia żadnej z tych funkcji. O tym, czy mimo to

<sup>10</sup> Niektórzy — np. A. C. Baier [1967, s. 520] — nie chcą traktować fałszu, nawet tzw. oczywistego (tj. wypowiedzianego w obliczu odpowiedniego faktu), jako nonsensu. To, że w wypadku pewnych wyrażeni — np. „Cnota jest zielona” — wahamy się, czy jest to fałsz, czy nonsens (kategorialny), przemawia, jak się zdaje, przeciwko takiemu rozgraniczeniu.

takie kompletne nonsensy są jeszcze wyrażeniami — a nie jakimiś przedmiotami pozajęzykowymi (np. «grafiką» lub «muzyką») — przesądzałoby ich tworzywo. W takim ujęciu:

(16) W jest wyrażeniem języka J, gdy W jest ciągiem głosek (lub odpowiednio liter) należących do bazy artykulacyjnej (lub odpowiednio alfabetu) języka J.

Gdybyśmy od pewnego ciągu dźwięków lub ciągu napisów oczekiwali, że jest — w tym sensie — wyrażeniem, a *de facto* nie spełniałby on warunku nałożonego w formule (16), to ciąg ów stanowiłby NONSENS ARTYKULACYJNO-KALIGRAFICZNY<sup>11</sup>.

6. Nonsens konotacyjno-kategorialny może mieć różne postaci, w zależności od tego, jaka niemożliwość jest jego źródłem. Wchodzi tu w rachubę:

(a) niemożliwość teoretyczna, a w szczególności — logiczna<sup>12</sup> i ontyczna (fizykalna)<sup>13</sup>;

(b) niemożliwość praktyczna.

Jest przy tym tak, że:

(17) Z jest niemożliwe teoretycznie, gdy Z jest niespójne (w tym sprzeczne) z prawami określonej teorii (logicznej lub fizykalnej);

<sup>11</sup> Byłby to BELKOT *sensu stricto*. Pojęcie „belkotu” zanalizowałem w studium „O odpowiedzialności za słowo” [Jadacki 1996, s. 251 i nn.].

<sup>12</sup> Utało się u nas — za T. Kotarbińskim — nazywać „absurdem” tylko absurd logiczny, tj. takie zdanie, które jest wewnętrznie sprzeczne [Kotarbiński 1929, s. 77], a więc bądź zdanie o postaci:

(a)  $p \wedge \sim p$ .

lub

(b)  $\forall x (Px \wedge \sim Px)$ .

bądź zdanie, które zdania o postaci (a) lub (b) pociąga. Rzecz jasna zarówno przed (a), jak i przed (b), można postawić zgodnie z prawdą „ $\sim \diamond$ ”.

<sup>13</sup> Do nonsensu fizykalnego należą wyrażenia, które — jak pisze T. Hobbes — powstają wskutek tego, że „daje się nazwy ciał cechom albo nazwy cech ciałom, jak to czynią ci, którzy powiadają: wiara wstąpiła w niego albo wiarą został natchniony, gdy tymczasem nic **nie może** [podkr. moje, JJ] wstąpić czy być technięte w jakąś rzecz, co nie jest ciałem” [Hobbes 1651, s. 38–39]. Skądinąd wszystkie jego pozostałe przykłady niedorzeczności — także „nazwy, które nic nie znaczą”, w rodzaju „wieczne teraz” [ibidem] — dadzą się zinterpretować jako nonsens konotacyjno-kategorialny.

Przykłady tego nonsensu można znaleźć również w poczji S. Mallarmégo. Oto początek jego sonetu „Cantique de saint Jean” [1887, s. 495]:

Le soleil que sa halte  
Surnaturelle exalte  
Auslôt redescend  
Incandescent...

(18) Z jest niemożliwe praktycznie, gdy Z opisuje rzeczy, które nie mogłyby być osłgnięte za pomocą środków, którymi rozporządzamy.

Widać od razu, że skoro powstają coraz to nowe teorie — zarówno logiczne<sup>14</sup>, jak i fizykalne (nieraz, dodajmy, konkurencyjne wobec już istniejących) — i zmieniają się «możliwości» techniczne, to zmienia się też «pula» nonsensów<sup>15</sup>.

Płynność granic nonsensu jest również widoczna na gruncie języka potocznego, dla którego «tłem teoretycznym» jest zdrowy rozsądek<sup>16</sup>.

7. To, czy wyrażenie, które nie spełnia pewnej funkcji, uznamy za nonsens odpowiedniego rodzaju, zależy od naszych oczekiwań względem tego wyrażenia.

Warto zauważyć, że w wypadku niespełnienia się naszych oczekiwań względem jakiegoś wyrażenia (czy jakiegoś innego przedmiotu mającego «sens»), uznanie go za taki czy inny nonsens nie jest jedyną racjonalną strategią.

Możemy w tej sytuacji jeszcze:

(a) starać się — przez odpowiednie zabiegi INTERPRETACYJNE — odtworzyć «brakujący» element w LITERALNYM NONSENSIE (w tym: domyśleć się, o jaką «brakującą» lub zdeformowaną funkcję mogło chodzić)<sup>17</sup>;

<sup>14</sup> Na gruncie systemu logicznego, nieuznającego zasady niesprzeczności, negacja jej — ani konsekwencja — nie byłaby oczywiście absurdem.

<sup>15</sup> G. Berkeley przypominał w tym kontekście, że „był czas, kiedy nawet uczeni uważali antypody i ruch Ziemi za potworne niedorzeczności” [Berkeley 1710, s. 74]. Zwraca uwagę fakt, że w *Traktacie* słowo „niedorzeczność” pojawia się co najmniej 14 razy. Być może odwoływanie się do «poczucia niedorzeczności» jest czymś swoistym dla autorów, pragnących przekonać swych czytelników do programu redukcjonistycznego (o nonsensie wiele mówią też np. reishi).

<sup>16</sup> Jest to jedna z przyczyn tego, że — jak pisze L. Chwistek — „w języku potocznym przejście pomiędzy sensem a nonsensem nie jest ostre” [Chwistek 1935, s. 15]. Inne przyczyny leżą w tym, że język ten nie ma wyraźnie określonej bazy leksykalnej i reguł syntaktycznych.

Jak już była o tym mowa, obowiązek unikania nonsensów jest istotnym składnikiem ideału człowieka racjonalnego. M. Tałasiewicz przedstawia argumenty, przemawiające za koniecznością «rehabilitacji» niektórych typów nonsensu [Tałasiewicz 1999].

<sup>17</sup> [Jeżeli wybierzemy pierwszą strategię, to] w wypadku wyrażenia (i) „Młodzi złoci białopalem” najsłabsza interpretacja przyporządkowanej mu funkcji (v) polegałaby na związaniu zmiennych przykułaryzatorom:

(viii)  $\forall x \forall y (x \text{ złoci } y)$ .

(b) uznać, że w danym wypadku nie mamy w ogóle do czynienia z wyrażeniem — albo z wyrażeniem o określonej funkcji<sup>18</sup> — a zatem spodziewanie się tu jakiejś (określonej) funkcji językowej jest nie na miejscu<sup>19</sup>.

O tym, jakie są nasze oczekiwania, rozstrzyga wiele rzeczy. W wypadku tekstów — ale także np. malowideł — decyduje często tytuł lub podtytuł. Z innym nastawieniem czytamy utwór, określony przez autora jako bajka czy powieść fantastyczna, a z innym — kiedy jest esejem filozoficznym czy rozprawą naukową.

8. Wydaje się, że ani w filozofii (analitycznej), ani w nauce, nie oczekuje się tego, aby wyrażenia spełniały funkcję wyrażania i nakłaniania; nie powstaje wobec tego w tych dziedzinach zagrożenie nonsensu ekspresyjnego i perswazyjnego.

Dlatego być może rację miał Thomas Hobbes, gdy tworzenie niedorzeczności uważał za przywilej, „którego nie ma żadna istota żyjąca poza ludźmi” [Hobbes 1651, s. 38]. Ale na pewno nie miał racji, gdy dodawał, że „z ludzi zaś ci najbardziej są wystawieni na niedorzeczność, którzy zajmują się filozofią” [ibidem]<sup>20</sup>.

Nonsens w filozofii — i w nauce — to wyłącznie nonsens argumentacyjny i leksykalno-syntaktyczny oraz absurd i fałsz.

Odpowiednio w wypadku wyrażenia (vi) „Młodzi złoci białopalem” interpretacja wyglądałaby:

$$(ix) \forall x \forall y \forall R (xRy).$$

<sup>18</sup> Te drugą strategię wybiera K. Ajdukiewicz, gdy stwierdza, że ciąg napisów „Kiedy stojcie jest człowiekiem”, jest wyrażeniem, ale nie zdaniem [Ajdukiewicz 1934b, s. 198].

<sup>19</sup> Oble strategię wymienia T. Tomaszewski [1936, s. 20 i nn.].

<sup>20</sup> Jednym z największych «pojemników» nonsensu jest sztuka (por. surrealizm) i literatura (por. pure nonsense i groteska). Świat przedstawiony w *Śpiącej M. Germinowej* (Londyn) — to asens materialny; w *Martwej naturze z magnolią H. Matise'a* (Musée National de l'Art Moderne, Paryż) — asens strukturalny; w *Praciu człowieka R. Magritte'a* (Tokio) — kontrsens strukturalny. Natomiast *Kompozycja* (1947–1949) W. Strzemińskiego (Muzeum Sztuki w Łodzi) — mogłaby być przykładem asensu leksykalnego.

Trafnie pisał L. Staff o poezji K. I. Gałczyńskiego [Staff 1958]:

Pokazałeś w wesolej herezji  
Przez swe fraszki siołkowe i gęsie,  
Ile jest nonsensu w poezji  
I ile poezji w nonsensie.

Nb. W strofie tej mamy też przykład nonsensu konotacyjno-kategorialnego („fraszki siołkowe i gęsie”).

## 5. O milczeniu i przemilczaniu

Wstyd mi pomyśleć, a obrzydliwość mówić,  
a nikczemność milczeć.

Cyprian Kamil Norwid,  
List do Bronisława Zaleskiego z 24 I 1879

**1. Podnięte** intelektualną do zajęcia się pojęciem *milczenia* dała mi Kwiryna Handke. Tak się złożyło, że **oparcie** teoretyczne przy analizie tego pojęcia dostarczyły mi teksty również autorstwa pań, a mianowicie Izydory Dąbskiej<sup>1</sup> i Krystyny Pisarkowej<sup>2</sup>. To, co mam do powiedzenia na temat pojęcia *milczenia*, przeniknięte jest więc do **głębi** pierwiastkiem ... **żeńskim**.

Może więc rację miał Walentyn Egipcjanin z II w. przed Chrystusem, inicjator jednego z nurtów gnozy chrześcijańskiej, kiedy utrzymywał<sup>3</sup>, że „praojcem” wszystkiego jest Βυθος, czyli **GŁĘBIA**, a „pramatką” — myśl owego „praojca”: Σιγή, czyli właśnie **MILCZENIE**... Zwłaszcza, że szesnaście wieków po nim nie żaden heretyk, lecz sam książę biskup Ignacy Krasicki dał — jak zwykle celny — wyraz podobnemu w istocie pogładowi:

Milczenie, sprawco myśli! w twoim łonie żywa  
Wznosi się, działa, krzewi, poznaje, odkrywa [Krasicki 1784].

**2.** Wyrażenie „milczenie” jest pochodną wyrażenia „milczeć”, które może występować w zależności od kontekstu w dwóch funkcjach semantycznych:

(a) predykatu jednoargumentowego ( $z/n$ ) — w kontekście typu „ $x$  milczy”; (b) predykatu dwuargumentowego ( $z/nr$ ) — w kontekście typu „ $x$  milczy o  $y$ -ku”.

W pierwszej funkcji używał tego predykatu Boecjusz w tekście, który stał się źródłem aforyzmu: *O, si tacuisses, philosophus mansisses* [O, gdybyś milczał, pozostałbyś filozofem]:

Pewien bowiem człowiek obrzucił zniewagami drugiego człowieka, który nie dla uprawiania prawdziwej cnoty, ale dla pyszałkowej chwały przybrał sobie fałszywe imię filozofa, a przy tym powiedział, że zaraz się dowie, czy ten znieważony jest filozofem w zależności od tego, czy spokojnie i cierpliwie zniesie doznana

<sup>1</sup> Por. [Dąbska 1971].

<sup>2</sup> Por. [Pisarkowa 1986].

<sup>3</sup> Zob. [Walentyn II, s. 454–455].

zniewagę. Znieważony zachował przez chwilę cierpliwość i jakby kąpię z wyrządzonej mu zniewagi powiedział: „Czy już wreszcie rozumiesz, że jestem filozofem?” Wówczas ów pierwszy bardzo zgryźliwie się odezwał. „Zrozumiałbym to, gdybyś był milczał” [Boecjusz VI, s. 45–46].

W tej drugiej funkcji używał tego predykatu Stefan Kisielewski, kiedy pisał:

Milczenie na wszelkie ważne tematy staje się [w PRL] nie tylko zasadą, ale w końcu drugą naturą, degeneruje ludzi, robią się nieludscy [Kisielewski 1991: 615].

Podobnie — i w analogicznym kontekście (choć kilkadziesiąt lat wcześniej) — posługiwał się tym predykatem Andrzej Niemojewski:

No, zbrodniarzem ten, kto milczy  
O wybrykach partii wilczych  
Albo krętą dążąc miedzą  
W końcu owcom wierzyć każe,  
Je to kłamstwa i potwarze,  
Co o wilkach ludzie wiedzą! [Niemojewski 1891, s. 8].

Konteksty pierwszego typu mam za konteksty wtórne, gdyż dadzą się one według mnie sprowadzić do kontekstów drugiego typu przez zastosowanie reguły o następującym schemacie:

(1)  $\wedge x \wedge T [x \text{ milczy w okresie } T \equiv \wedge y (x \text{ milczy w okresie } T \text{ o } y)]^4$ .

Miał chyba tego świadomość Platon, skoro wkładał w usta Eutydemu następujące słowa:

Kiedy milczysz — powiada Eutydem — czy nie o wszystkim milczysz?  
No tak — powiada [Ktezippos] [Platon IV'a, s. 56].

Zauważmy, że istnieje odpowiedniość między predykatami „ $x$  milczy” i „ $x$  milczy o  $y$ -ku” — oraz predykatami „ $x$  mówi” i „ $x$  mówi o  $y$ -ku”. Nie ma natomiast „milczeniowego” odpowiednika trójargumentowego predykatu „ $x$  mówi o  $y$ -ku do  $z$ -a”. Oczywiście u Cypriana Kamila Norwida znajdujemy:

... Akordem atomu  
Nieustannie ciek mówić ... Jak milczy? to komu:  
Nie duchowi, ni sobie, ni wewnętrznej pieśni ... [Norwid 1869, s. 57]

Ale jest to tutaj jedynie *licencia poetica*.

**3.** Do „milczenia o czymś” skłonny byłbym także mówić „przemilczanie”. Zachodzi zdaje się następująca zależność:

<sup>4</sup> Okres, o który tu chodzi, może mieć różną długość: jak wiadomo, niektórych regulach zakonnych — np. u kapucynów, kamedułów i kartuzów —cano, by okresy milczenia (o wszystkim) były jak najdłuższe.

(2)  $\wedge x \wedge y (x \text{ przemilcza } y\text{-a} \rightarrow x \text{ milczy o } y\text{-ku})^5$ .

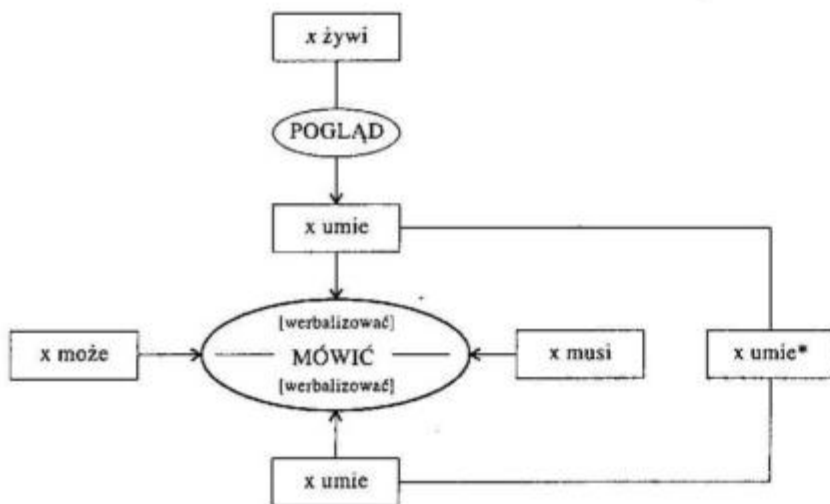
Widać to np. w zastosowaniu do następującej uwagi Krasickiego:

Niegdyś służyć ojczyźnie hasłem było czełka.  
Święte hasło! gdzieś jest? zmilczane od wieka.  
Odgłosie serc pocztowych, niezmazanej duszy,  
Już się o nasze płocze nie objąsz uszy [Krasicki 1784].

a także przytaczanych już kontekstów z Niemojewskiego i Kisielewskiego<sup>6</sup>.

4. Nie ma różnicy zdań co do tego, że istnieje istotny związek między milczeniem i mówieniem — są tylko różnice zdań co do tego, na czym ten związek polega. Aby więc rzucić na tę sprawę właściwe światło, wskażmy warunki niezbędne i wystarczające jednego i drugiego.

Za warunek niezbędny i wystarczający mówienia uważam zaistnienie zarazem przymusu, możliwości oraz — podwójnej<sup>7</sup> — umiejętności mówienia:



<sup>5</sup> W pierwotnej — wygłoszonej — wersji tekstu dałem w formule (2) ekwiwalencję zamiast implikacji. Na to, że już w **pojęciu przemilczania** zawiera się milczenie z intencją, zwrócił mi uwagę Z. Najder; nie umiając uwzględnić tego w satysfakcjonującej formule ekwiwalencyjnej, nadaję formule (2) postać implikacyjną.

<sup>6</sup> Za rodzaj przemilczania uważa się niekiedy supozycje i presupozycje (tak czyni m.in. C. K. Norwid w „Milczeniu” [Norwid 1882, s. 232]) — te jednak tutaj pomijam.

<sup>7</sup> Dlatego zaznaczam to słowo dalej gwiazdką „\*“.

(3)  $\wedge x [x \text{ mówi} \equiv (x \text{ musi mówić} \wedge x \text{ może mówić} \wedge x \text{ umie* mówić})]$ .

Zwracam uwagę na to, że formuła (3) nie jest definicją eksplikacyjną „mówienia”, gdyż zawiera *circulus vitiosus*.

5. Umieć\* mówić — to tyle, co — umieć **werbalizować** swoje poglądy<sup>8</sup> lub umieć **wyartykułować** odpowiednie dźwięki mowy:

(4)  $\wedge x \wedge j [x \text{ umie* mówić w języku } j \equiv (x \text{ umie werbalizować poglądy w języku } j \vee x \text{ umie artykułować wyrażenia języka } j)]$ .

Zauważmy, że obie te umiejętności są od siebie niezależne. Z jednej strony można umieć werbalizować różne poglądy (tj. w szczególności nadawać im postać zdań), a nie umieć artykułować odpowiednich wypowiedzi językowych (danego — czy w ogóle żadnego — języka). Z drugiej strony można umieć artykułować określone wypowiedzi językowe, a nie umieć zwerbalizować — określonych lub w ogóle żadnych — poglądów<sup>9</sup>. O tej drugiej sytuacji — w odniesieniu do pewnych poglądów — pisze Adam Mickiewicz:

*Mysl wielka zwykle usta do milczenia zmusza* [Mickiewicz 1834, s. 34].

Podobnie Jan Lechoń:

*I wszystko tu coś znaczy, tylko brak nam słowa* [Lechoń 1942].

Tu tkwi jedno ze źródeł mistyki. Bywa przecież i tak, że obu umiejętnościom towarzyszy brak poglądów w określonej sprawie; jeśli mimo to decydujemy się na mówienie o niej — produkujemy najczęściej ... bełkot.

6. Przez zwrot „x musi mówić” będę rozumieć dalej dokładnie tyle, co przez zwrot „x-a coś popycha do mówienia”<sup>10</sup>; natomiast przez zwrot „x może mówić” — dokładnie tyle, co przez zwrot „x-a **nic** nie powstrzymuje od mówienia” (czyli „x-owi **nic** nie uniemożliwia mówienia”).

<sup>8</sup> Tutaj biorę słowo „poglądy” bardzo szeroko, tak że oznacza ono zarówno przekonania i oceny (a więc poglądy *sensu stricto*), jak i wszelkie „pożądania” (np. przeżywane przez nas pytania lub rozkazy).

<sup>9</sup> Tu i poniżej ograniczam się do mówienia (i niemówienia) werbalnego; można jednak wyniki przeprowadzonej przeze mnie analizy — po odpowiednich modyfikacjach — odnieść także do mówienia (i odpowiednio niemówienia) niewerbalnego: gestualnego i graficznego.

<sup>10</sup> To popychanie może więc okazać się w pewnych okolicznościach nieskuteczne. Tak rozumiany „przymus” jest więc bliższy „wywieraniu nacisku” niż „konieczności ontycznej”: „powodowaniu” (por. [Pisarkowa 1986, s. 26]).

Rozważmy bliżej, **co** może popychać/powstrzymywać *x*-a do/od mówienia:

(a) Może więc kogoś popychać do mówienia (lub powstrzymać od mówienia) jego własna chęć, a więc pewien akt woli. Powiada się wtedy, że ten ktoś **chce** (czyli pragnie) mówić lub **chce** nie mówić. Warto podkreślić, że chęć — popychająca kogoś do mówienia lub przeciwnie, powstrzymująca go od mówienia — sama może wynikać z bardzo różnych pobudek, np. cierpienia, rozmarzenia, lęku, wrogości, lekceważenia, krnąbrności, wybuchowości, niezręczności, wstydu lub ich przeciwieństw<sup>11</sup>.

(b) Może kogoś popychać w rozważanym kierunku jego własna skłonność<sup>12</sup>. Powiada się wtedy, że temu komuś **chce się** mówić lub **chce się** nie mówić<sup>13</sup>.

(c) Takim bodźcem może być bezpośrednio określone uczucie, żywione przez daną osobę — np. jedno z tych, o których mowa *sub* (a).

(d) Do mówienia może kogoś popychać (lub odpowiednio powstrzymać od mówienia) nakaz innej osoby lub — „bezosobowy” — obowiązek (np. wypływający z normy: *Odpowiadaj, jak pytają*). Powiada się wtedy w pierwszym wypadku, że kogoś **zmusza się** do mówienia lub niemówienia, w drugim zaś, że ktoś **powinien** mówić lub nie mówić. Pierwszy wypadek — **nakazu** — ma na myśli Pan Senator z III części *Dziadów*, gdy karci Księdza Piotra:

Wiesz ty, że wszelka władza od Boga pochodzi.  
Gdy władza każe mówić, milczeć się nie godzi [Mickiewicz 1832, s. 285].

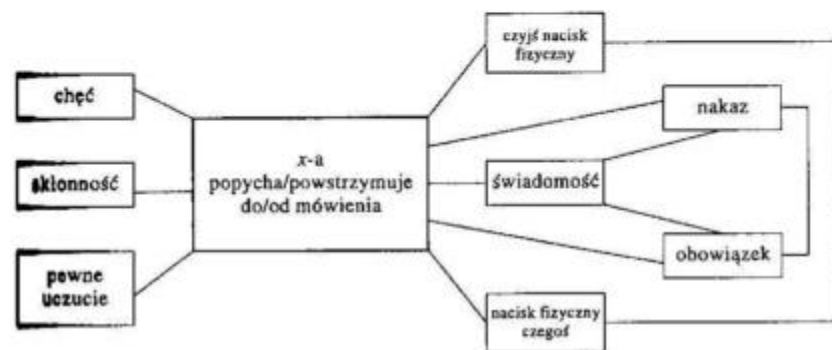
Kiedy natomiast w „Improwizacji” Konrad ma pretensję do Boga:  
Milczysz! — Jam Ci do głębi serce me otworzył [...] [Mickiewicz 1832, s. 85].

to na podstawie ogólnej **powinności** odpowiadania uczestnikowi rozmowy.

Zauważmy, że wystąpienie czyjś nakazu lub pewnego obowiązku w roli efektywnych bodźców wymaga tego, aby były one **uświadomione** przez adresata tych bodźców. Stąd można nie

mówić zarówno z powodu braku odpowiedniego nakazu lub obowiązku — bądź też z powodu niezastnienia okoliczności, w których obowiązek powstaje (np. z tego powodu, że nie padło żadne pytanie) — jak i z powodu nieuświadomienia sobie, że odpowiednie okoliczności zaistniały (np. z powodu niezauważenia czyjś pytania).

(e) Może wreszcie kogoś popychać do mówienia (lub powstrzymać od mówienia) nacisk fizyczny, wywierany przez jakąś osobę lub jakieś „bezosobowe” okoliczności.



Pomiędzy opisanymi sytuacjami — i sposobami samego ich opisu — zachodzą różnorakie powiązania. Dałoby się — i warto by było — przedstawić je w postaci swobodnego rachunku<sup>14</sup>; do jego też należałyby m.in. zdania stwierdzające, że  $\wedge x$ :

(5)  $x$  musi mówić  $\equiv x$  nie może nie mówić;

(6)  $x$  może mówić  $\equiv x$  nie musi nie mówić;

(7)  $x$ -a zmusza się do mówienia  $\equiv x$ -owi nie pozwala się nie mówić;

(8)  $x$ -owi pozwala się mówić  $\equiv x$ -a nie zmusza się do niemówienia;

(9)  $x$  powinien mówić  $\equiv x$ -owi nie wolno nie mówić.

Zauważmy, nawiasem mówiąc, że **nie jest** teza:

(10\*)  $x$ -owi wolno mówić  $\equiv x$  nie powinien nie mówić.

Podobnie zaraz zobaczymy, że na miejsce wyrażenia „nie mówić” **nie wolno** w tych zdaniach wstawić wyrażenia „milczeć”.

<sup>14</sup> Analogicznie mógłby powstać «rachunek» milczenia.

<sup>11</sup> Por. niżej o tych pobudkach — w związku z milczeniem.

<sup>12</sup> K. Pisarkowa mówi w tym wypadku o „gotowości do mówienia” i „tendencji do milczenia” [Pisarkowa 1986, s. 27].

<sup>13</sup> K. Ajdukiewicz odróżnia sytuację, w której ktoś chce czegoś, od sytuacji, w której komuś chce się czegoś, mówiąc w pierwszym wypadku o dążeniu spontanicznym, a w drugim — o dążeniu biernym. Zob. [Ajdukiewicz 1938, s. 204 i nn.]. W pracy niniejszej staram się iść częściowo tropem pięknych analiz z części trzeciej („Postępowanie człowieka”) jego podręcznika.

7. Za warunek niezbędny i wystarczający milczenia uważam zaistnienie zarazem przymusu i możliwości milczenia:

(11)  $\bigwedge x [x \text{ milczy} \equiv (x \text{ musi milczeć} \wedge x \text{ może milczeć})]$ .

Zwracam uwagę, że formuła (11) różni się od formuły (3) tym, że warunek niezbędny i wystarczający milczenia nie zawiera jako składnika żadnej umiejętności. Zakładam bowiem, że do tego, aby milczeć, **żadna** umiejętność milczenia nie jest potrzebna. Przysłowie głosi co prawda:

*Qui nescit tacere, nescit et loqui*

[Kto nie umie milczeć, nie umie też mówić] [Arthaber 1952, s. 1325].

Wynika z tego, że umie się milczeć, jeśli umie się mówić — ale tutaj chodzi w istocie nie o umiejętność milczenia, tylko o «umiejętność» wzbudzenia w sobie odpowiedniego «chcienia» (postanowienia) popychającego do milczenia.

Dzięki takiemu założeniu nic nie stoi na przeszkodzie, by przypisywać milczenie nie tylko ludziom, lecz także zwierzętom i przedmiotom martwym — w tym ludzkim szczątkom. Dlatego Szekspir mógł włożyć w usta umierającego Hamleta słowa:

Reszta jest milczeniem [Szekspir 1602, s. 230].

Możliwość, o której mowa, wyczuwają dobrze poeci, posługujący się odpowiednimi «pozaludzkimi» porównaniami. Czytamy np. u Teofila Lenartowicza:

Jak się zrobisz cudzoziemcem,

Jak się zrobisz wrogiem [Niemcem].

W oczach będziesz miał wzrok wilczy,

Będziesz milczał, jak wilk milczy [Lenartowicz 1863, s. 427].

„Przymus” i „możliwość” są przy tym rozumiane w obu formułach jednakowo. W przeciwieństwie do Dąbskiej [1971, s. 93 i nn.] uważam, że nie powinno się ograniczać pojęcia *milczenia* do pojęcia *powstrzymywania się od mówienia*: chęć niemówienia jest zaledwie jednym z możliwych bodźców, popychających do milczenia. Jednym tylko z rodzajów bodźców (do) myślenia — mianowicie pobudkami «uczynniającymi» odpowiednie akty woli (czyli «chęci») — są też motywy **lub** intencje, które w odniesieniu do przemilczania, analizuje Pisarkowa [1986, s. 26 i nn.].

Co więcej, może się tak zdarzyć, że taka sama pobudka — np. to samo uczucie — popycha tę samą osobę jednocześnie do mówienia i do milczenia<sup>15</sup>. Jeden z bohaterów Aleksandra Fredry wyznaje:

<sup>15</sup> Oczywiście jeden z nacisków musi okazać się w końcu nieskuteczny.

Strach i milczeć — strach i mówić [Fredro 1835, s. 82].

Formuła (11) jest poza tym podobna do formuły (3) pod tym względem, że **nie jest** ona definicją eksplikacyjną — w tym wypadku „milczenia” — gdyż zawiera *circulus vitiosus*.

Jak wygląda więc poprawna definicja „milczenia”, tj. formuła wskazująca znaczenie wyrażenia „milczenie” — czyli wskazująca poszukiwane przez nas pojęcie *milczenia*?

8. Czytamy u Platona:

A czyż nie można mówić tak, by było zachowane milczenie? — powiedział Dionizodoros.

Ani trochę — odparł Ktezippos.

Ani milczeć tak, żeby się mówiło?

Jeszcze mniej — powiada [Platon IV'a, s. 56].

Nie dziwi więc, że uważa się czasem, że milczenie to po prostu **tylce**, co niemówienie:

(12\*)  $\bigwedge x (x \text{ milczy} \equiv x \text{ nie mówi})^{16}$ .

Wyraz takiemu pogładowi na znaczenie „milczenia” dają słowniki ogólne. Czytamy np. w *Słowniku języka polskiego*:

**milczeć** [...] „nie wydawać głosu, nie mówić [...]” [Doroszewski 1958-1969, T. IV, s. 696]<sup>17</sup>.

Formuła (12\*) nie jest jednak zadowalającą rekonstrukcją pojęcia *milczenia*. Wyczuwał to Krasicki:

Co nie jest do istności, co brak w liczby rzędzie,

Tym mniemamy milczenie, i jesteśmy w błędzie [Krasicki 1784].

Albowiem co prawda mamy:

(13)  $\bigwedge x (x \text{ milczy} \rightarrow x \text{ nie mówi})$ .

Nie zachodzi natomiast:

(14\*)  $\bigwedge x (x \text{ nie mówi} \rightarrow x \text{ milczy})$ .

Śpiąc np. nie mówimy<sup>18</sup>, ale pogwałciłbym swoją intuicję językową, gdybym powiedział, że wtedy — milczymy. Milczymy dopiero wtedy, kiedy nie mówimy **mimo** przymusu mówienia.

Myliłby się jednak znowu ktoś, kto chciałby tę intuicję wyrazić tak:

(15\*)  $\bigwedge x [x \text{ milczy} \equiv (x \text{ musi mówić} \wedge x \text{ nie mówi})]$ .

Co prawda mamy tu:

<sup>16</sup> Gwiazdka „\*” zaznaczone są formuły, które odrzucam.

<sup>17</sup> Formuły oddzielone przecinkami w hasłach tego słownika traktuję jako eksplikacje kolejnych — choć bliskich sobie — znaczeń danego wyrażenia; znaczenia — zdaniem redaktora — odleglejsze zaznaczone są oddzielnymi numerami.

<sup>18</sup> Pomijam tzw. mówienie przez sen.

(16)  $\bigwedge x [(x \text{ musi mówić} \wedge x \text{ nie mówi}) \rightarrow x \text{ milczy}]$ .

Nie zachodzi jednak i tu zależność odwrotna:

(17\*)  $\bigwedge x [x \text{ milczy} \rightarrow (x \text{ musi mówić} \wedge x \text{ nie mówi})]$ ,

a to dlatego, że chociaż prawdziwa jest formuła (13), to nie zachodzi:

(18\*)  $\bigwedge x (x \text{ milczy} \rightarrow x \text{ musi mówić})$ .

Warunkiem niezbędnym milczenia jest co prawda pewien **przymus**, ale nie przymus **mówienia**, lecz — zgodnie z formułą (11) — przymus **milczenia** właśnie. Dlatego zresztą miał rację Cyprian Kamil Norwid, że:

[...] Jest także i WOLNOŚĆ MILCZENIA,

Nie tylko Wolność-Słowa [Norwid 1869, s. 585].

9. W tej sytuacji opowiadam się za następującą definicją analityczną „milczenia”:

(19)  $\bigwedge x [x \text{ musi mówić} \rightarrow (x \text{ milczy} \equiv x \text{ nie mówi})]$ <sup>19</sup>.

Zauważmy, że jeśli do formuły (19) na miejsce wyrażenia „x nie mówi” wstawimy równoważny jej drugi człon odpowiednio przekształconej formuły (3):

(20)  $\bigwedge x [x \text{ nie mówi} \equiv (x \text{ nie musi mówić} \vee x \text{ nie może mówić} \vee x \text{ nie umie* mówić})]$ ,

to formuła (18) przejdzie w formułę:

(21\*)  $\bigwedge x [x \text{ musi mówić} \rightarrow [x \text{ milczy} \equiv (x \text{ nie musi mówić} \vee x \text{ nie może mówić} \vee x \text{ nie umie* mówić})]]$ .

Ponieważ jednak wyrażenie wytłuszczone nie może występować w formule ze względu na sprzeczny z nim poprzednik tej formuły, otrzymujemy ostatecznie:

(22)  $\bigwedge x [x \text{ musi mówić} \rightarrow [x \text{ milczy} \equiv (x \text{ nie może mówić} \vee x \text{ nie umie* mówić})]]$ .

Oczywiście taka sprzeczność zachodzi tylko wtedy, jeżeli w obu wypadkach chodzi o przymus bądź tego samego, bądź też wszystkich wskazanych wyżej rodzajów łącznie. Dopuszczalna jest natomiast sytuacja, opisywana przez formułę:

(23)  $\bigwedge x [x \text{ musi}_1 \text{ mówić} \rightarrow [x \text{ milczy} \equiv (x \text{ nie musi}_2 \text{ mówić} \vee x \text{ nie może mówić} \vee x \text{ nie umie* mówić})]]$ .

Taką sytuację opisuje np. Friedrich Nietzsche:

Wczoraj w najcięższą godzinę usunęła się podę mną ziemia: sen się rozpoczął. [...] Nigdy takiej ciszy wokół siebie nie słyszał: aż przeraziło się serce.

<sup>19</sup> Przypominam raz jeszcze, że w poprzedniku mowa jest o „słabym” przymusie. Por. przyp. 10.

Naonczas rzecze bez głosu [tj. szeptem] do mnie: „Ty wiesz wszak o tem, Zaratustrze?” —

Jam krzyknął w przerażeniu, zasłyszawszy to szeptanie, a krew mi z oblicza precz odbiegła: milczałem przecie.

Rzecze raz wtóry bez głosu do mnie: „Ty wiesz o tem, Zaratustrze, a jednak nie mówisz!” —

Jam odparł nareszcie, rzekąc przekornie: „Wiem ci ja, lecz mówić nie chcę!” [Nietzsche 1883–1885, s. 205].

Tutaj Zaratustra musi mówić ze względu na odpowiednią powinność (tj. dlatego, że jest pytany), ale nie musi mówić ze względu na odpowiednią chęć (tj. dlatego, że „mówić nie chce”, a zatem **chce** — nie mówić).

10. Milczenie — rozumiane zgodnie z formułą (19) lub (22) — nie spełnia żadnej funkcji **semantycznej sensu stricto**, a w szczególności niczego nie stwierdza: stwierdzić coś można tylko coś **mówiąc** — w szczególności wypowiadając jakies zdanie — a nie jedynie milcząc.

Dlatego **wiara** — nie tylko dopuszcza milczenie, ale nieraz nie może się bez niego obyć. Jak wyznawał Norwid:

I wtedy to ja, wzięwszy mój łożawo różaniec,

Zmówiłem na nim pacierz — potężnym milczeniem [Norwid 1840a, s. 8].

Podobnie **sztuka**:

Dlatego to wymownym być może milczenie,

Dlatego nad wykrzyknik jedno mgnienie oka

Donioslejsze! ... jest cisza *plytka* ... jest *głęboka* ...

Dlatego z wielu figur wymowy na scenie

Najsilniejszą! — przestanek ... głosu zawieszenie ...

I cisza stąd daleko jest szerszą w swej gamie

Od gromu, który cały horyzont połamie — [Norwid 1869, s. 573].

Nie ma natomiast miejsca na milczenie — w obrębie **wiedzy**: w nauce. Brutalnie sprawę postawił Francis Bacon:

Milczenie jest cnotą głupców [Bacon 1623, s. 116].

Ostrożnie myśl tę wypowiedział Tadeusz Kotarbiński:

Łatwiej, bądź co bądź, prawdę wypisać, wyrozumować, wydiskutować, niż ją wymilczeć [Kotarbiński 1914, s. 182].

Nie pełniąc żadnej funkcji semantycznej, milczenie pełni jednak ważną funkcję **pragmatyczną**. Formuła (11) i (22) pokazuje wyraźnie, że milczenie jest mianowicie symptomem: wystąpienia przymusu i możliwości milczenia — bądź braku możliwości **lub** braku umiejętności mówienia. Ponieważ wokół tej funkcji narosło wiele nieporozumień, dobrze będzie, jeśli się przy niej na koniec nieco zatrzymamy.

11. Po pierwsze, zgódźmy się, że:

(24)  $\bigwedge x \bigwedge y \bigwedge z [x \text{ jest symptomem } y \text{--}a \text{ dla } z \text{--}a \rightarrow (x \text{ jest warunkiem wystarczającym } x \text{--}a \wedge x \text{ jest dostępne poznawczo dla } z \text{--}a)]$ .

W związku z tym, jeśli czyjeś niemówienia nie zidentyfikujemy skądinąd jako milczenia, niemówienie to nie może być symptomem czegośkolwiek. Taka zaś identyfikacja nawet w sposób pośredni nie zawsze jest wykonalna, zwłaszcza że milczenie — a w szczególności przemilczanie czegoś — bywa nierzadko świadomie ukrywane<sup>20</sup>. Zauważył to w odniesieniu do PRL-owskiej cenzury Kisielewski:

Mam zastrzeżenia przeciw temu terminowi u nas: to nie jest cenzura, lecz zwykłe fałszowanie tekstów, bo wycina się zdania bez wiedzy publiczności, zmuszając autora, żeby sygnował to, czego nie napisał [Kisielewski 1996, s. 735].

Po drugie, pamiętajmy, że nawet jeśli czyjeś niemówienie zidentyfikujemy trafnie jako milczenie, to pozostaje ono symptomem nie istnienia lub braku jakiegoś jednego z wchodzących tu w grę licznych bodźców, lecz całej **alternatywy** takich bodźców lub ich braków. Mogą tutaj wchodzić w grę bodźce — zwłaszcza pośrednie (np. pobudki postanowień) — nie tylko różne, ale nadto przeciwstawne, takie jak m.in.:

(a) rozkosz i cierpienie (mówimy o milczeniu bolesnym, ciężkim, głębokim, ponurym, przygnębiającym — i o tym, że milczenie komuś ciąży, że ktoś pogrąża się w milczeniu, zapada w milczenie);

(b) skupienie (mówimy o milczeniu skupionym, uroczystym) i rozmarzenie (mówimy o milczeniu z nieuwagi);

(c) męstwo (mówimy o milczeniu heroicznym) i lęk (mówimy o milczeniu ze strachu);

(d) przyjaźń (mówimy o milczącym ukłonie, uścisku dłoni) i wrogość (mówimy o milczeniu głuchym, grobowym, wrogim, o zмовie milczenia, o milczącym oburzeniu);

(e) uznanie (mówimy o uznaniu lub o jego milczących objawach) i lekceważenie (mówimy o pokrywaniu, pomijaniu lub zbywaniu czegoś lub kogoś milczeniem);

(f) uległość (mówimy o znoszeniu czegoś w milczeniu, o milczącej zgodzie) i krnąbrność (mówimy o milczeniu uporczywym);

(g) łagodność (mówimy o milczeniu dyskretnym) i wybuchowość (mówimy o milczącym oburzeniu, o milczącej wściekłości);

<sup>20</sup> Zob. [Pisarkowa 1986, s. 30 i nn.].

(h) układność (mówimy o zachowywaniu milczenia) i niezręczność (mówimy o milczeniu niezręcznym);

(i) duma (mówimy o wyniosłym milczeniu) i wstyd (mówimy o milczeniu kłopotliwym, wstydliwym).

Dopiero jeśli skądinąd wiemy, że któraś z **grup** członów tej alternatywy nie zachodzi (np. że osoba milcząca **ma** możliwość mówienia), mamy prawo uznać milczenie za symptom zachodzenia pozostałej **grupy** jej członów (w tym wypadku za symptom tego, że nie umie\* ona mówić)<sup>21</sup>.

Thomas Carlyle pisał:

Milczenie jest głębokie jak Wieczność, mowa jest płytka jak Czas [Carlyle 1872, s. 25].

«Głębia» milczenia polega właśnie na semiotycznej nieokreśloności — i do tej nieokreśloności da się sprowadzić cała «wymowność» milczenia. Cynceron powiada:

*Cum tacent clamant* [Milcząc wołają] [Cynceron I<sup>b</sup>, s. 36–37].

Zgoda — ale **co** mianowicie wołają?

Niekiedy milczenie wyraża więcej niż wszelkie przemowy [Monteskiusz 1734, s. 91].

Ale to „więcej”, jeśli Monteskiusz ma słuszność, znaczyć może tu tylko tyle, co „alternatywę liczniejszych poglądów”.

Dlatego właśnie tak cenił milczenie Andrzej Maksymilian Fredro:

Milczenie skarb wszelkiej polityki; milcząc nie urazisz, milcząc zbędzisz, milcząc wyrozumiesz, milcząc dokażesz.

Milczenie nie zobowiąże, ale też i nie urazi [Fredro 1658, s. 23].

Takiego samego zdania był prawie-rówieśnik tamtego — Wacław Potocki:

[...] Milczeć — średnia droga,

Idąc nią nie urażę człeka ani Boga [Potocki 1688, s. 209].

Podobna ocena zawarta jest w przysłowiaach:

Człowiek rozumny milczy [Biblia, s. 606].

*Eximia est virtus, praestare silentia rebus* [Pierwsza cnota milczeć] [Arthaber 1952, s. 1324].

*Silendo nemo peccat* [Milczeniem nikt nie grzeszył] [Jędraszko 1970, s. 195].

<sup>21</sup> Niekiedy milczenie bywa **używane** jako skonwencjonalizowany jednoznaczny środek wyrażenia czegoś, np. szacunku, i wtedy jest oczywiście symptomem tego szacunku (zob. [Dąbbska 1971, s. 101]). Zauważmy, że takie użycie jest na ogół (jeśli nie zawsze) poprzedzone pewnym sygnałem werbalnym (np. sformulowaniem: „Uczcijmy pamięć X-a chwilą milczenia”). Tutaj takie skonwencjonalizowane milczenie mnie nie interesuje.

Nieco ostrożniejszą «mądrość» na ten temat wyrażają przysłowia:

Mowa srebro, milczenie złoto [Krzyżanowski 1969–1978. T. II, s. 476].

Milcząc niewiele grzeszysz [Krzyżanowski 1969–1978. T. II, s. 473].

Z tego samego powodu — tj. z powodu nieokreśloności funkcji symptomatycznej spełnianej przez milczenie — ganił je, kierując się całkiem odmiennymi wartościami, Krasicki:

Zdradne milczenie, wtenczas, gdy cnota nie milczy.

Pod jagnięcym pozorem ukrywa jad wilczy [Krasicki 1784].

Znał zapewne aforyzm:

*Qui tacet, consentire videtur* [Kto milczy, zezwala] [Arthaber 1952, s. 1327].

Kto miał rację? Może tylko Symonides z Keos z V w. przed Chr., kiedy — według świadectw Plutarcha — zwrócił się do **milczącego** współbiednika:

Jeśliś głupcem, czynisz mądrze, jeśliś mądry — głupię.

**12.** Powyżej postawiłem i uzasadniłem tezę, że milczenie nie spełnia żadnej funkcji semantycznej *sensu stricto*. Pełni natomiast liczne funkcje pragmatyczne.

W ich uporządkowaniu i rozbiorze — którego wyniki tu przedstawiam<sup>22</sup> — idę tropem rozpraw „Milczenie jako wartość” i „O funkcjach semiotycznych milczenia” Izydory Dąbskiej<sup>23</sup>.

W poniższych uwagach pomijam milczenie zrytualizowane (w rodzaju milczenia, które zapada po wezwaniu „Uczcijmy to chwilą milczenia!”) oraz niedopowiedzenia (presupozycje lub implikatury), tj. treści pociągane przez jakiś tekst (*resp.* tekst i odpowiedni kontekst)<sup>24</sup>. Nie pełnią one funkcji semantycznych, tylko same są rezultatami funkcji semantycznych spełnianych przez określony (kon)tekst.

**13.** Inwentaryzację funkcji pragmatycznych milczenia ułatwia charakterystyka milczenia pod trzema względami.

<sup>22</sup> Wyzyskuje w niej ustalenia — w szczególności ustalenia pojęciowe — dokonane w cytowanej pracy; nie będę więc ich już tutaj ponownie przedstawiać.

<sup>23</sup> Moja droga byłaby dużo uciążliwsza, gdybym nie miał możliwości zapoznać się z wnikliwymi studiami J. Faryny, K. Handke, T. Kobierzyckiego, Z. Najdera i R. Zaborowskiego. Studia te zawarte są w tomie *Semantyka milczenia* [Handke 1999]. Potwierdzenie wielu swoich hipotez znalazłem w referacie J. Puzyniny, którego miałem przyjemność wysłuchać podczas drugiego sympozjum na temat milczenia (Warszawa 2001). To właśnie z referatu prof. Puzyniny pochodził motto niniejszego tekstu.

<sup>24</sup> Implikatura jest (fakultatywną) konsekwencją tekstu i kontekstu: presupozycja — (semantyczna) konsekwencją (samego) tekstu.

Po pierwsze, warto odróżnić milczenie impulsywne od intencjonalnego<sup>25</sup>; pragmatyczna funkcja pierwszego będzie nieświadomym objawem, drugiego zaś — świadomym wyrazem czegoś. Po drugie, czym innym jest milczenie efektywne (właśnie «rozgrywająca się» cisza), a czym innym — spotencjalizowane (polegające na tym, że się **zawsze** w określonych okolicznościach milczy efektywnie)<sup>26</sup>. Po trzecie wreszcie, milczenie może być spowodowane różnymi czynnikami: wewnętrznymi — w wypadku milczenia endogenicznego (jest to wtedy po prostu luka we **własnej** wypowiedzi), zewnętrznymi zaś — w wypadku milczenia egzogenicznego (jest to wówczas reakcja na  **cudze** działanie).

	efektywne		spotencjalizowane
impulsywne	«MILCZAWA» (niemówienie)		PRZEMILCZENIE
intencjonalne	MILCZENIE WŁAŚCIWE	ZAMILKNIĘCIE	
	endogeniczne	egzogeniczne	endogeniczne

**14.** «Milczawa» — jak ze staropolska będę mówił o efektywnym milczeniu impulsywnym — bywa (nieświadomym) objawem: (a) pewnych stanów fizjologicznych milczącego lub (b) pewnych jego stanów psychicznych.

W pierwszym wypadku — jako ujawniane przez niemówienie stany fizjologiczne wchodzi w grę przede wszystkim trzy stany: niemota, oniemienie lub zaniemówienie. Niemota jest po prostu niezdolnością do mówienia. Oniemienie — to niemożność mówienia, spowodowana zewnętrznym przymusem **fizycznym** (np. kneblem). Zaniemówienie zaś — jest również niemożnością mó-

<sup>25</sup> Milczenie impulsywne nazywa się też (por. J. Faryno, K. Handke i R. Zaborowski) „naturalnym”, „obiektywnym”, „okazjonalnym”, „spontanicznym”, „strukturalnym”; milczenie intencjonalne odpowiednio — „funkcjonalnym”, „komunikacyjnym”, „manifestacyjnym”.

<sup>26</sup> K. Handke o pierwszym mówi, że trwa określony czas, o drugim zaś — że jest «poczasowe».

wienia, ale spowodowaną zewnętrznym przymusem **psychicznym**: zaskoczeniem (por. konsternacja).

W drugim wypadku — stany psychiczne, których objawem bywa niemówienie, miewają dwojaki charakter: trwałe (charakterologiczny) lub przejściowy (emocjonalny). Do trwałych należą przede wszystkim małomówność, nieśmiałość i obojętność<sup>27</sup>. Do przejściowych: onieśmienie i zobojętnienie — to ostatnie spowodowane zmęczeniem, skupieniem uwagi na czymś innym lub zaspokojeniem oczekiwań (co jest częste zwłaszcza u dzieci<sup>28</sup>).

**15. Przemilczenie**<sup>29</sup> — czyli milczenie **spotencjalizowane** — jest milczeniem-o: pominięciem pewnej informacji ale bez **efektywnego nie-mówienia**<sup>30</sup>. Świadectwem tego jest m.in. brak zwykłego czasu terażniejszego dla czasownika „przemilczać” (jest tylko — gnomiczny): „ktoś coś przemilcza” — to nie tyle, co „ktoś coś **właśnie** przemilcza”, ile „ktoś coś przemilczał”.

Wydaje mi się, że adekwatną definicją „przemilczania” jest następująca definicja dyspozycyjna:

$x$  powinien powiedzieć o tym, że  $p \rightarrow (x$  przemilczał to, że  $p \equiv x$  powiedział coś **związanego (istotnie)** z tym, że  $p$ , ale  $x$  nie powiedział tego, że  $p$ ).

Mam pełną świadomość, że definicja powyższa ma postać schematyczną; nie wiadomo bowiem, na czym **ogólnie** polega (istotny) związek, o którym mowa w *definiensie*; ale też istotność owego związku musi być zrelatywizowana do sytuacji, w której do przemilczenia dochodzi — w szczególności do oczekiwań adresata przemilczenia.

W obliczu np. wyraźnie sformułowanych pytań — kiedy to pytający oczekuje odpowiedzi **wyczerpującej** — przemilcza ten, kto udziela odpowiedzi niewyczerpującej lub wręcz wymijającej<sup>31</sup>. Jeśli więc  $A$  prosi  $B$ -ka, aby ten powiedział, do jakich organizacji należał, to  $A$  **oczekuje**, że  $B$  wskaże wszystkie; wymienienie Związku Hodowców Kanarków lub Związku Wędkarskiego, a nie-

<sup>27</sup> Ze szczególnym rodzajem milczenia mamy do czynienia w wypadku melancholii. Por. w tej sprawie niżej: „O melancholii”.

<sup>28</sup> Zwraca na to uwagę T. Kobierzycki.

<sup>29</sup> J. Faryno nazywa je „milczeniem selektywnym”.

<sup>30</sup> Mój pogląd na sprawę przemilczenia zawdzięcza wiele spostrzeżeniom K. Handke i Z. Najdera.

<sup>31</sup> Por. [Jadacki 2002, s. 250 i nn.].

wymienienie NSDAP lub KPZS — będzie naruszeniem tego oczekiwania, a więc przemilczeniem.

Jeśli natomiast pytania są otwarte — jeśli więc  $A$  prosi np.  $B$ -ka, aby  $B$  powiedział, jakie były istotne fakty w życiu  $B$ -ka — to nawet odpowiednia kwantyfikacja (np. dodanie, że chodzi o **wszystkie** takie fakty) nie zamyka sprawy; pewną wskazówką może być dopiero sprecyzowanie relatywizacji (tu: fakty istotne ze względu na ...).

Funkcje pragmatyczne przemilczenia — to bycie objawem pewnych trwałych lub przejściowych stanów psychicznych (zob. sub (3)).

**16. Zamilknięcie** spełnia dwie zasadnicze funkcje pragmatyczne: (a) podkreślenie (wewnątrz — i na początku? — wypowiedzi) tego, co się już powiedziało lub co się dopiero powie; (b) wyczerpanie sprawy (na końcu wypowiedzi). To pierwsze ma zwracać uwagę lub podwyższać napięcie, to drugie jest pragmatycznym odpowiednikiem wypowiedzi „Skończyłem”<sup>32</sup>.

**17. Pragmatyczne funkcje milczenia właściwego** — czyli efektywnego milczenia intencjonalnego — są (podobnie jak w wypadku przemilczenia) zrelatywizowane do oczekiwanej reakcji na pewien bodziec, a w szczególności czyjeś działanie.

Rozważmy — upraszczając — dowolne działanie (w tym także werbalne) w kategoriach aksjologicznych (z prakseologicznymi włącznie). Z tego punktu widzenia możemy oceniać działania jako negatywne lub pozytywne.

Oczekowaną reakcją — obserwatora lub adresata — będzie w wypadku dowolnego działania negatywnego potępienie i sprzeciw. Reakcje te mogą przybrać postać zachowań werbalnych: wypowiedzi typu „To, co robisz, jest złe” w wypadku potępienia — i wypowiedzi typu „Nie rób tego więcej!” w wypadku sprzeciwu. Z kolei oczekiwaną reakcją w wypadku działania pozytywnego będzie pochwała („To, co robisz, jest dobre”) lub zachęta („Rób tak dalej!”).

Jeśli bodziec ma postać działania werbalnego, w szczególności oznajmienia czegoś lub pytania o coś, to oczekiwane reakcje będą polegały odpowiednio na zaprzeczeniu (*resp.* sprostowaniu) w wypadku oznajmienia fałszywych (a także kłamliwych, zwłaszcza

<sup>32</sup> Według J. Puzyny także właśnie zamilknięcia zaznacza w swoich pismach (osęsto kilkoma) myślnikami — C. K. Norwid.

oszczerczych) — i na potwierdzeniu — w wypadku oznajmień prawdziwych; jeśli bodziec werbalny jest pytaniem, to w wypadku pytań dobrze postawionych oczekiwana jest odpowiedź właściwa, a w wypadku pytań źle postawionych — odpowiedź prostująca<sup>33</sup>.

Milczenie w takich sytuacjach spełniać może jedną z trzech funkcji pragmatycznych, tj. (świadomego) wyrazu: (a) odwrotności oczekiwanej reakcji; (b) odmowy (lub co najmniej niechęci do ujawnienia reakcji — lub tego, że się wie, jaka jest oczekiwana reakcja; (c) obojętności (*désintéressement*). Na szczególną uwagę zasługują — w wypadku (a) — odpowiedzi niewłaściwe, jako wyraz niezrozumienia pytania, niezajomości odpowiedzi lub wahania (potrzeby namysłu).

BODZIEC (agens, nadawca)	OCZEKIWANA REAKCJA (obserwator, adresat)	FUNKCJA PRAGMATYCZNA MILCZENIA WŁAŚCIWEGO		
DZIAŁANIE (w tym werbalne)		ODWROTNOŚĆ OCZEKIWANEJ REAKCJI	ODMOWA UJAWNIEŃ REAKCJI	OBOJĘTNOŚĆ
- negatywne	potępienie/sprzeciw		lub tego, że się zna oczekiwaną reakcję	
- pozytywne	pochwała/zachęta			
DZIAŁANIE WERBALNE				
OZNAJMIENIE				
- fałszywe	zaprzeczenie			
- prawdziwe	potwierdzenie			
PYTANIE		ODPOWIEDZ NIEWŁAŚCIWA: - niezrozumienie pytania - niezajomość odpowiedzi - potrzeba namysłu (wahanie)	ODMOWA	OBOJĘTNOŚĆ

<sup>33</sup> Por. [Jadacki 2002, s. 253].

**18.** Jeśli milczenie jest wyrazem odwrotności oczekiwanej reakcji (na dane działanie), to jego motywem bywa na ogół: (a) pobłażanie lub uprzejmość — w wypadku działania negatywnego; (b) zazdrość lub zawiść — w wypadku działania pozytywnego<sup>34</sup>. Czasem — w obu wypadkach — milczenie może mieć cele pedagogiczne (odpowiednio — dla «nauki» lub «nauczki»). Wśród motywów milczenia jako wyrazu odpowiedzi niewłaściwej (na dane pytanie) w postaci wahania przeważa: (a) chwilowe zapomnienie; (b) potrzeba przeprowadzenia rozumowania; (c) brak słów (częste w wypadku pytań otwartych).

Motywami milczenia jako wyrazu odmowy ujawnienia reakcji może być: (a) zobowiązanie do zachowania tajemnicy; (b) lęk przed niepożądanymi skutkami ujawnienia czegoś; (c) wstyd (konfuzja). Motywem milczenia jako wyrazu odmowy udzielenia odpowiedzi na dane pytanie bywa domniemanie niezrozumienia odpowiedzi przez pytającego<sup>35</sup>.

Motywem milczenia jako wyrazu obojętności jest na ogół lekceważenie (por. «zbycie milczeniem»).

<sup>34</sup> O wielu podanych tu motywach wspomina R. Zaborowski.

<sup>35</sup> Zdaje się, że tak umotywowane milczenie ma na myśli Z. Najder, kiedy mówi o milczeniu ontologicznym. Zdaniem J. Puzyrny u podłoża milczenia Norwidowskiego leżało właśnie smutne poczucie, że jego wypowiedzi nie zostaną (właściwie) zrozumiane.

## 6. O godności i odpowiedzialności

Ty mnie do pieśni pokornej nie wołaj,  
Bo ta już we mnie bez głosu.  
A jeśli milczę, nie przeto mnie połaj,  
Kwiatów ty nie chciej od kłosu.  
Bo ja z przeklętych jestem tego świata;  
Ja bywam dumny i hardy,  
A miłość moja, bracie, dwuskrzydłata:  
Od uwielbienia do wzgardy.

Cyprian Kamil Norwid,  
„Ty mnie do pieśni pokornej nie wołaj”

### 6.1. Analiza pojęcia godności

1. Nie sposób odpowiedzialnie posługiwać się słowem „godność” bez uświadomienia sobie jego wieloznaczności. Oto ktoś domaga się od nas: miej godność i szanuj cudzą! Czy wzywa nas wtedy, abyśmy posiadli i zachowali dokładnie to samo, co u innych mamy szanować? Wydaje się, że nie. Nakłaniając kogoś do tego, by miał własną godność, zobowiązujemy go do zachowań przestrzegających pewnych powinności. Nakłaniając kogoś, by szanował cudzą godność, pragniemy powstrzymać go przed naruszeniem warunków zaspokajających pewne cudze uprawnienia. Czym innym są godne zachowania, czym innym zaś — godne warunki. Inne właściwości stanowią o godności jednostki **postępującej** godnie, inne znów o godności jednostki **żyjącej** godnie. Zresztą także powinności, których przestrzegają zachowania obowiązujące człowieka postępującego godnie, oraz uprawnienia zaspokajane przez warunki przysługujące człowiekowi żyjącemu godnie, nie są jednorodne. Pisał niegdyś Kazimierz Twardowski:

Kto istotnie jest, jak to się mówi, człowiekiem nauki, uczonym w najpełniejszym i najpiękniejszym tego wyrazu znaczeniu, ten potrafi być głuchym na podszepty różnych ambicji i obronić się pokusie odgrywania jakiegokolwiek roli tam, gdzie wcale nie chodzi o prawdę, lecz o władzę, o wpływy, o godności, o zaszczyty i tytuły, albo po prostu o pieniądze! [...] I nie trzeba też od ludzi nauki [...] wymagać, aby poruszali się po terenach nie licujących z ich dostojeństwem, nie trzeba zarzucać im braku poczucia obywatelskiego, jeśli tego nie czynią [Twardowski 1933. {23}].

Wymienione przez Twardowskiego powinności obowiązywać mają człowieka nauki, a nie np. działacza związkowego. Są to powinności swoiste; wyznaczają one zachowania stosowne — tj. takie, których domaga się godność jednostki dowolnej, lecz wyróżnionej ze względu na «dobre imię», zajmowane stanowisko; słowem — **godność zawodową: dostojeństwo**. Z drugiej strony przestrzega się tu przed pogonią za warunkami niezależnymi (np. władzą, wpływami), które zaspokajają uprawnienia nadzwyczajne — tj. takie, do których dochodzi się ze względu na osiągniętą «dobrą sławę», rozgłos; słowem — **godność nabytą: zasługę**.

A oto znów słowa Tadeusza Kotarbińskiego:

Każdy człek [...] ob staje przy swoim dobrym prawie, jeżeli traktuje hasło bycia sobą jako hasło obronne: nie pozwolić się automatyzmowi stosunków społecznych ani innym siłom ślepo dławiającym na zaprzepaszczenie walorów indywidualnych, które się posiada. Streszcza się to w postulatcie godności osobistej, a kulminuje w prawie do własnego osądu etycznego, w którym nikt nigdy nikogo zastąpić nie potrafi [Kotarbiński 1966, s. 54–55].

I dalej:

Wsluchajmy się w jego [tj. sumienia] pomruki. Nie bądź złym człowiekiem — tak zrzędzi — nie bądź tchórzem, nie bądź fałszywy, nie bądź szmata. Jeśli zachowasz się niegodnie i ściągniesz na siebie słusnie któreś z tych określeń, zasłużysz tym samym na pogardę. [...] Krótka zatem: głos sumienia domaga się od nas postawy znamiennej dla opiekuna, na którym można polegać, «spolegliwego» opiekuna [Kotarbiński 1966, s. 175–176].

Powinności, do których odwołuje się tu „głos sumienia”, nie są już powinnościami swoistymi, lecz powszechnymi; wyznaczają one zachowania chwalebne — tj. takie, których domaga się od każdego człowieka jego dobre wychowanie, cnota, **godność osobista**: słowem — **szlachetność**, określana przez Kotarbińskiego mianem „spolegliwości”. Natomiast „dobre prawo” człowieka do obrony godności osobistej stanowi uprawnienie nie nadzwyczajne, lecz przyrodzone; warunki przyzwoite zaspokajające takie przyrodzone uprawnienia przysługują każdej jednostce ze względu na jej «dobre urodzenie», obywatelstwo świata, **godność ludzka**: słowem — **człowieczeństwo**.

2. Oto więc cztery główne rozumienia „godności”.

Po pierwsze, człowieczeństwo, czyli godność ludzka: **żyje godnie** ten, kto ma godne — przyzwoite — warunki, tj. warunki zaspokajające określone uprawnienia przyrodnicze. Po drugie, zasługa, czyli godność nabyta: **jest godny (czegoś)** ten, komu z określonych względów przysługują godne — należne — warunki, tj. warunki zaspokajające nadzwyczajne uprawnienia. Po

trzecie, szlachetność, czyli godność osobista: **postępuje godnie** ten, czyje zachowanie jest godne — chwalebne, tj. przestrzegające powinności powszechnych. Po czwarte, dostojność, czyli godność zawodowa: **sprawia się godnie (kogoś)** ten, czyje zachowanie jest godne — stosowne — tj. przestrzegające powinności swoistych.

„Miej godność” znaczyć więc może tyle, co „bądź szlachetny” lub „bądź dostojny”. Janowi Kochanowskiemu, gdy upominał czytelników:

Cnotę miłuj i godność, bo tym państwa stoja.

Kiedy dobrzy są w wadze, a źli się zaś boja [Kochanowski 1564, s. 74–75].

chodziło o posiadanie („miłowanie”) godności osobistej raczej. **Ma** własną godność osobistą, kto **jest gotów i umie** w swym zachowaniu przestrzegać określonych powinności powszechnych. Ma więc taką godność — mówiąc słowami Marii Ossowskiej (która, nawiasem mówiąc, była uosobieniem szlachetności i dostojności) — „kto umie bronić pewnych uznanych przez się wartości, z których obroną związane jest poczucie własnej wartości, i kto oczekuje z tego tytułu szacunku ze strony innych” [Ossowska 1970, s. 59].

„Szanuj cudzą (godność)” — to „szanuj cudze człowieczeństwo” lub „szanuj cudzą zasługę”. Napis u stóp Krzyży Gdańskich:

Oddali życie, abyś Ty mógł żyć godnie,

przypominać miał tych, którzy domagali się poszanowania godności ludzkiej przede wszystkim. **Szanuje** cudzą godność ludzką, kto **jest gotów i umie** pogodzić się z warunkami zaspokajającymi uprawnienia przyrodzone innych. Jak widać, człowieczeństwo i zasługa mogą zostać odebrane lub można się ich wyrzec, a dostojność i szlachetność — mogą być podane w wątpliwość lub rzeczywiście utracone.

Odbiera jakiegóż jednostce godność ludzką, kto niszczy przysługujące tej jednostce warunki, które zaspokajają jej przyrodzone uprawnienia: kto odmawia jej człowieczeństwa, **upodla** ją. Wyrzeka się godności ludzkiej, kto nie domaga się poszanowania przez innych swoich przyrodzonych uprawnień: kto się **upokarza**. Odbiera godność nabytą, kto niszczy przysługujące jednostce warunki, które zaspokajają jej nadzwyczajne uprawnienia: kto odmawia jej zasługi, **zniesławia** ją. Wyrzeka się godności nabytej, kto nie domaga się poszanowania przez innych swoich uprawnień nadzwyczajnych: kto się **poniża**. Podaje w wątpliwość czyjaś

godność osobistą, **uwłaszcza** komuś, kto bezpodstawnie utrzymuje, że czyjeś zachowania nie przestrzegają określonych powinności powszechnych. Traci godność osobistą, **hańbi się**, kto rzeczywiście owych powinności nie przestrzega. Podaje w wątpliwość czyjaś godność zawodową, **znieważa** kogoś, kto bezpodstawnie utrzymuje, że czyjeś zachowania nie przestrzegają określonych powinności swoistych. Traci godność zawodową, **ośmiesza się**, kto rzeczywiście tych powinności nie przestrzega.

Ktoś może postawić pytanie, czy prawo wymagające od nas poszanowania cudzej godności ludzkiej (lub nabytej) należy samo do powinności, których przestrzegania wolno żądać ze względu na godność osobistą, a prawo domagające się od innych poszanowania naszej własnej godności ludzkiej (lub nabytej) należy samo do uprawnień, których zaspokojenia wolno żądać w imię godności ludzkiej (*resp.* nabytej). Jednym słowem powstaje pytanie, jakich mianowicie powinności przestrzegać muszą godne zachowania, jakie zaś uprawnienia zaspokajane być mają przez godne warunki.

**8.** Czytamy u Józefa Kozińskiego:

Mimo iż pojęcie godności zawsze odgrywało ważną rolę w życiu jednostki, to jednak jego treść i przejawy zmieniały się wraz z charakterem epoki [Koziński 1977, s. 11].

Toteż broniąc godności — lub też ją zwalczając — trzeba mieć świadomość nie tylko opisanej wyżej (zresztą bynajmniej nie wyczerpująco) wieloznaczności słowa „godność”, lecz także wielości przedmiotów mu przypisywanych przy poszczególnych znaczeniach. Chodzi o to, że różne układy praw — powinności lub uprawnień — uważa się za obowiązujące lub przysługujące ze względu na tak czy inaczej rozumianą godność. Dawno już zwracała na to uwagę Ossowska (*ibid.*), mówiąc o *definicji formalnej* godności.

Otóż **różne** warunki bywają uznawane za warunki godne (*przyzwoite*), tj. przysługujące jednostce ze względu na jej godność ludzką, różne uprawnienia bowiem uznaje się za przyrodzone, a więc takie, które mają być zaspokojone przez owe warunki. Wchodzi tu w grę przede wszystkim tzw. prawa człowieka (określone w Oświadczeniu Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych z 10 grudnia 1948 roku), przyznające każdej jednostce ludzkiej m.in.: równe prawa do **życia**, w szczególności prawo do nietykalności (osoby i własności), do pracy (z zapewnieniem za-

platy i wypoczynku) i do opieki (prawnej i społecznej); równe prawa do **wolności**, w szczególności prawo do swobody przekonań (myśli i słowa), poruszania się (w ojczyźnie i poza nią) i tworzenia wspólnot (ożenku i zrzeszania się); wreszcie równe prawa do **wiedzy**, w szczególności prawo do pobierania nauki, do korzystania z dziedzictwa duchowego ludzkości oraz dostępu do wyników poznania. Niektórzy skłonni byłiby rozszerzyć zakres tego rodzaju uprawnień, uznając np. za przyrodzone uprawnienie człowieka nawet prawo do szczęścia<sup>1</sup>. Inni znów skłonni byłiby nie za przysługujące każdemu dlatego, że jest człowiekiem, a więc ze względu na godność ludzką, lecz za przysługujące jednostce o tyle tylko, o ile wykaże się ona określoną zasługą, a więc ze względu na godność nabytą. W ten sposób pewne prawa człowieka stawałyby się uprawnieniami nadzwyczajnymi.

Podobnie przestrzeganie **różnych** powinności rozstrzygać może o posiadaniu — lub nie — godności osobistej. Przykładem szerokiego rozumienia godności osobistej może być dowolny zbiór przykazań, stanowiących powinności powszechne dla wiernych tego czy innego wyznania, zalecający np. bogobojność, szacunek względem rodziców i rzetelność, a zakazujący np. zabójstwa, kradzieży i obmowy. Długi wykaz zachowań świadczących o braku godności osobistej podaje Ossowska (*ibid.*). Z wykazu tego wynika, że godność osobista bywa uważana za nie do pogodzenia m.in. z czołobitnością, natrętnością, uniżonością, uległością, zyskowością, niepowściągliwością, bezwstydnością, rozpustnością, prostodusznością itd. Przykładem węższego rozumienia godności osobistej może być zestaw powinności podany swego czasu przez Witolda Rubczyńskiego, według którego wymaga ona prawdomówności i życzliwości, mężności, otwartości i bezstronności.

[Poczucie godności osobistej polega na] wyrobieniu w sobie pogardy dla środków osłabiających zaufanie między ludźmi, jakimi są wszelkie podstępny (wliczywszy w nie fałsz mowy i gestu), tudzież nieusprawiedliwiony żadną koniecznością życiowy gwałt. W pełnym swoim rozkwicie poczucie godności osobistej znamionuje się odwagą cywilną, mocą w odmawianiu sobie korzyści materialnych dla zasady uznawanej za nieskazitelnie rozumną i powszechnie zbawienną, wreszcie troskliwością o to, aby być w ocenianiu siebie i drugich idealnie bezstronnym [Rubczyński 1916, s. 275].

<sup>1</sup> Por. np. [Kodisowa 1909].

(Według Ossowskiej byłyby to raczej powinności swoiste wojownika, a w każdym razie określałyby nie godność osobistą w ogóle, lecz godność „męską”.) Natomiast w przytoczonej wyżej wypowiedzi Kotarbińskiego wymienia się cztery powinności powszechne: życzliwość, mężność, rzetelność i niezłomność.

Różnice zdań w sprawie wykładników godności nie dadzą się usunąć z zasadniczych względów: kto tego nie chce przyjąć do wiadomości, ten miesza spór naukowy z wymianą poglądów.

**4.** Ktokolwiek pragnie w sposób poważny zająć stanowisko wobec poglądów wyrażanych w poznanaukowych wypowiedziach, ten nie może na ogół brać tych wypowiedzi w znaczeniu dosłownym. Utrudnia to ich rzeczową ocenę, gdyż wszystkie możliwe wykładnie takich wypowiedzi rzadko dadzą się uwzględnić, a wyboru tej czy innej spośród wykładni dokonuje się na podstawie poznanaukowych względów.

Weźmy np. znaną przestrożę skierowaną „Do króla” przez księcia biskupa warmińskiego:

Żaden się naród księgą w moc nie przysposobił:

Mądry przedysputował, ale głupi pobił [Krasicki 1779, s. 107]

oraz oskarżenie skierowane do rodaków przez Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego w „Pieśni pierwszej na psalm Dawidów XIX”:

Narodzie, głupia[ś] mądrością chłubiwy,

I błędem zmyślnym wierzyć uporczywy [Sęp-Szarzyński 1601, s. 74].

Obecność słowa „żaden” u Ignacego Krasickiego podsuwa myśl, że mamy tu do czynienia z uogólnieniem. W istocie chodzić może o jedną z następujących myśli: (a) siła duchowa **nigdy** nie chroni; (b) **zazwyczaj** (w większości bezwzględnej wypadków, tj. w ponad połowie) nie chroni; (c) **przeważnie** (w większości względnej wypadków, tj. w wypadkach liczniejszych od innych wypadków) nie chroni żadnego narodu przed przemocą. Nazwijmy pierwszą myśl (a) „uogólnieniem **zupelnym**” (słowo „nigdy” pełni w nim zadanie kwantyfikatora uniwersalnego), drugą (b) i trzecią (c) — „uogólnieniami **ograniczonymi**” (z kwantyfikatorami *quasi*-uniwersalnymi), a to kolejno: „uogólnieniem **bezwzględnym**” (z kwantyfikatorem absolutnym „zazwyczaj”) i „uogólnieniem **względny**” (z kwantyfikatorem relatywnym „przeważnie”). Wszystkie te uogólnienia wolno uważać za **uogólnienia opisowe**: tak właśnie **jest** — zdaniem Krasickiego, że „żaden się naród księgą w moc nie przysposobił”.

Swego rodzaju uogólnieniami są też słowa Sępa-Szarzyńskiego. Tutaj także wchodzić może w grę jedna z następujących myśli: (a) niesłusznie **ogół** nas (uogólnienie zupełne), (b) **większość** (bezwzględna) z nas (uogólnienie ograniczone bezwzględne), (c) **przewaga** (względna) nas (uogólnienie ograniczone względne) uważa się za mądrych. I te także wolno uważać za uogólnienia opisowe, bo tak właśnie się rzeczy mają — według Sępa-Szarzyńskiego — że naród jest „głupią mądrością chłubiwy”.

Trzy wyróżnione odmiany uogólnień nie stanowią wszystkich rodzajów wykładni opisowych, jakie można podać dla przytoczonych wypowiedzi. Z pozostałych uogólnień opisowych wymiemy, po pierwsze, taką, przy której, gdy ktoś powiada: „Żaden się naród księgą w moc nie przysposobił”, albo: „Narodzie, głupią[ś] mądrością chłubiwy” — to zdaje sprawę jedynie z doświadczenia jednostkowego: **o ile wie**, nie ma narodu, którego by sama siła duchowa kiedykolwiek (*resp.* czasami, niekiedy) chroniła przed przemocą; albo **o ile wie**, wszyscy (*resp.* w większości, w przeważnie) uważają się za mądrych. Wymiemy też, po drugie, taką wykładnię obu wypowiedzi, przy której chodzi wyłącznie o pewne spostrzeżenie osobiste: **co do niego**, Krasickiego, to zdobyta wiedza nie uchroniła go przed przemocą głupców; albo **co do niego**, Sępa-Szarzyńskiego, to dotychczasowe jego głębokie przekonania okazały się błędne.

Poza uogólnieniami opisowymi — a więc zupełnymi lub ograniczonymi: bezwzględnymi i względnymi, albo też jednostkowymi (z kwantyfikatorem indywidualnym „o ile wiem”) i osobistymi (z kwantyfikatorem biograficznym „co do mnie”) — w niektórych wypowiedziach uogólnieniowo-podobnych doszukać się można uogólnień, które wypadaloby nazwać „**życzeniowymi**” (z kwantyfikatorem prognostycznym „[niech] będzie tak”): (sama) siła duchowa nigdy (*resp.* zazwyczaj, przeważnie) **nie uchroni** żadnego narodu przed przemocą; **nie powinniśmy** niesłusznie — jak to czyni ogół (*resp.* większość, przewaga) nas — **uważać się** za mądrych. Zdarza się, że pobudką do uogólnień życzeniowych jest doświadczenie jednostkowe lub spostrzeżenie osobiste: sama siła duchowa nigdy (*resp.* zazwyczaj, przeważnie) nie uchroniła **znanego** mi narodu przed przemocą — zatem dotyczy to po prostu **ogółu** (*resp.* większości, przewagi) narodów; niesłusznie **ja** uważałem się za mądrego i **teraz** już przestałem się za takiego uważać — być może ogół (*resp.* większość, przewaga) nas także uważa się

za mądrych, a — nie powinien (powinna). Rzecz jasna, ani jednostkowe doświadczenie, ani tym bardziej osobiste spostrzeżenie nie ma w żadnym razie wystarczającej mocy uzasadniającej dla rozważanych uogólnień opisowych; również żadne ze wskazanych uogólnień opisowych nie może być uznane za dostateczną podstawę do wypowiedzania uogólnień życiowych.

Czy w obliczu takich nieokreśloności w ogóle warto zajmować się poważnie wypowiedziami pozanaukowymi? Czym się kierować, wybierając tę, a nie inną wykładnię?

Głos namiętności lepszy jest niż głos rozumu.

Gdyż beznamiętni zmieniać nie potrafią dziejów [Miłosz 1946, s. 115].

Tak powiada Czesław Miłosz w „Dziecięciu Europy”. Czy to jest uogólnienie zupełne: żaden z beznamiętnych — czy ograniczone? A jeśli ograniczone, to — bezwzględne: większość beznamiętnych? względne: przewaga beznamiętnych? jednostkowe: znani mnie, Miłoszowi, beznamiętni? osobiste: ja, Miłosz (dotąd?) beznamiętny? A może to jakieś uogólnienie życzeniowe tylko, a nie — opisowe: niech zmieniają tylko namiętni? Jeden wytknie Miłoszowi jawną nieprawdę, bo wybierze wykładnię najmocniejszą: myśl Miłosza weźmie za uogólnienie zupełne. Drugi napiętnuje zasadniczą nieuzasadnialność lub tylko obecny brak uzasadnienia, bo przyjmie, że słowa Miłosza wyrażają uogólnienie ograniczone, ale bezwzględne lub względne. Trzeci poprzestanie na uogólnieniu jednostkowym lub osobistym, więc przypisze Miłoszowi zamknięcie się we własnym świecie wewnętrznym. Itd. itd. Albo może pozostanie przy rozumieniu najslabszym, bo pragnie wykazać, że twórczość Miłosza jest kopalnią prawd. Przyjmie mocniejsze — by dowieść, że wiele w jego utworach poglądów nieuzasadnionych lub nawet nieuzasadnialnych. Wybierze najmocniejsze — bo chce zarzucić Miłoszowi nieodpowiedzialność myślową. Itp., itp. Nietrudno zauważyć, że żadne z takich rozstrzygnięć nie może się wykazać czysto rzeczowym rodowodem, niezależnie od tego, co stanowi ostatecznie powód dla czego: wybór wykładni — dla oceny dzieła, czy na odwrót.

Cztery rzeczy sprawiają, że mimo to uważam za celowe ustosunkowanie się do „Rozważań o godności Polaków” i „O godności pozytywnie”, które Andrzej Grzegorzczak ogłosił w warszawskiej *Polityce*: jego nieprzeciętna osoba, nasze niewesołe czasy, ich niepoślednie pismo, moi nieodgadnieni Czytelnicy<sup>2</sup>.

5. W „Rozważaniach o godności Polaków” i „O godności pozytywne” Grzegorzczuk odróżnia godność osobistą, a więc to, że „ktoś postępuje w sposób godny [...] człowieka (Polaka, harcerza, żołnierza)”, od godności ludzkiej, a więc od tego, że „ktoś jest traktowany w sposób godny [...], czy też ogólniej [...] znajduje się w sytuacji godnej [...] człowieka”, i godności nabytej, „relatywnej”, a więc tego, że ktoś jest „godny czegoś”. Odnosi się wrażenie, że według Grzegorzczuka godność osobista **przejawia się** w dziedzinie skłonnościach, a mianowicie w:

— chciejskości (skłonności do „generalizacji i kontrastowości ocen”, przekonania, że „wszystko musi się dziać po [...] [naszej] myśli”);

— obrzędowości (skłonności do „gestów symbolicznych”);

— popędliwości („emocjonalności”);

— samowolności (skłonności do pseudo-„samostanowienia”);

— zarozumiałości (skłonności do „samouwielbienia”, „nieprzyznawania się do błędu lub nawet do chwilowej pomyłki”, „buty”);

— samolubności (skupieniu się na „egoistycznych interesach”, „solidarności z wąskim kręgiem swoich”, ograniczeniu się do „własnych ambicji dominacji, do własnego sukcesu i własnego, ewentualnie grupowego, przetrwania”);

— pieniackości („nieuścępliwości, a nawet uporu w obstawaniu przy swoim stanowisku”, „nieugięciu się pod presją”);

— napastliwości (skłonności do odpowiadania „złem na doznane zło”, „na atak”, „taką samą agresywnością”);

— zuchowatości (skłonności do „wali do upadłego w otwartym polu”, „spalania się w bohaterским geście”, „nieliczeniu się z trudnościami”).

Niestety, nie jest jasne, czy owo **przejawianie się** polega na tym, że wchodzące w grę skłonności są składnikami („aspektami”) lub rodzajami („odmianami”) godności osobistej, czy też na tym, że są tylko jej następstwami („wiążą się” z nią). Pomiedzy wymienionymi przejawami istnieje ponadto siatka powiązań, która

<sup>2</sup> Niech w tle tych rozważań będzie uwaga W. Gombrowicza: „My, Polacy, jesteśmy tacy, a tacy ... Nam, Polakom, zdarza się to a to ... Wadą nas, Polaków, jest, że ... [ ] [ ] tego ujęcia zamyka się aforyzmem: *medice, cura te ipsum*. Rzeczywiście, to ony jest grzesznościowe — gdyż tu autor przemawia jako wychowawca, jak ten który konfrontuje nas z Europą i nie bez bólu stwierdza nasze niedociągnięcia. I za to więc za taką pozornie skromną uwagą wcale spory ładunek zarozumiałości (Gombrowicz 1957, s. 18–19).

sprawia, że poszczególne skłonności wzajemnie się wzmacniają — im kto bardziej zuchowaty, tym ma większą skłonność do pienackości; im kto bardziej samolubny, tym większą ma skłonność do sobiepańskości [**samowolności**?]; im kto bardziej popędliwy, tym większą ma skłonność do chciejskości — ale też sprawia, że granice między nimi jeszcze bardziej się zaciera. W każdym razie wszystko zdaje się wskazywać na to, że ośrodkiem tej tzw. **postawy godnościowej** (postawy „samoakceptacji”, „samo potwierdzenia”) czyni Grzegorzczuk zarozumiałość, **pychę**.

6. Postawie godnościowej przeciwstawia on postawę, która przejawiać się ma w:

— rzeczowości („trzeźwym myśleniu”, uznawaniu, że „nie wszystko musi się dziać po [...] [naszej] myśli”, „korzeniu się przed losem”);

— rzetelności („odpowiedzialności”);

— rozsądności („rozsądku”, „zrównoważeniu”, „rzeczowym namyśle”);

— karności („posłuszeństwie”);

— skromności („nadstawianiu drugiego policzka”, przyznawaniu się do pomyłek, do tego, że nie jest się tak wartościowym, „jak się wydawało”);

— otwartości (służeniu „celom uniwersalnym”, „koncentracji na innych lub na cennych zadaniach”);

— powściągliwości („samoograniczającej wewnętrznej dyscyplinie”);

— życzliwości („miłości do nieprzyjaciół”);

— ostrożności (wstrzeganiu się „pochopności”).

Nazwijmy to przeciwieństwo postawy godnościowej „roztropnością” (Grzegorzczuk mówi w tym wypadku o „wszechstronnej dyscyplinie” lub „postawie realistycznej”), znowu nie rozstrzygając, czy wymienione przejawy są jej składnikami, czy też następstwami. Zaznaczmy przy tym od razu, że choćbyśmy najusilniej zalecali zajęcie takiej postawy, nie możemy tego czynić w przekonaniu, że jest to postawa wszechogarniająca, „uwzględniająca wszystkie atrybuty rzeczywistości”; wszechogarnianie rzeczywistości było niespełnionym marzeniem wielu myślicieli, zwłaszcza dziewiętnastowiecznych: złe świadectwo **kultury logicznej** wystawiają sobie ich współcześni naśladowcy.

7. Twierdzą: skłonności, w których według Grzegorzcyka przejawiać się ma godność osobista, nie są w rzeczywistości przejawami godności — lecz zadufania („przesadnego poczucia godności”). Nie udało mi się nigdzie poza „Rozważaniami o godności Polaków” i „O godności pozytywnie” znaleźć takiego zestawu powinności określających godność osobistą, do którego należałyby zalecenia: bądź marzycielem, pięknoduchem i zapaleńcem, sobiepanem, pyszałkiem i sobkiem, warchołem, wicherzycielem i zawadiaką. Wydaje się, że i Grzegorzcyk odstąpił od swych pierwotnie skrajnych poglądów, skoro ostatecznie w artykule „O godności pozytywnie” dał do zrozumienia, że w „Rozważaniach o godności Polaków” chodziło mu nie o godność samą, lecz jej **zwyrodnienie** (że to, co napisał „było, rzec można, na temat patologii polskiego przeżycia godności”, po prostu „patologii godności”). Zatem to nie owe zwyrodnienia — chciejskość, obrzędowość i popędliwość, samowolność, zarozumiałość i samolubność, pieniackość, napaśtliwość i zuchowatość — byłyby przejawami godności, lecz to wszystko, czego są zwyrodnieniami. Istotnie: wśród powinności, do których przestrzegania zobowiązuje godność osobista, znaleźć można takie nakazy, jak: staraj się być prężny, górnolotny i żarliwy, niezależny, wyniosły i wierny (sobie), niezłomny, stanowczy i mężny. **Takich** przejawów godności w żaden sposób nie można już uznać za przeciwstawne przejawom roztropności. Prężność jest do pogodzenia z rzeczowością, górnolotność z rzetelnością, żarliwość z rozsądnością, niezależność z karnością (sam Grzegorzcyk daje przykład, jak godzić pochwałę karności z uznaniem dla niezależności: szukając mianowicie potwierdzenia słuszności własnych wyborów u „ludzi niezależnie myślących”), wyniosłość ze skromnością, wierność (sobie) z otwartością, niezłomność z powściągliwością, stanowczość z życzliwością, a mężność z ostrożnością. Więcej nawet; wolno przypuszczać, że wymienione przejawy godności uzupełniają się z roztropnością w ten sposób, że nadmiar godności i niedostatek roztropności prowadzi do chciejskości, górnolotność bez rzetelności — do obrzędowości, żarliwość bez rozsądności — do popędliwości, niezależność bez karności — do samowolności, wyniosłość bez skromności — do zarozumiałości, wierność (sobie) bez otwartości — do samolubności, niezłomność bez powściągliwości — do pieniackości, stanowczość bez życzliwości — do napaśtliwości, mężność bez

ostrożności — do zuchowatości. (Zauważmy, że podobny pogląd znajdujemy np. u Kozielskiego:

**Hasło** wierności wobec siebie oraz otwartości umysłu i gładkości myślenia, to zalety owolowicka, które nie tyle są sprzeczne, co komplementarne [Kozielski 1977, s. 81].

Twierdzą: jeśli ktoś **naprawdę** zwalcza godność osobistą, to nie występuje przeciwko marzycielom, pięknoduchom i zapaleńcom, sobiepanom, pyszałkom i sobkom, warchołom, wicherzycielom i zawadiakom, lecz zwraca się przeciwko prężności, górnolotności i żarliwości, niezależności, wyniosłości i wierności (sobie), niezłomności, stanowczości i mężności. Tylko dla demagoga prężność, górnolotność i żarliwość (u przeciwnika) — to wyrazy nie idealizmu, lecz ekstremizmu; niezależność, wyniosłość i wierność (sobie) — to wyrazy nie indywidualizmu, lecz egoizmu; niezłomność, stanowczość i mężność — to wyrazy nie heroizmu, lecz anarchizmu. Podobnie zresztą, gdyby ktoś naprawdę chciał bronić roztropności, to nie chwalałby skostniałców, prostaków i robotów, służusów, pochlebców i zaprzańców, ugodowców, mięczaków i tchórzy. Albowiem: nie zaskorupiałość, lecz rzeczowość; nie przyziemność, lecz rzetelność; nie beznamietność, lecz rozsądność; nie czołobitność, lecz karność; nie uniżoność, lecz skromność (ostatecznie także według Grzegorzcyka „pokora i posłuszeństwo wcale nie utożsamiają się ze służalstwem”); nie zdradliwość, lecz otwartość; nie uległość, lecz powściągliwość; nie pobłażliwość, lecz życzliwość; nie lękliwość, lecz ostrożność — są właściwe roztropności. Jedyne chyba cynik rad by sprzyjać zaskorupiałości, przyziemności i beznamietności — nazywając to nie „konserwatyzmem”, lecz „realizmem”; czołobitności, uniżoności i zdradliwości — nazywając to nie „serwilizmem”, lecz „uniwersalizmem”; ugodowości, pobłażliwości i lękliwości — nazywając to nie „oportunizmem”, lecz „pozytywizmem”. Tymczasem są to przejawy nie roztropności, lecz wyrachowania. Wyrachowanie zaś to nadmiar roztropności i niedostatek godności: zaskorupiałość — a więc rzeczowość bez szczypty prężności; przyziemność („zanik wszelkich wyższych ideałów”) — a więc rzetelność bez górnolotności; beznamietność — a więc rozsądność bez żarliwości; czołobitność — a więc karność bez niezależności; uniżoność („wykorzystywanie istniejących uwarunkowań dla egoistycznych lub grupowych interesów”) — a więc skromność bez wyniosłości; zdradliwość — a więc otwartość bez wierności (sobie); uległość —

a więc powściągliwość bez niezłomności; pobłażliwość („rezygnacja z moralnego doskonalenia społecznej rzeczywistości”) — a więc życzliwość bez stanowczości; lekkość — a więc ostrożność bez mężność.

Twierdząc: tak jak przeciwieństwem roztropności jest nie godność osobista, lecz zadufanie, „godnościowość” (jak to określa Grzegorzcyk), tak też przeciwieństwem godności osobistej jest nie roztropność, lecz **wyrachowanie, roztropnościowość** — by tak rzec. Idealizm i realizm, indywidualizm i uniwersalizm, heroizm i pozytywizm nie wykluczają się: one się wzajemnie uzupełniają. Zadufanie i wyrachowanie — to są owe postawy skrajne, których zwalczania należałoby oczekiwać od zwolenników „postaw nie popadających w skrajność”.

8. O ile spośród przejawów godności osobistej wyróżnia Grzegorzcyk zwyrodnienie dumy, tj. zarozumiałość (**pychę**), o tyle w godności ludzkiej zdaje się dostrzegać jedynie **roszczeniowość** („powszechną”), a więc bezwarunkowe przyznawanie sobie uprawnień, które bynajmniej do przyrodzonych nie należą, bo warunkiem ich zaspokojenia powinna być określona zasługa. (Nie zasługuje np. „na godne warunki, w szczególności na godne traktowanie” ktoś, o kim nie można powiedzieć, że „zachowuje się w sposób godny”; „kto nie umie zachować się godnie, ten godzien jest pogardy”). O jakie uprawnienia chodzi, Grzegorzcyk wyraźnie nie mówi; należy może do nich zabezpieczenie przed nędzą, skoro „nędza może być uznana za uwłaczająca”, oraz przed upodleniem i zniesławieniem, skoro „szczególnie uwłaczające są [...] sytuacje godzące wprost w pozytywną symbolikę czyjejs godności, a więc poniżenie czyjegoś dobrego imienia”. Są podstawy, by sądzić, że wchodzi tu w każdym razie w grę co najmniej te uprawnienia, które są wskazane w tzw. prawach człowieka („określają one, jakich warunków człowiek jest godny”, a „retoryka godności, wywodząca się z praw człowieka, stanowi [...] ideologię postaw roszczeniowych”).

Twierdząc: niechęć do postawy roszczeniowej nie upoważnia do występowania przeciwko godności ludzkiej, ta ostatnia bowiem nie da się do roszczeniowości sprowadzić.

Z tego, że ludzie są godni, wynika to, że nie są równi („z mówieniem o godności kojarzy się zawsze to, że niektórzy są mniej, a inni bardziej godni”). Kiedy na tej podstawie Grzegorzcyk — opowiedziawszy się za równością wszystkich ludzi („uwzględnam”,

mówi wprost, „że wszyscy ludzie są równi”) — daje wyraz swojej niechęci do godności, to — wydawałoby się — nie chodzi mu o godność ludzką. Ta ostatnia bowiem zakłada równość: ludzie — jako **ludzie** — powinni być uważani za równych, a zatem powinni im — z tego względu — przysługiwać te same uprawnienia. Zdanie „Wszyscy ludzie są równi” nie może tu być rozumiane inaczej niż jako uogólnienie życzeniowe, jako bowiem uogólnienie opisowe (wykładnię jednostkową lub osobistą pomijamy) jest **jawnie błędne** (i byłoby „dekretowaniem rzeczywistości”). Toteż **mówienie** (dobrze) o godności nabytej, osobistej lub zawodowej wcale nie pozostaje w niezgodzie z tym, co **jest** (że ludzie nie są równi: jedni mniej, inni bardziej godni — zasłużeni, szlachetni, dostojni), ale też pozostawia wolną rękę w zajmowaniu stanowiska w sprawie tego, co **powinno być** (że ludzie powinni być równi). Trudno przecież chyba dostrzec coś niedorzecznego w **haśle**: bądźmy równi w zasłudze, w szlachetności, w dostojności.

Miej godność (osobistą, zawodową) i szanuj cudzą (ludzką, nabytą) — gdy się czyta „Rozważania o godności Polaków”, odnosi się wrażenie, jakby Grzegorzcyk chciał do obu (podwójnych) członów tego wezwania nas zniechęcić. Pewne zawarte w „Rozważaniach o godności Polaków” wypowiedzi zdają się świadczyć o tym, że przezwyciężenie postaw godnościowych załatwiłoby, według Grzegorzcyka, wszystko. Mniemanie takie byłoby świadectwem myślowej odwagi: wiary w istnienie cudownego środka, **za** pomocą którego można by oddziaływać na wszystkich. Wątpić **należy**, by taki wszechstronny środek istniał, choć znalezienie go **jest** odwiecznym dążeniem doktrynerskich mentorów, pragnących ludzkość zamienić w jednolitą miazgę. Byłoby dziwne, gdyby **chciał** nas nim obdarować ktoś, kto swego czasu występował **przeciwko** narzucaniu schematów człowiekowi ...

9. Z dwóch głównych rodzajów godności — człowieczeństwa (godności ludzkiej) i szlachetności (godności osobistej) — Polakom („w konkretnej sytuacji społeczno-politycznej”, „aktualnej czy wiecznej”) bliższy jest, zdaniem Grzegorzcyka, ten pierwszy: poczucie **godności** ludzkiej („honor”, „mocne odczucie pewnych sytuacji **negatywnych** jako uwłaczających oraz pewnych sytuacji **pozytywnych** jako godnych”) przeważać ma u Polaków nad poczuciem **godności** osobistej („odczuciem zachowania jako godnego”, „godnego pochwały”, „chwalebego”, „uczciwego”, „konsekwentnego moralnie”). Obie zresztą odmiany godności występować mają

u Polaków w postaci zwyrodniałej. Godność ludzka ma u nich postać roszczeniowości; godność osobistą zastępuje zadufanie. Zdaniem Grzegorzcyka Polacy odznaczają się:

— nierzeczowością („nierealistycznym spojrzeniem na świat”, „nieliczeniem się z rzeczywistością”, wiarą w to, że „Polska jest pod szczególną opieką Opatrzności”, „obrażaniem się na rzeczywistość” — jeśli ta temu przeczy, „marzycielskim idealizmem”, „idealizmem nakazującym walczyć o maksimum idealnych standardów”, „młodzieżowym idealistycznym maksymalizmem: chęcią walczenia od razu o maksymalny standard ideałów wolnościowych”);

— nierzetelnością („nierzetelnością społeczną ujawniającą się we wszelkich niemal instytucjach” i w „pozorności całej oficjalnej kontroli”, „rzadkością” „uczciwości”, „ogólną nieuczciwością postępowania, łatwą do zauważenia we wszelkich niemal dziedzinach życia”, „korupcją”);

— nierozsądnością („niezdyscyplinowaniem intelektualnym”, „myśleniem demagogicznym, propagandowym, emocjonalnym”, przesiąkniętym „wartościowaniem emocjonalnym”);

— niekarnością (brakiem „dyscypliny narodowej”);

— nieotwartością („prywatą”, „indywidualizmem i po prostu egoizmem”);

— niepowściągliwością („nieustępliwą natarczywością”, brakiem „umiaru”);

— niezyczliwością (wiarą w to, że „o wszystkim decyduje siła”);

— nieostrożnością (niedocenianiem „siły i sprawności” przeciwnika).

Ciężkimi grzechami „godnościowymi” obarcza Grzegorzcyk zwłaszcza to pokolenie Polaków, które dopiero niedawno weszło na scenę polityczną ... Ma ono, według Grzegorzcyka, grzeszyć:

— przeciw rzeczowości — marzycielstwem („utopijnością”, „nieco naiwnymi przypuszczeniami” politycznymi, „rewolucyjnym optymizmem”, „euforią”);

— przeciw rzetelności — pięknoduchostwem (nieumiejętnością walczenia „długo i wytrwale”);

— przeciw rozsądności — zapaleństwem („młodzieżowym zapalem”, „młodzieńczą niecierpliwością”);

— przeciw karności — sobiepaństwem (nieposłuszeństwem wobec „wszelkiej władzy”, brakiem „kontroli nad rozwojem nastrojów wolnościowych”);

— przeciw skromności — pychą („ryzykowaniem” tylko po to, aby „dowieść innym i sobie”, że jest się „dzielny”);

— przeciw otwartości — sobkostwem („skupieniem się na sobie”, „koncentracją na strukturze własnego «ja»”);

— przeciw powściągliwości — warcholstwem („mocnymi reakcjami” na sytuacje godzące wprost w pozytywną symbolikę czyjejs „godności” lub na „szarganie uznanych symboli”);

— przeciw życzliwości — wicherzycielstwem („odmawianiem przeciwnikowi wszelkich cech pozytywnych”, „chęcią zrobienia na złość władzy, sprzeciwienia się”);

— przeciw ostrożności — zawadiactwem („liczeniem, że wszyscy zainteresowani po obu stronach będą współdziałać we właściwym rozwoju wypadków”).

**10.** Jak widać, zestawiony przez Grzegorzcyka wykaz polskich grzechów głównych jest nienowy. Także i w dopatrywaniu się źródeł tych grzechów w szlachecko-chłopskim rodowodzie („niewątpliwym związku ze szlachtą i wolnymi chłopami”) idzie Grzegorzcyk utartą drogą. Nie będziemy się wdawać w sprawę słuszności przypisywania polskiej „godnościowości” takiego pochodzenia; bierze się ono może z mazowiecko-małopolskiego (a szerzej także wschodniokresowego: litewsko-rusińskiego) upodobania, by szlachecko-chłopskiego pochodzenia doszukiwać się we wszystkich przejawach życia społecznego; Ślązaków, Wielkopolan, Pomorzan nie raziłoby chyba mówienie o godności mieszczańsko-robotniczej. Zreśztą rozpowszechniona w ubiegłym stuleciu klasowa genealogia zjawisk społecznych nie wytrzymała próby czasu. Powołajmy się na Ossowską:

Analiza ethosu Spartan zaprzecza [...] twierdzeniu, że stratyfikacja społeczna jest warunkiem wystarczającym rozwoju pojęcia honoru [Ossowska 1971, s. 175].

Ograniczymy się tylko do rozpatrzenia tego, czy podane przez Grzegorzcyka przykłady zachowań Polaków stanowią bezspornie naganne przejawy „godnościowości”, tj. w istocie: roszczeniowości lub zadufania, a następnie rozważymy, jakie są podstawy przypisywania ich Polakom w postaci uogólnień tego czy innego rodzaju („wad narodowych”).

11. Przejawem „powszechnej **roszczeniowości** [podkr. moje, JJ] w naszym społeczeństwie” ma być — według Grzegorzcyka — przyjęcie „strategii” nakazującej, „skoro system podjął się wszystkim kierować”, „z każdym słusznym żądaniem występować do władzy i nie ustępować, póki władza nie podejmie się realizacji”. Wydawałoby się, po pierwsze, że jeśli jakieś stronnictwo obiecuje wyborcom, iż sprawując władzę zapewni obywatelom określone dobra, to nie ma nic nagannego w tym, że obywatele (pojedynczo czy zbiorowo) o te dobra się upominają. Bezpodstawnie więc gani Grzegorzcyk tego rodzaju roszczenie, a nagana ta jest tym bardziej zaskakująca, że owo roszczenie słuszenie wiąże z „centralizmem [...] systemu”. Nie wydaje się, po drugie, by żądanie poszanowania dla wolności słowa i przestrzegania prawa było — jak to ujmuje Grzegorzcyk — „żądaniem większego wysiłku od innych niż od siebie”. W każdym razie twierdzenie o tym, że roszczeniowość jest „etycznie podejrzana”, samo jest podejrzane — co do swej zasadności. Równie gołosłowne jest uznawanie roszczeniowości za „filozoficznie wątpliwą”. Czemuż to „prawdziwe” „odkrywanie zjawisk” trzeba przeciwstawiać „nieprawdziwemu” „dekretowaniu sensu zjawisk”, na którym opierać się ma rozważana postawa? To prawda: są to różne czynności, ale żadna z nich nie jest *ex definitione* prawdziwsza od drugiej. Zdarza mi się **naprawdę** coś zobaczyć (czasem nawet to, czego inni nie dostrzegli) i zdarza mi się **naprawdę**, że to lub owo z rzeczy zobaczonych podoba mi się albo nie podoba; że tego lub owego chciałbym lub nie chciałbym. Dlaczego żywić takie czy inne upodobania — lub doświadczając takich czy innych chęci — miałbym świętokradczo przyznawać sobie „atrybuty boskości”?

12. Przyjrzyjmy się teraz zachowaniom Polaków, które — zdaniem Grzegorzcyka — zdradzać mają postawę zadufania.

Przykładem **nierzeczowości** Polaków ma być przekonanie, że „przejście od ideologii porozumienia do ideologii rewolucji dokonało się głównie jako reakcja na tzw. prowokacyjne postępowanie władzy”. U podstaw takiego postawienia sprawy leży — zdaniem Grzegorzcyka — „nieco jednostronna filozofia”: „ludzie są nieopanowani i nieodpowiedzialni, i to nie jest ich wina [...], natomiast naprawdę zły jest ten, kto ludzi prowokuje”. Można je jednak wyjaśnić inaczej. Wydaje się, że z prowokacją mamy do czynienia wtedy, gdy ktoś usiłuje skierować działania osób sprowokowanych — zwłaszcza ludzkich zbiorowości — w innym kierunku,

mniej korzystnym od tego, w którym potoczyłyby się one, gdyby do prowokacji nie doszło. Wygląda to w najprostszym przypadku tak, że prowokujący podejmuje działania zmierzające do wywołania poczucia zagrożenia ze strony zbiorowości prowokowanej w członkach jakiejś formalnej lub nieformalnej grupy. Jeśli działania takie przekroczą pewien próg, wówczas powodują przeciwdziałanie napadniętych, podjęte choćby w obronie własnej. Najpotroźniejsza obrona może się wtedy przenieść w natarcie na całą zbiorowość i spowodować jej odpowiedź — mniej lub bardziej stanowczą. Szczególne znaczenie dla stopnia napięcia, wytwarzającego się w tym ciągu wzajemnie «wzmacniających się» zdarzeń, ma wiedza o tym, od czego się naprawdę zaczęło i co się naprawdę stało. Uleganie prowokacji świadczy więc może nie tyle o popędliwości sprowokowanych, ile o ich niewiedzy. Sprowokowane działania nie są przy tym działaniami bezwzględnie złymi — jak nie jest sama w sobie złem obrona pewnego dobra: własnej czy cudzej nietykalności (a tym bardziej: życia); są one złem o tyle tylko, o ile wartościowsze od obrony jest tworzenie pewnych dóbr. Natomiast zmuszanie kogoś do chwilowego nawet poniechania tworzenia wartości dodatnich — jest właśnie owym bezwzględnym złem.

Przykładem **nierzetelności** Polaków ma być — według Grzegorzcyka — zaciąganie za granicą pożyczek bez oglądania się na możliwość ich spłacenia. Powiedzmy krótko: kto tak stawia sprawę, ten zdaje się w ogóle nie dostrzegać wagi zakresu odpowiedzialności za podjęte działania — przy ocenie moralnej tych działań.

Przykładem **nierozsądnosci** Polaków ma być żywienie przez nich przekonania, że „jedni mają dobrą wolę, a inni złą”. Gdyby to był dobry przykład, to za rozsądne należałoby uznać bądź mniemanie, że nikt nie ma ani dobrej woli, ani złej; bądź mniemanie, że wszyscy mają albo dobrą, albo też złą wolę; bądź też mniemanie, że wszyscy mają trochę dobrą i trochę złą wolę zarazem; bądź wreszcie powstrzymanie się od dokonywania oceny pobudek ludzkiego postępowania. Jako uogólnienia zupełnie wszystkie przytoczone twierdzenia mają jednakową wartość: są w równym stopniu nieuzasadnione. Wybór któregośkolwiek zależy więc od upodobania. Zresztą „dwubiegunowość myślenia” nie nadaje się do jednoznacznego potępienia — pewne uproszczenia („schematy”) są niezbędne, jeśli chcemy mieć czas na działanie;

„dzielenie włosa na czworo” powinno być codzienną strawą myśliciela, ale dla „działaczy” nieraz okazuje się paraliżującą trucizną.

Przykładem **niekarność** Polaków ma być usuwanie przez nich zwierzchników różnych szczebli tylko po to, by zaspokoić wybujałą potrzebę własnej niezależności. Nasuwa się tu m.in. pytanie, czy jednak zmniejszenie posłuchu to już — całkowite nieposłuszeństwo. A o to przecież niejednemu chodziło: o ograniczenie wszechwładzy nieudolnych zwierzchników.

Przykładem **nieskromność** Polaków ma być powszechne u nich „schlebianie [...] narodowej pysze”, „lansowanie” — nawet w środowiskach, w których należałoby (zdaniem Grzegorzcyka) oczekiwać postaw skrajnie odmiennych — „etyki godnościowej”, mimo że „w praktyce społecznej prowadzi [ona] do postaw dalekich od ewangelicznych wskazań miłości bliźniego i nadstawiania drugiego policzka”. Sprawą nadstawiania policzka zajmiemy się nieco niżej. Natomiast przy określaniu pewnych działań jako „schlebiających” chciałoby się zalecić większą ostrożność: bez niej łatwo tym pojęciem objąć każde wzbudzenie **dumy** (nie: pychy) z dokonań niektórych (nie: wszystkich) rodaków.

Przykładem **nieotwartość** Polaków ma być to, że oceniają oni jako niegodne „wszelkie niewrogie kontakty z przeciwnikiem”, że poprzestają co najwyżej na „służeniu «swoim»”, „współdziałaniu ze swoimi”, „ze swoim «stadem»”. Takie ujęcie stanowi dowolne rozszerzenie pojęcia „samolubstwa”. Egoistą byłby przy takim ujęciu i ten, kto nie przestrzega pięknej i **trzeźwej** zasady Kotarbińskiego „Kochaj kogoś”, ale i ten, kto jej przestrzega; i niespolegliwy opiekun, na którego obronę nie można liczyć, ale i spolegliwy, który „nie umknie z posterunku powodowany strachem przemożnym” [Kotarbiński 1966, s. 176] i w potrzebie **siłą** obroni swoich podopiecznych przed wrogami. Zasada Grzegorzcyka: „Kochaj każdego” — brzmi może pięknie, ale czy trzeźwo (może wolno i od moralistów domagać się trzeźwości?)? Dochodzi do tego inne jeszcze nadużycie językowe. Jak powiadają znawcy zasad dobrej roboty i skutecznego działania (a znawstwo to niezrządnie jest w Polsce), nie każdy współzawodnik jest przeciwnikiem, a nie każdy przeciwnik jest wrogiem.

Przykładem **niepowściągliwość** Polaków ma być to, że wszelkie wypowiedzi negatywne o osobie obdarzonej społecznym zaufaniem, wywołują w nich „wielką reakcję oburzenia”. Nie powinno się jednak zapominać o tym, iż — po pierwsze — oburzenie

tego rodzaju bywa skierowane nie tyle ku autorowi takiej wypowiedzi, ile ku jej «sponsorowi». Trzeba też pamiętać, iż — po drugie — danie wyrazu takiemu oburzeniu nieraz skutecznie zniechęca do ponawiania prób odbierania komuś taką drogą godności nabytej (np. zaufania społecznego).

Przykładem **nieżyczliwość** Polaków ma być to, że w przekonaniu, iż „życiem społecznym rządzi naprawdę interes grup dysponujących siłą”, starali się spełnienie swoich pragnień po prostu „wymusić na władzy”. Grzegorzcyk jakby tu zapomina, iż jak wiele innych wyrażen języka potocznego, także słowa „przymus”, „przemoc” i „siła” są nieostre, a nadto wieloznaczne. Rozpiętość tej wieloznaczności jest niemała: od siły słów aż do siły pięści (uzbrojonej). Dlatego też i potępienie kogoś za użycie siły, zastosowanie przemocy lub zadanie przymusu — różny przedmiot może mieć w ustach różnych osób. Sam Grzegorzcyk przyznaje, że „rodzaj ludzki nie może egzystować bez wywierania presji jednych ludzi na drugich”. Na bezwzględną ocenę zasługują co najwyżej skrajności: na ujemną — siła pięści, na dodatnią — przymus słów. Probiierzem wartości pozostałych odmian przemocy powinny być raczej okoliczności ich stosowania.

Wreszcie przykładem **nieostrożność** Polaków ma być wiara w dobrą wolę wszystkich przeciwników. Wbrew mniemaniom Grzegorzcyka można wątpić, czy ktokolwiek **taką** dobrą wolę zakładał; natomiast liczenie na to, że **niektórzy** przeciwnicy chcą współdziałania, nie jest chyba oznaką nieostrożności, a w każdym razie nie powinno być chyba naganne — nawet ze stanowiska niegodnościowca.

19. Twierdzę: nie ma dostatecznych podstaw — brak ich w każdym razie u Grzegorzcyka — do przypisywania Polakom roszczeńności i „godnościowości” w taki sposób, jak gdyby chodziło o uogólnienie (ograniczone) bezwzględne lub względne. Jako uogólnienie jednostkowe czy osobiste, pogląd taki nie wchodzi tu w grę, gdyż sprawa zarówno zasięgu wiedzy uogólniającego, jak i jego jednostkowych losów, wykracza poza zakres niniejszych uwag. Przyjęcie, że Grzegorzcyk miał na myśli uogólnienie **pełne** również odpada; sam byłby przecież jego falsyfikatorem lub **aspirowałby** do tego, mówi wszak wyraźnie o sobie: „nie mam przesadnego poczucia godności”; zresztą takie uogólnienie mogłoby powstać co najwyżej w głowie jakiegoś „etatowego instruktora quasi-historiozoficznej moralistyki”. Inna sprawa, że taka

wykładnia jest zasadniczo dopuszczalna i żaden piszący nie może się nie liczyć z tym, że ktoś dla podobnych wypowiedzi przyjmie wykładnię najmocniejszą: z kwantyfikatorem generalnym (zupelnym).

Powstaje więc wykładnia życzeniowa: Polacy **powinni unikać** postawy godnościowej (resp. roszczeniowej). Jeśli rzecz idzie nie o godność, lecz „godnościowość”, tj. zadufanie, trudno się pod takim hasłem nie podpisać. Co więcej, nic nie stoi na przeszkodzie temu, aby to uogólnić: **wszyscy** (a nie tylko Polacy) powinni unikać postawy marzyciela, pieknoducha, zapaleńca, sobiepana, pyszałka, sobka, warchoła, wicherzyciela i zawadiaki. Inna sprawa, czy takie hasło dałoby się jakoś uzasadnić. Na ujemne następstwa społeczne (na to np., że „godnościowcy pogłębiają [...] zantagonizowanie społeczeństwa”), na ograniczoną skuteczność (na to np., że „etyka godności ułatwia mocny sprzeciw”) lub wręcz na nieskuteczność działań podejmowanych w postawie godnościowej (na to, że „etyka godności utrudnia elastyczne wykorzystanie sytuacji”) mogą powoływać się zwolennicy poglądu, że dobro i zło są wartościami względnymi. Nie wydaje mi się, żeby Grzegorzczak taki pogląd podzielał.

To samo dotyczy wezwania do zachowywania godności właściwej (np. wiedząc, że ktoś ma godność zawodową, można lepiej przewidzieć jego postępowanie) oraz hasła: Polacy **powinni zająć** postawę roztropności. Uzasadnienia tego ostatniego hasła Grzegorzczak szuka w skuteczności działań roztropnych (w tym, że stanowią one „jeden z istotnych kroków, aby wyjść z politycznego kryzysu”, że bez nich nie wyjdzie się „z kryzysu politycznego, ani gospodarczego, ani żadnego innego”).

Chciejskość prowadzi do klęski („narodowej”). Zarozumiałość usposabia do pogardy (z „poczuciem [...] siły, godności i dumy” związane jest „poczucie lekceważenia lub nawet pogardy dla przeciwników”; „ludzie czuli na punkcie honoru, sami są skłonni do pogardy w stosunku do innych”; „pogarda ułatwia dyskryminację wroga”). Zuchowatość rodzi zaślepienie („kult bohaterstwa ułatwia nieliczenie się z trudnościami”). Klęska, pogarda i zaślepienie są złem. Jeśli stanowią siłę, to siłę niszczącą (np. „zarozumiałość uodparnia: pozwala się zamknąć na wpływy i można na niej zbudować ruch oporu”). Zatem lepiej być rzeczowym, skromnym i ostrożnym, bo to są siły twórcze (np. „pokora sprzyja «pracy organicznej», czyli podejmowaniu nowych pozytywnych działań”).

Przeciwnie: ład i spokój są dobrem. Ale ład wymaga gotowości do umiarkowania, a spokój — gotowości do ustępstw; zatem  **należy być rozsądnym i powściągliwym** („zdolnym do kompromisu”). Jak to bez niedomówień ujęła Ossowska: „homogeniczna gromada konformistów mogłaby zrealizować najłatwiej harmonijne współzycie”. Przeciwnie, „ci, którzy kierują się dbałością o osobę, popierają zwykle ludzi o zróżnicowanych twarzach” [Ossowska 1970, s. 67–68].

Warunkiem osiągnięcia pewnych dóbr („wymarzonych ideałów ludzkiego bytu”) jest znów — zdaniem Grzegorzczaka — rzetelność („nie można ich osiągnąć prędko”, „bez wielkiego wysiłku”), karność („nie można ich osiągnąć samym tylko żądaniem”), otwartość (można je osiągnąć, służąc „celom uniwersalnym”, a nie ograniczonym „do własnych ambicji dominacji, do własnego sukcesu i własnego [ewentualnie grupowego] przetrwania”) i życzliwość (można je osiągnąć stosując „moralnie zaangażowane techniki społeczne, zwane najogólniej *non-violence*”). Nie ma rzetelności i karności bez wysiłku („nic co cenne nie utrzymuje się samo bez wysiłku”, bez „wytrwałej pracy”), a otwartości i życzliwości bez gotowości do poświęcenia („poprawa jakości bytu może być nie do zrealizowania bez wielkich poświęceń”). Ale żaden wysiłek nie jest wolny od przykrości („każda dyscyplina [...] jest przykra”) i cierpienia („każdy wysiłek oznacza [...] cierpienie”; „wysiłek potrzebny do szczęścia, czy nawet znośnego bytowania, wiąże się z dużym cierpieniem własnym [...] lub [...] innych”); żadne poświęcenie — od wyrzeczenia i męczeństwa (w szczególności „ci, którzy pierwsi zrozumieli i głosili nowe prawdy, ginęli na krzyżach i stosach”, stawali się często „męczennikami swej epoki”).

Jeśli nie są to tylko uogólnienia jednostkowe czy osobiste, to w imię czego znosić więc przykrości i cierpienia — w imię czego **narządzać się** na wyrzeczenie i męczeństwo?

**14. Rzeczywistość** — ostrzega Grzegorzczak — jest surowa („realistyczny obraz świata nie jest idylliczny, ale tragiczny”); więcej w niej zła niż dobra: smutku niż radości, rozpacz niż upojenia<sup>3</sup>. W imię czego więc być rzetelnym, karnym, otwartym, życzliwym? **Wątpię**, żeby można było dla tych dóbr znaleźć jakąś zewnętrzną

<sup>3</sup>Tym, którzy chcieliby uświadomić sobie prawdziwą wartość takich twierdzeń, wypada polecić króciutką rozprawkę K. Twardowskiego „Pesymizm i optymizm” [1999].

podstawę, gdy się pozostaje w obrębie przyrodzonego porządku. A jego granic Grzegorzycy stara się w „Rozważaniach o godności Polaków” nie przekraczać. Można co najwyżej próbować uświadomić sobie przyczyny (nie: pobudki — odróżniamy te dwa pojęcia), sprawiające, że niektórzy przekładają otwartość i życzliwość nad wierność (sobie) i stanowczość (podkreślmy jeszcze raz, że skłonności te nie są zasadniczo niezgodne). Otóż być może ma to związek z ogólną postawą życiową, którą Koziński nazywa „kliniką”, a która — jego zdaniem — streszcza się w przeświadczeniu, że człowiek jest istotą słabą i kruchą, i wobec tego należy się nim przede wszystkim **opiekować**. Zgodnie z tym przeświadczeniem „przestępcy to nie tyle ludzie ze spaczonym charakterem, co ludzie chorzy”. „Uczeń nie dlatego doznaje niepowodzeń szkolnych, iż jest leniwy, ale dlatego, że cierpi na pewne mikrozaburzenia” [Koziński 1977, s. 58]. Odstąpmy na chwilę od przyjętego ograniczenia i pozwólmy sobie na prorocstwo: nie przepowiadamy rozwoju społeczności, w której takie postawy by się rozpowszechniły.

Powstaje teraz pytanie, jakie są przesłanki, na podstawie których Grzegorzycy ocenia skuteczność działań podejmowanych w postawie rzetelności, karności, otwartości i życzliwości. W wypadku gotowości do poświęcenia sprowadzają się one głównie do przykładu mahatmy Gandhiego. Niezbędnym warunkiem posiadania godności osobistej jest nabycie umiejętności podporządkowania się pewnej liczbie powinności powszechnych. Takie — jak by powiedziała Ossowska — „ukształtowanie swego «ja» wokół pewnej hierarchii wartości” samo jest niezbędnym warunkiem „integracji” osobowości (*ibidem*). Dlatego to właśnie nie bez słuszności podkreśla Koziński:

Człowiek bez poczucia godności przypomina marionetkę w instytucjonalnej sieci. [...] nie umie skutecznie bronić swojej indywidualności i tożsamości. [...] nie jest zdolny stawić czoła wrogim okolicznościom [Koziński 1977, s. 9–10]. Godne zachowanie jest [...] [natomiast] przejawem silnej i zdrowej osobowości [Koziński 1977, s. 19].

Otóż podobne — powołuję się tu znowu na Ossowską — u Hindusów na ogół do takiej integracji nie dochodzi. Nie da się wykluczyć, że «skaza» ta jest „natury biologicznej” i wyjaśnia **fenomen** Gandhiego. Ale nawet gdyby tak nie było, to przykład ten budziłby jeszcze różne wątpliwości. Co naprawdę przyniosło niepodległość Indii? Czy jakiegokolwiek przypuszczenie jest tu sprawdzalne? Może wkład Gandhiego jest przeceniany? Czy

Gandhi zwyciężył, bo postępował zgodnie z zasadą oględności (*non-violence*), czy może dlatego, że miał licznych zwolenników? Czy wykluczone jest, aby ci ostatni popierali go nie dlatego, że głosił określone zasady postępowania? Pozwólmy sobie na złośliwość i nawiązując do zdania kończącego „Rozważania o godności Polaków” Grzegorzycy, zapytajmy: Jakże to własne osiągnięcia skłonny byłby przypisywać on sam stosowaniu przez siebie techniki *non-violence* i czy umiałby je oddzielić od tych, które zawdzięcza raczej uznaniu dla swoich zasług w poprzednio uprawianej dziedzinie?

Zresztą, czy jest coś nie do przyjęcia w tym, aby nawoływać do stosowania zasady oględności w imię poszanowania godności ludzkiej właśnie? Czy nie bywa tak, że godność osobista wpływa łagodząco na przebieg walki, dyktując — jak pisze Ossowska — „zasadę, by nie podejmować walki z przeciwnikiem mającym gorsze szanse” [Ossowska 1957, s. 12]?

W końcu nie można też zapominać, że czym innym jest pokora na własny użytek, czym innym zaś postawa pokory zajmowana w imieniu innych. Grzegorzycy zdaje się czasem zapominać, że **są** pewne istotne różnice między stosunkiem jednostka–jednostka (dopuszczającym osobiste odniesienie obu stron) a stosunkiem zbiorowość–zbiorowość (nawet wówczas, gdy ten ostatni jest zapośredniczony). Z pokorą ma się sprawa pod tym względem podobnie, jak ze sprawiedliwością. Kazimierz Ajdukiewicz pisał przed laty, że byłoby błędem oczekiwać od osób występujących w czyimś imieniu „sprawiedliwości miłosiernej” [Ajdukiewicz 1939, s. 367]: sędzia obowiązany jest oddać pod sądowi dokładnie taką miarę sprawiedliwości, jaka mu się należy; tylko we własnym imieniu wolno mu część lub całość swych roszczeń umorzyć. Podobnie jest z nadstawianiem policzka **w imieniu drugich**: czy ci, których jesteśmy przedstawicielami, upoważnili nas do tego, byśmy jako ich przedstawiciele okazali pokorę? Czy gdyby Jezus z Nazaretu został **wybrany** na króla przez Żydów, a nie **naznaczony** nim przez Ojca, to wolno by mu było **poddać się** męce Ukrzyżowania? I odwrotnie, czy wolno nam nadstawiać **cudzego** policzka? U Ossowskiej znajdujemy odpowiedź jednoznaczna:

Wolno być miękkim dla wroga w jakimś indywidualnym starciu, gdzie zaangażowane są własne interesy, ale nie można być miękkim dla wroga swoich bliskich [Ossowska 1957, s. 29–30].

## 6.2. Odpowiedzialność i istnienie świata

1. W rozprawie „O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych” Roman Ingarden pisze:

Wydaje się [...], że odpowiedzialność nie powstaje wyłącznie w dziedzinie moralnej. Odpowiedzialność moralna stanowi tylko pewien szczególny przypadek [odpowiedzialności] [Ingarden 1970, s. 77].

Istotnie, zgodzić się wypada z tym, że poza odpowiedzialnością moralną — mamy jeszcze do czynienia z innymi **rodzajami** odpowiedzialności, wyodrębnianymi wedle różnych mierników. Cztery spośród tych «mierników» — to zarazem konieczne warunki formalne wszelkiej odpowiedzialności: podmiot (*A*), przedmiot (*S*), egzekutor (*B*) i podstawa (*F*). Odpowiedzialność bowiem ponosi zawsze: ktoś — za coś — przed kims i na podstawie czegoś.

Oto przykłady:

**ODPOWIEDZIALNOŚĆ:**

(*A*) **CZYJA** (kto przekracza): (a) osobista (jednostkowa, indywidualna); (b) zbiorowa (łączna, kolektywna, może też społeczna):

(*B*) **PRZED CZYM / KIM** (wobec czego / kogo; kto osądza): (a) moralna (etyczna, może też społeczna); (b) prawna (sądowa, administracyjna, może też konstytucyjna, parlamentarna); (c) służbowa (dyscyplinarna);

(*S*) **ZA CO / KOGO** (rodzaj przekroczenia): (a) podmiotowa (za czyn, motyw czynu); (b) przedmiotowa (za skutki czynu);

(*F*) **WZGLĘDEM CZEGO** (według czego *B* osądza): (a) karna; (b) cywilna;

**JAKA** (skala): (a) wielka; (b) mała.

2. Ingarden pisze:

Trzeba odróżnić rozmaite sytuacje, w których występuje fenomen odpowiedzialności:

(1) Ktoś **ponosi** odpowiedzialność za coś albo inaczej mówiąc **jest** za coś odpowiedzialny.

(2) Ktoś **bierze** odpowiedzialność za coś.

(3) Ktoś **jest** za coś **pociągany** do odpowiedzialności.

(4) Ktoś **działa** odpowiedzialnie [Ingarden 1970, s. 78].

Wydaje mi się, że „aby wykryć warunki, przy których można sensownie mówić o jakiejś odpowiedzialności” [Ingarden 1970, s. 77] nie trzeba analizować wszystkich tych czterech sytuacji. Warunki, o które chodzi Ingardenowi, dadzą się, jak sądzę, określić bez uwzględniania sytuacji drugiej i czwartej (a może i trzeciej).

Sens wyrażenia „ponosić odpowiedzialność”, występującego w (1) „rozwiązałbym” bowiem tak:

**A jest winny S-a**, gdy **S jest czymś złym** i **A jest sprawcą S-a**

↑  
tj.

↓

**A ponosi<sub>1</sub> odpowiedzialność za S**,

gdzie *S* jest zawsze jakimś stanem.

Natomiast „pociąganie do odpowiedzialności” rozumiałbym następująco:

powinien		
<b>A</b>	<b>być ukarany za S</b> ,	gdy <b>A jest winny S-a</b>
może (rzeczywiście)		

↑  
tj.

↓

powinien		<b>do odpo-</b>
<b>A</b>	<b>być pociągnięty / pociągany</b>	<b>wiedzial-</b>
może (rzeczywiście)		<b>ności</b>

Widać z tego, że „*A* ponosi odpowiedzialność za *S*” mam za wyrażenie zastępujące „*A* jest winny *S-a*” (wyrażenie to eksplikuje zarazem jedno ze znaczeń słowa „ponosić”, które uznałbym za podstawowe i które oznaczam wskaźnikiem „1”), które z kolei jest prawdziwe, gdy *S* jest czymś złym i *A* jest sprawcą *S-a*. Zbadać warunki, które ma na myśli Ingarden, to nic innego więc, jak określić, przy jakich założeniach można mówić o *A*, że **jest sprawcą** jakiegoś *S-a*, a o *S*, że **jest czymś złym** (od razu zaznaczę, że moim zdaniem dla zachodzenia tego drugiego wystarczy, by jakiś *B* uważał *S-a* za coś złego).

Z kolei „być pociągniętym do odpowiedzialności za *S*” to to samo, co „być ukaranym za *S*”. A zaś powinien lub może (rzeczywiście) być ukarany za *S*, gdy *A* jest winny *S-a*. Dlatego też skłonny byłbym sytuację (3) „sprowadzić” do (1); nie dorzuca ona **wszak** żadnego nowego warunku do tych, których domaga się **sensowność** wyrażenia „*A* ponosi<sub>1</sub> odpowiedzialność za *S*”.

To samo dotyczy sytuacji (2). Jak ją rozumiem i dlaczego «srowadzam» do (1) — widać na zamieszczonym niżej zestawie. Kilkanaście rozpatrzonych tam przykładów pokazuje, że zbadanie sensowności wszystkich innych (znanych mi) «sytuacji» odpowiedzialności — nie wymaga wyjścia poza analizę sprawstwa (A jest sprawcą S-a) i wartości (S jest czymś złym). W podanych przykładach występują co prawda zwroty „X chce, żeby”, „X twierdzi, że”, „X uznaje, że” itd.<sup>4</sup> Chcenie, twierdzenie, uznawanie itd. nie jest jednak czymś **bezpośrednio** związanym z zagadnieniem odpowiedzialności, nie znajduje się na tej samej «płaszczyźnie» (por. słowo „nie”), co odpowiedzialność.

Pozostaje jeszcze sytuacja (4). Ale „A działa odpowiedzialnie” to — przyznaje sam Ingarden — „A działa świadomie”<sup>5</sup>. Tu zaś — wbrew temu, co twierdzi Ingarden [Ingarden 1970, s. 81] — nie musi być uwikłana żadna wartość. Można więc tę sytuację pominąć (i do tego w istocie dochodzi w rozprawie Ingardena).

### 3. Ingarden pisze:

Dokonane działanie i jego wynik wchodzi w rachubę przy powstaniu określonej odpowiedzialności sprawcy dopiero wtedy, gdy są nosicielami jakiejś pozytywnej albo negatywnej wartości lub przynajmniej pośrednio prowadzą do powstania wartościowego stanu faktycznego [Ingarden 1970, s. 86]. Z odpowiedzialnością [...] wiążą się rozmaite wartości pozytywne i negatywne (m.in.) wartość pozytywna lub negatywna wyniku wywołanego przez czyn sprawcy [Ingarden 1970, s. 105]. Spełniając czyn prowadzący do zrealizowania wartości pozytywnej lub negatywnej **stajemy się** za niego odpowiedzialni [Ingarden 1970, s. 119]. [Jest się odpowiedzialnym za jakąś] wartość pozytywną lub negatywną [Ingarden 1970, s. 104].

<sup>4</sup> Występujące w zestawie symbole 'A', 'B' i 'C' mogą oznaczać dowolnych (i dowolną liczbę) ludzi i tylko ludzi. (W szczególności np. może być tak, że A i B to ta sama osoba; że B to wiele osób — itd.) Ingarden słusznie podkreśla, że aby ponosić odpowiedzialność za S, trzeba być sprawcą **świadomym** — co dla mnie jest zresztą pleonazmem (por. par. 5) — a więc indywidualium ludzkim o charakterze **osobowym** [Ingarden 1970, s. 82]. Mimo to w prawie mówi się o odpowiedzialności osób prawnych!

<sup>5</sup> Sprawca zna więc, wystarczająco jasno uświadamia sobie [Ingarden 1970, s. 88], rozumie jasno [Ingarden 1970, s. 83], naocznie [Ingarden 1970, s. 81] zamiar (motywy, naturę) i wynik (następstwa) działania (spełnienia czynu). Inaczej mówiąc: wie, **co** robi i **jakie** jest to działanie (względnie jego zamierzony wynik). Por. sens wyrażenia „działać nieodpowiedzialnie”, „działać na ślepo” [Ingarden 1970, s. 81].

	S jeszcze się nie dokonało	S już się dokonało
Od «strony» B-ka	<ul style="list-style-type: none"> <li>♦ B chce, żeby [A był sprawcą S-a], tj. <b>obarcza<sub>1</sub></b> A-ka <b>odpowiedzialnością</b> za S</li> <li>lub [od «strony» A-ka] A powinien <b>ponosić</b> odpowiedzialność za S</li> <li>lub [w stylizacji «uogólniającej» w praesensie gnomicznym] A <b>ponosi<sub>2</sub></b> odpowiedzialność za S.</li> <li>♦ Na A <b>ciąży<sub>1</sub></b> (spoczywa) odpowiedzialność za S.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>♦ B wątpi, czy [A jest winny S-a], tj. <b>kwestionuje odpowiedzialność</b> A-ka za S.</li> <li>♦ B twierdzi [uważa, sądzi, utrzymuje itp.], że [A jest winny S-a], tj. <b>obarcza<sub>2</sub></b> (obciąża) A-ka <b>odpowiedzialnością</b> za S.</li> <li>lub [od «strony» odpowiedzialności] <b>składa odpowiedzialność</b> za S na A-ka.</li> <li>♦ C twierdzi, że [B jest winny S-a], a B twierdzi, że [A jest winny S-a], tj. <b>B spycha</b> (zrzuca<sub>1</sub>) <b>odpowiedzialność</b> za S na A.</li> <li>♦ B przyznaje (stwierdza), że [A nie jest winny S-a], tj. <b>uwalnia</b> A-ka <b>od odpowiedzialności</b> za S.</li> <li>♦ B karze A-ka (wymierza mu karę, przyczynia się do ukarania go) za to, że [A jest winny S-a], tj. <b>pociąga</b> A-ka <b>do odpowiedzialności</b>.</li> </ul>
Od «strony» A-ka	<ul style="list-style-type: none"> <li>♦ A chce [być sprawcą S-a] tj. <b>bierze odpowiedzialność</b> za S (<b>przyjmuje</b> ją na siebie, <b>poczuwa się<sub>1</sub></b> do niej) lub [od «strony» S-a] <b>bierze</b> S-a <b>na swoją odpowiedzialność</b>.</li> <li>♦ A nie chce [być sprawcą S-a] tj. <b>uchyla się<sub>1</sub></b> od odpowiedzialności za S</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>♦ A uznaje, że [jest winny S-a], tj. <b>poczuwa się<sub>2</sub> do odpowiedzialności</b> za S.</li> <li>♦ A wykazuje, że [nie jest winny S-a], tj. <b>uwalnia się<sub>2</sub> od odpowiedzialności</b> za S*.</li> <li>♦ A nie chce poddać się karze (chce uniknąć kary), tj. <b>uchyla się<sub>2</sub> od odpowiedzialności</b> za S**.</li> <li>♦ A „wymazuje” („naprawia”) winę, tj. <b>zrzuca<sub>2</sub> (zdejmuje) z siebie odpowiedzialność</b> za S.</li> </ul>
Od «strony» samej odpowiedzialności		<ul style="list-style-type: none"> <li>♦ A jest winny S-a lub [A jest winny S-a] i nie został jeszcze (a powinien zostać!) ukarany, tj. <b>odpowiedzialność ciąży<sub>2</sub></b> (spada) na A-ka.</li> </ul>

Pomijam tu, jako nieistotne dla analizowanego problemu, modusy czasowe samych wyrażen („obarcza” — „obarczy” — „obarczył” itd.).

\* Czasami chodzić może chyba również o to, że A wykazuje, że [S nie jest czymś złym].

\*\* Jest prawdopodobne, że niekiedy używa się tych zwrotów, gdy (a) A nie uznaje tego, że [jest winnym S-a] — lub (b) A nie uznaje tego, że [S jest czymś złym].

Wbrew Ingardenowi<sup>6</sup> twierdzą, że odpowiedzialność zawsze dotyczy jakiegoś *S* o wartości **negatywnej**; związana jest z winą (ponoszenie odpowiedzialności) i karą (pociąganie do odpowiedzialności)<sup>7</sup> — nie zaś z zasługą i nagrodą [Ingarden 1970, s. 85, 103, 132]. Nie ma innej odpowiedzialności niż «negatywna» (por. s. 103). Przytoczone uogólnienia Ingardena stoją zresztą w sprzeczności z przykładami, które sam umieszcza w swej rozprawie. Poza jednym wypadkiem (odpowiedzialność za uzdrowienie chorego [Ingarden 1970, s. 86]), zawsze chodzi w nich o odpowiedzialność za coś negatywnie wartościowego: odpowiedzialność za niebranie (lub nawet odmowę wzięcia) odpowiedzialności mimo tego, że rzeczywiście jest się odpowiedzialnym [Ingarden 1970, s. 78]; odpowiedzialność za wzięcie odpowiedzialności za coś, za co nie jest się odpowiedzialnym [Ingarden 1970, s. 79]; odpowiedzialność-brzemie [Ingarden 1970, s. 78, 84, 103]; odpowiedzialność za wypadek [Ingarden 1970, s. 82]; odpowiedzialność za uznanie pasywnego znoszenia presji [Ingarden 1970, s. 83]; odpowiedzialność za własną bojaźliwość [Ingarden 1970, s. 83]; odpowiedzialność za odebranie choremu pożywienia [Ingarden 1970, s. 85]; odpowiedzialność za zabicie człowieka [Ingarden 1970, s. 85]; odpowiedzialność za śmierć napastnika [Ingarden 1970, s. 86]; odpowiedzialność za zniszczenie miasta [Ingarden 1970, s. 86]; odpowiedzialność za odmowę pomocy choremu [Ingarden 1970,

<sup>6</sup> R. Ingarden pisze, że sprawca jest odpowiedzialny za swój czyn i jego wynik, tj. że albo:

- (1) sprawca staje się **winny**, obarczony negatywną wartością;
  - (2) staje przed nim żądanie usunięcia szkód (krzywd) przez odszkodowanie albo akt skruchy;
  - (3) ma obowiązek być temu żądaniu posłusznym;
- albo też:
- (1a) sprawca zdobywa **zasługę** (pozytywną wartość);
  - (2a) przed innymi staje wymaganie wynagrodzenia lub uznania pozytywnej wartości czynu;
  - (3a) sprawca ma prawo do uznania [Ingarden 1970, s. 99].

Ale przecież mówimy: *A* jest odpowiedzialny za *S*, zatem (nie: „tj.!”) **można** od niego żądać usunięcia szkód itd. Albo: *A* jest odpowiedzialny za *S*, zatem (a nie: „tj.!”) ma **obowiązek** być posłuszny żądaniu usunięcia itd. Ostatecznie więc pozostają (1) i (1a). Ja (1a) odrzucam.

<sup>7</sup> Tak samo rozumie, jak mi się wydaje, odpowiedzialność (ang. *responsibility*) F. H. Bradley [1876, rozdział II]. Natomiast podobnie jak R. Ingarden o odpowiedzialności za *S* pozytywne mówi A. S. Kaufman [1967, s. 183].

s. 87]; odpowiedzialność za przewinienie [Ingarden 1970, s. 100]; odpowiedzialność za bezcelowe zabijanie zwierząt [Ingarden 1970, s. 115]; odpowiedzialność za wyrządzanie zła moralnego [Ingarden 1970, s. 116].

4. Ingarden podaje sześć warunków tego, by można było mówić sensownie o odpowiedzialności (inaczej: sześć ontycznych fundamentów odpowiedzialności):

- (a) „istnienie wartości” [Ingarden 1970, s. 107];
- (b) „ściśła identyczność działającej osoby” [Ingarden 1970, s. 125];
- (c) realność człowieka, „a w szczególności jego duszy i jego osoby” [Ingarden 1970, s. 132];
- (d) wolność zakorzeniona w „strukturze człowieka” [Ingarden 1970, s. 138], mającej postać „względnie izolowanego systemu” [Ingarden 1970, s. 160];
- (e) możliwość występowania w „przyczynowej strukturze świata realnego” systemów względnie izolowanych [Ingarden 1970, s. 166];
- (f) realność czasu (w tym także przeszłości) [Ingarden 1970, s. 179] oraz istniejących w nim „fundamentów bytowych konkretyzacji wartości” [Ingarden 1970, s. 183].

Przyjrzymy się bliżej tym warunkom.

5. Ad (a). Analiza motywów, które Ingardena skłaniają do zaprzeczenia temu, że wartości są „subiektywne”, mają społeczne źródła i są „relatywne” (m.in. także uwarunkowane historycznie), wymagałaby dokładnego przebadania krytykowanych poglądów. Ingarden tego bynajmniej nie ułatwia; jego krytyka (nie tylko zresztą w rozprawie „O odpowiedzialności”) zazwyczaj nie dotyka poglądów **określonych** filozofów; rozprawia się on raczej z **możliwymi „koncepcjami”** („psychologistyczną”, „użyteczną” itd.), które trudno byłoby komuś bez zastrzeżeń przypisać<sup>8</sup>. Dlatego ogranicza się tylko do paru uwag o «pozytywnym» stanowisku Ingardena. Pisze on:

Odyby nie istniały żadne wartości [...], nie mogłaby istnieć żadna prawdziwa odpowiedzialność [Ingarden 1970, s. 107].

<sup>8</sup> Odnosi się ponadto **wrażenie**, że polemizuje on częściej ze swymi własnymi wątpliwościami — niż z rzeczywistymi stanowiskami **innych** filozofów. Być może pozostaje to w związku z introspekcyjnym nastawieniem tradycji (fenomenologicznej), do której się sam przynaję.

Nie jest jasne, o co chodzi w wyrażeniu „prawdziwa odpowiedzialność” (nie jest to zapewne przeciwieństwo „fałszywej odpowiedzialności”; być może zaś chodzi tu o to samo, co w wyrażeniu „idea odpowiedzialności”, o której mówi się nieco dalej). Rozważmy jednak tezę «mocniejszą»: gdyby nie istniały żadne wartości, nie mogłaby istnieć żadna **w ogóle** odpowiedzialność. Kluczowe dla uznania tej tezy jest rozumienie „istnienia” — odmawianego wartościom i *a fortiori* odpowiedzialności. Wiele przemawia za tym, że nie istnieją żadne wartości i (w tym samym sensie) nie istnieje odpowiedzialność, jeśli istnienie to miałyby być jakimś istnieniem «w sobie» [Ingarden 1970, s. 117]<sup>9</sup>, istnieniem «platońskim»<sup>10</sup>. Wartości nie istnieją w idei, jako idealne jakości wartości [Ingarden 1970, s. 118], idealne istności (*Wesenheit*), ogólne idee [Ingarden 1970, s. 183]: do tego, by S było czymś złym wystarczy, gdy **przysługują** one pewnym przedmiotom realnym.

Nie jest prawdą, że bez swoistego (w sensie Ingardenowskim) istnienia wartości<sup>11</sup> „postulat wzięcia odpowiedzialności za swój czyn i spełnienia jej wymagań” [Ingarden 1970, s. 107] byłby bezsensowny i bezcelowy [Ingarden 1970, s. 110]<sup>12</sup>, jak w ogóle

<sup>9</sup> Wartości istnieją, według R. Ingardena, „w sobie”, bowiem nie są fikcją, fantomem, chimera [Ingarden 1970, s. 118] lub urojeniem, iluzją [Ingarden 1970, s. 118], lecz czymś realnym **dla** kogoś lub czegoś. W takim ujęciu mieliśmyby jednak: *x* ma **realnie** własność *W*, gdy ktoś **uważa**, że *x* ma własność *W*.

<sup>10</sup> Zdaniem R. Ingardena człowiek pośredniczy „pomiędzy tym, co jest tylko „przyrodą”, a tym, co on jeno w przybliżeniu, jakby w odbłasku może przeczuwać w ujawnionych i ucieleśnionych przez siebie wartościach” [Ingarden 1970, s. 39] (por. [Platon IV<sup>b</sup>. Tom I, 358 i n.]). Nie znaczy to jednak, by R. Ingarden uznawał te pozaczasowe byty za podstawę bytów przedmiotów rzeczywistych. Przeciwnie, taki pogląd ma za mitologię [Ingarden 1947–1948, T. II, s. 476].

<sup>11</sup> Na przeciwnym niż to założeniu opiera się Ingardenowska krytyka Kantowskiej koncepcji czasu jako apriorycznej formy naoczności [Ingarden 1970, s. 172]. Jeśli nie możemy się odwołać do świata niezmienników, odpowiedzialność ma być, zdaniem R. Ingardena, czymś bezsensownym [Ingarden 1970, s. 171]. „Wartości moralne [bowiem] i ich realizacja wymagają [...] czegoś więcej niż jedynie rzeczywistości zjawiskowej” [Ingarden 1970, s. 172]. Kiedy R. Ingarden mówi o „niezmiennym trwaniu” odpowiedzialności [Ingarden 1970, s. 120] od momentu „powstania” do „anulowania” (uchylenia, zdjęcia) [Ingarden 1970, s. 121] — ma na myśli rzecz jasną **faktyczne** wartości, „konkretyzacje”. Jednakże cała „osobliwość” tak „ponadczasowej” odpowiedzialności bierze się ze świata prawodawczego, a nie — niezmiennie-idealnego. To właśnie kodeksy tak ujmują «ciążenie» odpowiedzialności.

<sup>12</sup> Podobnie trudno się zgodzić z tym, że bez założenia „osobliwego” związku między wartościami „**żadna** [podkr. moje, JJ] sprawiedliwość nie byłaby w ogóle możliwa” [Ingarden 1970, s. 107]. Chodzi chyba tylko o sprawiedliwość w rozu-

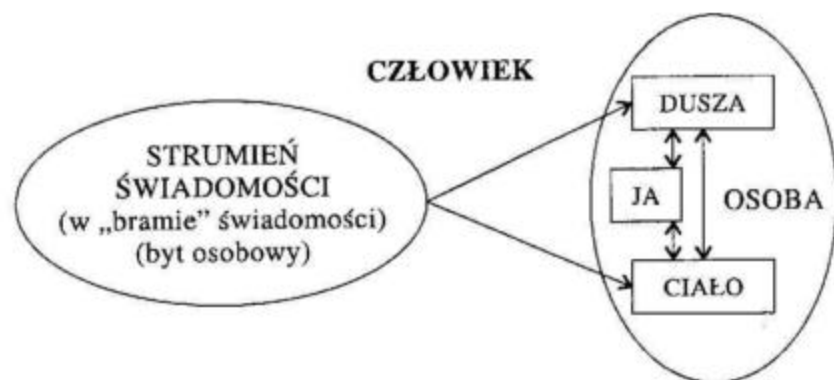
wszelkie «sytuacje» odpowiedzialności, całe postępowanie człowieka. Ingarden mówi o bezsensownym i bezcelowym **postępowaniu** człowieka, a zdaje się myśleć o bezsensownym i bezcelowym **życiu** ludzkim. Byłby to ten sam błąd, na którym wyrosły egzystencjalistyczne «smutki», «trwogi», «rozpacze» itp. Poszukiwanie celowości i sensowności życia (zarówno ludzkiego, jak i np. zwierzęcego) jest sprawą beznadziejną nie dlatego, że życie jest **bezcelowe** lub **bezsensowne**, ale dlatego, że pojęcia „sensowności” i „celowości” w ogóle do **życia** nie dadzą się **sensownie** zastosować. Jeśli podejmuję jakieś działanie, to mogę je podjąć dla osiągnięcia określonego celu; moje postępowanie będzie wtedy sensowne<sup>13</sup>. Nie można natomiast sensownie powiedzieć, że ktoś **podejmuje** życie, chyba żeby się przyjęło, że chodzi o jakieś JA przed-żyjące (wieczne? inaczej istniejące?), które — nie żyjąc jeszcze — w pewnym «momencie» postanawia «podjąć się» życia (mogąc jednak «nadał» być — nie żyjąc!). I rzeczywiście: u Ingardena — i nie tylko zresztą u niego — takie JA (co prawda realne, ale — ponadpsychiczne) **jest**: jako drugi fundament ontyczny odpowiedzialności.

**6.** Ad (b) i (c). To dzięki JA możliwa jest „ściśła identyczność sprawcy, zwłaszcza jego osobowego bytu” [Ingarden 1970, s. 121] (dla ciągłości istnienia ciała Ingarden podaje tylko kryterium negatywne; por. [Ingarden 1970, s. 123]). Ta identyczność jest więc „zakotwiczona w istocie (strukturze) osoby” [Ingarden 1970, s. 125]. Nie można bronić identyczności sprawcy, jeśli się go pojmuje jako mnogość „przedstawień”, ani nawet jako jednolity strumień (jedność) czystej [Ingarden 1970, s. 127] (transcendentalnej) świadomości [Ingarden 1970, s. 126]. Jaka jest **naprawdę** „substancjalna struktura” człowieka — wedle Ingardena? Trudno

mieniu Ingardena (tj. jak istniejącą wartość). Jest to częste u R. Ingardena: w swoisty sposób używa różnych (potocznych) wyrazów, a później uogólnia być może prawdziwe spostrzeżenia dotyczące **tak** rozumianych wyrazów na **wszelkie** ich rozumienia; albo zakłada swoiście istniejące wartości, a później dziwi się osobliwym konsekwencjom, które z takich założeń wypływają. Zob. np. [Ingarden 1970, s. 106, 113, 115].

<sup>13</sup> R. Ingarden mówi w takim wypadku o postępowaniu „rozumnym” [Ingarden 1970, s. 133]. Natomiast „sensowny” i „celowy” to dla niego „rzeczowo uzasadnione”. Czyjeś np. wymaganie jest jednak według niego rzeczowo uzasadnione nie wtedy, gdy ktoś stawia je dlatego, że **chce** coś osiągnąć, ale wtedy, gdy to, co chce osiągnąć, stawiając je — jest konkretyzacją transcendentnej wartości [Ingarden 1970, s. 111].

na to jednoznacznie odpowiedzieć<sup>14</sup>. Po zebraniu porozrzucanych w całej rozprawie wzmianek — jawiłaby mi się ona mniej więcej tak:



Przy tym:

JA — to „ostateczne”, „pierwotne”, „źródłowe” [Ingarden 1970, s. 128] „centrum” [Ingarden 1970, s. 90] bytowe [Ingarden 1970, s. 128], centrum organizacyjne duszy, „uosabiające” ją, „reprezentujące”, „przemawiające w jej imieniu” [Ingarden 1970, s. 156]; prazródło decyzji woli i dokonanie (odpowiedzialnego) działania [Ingarden 1970, s. 133], spełniacz aktów (świadomych)<sup>15</sup> i podmiot działania, rdzeń duszy, jej wnętrze [Ingarden 1970, s. 94].

Dusza<sup>16</sup> natomiast — to indywidualium psychiczne, będące podmiotem pewnych własności (mianowicie tzw. własności, zdolności charakteru) [Ingarden 1970, s. 131, 155] i sferą tego, co psychiczne [Ingarden 1970, s. 126], „miejscem” pewnych zdarzeń, tj.

<sup>14</sup> Nie pomaga tu nawet odwołanie się do obszernych rozważań na ten temat, zawartych w tomie II *Sporu o istnienie świata* [Ingarden 1947–1948; chodzi zwłaszcza o t. I, rozdział XVII] i w pracy *U podstaw teorii poznania* [Ingarden 1971]. Niestety, także słuchaczka Ingardenowskich wykładów z etyki, M. Gołaszewska, nie stawia jasno sprawy „uwarstwienia” osoby [Gołaszewska 1971, s. 118].

<sup>15</sup> Nie umiem jednak wyjaśnić, dlaczego R. Ingarden mówi zarazem o „JA i świadomości” [Ingarden 1970, s. 157, 158, 160], skoro akty JA są zawsze świadome [Ingarden 1970, s. 156], a później „JA ze strumieniem przeżyć” przeciwstawia „duszy” [Ingarden 1970, s. 158].

<sup>16</sup> R. Ingarden mówi ponadto o **naturze** osoby (o osobowości?) [Ingarden 1970, s. 90, 91]. Byłyby to może jakieś swoiste (niezmiennie?) rysy charakteru [Ingarden 1970, s. 104], stałe (częste?) „właściwości” duszy. Por. też [Ingarden 1946, s. 45], [Ingarden 1947–1948, T. II, s. 521] i [Ingarden 1971, s. 216].

stanów, faktów psychicznych [Ingarden 1970, s. 158], stanowiących sposoby aktywności duszy, składających się na jej „życie osobowe” [Ingarden 1970, s. 91] (akty myślowe, wolicjonalne i uczuciowe); tak rozumiana dusza **może** się przejawiać [Ingarden 1970, s. 155], „wyładowywać”, wyrażać [Ingarden 1970, s. 156] w przeżyciach, stanowiących „składniki” strumienia (procesu) świadomości — ale nie jest w żadnym wypadku z tymi przeżyciami tożsama [Ingarden 1970, s. 80, 132, 156].

Ingardenowi zależy tutaj na uznaniu nie tylko ciała, ale także jaźni (JA) i duszy — stanowiących osobę (byt osoby) człowieka — za „realny trwający w czasie przedmiot” [Ingarden 1970, s. 132]<sup>17</sup>. Na miejsce czystego JA wstawia JA osobowe [Ingarden 1970, s. 96, 97, 122, 127]<sup>18</sup>. Człowiek jest dla niego pierwotną całością [Ingarden 1970, s. 135], jednością [Ingarden 1970, s. 134] osoby (jaźni i duszy) i ciała. W ten sposób Ingarden próbuje jakoś przezwyciężyć przeciwstawienie duszy i ciała: człowiek jest „istotą cieleśno–duchową” [Ingarden 1970, s. 160]<sup>19</sup>. Ostatecznie jednak wprowadza inne rozszczepienie: rozszczepienie **osoby**.

W stosunku do JA dusza tworzy tak samo system względnie izolowany jak ciało [Ingarden 1970, s. 157].

7. Ad (d), (e) i (f). Innym cennym — a może nawet najcenniejszym — przedsięwzięciem Ingardena w rozprawie „O odpowiedzialności” jest sprowadzenie „wolności” do „bycia własnym”<sup>20</sup>. Aby działanie mogło być **własnym** działaniem człowieka, musi być on uznany za system względnie izolowany (i to wyższego rzędu: składają się wszak nań trzy podsystemy względnie izolowane: JA,

<sup>17</sup> Por. też [Ingarden 1947–1948, T. II, s. 501].

<sup>18</sup> Nie rozumiem tylko, dlaczego pisze przy tym, że wyraz i odbicie duszy i ciała znajduje się w „czystej świadomości i sposobach zachowania się [aktach] **czystego** [podkr. moje, JJ] JA” [Ingarden 1970, s. 160–161].

<sup>19</sup> R. Ingarden nazywa jednak człowieka także istotą „cieleśno–psychiczno–duchową” [Ingarden 1970, s. 122]. Jeśli słowo „duchowy” pochodzi od „duszy”, a dusza jest rozumiana tak, jak starałem się to przedstawić, to „psychiczny” i „duchowy” oznaczałoby to samo. Jeśli zaś „duchowy” pochodzi od „ducha”, to nie wiadomo, jak wchodzący tu w grę „duch” miałby się do duszy. Być może „duch” [Ingarden 1970, s. 96, 97] to to samo, co JA (w wyanalizowanym sensie). Za taką interpretacją przemawia fakt, że Ingarden mówi o „przebiegach świadomości” (strumieniu świadomości), procesach psychicznych (duszy) i „czystych aktach duchowych” (JA) [Ingarden 1970, s. 95]. Sprawa nie jest jednak ostatecznie jasna. Por. [Ingarden 1971, s. 318, przyp. 1].

<sup>20</sup> Myślę, że takiemu rozumieniu wolności odpowiada najlepiej pierwotne znaczenie słowa „swoboda” (od: „swój”).

duśa i ciało). Termin „system względnie izolowany” bardzo przypomina cybernetyczny termin „układ względnie odosobniony” (por. też przyp. 25). Nie wiem, jakie tu były drogi filiacji idei<sup>21</sup>, ale niesłusznie chyba Ingarden uważa, że przed nim uznawano (kto — nie wiadomo) tylko systemy **wszechstronnie** otwarte.

Do krytyki austriackiego uczonego Ludwiga von Bertalanffy’ego — i do propozycji hierarchizacji struktury organizmu wyższego — nie umiem się ustosunkować. Nie sędzę bowiem — w tym ostatnim wypadku — by można było wyprowadzić tę strukturę z „idei żywego organizmu” [Ingarden 1970, s. 138] bez ... studiowania przyrodznawstwa. Skądinąd nie wydaje mi się, aby utrzymanie się przy życiu i płodzenie potomstwa — które to funkcje zdaniem Ingardena określają istotę organizmu<sup>22</sup> — wymaga wszystkich wyróżnionych przez niego systemów (w szczególności np. IV.3.b).

Struktura właściwa człowiekowi — struktura systemu względnie izolowanego — jest pierwszym warunkiem własnego (wolnego) działania człowieka (d). Drugim warunkiem byłoby to, że takie (tj. względnie izolowane) systemy są możliwe w przyczynowej strukturze **świata** realnego (e). Ta zaś z kolei wymaga realnej „czasowości” (f)<sup>23</sup>.

**8.** Szkoda, że krytyka tak (przez Ingardena) zwanego „determinizmu radykalnego” znowu nie jest wyraźnie adresowana. Albowiem sprawa rozumień „determinizmu” jest czymś szczególnie zagmatwanym (por. choćby determinizm ontologiczny, epistemologiczny i metodologiczny).

Trudno mi też zająć stanowisko wobec przekonania, że „wszyscy przyrodnicy uważają to [że przyczyna jest wcześniejsza od swego skutku] do dzisiaj za oczywiste” [Ingarden 1970, s. 163], a „koncepcję Laplace’a porządku przyczynowego w świecie realnym [za jasną i oczywistą] uważali [...] przez 200 lat filozofowie przyrody i naukowcy” [Ingarden 1970, s. 165] — przez 200 lat, tj.

<sup>21</sup> Warto może odnotować, że także «własność» i «mojość» czynu jest już przez F. H. Bradleya uznana za warunek słusznego obciążenia odpowiedzialności (por. przyp. 4). Skądinąd istnieje wiele innych uderzających zbieżności między koncepcjami R. Ingardena i F. H. Bradleya.

<sup>22</sup> Te funkcje już Arystoteles przypisuje organizmowi mającemu zaledwie „duszę roślinną”.

<sup>23</sup> Warto zauważyć, że rozważania Ingardena o czasie wykazują zarówno merytoryczne, jak i czysto językowe podobieństwo do odpowiednich rozważań M. Heideggera. Dotyczy to także końcowych ustępów rozprawki „Człowiek i czas” [Ingarden 1946].

do niedawna, bo pierwsze prace Pierre’a Simona de Laplace’a pochodzą z lat siedemdziesiątych XVIII wieku! Podejrzewam jednak, że nielatwo przyszłoby Ingardenowi uzasadnić to przekonanie, a na nim przecież buduje (rzekomy, jak sędzę) paradoks przyczynowego nieuwarunkowania zdarzeń „tej samej” teraźniejszości.

Na miejsce radykalnego determinizmu i indeterminizmu Ingarden proponuje wizję świata — wielości systemów częściowo izolowanych [Ingarden 1970, s. 165]. Niestety, nie bardzo wiadomo, jakie kryterium pozwala odróżnić, czy dwa systemy faktyczne, pozostające wobec siebie w przyczynowej zależności bytowej (a więc nie: bytowo niezależne od siebie), należą do jednego (ewentualnie złożonego) systemu (przyczyna i skutek jednocześnie), czy do dwóch różnych systemów (przyczyna wcześniejsza od skutku) [Ingarden 1970, s. 166]<sup>24</sup>. Bez takiego zaś kryterium trudno tu mówić o rzetelnej konstrukcji. Nowość jej ma polegać między innymi także na stopniowości **wolności**: od braku jakiegokolwiek uwarunkowania zewnętrznymi motywami i przyczynami („własność” bezwarunkowa, zupełna; [Ingarden 1970, s. 92]) do uwarunkowania całkowitego [Ingarden 1970, s. 90]<sup>25</sup>. Słowem — o stopniu **własności** (wolności) czynu decydują rozmiary (stopień) uwarunkowania (zewnętrznego lub wewnętrznego)<sup>26</sup>. Tradycja rzekomo знаła jedynie **absolutną** wolność i **absolutną** nicwość. Tymczasem już Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* [Arystoteles IV, ks. III] rozróżnia takie stopnie.

**9.** Moim zdaniem o odpowiedzialności A za S można mówić, gdy (I) S jest czymś złym i (II) A jest sprawcą S-a (por. wyżej, par. 1). Inaczej mówiąc uważam (I) i (II) za **bezpośrednie** warunki (wystąpienia) odpowiedzialności. Jak się one mają do Ingardenowskich warunków (a)–(f)? Sędzę, że warunki (b)–(f) określają, kiedy można mówić o (II), tj. że ktoś jest sprawcą czegoś, a warunki (a) i częściowo (b) — co potrzebne jest do (I), tj. do tego, by coś mogło być czymś wartościowym (w naszym wypadku — negatywnie).

<sup>24</sup> Szkoda też, że R. Ingarden pomija milczeniem sprawę tego, czym są **osłony** systemów. Czy także systemami względnie izolowanymi?

<sup>25</sup> Ciekawe przy tym, że im większy nacisk zewnętrzności, tym bardziej **własny** jest czyn mu się **sprzeciwiający** [Ingarden 1970, s. 97]. Mamy tu do czynienia z innym jeszcze kryterium «własności».

<sup>26</sup> Na skutek tego i odpowiedzialność jest stopniowalna (uwarunkowana, dzielona, ograniczona) [Ingarden 1970, s. 94].

Dlatego też — po pierwsze — zdanie „Sprawca jest odpowiedzialny za spełniony przez siebie czyn i jego wynik wtedy i tylko wtedy, gdy jest to jego **własny czyn**” [Ingarden 1970, s. 88] — jest błędne. Nie można bowiem być sprawcą niewłasnego czynu; dopiero pewna swoistość czynu (lub jego skutków) obciąża sprawcę **odpowiedzialnością**. Należałoby zatem powiedzieć: „Ktoś jest sprawcą czynu zawsze i tylko wtedy, gdy jest to jego własny czyn”.

Stąd — po drugie — o *A* można powiedzieć, że jest sprawcą *S*-a, czyli że *S* jest jego **własnym** czynem, jeśli (1) *A* może być tym samym przedmiotem, tj. zachować tożsamość (b), i (2) *A* ma strukturę systemu (co najmniej) względnie izolowanego (d)<sup>27</sup>.

Gdyby *B* uznając *A* za sprawcę *S*-a było zawsze tożsame z *A* — to warunki te by wystarczyły. Ponieważ tak nie jest, ponieważ „sprawca jest odpowiedzialny za swój czyn i jego wynik dopiero wtedy, gdy stały się one rzeczywistością” [Ingarden 1970, s. 175], trzeba do tego dodać zastrzeżenia, że:

- *A* (wraz ze «swoim» *JA*) musi być przedmiotem realnym (c);
- przyczynowa struktura świata realnego dopuszcza możliwość występowania systemów względnie izolowanych (e);
- przeszłość jest równie (choć inaczej, *in actu fuisse*) realna, jak teraźniejszość (f).

Wreszcie — po trzecie — założenie istnienia wartości jako takich (a) i realności bytowych fundamentów konkretyzacji war-

<sup>27</sup> Osobiście wołę określenie sprawstwa zaproponowane przez T. Kotarbińskiego w pracy „O stosunku sprawstwa”. Oto ono:

„Do tego, by *S* był sprawcą tego, że *P* w chwili *R*, potrzeba i wystarcza, jeżeli:

(1) *S* we wcześniejszej chwili *K* wywarł impuls dowolny;

(2) w czasie od *K* do *R* włącznie istniał układ dostatecznie odosobniony, do którego należał *S*;

(3) w tym układzie taki był w chwili *K* rozkład sił, że na mocy jakiegoś przerozdownego prawa następstwa zdarzeń, jeżeli ten rozkład był wtedy, to *P* w chwili *R*;

(4) gdyby w czasie od *K* do *R* włącznie dostatecznie odosobniony był tenże układ bez *S*, to nie byłoby prawdą, że jeżeli w chwili *K* był w nim ten właśnie rozkład sił, to na mocy jakiegoś przyrodzonego prawa następstwa zdarzeń *P* w chwili *R*” (gdzie *P* — opis faktów) [Kotarbiński 1925, s. 379].

Uderzające jest podobieństwo „układu dostatecznie odosobnionego” do „systemu względnie izolowanego”. Nb. Praca T. Kotarbińskiego została opublikowana po raz pierwszy w 1925 r.; natomiast u Ingardena najwcześniejsza wzmianka na ten temat pochodzi z wydanego już po wojnie *Sporu o istnienie świata*; mówi się tam mianowicie o „systemie relatywnie odizolowanym” [Ingarden 1947-1948. T. I, s. 123].

tości (f) jest potrzebne również chyba tylko wtedy, gdy *B* nie jest tożsame z *A*<sup>28</sup>.

Z tych powodów uważam, że warunki (a)–(f) wzięte *in corpore* nie są niezbędnymi ontycznymi warunkami (fundamentami) możliwości i sensowności odpowiedzialności w ogóle [Ingarden 1970, s. 119]; są pomiędzy nimi także «zwykle» warunki faktycznego (realnego) występowania odpowiedzialności.

**10.** Rozprawa Ingardena sygnalizuje sporo problemów, które pozostają w niej nierozwiązane. Trudno się temu dziwić. Niestety, poza tym zawiera wiele miejsc po prostu niejasnych. Niektóre z nich zaznaczyłem w przypisach (por. 10, 12–16, 21). Oto pozostałe:

(A) Czy odpowiedzialność (*Verantwortlichkeit*) jako możliwy rys charakteru człowieka [Ingarden 1970, s. 78] jest tą samą odpowiedzialnością, którą się ma na myśli w wypadku sytuacji (4)<sup>29</sup>, czy też inną?

(B) Dlaczego związki sensowe sytuacji (1)–(3) miałyby być tak bardzo różne od związków sensowych sytuacji (1)–(3) — (4)?

(C) Czym miałyby być **podstawy** ponoszenia odpowiedzialności (względnie jej brania) [Ingarden 1970, s. 80], dzięki którym ponoszenie (branie) odpowiedzialności przekracza zasięg bytowy sprawcy?

(D) Dlaczego między wartościami grupy *A* [Ingarden 1970, s. 105] zachodzą „generatywne powiązania bytowe”, a między wartościami grupy (b) — takie powiązanie (zdaje się) nie zachodzą? Co by znaczyło — gdyby tak było — że „wartość [...] aktu skruchy [...] wywołuje jakiś nowy akt tego, kogo dotyczyło działanie sprawcy [...]” [Ingarden 1970, s. 106]?

(E) Jaka jest różnica między „związkami bytowymi” a „związkami określania” [Ingarden 1970, s. 106]?

(F) Co znaczy „**metafizyczna** [podkr. moje, JJ] nieidentyczność człowieka” [Ingarden 1970, s. 124]?

**11.** Odpowiedzialność sama jest pewną wartością. Jest wartością moralną [Ingarden 1966, s. 223] lub przynajmniej może być taką wartością [Ingarden 1970, s. 77]. **Fenomenologiczny** opis jakiejś

<sup>28</sup> Przypomnijmy, że dla ponoszenia odpowiedzialności trzeba być **osobą**, czyli **świadomym sprawcą działania** o określonej naturze [Ingarden 1970, s. 84], tj. działania, które samo (resp. którego wynik) musi być **wartościowy** (scil. „obdarzony wartością”). „Uwartościowania” może — moim zdaniem — dokonać sam „działający” [także w sensie „czystego” *JA*].

<sup>29</sup> Tu i w p. (B) odwołuję się do listy przytoczonej w par. 2.

wartości to „zrozumienie i wyjaśnienie swoistej natury tej wartości” [Ingarden 1966, s. 223]. Podanie (nawet wyczerpującego) zestawu „warunków, przy których zachodzeniu pojawiają się (określone) wartości” — to nie wyjaśnienie istoty tych wartości. W tym sensie praca „O odpowiedzialności” nie jest dziełem fenomenologicznym, choć została napisana przez autora przyznającego się tradycji fenomenologicznej<sup>30</sup>. Wbrew zapowiedzi [Ingarden 1970, s. 80] nigdzie w niej nie zostaje wyjaśniona istota odpowiedzialności za coś.

Słowo „odpowiedzialność” jest nazwą w sensie logicznym. Podanie znaczenia jakiejś nazwy — to (według Ingardena) pełne wyłuszczenie wszystkich momentów tego znaczenia: momentów, których słowo jest skrótem, „zwinięciem”<sup>31</sup>. Rozprawa „O odpowiedzialności” nie jest takim pełnym rozwinięciem, wyłuszczeniem momentów znaczenia nazwy „odpowiedzialność”<sup>32</sup>.

Jest natomiast pewną konstrukcją myślową, próbującą na **fakcie** pociągania do odpowiedzialności oprzeć pewne rozstrzygnięcia **metafizyczne** (w znaczeniu Ingardenowskim). Schemat rozważań Ingardena jest następujący:

Ludzie są pociągani do odpowiedzialności, biorą na siebie odpowiedzialność itd. Aby to było **możliwe** (sensowne), trzeba założyć (a)–(f). Świat (a «w» nim: czas, działania ludzkie, sami ludzie itd.) **musi** być realny, jeśli ma dochodzić do **faktycznej**<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Niektórych technicznych terminów fenomenologicznych R. Ingarden używa tutaj, zdaje się, w ich potocznym znaczeniu (por. np. „fenomen”, „związki sensowne”: zob. [Ingarden 1970, s. 78]). Poza tym wiele konstatacji Ingardena utrzymanych jest *de facto* z dala od «ducha» fenomenologii. Trudno uznać, że twierdzenie: „Jeśli ogół początkowych zdarzeń procesów krzyżujących się w systemie nadrzędnym, i przez to prowadzących do jakiegoś skutku, znajduje się we wnętrzu systemu nadrzędnego, to ten skutek jest przyczynowo niezależny od zewnętrznego otoczenia systemu nadrzędnego” [Ingarden 1970, s. 168] jest twierdzeniem o istocie skutku przyczynowo niezależnego od zewnętrznego otoczenia. Fenomenologowi nie wolno też chyba mówić o unicestwianiu wartości. Por. [Ingarden 1970, s. 102, 107, 175 i 181]. Człowiek może «unicestwić» wartość tylko w tym sensie, że dokona konkretyzacji negatywnej wartości. Unicestwić naprawdę można tylko przedmiot, w którym wartość jest ucieleśniona.

<sup>31</sup> Por. np. [Ingarden 1949, s. 281].

<sup>32</sup> Są w niej jedynie pewne próby wyłuszczenia sensu zwrotu „Ktoś ponosi odpowiedzialność za coś” [Ingarden 1970, s. 81 i n.].

<sup>33</sup> Znamienne jest, że o ile wymieniając „sytuacje, w których występuje fenomen odpowiedzialności”, Ingarden mówi **po prostu** o odpowiedzialności, o tyle później wprowadza zwroty „faktyczna” [Ingarden 1970, s. 78, 79] i „rzeczywista” [Ingarden 1970, s. 81, 82] odpowiedzialność.

odpowiedzialności. Inaczej „powszechnie akceptowane postulaty odpowiedzialnego działania, brania odpowiedzialności i prawa pociągania do odpowiedzialności, musiałyby być podane w wątpliwość” [Ingarden 1970, s. 184].

W rozprawie „O odpowiedzialności” dochodzi do głosu charakterystyczna dla Ingardena ontologia «warunkowa».

## 7. O życzliwości i poświęceniu

Życie bieżące jest czyścem, a w czyścem, bardziej z pewnością niż w niebie, potrzebne jest uczestnictwo aniołów.

Tadeusz Kotarbiński,  
„O tak zwanej miłości bliźniego”

### 7.1. Analiza pojęcia przebaczenia

1. Od dłuższego już czasu na porządku dziennym życia publicznego jest sprawa przebaczenia. Obowiązkiem filozofa jest baczące zanalizowanie pewnych nieporozumień, związanych z siatką pojęciową, w którą uwikłane jest pojęcie przebaczenia.

**Przebaczam** swemu krzywdzicielowi, gdy **wybaczam** mu wszystkie krzywdy, które mi wyrządził.

Niekiedy mówi się, że wybaczyć to tyle, co puścić w niepamięć. Wybaczenie komuś doznanej z jego strony krzywdy jest w istocie pewnym zobowiązaniem. Nie jest tylko niepamiętaniem, że ten ktoś jest sprawcą owej krzywdy, a więc niezasłużonego zła, które nam zadał. Na to, że wybaczenie nie jest prostym niepamiętaniem, zwrócił niegdyś trafnie uwagę Juliusz Słowacki, pisząc w poemacie *W Szwajcarii*:

Jeśli coś mają przebaczyć — przebaczą.

Jeśli o czymś zapomnieć — zapomną [Słowacki 1839, s. 339].

Otóż z jednej strony, mogę przecież przestać pamiętać o doznanej krzywdzie, bo o niej zwyczajnie zapominałem. Nie tyle więc puściłem ją w niepamięć, ile — sama umknęła, wypadła mi z pamięci. Z drugiej strony, mogę komuś wybaczyć krzywdę, mimo że powraca do mnie myśl o jej wyrządzeniu: że o krzywdzie nie zapominałem. Wybaczenie nie jest także nieżywieniem urazy do sprawcy owej krzywdy. Mogę komuś wybaczyć krzywdę, mimo że wbrew mojej woli odżywa we mnie żal lub nawet gniew z nią związany. Dziedzina pamięci i uczucia w niewielkim tylko stopniu poddaje się woli. Nie mogę więc zobowiązać się do tego, że przestanę pamiętać o krzywdzie lub żywić za nią urazę. Jestem w stanie co najwyżej starać się stworzyć warunki sprzyjające zapomnieniu i zobojętnieniu, starać się odsuwać od siebie myśl

i uczucia natrętne. Mogę natomiast zobowiązać się do zaniechania pewnych działań: zachowań ujawniających pamięć lub urazę.

Otóż właśnie wybaczam komuś wyrządzoną mi krzywdę, gdy **dobrowolnie** zobowiązuję się do dwóch rzeczy: do tego, że dołożę **wszelkich** starań, aby oddalać wszystkie myśli o tej krzywdzie i **tłumić** uczucie urazy, kiedykolwiek we mnie powstanie; oraz do tego, że sprawcy nie będę wyrzucał owej krzywdy — nie będę **w obecności** nikogo przypominał, że została mi wyrządzona. **Wybaczyłem** naprawdę, gdy żadnego z tych zobowiązań nie podjąłem pod przymusem i nie złamałem. Jedyne to, czy dotrzymałem **drugiego** zobowiązania, może ocenić ktoś z zewnątrz. Ocenic **przestrzeganie** pierwszego mogę tylko ja sam — i Bóg Wszechwiedzący.

2. Wybaczenie trzeba odróżnić od **darowywania** winy. Zgodnie z **ZASADĄ SPRAWIEDLIWOŚCI** za krzywdę — niezasłużone zło — mam prawo domagać się zadośćuczynienia: przynajmniej częściowego (w wypadku zabójstwa inne niż częściowe i pośrednie jest zresztą niemożliwe) naprawienia wyrządzonego mi zła, wyrównania wyrządzonej szkody. Mam też prawo domagać się **ukarania** złooczyńcy: odwzajemnienia zła niezasłużonego odpowiednim złem zasłużonym.

Nawiasem mówiąc, wielu rzeczników zmniejszenia dolegliwości **kar** zdaje się zapominać o tym właśnie, że są to dolegliwości **zasłużone**. Dodajmy, że prawo domagania się **kary** to rzecz jasna **nie** prawo do **zemsty**: do odwzajemnienia zła niezasłużonego złem również niezasłużonym — przekraczającym zło zasłużone. **Właśnie** aby nie dopuścić do zastępowania kary zemstą, w większości **społeczeństw** powierza się wymierzanie sprawiedliwości osobom **trzecim**: sędziom.

Otóż daruję komuś winę, gdy dobrowolnie zrzekam się **sarówno** zadośćuczynienia ze strony swego krzywdziciela, jak i **ukarania** go. Tutaj znowu ważna jest dobrowolność: trudno **mówić** o darowaniu winy, kiedy zwyczajnie nie było się w stanie **wymóc** zadośćuczynienia albo wymierzyć kary. Oczywiście nie **może** być mowy o darowaniu winy, jeśli uprzednio doszło do **(pełnego)** zadośćuczynienia i **(sprawiedliwego)** ukarania.

Wybaczenie i darowywanie winy są od siebie niezależne. Można **w szczególności** wybaczyć jakąś krzywdę wymógłszy zadośćuczynienie i wymierzwszy karę — albo obiecać wybaczenie pod warunkiem dania odpowiedniego zadośćuczynienia lub odbycia sto-

sownej kary. I odwrotnie, można darować winę nie wybaczając związanej z nią krzywdy.

Nie wolno z kolei w żadnym razie darowania komuś winy — ani wybaczenia — utożsamiać z **uniewinnieniem** tego kogoś: oczyszczeniem go z tej winy. Uniewinnić kogoś to uznać, że jest niewinny — i to uznać zasadnie, wykazawszy tę niewinność. Niedorzecznością więc byłoby wybaczyć lub darować coś komuś, kto nic nie zawinił. Albowiem właśnie słuszne obwinienie jest warunkiem koniecznym wybaczenia i darowania.

**3.** Pokrzywdzony — mający zgodnie z zasadą sprawiedliwości prawo do otrzymania zadośćuczynienia i ukarania swego krzywdziciela — ma też prawo (bo nic mu tego nie zakazuje) do darowania swemu krzywdzicielowi i wybaczenia wyrządzonej krzywdy (ale też chyba do odwołania przyjętych w związku z tym zobowiązań). Ma prawo, ale czy ma obowiązek? Inaczej mówiąc, czy krzywdziciel ma prawo oczekiwać ze strony pokrzywdzonego przez siebie — darowania winy lub wybaczenia?

Zgodnie z ZASADĄ MIŁOSIERDZIA — tak. Jednakże czy owa zasada jest równie obowiązująca, jak zasada sprawiedliwości?

Chodzi o to, po pierwsze, czy obowiązuje ona zwykłego człowieka, czy tylko człowieka moralnie nieprzeciętnego: świętego. Słowacki wyczuwał tę sytuację pisząc w *Zawiszy Czarnym*:

Co przebaczałby święty — przebaczę [Słowacki 1845, s. 111].

Wiktor Gomulicki sformułował to jeszcze ostrzej w wierszu „Ktoś pierwszy...”:

Ktoś pierwszy musi wyrzec ... szlachetne przebaczenia  
słowo ...

Ktoś pierwszy musi stać się tu aniołem [Gomulicki 1907].

Po drugie, czy zasada miłosierdzia obowiązuje bezwarunkowo?

Głos serca mówi mi, że nie. Wydaje mi się bowiem, że darowanie winy i wybaczenie jest odpowiedzią na pewne zachowania winowajcy: dobrowolną **skrucę** i **prośbę** o wybaczenie. Jeśli nie jest taką odpowiedzią, to stanowi w istocie objaw lekceważenia ze strony pokrzywdzonego. Jeśli nie ma takiej odpowiedzi, to dowodzi to tego, że pokrzywdzony jest nieprzejednany (i odrzuca zasadę miłosierdzia).

Okazywanie wobec kogoś skrucy to otwarte wyrzucanie sobie samemu, że się tego kogoś skrzywdziło. Zakłada to rzecz jasna dopuszczenie do głosu wyrzutów sumienia: przyznanie się wobec samego siebie do winy. (Uspokojenie sumienia samo w sobie jest

oczywiście pewnym złem. Myślę, że winowajca ma obowiązek okazania skruchy. Natomiast nie ma obowiązku, a jedynie warunkowe prawo do składania prośby o przebaczenie i darowanie win.) Również dobrowolne skierowanie do kogoś prośby o przebaczenie zakłada samoobwinienie się proszącego. Jeśli tak, to kogoś, kto nie okazuje skruchy ani nie prosi o przebaczenie w związku z jakimś czynem, wolno co najmniej podejrzewać, że nie uznaje swojej winy; że albo nie uważa się za sprawcę tego czynu, albo nie uważa dokonania owego czynu za wyrządzenie komuś niezасłużonego zła. Jeśli Bóg — Najdoskonalsza, a więc i Najmiłosierniejsza Istota — od ludzi, którzy są wobec Niego winowajcami ze względu na każde zło wyrządzone komukolwiek, wymaga przed wybaczeniem (rozgrzeszeniem) dobrowolnej skruchy (wyznania i żalu za grzechy), prośby o przebaczenie (w modlitwie), a nawet poddania się wyznaczonej karze, dopełnienia zadośćuczynienia (odbycia pokuty) i woli poprawy — jeśli więc Ktoś z istoty niedościgły w miłosierdziu tego wszystkiego wymaga, to czyż bezwarunkowe darowanie lub wybaczenie przez nas komuś jakiejś krzywdy nie byłoby po prostu objawem naszej pychy? Henryk Rzewuski w *Pamiętkach Soplicy* idzie nawet dalej i przestrzega:

Nikomiu nie przebaczajcie; pobłażanie bywa korzystnym dla samowładców, bo nim upadają ludzi niepodległych [Rzewuski 1839, s. 257–258].

Jeśli więc winowajca nie zawsze może oczekiwać wybaczenia i darowania winy, to tym bardziej nie ma prawa się ich domagać.

**4.** Przebaczenie wiąże się często z **pojednaniem**: pojednaniem bądź między stronami, z których tylko jedna jest winowajcą, bądź między stronami, które wzajemnie sobie wyrządziły jakieś krzywdy.

Wydaje mi się, że o ile samo przebaczenie — a więc wybaczenie komuś wszystkich jego win — bez skruchy i bez prośby o przebaczenie, chociaż niezgodne z (moją) oczywistością serca, jest w każdym razie do pomyślenia, o tyle jako składnik pojednania byłoby czymś niewystarczającym. Do pojednania, bez względu na to, czy ma ono objąć jedynie przebaczenie, czy także darowanie wszystkich (niewyrównanych) win, i czy tylko jedna ze stron, czy też obie są krzywdzicielami, nie może dojść, gdy zabraknie skruchy i ukorzenia się w prośbie o przebaczenie lub darowanie win, skierowanej do pokrzywdzonego. Dotyczy to, moim zdaniem,

także — i przede wszystkim — pojednania z Bogiem (kiedy to jest tylko jeden winowajca: człowiek).

Sprawą sporną jest nie tylko, pod jakimi warunkami można komuś wybaczyć krzywdę lub darować winę, ale w ogóle komu i zwłaszcza kto może tego dokonać. Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że nie ma tu żadnych wątpliwości: pokrzywdzony wybacza i darowuje winowajcy. Bywają jednak nierzadko okoliczności, w których nie jest to oczywiste.

**5.** Sporne jest więc czasem, kto jest sprawcą krzywdy i kogo ona dotknęła.

Po pierwsze, ktoś może komuś wyrządzić krzywdę jako pełnomocnik w imieniu swego mocodawcy lub jako podwładny na polecenie rozkazodawcy.

To, czy wina obciąża także mocodawcę, zależy od tego, czy zło dokonane przez pełnomocnika znajduje się w zakresie czynów, do których podejmowania otrzymał on upoważnienie. Jeśli mocodawcą jest jakaś społeczność, a pełnomocnikiem władza przez nią wyłoniona, to zazwyczaj zakres uprawnień tej władzy jest określony dość mgliście. Granice między uprawnieniami a uroszczeniami są tu wysoce nieostre. Poza tym rzadkie są wypadki, żeby władza był wybrana (świadomie i dobrowolnie!) przez całą społeczność i — jednomyślnie. Jak ma wyglądać współodpowiedzialność tych, którzy zaniechali wybierania lub wyborowi danyh władz byli przeciwni? Niekiedy zresztą (przy tajnym głosowaniu) w ogóle trudno ich wyodrębnić.

Z kolei to, czy wina obciąża nie tylko rozkazodawcę, lecz i podwładnego, zależy zapewne od tego, czy ten ostatni był w stanie skutecznie sprzeciwić się rozkazodawcy. Również i tutaj rzetelna ocena okoliczności jest na ogół sprawą niełatwą. Rzecz byłaby prosta tylko wtedy, jeśliby przyjąć, że zawsze można nie wykonać rozkazu. Wtedy podwładny byłby bezwyjątkowo współodpowiedzialny za krzywdę wyrządzoną na czyjś rozkaz.

**6.** Po drugie, sporne jest nawet to, na kim spoczywa odpowiedzialność za zło dokonane we własnym imieniu i bez niczyjego polecenia. Zwolennik ZASADY WOLNOŚCI WOLI powie: na osobie bezpośredniego sprawcy zła.

Pomińmy trudności związane z ustaleniem nawet takiego bezpośredniego sprawcy. (Wielkie niebezpieczeństwo pomyłki w ocenie bezpośredniego sprawstwa najsilniej bodaj przemawia za

niestosowaniem kar nieodwracalnych — m.in. kary śmierci.) Niektórych skłania to do przyznania tylko Sędziemu Wszechwiedzącemu prawa do wymierzania sprawiedliwości: niedoskonałemu człowiekowi pozostaje tylko przebaczenie i darowywanie win. Moim zdaniem, jeśli ludzka ułomność nakazuje powstrzymać się od sądenia, to w równym stopniu nakazuje też powstrzymać się od przebaczenia i darowywania win.

Ważniejsze jest jednak tutaj to, że przyjęcie zasady wolności woli samo jest przecież pewnym wyborem — tak samo, jak przyjęcie zasady sprawiedliwości czy zasady miłosierdzia — lub co najmniej następstwem pewnego wyboru. Wiadomo, jakie trudności utrzymanie tej zasady sprawia każdemu, kto chciałby wierzyć nie tylko, że Bóg jest najdoskonalszy, ale że jest w pełni doskonały (wszechwiedzący, wszechmocny i wszechdobry). Muśiałby przecież zrzucić odpowiedzialność za zło na Istotę zarazem Wszechmocną i Wszechdobrą. Zasadę wolności woli można podawać w wątpliwość z innych jeszcze względów i odpowiedzialność za zło rozkładać na otoczenie bezpośredniego sprawcy: na jego przodków (obciążenia wrodzone), a nawet potomków (nieuczciwe zyski rodzinne), na nauczycieli (błędy wychowawcze), na społeczność węższą (wpływy środowiskowe) lub szerszą (dziedzictwo narodowe). Przy takim ujęciu pojawia się wysoce zagmatwana sprawa odpowiedzialności zbiorowej i jej stopnia.

W ten sposób odpowiedzialność za krzywdy coraz bardziej się rozmywa, a odbiorca kary i wymogu zadośćuczynienia, a także wybaczenia i darowania winy, staje się coraz bardziej nieuchwytny. (Dlatego tak przejmujące są — wedle ludzkiej miary — prośby umierającego o przebaczenie i darowanie win, i jego własne słowa przebaczenia i darowania win. O jakie zobowiązania względem siebie można prosić i do czego się zobowiązywać samemu na łożu śmierci?)

**7.** Podobne trudności dotyczą również pokrzywdzonego, a więc tego, kto ma prawo domagać się kary i zadośćuczynienia, a także wybaczać i darowywać winy.

Rzadko jest tak, że zło wyrządzone bezpośrednio jakiejś osobie dotyka jej wyłącznie. Skrzywdzenie opiekuna krzywdzi też pośrednio podopiecznych, a przecież w pewnym stopniu (jakim?) również węższe i szersze społeczności, do których ci ostatni należą. Uważa się zwykle, że prawo domagania się kary i zadośćuczynienia mają niekiedy najbliżsi pokrzywdzonego (m.in. w wy-

padku zabójstwa). Prawo do wroźdy (vendetty) jest skrajnym — bo dopuszczającym nie tylko karę, ale i zemstę — wnioskiem z takiego rozłożenia krzywd.

A może krzywda dotyka zawsze pośrednio całą ludzkość? I jeśli tak, to czy wszyscy pośrednio pokrzywdzeni mają prawo do wybaczenia i darowywania całej winy, czy tylko jakiejś (?) jej części?

Pewne jest tylko, że jeśli był ktoś, kto nie jest ani bezpośrednio, ani pośrednio dotknięty krzywdą wyrządzoną pewnej osobie, to bez wyraźnego pełnomocnictwa ktoś taki nie miałby prawa winowajcy ani wybaczyć, ani darować winy. Wszak nie można bez stosownego upoważnienia zobowiązywać się do czegoś w czyimś imieniu, a jak widzieliśmy wybaczenie krzywd i darowywanie win to pewne zobowiązania. Władysław Syrokomla — w *Starych wrotach* — nie ma wątpliwości i stwierdza metonimicznie:

HISTORIA przebaczyć nie może [Syrokomla 1857, s. 15]

Jeśli u Henryka Sienkiewicza w *Potopie* czytamy:

Kto w tym kraju koronę nosi, niewyczerpaną winien mieć przebaczenia gotowość [Sienkiewicz 1886. T. II, s. 422].

to chyba chodzi tu jednak o gest królewski, ale we własnym imieniu.

8. Zauważmy przy sposobności, że o ile na ogół obywatele udzielają swoim (niezawisłym!) sędziom pełnomocnictwa do działania wedle zasady sprawiedliwości (a więc do uniewinnienia — albo obwinienia, ukarania i zmuszenia winowajcy do zadośćuczynienia), o tyle prawo do postępowania wedle zasady miłosierdzia wielu zastrzega tylko sobie. (Zresztą każdy ma prawo, a w pewnych warunkach i obowiązek uniewinnienia podejrzanego lub niesłusznie obwinionego.)

Nieprzypadkowo sprawa ulaskawień — zwłaszcza zbiorowych — wzbudza na ogół sprzeciwy, gdyż dokonywanie takich ulaskawień bywa odbierane przez bezpośrednio pokrzywdzonych jako zamach na ich uprawnienia, w szczególności zaś na ich jednostkowe prawo do odrzucenia zasady miłosierdzia, bądź na ich prawo do tego, by wybaczenie i darowanie winy uzależnić od wskazanych wyżej zachowań przestępcy, a nie od zmieniającego się pod wpływem czynników zewnętrznych (np. jakichś skądinąd społecznie doniosłych wydarzeń) stopnia wielkoduszności sędziów.

Wiąza się z tym obawy ogólniejsze.

Wybaczenie, darowanie win i pojednanie bywa niekiedy podejmowane nie dla nich samych (jako urzeczywistnienie zasady miłosierdzia), lecz wyłącznie, przede wszystkim albo chociaż między innymi — jako środek do osiągnięcia pewnych innych dóbr czy korzyści. Dowcipnie, ale i złośliwie opisuje taką sytuację Wacław Potocki we fraszce „Nim się raz pomści”:

Tak czyń, jak stary Filozof cię uczy:

Jeślić w czymkolwiek sąsiad uboższy dokuczy,

Przebac mu; ale jeśli możniejszy niż ty,

Sobie przebac [Potocki 1697, s. 24].

Jeśli jednak wezwanie do pojednania nie jest instrumentalne, to w istocie jest wezwaniem do moralnej amnezji.

Albowiem ten, komu się przebaczyło lub darowało winy, może (cóż z tego, że mylnie!) mniemać — lub głosić — że tym samym został uniewinniony. (Dlatego tak istotne jest, aby pojednanie poprzedzone było zawsze złożeniem dobrowolnej prośby o przebaczenie i okazaniem kruchy, co zakłada przyznanie się do winy.) Ma jednak w każdym razie podstawy, aby (słusznie!) oczekiwać, że za zło wyrządzone ukarany nie zostanie i nie będzie się od niego wymagało już później zadośćuczynienia. Kiedy trwa wojna — lub kiedy jest tylko chwilowo zawieszona — pojednanie podjęte w wierze przez pokrzywdzonego lub jednego z pokrzywdzonych, może przesądzić o klęsce drugiego. W ten sposób jedna ze stron może się poddać bez walki licząc (bezpodstawnie) na dotrzymanie zobowiązań przyjętych dobrowolnie przez zwycięzcę.

Wielu uważa także jedynie za żerowanie na zasadzie miłosierdzia — postępowanie kogoś, kto oczekiwałby (lub nawet domagał się) przebaczenia lub darowania win, a sam odrzucał ZASADĘ RÓWNEJ MIARY, nakazującej, abyśmy uważali za obowiązujące innych tylko te zasady, którym się sami jesteśmy gotowi podporządkować. Ktoś, kto oczekiwałby **tylko od innych** postępowania wedle zasady miłosierdzia, łamałby właśnie ową zasadę równej miary i traciłby tym samym podstawę do takich roszczeń.

9. Wszystkie wskazane okoliczności sprawiają, że **wezwanie** do pojednania staje się niekiedy — zwłaszcza gdy to pojednanie ma być pojednaniem między wzajemnymi krzywdzicielami — po prostu świadectwem bezradności.

Oto pojednania, które są ostatnio na porządku dziennym: pojednania Polaków z Litwinami, Ukraińcami, Rosjanami i Niemcami. Obopólne przebaczenie powinno być poprzedzone uznaniem win wzajemnych. Aby uznać winę, trzeba uprzednio rozpoznać czyn z nią związany. Jakże bowiem można uznawać za winę coś, o czym się nie wie, czy na pewno zaistniało?

Na winy narodów składają się chyba winy poszczególnych jednostek. Jeśli naród ma uznać swe winy, tworzące go jednostki muszą o tych winach wiedzieć — o tych tysiącach win poszczególnych. Ale jak ustalić choćby to, które jednostki należą, a które nie — do danego narodu? Nawet dla pokoleń współcześnie żyjących jest to niewyobrażalne — dlaczego jednak tylko do nich miałibyśmy się ograniczyć? A przede wszystkim, czy zestawienia wszystkich win w ogóle kiedykolwiek ktoś mógłby dokonać — poza Bogiem Wszechwiedzącym? Bez tego zaś prośba o przebaczenie byłaby chyba pustym słowem, a może nawet czymś gorszym: obłudą. Kto wreszcie czułby się w prawie przebaczać w imieniu wszystkich Polaków, Litwinów, Ukraińców, Rosjan czy Niemców — wszystkim Polakom, Litwinom, Ukraińcom, Rosjanom i Niemcom?

Niektórzy myślą prostodusznie, że cała rzecz sprowadza się do pojednania między rządami albo może nawet tylko między głowami odpowiednich państw. Bierze się to zapewne stąd, że mieszają dwie sprawy: **wzwanie** do pojednania między narodami z samym **pojednaniem**. Rządy i głowy państw mają oczywiście prawo wzywać do pojednania, albowiem każdemu wolno nawoływać do czynienia dobra. Ale powszechne pojednanie dla każdego, kto chciałby przestrzegać zasady miłosierdzia, jest czymś tyleż upragnionym, co nieosiągalnym.

I stąd rozpacz.

## 7.2. Utopia etyczna

1. Z licznych esejów etyczno-filozoficznych Mariana Przełęckiego wylaniają się zarysy kuszącego serce i zniewalającego umysł systemu moralnego.

Nie miałbym śmiałości oceniać pod względem prawdziwości żadnego fragmentu ani tym bardziej żadnego systemu moralnego w całości. Jeśli uważam projekt przebudowy naszej obyczajowości przedłożony przez Przełęckiego za utopijny, to nie dlatego, że **nie jest on zgodny** z rzeczywistością (czy takie powiedzenie byłoby w ogóle dorzeczne?), lecz dlatego, że z rzeczywistością **się nie liczy**. System moralny Przełęckiego uważam za utopię etyczną, bo narusza trzy postulaty realizmu praktycznego. Chodzi o zasady, które (w ujęciu Tadeusza Kotarbińskiego) brzmią następująco: zanim zaczniesz działać, spójrz na świat bez uprzedzeń; weź za odskocznę swych działań teraźniejszość — to, co jest; uwzględnij wewnętrzne i zewnętrzne ograniczenia, którym twoje działania podlegają.

Jestem skłonny sądzić, że wszelkie utopie etyczne należy zwalczać. Ich toksyczność ujawnia się co prawda tylko w pewnych warunkach społecznych, ale nie zawsze łatwo ustalić, kiedy z takimi właśnie warunkami mamy do czynienia, kiedy jednostkowa odporność ulega niebezpiecznemu osłabieniu. Może to już nastąpiło?

Niektórzy myśliciele do dzisiaj trudzą się rozwikłaniem zagadki, na czym miałyby polegać zgodność z rzeczywistością jako probierz prawdziwości myślenia. O ileż bardziej beznadziejnie wyglądałoby ogólne zdanie sprawy z tego, czym jest liczenie się z rzeczywistością jako probierz trzeźwości działania! A jednak, w poszczególnych przypadkach, obejrawszy z wystarczającą sumiennością odpowiedni wycinek rzeczywistości, umiemy rozstrzygać, czy jakiś opis jest z nią zgodny, czy też nie. Myślę, że tak samo możliwe jest ustalenie w poszczególnych przypadkach, czy jakieś zalecenie albo układ zaleceń liczy się, czy nie — z rzeczywistością, której dotyczy. Niezbędnym warunkiem jest tu rzecz jasna dokładne uświadomienie sobie, **co i z czym** ma się liczyć.

Ocena systemu Przełęckiego wymaga również spełnienia tego warunku. Wymaga więc, po pierwsze, wskazania — w miarę możliwości bez niedomówień — głównych zasad systemu, być może nawet nie w pełni uświadomianych przez samego Przełę-

kiego, nie zawsze przez niego wprost wypowiedzianych, a na pewno nigdzie dostatecznie nieuporządkowanych. Po drugie, wymaga opatrzenia tych zasad przypiskami, uzupełnieniami i zastrzeżeniami, które mogłyby ułatwić skierowanie uwagi na to wszystko (z rzeczywistości), co jest istotne dla ujawnienia stopnia utopijności tych zasad. Sam akt uznania — lub nie — systemu Przełęckiego za system niedający się pogodzić z realizmem praktycznym, należy już oczywiście do Czytelnika.

Zdaję sobie sprawę, że nie tylko kuracje medyczne bywają nieskuteczne, a nawet zabójcze. Co więcej, że niektórzy wola chorować niż zdrowieć. Na taką chorobę raczej nie ma lekarstwa. Ale może i ci chorzy z wyboru w rozpoznaniu jej patogenyzy znajdują jakąś przyjemność?

Naczelnymi wartościami systemu moralnego Przełęckiego są: dobroć, łagodność i pokora. To, co piszę poniżej, jest naruszeniem wszystkich tych trzech wartości.

**2. Każdy system moralny jest zbiorem pewnych przekonań.** To, co da się powiedzieć o przekonaniach w ogóle, odnosi się więc też do niego. Oto jak przedstawiają się poglądy Przełęckiego w tej sprawie.

(1) Istnieją dwa sposoby uzasadniania przekonań: przez odwołanie się do rozumowania (tj. uzasadnienie pośrednie) i przez odwołanie się do doświadczenia (tj. uzasadnienie bezpośrednie).

(2) Przedmiotom przysługują dwa rodzaje właściwości: jakości i wartości.

(3) Jakości i wartości są wzajemnie niezawisłe.

(4) Właściwości dane są odpowiednio w dwu rodzajach doświadczenia: jakości — w spostrzeżeniu, wartości — w poczuciu.

(5) Doświadczenie — zarówno spostrzeżenie (jakości), jak i poczucie (wartości) — jest dostępne każdemu człowiekowi.

(6) Każdy człowiek doświadczyć może tylko części świata, tj. tylko niektórych spośród stanów rzeczy w świecie zachodzących.

(7) Różne obrazy świata, tj. układy przekonań go dotyczących, nie są ze sobą niezgodne: one się wzajemnie uzupełniają.

(8) **ZASADA ROZUMNOŚCI PRZEKONAŃ:** Żyw takie przekonania, które są spójne, tj. wewnętrznie niesprzeczne; i tym silniej je żyw, im bardziej są uzasadnione.

W sporze o to, czy wartość przedmiotu tkwi w nim samym (immanentyzm), czy też poza nim (instrumentalizm), Przełęcki (podobnie jak m.in. Max Scheler i Nicolai Hartmann, a inaczej niż

zwłaszcza Friedrich Nietzsche) zdaje się opowiadać za pierwszym rozwiązaniem (2). To, że Kazimierz II był sprawiedliwy, nie polegało na tym, że zaskarbił sobie wdzięczność poddanych. To, że Filip IV był piękny, nie da się sprowadzić do tego, że podobał się współczesnym. To, że Iwan IV był okrutny, nie wyczerpywało się w tym, że przerażał otoczenie dokonywanymi przez siebie zbrodniami. Trudno jest ustalić, czy według Przełęckiego wszystko, co wartościowe, jest takie — samo przez się; czy może są też przedmioty wartościowe pośrednio. W każdym razie na pytanie (m.in. postawione przez Marię Ossowską), czy orzeczniki dotyczące wartości przekładalne są na orzeczniki odnoszące się do jakości, Przełęcki udziela odpowiedzi w zasadzie przeczącej (3).

Nie jest więc zaskoczeniem, że Przełęcki przyjmuje (podobnie jak m.in. Joseph Butler, Harold Arthur Prichard, George Edward Moore, Scheler i Eduard Spranger, a inaczej niż Franz Brentano) istnienie szczególnego sposobu zdobywania bezpośredniej wiedzy o wartościach, mianowicie ich poczucia (4). (Tylko początkowo, jak się zdaje, Przełęcki był skłonny uznawać wartościowanie za przeżycie pozapoznawcze.) Niestety, nie ma w pracach Przełęckiego wyraźnego wskazania, czy poznanie pocuciowe pozwala rozpoznać, czym jest np. dobro lub zło; czy też — które z wartości są nam bliskie, a które — dalekie (obce); czy wreszcie — co jest dobre, a co złe; a w tym ostatnim wypadku — dobre lub złe bezwzględnie tylko (jak ma być według Moore'a) czy także dobre lub złe pośrednio. Są to zresztą wieloznaczności często spotykane: nie tylko polskie „dobro”, lecz także łacińskie „bonum” i greckie „αγαθόν” oznaczają w języku potocznym (jak przypomina Ossowska) zarówno pewną właściwość, jak i sam przedmiot tę właściwość posiadający.

Tak czy owak, przyjęcie, że wszystkie przekonania — także dotyczące wartości — są uzasadnione doświadczeniowo (te ostatnie dzięki poczuciu), pozwala Przełęckiemu zasadę rozumności przekonań (przejętą, zdaje się, od Kazimierza Ajdukiewicza) rozciągnąć w pełni na przekonania wartościujące. Pozwala — wbrew tym, którzy (jak np. Ossowska) żądaliby w jej imię od takich przekonań tylko niesprzeczności, i wbrew swoim pierwotnym zapatrywaniom pozytywistycznym, zgodnie z którymi nie ma wiedzy innej niż naukowa i doświadczenia innego niż spostrzeżenie. Przełęcki zmienił poglądy w tej sprawie nie bez wahań i wątpliwości, bowiem wymagało to istotnego przesunięcia w porządku

dóbr. Na ogół przeciwko pozytywistycznemu racjonalizmowi, nakazującym przyjmowanie tylko tego, co jest zgodne z probierami myślenia naukowego, a zakazującym wyrzekania się zasad rzetelnego myślenia dla zaspokojenia potrzeb uczuciowych, występują irracjonalności. Dopuszczają oni odrzucenie tych probierzy, jeśli odpowiada to czynkowi „najgłębszym pragnieniom” (z niewytrzymałości na cierpienie, z lęku przed śmiercią itd.). Taki wybór obniża wagę godności w porządku dóbr. I ostatecznie, jeśli u Przełęckiego godność w ogóle występuje w wykazie dóbr, to na pewno ma istotnie mniejszą wagę niż dobroć (por. niżej, p. (18)). A jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że dopuszczenie swobodnego dla przekonań o wartości sposobu bezpośredniego uzasadniania jest próbą ocalenia przy najmniej w pewnym stopniu etosu pozytywistycznego.

Rzecz jasna komuś, kto odwoływanie się do tzw. poczucia wartości utożsamiałby ze zdawaniem się na wiedzę zdroworozsądkową, i nie przyznawałby jej żadnej mocy uzasadniającej (ciekawe uwagi w tej sprawie wypowiedziała u nas ostatnio Teresa Hołówa) — zasada rozumności przekonań o zakresie stosowalności takim, jakiego życzyłby sobie Przełęcki, nie pozwalałaby żyć żadnym przekonaniom etycznym z jakimś niewielkim choćby stopniem pewności.

**3. Przekonania** składające się na system moralny wyróżniają pewną **postawę** spośród możliwych postaw życiowych jako pożądaną. Dokonuje się to według Przełęckiego następująco.

(9) Istnieją dwa sposoby uzasadnienia (wyboru) postaw: odwołanie się do (ustalonego) porządku wartości lub do woli Najwyższego Prawodawcy.

(10) Wartości są stopniowalne w przedziale: wartości dodatnie (dobra) — wartości ujemne (zła).

(11) Istnieją różne odmiany wartości: światopoglądowe czyli metafizyczne (rozumiałość — niepojętość, uporządkowanie — bezład, przyjazność — złowrogość), zmysłowe czyli estetyczne (piękno — brzydota), życiowe czyli witalne (siła — słabość), uczuciowe czyli emocjonalne (zadowolenie — przygnębienie), umysłowe czyli intelektualne (mądrość — głupota), duchowe czyli etyczne (cnotliwość — bezecność; w tym ze względu na stosunek do innych: zacność — nikczemność, ze względu na własne postępowanie: zgodność — pniactwo, ze względu na stosunek do siebie: skromność — zarozumiałość).

(12) Poszczególne odmiany wartości można uporządkować według (stosunku) wagi.

(13) Istnieje jeden właściwy porządek wartości.

(14) (Właściwy) porządek wartości można ustalić przez odwołanie się do danych (oczywistego) poczucia (wartości).

(15) Odwoływanie się do woli Najwyższego Prawodawcy przy uzasadnianiu (wyboru) postaw jest niezgodne z zasadą rozumności przeświadczeń: przekonanie o Jego uczestnictwie w sprawach tego świata jest niespójne, a przekonanie o samym Jego istnieniu jest doświadczalnie (także pocuciowo) niesprawdzone.

(16) **ZASADA WZNIOSŁOŚCI POSTAW:** Przekładaj jedną postawę nad inne tym bardziej, im bardziej bezwarunkowe obowiązki na ciebie nakładają, a im mniej są te obowiązki za pośrednictwem korzyścią (nagrodą lub karą).

Jest czymś zupełnie zrozumiałym, że jeśli mamy obowiązek wyboru takiej postawy, której urzeczywistnienie nie doprowadziłoby do naruszenia przyjmowanego porządku wartości ((9), (15)), to nie możemy nie założyć, że tylko jeden taki porządek jest właściwy (13). Łatwo bowiem można sobie wyobrazić (zresztą nie trudno także spotkać) kogoś, kto by dla każdego swego postępowania znajdował «usprawiedliwienie» (uzasadnienie) w pewnym porządku wartości — tworzonym *ad hoc*. W takim wypadku mówienie o zasadności (wyboru) tej czy innej postawy traciłoby wszelką treść. Jeśli jednak (tylko) jeden z porządków jest właściwy, to natychmiast powstaje pytanie, jak ustalić, który mianowicie. Przełęcki uważa, że znowu można się w tej sprawie zdać na oczywistość pocuciową (14). Przypomnijmy, że zdaniem niektórych badaczy (m.in. Brentana) przy porównywaniu wartości (w szczególności dóbr) jakościowo różnych, nie można się odwołać do oczywistości pocuciowej; wobec pytania, co jest ważniejsze: wiedza czy miłosierdzie, poczucia pozostają «ślepe», bezradne.

Z drugiej strony, choć rzadko dziś spotyka się myślicieli, którzy przeczyliby (jak niegdyś np. Chryzyp) temu, że wartości są stopniowalne, można mieć wątpliwości co do tego, że sprawa ma się tu podobnie, jak ze stopniowalnością np. gęstości owłosienia w przedziale: łysy — czupryniasty (10). Czy nie jest raczej tak, że pewne przedmioty dadzą się ułożyć w ciąg uporządkowany według stopnia zawartości dobra (wartości dodatniej), a niezależnie od tego można te czy także inne przedmioty uporządkować w przedziale: mniej — bardziej zły?

Mimo tych zastrzeżeń sama zasada wzniosłości postaw (16) narzuca się z poczućciową oczywistością.

4. Przełęcki nie tylko głosi istnienie jednego właściwego porządku wartości, lecz także ten właściwy porządek wskazuje.

(17) Najważniejszymi wartościami są wartości duchowe (etyczne). Cnota jest dobrem wyższym niż mądrość, zadowolenie, siła czy piękno.

(18) Najważniejszym dobrem duchowym jest zacność, dalej zgodliwość, wreszcie skromność.

Być zacnym — to być dobrym, pobłażliwym i litościwym. Wszystkie te dobra — w szczególności dobroć — są stopniowalne. Od przestrzegania hasła miłosierdzia (*Bądź zawsze życzliwy, tj. postępuj tak, by jedyną twoją pobudką była chęć przysporzenia dobra innym; nie jesteś jednak zobowiązany do czynów poświęceniowych, tj. takich, których pobudką byłaby chęć przysporzenia dobra innym nawet za cenę wyrządzenia zła sobie*) cenniejsze jest przestrzeganie hasła świętości (*Zawsze się poświęcaj*). Hasło samozatrudy (*Poświęcaj się dla wszystkich, nawet dla przeciwników*) stoi wyżej od hasła miłości (*Poświęcaj się dla swoich bliskich*), a hasło braterstwa (*Bądź życzliwy dla wszystkich*) — od hasła przyjaźni (*Bądź życzliwy dla swoich bliskich*).

Być zgodliwym — to być łagodnym, ufnym i prostodusznym. Tutaj znowu np. łagodność jest stopniowalna: od hasła powściągliwości, a więc łagodności ograniczonej (*Łagodź — cudze? — zło: zwalczaj je, ale bez użycia przemocy*) do łagodności pełnej, uległości (*Zgadź się na wszystko: nie zwalczaj niczego, nawet zła*).

Na koniec, być skromnym — to być pokornym, otwartym i szczodrym. Także m.in. pokorność przejawiać się może w przestrzeganiu hasła pokory umiarkowanej (*Nikogo nie potępiaj całkowicie*) bądź też hasła pokory skrajnej (*Nikogo za nic nie potępiaj*).

(19) Wartości duchowe przysługują: bezpośrednio — pobudkom działań podejmowanych przez ludzi, pośrednio — samym działaniom (ze względu na pobudki) bądź ludziom (ze względu na podejmowane działania).

(20) Ocenie co do wartości duchowej podlegają tylko te działania, które są dowolne, i ci ludzie, którzy działają swobodnie.

(21) Takie same działania — i ludzie tak samo działający — mogą uzyskać różną ocenę pod względem wartości duchowej.

(22) Istnieje zawsze działanie lepsze od działania przez nas wybranego.

(23) Nie ma działania najmniej dobrego, ale jeszcze nie złego, spełnienie którego zapewniałoby spokój sumienia.

(24) ZASADA WZGLĘDNOŚCI OBOWIĄZKÓW: Obowiązki duchowe spełniaj tym sumienniej, im zwyklesze są okoliczności, w których działasz, i im bardziej bezpośrednio stykasz się z ludźmi, których twoje działania dotyczą.

Jeśli istnieje tylko jeden właściwy porządek wartości, a ludzie różnią się w poglądach na to, jak on wygląda, to przynajmniej niektórzy z nich się mylą. Nie ma tu chyba zastosowania pogląd (7), że są to różne, ale nie niezgodne «obrazy świata» — wziętego od strony wartości. Jeśli wątpliwości budzi probierz oczywistości poczucia, to jak rozstrzygnąć, co jest słuszne: moralizm, zgodnie z którym najwyższymi (albo nawet jedynymi) dobrami są dobra duchowe (jak u Sokratesa, Platona, Chryzypa, Jeana Jacquesa Rousseau czy Bolesława Prusa); racjonalizm, który za takie ma dobra umysłowe (jak m.in. u Demokryta); hedonizm, wysuwający na szczyt porządku wartości dobra uczuciowe, chwilowe lub stałe, zadowolenia (jak m.in. u Arystypa, Teodorosa, Michela de Montaigne'a i Juliana Offreya de La Mettriego); heroizm, głoszący, że najważniejsze są dobra życiowe (jak u Kalliklesa, Nietzschego, Thomasa Carlyle'a czy Wacława Nałkowskiego); czy może harmonizm, szukający ich wśród dóbr zmysłowych (jak np. u Shaftesbury'ego)?

Przyjmijmy, jak chce Przełęcki, że właśnie moralizm jest poszukiwanym porządkiem dóbr (17). Pozostałe wybory są niewłaściwe. Ale dlaczego mają być amoralne? Kiedy się uzna za amoralny każdy wybór porządku wartości różny od moralizmu, to łatwo zdyskredytować jako duchowo odpychające hasło świadomego tworzenia, uwartościowywania swego życia, skompromitować ideał człowieka stylowego (por. niżej, p. (32)). Ale czy wybór porządku wartości sam nie jest raczej aktem kognitywnym niż aktem moralnym? Czy w ogóle moralizm w tej postaci, w której został przedstawiony przez Przełęckiego, daje się pogodzić z wcześniej ogłoszonym immanentyzmem (2)?

Czyny mają być wartościowe (duchowo), gdy wartościowe (duchowo) są pobudki, a ludzie dobrzy, gdy dobre są ich czyny (19). Nie są to myśli nowe (pierwszą wyraził już w starożytności m.in. Demokryt i Chryzyp; drugą u nas m.in. Jan ze Trzciiany i Seba-

stian Petrycy z Pilzna). Co więcej, dawno zauważono (uczynił to Seneka), że dobro pobudki jest co najwyżej warunkiem koniecznym dodatniej wartościowości działania: nie będzie dobry czyn, jeśli nie jest dobra jego pobudka. Nie są to również poglądy powszechne; są tacy, którzy uważają, że o wartości postępków rozstrzyga bądź to, czy został przedsięwzięty z obowiązku (Immanuel Kant), bądź to, jakie są jego dalsze skutki (Jeremy Bentham), a w szczególności to, czy przyczyniają się do osiągnięcia możliwie największej liczby dóbr, bądź też wszystkie te czynniki łącznie (Władysław Tatarkiewicz, Ossowska). Zdaniem Przełęckiego przyznanie działaniu wartości ze względu na jego pobudkę, przekonanie, że wartość czynu leży nie w tym, co osiąga, lecz w tym, do czego zmierza (Nietzsche), przynosi immanentystom pociechę; śmierć nie jest dla nich straszna, nie niweczy bowiem wartości ich czynów. Czy jednak ci wszyscy, dla których działanie jest dobre o tyle, o ile dobre są jego skutki, są rzeczywiście tak bezradni wobec śmierci? Czy żadne czyny ludzkie nie powodują skutków dodatnich widocznych, zanim umrą ich sprawcy?

Dobre pobudki poręczają, zgodnie z poglądami Przełęckiego, dobro podjętych w ich imię działań. *Chcę przysporzyć dobra moim bliskim* — taka pobudka jest dobra, dobra jest więc i działalność z niej wyrosła. Taki sposób wysławiania się budzi poważne zastrzeżenia. Czyn jest dobry, gdy jego pobudka jest dobra — „dobra” w jakimś innym (pierwotnym?) rozumieniu niż dobre będzie podjęte zgodnie z nią działanie. Moje pobudki są dobre, gdy troszczę się o dobro innych. „Troszczę się” — to tyle, co „niepokoję się” („jestem w pewnym stanie ducha”) czy „zabiegam” („podejmuję rzeczywiste działanie”) ? „Troska jest moją pobudką” — to tyle, co „(świadomie) chcę się troszczyć” czy raczej „(nieświadomie) chce mi się troszczyć”? Pomińmy wspomnianą już dwuznaczność: dobro jako właściwość pewnego przedmiotu — dobro jako sam ów przedmiot dobry. Czy nieumyślnie (*resp.* umyślnie) niepokoję się (*resp.* zabiegam) o to, by inni byli dobrzy, tylko wtedy, gdy chodzi mi o to, by dobrze postępowali, tj. kierowali się w swym działaniu wyłącznie dobrymi pobudkami (to w każdym razie jest przez Przełęckiego dopuszczone, skoro określa on w pewnym miejscu „moje dobro” jako „to, czego chcę”, a „twoje dobro” jako „to, czego bym chciał dla siebie, gdybym był tobą”), czy może także (tylko?) o dobra pozaduchowe? Czy owa troska

o cudze dobro ma być jedyną, czy wystarczy, by była jedną z pobudek czynu, jeśli ma on być czynem moralnie pozytywnym?

Przełęcki w istocie rzeczy utrzymuje, że pobudki czynów mają swe źródło w skłonnościach ich sprawców (por. niżej p. (29)). Skazywałoby to moje zabiegi o ich dobro z góry na niepowodzenie (por. niżej p. (32)). Więc może moje pobudki są dobre już wtedy, gdy troszczę się o inne niż duchowe wartości moich bliskich? Może nawet: ten jest duchowo wartościowy, kto zabiega (dla innych) o nieduchowe wartości?

Ostatecznie więc ludzie oceniani byłiby pod względem wartości duchowej za skłonności. Przyjrzyjmy się w tym świetle dokładniej warunkom, którym powinno odpowiadać postępowanie wartościowe duchowo (18).

*Homo ethicus* Przełęckiego — to człowiek zacny, a w szczególności dobry. Na najwyższą ocenę zasługiwać ma ten, kto wciela w życie hasło samozatraty. Nie dość zabiegać o cudze dobro, do czego nawołują wszyscy altruści (u nas np. Julian Ochorowicz, Władysław Biegański, Stanisław Karpowicz i Florian Znaniecki). Niezbędny jest altruizm uniwersalny (jak taką postawę nazwał Kotarbiński), potrzebne jest bezgraniczne wyrzeczenie: należy troszczyć się o dobro każdego poza dobrem swoim (to jest postawa zalecana m.in. przez Augusta Comte'a i Wincentego Lutosławskiego; Przełęcki podkreśla związek hasła samozatraty z tradycją chrześcijańską; uściślijmy — franciszkańską, bo chyba nie dominikańską). Czy hasło samozatraty **wolno** wysuwać jako wzorzec postępowania? Czyż miłości nie towarzyszy tak wielkie napięcie uczuciowe, że wyładowuje się ona w stosunku do niewielkiej liczby osób — może nawet do jednej (jak podejrzewa Kotarbiński)? Kochać wszystkich bliźnich — czy to nie przekraczałoby potencjału emocjonalnego jednostki? Czyż potrzeby bliźnich nie bywają tak różnorodne, że (jak sądzi Kotarbiński) niepodobieństwem jest zaspokajać je stale i pod każdym względem? Czyż nie ma wśród dóbr wartości niepodzielnych; takich, że zabiegając o nie dla jednego, nie możemy nie pozbawić ich innego bliźniego? Zgodnie z zasadą samorzutności cnót (por. niżej p. (29) i (32)) rzeczywistym altruistą jest ten, którego same skłonności pchają do zabiegania o cudze dobra. Czy można więc wzywać do miłości lub samozatraty, przyjaźni lub braterstwa? Zgadzam się z Przełęckim, że system moralny należy oceniać nie według tego, co nam

daje, lecz według tego, czego od nas żąda (16). Ale co powiedzieć o systemie, który żąda rzeczy niemożliwych?

*Homo ethicus* Przełęckiego — to człowiek nie tylko zacny, lecz nadto zgodliwy, a w szczególności łagodny. Wyrzeczenie się własnego dobra uzupełnia on wyrzeczeniem się stosowania przemocy: przymusu (gwałtu), poniżania (kompromitacji) i podstępny (manipulacji). Wyrzeczenie się przemocy (w każdej postaci) jest zaniechaniem wszelkiego działania zniewalającego kogokolwiek (także przeciwnika) do ustąpienia wbrew jego woli. Trzeba sprawiedliwie przyznać: Przełęcki uważa zrzeczenie się wszelkiej walki z pragnienia zapewnienia sobie «świętego spokoju», z powodu własnego wygodnictwa, a nawet z niechęci do sprawienia komukolwiek przykrości — jedynie za parodię *non-violence*. Prawdziwe hasło powściągliwości jest w pewien sposób powiązane z hasłami braterstwa i pokory. Użycie przemocy jest czynem niezgodnym z hasłem braterstwa, bo jest — według Przełęckiego — czynem nieżyczliwym. Jest zaś grzechem przeciwko pokorze, bo — według Przełęckiego — zakłada niesłusznie (por. niżej p. (25)), po pierwsze, że stosujący przemoc ma rozeznanie, co jest złe i przeto wymaga usunięcia, oraz, po drugie, stosujący przemoc jest w stanie owo zło usunąć. Czy jednak występowanie przeciw wszelkim postaciom przemocy nie jest w istocie etyczną nobilitacją lojalizmu? Każda próba złagodzenia cudzego cierpienia jest naruszeniem *status quo*; zwolennik zasady niestosowania przemocy przyznaje tylko krzywdzicielowi prawo do określania, które z naszych działań altruistycznych są dopuszczalne. Hasło powściągliwości jest jeszcze — zdaniem Przełęckiego — w ten sposób powiązane z hasłami braterstwa i pokory, że przestrzeganie tych ostatnich wzmacnia skuteczność walki prowadzonej bez użycia przemocy: im bardziej ufni i prostoduszni, pobłażliwi i otwarci będziemy, tym większego powodzenia możemy oczekiwać w zwalczaniu (cudzego) zła. **Zło** — czyli, krzywdziciel, może być naszym przeciwnikiem, nie powinien jednak stać się naszym wrogiem: zwyciężony przemocą «zatnie się», zdaniem Przełęckiego, w swej postawie i będzie szukał zemsty w przyszłości. Przełęcki uważa, że ci, którzy występują przeciw postulatowi *non-violence*, wyłącznie sobie skłonni są przypisywać motywację altruistyczną, innych zaś mają za egoistów. Czy jednak pogląd, że warto zaniechać stosowania przemocy, bo przemoc wyzwala mściwość naszych przeciwników, nie zakłada równie pseudorealistycznego obrazu

człowieka, co obraz przeciwników — nazwijmy tak hasło łagodności — tymidyizmu, za którym opowiada się Przełęcki?

Osobną sprawą jest, czy w kimkolwiek wolno nam upatrywać krzywdziciela. Przełęcki odmawia swemu *homini ethico* prawa do potępiania innych ludzi: potępiając sprzeniewierzałby się bowiem hasłu pokory. Trudno się temu dziwić, skoro człowieka ocenia się ostatecznie ze względu na wartość pobudek, którymi się kieruje w swym postępowaniu. Czyżby więc najważniejsza spośród wartości ((17), (18)) była niedostępna międzypodmiotowo? Przecież tylko ja sam jestem w stanie poznać własne pobudki, jeśli odrzucam istnienie Najwyższego Sędziego (15). A jednak innym ludziom Przełęcki przyznaje prawo do oceny mego postępowania (por. niżej p. (38)): wartość swego czynu mogą poznać m.in. na podstawie uczucia (raczej chyba na podstawie jego objawów zachowaniowych) tej osoby, na którą ów czyn był skierowany.

**5.** Oto jak dokładniej wygląda położenie człowieka w ujęciu Przełęckiego.

(25) Zło jest nieusuwalne (z życia ludzkiego).

(26) Nikt nie może uniknąć zła.

(27) Każdy człowiek ma potrzebę bezpieczeństwa.

(28) Każdy człowiek zasługuje na litość.

(29) Cnota jest tylko takie postępowanie, którego pobudki mają swe źródło w skłonnościach działającego.

(30) Aby czynić dobrze, trzeba odpowiedniego wychowania i nadto (dostąpienia) łaski.

(31) Świętość jest udziałem nielicznych: większość ludzi to samoluby lub sobkowie, albo (co najwyżej) nieudolni naśladowcy świętych.

(32) ZASADA SMORZUTNOŚCI CNÓT: Nie próbuj ucnoliwiać świadomie swoich działań: dobrego postępowania nie można się samemu nauczyć.

\* Wydawałoby się, że stanowczy pesymizm teoretyczny (za którym opowiadali się w starożytności m.in. Platon, a w czasach nowożytnych np. Arthur Schopenhauer i Henryk Elzenberg) jest nie do obrony przez zwolenników zasady rozumności przekonani (8) z chwilą, gdy zapytamy o jego uzasadnieniowe podstawy (wskazał na nie u nas Kazimierz Twardowski). Przełęckiemu świat jawi się niekiedy jako zrozumiały, uporządkowany i przyjazny, niekiedy zaś jako niepojęty, bezładny i złowrogi; zawsze jednak jako **cud**. Jeśli ktoś wierzy w istnienie Stwórcy, może pogodzić

niezniszczalność zła w świecie z doskonałością świata jako całości: świat jest **cudownym** dziełem Boskim, a za zło, które w nim można dostrzec, odpowiedzialność spada wyłącznie na człowieka. Ale jeśli zapomnimy o Najwyższym Budowniczym, to jak wolno nam przypisywać jakimś składnikom świata cudowność? Na czym wtedy miałyby polegać nie-cudowność czegoś? Na nie-istnieniu po prostu? Czy «możliwość nieistnienia» nie jest niedorzecznością? Co to w istocie znaczy: „Nie ma **powodów**, by coś istniało”? Co znaczy: „być powodem istnienia czegoś” albo „dostać łaski” w ustach agnostyka, a tym bardziej ateisty?

Przełęcki zaleca ukorzenie się przed światem, pokorę wobec wyroków losu (18). A czy ja nie jestem częścią tego świata? Czy nie stanowią o wyrokach losu? Czy o niczym nie rozstrzygam? Czemuż miałbym się tylko poddawać wyrokom innych? Czy nie to właśnie zakładałoby wyjątkowość własnego położenia, a tym samym nie było grzechem przeciwko przykazaniu pokory?

Zostawmy prawomocność uogólnień dotyczących niemożliwości uniknięcia zła, powszechności potrzeby bezpieczeństwa i zasługiwania na litość, rozprzestrzeniania postaw samolubnych i sobkowskich ((26)–(28), (31)). Nie sposób jednak przejść do porządku dziennego nad przecierającym spoza nich (nieraz zresztą i wyraźnie wypowiedzianym przez Przełęckiego) przekonaniem o ułomności człowieka, a szczególnie już moralnym kalectwem intelektualistów: nad przeciwstawianiem ich pięknoduchostwu szlachetności tzw. prostych ludzi. Czy nie jest to (zbyt surowa?) moralna kwalifikacja innych, a więc tym samym znowu sprzeniewierzenie się hasłu pokory? Czy na to może sobie pozwolić modestysta — jak wolno by chyba nazwać zwolennika tego hasła — bez naruszenia zasady rozumności przekonań (8)? Zresztą może wszyscy są ułomni, **chorzy** (28)? A każdemu choremu należy się pomoc, opieka. Nie mogę się oprzeć wrażeniu, że u źródeł altruizmu uniwersalnego leży *ethos medici*. Ale widząc w nas chorych, Przełęcki bynajmniej nie postępuje jak lekarz: odbiera nam (większości z nas?) złudzenia spokoju sumienia w ogóle (23) i nadzieję na wyzdrowienie (26).

Podejrzewam, że źródło altruizmu uniwersalnego tkwi ponadto w trzech — moim zdaniem błędnych — przeświadczeniach.

Po pierwsze, trudno nazwać „moralnie pozytywnym” czyn, którego pobudka czy ponadto skutek, są co prawda dobre, ale którego sprawca otrzymał zań zapłatę. Ta zapлата może mieć

różną postać — może być różnej wysokości. „Zapłata” można nazwać także wdzięczność obdarowanego, własne zadowolenie sprawcy czy nawet sam ów stan rzeczy, że sprawca staje się dzięki temu czynowi lepszy. Właściwiej jednak byłoby chyba, żeby o zapłacie mówić tylko wtedy, gdy **wypłaca** ją obdarowany. Wówczas wdzięczność obdarowanego byłaby granicą moralności i nie byłoby kłopotu z samozadowoleniem, którego ostatecznie można by nie brać pod uwagę, bo nie zawsze jest uświadomione. Pozwoliłoby to uwolnić się z pęt zasady samorzutności cnót (32). (Nawiasem mówiąc, z podobnych powodów nie znajduje uznania u Przełęckiego człowiek, który chce urządzić swoje życie tak, aby było **piękne**. Przełęcki ma słuszość, gdy gani kogoś, kto chce żyć pięknie za wszelką cenę, tj. wybiera czyn piękny, jeśli w danym wypadku czyn szlachetny nie jest piękny. Ale nie ma, moim zdaniem, słuszości, gdy stawia znak równości między moralnie **negatywnym** pozorowaniem wobec innych a «pozorowaniem» wobec siebie. Przełęcki kogoś, kto całe życie **udawał**, że jest dobry — tj. nienawidził ludzi, ale nigdy się z tym nie zdradził, żaden przez niego obdarowany nie czuł się poniżony — uznaje za człowieka złego. To jest jedna z najbardziej destruktywnych konsekwencji systemu moralnego Przełęckiego.)

Po drugie, zasadę równości da się wyrazić w postaci trzech powinności: twoje dobro jest ważne **tak samo, jako moje**; jego (ich) dobro jest ważne **tak samo, jak nasze**; moje dobro jest nieważne **tak samo, jak twoje**. Marian Przełęcki skraca ten głos sumienia o zwrot „tak samo, jak moje (resp. twoje, nasze)”. Krok **ten** uważam za niedopuszczalny, a to on — jak się zdaje — **usprawiedliwia** hasło dobroci, łagodności i pokory.

Po trzecie wreszcie, Przełęcki zdaje się sądzić, że nie ma czynów, **za** pomocą których urzeczywistnialibyśmy własne dobro bez wyrażania zła innym ludziom. Jest to jeden z objawów jego pesymizmu.

W ogóle istotnym wyznacznikiem systemu moralnego Przełęckiego jest pesymizm, zwłaszcza zaś pesymizm praktyczny. Wbrew długiej tradycji europejskiej (od Sokratesa, Jana Crella i Shaftesbury'ego do Witolda Rubczyńskiego) Przełęcki głosi niemożność, a nawet negatywny moralnie walor samodoskonalenia. Skoro ze **skłonności** biorą się pobudki naszego postępowania, to nawet **gdybyśmy** się zgodzili co do tego, że skłonności są nabyte, dopuścilibyśmy (jak Claude Adrienne Helvétius, Ochorowicz czy

Karpowicz) możliwość zaszczepienia pożądanej postawy najwyżej przez wychowanie w okresie dzieciństwa. Przełęcki dostrzega tu wyraźną granicę pomiędzy dziećmi i dorosłymi. Granica ta jest przepaścią, jeśli idzie o wartości: dojrzałość jest niestopniowalna; osiągnięcie dojrzałości przynosić ma taką petryfikację charakteru, która wyklucza skuteczność wszelkich zabiegów wychowawczych (i samowychowawczych).

Ale też skoro ostatecznie skłonności rozstrzygają o wartości człowieka, to — z jednej strony znika zagadnienie odpowiedzialności za własne czyny: nie można przecież ponosić konsekwencji za coś, co, jak instynkty, jest niezależne od naszej woli (20). Co więcej, dostąpiwszy łaski nawrócenia (30) krzywdziciel zwolniony zostaje, zdaniem Przełęckiego, z obowiązku naprawienia zła. Z drugiej strony — na nic zdadzą się czyjekolwiek wysiłki, aby przekonać (dorosłych) krzywdzicieli, że postępują źle, skoro nie ma widoków (poza łaską, której nie jesteśmy przecież rozdawcami), że ich osobowości (skłonności, a więc i pobudki) odmienia się dzięki temu na lepsze. W każdym razie bezpodstawne jest przesądzenie, że w ten sposób bez przemocy **ocalamy** też krzywdziciela: świadomie (wbrew skłonnościom) odstępując od wyrządzania zła, jeszcze nie staje się przez to sprawą duchowego dobra.

6. W jakim stopniu można zawierzyć doświadczeniu wartości w obliczu wskazanych trudności? Przełęcki skłania się w sprawie prawomocności **poczucia** do następujących poglądów.

(33) Poczucie (wartości) ma od spostrzeżenia (jakości) mniejszą moc uzasadniającą.

(34) Poczucie jest doświadczeniem mglistym, tj. nie pozwala dostatecznie dokładnie rozróżnić pewnych wartości.

(35) Poczucie jest istotnie, tj. nieusuwalnie, nasycone pierwiastkami pozapoznawczymi (m.in. uczuciowymi).

(36) Poczucie jest właściwe, gdy ma miejsce doświadczony w nim stan (rzeczy) wartościowy.

(37) Powodem niewłaściwego, tj. mylnego, poczucia może być nakładanie się współwystępujących z nim poczuć innych odmian lub utożsamianie danego poczucia z obecnymi w nim pierwiastkami pozapoznawczymi.

(38) Pomocniczym probierzem właściwości poczucia jest poczucie innych ludzi.

(39) Oczywistości poczuć — w tym dotyczące wartości duchowych — są takie same u wszystkich ludzi.

(40) ZASADA OCZYWISTOŚCI POCZUĆ: Nie próbuj powątpiewać w głos własnego sumienia; oczywistość (przeżywania) jest ostatecznym probierzem właściwości poczucia (wartości).

Poglądy dotyczące prawomocności poczucia (wartości) wahają się od skrajnego sceptycyzmu (np. u Pyrrona), zgodnie z którym nie ma niczego takiego, czemu wszyscy przypisywaliby jednakową wartość, poprzez uznanie istnienia pewnego podobieństwa poczuć u różnych ludzi (jak to czynił m.in. Maurycy Straszewski), aż do skrajnego dogmatyzmu (np. u Władysława Witwickiego i chyba Brentana), zgodnie z którym u wszystkich ludzi tym samym poczuciom towarzyszy przeżycie oczywistości. Niektórych (np. Herbert Spencer) zadowoliło przypuszczenie, że intuicje etyczne są po prostu odziedziczonymi doświadczeniami przodków. Dopiero stosunkowo niedawno (Alf Ross) zwrócono uwagę na to, że wspólność poczuć nie jest wcale potrzebna do wykazania prawomocności immanentyzmu (obiektywizmu) aksjologicznego. Nie burzy go istnienie (a któż temu istnieniu zasadnie zaprzeczył?) takich, co w ogóle nad wartością swoich czynów się nie zastanawiają, lecz tylko zgodnie ze swymi skłonnościami, «autentycznie», czynią źle; ani nawet istnienie cynicznych bandytów. Jeśli się jednak taką wspólność poczuć przyjmuje (39), wówczas nie należałoby chyba przy określaniu „troski o drugiego człowieka” odwoływać się do stosunku, jaki mamy do własnego dobra; do tego, że „zależy mu na moim dobru, tak jak na własnym”.

7. Składające się na system moralny przekonania powinny być nie tylko zadowolająco uzasadnione; trzeba je ponadto właściwie wypowiedzieć. Przełęcki tak określa warunki, których spełnienie taką właściwość zapewnia.

(41) Zdania stwierdzają pewne stany rzeczy i wyrażają pewne przekonania.

(42) Określone stany rzeczy są stwierdzane przez odpowiednie rodzaje zdań: stany jakościowe — przez zdania opisowe, stany wartościowe — przez zdania oceniające.

(43) Obowiązki, tj. nakazy i zakazy, są wypowiedzane za pomocą rozkazników.

(44) Żadne opisy nie pociągają za sobą żadnych ocen (ani rozkazników).

(45) Zdania wypowiedzane dane stany rzeczy wiernie, gdy dokładnie stwierdzają doświadczone stany rzeczy i dokładnie wyrażają żywione przekonania.

(46) Pierwiastki (tu: przeżycia) pozapoznawcze obecne w doświadczeniu wartości nie są powiadamialne (ani stwierdzalne, ani wyrażalne) wiernie w wypowiedziach dosłownych.

(47) Za pomocą zdań przenośnych można stwierdzić pewne stany (rzeczy) wartościowe (wyrazić przekonania dotyczące tych stanów) oraz wyrazić przeżycia pozapoznawcze obecne w poczuciu tworzących owe stany wartości.

(48) ZASADA PRZENOŚNOŚCI OCEN: Nie próbuj wypowiadać przekonań wartościujących, tj. dotyczących wartości, w sposób dosłowny: jedynym środkiem ich wypowiedzenia są zdania przenośne.

W sporze o status metodologiczny ocen jedni (np. Moritz Schlick) skłonni byli zdania oceniające zrównywać z rozkaznikami, wypowiadającymi nakazy i zakazy, uznawać je za nieistotne poznawczo przeróbki takich rozkazników. Inni (np. John Stuart Mill) raczej upodobniali zdania oceniające do zdań opisowych. Jeszcze inni (u nas np. Kotarbiński i Ossowska) poza zdaniami oceniającymi („To jest dobre”) i rozkaznikami („Zrób to!”) wyróżniali zdania powinnościowe („Powinieneś to zrobić”). Jest rzeczą zrozumiałą, że poglądy Przełęckiego jako obiektywisty bliższe są stanowisku drugiemu (42). Uznanie ocen za pełnoprawne zdania, którym można przyznać prawdziwość lub jej odmówić, nie prowadzi jednak do przekonania o ich wzajemnej czy jednostronnej wynikalności; tym bardziej nie może być mowy (to jest myśl wyrażona jasno przez Ludwiga Feuerbacha, a nieznaną np. Millowi) o pociąganiu przez zdania (także wartościujące) jakichkolwiek norm moralnych (44). „Wartość poznawczą danej wypowiedzi uzależnia się od tego, czy przysługuje jej określona wartość logiczna (tj. prawdziwość lub fałszywość), a nie od tego, czy jest to wypowiedź w określony sposób uzasadniona czy uzasadnialna.” „Świat jest zrozumiały i niepojęty”, „Świat jest uporządkowany i bezładny”, „Świat jest przyjazny i złowrogi” — to mają być zdania: prawdziwe lub fałszywe. Ale czy ich walor logiczny jest **jakkolwiek** rozstrzygalny?

Jeszcze większe zastrzeżenia budzi pogląd, że wypowiedzi przenośne nadają się do wyrażania przeżyć subtelniejszych niż te, które są wyrażalne dosłownie ((47), (48)). Nie jest wykluczone, że najczęściej przekonania etyczne wyrażane są za pomocą metafor. Być może jest to nawet dopuszczalny środek wyrazu. Jakże

jednak da się **wiernie** wyrazić za pomocą wypowiedzi niedookreślonych — bądź co bądź **mgliste** poczucia (34)?

**8.** Moje oczywistości serca różnią się zasadniczo od zestawionych wyżej poczuć Przełęckiego.

Tak jak Przełęcki odczuwam jako zło duchowe: nienawiść, mściwość i okrucieństwo. Ale wbrew niemu wyżej niż człowieka dobrego, pobłażliwego i litościwego cenię ludzi porządných, sprawiedliwych i stanowczych. Człowieka porządnego obowiązuje **hasło** nie miłosierdzia, lecz przyzwoitości (*Nie bądź nigdy niegodziwy, tj. podły i zarazem samowrogi: nie działaj z zamiarem przysporzenia zła komukolwiek — bliskim, także sobie; nie bądź po prostu podły: niech pobudką twego postępowania nie będzie w szczególności chęć przysporzenia zła innym*). Wymagać od niego trzeba nie świętości, lecz prawości (*Nie bądź nigdy niegodziwy, podły ani sobkowski; nie pragnij swym działaniem przysparzać dobra sobie, jeśli narażasz przez to na zło innym — kogokolwiek, czy tym bardziej bliskich*). Miłosierdzie i świętość nie są (nie mogą być) powinnością; one są (jak by powiedział Kotarbiński) hojnością moralną. Wymagania przyzwoitości i prawości są skromniejsze nawet od słynnego hasła Kotarbińskiego „Kochaj kogoś”. Człowiek porządny nie ma obowiązku podejmowania wyłącznie takich działań, które są duchowo wartościowe (18); niektóre z jego czynów są — i muszą być — po prostu etycznie neutralne. Co więcej, prawość dopuszcza postawę życzliwości i poświęcenia, a nie wyklucza ani postawy samolubności (działania na rzecz własnego dobra), ani nawet dobroczynności (życzliwości połączonej z samolubnością); przyzwoitość zaś nie wyklucza nawet postawy sobkostwa. Jeśli bowiem moim powołaniem ma być pomnażanie cudzego dobra, to moja własna samodbałość jako owego pomnożyciela, nie powinna razić.

O ile Przełęcki spośród dobroci, pobłażliwości i litościwości — najwyżej cenę ten pierwszy wyróżnik człowieka zacnego, o tyle ja spośród porządności, sprawiedliwości i stanowczości — za najcenniejszą mam drugą wartość. Rad byłbym zastąpić wzorzec człowieka zacnego — wzorcem człowieka sprawiedliwego właśnie (taki wzorzec bliski był m.in. Sokratesowi, Chryzypowi, u nas Jonstowi, później Straszewskiemu i Biegańskiemu, a przede wszystkim Janowi Baudouinowi de Courteney’owi).

Tak jak Przełęcki odczuwam jako zło duchowe: zuchowatość, podejrzliwość i obłudność. Ale wbrew niemu wyżej niż człowieka

łagodnego, ufnego i prostodusznego cenię ludzi mężnych, rozważnych i statecznych (jak Ochorowicz uznają bowiem niezbędność pewnej skrytości czy nawet szczypty obłudny). Człowieka mężnego obowiązuje hasło nie powściągliwości, lecz waleczności (*Zwalczaj wszelkie — cudze i własne zło: nawet z użyciem przemocy, ale bez okrucieństwa*).

O ile jednak Przełęcki spośród znamion człowieka zgodliwego wyróżnia przeciwieństwo zuchwałości, o tyle ja na miejsce wzorca człowieka zgodliwego postawiłbym raczej wzorzec człowieka poważnego.

Tak jak Przełęcki odczuwam, na koniec, jako zło duchowe: pychę, (skrajną) skrytość i zachłanność. Ale wbrew niemu wyżej niż człowieka pokornego, otwartego i szczodrego cenię ludzi dumnych, godnych i umiarkowanych. Człowieka dumnego nie obowiązuje hasło pokory. Zamiast wzorca człowieka skromnego opowiadam się więc za wzorcem człowieka godnego.

W większości chyba etyk altruistycznych — system moralny Przełęckiego nie stanowi tu wyjątku — status moralny osoby obdarowywanej jest dwuznaczny. Odpowiedź na piekące (szczególnie *hic et nunc*) pytanie, jak i czy w ogóle dopuszczalne jest przyjmowanie od kogokolwiek darów w postaci dóbr różnego rodzaju, bywa określana przez granicę naszej godności. W systemie moralnym Przełęckiego godność nie ma większego znaczenia — jest wręcz czymś moralnie negatywnym. Jak zaznaczyliśmy, nie jest co najmniej wykluczone, że przedmiotem zabiegów człowieka zacnego, a w szczególności świętego (tj. urzeczywistniającego hasło samozatraty), może być dobro pozaduchowe. Czy w takim wypadku, jeśli obaj: poświęcający się i ten, dla którego ktoś się poświęca — są dostatecznie poczytani, akceptacja przez obdarowanego aktu ofiary, który dowartościowuje poświęcającego się, jest moralnie neutralna czy też odwartościowuje przyjmującego dar? Czy przyjmując dar, troszczę się o własne dobro, a tym samym grzeszę przeciwko przykazaniu samozatraty? Czy dary «odjęte od ust» obdarowującego nie hańbią tego, kto został nimi obdarowany? Z drugiej strony, czy ten ostatni odrzucając dar życia naruszyłby zasadę skromności? Jaka wartość duchową ma postępek współwzięcia ocalonego przez św. Maksymiliana? Czy w istocie nie była to zgoda na śmierć franciszkanina? Czy człowiek święty urzeczywistniając naczelną wartość systemu moralnego Przełęckiego — nie **de-moralizuje** innych? Czy gdyby tak

było, nie świadczyłoby to o społecznej dwuznaczności tego systemu?

Przełęcki wzywa, by nie dbać o siebie („Wezwanie do samozatraty”). Ja — by dbać **GODNIE**.

Przełęcki domaga się, by nie sądzić nikogo („W obronie dobroci”). Ja — by sądzić **SPRAWIEDLIWIE**.

Przełęcki namawia, by z nikim nie walczyć („Przeciwnik — istota taka jak my”). Ja — by walczyć ze zło-czyńcami, ale walczyć **ROZWAŻNIE**.

System moralny Przełęckiego jest utopią integralną. I jako taki kodeksem etycznym być nie może.

## 8. O istnieniu Boga

Człowieka łamią bóle, serce kamienieje,  
A niebo, tak jak dawniej milczące, zamknięte,  
Ani płacze — ani się śmieje!  
Wtem trup uczuć, tak zwany Rozsądek przychodzi  
I zaczyna tłumaczyć poważnie, rozumnie,  
Że myślom w niebo wzlatać wcale się nie godzi,  
Że dla nich dosyć cichej, domowej zagrody;  
Tak, jak gdyby powiadał: „Bodaż to żyć w trumnie!  
Bo w trumnie nie ma burzy i nie ma pogody”.

Cyprian Kamil Norwid,  
„Dumanie [I]”

1. Punktem kulminacyjnym książki ks. Piotra Moskala *Spór o racje religii* jest pewna wersja uzasadnienia istnienia Boga, zwana „dowodem z przygodności świata”<sup>1</sup>.

Zrekonstruuje poniżej ten dowód. Zanim to jednak zrobię, chciałbym sporządzić «protokół rozbieżności» między mną a ks. Moskałem.

Zacznę od zbieżności.

Podzielam opinię ks. Moskala, że logika jest neutralna ontologicznie [Moskal 2000, s. 61].

Uważam też, co w tytułowym sporze jest ważniejsze, że „religia ma swoje podmiotowe racje w strukturze bytu ludzkiego” [Moskal 2000, s. 23]. Z drugiej strony, zgadam się z ks. Moskałem co do tego, że „nie da się uzasadnić prawdziwości zdań i przekonań dotyczących Boga ani przez wskazanie na oczywistość zdania „Bóg jest”, ani przez odwołanie się do teorii idei lub przekonań wrodzonych” [Moskal 2000, s. 183]. Podobnie jak ks. Moskal — i dodajmy m.in. s. Zofia Józefa Zdybicka [Moskal 2000, s. 145] — sądzę, że „brakuje wystarczających racji, że Bóg bywa (dla niektórych ludzi) przedmiotem doświadczenia” [Moskal 2000, s. 18]. „Bóg nawet dla mistyków nie jest przedmiotem bezpośredniego poznania” [Moskal 2000, s. 20; por. też s. 183]. „Bóg [...] jest niematerialny i jako taki nie może być poznany za pomocą wrażeń

<sup>1</sup> Krótszą i wcześniejszą wersję tego dowodu zawierają artykuły: [Moskal 1995 1996] i [Moskal 1998a].

i wyobrażeń” [Moskal 2000, s. 153]. Zachowane relacje świadczą o tym, że „nie ma postaw, aby twierdzić, że doświadczenie religijne jest sposobem bezpośredniego uzasadnienia prawdziwości zdań [...] dotyczących Boga” [Moskal 2000, s. 22 i 167]. Nie można też uzasadnić istnienia Boga za pomocą wiary w Jego objawienie, „wierzenie Bogu zakłada bowiem to, że posiada się już informacje o Jego istnieniu” [Moskal 2000, s. 105; por. też s. 113 i 182].

Ks. Moskal bardzo rzetelnie relacjonuje różne ujęcia szczegółowych kwestii, wśród nich różne koncepcje istnienia [Moskal 2000, s. 56–61], symboliczności [Moskal 2000, s. 99–100, przyp. 109], wiary religijnej [Moskal 2000, s. 170–177] i poznania przedfilozoficznego [Moskal 2000, s. 203–207]. Szkoda tylko, że na ogół ich ze sobą nie porównuje i nie dokonuje «zewewnętrznej oceny».

Na szczególne wyróżnienie zasługuje celne przedstawienie koncepcji filozofii analitycznej i analitycznej filozofii religii w ujęciu o. Józefa M. Bocheńskiego [Moskal 2000, s. 37–42]. Mniej trafia mi do przekonania przedstawienie koncepcji filozofii klasycznej i klasycznej filozofii religii [Moskal 2000, s. 119–128]. Chodzi — zdaje się — o to, że przy tej koncepcji (a) wszelkie uzasadnienia opierają się m.in. na tezach empirycznych, (b) dąży się do osiągnięcia uzasadnienia „niezawodnego” [Moskal 2000, s. 197] i (c) odrzuca się *ex principio* regres w uzasadnianiu, które ma być „ostatecznościowe” [Moskal 2000, s. 120, 192 i 193, przyp. 30]. Nie widzę jednak powodu, aby te dwie koncepcje przeciwstawiać tak radykalnie ujęciu analitycznemu, jak to czyni ks. Moskal [Moskal 2000, s. 226]. Tezy empiryczne np. — ewentualnie jako presupozycje, a więc bez «ostatecznej» asercji — mogłyby się znaleźć w pracach reprezentujących filozofię analityczną. Również od metafizyka jest przecież przejście do języka. Czy naprawdę uzasadnienie tego, że *p* (jeśli pominąć pewne niuanse syntaktyczno-semantyczne), tak bardzo różni się od uzasadnienia tego, że zdanie '*p*' jest prawdziwe? Pogląd zaś, że w filozofii klasycznej nie stosuje się idealizacji [Moskal 2000, s. 120] jest nieporozumieniem. Czym innym — jak nie idealizacją — jest „ujęcie istoty religii”, „religi w ogóle” [Moskal 2000, s. 122]?

2. I tu zaczynają się poważniejsze rozbieżności.

Po pierwsze więc — co widać z powyższych uwag — nie dostrzegam zasadniczej różnicy metodologicznej między uzasadnianiem np. przekonań religijnych na sposób „analityczny” a uzasadnianiem ich na sposób „klasyczny” [Moskal 2000, s. 16–17]. Po

drugie, nie dostrzegam różnicy między „faktycznym sensem” wyrażenia języka religijnego a „sensem, jaki zdaniem wierzących” mają te wyrażenia [Moskal 2000, s. 93–95]. Po trzecie, nie dostrzegam argumentów na rzecz poglądu, że „wiary religijnej nie da się sprowadzić do postaci propozycjonalnej: wiary, że *p*” [Moskal 2000, s. 182]. Po czwarte, nie dostrzegam kryteriów pozwalających odróżnić sytuację, w której zachowanie racjonalne jest (jak ma być u zwierząt) „czynnikiem [...] transcendentnym” — od sytuacji, w której jest ono (jak ma być u ludzi) czynnikiem „immanentnym” [Moskal 2000, s. 45]. Po piąte, choć zapewne rzeczywiście „lęk o los pośmiertny” [Moskal 2000, s. 47] jest właściwy tylko — choć nie wszystkim — ludziom, to sądzę, że występuje on u nich jako następstwo wiary w życie pozagrobowe (nie można się przecież lękać o coś, w czego istnienie się nie wierzy), a więc stwierdzenie jego występowania nie może stanowić racji wspomnianej wiary.

3. Nie oceniam też tak negatywnie, jak ks. Moskal, rezultatów uzyskanych przez o. Bocheńskiego.

Nie jestem znawcą pism św. Tomasza, nie potrafię więc ocenić, czy dokonana przez o. Bocheńskiego formalnologiczna rekonstrukcja «pięciu dróg» jest istotną „deformacją” tekstu św. Tomasza [Moskal 2000, s. 18] i czy istotnie „Bocheński zdaje się nie zawsze rozumieć sens” tego tekstu [Moskal 2000, s. 75]. W szczególności np. nie wiem, czy istotnie termin „ruch” jest przez Akwinata używany w sensie węższym („zmiana miejsca”) czy szerszym („zmiana w ogóle”) [Moskal 2000, s. 66–67].

Jednakże, po pierwsze — wbrew temu, co sugeruje ks. Moskal — rekonstrukcja dokonana przez o. Bocheńskiego jest dokonana nie w języku rachunku predykatów [Moskal 2000, s. 68], lecz w języku rachunku predykatów **wzbogaconym** o pewne stałe pozalogiczne, których długą listę ks. Moskal skądinąd podaje [Moskal 2000, s. 64–65]. Takie wzbogacenie — wbrew ks. Moskalowi — należy właśnie do „istoty analiz logicznych” [Moskal 2000, s. 80] wypowiedzi sformułowanych w językach pozalogicznych<sup>2</sup>.

Po drugie, rezultat wywodów o. Bocheńskiego na temat „istnienia” w sensie logicznym można by przedstawić dużo przejrzyściej

<sup>2</sup> „Logika religii”, jak gdzieś indziej pisze ks. P. Moskal, jest „logiką stosowaną” (zob. „Uzasadnienie wiary religijnej ...” [Moskal 2000, s. 169]).

(niż na s. 63–64). O. Bocheński odróżnia mianowicie istnienie logiczne od realnego i to pierwsze utożsamia z niesprzecznością. Otóż odróżnienie tych sensów nie uniemożliwia PRZYJĘCIA jako dziedziny rozważań przedmiotów istniejących realnie. WTEDY kwantyfikator egzystencjalny — wbrew ks. Moskalowi [2000, s. 69, 71] — traci swoją neutralność ontologiczną i może reprezentować istnienie realne, tj. przejście z „porządku esencjalnego” na „poziom egzystencjalny” [Moskal 2000, s. 71, 74 i 79]. Cała formuła pełnić wtedy może funkcję „afirmacji realnego istnienia” [Moskal 2000, s. 72, 74].

Po trzecie, o. Bocheński ogranicza swoją analizę tekstu św. Tomasza do rekonstrukcji logicznej tego tekstu i oceny poprawności **formalnej** wyrażonych w nim wywodów. Nie można mu z tego czynić zarzutu [Moskal 2000, s. 80]. Rozstrzyganie za pomocą narzędzi logicznych poprawności materialnej jakichkolwiek rozumowań ma bardzo ograniczony zakres. Można za ich pomocą co najwyżej uzasadnić odrzucenie pewnych przesłanek (mianowicie przez wykazanie ich wzajemnej lub wewnętrznej **sprzeczności**). W tym zakresie metoda ta stosowalna jest i do filozofii, i do teologii [Moskal 2000, s. 107].

Po czwarte, można mieć słuszne wątpliwości co do adekwatności przeprowadzonej przez o. Bocheńskiego eksplikacji analogii — w szczególności analogicznie rozumianych predykatów dwu- i więcejargumentowych — w kategoriach izomorfii, a więc co do poprawności redukcji sensu tych terminów wziętych analogicznie do formalnych własności relacji oznaczanych przez te terminy wzięte literalnie. Być może rzeczywiście o. Bocheński nie „daje poprawnej odpowiedzi na pytanie o sens [...] wyrażenia języka religijnego” [Moskal 2000, s. 19]. Jednakże inne znane mi — „znacznie bogatsze” [Moskal 2000, s. 91] — rozwiązania tej kwestii, jeśli nie zrównują tych wyrażenia z metaforami, to polegają co najwyżej na sporządzaniu ich leksykonu, zawierającego jednoznaczne interpretacje literalne dla każdego z nich z osobna, co jest teoretycznym «bankructwem».

Po piąte, nie widzę „problemu korelatora” [Moskal 2000, s. 86] w izomorficznej koncepcji analogii u o. Bocheńskiego. Cóż więcej trzeba wiedzieć o tym «korelatorze» — ponad to, że stanowi jedno-jednoznaczne PRZYPORZĄDKOWANIE między odpowiednimi relacjami — aby uświadomić sobie dobrze o co chodzi?<sup>3</sup>

Wreszcie, po szóste, nie widzę też w koncepcji o. Bocheńskiego „problemu racji” przyjęcia hipotezy religijnej [Moskal 2000, s. 112]. Przyjmujemy ją, bowiem CHCEMY, aby nasze życie nabrało sensu — czyli zostało w pewien sposób uporządkowane.

4. Przed zapowiedzianą rekonstrukcją dowodu z przygodności świata — parę uwag metodologicznych.

Czytamy w *Sporze o racje religii*:

Istnieją [...] takie procedury poznawcze, w których rezultacie otrzymuje się nie obalalne, koniecznościowe poznanie tego, że istnieje Bóg rozumiany jako Absolut, będący przyczyną świata (kosmosu i człowieka). Są to metafizyczne procedury wyjaśniania rzeczywistości [...] [Moskal 2000, s. 196; por też s. 23]. Procedury wyjaśniania rzeczywistości, która prowadzi do zdania o istnieniu bytu absolutnego, można traktować jako dowód prawdziwości zdania o istnieniu Absolutu (Boga) [...] Jest to dowód [...] rozumiany [...] jako rozumowanie uzasadniające niezawodnie jakieś zdanie na podstawie zdań wcześniej przyjętych (ostatecznie przyjęte na podstawie zmysłowo-intelektualnego kontaktu z obiektywną rzeczywistością). Ponieważ zdanie o istnieniu Absolutu pojawia się w tym rozumowaniu jako jedyne możliwe wyjaśnienie rzeczywistości, to ma ono charakter tezy, a nie hipotezy: jest wyrazem poznania nieobalalnego [Moskal 2000, s. 197].

Schemat zwykłego wyjaśniania ma postać:

q.	teza wyjaśniana ( <i>explicans</i> )
<hr/>	
Dlaczego q?	
<hr/>	
Bo p.	hipoteza wyjaśniająca ( <i>explicandum</i> )
A (zawsze) jeżeli p, to q.	fundament wyjaśniania

Jak widać — na mocy fundamentu wyjaśniania — *explicandum* jest RACJĄ *explicans*.

Schemat wyjaśniania, w którym byłaby tylko jedna dopuszczalna hipoteza wyjaśniająca, miałby postać:

q.	
<hr/>	
Dlaczego q?	
<hr/>	
Bo p.	
A (zawsze i) tylko jeżeli p, to q.	

<sup>3</sup> W „Odpowiedziach na zarzuty” [Moskal 1998] ks. P. Moskal domaga się wskazania „konkretnej relacji jedno-jednoznacznej”, która „w konkretnym, przykładowo wybranym przypadku dokonuje odwzorowania” izomorficznego [Moskal 2000, s. 57]. Zgódźmy się, że plan Warszawy jest izomorficznym odwzorowaniem (pewnych aspektów) terytorium Warszawy. W związku z tym np. pewna niebieska wstęga na tym planie odpowiada fragmentowi Wisły w granicach miasta: są one sobie przyporządkowane jedno-jednoznacznie. Jak to przyporządkowanie ma zwać, aby zadowolić oczekiwania ks. P. Moskala w tym względzie?

Fundament wyjaśniania byłby wtedy ekwiwalencją (a nie implikacją — jak w «zwykłym» wyjaśnianiu). *Explicandum* byłoby więc zarazem racją i następstwem *explicans*.

5. Oto jak się przedstawia *in extenso* dowód z przygodności świata w ujęciu ks. Moskala:

Istnieją liczne i różne byty-konkrety, liczne i różne treści realne. Jak np. poszczególne rośliny, zwierzęta, poszczególne wytwory kulturowe, poszczególni ludzie — ja i inne «ja» (a nie tylko jeden konkret). To, co różni treść istniejącą od nieistniejącej, albo — inaczej mówiąc — to, dzięki czemu pewna treść jest treścią realną, to czynnik zwany istnieniem. To zaś, co różni jedną treść od innej treści, albo — inaczej mówiąc — to, dzięki czemu pewna treść realna jest taką, a nie inną treścią realną (bytową), to czynnik zwany istotą (chodzi o istotę konkretną, jednostkową, a nie gatunkową czy ogólną).

Czy w bytach, skoro są liczne i zróżnicowane, istota i istnienie są tym samym? Odyby tak było, to można by utożsamić te byty bądź z ich istotą, bądź z ich istnieniem. W pierwszym przypadku powinna by obiektywnie istnieć każda określona intelektem treść, a tymczasem doświadczenie uczy o zasadniczej różnicy między bytowaniem pewnej treści w porządku pozapodmiotowym i w porządku podmiotowym (mysłnym, pierwotnie intencjonalnym). Nie wystarczy pomyśleć rzecz, aby rzecz była. W drugim przypadku każdy z licznych bytów sprowadzałby się do istnienia. Wówczas jednak wszystkie te byty niczym by się nie różniły, a więc byłyby jednym bytem, co jest niezgodne z danymi doświadczenia (że są liczne i różne byty).

Nie jest również tak, że istota jest elementem czy własnością istnienia. Istnienie jest bowiem proste i beztreściowe: jego «funkcją» jest realizowanie konkretnej istoty. Podobnie istnienie nie jest elementem czy własnością istoty. Gdyby tak było, to istniałyby obiektywnie wszystkie intelektualnie zdeterminowane istoty.

A zatem każdy z licznych i różnorodnych bytów danych nam w doświadczeniu jest jako złożony z dwóch nielożsamyh i nie zawierających się w sobie elementów wewnątrzbytowych: istoty i istnienia. Żaden z tych elementów nie jest racją drugiego: istota, jako nie-istnienie i jako nie zawierająca istnienia, nie jest racją istnienia, a istnienie, jako nie-istota i jako nie zawierające istoty, nie jest racją istoty. Nie-byt nie jest racją bytu. Byty liczne i różne (byty przygodne) nie istnieją więc na mocy swej istoty (pies nie dlatego istnieje, że jest psem). I nie jest tak, że byty te są określoną istotą dzięki istnieniu (to oto nie jest psem dlatego, że istnieje). Byty przygodne nie są więc samorzrozumiałe.

Skoro istnienie bytów przygodnych nie tłumaczy się ich istotą, to można postawić problem jakiegoś innego czynnika, który byłby racją ich istnienia. Dzięki czemu te byty istnieją? Wskazywanie na inne byty przygodne, które też nie istnieją na mocy swej istoty, nie dostarcza odpowiedzi na pytanie o rację istnienia (jakiegokolwiek bytu).

Jedynym zatem wyjaśnieniem istnienia bytów przygodnych jest Absolut — taki byt, który istnieje na mocy swej istoty. Nie znaczy to, że istota tego bytu jest przyczyną jego istnienia, ale że istota tego bytu i jego istnienie są tym samym. Odyby tak nie było, to trzeba by przyjąć, że albo istnienie Absolutu jest uprzączynowane przez czynnik w stosunku do Absolutu zewnętrzny, albo istnienie Absolutu jest uprzączynowane przez istotę Absolutu. W pierwszym przypadku Absolut nie byłby Absolutem (bo byłby uprzączynowany), w drugim przypadku nie-byt (istota jako nie-istnienie i jako nie zawierająca istnienia) byłby racją bytu (istnienia). Absolut jest więc, jak mówi Tomasz, *suum esse, ipsum esse* czy *suum esse subsistens*. Jako taki, Absolut jest radykalnie inny niż świat. Żaden inny byt, poza

Absolutem, nie jest *suum esse*. Toteż Absolut i świat nie mają żadnej wspólnoty w płaszczyźnie tzw. przyczyn wewnętrznych (materialnej i formalnej). Ten brak wspólnoty stanowi o transcendencji Absolutu w stosunku do świata (i człowieka). Nie mamy bezpośredniego poznania bytu absolutnego. Nie da się też go pojąć. Ale tylko taki byt jest realnym wyjaśnieniem istnienia bytów, które nie istnieją na mocy swej istoty. Świat, który jest przygodny, istnieje, bo jest w pewien sposób przez byt absolutny chciany, aby był. Świat jest następstwem woli-miłości: jest chciany przez Absolut, aby był. Ponieważ Absolut przez to, że jest samym istnieniem, jest radykalnie inny od świata, nie wchodzi tu w grę pochodzenie przez emanację czy inną transformację tego Absolutu. Świat jest «z niczego» (*ex nihilo sui et subiecti*) [Moskal 2000, s. 198–200].

Zrekonstruujmy to rozumowanie z największą życzliwością, ale też z niezbędnym stopniem precyzji. Dążenie do precyzji nie jest niezgodne z intencjami ks. Moskala, który deklaruje wprost, że „postulat precyzji w myśleniu filozoficznym” uważa za „cenny” [Moskal 2000, s. 223, przyp. 1]. Współgra to z *credo* filozoficznym wypowiedzianym przez niego gdzie indziej:

Filozofia ma być wiedzą racjonalnie, intelektualnie uzasadnioną [Moskal 1994, s. 447].

Interesuje mnie konkluzywność przeprowadzonych rozumowań. Każde zdanie winno być uzasadnione, albo bezpośrednio przez stany rzeczowe, albo pośrednio, w oparciu o inne zdanie wcześniej przyjęte [Moskal 1994b, s. 441–442].

«Słuszność» jakiegoś systemu filozoficznego [nie może być] zrelatywizowana do [...] wizji [takiej, że dyskusja nad nią miałaby być] nierozstrzygalna [Moskal 1994b, s. 446]<sup>4</sup>.

**6. Teza wyjaśniana (*explicans*) w dowodzie (z uwzględnieniem wszystkich wariantów) brzmi następująco:**

[Istnieje] wiele różnych bytów-konkretów [Moskal 2000, s. 23]. Są liczne i różne byty [...]. Istnieją [byty liczne i różnorodne,] liczne i różne byty-konkrety, liczne i różne treści realne, jak np. poszczególne rośliny, zwierzęta, poszczególne wytwory kulturowe, poszczególne ludzie — ja i inne «ja» (a nie tylko jeden konkret) [Moskal 2000, s. 198–199].

Dla uproszczenia terminologii będę dalej — spośród synonimów używanych w rekonstruowanym tekście — posługiwał się odpowiednio terminami:

(a) „**konkret**” (w tekście także: „rzecz”, „treść”, „treść określona intelektualnie”);

(b) „**konkret istniejący**” (w tekście także: „treść bytowa”, „treść bytująca w porządku pozapodmiotowym”, „treść istniejąca”, „treść istniejąca obiektywnie”, „treść realna”);

<sup>4</sup> Dodajmy, że ks. P. Moskal opowiada się za „klasyczną (korespondencyjną) koncepcją prawdy” [Moskal 1997, s. 34].

(c) „**konkret nieistniejący**” (w tekście także: „treść bytująca w porządku podmiotowym (myślnym, pierwotnie intencjonalnym)”, „treść nieistniejąca”);

(d) „**racja**” (w tekście zamiast „*x* jest racją istnienia *y*-a” mówi się też: „istnienie *y*-a tłumaczy się *x*-em”, „*y* istnieje dlatego, że ... *x* ...”, „*y* istnieje dzięki *x*-owi”, „*y* istnieje na mocy *x*-a”, „*x* jest przyczyną *y*-a”, „*y* jest uprzyczynowany przez *x*-a”).

Po takich ustaleniach *explicansowi* w najślabszej (ale wystarczającej przy dokonywanej rekonstrukcji) wersji wolno nadać postać:

(E-s) **Istnieją co najmniej dwa różne konkrety.**

$\forall x \forall y [(x \text{ jest konkretem} \wedge y \text{ jest konkretem}) \wedge (x \text{ istnieje} \wedge y \text{ istnieje}) \wedge \sim (x = y)]$

(E-s) jest tezą empiryczną; w dowodzie z przygodności świata stan rzeczy stwierdzany przez (E-s) uważa się za fakt — uzasadniony bezpośrednio:

Liczne i różnorodne byty [są] dane nam w doświadczeniu [Moskal 2000, s. 198].

**Od razu zauważmy, po pierwsze, że słabszy *explicans*:**

(E-s)\* **Istnieje co najmniej jeden konkret.**

Jest niewystarczający, gdyż przy pewnych założeniach (E-s)\* **pociągałby za sobą:**

(E-s)\*\* **Istnieje co najwyżej jeden konkret.**

i nie wymagałby wtedy przyjmowania jako *explicandum* hipotezy o istnieniu Absolutu.

Przy okazji zauważmy, po drugie, że *explicans*:

(E-s) **Istnieje dokładnie jeden konkret.**

mógłby być uznany za fakt, gdyby utożsamić ten jedyny istniejący konkret z Wszechświatem, czego — jak zobaczymy — sens terminu „konkret” nie wyklucza.

Poza tezą (E-s) w dowodzie korzysta się z innej jeszcze tezy empirycznej:

(TE) **Nie każdy konkret istnieje.**

$\sim \bigwedge x (x \text{ jest konkretem} \rightarrow x \text{ istnieje}).$

**Czytamy:**

Nie wystarczy pomyśleć rzecz, aby rzecz była. [...] [Tak] doświadczenie uczy [Moskal 2000, s. 198].

Teza ta wymaga komentarza. Nie wdając się w drobiazgową analizę, zwróćmy tylko uwagę na to, że nie jest tak, by rzecz istniejąca różniła się od tylko pomyślanej wyłącznie tym, że do tej drugiej **»dodane»** zostało istnienie. Między istotą (i poszczególnymi włas-

nościami) psa tylko pomyślanego a istotą (i odpowiednimi własnościami) psa istniejącego jest «przepaść» ontyczna. Istniejącemu psu przysługują «istniejące» własności, a psu tylko pomyślanemu — własności «tylko pomyślane», a więc jakaś *quasi*-istota.

7. O tym, że dowód z przygodności świata jest „metafizykalną procedurą wyjaśniania” [Moskal 2000, s. 196], decyduje — jak się zdaje — obecność w nim tez, które będę nazywał „tezami ontologicznymi”.

Pierwsza z nich głosi:

Każdy z licznych i różnorodnych bytów danych nam w doświadczeniu jest niejako złożony z dwóch [...] elementów wewnątrzbytowych: istoty i istnienia [Moskal 2000, s. 198].

Zinterpretujemy tę tezę następująco:

**(TO-1) Każdy istniejący konkret jest to złożenie (pewnej) istoty i istnienia.**

$\bigwedge x ((x \text{ jest konkretem} \wedge x \text{ istnieje}) \equiv \{ \text{istota } x\text{-a zawiera się w } x\text{-ie} \} \wedge \{ \text{istnienie } x\text{-a zawiera się w } x\text{-ie} \} )$

Jaki jest status tezy (TO-1)? Sądzę, że (TO-1) jest po prostu tezą fałszywą, jeżeli przyjąć definicje (Df-1)–(Df-3), a odrzucić — z powodów tam podanych — (TE).

Druga teza ontologiczna głosi:

Istnienie nie jest cechą [...] bytu, jego własnością [Moskal 2000, s. 56]. Istnienie jest [...] proste i beztreściowe: jego «funkcją» jest realizowanie konkretnej istoty [Moskal 2000, s. 198].

**(TO-2) Istnienie (konkretu) nie jest ani własnością, ani zbiorem własności (tego konkretu).**

(TO-2) jest analityczną konsekwencją definicji (Df-2) i (Df-3). Skoro bowiem istota jest to ogół własności konkretu — bez względu na to, czy ów konkret istnieje, czy nie istnieje, to istnienie nie należy do tej istoty, a więc nie jest własnością konkretu.

Trzecia teza ontologiczna głosi:

**(TO-3) Istnienie wszystkiego ma swoją rację.**

$\bigwedge x [x \text{ istnieje} \rightarrow \bigvee y (y \text{ jest racją istnienia } x\text{-a})]$

W odróżnieniu od pozostałych tez ontologicznych — (TO-3) jest co prawda *implicite* wykorzystywana w dowodzie, ale nigdzie nie jest *explicite* sformułowana — nawet w postaci ograniczonej.

Czwarta i piąta teza ontologiczna głoszą:

Istota, jako nie-istnienie i jako nie zawierająca istnienia, nie jest racją istnienia, a istnienie, jako nie-istota i jako nie zawierająca istoty, nie jest racją istoty. [...] [A więc ogólnie:] nie-byt nie jest racją bytu [Moskal 2000, s. 198–199].

**(TO-4) Racja czegoś jest z tym czymś tożsama lub się w tym czymś zawiera.**

$\bigwedge x \bigwedge y (\text{istota } x\text{-a jest racją istnienia } y\text{-a} \rightarrow \{ (x = y) \vee y \text{ zawiera się w } x\text{-ie} \} )$

**(TO-5) Racja istnienia czegoś sama istnieje.**

Zauważmy, jak niejasny jest status tez (TO-3)–(TO-5). Czy są to tezy empiryczne, czy analityczne, czy może tylko supozycje?<sup>5</sup> Skądinąd (TO-5) sprawia wrażenie nadającej się w większym stopniu do uznania niż pozostałe.

8. W dowodzie korzysta się z kilku definicji.

Zacznijmy od definicji „istnienia”:

Istnienie rozumię się jako to, dzięki czemu jakaś treść jest treścią realną. Istnienie [...] jest aktem bytu, tzn. czynnikiem, dzięki któremu konkret jest czymś istniejącym, czymś realnym [Moskal 2000, s. 56]. To, co różni treść istniejąca od nieistniejącej, albo — inaczej mówiąc — to, dzięki czemu pewna treść jest treścią realną, to czynnik zwany istnieniem [Moskal 2000, s. 198].

**(Df-1) Istnienie czegoś to tyle, co to, że to coś istnieje.**

$\bigwedge x (\text{istnienie } x\text{-a} = \text{to, że } x \text{ istnieje})$

O istocie (inaczej: istocie jednostkowej, istocie konkretnej) czytamy:

To [...], co różni jedną treść od innej treści, albo — inaczej mówiąc — to, dzięki czemu pewna treść realna jest taką, a nie inną treścią realną (bytową), to czynnik zwany istotą [Moskal 2000, s. 198].

Interpretuję to tak:

**(Df-2) Istota czegoś to tyle, co ogół własności tego czegoś.**

$\bigwedge x (\text{istota } x\text{-a} = \text{ogół własności } x\text{-a})$

Zauważmy, że niekiedy uważa się za istotę czegoś tylko pewną własność z ogółu własności tego czegoś, a mianowicie właściwość, czyli taką własność, która przysługuje tylko temu czemuś:

$(\text{Df-2})^* \bigwedge x \bigwedge P (Px \rightarrow \{ P \text{ jest istotą } x\text{-a} \equiv \bigwedge y [Px \rightarrow (x = y)] \})$

Takie rozumienie „istoty” byłoby jednak niezgodne z intencją rekonstruowanego tekstu. Czytamy w nim bowiem:

Czy w bytach [...] istota i istnienie są tym samym? Gdyby tak było, to można by utożsamić te byty bądź z ich istotą, bądź z ich istnieniem [Moskal 2000, s. 198].

<sup>5</sup> W innym miejscu ks. P. Moskal uzasadnia tezę (TO-3) tym, że świat jest „racjonalny” [Moskal 1994a, s. 16] — a nie „absurdalny” [Moskal 2000, s. 15]. Trudno to uznać za uzasadnienie satysfakcjonujące, jeśli — jak ks. P. Moskal — przez „absurdalność” rozumie się sprzeczność, a przez „racjonalność” — posiadanie racji. Z tak ujętej racjonalności świata teza (TO-3) wynika czysto analitycznie, a z tego, że świat nie jest — we wskazanym sensie — absurdalny, teza (TO-3) nie wynika w ogóle.

Można by utożsamić jednak, tylko jeżeli poza istotą i istnieniem nie ma w nich niczego innego — w szczególności nie ma innych własności.

Najtrudniej jest ustalić sens „konkretu”. Wiele jednak przemawia za tym, że:

(Df-3) **Konkret to tyle, co coś, w czym zawiera się pewna istota.**

$\wedge x$  ( $x$  jest konkretem  $\equiv$  istota  $x$ -a zawiera się w  $x$ -ie)  
Skądinąd pewne wypowiedzi, np., że:

Nie jest tak, że byty [...] [przygodne] są określoną istotą dzięki istnieniu [Moskal 2000, s. 199].

sugerowałyby mocniejszą interpretację:

(Df-3)\* Konkret to tyle, co istota.  
Nietrudno pokazać teraz, że (TO-1) wynika z (Df-1)–(Df-3).

Poza definicjami (Df-1)–(Df-3) można na podstawie rekonstruowanego tekstu odtworzyć definicje „Absolutu” i „samozrozumienia”.

(Df-4) **Absolut to tyle, co coś, czego racją istnienia jest własna istota.**

$\wedge x$  [ $x$  jest Absolutem  $\equiv$  istota  $x$ -a jest racją istnienia  $x$ -a)].  
Czytamy w tekście:

Absolut [jest to] taki byt, który istnieje na mocy swej istoty [Moskal 2000, s. 199].  
Czytamy również, że gdyby Absolut był „uprzyczynowany” — „przez czynnik w stosunku do Absolutu zewnętrzny” — to „Absolut nie byłby Absolutem” [Moskal 2000, s. 198]. Jest to oczywiście konsekwencja (Df-4). Mamy bowiem:

(1)  $\wedge x$  (czynnik zewnętrzny względem  $x$ -a jest racją istnienia  $x$ -a  $\rightarrow \sim$  istota  $x$ -a jest racją istnienia  $x$ -a).

I dalej:

(2)  $\wedge x$  ( $\sim$  istota  $x$ -a jest racją istnienia  $x$ -a  $\rightarrow \sim x$  jest Absolutem).

(Df-5) **Istnienie czegoś [np. danego konkretnego] jest samozrozumiałe, gdy racją owego istnienia jest istota tego czegoś [odpowiednio: owego konkretnego].**

$\wedge x$  [ $x$  jest konkretem  $\rightarrow$ ] (istnienie  $x$ -a jest samozrozumiałe  $\equiv$  istota  $x$ -a jest racją istnienia  $x$ -a)

Zauważmy, że z (Df-4) i (Df-5) wynika, że tylko Absolut jest samozrozumiały.

9. Hipoteza wyjaśniająca brzmi następująco:

(E-m) **Absolut chce, aby istniały (co najmniej dwa różne) konkrety.**

Absolut chce więc, aby (E-s).

Czytamy w tekście:

Jedynym [...] wyjaśnieniem istnienia bytów przygodnych jest Absolut [...]. Świat, który jest przygodny [czyli „niekoniecznie istniejący” [Moskal 2000, s. 76]] istnieje, bo jest w pewien sposób przez byt absolutny chciany, aby był [Moskal 2000, s. 199].

Mamy więc następujący fundament:

(F) **(Zawsze i) tylko jeżeli (E-m), to (E-s).**

Gdyby więc (F) było prawdziwe, to ponieważ (E-s) jest prawdziwą tezą empiryczną, prawdziwe też byłoby (E-m). Ponieważ z kolei trudno nie uznać implikacji:

(3) Jeżeli (E-m), to Absolut istnieje.

dowodzona zostałaby tym samym teza teistyczna:

(TT) **Absolut istnieje.**

Zasadniczy krok w dowodzie z przygodności świata polega na wykazaniu prawdziwości (F).

10. Uzasadnienie ekwiwalencji (F) wymaga uzasadnienia dwóch implikacji:

(F-1) Tylko jeżeli (E-m), to (E-s).

(F-2) (Zawsze) jeżeli (E-m), to (E-s).

Zacznijmy od uzasadnienia implikacji (F-1). Zauważmy od razu, że ze względu na obecność w nich nieempirycznego (E-m) ani tu, ani w wypadku (F-2) nie wchodzi w grę zwyczajne sprawdzenie. W dowodzie z przygodności świata uzasadnia się więc najpierw dwa «lematy».

(L-1) Racją istnienia istniejącego konkretnego nie zawiera się w nim samym.

(L-2) Racją istnienia istniejącego konkretnego nie zawiera się w innym konkretnym.

Prześledźmy dokładniej tę część rozumowania. Ma ona charakter *reductio ad absurdum*. Załóżmy więc, że:

(4) Racją istnienia danego istniejącego konkretnego zawiera się w nim samym.

Jeśli tak, to w związku z (TO-1):

(5) Racją istnienia danego istniejącego konkretnego jest jego istnienie lub jego istota.

Uznanie za rację istnienia samego istnienia nie jest w rekonstruowanym dowodzie brane w ogóle pod uwagę — prawdopodob-

nie ze względu na grożący przy takim rozwiązaniu *circulus in probando*. Pozostaje więc:

(6) Racją istnienia danego istniejącego konkretnego jest jego istota.

Aby jednak tak było, musiałyby — w związku z (TO-4) — być tak, że:

(7) Istnienie danego istniejącego konkretnego bądź (a) jest tożsame z jego istotą, bądź (b) się w niej zawiera.

Otóż ani (a), ani (b) nie jest do przyjęcia.

Ad (a). Czytamy:

W [...] przypadku [gdzieby istota i istnienie w bytach były tym samym, to] każdy z licznych bytów sprowadzałby się do istnienia. Wówczas [...] wszystkie te byty niczym by się nie różniły, a więc byłyby jednym bytem, co jest niezgodne z danymi doświadczenia [Moskal 2000, s. 198].

Konsekwencją (a) byłoby więc:

(8)  $\bigwedge x \bigwedge y \{[(x \text{ jest konkretem} \wedge y \text{ jest konkretem}) \wedge (x \text{ istnieje} \wedge y \text{ istnieje})] \rightarrow (x = y)\}$

co jest sprzeczne z (E-s).

Ad (b). Czytamy:

Istnienie nie jest elementem czy własnością istoty. Gdyby tak było, to istniałyby obiektywnie wszystkie intelektualnie zdeterminowane istoty [Moskal 2000, s. 198].

Konsekwencją (b) byłoby więc — w związku z (Df-3):

(9)  $\bigwedge x (x \text{ jest konkretny} \rightarrow x \text{ istnieje})$

co jest sprzeczne z (TE).

**11.** Od razu zauważmy, że w tekście próbuje się uzasadnić (6) także w inny sposób, a mianowicie jako konsekwencję nie (b) — lecz (a):

Gdyby [...] [istota i istnienie w bytach były tym samym], to można by utożsamiać byty bądź z ich istotą, bądź z ich istnieniem. W pierwszym przypadku powinniśmy by obiektywnie istnieć każda określona intelektem treść, a tymczasem doświadczanie uczy o zasadniczej różnicy między bytowaniem pewnej treści w porządku pozapodmiotowym i w porządku podmiotowym (myślnym, pierwotnie intencjonalnym) [Moskal 2000, s. 198].

A więc konsekwencją założenia:

(10)  $\bigwedge x [x \text{ jest konkretem [istniejącym?] } \rightarrow] (\text{istnienie } x\text{-a} : \text{istota } x\text{-a})$

miałoby być:

(11)  $\bigwedge x [x \text{ jest konkretem [istniejącym?] } \rightarrow] [(x = \text{istnienie } x\text{-a}) \vee (\wedge?) (x = \text{istota } x\text{-a})]$

oraz ostatecznie:

(12)  $\bigwedge x [x \text{ jest konkretem [istniejącym?] } \rightarrow] [(x = \text{istota } x\text{-a}) \wedge (x \text{ istnieje})]$

Na jakiej podstawie dokonuje się jednak przejścia od (10) do (11)?

W związku z (7) rozważana jest także dodatkowo następująca możliwość:

(13) Istota danego istniejącego konkretnego zawiera się w jego istnieniu.

Możliwość ta zostaje jednak odrzucona:

Nie jest również tak, że istota jest elementem czy własnością istnienia [Moskal 2000, s. 198].

Podstawą odrzucenia tezy (13) jest (TO-2). Skądinąd teza (13) jest nieistotna dla rekonstruowanego dowodu. Nie jest więc istotne, że:

Nie jest tak, że byty [...] [przygodne] są określoną istotą dzięki istnieniu (to oto nie jest psem dlatego, że istnieje) [Moskal 2000, s. 198].

**12.** Wróćmy do głównego toku rozumowania.

Skoro (7) jest fałszywe, to trzeba odrzucić (6):

Byty liczne i różne (byty przygodne) nie istnieją więc na mocy swej istoty (pies nie dlatego istnieje, że jest psem) [Moskal 2000, s. 198].

a więc należy uznać (L-1). Skoro zaś tak, to trzeba odrzucić (5) i a fortiori założenie (4). Okazuje się więc — w świetle (Df-5) — że istnienie istniejących konkretnych nie jest samozrozumiałe:

Byty przygodne nie są więc samozrozumiałe [Moskal 2000, s. 198].

Założmy teraz, że:

(14) Racją istniejącego konkretnego zawiera się w innym konkretnie.

Na temat tego założenia czytamy:

Dzięki czemu [...] byty [przygodne] istnieją? Wskazywanie na inne byty przygodne, które też nie istnieją na mocy swej istoty, nie dostarcza odpowiedzi na pytanie o rację istnienia (jakiegokolwiek bytu) [Moskal 2000, s. 198].

Chodzi więc o to, że założenie (14) jest sprzeczne z (TO-4). Ale — jak zaznaczyłem wyżej — nie jest wykluczone, że sama (TO-4) jest tylko supozycją. A wtedy pod znakiem zapytania staje zasadność przyjęcia (L-2). Tymczasem dalszy ciąg rozumowania opiera się m.in. na uznaniu zarówno (L-1), jak i (L-2). Skoro bowiem zachodzi zarówno (L-1), jak i (L-2), to co jest racją tezy (E-s)? W dowodzie z przygodności świata odpowiada się: (E-m).

Zaznaczmy jednak, po pierwsze, że pytanie o rację tezy (E-s) dla kogoś, kto odrzuca (TO-3) może być po prostu pytaniem źle postawionym. A przecież odrzucenie (TO-3) byłoby dopuszczalne, skoro nie jest wykluczone, że (TO-3) jest supozycją (a nie tezą empiryczną). Nawiasem mówiąc to samo dotyczy także innych

pytań, np. pytania o to, „skąd się w ogóle biorą zmiany bytowe” [Moskal 2000, s. 73].

Zauważmy też, po drugie, że nawet gdyby pytanie o rację tezy (E-s) było dobrze postawione, to w rekonstruowanym dowodzie brak jawnego uzasadnienia (F-2). Koniunkcja (L-1) i (L-2) nie pociąga przecież wprost (F-2). Aby uzasadnić (F-2), trzeba by uzasadnić dodatkowo następujący «lemat»:

(L-3) **Absolut chce, aby p.**

Teza ta bowiem nie wynika z (Df-4). Ponadto jeżeli (jak zobaczymy niżej) Absolut zawiera tylko istnienie, jak «chcenie» pogodzić z (TO-2)? Jeżeli natomiast chodzi o implikację (F-1), to od dawna sprawia ona poważne trudności teoretyczne teologom: chodzi o to, że nie wiadomo, jak pogodzić tezę, że wszystko dzieje się z woli Boga — z innymi dogmatami dotyczącymi Boga.

Zauważmy wreszcie, po trzecie, że (a) rozważania o racji istnienia samego Absolutu można odnieść np. do Wszechświata przygodnego jako całości (tj. ogółu konkretów istniejących), oraz że (b) rozważania te skądinąd nie są w pełni poprawne.

**13.** Z uznania (L-1) i (L-2) oraz z przyjęcia (Df-3) wynika, że:

(15) Racją istniejącego konkretu jest coś, czego istota się w nim zawiera.

Jeżeli uogólnimy (TO-1) na wszelkie przedmioty, to racja, o której mowa w (8) nie zawierałaby istoty co najwyżej w tym sensie, że istota ta byłaby tożsama z istnieniem:

(16) Racją istniejącego konkretu jest coś, czego istota jest tożsama z istnieniem.

Pomińmy trudność, która wiąże się z (TO-2): można by zresztą tę trudność ominąć przez przyjęcie, że zarówno „istota”, jak i „istnienie” w wypadku Absolutu mają inny sens.

W rekonstruowanym dowodzie rozważa się (16), uznając, że ten warunek spełniany jest właśnie przez Absolut. Okazuje się bowiem, że:

(17) Istota Absolutu jest tożsama z Jego istnieniem.

Istota i istnienie [...] są [w Nim] tym samym [Moskal 2000, s. 211]. Gdyby tak nie było, to trzeba by przyjąć, że albo istnienie Absolutu jest uprzyczynowane przez czynnik w stosunku do Absolutu zewnętrzny, albo istnienie Absolutu jest uprzyczynowane przez istotę Absolutu. W pierwszym przypadku Absolut nie byłby Absolutem (bo byłby uprzyczynowany), w drugim przypadku nie-byt (istota jako nie-istnienie i jako nie zawierająca istnienia) byłaby racją bytu (istnienia) [Moskal 2000, s. 199].

Rozumowanie to budzi następującą wątpliwość. Istota Absolutu jest przecież racją jego istnienia *ex definitione*. Zatem upada przypuszczenie, że racją istnienia Absolutu jest coś zewnętrznego. Ponadto (L1) zostało uzasadnione m.in. na tej podstawie, że „[gdyby istota i istnienie w bytach były tym samym, to] wszystkie te byty niczym by się nie różniły, a więc byłby jednym bytem”. Gdyby więc teza (17) była prawdziwa, to — przy założeniu, że również dla Absolutu obowiązuje (TO-1), i że „istnienie” w wypadku Absolutu znaczy tyle samo, co „istnienie” w wypadku konkretów — Absolut musiałby się zawierać we wszystkich istniejących konkretach.

**14.** Zrekonstruowanego rozumowania nie można zatem uważać za dowód istnienia Absolutu. Przypomnijmy, że jest tak co najmniej dlatego, że rozumowanie to *explicite* lub *implicite* odwołuje się do wątpliwych tez epistemologicznych (TE) i ontologicznych (TO-1), (TO-3)–(TO-5) oraz nieuzasadnionych lematów (L-3) — lub obarczone jest błędem ekwiwokacji (różny sens — w różnych kontekstach — terminów „istota” i „istnienie”).

Dodajmy, że to samo dotyczy naszkicowanego przez ks. Moskala dowodu istnienia duszy [Moskal 2000, s. 220–221]. Niestety, wszystkie one mają „charakter nieusuwalnie hipotetyczny” [Moskal 1994a, s. 57].

To właśnie sprawia, że uznając postulat ufundowania wiary opowiadam się za dyrektywalną koncepcją wiary i preferuję — na jej gruncie — dowód z niesprawiedliwości.

## 9. O etyce ewangelicznej

Jeśli ktoś mnie miłuje, zachowuje moją naukę.  
Kto mnie nie miłuje, nie zachowuje mojej nauki.

Biblia,  
Jan XIII 23–24

### 1. Stawiam przed sobą dwa cele: teoretyczny i apologetyczny.

Cel teoretyczny polega na tym, że chcę zrobić krok przygotowawczy do odtworzenia struktury logicznej etyki katolickiej. Krok ten jest przygotowawczy z trzech powodów. Po pierwsze, pokazuję luki strukturalne etyki katolickiej, ale ich nie usuwam. Po drugie, ujawniam tylko niektóre — nie wszystkie — związki dedukcyjne między normami katolickiego kodeksu moralnego<sup>1</sup>. Po trzecie, rekonstrukcja oparta jest wyłącznie na tekstach *Ewangelii*<sup>2</sup>.

Cel apologetyczny sprowadza się do uzasadnienia poglądu, że etyka ewangeliczna jest — w pewnym (wskazanym) sensie — uniwersalna i jako taka może być przyjęta przez każdego człowieka (jeśli tylko nie jest bluźniercą).

### 2. Odróżnijmy najpierw **normy pozytywne** od **negatywnych**.

Norma pozytywna ma ogólną postać nakazu „Rób to–a–to!”, a norma negatywna — zakazu „Nie rób tego–a–tego!”. To–a–to w wypadku pozytywnej normy moralnej jest pewnym dobrem, a w wypadku negatywnej normy moralnej — pewnym złem. Pozytywna norma moralna nakazuje więc czynić pewne dobro, a negatywna norma moralna zakazuje czynić pewnego zła.

Rozważmy parę: zdrowie i choroba. Zgódźmy się, że zdrowie jest pewnym dobrem, a choroba przeciwstawnym mu złem. Nakaz „Przywróć mu zdrowie!” nie jest jednak tożsamy z zakazem „Nie odbieraj mu zdrowia!”. Wobec czyjogoś zdrowia można zachować się neutralnie: ani go nie przywracać (jeśli je ktoś utracił),

ani go nie odbierać (jeśli je ktoś miał). Ogólnie: normy moralne pozytywne i negatywne nie są do siebie redukowalne.

Poza normami pozytywnymi i negatywnymi są jeszcze **normy** (nazwijmy je tak) **mediatywne**. Zdrowia mogą komuś ani nie przywrócić, ani nie odebrać — ale mogą je polepszyć lub pogorszyć. Mediatywna norma moralna może w szczególności: nakazywać zwiększenie pewnego dobra, zakazywać zwiększenia pewnego zła, zakazywać zmniejszenia pewnego dobra lub nakazywać zmniejszenie pewnego zła. Dalej — dla uproszczenia — mówiąc o mediatywnej normie moralnej będziemy mieli na myśli ten ostatni wypadek: nakaz zmniejszania pewnego zła.

Chrystus formułuje zarówno normy pozytywne i negatywne, jak też mediatywne, ale nawołuje przede wszystkim do przestrzegania tych pierwszych: „Bądź wytrwały w czynieniu dobra!”<sup>3</sup>.

**3.** Wobec każdego kodeksu moralnego można postawić pytanie, dlaczego należy właśnie tego kodeksu przestrzegać. Jedną z odpowiedzi na takie pytanie może być następująca: należy przestrzegać norm danego kodeksu moralnego, bo zobowiązuje nas do tego odpowiedni imperatyw.

Etyka ewangeliczna jest *dualistyczna*: na jej gruncie istnieją dwa **imperatywy moralne**: supranaturalny (dla wierzących) i naturalny (dla niewierzących).

Supranaturalny imperatyw moralny brzmi:

**(I-1) „Kochaj Boga!”<sup>4</sup>**

Miłość do Boga polega na przestrzeganiu Jego kodeksu, czyli na wypełnianiu nakładanych przez normy tego kodeksu obowiązków<sup>5</sup>.

Naturalny imperatyw moralny (reguła generalizacji) jest koniunkcją metanormy pozytywnej i negatywnej:

**(I-2) „Czyń innym to, co chcesz, aby inni czynili tobie!”**

**(I-3) „Nie czyń innym tego, czego chcesz, aby inni nie czynili tobie!”<sup>6</sup>**

<sup>3</sup> Mat. IV 4; X 22. Łuk. IV 3–4.

<sup>4</sup> Por. „Będziesz miłował Pana Boga twego z całego serca twego, całą duszą twoją i całym umysłem twoim” (Mat. XXII 37. Mar. XII 20. Łuk. X 27).

<sup>5</sup> Mat. X 35–39; XII 31; XVI 24. Por. „Jeśli ktoś mnie miłuje, zachowuje moją naukę. [...] Kto mnie nie miłuje, nie zachowuje mojej nauki” (Jan XIII 23–24).

<sup>6</sup> Mat. VII 12. Por. „Postępujcie z ludźmi tak, jak chcielibyście postępowali z wami” (Łuk. VI 31). Por. też: „Jaka miara wy mierzycie, taką i wam odmierzają” (Łuk. VI 38).

<sup>1</sup> To, że norma *N* wynika z normy *M* zaznaczam umieszczając normę *N* pod normą *M* z wcięciem akapitowym i poprzedzając normę *N* strzałką z grotem ku normie *N* skierowanym.

<sup>2</sup> Odwołuję się do przekładu *Nowego Testamentu*, dokonanego przez bpa K. Romaniuka [NT 1996].

Jeżeli (zgódźmy się) jest rzeczą naturalną, że chcielibyśmy, aby inni nam czynili dobro, a nie czynili zła lub przynajmniej zmniejszali zło, które stało się naszym udziałem — oraz jeżeli chcąc tego wszystkiego dajemy wyraz miłości samych siebie — to naturalnemu imperatywowi moralnemu *Ewangelii* można nadać postać:

**(I-4) „Kochaj bliźniego, jak siebie samego!”<sup>7</sup>**

Chrystus nieprzypadkowo normę miłości każdego bliźniego, także nieprzyjaciół<sup>8</sup>, uważa za drugą — po metanormie miłości Boga — filar etyki ewangelicznej<sup>9</sup> i podkreśla, że zastąpiła ona starą normę „Miłuj bliźniego twego, a nieprzyjaciela twego mięj w nienawiści!”<sup>10</sup>.

**4. Zgodnie z zasadą sprawiedliwości<sup>11</sup> wszelkie normy moralne — włącznie z metanormami — obowiązują pod odpowiednimi sankcjami.**

Kto gwałci normy moralne — w szczególności negatywne normy moralne — grzeszy. Sankcją grzechu zasadniczo jest — na gruncie katolicyzmu — kara Boska<sup>12</sup>. Ewangelicści różnią się co do tego, czy wszystkie grzechy mają faktycznie sankcję, czy tylko niektóre, czy też może żadne — sankcji nie mają. U św. Mateusza, św. Marka i niekiedy u św. Łukasza<sup>13</sup> czytamy, że wszystkie grzechy zostaną przez Boga (sprawiedliwego) ukarane. U św. Łukasza są jednak miejsca<sup>14</sup>, na podstawie których wolno sądzić, że wszystkie grzechy zostaną przez Boga (miłosiernego) wybaczone<sup>15</sup>. Nie dotyczy to tylko pogwałcenia minimalnego imperatywu moralnego (zob. niżej, par. 11). W szczególności tego, kto nienawidzi Boga, czeka — po zmartwychwstaniu<sup>16</sup> — kara ostateczna:

<sup>7</sup> Mat. XIX 19. Jan XIII 34; XV 17.

<sup>8</sup> Łuk. VI 27.

<sup>9</sup> Mat. XXII 40. Mar. XII 20. Łuk. X 27.

<sup>10</sup> Mat. V 44; XXII 39.

<sup>11</sup> Mat. V 6.

<sup>12</sup> Mat. III 10, 12; X 34. Chrystus mówi: „Nie przyszedłem, by zaprowadzić pokój, ale — miecz” (Mat. X 34).

<sup>13</sup> Por. „Zapewnięm was, dokona się zemsta na tym pokoleniu” (Łuk. XI 51).

<sup>14</sup> Św. Łukasz nie jest zresztą konsekwentny: z jednej strony św. Jan Chryzostom ma zapowiadać literalnie, że „każdy człowiek ujrzy zbawienie Boże” (Łuk. III 6), z drugiej strony — wyraża się metaforycznie, że „każde drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, będzie wycięte i wrzucone do ognia” (Łuk. III 9).

<sup>15</sup> Pomijam tu całą złożoną i nie do końca jasną sprawę roli modlitwy (Łuk. XI 9–10; XVIII 1; XXI 36) i łaski.

<sup>16</sup> Jan V 29.

wieczna «męka»<sup>17</sup> («otchłań»<sup>18</sup>, «ogień»<sup>19</sup>, «potępienie»), czyli to, że nie pozna (*resp.* nie będzie nigdy oglądał) Boga.

Z kolei przestrzeganie norm moralnych — czyli wierność<sup>20</sup>, oddanie<sup>21</sup> Bogu — jest nie zasługą, lecz obowiązkiem<sup>22</sup>; mimo to ma ono sankcję w postaci nagrody Boskiej. W szczególności tego, kto przestrzega pozytywnej metanormy miłości Boga, czeka — po zmartwychwstaniu<sup>23</sup> — nagroda ostateczna: zbawienie (*scil.* ocalenie przed wieczną «męką»<sup>24</sup>, a więc «życie wieczne»<sup>25</sup>, czyli to, że pozna (*resp.* będzie zawsze oglądał) Boga<sup>26</sup>).

Etyka ewangeliczna ma więc *heteronomiczne* usankcjonowanie: nie tylko autorem, lecz i egzekutorem kodeksu moralnego jest Bóg — to On jest sędzią ludzkich spraw, a nie — jacyś uprzywilejowani ludzie. Wiara w kompetencję Boską w tym zakresie jest — zgodnie z etyką katolicką — podstawowym obowiązkiem człowieka<sup>27</sup>.

**5. Poza „zwykłymi” normami moralnymi na gruncie etyki ewangelicznej mamy do czynienia ze szczególnymi normami, regulującymi nasz stosunek do grzechu: własnego i cudzego. Nazwijmy te normy „dyrektywami justycyjnymi”.**

Jeśli sami zgrzeszyliśmy, to obowiązują nas następujące dyrektywy:

**(D-1) „Okaz skrucę”<sup>28</sup>**

**(D-2) „Obiecaj poprawę!”**

<sup>17</sup> Mat. XXV 46. Łuk. XVI 23.

<sup>18</sup> Łuk. XVI 23.

<sup>19</sup> Mat. CCV 41. Łuk. XVI 24.

<sup>20</sup> Mar. VIII 38, XIII 13.

<sup>21</sup> Mar. X 19.

<sup>22</sup> Łuk. XVII 7–10.

<sup>23</sup> Jan V 29.

<sup>24</sup> Mar. XIII 13; XV 31.

<sup>25</sup> Por. „Kto będzie zachowywał moją naukę, nigdy nie umrze” (Jan VIII 51).

<sup>26</sup> Mat. XIX 17; XXV 46. Por. „Życie [...] wieczne polega u nich [scil. poddanych Chrystusa] na tym, aby poznali Ciebie, Boga Jedyne i prawdziwego, oraz Tego, którego Ty posłałeś” (Jan XVII 3).

<sup>27</sup> Mat. V 11; VIII 2–13, 26; IX 2, 18, 22, 29; XIV 27, 31; XVII 20; XXI 21–22, 32; XXII 38. Mar. IV 40; V 34, 36; X 52; XVI 14. Być może właśnie metanorma dotyczy sformułowanie: „Jeśli ktoś nie jest przeciwko Mnie, jest z nami” (Mar. IX 40). Podobnie, „kto [...] nie jest przeciwko wam [scil. apostołom], jest z wami” (Łuk. IX 50). Por. też: „Kto nie jest ze Mną, przeciwko Mnie jest” (Łuk. XI 23).

<sup>28</sup> Mat. XXI 30, 32.

### **(D-3) „Odpraw pokutę!”<sup>29</sup>**

Okazanie skruchy polega przy tym na żalowaniu (*resp.* wyrażaniu smutku), że się pogwałciło określoną normę moralną. Obietnica poprawy — nawrócenia<sup>30</sup> — to przyrzeczenie, że się zawróci ze złej drogi na drogę uczciwości. Pokuta jest czynem, który ma naprawić wyrządzone zło — w szczególności zadość uczynić pokrzywdzonemu.

Wobec innych grzeszników obowiązują nas następujące dyrektywy:

### **(D-4) „Nie karz krzywdziciela!”<sup>31</sup>**

### **(D-5) „Karć krzywdziciela!”**

Bóg jest zatem nie tylko egzekutorem kodeksu moralnego: jest wyłącznym egzekutorem. Potępienie — w sensie karania — należy Jemu pozostawić. Naszym obowiązkiem jest jedynie potępienie — w sensie karcenia (*scil.* upominania); należy przy tym wystrzegać się przedwczesnego potępienia — i w ogóle być bardzo ostrożnym w ocenie innych<sup>32</sup>.

Wobec tych, co krzywdzą nas, obowiązuje nas dyrektywa:

### **(D-6) „Wybacz swemu krzywdzicielowi!”**

Bóg — zapewne — jest miłosierny<sup>33</sup>; człowiek zaś ma obowiązek być miłosierny<sup>34</sup>.

Nakaz wybaczenia krzywd (*scil.* odpuszczania win<sup>35</sup> i czynienia pokoju<sup>36</sup>; godzenia się<sup>37</sup>, jednania<sup>38</sup> z grzesznikami) Chrystus przeciwstawia ostro «zatwardziałości serca»<sup>39</sup> (*scil.* nakazowi zem-

<sup>29</sup> Por. „Przyszedłem, by nawoływać do pokuty [...] grzeszników” — mówi Chrystus (Łuk. V 32). Por. też: Łuk. XIII 2-5; XV 7, 10.

<sup>30</sup> O wysokiej wartości nawrócenia por. Łuk. XV 11-32.

<sup>31</sup> Por. „Nie sądźcie [...] Innych, to i sami nie będziecie sądzeni; nie potępiajcie, to i wy nie będziecie potępieni. Przebaczajcie innym, to i wam będzie przebaczone. Dawajcie innym, to i wam będzie dane” (Łuk. VI 37-38).

<sup>32</sup> Por. „Usuń wpiერw belkę z własnego oka, a potem będziesz mógł zobaczyć, jak usunąć zadkę z oka brata twego” (Łuk. VI 42; por. też: Łuk. XIII 6-9). Por. też: „Ten z was, kto jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci w nią [*scil.* cudzołożną jawnogrzesznicę] kamieniem” (Jan VIII 7).

<sup>33</sup> Bóg „okazuje swoją łaskawość niewdzięcznikom i złym” (Łuk. VI 35).

<sup>34</sup> Mat. V 7; IX 13. Łuk. VI 36.

<sup>35</sup> Mat. VI 12; XVIII 2, 35.

<sup>36</sup> Mat. V 9.

<sup>37</sup> Łuk. XII 58.

<sup>38</sup> Mat. V 24.

<sup>39</sup> Mar. XVI 14.

sty według zasady „Oko za oko, ząb za ząb”<sup>40</sup>): miłosierdzie przeciwstawia nienawiści<sup>41</sup> (*resp.* gniewowi<sup>42</sup>) wobec naszych krzywdzicieli. Właśnie na zakazie zemsty polega nakaz niesprezwiania się złu<sup>43</sup>.

W *Ewangeliach* są jednak pewne wahania co do tego, czy powinniśmy wybaczać tylko wtedy, gdy ktoś, kto wyrządził nam krzywdę, o to poprosi<sup>44</sup> — czy niezależnie od tego<sup>45</sup>.

### **6. Nazwijmy zbiór przedmiotów, których dotyczą normy moralne — „sferą moralnie walentną”.**

Do sfery moralnie walentnej należą ludzie.

Ewangeliczny kodeks moralny wyróżnia tylko trzy kategorie ludzi.

Po pierwsze, ewangeliczny kodeks moralny wyróżnia mnie i moich bliźnich. Interpretacja „bliźniego” sprawia co prawda pewną trudność, gdyż u św. Łukasza można znaleźć miejsce, zgodnie z którym mój bliźni to tylko ten, kto okazał mi miłosierdzie<sup>46</sup>. Większość odpowiednich kontekstów ewangelicznych nie pozostawia jednak wątpliwości, że bliźnim jest każdy nie-ja. Choć naturalny imperatyw zrównuje pozycję moralną moją i bliźniego, niektóre normy dotyczą specjalnie mego osobistego dobra i zła. Nazwijmy te ostatnie normy „normami prywatnymi”, w przeciwieństwie do tamtych, tj. norm generalnych.

Po drugie, ewangeliczny kodeks moralny — idąc w tym za *Dekalogiem* — wyróżnia moich rodziców, choć ostatecznie rozszerza normy ich dotyczące na wszystkich bliźnich. Nazwijmy normy dotyczące specjalnie moich rodziców „normami familiarnymi”.

Etyka ewangeliczna jest więc pod tym względem *egalitarna*.

Normy moralne dotyczą ludzkich czynów i pożądań (chceń). Nazwijmy normy odnoszące się do czynów „normami faktualnymi”, odnoszące się zaś do samych pożądań — „normami wolicjonalnymi”.

<sup>40</sup> Mat. V 38.

<sup>41</sup> Jan XV 25.

<sup>42</sup> Mat. V 22.

<sup>43</sup> Mat. V 39-42. Por. „Temu [...], który cię uderzył w jeden policzek, nadstaw i drugi, a temu, kto ci zabierze płaszcz, nie zabraniaj [wziąć] także ubrania. [...] Nie domagaj się zwrotu tego, co ci ktoś zabrał” (Łuk. VI 29-30).

<sup>44</sup> Łuk. XVII 3.

<sup>45</sup> Mar. XI 25.

<sup>46</sup> Łuk. X 29, 30.

Normy faktywne mogą być normami fizykalnymi, tj. dotyczącymi czynów fizykalnych («uczynków»), lub normami werbalnymi, tj. dotyczącymi czynów werbalnych, *scil.* wypowiedzi językowych («mowy»). Parę: czyny fizykalne i czyny werbalne — będącą przedmiotem norm faktywnych (odpowiednio fizykalnych i werbalnych) — należy odróżnić od pary: czyny i deklaracje. Na gruncie etyki ewangelicznej ważniejsze są te pierwsze<sup>47</sup> niż te drugie, a w szczególności — niż rytuał<sup>48</sup>.

Etyka ewangeliczna jest etyką *aktywistyczną*: jest rzeczą znamioną, że spośród przykazań *Dekalogu* Chrystus wymienia *expressis verbis* jedynie przykazania IV–X. Przykazanie I wolno co prawda utożsamiać z supranaturalnym imperatywem moralnym, a o ważności przykazania II można wnosić na podstawie sformułowania normy „Nie przysięgaj w ogóle!” (por. niżej, p. 7), jeśli przyjąć, że chodzi w niej o przysięganie „na Boga”. Chrystus nigdy jednak nie odwołuje się do przykazania III („Pamiętaj, abyś dzień święty święcił!”): co więcej, *de facto* to przykazanie niejednokrotnie sam gwałci — w każdym razie w odniesieniu do sztywnego przestrzegania tradycyjnego rytuału.

Ocena moralna czynu dotyczyć może zamiaru, w którym został podjęty przez kogoś (*scil.* intencji), lub skutku, który podjęcie owego czynu przyniosło (*scil.* efektu). Konieczność odróżnienia intencji i efektu podjętego czynu bierze się stąd, że mogą się one różnić.

Nie jest jasne, czy normy «intencyjne» stoją wyżej od norm «efektywnych», czy nie. Z jednej strony, o efektach czynów — «owocach» — mówi się jako o ważniejszych od ich intencji<sup>49</sup>. Z drugiej strony, Chrystus podkreśla: „Człowieka plami nie to, co wchodzi do jego ust, lecz to, co z ust jego wychodzi; to właśnie czyni człowieka nieczystym”<sup>50</sup>; „Nie czyni człowieka nieczystym to, co wchodzi doń z zewnątrz, lecz to, co wychodzi z człowieka, to czyni go nieczystym”<sup>51</sup>. I dalej: „Z serca bowiem wychodzą złe

zamysły, morderstwa, grzechy nieczyste, wyuzdania, kradzieże, fałszywe świadectwa, oszczerstwa”<sup>52</sup>; „Z wewnątrz bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nierząd, kradzież, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwość, podstęp, wyuzdanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota”<sup>53</sup>.

Zauważmy, że nie każde chcenie czegoś staje się intencją jakiegoś czynu.

**7.** Treść poszczególnych norm danego kodeksu moralnego zależy nie tylko od sfery moralnie walentnej, a więc od tego, kogo i czego te normy dotyczą, ale też od założonego **fundamentu aksjologicznego**, a więc tego, co się na gruncie owego kodeksu uważa za zło i dobro.

*Ewangelie* uważają za zło: śmierć i chorobę, niewolę, nędzę, obrazę (*scil.* brak lub utratę czci) oraz zdradę (*scil.* utratę zaufania do kogoś, na kogo się liczyło).

Odpowiednio dobrem jest na gruncie *Ewangelii*: życie i zdrowie, wolność (osobista)<sup>54</sup>, mienie (*scil.* dom, odzienie, pokarm: jedzenie i picie), cześć<sup>55</sup> (*scil.* dobre imię) oraz zaufanie (do kogoś, na kogo się miało podstawę liczyć).

Etyka ewangeliczna ma więc *moralistyczne* ugruntowanie aksjologiczne: spośród wartości najwyższe są wartości duchowe<sup>56</sup>. Wartości duchowe są w szczególności wyższe niż wartości cielesne:<sup>57</sup> dusza jest ważniejsza niż świat<sup>58</sup>.

<sup>47</sup> Mat. XV 19.

<sup>48</sup> Mar. VII 21–22. Jest to — nawiasem mówiąc — jedyne miejsce w *Ewangelii*, gdzie głupotę uważa się za zło.

<sup>49</sup> Por. „Syn [Boży] obdarzy was wolnością” (Jan VIII 36).

<sup>50</sup> Mat. IV 10.

<sup>51</sup> Por. „Człowiek żyje nie samym chlebem, lecz wszelkim słowem, które pochodzi z ust Boga” (Mat. IV 4). Por. też: „Cóż pomoże człowiekowi, jeśli nawet cały świat pozyska, ale własną duszę zatraci?” (Mar. VIII 36). I dalej: „Dusza warta [...] [jest] więcej niż jedzenie” (Łuk. XII 23). Wreszcie: „Starajcie się nie o ten pokarm, który przemija, lecz o pokarm wiecznotrwały” (Jan VI 27).

<sup>52</sup> Dlatego zapewne Bóg „możnych usuwa z tronów”, a „bogaczy [...] z niczym odprawia” (Łuk. I 52–53). I dlatego: „Biada wam, bogacze, biada! [...] Biada wam, którzy teraz jesteście syci [...]” (Łuk. VI 24–25).

<sup>53</sup> Por. „Cóż człowiekowi z tego, jeśli nawet cały świat weźmie w posiadanie, lecz zatraci siebie samego i w ten sposób krzywdę sobie wyrządzi?” (Łuk. IX 25). Por. też: „Królestwo Boże jest [...] w was” (Łuk. XVII 21).

<sup>47</sup> Mat. VII 20–21; XV 8; XXIII 18–33. Łuk. VI 46.

<sup>48</sup> Por. „Szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mat. II 27). Chodzi oczywiście nie o rytuał jako taki, lecz o **ograniczenie się** do rytuału, co jest objawem obłudy (Łuk. XI 39).

<sup>49</sup> Por. „Drzewo poznaje się po owocu” (Mat. XII 33).

<sup>50</sup> Mat. XV 11, 18.

<sup>51</sup> Mar. VII 15, 18, 20.

**8. Faktualne normy generalne** mają ogólną postać: „Nie czyni nikomu zła!” (*resp.* „Nie prześladowaj nikogo!”<sup>59</sup>, „Nie dokuczaj nikomu!”<sup>60</sup>, „Nie bądź wobec nikogo złośliwy!”<sup>61</sup>), „Czyni każdemu dobro!” lub „Zmniejszaj zło, które kogokolwiek dotknęło!”.

Ewangeliczne normy faktyczne odnoszące się do wszystkich brzmią:

- (Nfg-1) „Nie zabijaj (nikogo)!”<sup>62</sup>
- (Nfg-2) „Lecz (*scll.* uzdrawiaj) chorych!”
- (Nfg-3) „Nawiedzaj chorych!”<sup>63</sup>
- (Nfg-4) „Przepowiadaj chorym wyzdrowienie!”<sup>64</sup>
- (Nfg-5) „Uwalniaj więzionych!”<sup>65</sup>
- (Nfg-6) „Przyjdź do więzionych!”<sup>66</sup>
- (Nfg-7) „Przepowiadaj wolność więzionym!”<sup>67</sup>
- (Nfg-8) „Nie okradaj (nikogo)!”<sup>68</sup>
- (Nfg-9) „Obdarowuj ubogich!”<sup>69</sup>
- (Nfg-10) „Przyjmuj obcych pod dach!”
- (Nfg-11) „Przyodziejaj nagich!”
- (Nfg-12) „Dawaj jeść głodnym!”
- (Nfg-13) „Dawaj pić spragnionym!”<sup>70</sup>
- (Nfg-14) „Głoś ubogim dobrą nowinę!”<sup>71</sup>
- (Nfg-15) „Nie złorzecz nikomu!”<sup>72</sup>
- (Nfg-16) „Nie oszukuj nikogo!”<sup>73</sup>
- (Nfg-17) „Nie działaj podstępnie!”<sup>74</sup>

<sup>59</sup> Jan XV 25.

<sup>60</sup> Łuk. III 14.

<sup>61</sup> Mar. VII 22.

<sup>62</sup> Mat. V 21; XIX 18. Mar. VII 21; X 19. Łuk. XVIII 19.

<sup>63</sup> Mat. XXV 36.

<sup>64</sup> Por. „Niewidomym [przepowiadaj] możliwość widzenia” (Łuk. IV 18).

<sup>65</sup> Łuk. IV 18.

<sup>66</sup> Mat. XXV 36.

<sup>67</sup> Łuk. IV 18.

<sup>68</sup> Mar. VII 21; X 19. Łuk. XVIII 19.

<sup>69</sup> Por. „Kto ma dwa ubrania, niech da temu, który [nie] nie ma; kto ma jedzenie, niech uczyni podobnie” (Łuk. III 11).

<sup>70</sup> Mat. XXV 35-36.

<sup>71</sup> Łuk. IV 18; VII 22.

<sup>72</sup> Mar. VII 22. Łuk. VI 27.

<sup>73</sup> Mar. X 19.

<sup>74</sup> Mar. VII 22.

→ (Nfg-18) „Nie okłamuj (nikogo)!”<sup>75</sup>

→ (Nfg-19) „Nie oczerniaj (nikogo)!”<sup>76</sup>

→ (Nfg-20) „Nie bądź obłudny!”<sup>77</sup>

→ (Nfg-21) „Nie schlebaj nikomu!”<sup>78</sup>

(Nfg-22) „Bądź wierny współmałżonkowi!”<sup>79</sup>

→ (Nfg-23) „Nie cudzołóż!”<sup>80</sup>

Ewangeliczne normy faktyczne odnoszące się specjalnie do rodziców — a więc **faktyczne normy familiarne** — brzmią:

(Nff-24) „Czcij rodziców!”<sup>81</sup>

→ (Nff-25) „Nie złorzecz rodzicom!”<sup>82</sup>

Norma (Nfg-19) ma zwykle postać: „Nie dawaj fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu!” lub „Nie krzywoprzysięgaj!”. Jest rzeczą zagadkową, że Chrystus w jednej z *Ewangelii* wzmacnia ją do postaci: „Nie przysięgaj w ogóle!”<sup>83</sup>. Nie jest wykluczone, że normę (Nfg-16) ma na myśli Chrystus, gdy chwali ludzi o „czystym sercu”<sup>84</sup>. Norma (Nfg-22) ma też niekiedy postać: „Nie opuszczaj żony bez listu rozwodowego!”<sup>85</sup>, a za cudzołóstwo, o którym mowa w normie (Nfg-23), uchodzi m.in. ożenek z opuszczoną<sup>86</sup>. W *Ewangelicach* spotykamy rozszerzenie tych norm do norm: „Nie uprawiaj nierządu (*scll.* porubstwa)!”<sup>87</sup> i „Nie zachowuj się w sposób wyuzdany!”<sup>88</sup>.

<sup>75</sup> W szczególności, gdy ktoś mówi „Widzę” nie widząc — grzeszy (Jan IX 41).

<sup>76</sup> Mat. V 33, XIX 18. Mar. X 19. Łuk. VI 28; XVIII 19.

<sup>77</sup> Mar. XII 15. Łuk. VI 42; XII 1, 56; XIII 15.

<sup>78</sup> Łuk. IV 5-8.

<sup>79</sup> Mat. X 11-12.

<sup>80</sup> Mat. V 27; XIX 18. Mar. VII 22; X 19. Łuk. XVIII 19.

<sup>81</sup> Por. „Czcij ojca twego i matkę swoją” (Mat. XV 4; XIX 19. Mar. VII 10; X 19; Łuk. XVIII 19).

<sup>82</sup> Por. „Ktokolwiek złorzeczy ojcu lub matce, będzie ukarany śmiercią” (Mat. XV 4). Por. też: „Niech zginie ten, kto złorzeczy ojcu lub matce” (Mar. VII 10).

<sup>83</sup> Mat. V, 34, 35, 36.

<sup>84</sup> Mat. V 8.

<sup>85</sup> Mocniejsza wersja tej normy głosi: „Każdy, kto oddał swoją żonę — wyjąwszy przypadek małżeństwa nieważnego — naraża ją na grzech cudzołóstwa” (Mat. V 32). Por. „Ktokolwiek oddał swoją żonę — chyba, że chodzi o małżeństwo nieważne — i bierze inną, popełnia cudzołóstwo, a ten, który oddaloną bierze za żonę, również popełnia cudzołóstwo” (Mat. XIX 9). Por. też: Łuk. XVI 18.

<sup>86</sup> Mat. V 32.

<sup>87</sup> Mar. VII 21.

<sup>88</sup> Mar. VII 22.

Powyższe normy faktualne dotyczą wszystkich dóbr uznawanych na gruncie *Ewangelii*. W szczególności: (Nfg-1) dotyczy życia; (Nfg-2)–(Nfg-4) — zdrowia; (Nfg-5)–(Nfg-7) — wolności; (Nfg-8)–(Nfg-14) — mienia; (Nfg-15), (Nff-24) i (Nff-25) — czci; (Nfg-16)–(Nfg-23) — zaufania.

Spośród nich normy (Nff-24), (Nfg-1), (Nfg-22), (Nfg-19) i (Nfg-8) są tożsame kolejno z IV, V, VI, VIII i VII przykazaniem *Dekalogu*.

Sam Chrystus (w świetle *Ewangelii*) najczęściej realizuje normę (Nfg-2), zresztą — podobnie jak wskrzeszanie umarłych<sup>89</sup> — za pomocą cudów. Największą wagę musiał On przywiązywać do normy (Nfg-20), skierowanej przeciwko obłudzie — a w szczególności przeciwko pozorowaniu przestrzegania norm moralnych — skoro za ostre piętnowanie gwałcenia tej normy dał się ukrzyżować, dając przykład bezkompromisowości i konsekwencji moralnej.

**9. Faktualne normy prywatywne** mają ogólną postać: „Nie troszcz się zbytnio o własne dobro!”.

Ewangeliczny kodeks moralny formułując takie normy — określa tym samym ewangeliczne cnoty etyczne. Normy te brzmią:

**(Nfp-1) „Nie troszcz się zbytnio o wartości cielesne!”<sup>90</sup>**

→ **(Nfp-2) „Nie obżeraj się!”**

→ **(Nfp-3) „Nie upijaj się!”<sup>91</sup>**

**(Nfp-4) „Bądź skromny!”<sup>92</sup>**

→ **(Nfg/p-5) „Nie bądź zarozumiały!”<sup>93</sup>**

Normy te związane są z dwoma dobrami: (Nfp-1)–(Nfp-3) — z mieniem; (Nfp-4) i (Nfp-5) — z czcią. Zauważmy, że zarozumiałość łączy na ogół przesadną troskę o własną cześć z pogardzaniem innymi.

**10. Nasze chcenia** (*scil.* «myśli»<sup>94</sup>, «serce») mogą być złe lub dobre (*scil.* „czyste”). **Normy wolicjonalne** mają więc ogólną postać „Nie

<sup>89</sup> Zastanawiające, że nie ma przy tym normy „Wskrzeszaj umarłych!”, która byłaby pozytywnym odpowiednikiem normy (Nfg-1). Jej przestrzeganie nie byłoby niedostępne dla ludzi, skoro „dla tego, kto wierzy, wszystko jest możliwe” (Mar. IX 23. Łuk. V 20; VII 9, 50; VIII 25, 48; XVII 5–6, 17, 19; XVIII 42).

<sup>90</sup> Mat. VI 1–5.

<sup>91</sup> Łuk. XXI 34.

<sup>92</sup> Mat. VII 1–5. Łuk. XIV 7–11.

<sup>93</sup> Mat. IV 6. Mar. VII 22. Łuk. I 51; XI 43; XVIII 9; XX 46–47.

<sup>94</sup> Mar. VII 21.

chciej czynić nikomu zła!”, „Chciej czynić każdemu dobro!” lub „Chciej zmniejszać zło, które kogokolwiek dotknęło!”. Zauważmy, że norma o postaci „Nie chciej czynić innym zła!” wynika z normy o postaci „Chciej nie czynić innym zła!”, ale nie jest z nią równoważna.

Do ewangelicznych norm wolicjonalnych należą normy:

**(Nwg-1) „Nie pożądam żadnej rzeczy bliźniego swego!”**

**(Nwp-2) „Nie bądź chciwy!”<sup>95</sup>**

→ **(Nwg/p-3) „Nie bądź zawistny!”<sup>96</sup>**

**(Nwg-4) „Nie pożądam żony bliźniego swego!”<sup>97</sup>**

Normy te dotyczą dwóch dóbr: (Nwg-1)–(Nwp-3) — zasadniczo mienia, a (Nwg-4) — zaufania. Zauważmy, że zawiść — podobnie jak zarozumiałość — łączy chęć posiadania czegoś z chęcią odebrania tego czegoś temu, kto to coś posiada.

**11. Etyka ewangeliczna jest realistyczna.**

Ewangeliczny kodeks etyczny zawiera normy obliczone na zwykłych ludzi — i żąda od nich przede wszystkim powstrzymania się od czynów maksymalnie złych.

Maksymalnie zły czyn — czyn gorszący — to czyn zły dokonywany na pokaz, z rozgłosem, ostentacyjny (publiczny, demonstracyjny, manifestacyjny) i przez to (*scil.* przez przykład) wywierający zły wpływ na innych. (Zresztą ostentacja jest naganna zarówno w odniesieniu do czynów złych, jak i dobrych<sup>98</sup>: Chrystus wielokrotnie wzywa do skromności.)

Stąd katolickie **minimum moralne** — minimalny imperatyw moralny *Ewangelii* — ma postać metanorm:

**(Min-I-1) „Nie nienawidź Boga!”**

→ **(Min-I-2) „Nie gorsz nikogo!”<sup>99</sup>**

Nienawiść do Boga polega właśnie na świadomym łamaniu Jego kodeksu (tożsamego z nauką Chrystusa) i stanowi bluźnierstwo, a więc jedyny grzech, niepodlegający — jak się zdaje<sup>100</sup> — Boskiemu wybaczeniu.

<sup>95</sup> Mar. VII 22. Łuk. III 14; XII 15.

<sup>96</sup> Mar. VII 22. W tekście występuje to wprawdzie słowo „zazdrość”, ale wydaje mi się, że chodzi jednak o zawiść.

<sup>97</sup> Chrystus rozszerza tę normę na każdą kobietę: „Każdy, kto patrzy pożądliwie na niewiastę, już popełnił grzech cudzołóstwa w sercu swoim” (Mat. V 28).

<sup>98</sup> Mat. VI 1.

<sup>99</sup> Mar. IX 42. Por. „Biada temu, przez którego przychodzą [zgorszenia]” (Łuk. XVII 1).

Ewangeliczny kodeks etyczny zawiera jednak także normy obliczone na świętych<sup>101</sup> — tych, którym wiele dano i powierzono<sup>102</sup>; tych którzy są zdolni do czynów maksymalnie dobrych.

Maksymalnie dobry czyn — dobrodziejstwo — to czyn polegający na całkowitej samozatracie<sup>103</sup>, ofiarny<sup>104</sup> i dzięki temu doskonały<sup>105</sup>.

Ewangeliczne **maksimum moralne** — maksymalny imperatyw moralny *Ewangelii* ma postać metanorm:

**(Max-I-1) „Całkowicie poświęć się bliźnim!”**

→ **(Max-I-2) „Nie kochaj samego siebie!”**

Odpowiednio — maksymalne normy moralne brzmią:

<sup>100</sup> Por. „Wszystko będzie ludziom wybaczone, wszystkie grzechy i bluźnierstwa, których by się dopuścili. Lecz jeśli ktoś bluźni przeciwko Duchowi Świętemu, nigdy nie będzie mu to odpuszczone: na wieki winien jest grzechu” (Mar. XXX 28–29). Św. Łukasz odróżnia wiarę w boskość Chrystusa od wiary w boskość nauki Chrystusa (*resp.* w Ducha Świętego); tylko podważanie tej drugiej wiary nie podlega wybaczeniu. Według św. Łukasza, „każdemu, kto mówi coś przeciwko Synowi Człowieczemu, będzie darowane, ale temu, kto bluźni przeciwko Duchowi Świętemu, nie będzie darowane” (Łuk. XII 10). Natomiast według św. Jana oba te grzechy są bluźnierstwem. Por. „Kto wierzy w Niego [scil. w Chrystusa] nie będzie potępiony, a kto nie wierzy, już został potępiony” (Jan III 18). Por. też: „Każdy, kto wierzy w Syna, ma życie wieczne; kto zaś nie wierzy w Syna, tego czeka nie życie, lecz gniew Boży” (Jan III 36). Podobnie: Jan VI 35, 40, 47, 51, 58; VIII 12, 24). I dalej: „Kto słucha mego słowa i wierzy w Tego, który mnie posłał, ma życie wieczne i nie będzie sądzony, bo już przeszedł ze śmierci do życia” (Jan V 24). Wreszcie: „Jeżeli [...] [ktoś] posłyszyci o mojej nauce, lecz nie będzie jej zachowywał, Ja nie będę go sądził. Nie przyszedłem bowiem po to, aby świat sądzić, lecz aby go zbawić. Kto zaś Mną gardzi i nie przyjmuje słów moich, ten już ma swego sędziego [...] w dniu ostatecznym” (Jan XII 47). Ponadto: „[Duch Święty] wykaże ludziom, że grzeszą, ponieważ nie wierzą we Mnie” (Jan XVI 9).

<sup>101</sup> To od swoich uczniów Chrystus żąda: „Bądźcie [...] doskonali [!]” (Mat. V 48).

<sup>102</sup> Por. „Od każdego, któremu wiele dano, wiele też będzie się wymagać, a jeszcze więcej będzie się wymagać od tego, któremu wiele powierzono” (Łuk. XII 48).

<sup>103</sup> Por. „Jeśli ktoś chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech bierze krzyż swój na każdy dzień i niech Mnie naśladuje” — mówi Chrystus (Łuk. IX 23; por. też: Łuk. XIV 25–35).

<sup>104</sup> Por. „Jeśli [...] kochacie jedynie tych, którzy was miłują, jakież w tym z waszej strony dobrodziejstwo? [...] A jeżeli dobrze czynicie tylko tym, którzy i wam dobrze czynią, to cóż to za dobrodziejstwo z waszej strony? [...] Lub jeżeli pożyczacie tylko tym, o których wiecie, że wam dług oddadzą, to cóż to za dobrodziejstwo z waszej strony? [...] Raczej miłujcie waszych nieprzyjaciół, czyńcie dobrze i pożyczajcie, niczego w zamian nie spodziewając się, a wtedy wielka będzie wasza zapłata” (Łuk. VI 32–34; por. też: XIV 12–14).

<sup>105</sup> Mat. XIX 20.

**(Max-Nwg/p-1) „Bądź gotów oddać swoje życie dla innych!”<sup>106</sup>**

**(Max-Nfg/p-2) „Rozdaj całe swoje mienie ubogim!”<sup>107</sup>**

**(Max-Nfp-3) „Bądź pokorny!”<sup>108</sup>**

Dotyczą one kolejno następujących dóbr: (Max-Nwg/p-1) — życia, (Max-Nfg/p-2) — mienia i (Max-Nfp-3) — czci.

**12. Etyka ewangeliczna jest uniwersalna**, po pierwsze, dlatego że — jak starałem się wykazać — jest dualistyczna, ma heteronomiczną sankcję, jest egalitarna, ma moralistyczny fundament i jest realistyczna.

Etyka ewangeliczna jest uniwersalna, po drugie, dlatego że do jej kodeksu należą wprost — lub wynikają z niego — normy moralne wielkich systemów etycznych. I tak:

(a) naturalny imperatyw moralny etyka ewangeliczna dzieli m.in. z Immanuelem Kantem (imperatyw kategoryczny) i Richardem M. Hare (zasada równej miary); moralizm (wyższość wartości moralnych nad materialnymi — aż do pochwały ascezy) — m.in. z buddyzmem, moizmem, Diogenesem z Synopy i islamem; uwzględnienie przy ocenie moralnej czynu intencji działającego — m.in. z islamem (*nijja*) i mahatmą Mohandasem Karamchandem Gandhim; ogólny zakaz krzywdzenia — m.in. z dżinizmem, buddyzmem (*ahimsa*), hinduizmem i Gandhim;

(b) w wielu systemach spotykamy zarówno nakazy, jak i zakazy ewangelicznego kodeksu moralnego; spośród nakazów dotyczy to: nakazu miłości aż do poświęcenia (np. moizm, Cyceon, August Comte, Karol Libelt i Nicolai Hartmann), życzliwości (np. buddyzm (*maitrī*), stoicyzm, David Hume, Jean Jacques Rousseau i Francis Hutcheson), współczucia aż do wielkoduszności (np. dżinizm, buddyzm (*karuna*), hinduizm i Gandhi), usuwania cierpienia (np. Tadeusz Kotarbiński), umiaru (np. Demokryt, Diogenes z Synopy, stoicyzm, Hartmann i George Santayana), hojności (np. Arystoteles), ubóstwa (np. dżinizm, buddyzm (*aparigraha*), hinduizm i Gandhi), szacunku ze względu na godność (np. konfucjonizm (*ren*), Seneka i Clarence Irving Lewis), prawdopodobno-

<sup>106</sup> Por. „Największa [...] miłość, na jaką człowiek w ogóle może się zdobyć, polega na tym, że ktoś oddaje życie za swoich przyjaciół” (Jan XV 13).

<sup>107</sup> Mat. XIX 20. Łuk. XVIII 22.

<sup>108</sup> Łuk. I 52. Na pokorze polega — zdaje się — ubóstwo duchowe (Mat. V 3) i „cichość” (Mat. V 4).

ści (np. dżinizm, buddyzm (*satja*), hinduizm, Heraklit, Arystoteles i Gandhi), pokory (np. Hartmann) i wierności (np. Hartmann); spośród zakazów dotyczy to zakazu: zabijania (np. buddyzm, Thomas Hobbes i Lon Luvois Fuller), niszczenia zdrowia (np. Hobbes) i zadawania zbędnych cierpień (np. Karl Popper), ograniczania wolności (np. Hartmann i Popper) kradzieży (np. dżinizm, buddyzm (*asteja*), hinduizm i Gandhi), oczerniana (np. buddyzm), rozwiązłości (np. dżinizm, buddyzm (*brahmaczarja*), hinduizm i Gandhi), chciwości (np. Diogenes z Synopy).

Aby wykazać, że etyka ewangeliczna jest uniwersalna także w tym drugim sensie, nie wystarczy oczywiście fragmentaryczna analiza logiczna, której rezultaty powyżej przedstawiłem.

## 10. O wiedzy i wierze

Istnieje zarówno w logice, jak i w metafizyce,  
a może nawet i w etyce, jakaś silna ostoja,  
której żadna „krytyka” czystego rozumu  
dosięgnąć nie potrafi.

Jan Łukasiewicz,

List do Kazimierza Twardowskiego z 6 II 1905

### 10.1. Co wiemy o wartościach chrześcijańskich?

**1.** Norma jest nakazem lub zakazem bycia takim-a-takim lub czynienia tak-a-tak. Każda wartość jest pochodną pewnej normy, jest *sui generis* reifikatem tej ostatniej. Zachodzi bowiem następująca równowaga:

Bycie lub niebycie takim-a-takim (*resp.* czynienie lub nieczynienie tak-a-tak) jest wartością, gdy należy, lub odpowiednio nie należy, być takim-a-takim (*resp.* czynić tak-a-tak).

W uproszczeniu, przy pewnych łatwo uchwytnych założeniach, można powiedzieć:

Takość-a-takość jest wartością (pozytywną), gdy należy być takim-a-takim.

Na przykład: odpowiedzialność jest wartością, gdyż należy być odpowiedzialnym.

Jak z tego widać w sensie literalnym żadna osoba nie jest wartością — także wartością chrześcijańską. Osoby mogą co najwyżej pewne wartości urzeczywistniać lub «uosabiać». Bóg np. uosabia w chrześcijaństwie Największe Dobro, Księżę Ciemności zaś — największe zło, a więc także pewną wartość, jeśli za wartości uznawać również wartości negatywne.

Z kolei: czy takość-a-takość, będąca wartością — np. wspomniana odpowiedzialność — jest czymś na kształt idei platońskiej? **Tak** — jeśli ma to znaczyć, że norma nakazująca bycie odpowiedzialnym jest uniwersalną normą moralną (obowiązującego każdego, zawsze i wszędzie). Nie — jeśli miałoby to znaczyć, że nikt, kto złamał jakąś normę, i tym samym nie jest «bez skazy», nie jest w skutek tego w stanie nigdy urzeczywistnić owej wartości.

2. Trzeba oddzielić dwa pytania, które mogą się kryć pod pytaniem o rozpoznawalność pewnego przedmiotu:

(a) czy pewien przedmiot jest w ogóle poznawalny (np. spostrzegalny)?

(b) czy pewien przedmiot jest odróżnialny od jakiegoś «innego» przedmiotu?

Zagadnienie odróżnialności wartości chrześcijańskich od innych wartości można postawić dopiero wtedy, gdy odpowie się twierdząco na pytanie o ich poznawalność. To, czy — a jeśli tak, to w jaki sposób — poznawalne są wartości chrześcijańskie, jest częścią ogólniejszego pytania o poznawalność wartości.

To pytanie można z kolei także rozumieć dwojako. Po pierwsze, można uważać, że do tego, aby «poznać», że takosć-a-takosć jest wartością, trzeba i wystarczy «poznać», że istnieje norma nakazująca być takim-a-takim. Nie jest szczególnie trudną rzeczą «poznanie» norm moralnych, sformułowanych *expressis verbis*; a tak jest właśnie w wypadku chrześcijańskich norm moralnych (aby się o tym przekonać wystarczy sięgnąć do dowolnego tekstu katolickiego, dotyczącego sposobu przeprowadzania rachunku sumienia). Można jednak, po drugie, uważać, że aby «poznać» określoną wartość, trzeba ją w pewien sposób «zobaczyć»; po stronie norm — chodzi o to, że muszą one być w pewien sposób uzasadnione (w jaki — to jest przedmiotem kontrowersji metodologicznych).

Warunkiem niezbędnym sensowności pytania o odróżnialność wartości chrześcijańskich od innych wartości jest ich poznawalność w rozumieniu pierwszym, a nie — drugim. W świetle powyższego pytanie to nie jest więc źle postawione.

3. Nazwijmy ogół wartości chrześcijańskich „chrześcijańskim systemem wartości”. Kiedy mamy prawo uznać, że chrześcijański system wartości jest odróżnialny od jakiegoś innego systemu wartości — np. mahometańskiego, buddyjskiego czy ateistycznego? Otóż niezbędne jest do tego i wystarczy, aby różniły się one co najmniej jedną wartością (lub — dodajmy dla ścisłości sposobem uzasadnienia co najmniej jednej normy). Nie jest zaś do tego bynajmniej potrzebne, aby różniły się wszystkimi wartościami.

Do wartości chrześcijańskich należą z pewnością:

(a) pobożność;

(b) niezłomność, obejmująca gotowość do poświęceń w imię Największego Dobra;

(c) wierność względem współwyznawców, pociągająca potępienie zdrady — choć nie tępienie zdrajców — ale i szacunek dla innych wyznań;

(d) miłosierdzie, przejawiające się m.in. w gotowości do pojednania — choć nie bezwarunkowego — z wrogiem;

(e) sprawiedliwość.

Spośród tych wartości: niezłomność, wierność i szacunek, miłosierdzie i sprawiedliwość — może z pewnością bez popadania w rozterki światopoglądowe przyjąć również ateista. A pobożność nie przestaje być wartością chrześcijańską (scilicet wchodzić do chrześcijańskiego systemu wartości) przez to, że jest także np. wartością mahometańską czy buddyjską.

Warto zaznaczyć, że dwa określone systemy wartości mogą się od siebie różnić, a mimo to nie pozostawać ze sobą w konflikcie. Odmienność może, ale nie musi polegać na tym, że w jednym systemie jest norma zakazująca czegoś, co nakazuje jakaś norma drugiego systemu. Natomiast *ex definitione* niemożliwy jest «konflikt» między chrześcijańską wartością moralną a słuszością — *ergo* wartością — moralną jako taką, ponieważ chrześcijańskie wartości moralne są rodzajem wartości moralnych.

4. To, że chrześcijański system wartości zmienia się, jest faktem historycznym. Swoistością tego systemu — w wersji katolickiej — jest to, że zmiany, którym podlegał, wymagały wyraźnej aprobaty najwyższej władzy Kościoła. Kościół katolicki nie toleruje zmian «indywidualnych»: to zresztą, że katolicyzm nie jest niczym «prywatnym» systemem, jego przeciwnikom — w szczególności ateistom — najtrudniej jest zrozumieć, a tym samym (tym bardziej) zaakceptować. Widać to w wielu dyskusjach etycznych — nawet tych, w których akatolicy uczestniczą bez złej woli.

Inną swoistością chrześcijańskiego (katolickiego) systemu wartości — na którą «ślepi» są akatolicy, a zwłaszcza ateści — jest to, że normy chrześcijańskie mając genezę i sankcję w Bogu — Boga nie obowiązują; stąd niestosowność obarczania Stwórcy i Najwyższego Sędziego np. «grzechem» nakłaniania do zabójstwa czy wiarołomstwa.

5. Dwie rzeczy może mieć na myśli ktoś, kto domaga się od nas respektowania pewnej wartości lub odpowiadającej jej normy. Po

pierwsze, może domagać się, abyśmy urzeczywistniali tę wartość (*resp.* postępowali zgodnie z odpowiednią normą). Po drugie, może domagać się jedynie, abyśmy nie zachęcali innych do niszczenia tej wartości (*resp.* postępowania niezgodnie z tą normą). Czymś innym jest nie być pobożnym, czymś innych np. drwić z pobożności.

Ocena, czy ktoś «reprezentuje» wartości chrześcijańskie — czyli respektuje je w pierwszym rozumieniu — wymaga każdorazowego zbadania czynu podpadającego pod normę odpowiadającą określonej wartości. Stąd nie sposób np. dokonać ogólnej oceny postępowania reformatorów i krytyków Kościoła oraz samego Kościoła. W każdym razie sugestia, jakoby po stronie tych pierwszych była tylko gorąca wiara, a po stronie tych drugich brak wiary — jest reliktem oświeceniowego przesądu, pokutującego uporczywie w kręgach tzw. humanistów (nieprzypadkowo podobne sugestie «ilustrowane» bywają «faktami» literackimi).

Ocena, czy ktoś respektuje wartości chrześcijańskie w drugim rozumieniu, oczywiście także nie zawsze jest sprawą prostą, ale nie znaczy to bynajmniej, że zawsze jest sprawą beznadziejną. Chodzi o to, że podstawą takiej oceny — jak wszelkiej oceny moralnej — jest intencja danego czynu. Sprawa się z pewnością komplikuje, gdy tym «czynem» jest opisywanie (*resp.* obrazowanie) czynów, zwłaszcza zaś czynów zmyślonych, fikcyjnych.

Oczywiście, wytwór takiego opisywania czy obrazowania, sam «czysty» opis lub obraz, jest moralnie neutralny. W szczególności nie ma wśród norm chrześcijańskich nakazu wiernego opisywania czegokolwiek. Jeśli „wierny” znaczy tu tyle, co „zgodny z rzeczywistością”, to konsekwencją takiego nakazu byłby zakaz popełniania błędów! Taki zakaz mógłby się wylęgnać chyba tylko w głowie jakiegoś scjentystycznego szaleńca ... Jeśli „wierny” znaczy tu tyle, co „zgodny z wewnętrznym przekonaniem”, to konsekwencją takiego nakazu byłby zakaz kłamania! Takich ogólnych norm — nie myl się! nie kłam! — w chrześcijaństwie nie ma (wyraźnie zakazane jest natomiast np. dawanie kłamliwego świadectwa przeciw komuś).

Czy jednak przynajmniej pokazywanie zła moralnego samo jest złem moralnym?

To, czy jest ono elementem wychowania, czy demoralizacji — zależy od wielu czynników. Samo to «pokazywanie» może mieć, jak wiadomo, różne formy. Czymś innym jest np. powiedzenie, że

znęcanie się nad kimś jest rzeczą haniebną, lub opis czyjś męczeństwa bez pozostawienia wątpliwości, że w cierpliwym znoszeniu zła niekiedy tkwi wartość, a w zadawaniu cierpienia komuś innemu — zawsze bodajże antywartość. Czymś innym zaś jest wyszydzenie tych, co jakąś wartość urzeczywistniają lub «ucieleśniają» lub filmowanie scen gwałtu (realnego lub fikcyjnego) i natrętne eksponowanie ich bez żadnego «wewnętrznego» lub odautorskiego komentarza (zgodnie z zasadą, że powtarzanie jest podstawowym sposobem uczenia).

To ostatnie odpowiada przewrotnej poetyce «antydydaktyzmu» i samoniszczącej doktrynie relatywizmu. Na gruncie pierwszej — nikomu nie można postawić zarzutu demoralizacji. Na gruncie drugiej — nic nie jest «naprawdę» wartością moralną, bo żadne wartości nie są «rozpoznawalne».

Oba stanowiska uważam za tyleż teoretycznie jałowe, co praktycznie — szkodliwe.

**6.** Nowe światło na katolicki system wartości rzuca encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*. Jest pięć spraw, które wyróżniłbym jako nadające jej szczególną wagę: (1) przyznanie się do tradycji grecko-rzymskiej, (2) odgrodzenie się od mitologii, (3) odrzucenie irracjonalizmu, (4) uznanie autonomii nauki i (5) pochwała kooperacji w filozofii.

Po pierwsze, szczególną wagę ma zawarta w encyklice **deklaracja, że Kościół będzie trwał przy dziedzictwie kultury śródziemnomorskiej**. Moim zdaniem, inwazja różnych subkultur — a raczej antykultur — stanowi zagrożenie nie tylko dla kultury europejskiej, ale dla cywilizacji całego świata. I cieszę się, że encyklika nie pozostawia wątpliwości co do tego, że **Kościół się nie wyrzeknie tradycji grecko-rzymskiej**: że nazwa wyznań chrześcijańskich — „rzymskokatolickie i greckokatolickie” — nie będzie pustym słowem.

Po drugie, bardzo istotne jest w encyklice stanowcze **zdystansowanie się Kościoła od mitologii**. Rzecz w tym, że przeciwnicy Kościoła (co smutniejsze, nie tylko w przeszłości, ale i teraz) próbują wrzucić katolicyzm do jednego worka z różnymi orientalnymi mitami i pseudomisteriami — słowem z zabobonami i przesadami, w najlepszym razie z jakimiś ezoterycznymi spekulacjami lub zrytualizowanym ceremoniałem. Otóż w encyklice mówi się wyraźnie, że to **nieporozumienie**. Nie mam złudzeń, że deklaracja położy tamę takiej «łatwej» krytyce katolicyzmu, ale

mam nadzieję, że ludzie naprawdę myślący znajdą w tej deklaracji rzeczywiste oparcie.

Po trzecie, zdystansowanie się Papieża od mitologii ma jeszcze jedną postać — i dla filozofa jest to nawet postać najważniejsza. Chodzi o to, że podnosi się ostatnio groźna fala **irracjonalizmu filozoficznego** — czy szerzej, chociaż brzmi to paradoksalnie, irracjonalizmu **naukowego**. U nas, w Polsce, ten irracjonalizm występuje najczęściej pod oficjalną etykietą „postmodernizmu”, a pod jego sztandary zaciąga się wielu niedawnych etatowych apologetów ideologii komunistycznej. **Nie ma wiedzy — są tylko opinie**. A między wiedzą i opinią jest przepaść. Wiedzę miewają jedynie niektórzy; opinie mogą mieć wszyscy: mądrzy i głupi, dobrzy i źli. I (co jest tu kluczowe) wszystkie opinie, jeśli nie pretendują do bycia wiedzą — mają jednakową wartość. Nawet jeśli są ze sobą sprzeczne! Kościół instytucjonalny — ustami Papieża — jasno stwierdza: taki (postmodernistyczny) punkt widzenia jest **nie do pogodzenia z katolicyzmem**. I to oświadczenie jest oświadczeniem najwyższej wagi: Kościół występuje jako sprzymierzeniec w walce z zalewem językowego bełkotu i myślowej tandety, które zagrażają rzetelnej, uprawianej naukowymi metodami filozofii. Filozofia powinna być, jak się wyraża Jan Paweł II, krytycznym autorytetem dla nauki, a nie ozdobnym parawanem dla banału.

**7. Aby filozofia była w stanie spełnić tę funkcję, musi realizować pewien program. Czytamy w encyklice (podkr. moje, JJ):**

Zdolność do abstrakcyjnej refleksji właściwa dla umysłu ludzkiego pozwala, aby nadał on — poprzez aktywność filozoficzną — **ściśłą formę** swojemu **myśleniu** i w ten sposób wypracował wiedzę systematyczną, odznaczającą się **logiczną** spójnością twierdzeń i harmonią treści [Jan Paweł II 1998, s. 7].

Teolog powinien nie tylko **wyjaśnić** pojęcia i **terminy**, jakimi Kościół posługuje się w swojej refleksji i nauczaniu, ale także dogłębnie poznać systemy filozoficzne, które mogły wpłynąć ewentualnie na kształt pojęć i terminologii, aby dzięki temu wypracować poprawne i **spójne** interpretacje [Jan Paweł II 1998, s. 97].

Rozumowanie przeprowadzone zgodnie **ze ścisłymi kryteriami racjonalnymi** jest „[...] gwarancją osiągnięcia wyników, które są powszechnie prawdziwe” [Jan Paweł II 1998, s. 111].

Jest [...] pożądane, aby jednym z jej [ścił. refleksji filozoficznej] szczególnie ważnych zadań stało się głębsze poznanie relacji między językiem pojęciowym a prawdą oraz wskazanie odpowiednich dróg wiodących do jej poprawnego zrozumienia [Jan Paweł II 1998, s. 143].

Zmusza [to] [...] do wnikliwej analizy znaczeń [Jan Paweł II 1998, s. 142].

To jest program filozofii **analizycznej**. Trzeba to jasno powiedzieć: Karol Wojtyła nie był filozofem analizycznym. Dlatego to, że —

jako Papież — taki program formułuje, powinno dać wiele do myślenia tym wszystkim, którzy się okopują w swoich anachronicznych «parafiach» filozoficznych.

**8. Filozofowie** — i w ogóle naukowcy — są bardzo wrażliwi na sprawę wolności: **wolności badań naukowych**. A Polacy — po kilkudziesięciu latach doświadczeń z totalitarnym reżimem — są na to wrażliwi szczególnie. Kiedy wobec tego na temat zakresu i sposobu uprawiania nauki wypowiada się Głowa tak potężnej instytucji, jak Kościół, nasze wyczulenie na zagrożenia, które mogłyby stąd płynąć, bardzo wzrasta. Otóż — i to jest czwarta sprawa, którą należy bardzo mocno podkreślić — encyklika *Fides et ratio* rozwiewa wszelkie obawy pod tym względem. Czytamy w niej, że wiedza naukowa (i filozofia) wymaga **uzupełnienia** wiarą, bo brak wiary prowadzi ostatecznie do zwątpienia w samą możliwość zdobycia wiedzy. Ale to uzupełnienie nie polega na jakimś **ograniczeniu** wiedzy przez wiarę. Papież wprowadza znamienne odróżnienie: co innego autarkia, samowystarczalność — a co innego autonomia, samodzielność. **Autarkia** naukowa jest złudzeniem, ale bez **autonomii** — nauka usycha. Kościół w encyklice deklaruje, że za swoje powołanie uważa nie ograniczanie, ale **popudzanie refleksji filozoficznej** — że będzie **wspomagał badania naukowe**. Należałoby może raczej powiedzieć — zwłaszcza w Polsce, gdzie do epoki rozbiorów większość uczonych to byli duchowni — że Kościół deklaruje, że będzie **nadał** wspomagał naukę. Trudno się z takiej deklaracji nie cieszyć.

Wreszcie — po piąte — jest rzeczą znamionną, że w encyklice Papież wzywa uczonych do **kooperacji**: współpracy w dochodzeniu do prawdy. Warunkiem zaś owocności takiej kooperacji jest **wzajemna krytyka** — ale krytyka **życzliwa**, nastawiona na rozwiązywanie problemów, a nie na wykazywanie, że JA mam rację.

Trudno nie dołączyć się do apelu o taką krytyczną kooperację: o kooperację w podtrzymywaniu tradycji grecko-rzymskiej, w obnażaniu mitologii, w zwalczaniu irracjonalizmu, w obronie autonomii nauki i w rozwijaniu ... kooperacji w filozofii.

## 10.2. Dlaczego nie każda wiara jest irracjonalna?

### 1. Czytamy w encyklice *Fides et ratio*:

W ostatnich czasach doszły [...] do głosu różne doktryny próbujące podważyć wartość nawet tych prawd, o których pewności człowiek był przekonany. Uprawiona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość [...]. W takiej perspektywie wszystko zostaje sprowadzone do rangi opinii [Jan Paweł II 1998, s. 10–11]. Tym, co może być przydatne dla teologii, nie są rozmaite ludzkie poglądy, ale wyłącznie prawda [Jan Paweł II 1998, s. 102].

Niech [filozofowie] dążą zawsze ku prawdzie i będą wrażliwi na dobro w niej zawarte. Dzięki temu będą umieli zbudować autentyczną etykę, której ludzkość tak pilnie potrzebuje, zwłaszcza w obecnym czasie. [...] Pragnę skierować szczególne słowa zachęty do ludzi wierzących, pracujących na polu filozofii, aby rozjaśniali różne dziedziny ludzkiej działalności światłem rozumu, który staje się pewniejszy i bardziej przenikliwy dzięki oparciu, jakie znajduje w wierze [Jan Paweł II 1998, s. 155].

Te słowa zachęty Jana Pawła II odczuwam jako skierowane także do mnie. Pragnę więc „rozjaśnić światłem rozumu” — pojęcie *wiary*<sup>1</sup>.

### 2. O. Józef Maria Bocheński w *Słowniku zabobonów* pod hasłem WIARA napisał:

Istnieje parę zabobonów dotyczących *wiary*. Jeden z nich przeczy, by w wierze występowało jakiegokolwiek twierdzenie, zdanie i sprowadza wiarę do uczucia. Nie można na serio wierzyć, jeśli się nie wierzy w coś. [...] Inny zabobon głosi, że *wiara* jest aktem nierozumnym, w tym znaczeniu, że wierzący nie ma żadnej racji, żadnego rozumnego uzasadnienia dla swojej wiary. [...] Wreszcie inny zabobon każe stale wątpić w to, w co się wierzy. W rzeczywistości kto wierzy na serio, ten ma pewność tego, w co wierzy [Bocheński 1987, s. 112–113].

Zamierzam te **trzy** zabobony poddać dokładniejszej analizie.

Zacznę od ostatniego z wymienionych przez o. Bocheńskiego zabobonów — zabobonu najprostszego.

Pokażę później, że zwroty typu „*x* wierzy, że *p*” są szczególnym przypadkiem zwrotów typu „*x* uznaje, że *p*” — a więc, że wiara jest rodzajem przekonania. Za zabobon mam w związku z tym pogląd, jakoby wiara była tylko *quasi*-przekonaniem, czyli nie przekonaniem, tylko jakąś neutralną asertywnie myślą (*scil.* supozycją).

<sup>1</sup> K. Twardowski zwrócił uwagę, że słowo „wiara” używane jest w trzech znaczeniach — aktywnym, rezultatywnym i dyspozycyjnym: „W zwrocie „Wiara cie uzdrowiła” chodzi niewątpliwie o czynność wierzenia („akt wiary”); gdy mowa o różnych wiarach, które ludzkość wyznaje, chodzi o wytwory, a gdy powiadamy o kimś, że wiarę stracił, stwierdzamy, że stracił zdolność do wierzenia w pewne rzeczy, czyli do wzbudzenia w sobie pewnych aktów wiary, więc czynności psychicznych” [Twardowski 1912, s. 223].

Byłyby to **czwarty** zabobon, uzupełniający listę sporządzoną przez o. Bocheńskiego.

**3.** Otóż uznawać coś — to tyle właśnie, co — być (ewentualnie w określonym stopniu) pewnym tego czegoś; wątpić zaś w coś — to, przeciwnie, tyle, co — nie być pewnym tego czegoś. Wiara wyklucza zatem *ex definitione* wątplenie. Można wiarę zyskać lub ją stracić, ale **wierzyć wątpiąc** — niepodobna<sup>2</sup>.

Spełnianie postulatów:

**(P ♥ 0)** *x* wierzy, że  $p \rightarrow ! \sim x$  wątpi, że *p*

**[postulat konfidencji wiary]**

jest wobec tego jednym z kryteriów racjonalności wiary<sup>3</sup>.

Pozostałe zabobony dotyczące wiary są bardziej złożone i wymagają gruntowniejszego rozbioru.

**4.** Zasadniczym kontekstem dla słowa „wierzy”<sup>4</sup> i jego synonimów (np. „ma nadzieję [że się stanie to-a-to]”, „ufa”<sup>5</sup>) jest:

♦ *x* wierzy w to, że *p*,

Wyrażenie „wierzy w” jest tutaj predykatem **dwuargumentowym**, którego pierwszym argumentem jest jakaś osoba, a drugim — jakiś stan rzeczy. Dla skrótu będę się dalej posługiwał jako kontekstem zasadniczym — zwrotem „*x* wierzy, że *p*”, przyjmując:

♦ *x* wierzy, że  $p \equiv df$  *x* wierzy w to, że *p*.

Pozostałe konteksty są definiowalne za pomocą kontekstu zasadniczego.

<sup>2</sup> „Jeślibyście mieli wiarę — mówi Chrystus do uczniów — a nie wąpilibyście, [cokolwiek powiedzielibyście —] stanie się” (Mat. XXI, 21). Zapowiadając „zaparcie się” Szymona Piotra, Chrystus mówi do niego: „Alem Ja prosił za tobą, aby nie ustała wiara twoja” (Łuk. XXII 32). Tu i niżej opuszczam oczywiste generalizatory na początku formuł. Symbol ‘!’ należy czytać: „powinno by tak, że”, a symbol ‘♥’ — w zależności od kontekstu: jako „wiara” lub „*x* wierzy, że”.

<sup>3</sup> W. Witwicki przekonania, które nie spełniają tego kryterium, nazywa „wiarą nieszczerą”. „Niejeden [...] obronił jawnie straconej pozycji w wojsku albo w sądzie stara się do końca **wbrew nadziei** wierzyć, że jeszcze nie wszystko stracone. [...] W ten sposób nieraz chory, który gorąco pragnie wyzdrowieć, chce wierzyć i wierzy, że wyzdrowieje, i nie pozwala sobie na **żadne wątpliwości** w tym względzie” [Witwicki 1939, s. 44; podkr. moje, JJ].

<sup>4</sup> W przekładzie *Ewangelii*, dokonany przez ks. J. Wujka, słowo „wiara” (i pochodne słowotwórczo) występuje 115 razy, przy czym u św. Łukasza — 13, u św. Marka — 16, u św. Mateusza — 18, a u św. Jana — aż 68!

<sup>5</sup> Warto zauważyć, że w staropolskiej formie „ufać” — „pwać” — widać wyraźnie związek z „pewnością”.

5. Dotyczy to przede wszystkim kontekstów, w których słowo „wierzy” robi wrażenie predykatu jednoargumentowego:

♦  $x$  wierzy  $\equiv \bigvee 'p'$  ( $x$  wierzy, że  $p$ ).

To 'p' może być w szczególności koniunkcją jakichś zdań, np. dogmatów religijnych. Stąd:

♦  $x$  jest wierzący  $\rightarrow x$  wierzy.

W innych kontekstach drugim argumentem słowa „wierzy” — a dokładniej predykatu „wierzy w” — jest nie stan rzeczy, lecz przedmiot dowolnej kategorii ontycznej. Mamy wtedy, po pierwsze:

♦  $x$  wierzy- $w_1$   $y \equiv x$  wierzy, że istnieje/zachodzi  $y$ .

np.:

$x$  wierzy w Boga  $\equiv x$  wierzy, że istnieje Bóg<sup>6</sup>.

Wiara w zachodzenie określonego stanu rzeczy jest wówczas tylko pewnym szczególnym przypadkiem tej «ogólnej» wiary w pewien przedmiot:

♦  $x$  wierzy w prawdziwość zdania  $Z' \equiv$  df  $x$  wierzy, że [zachodzi to, że]  $Z$  jest prawdziwe;

♦  $x$  wierzy w sprawiedliwość  $\equiv x$  wierzy, że zachodzi sprawiedliwość itd.

6. Ze szczególnym wypadkiem mamy do czynienia w kontekstach, w których wiara dotyczy przedmiotów (w tym — osób), o których «wierzący» skądinąd wie, że istnieją. Mamy wtedy, po drugie:

♦  $x$  wie, że  $y$  istnieje  $\rightarrow [x$  wierzy- $w_2$   $y \equiv \bigvee 'p'$  ( $x$  wierzy, że  $P_y$ )].

Zauważmy już teraz, że przedmiot takiej wiary — niezależnie od tego, czy jest osobą, czy stanem rzeczy — jest pewnym **dobrem**. Jeśli więc wierzymy w pewną (istniejącą) osobę, to znaczy *de facto*, iż wierzymy, że ma ona pewną dodatnią wartość (*scil. cnotę*), np. nie kłamie<sup>6</sup>. Odpowiednio, gdy wierzymy w człowieka («w ogóle»), to *de facto* wierzymy, że każdy człowiek ma taką

<sup>6</sup> W samych *Ewangeliach* nigdy nie jest postawiony **problem** wiary w Boga. Nigdy się nie mówi, że ktoś wierzy lub nie, że istnieje Bóg. Jedynym problemem wiary jest tam wiara w boskość Jezusa.

<sup>7</sup> Por. [Łukasiewicz 1912, s. 24].

<sup>8</sup> W *Ewangeliach* często się mówi o wierze w (boskość) Jezusa, ale tylko w jednym miejscu jest pełna parafraza tego zwrotu, podana przez św. Jana: „A te [księgi] są napisane, abyście wierzyli, że Jezus jest Chrystus, Syn Boży” (Jan XX 31).

dodatnią wartość<sup>9</sup>. Wypowiedzenie myśli, że ktoś kłamie, za pomocą zwrotu „Wierzę, że on kłamie”, nie byłoby nadużyciem lub ironią tylko wtedy, gdyby to kłamstwo było przynajmniej «na usługach» jakiegoś dobra.

Do tego ostatniego wypadku dadzą się sprowadzić konteksty typu „wierzy czemuś”<sup>10</sup> i „wierzy komuś”:

♦  $x$  wierzy  $y$ -owi [= ma zaufanie do  $y$ -a]  $\equiv (x$  wierzy- $w_2$   $y)$ , które zapewne były genetycznie pierwotne<sup>11</sup>.

To samo dotyczy zwrotu „ $x$  wierzy  $y$ -owi, że  $p$ ”, uważanego za zasadniczy m.in. przez o. Bocheńskiego<sup>12</sup>. Redukcja tego zwrotu mogłaby mieć postać:

♦  $y$  mówi, że  $p \rightarrow [x$  wierzy  $y$ -owi, że  $p \equiv x$  wierzy, że ( $y$  mówiąc, że  $p$ , nie kłamie)].

7. Tu należy też wiara, uzasadniana prawdomównością (i wszechwiedzą) Boga<sup>13</sup>. Wiarę taką ks. Jan Salamucha nazywa „wiarą **autorytatywną**”, przeciwstawiając taką wiarę wierze **emocjonalnej**, gdy „ktoś wyznaje pewne przekonanie z pobudek czysto emocjonalnych” [Salamucha 1946, s. 42]. Uzasadnienie to wygląda wtedy następująco:

(a) Bóg mówi: 'p'.

(b) Bóg jest wszechwiedzący i prawdomówny.

Zatem:

(c) Każdy powinien wierzyć, że  $p$ .

W odniesieniu do tego uzasadnienia pozostaje trafna uwaga J. Locke'a:

<sup>9</sup> Odnotowują to słowniki: „Wiara w człowieka — przeświadczenie, że w naturze człowieka dominują szlachetne pierwiastki” [Doroszewski 1958–1969, T. IX, s. 974].

<sup>10</sup> Por. np. zwroty „Wierście Ewangelieli” (Mar. I 15) i „Uwierzyli Piśmu” (Jan II 22).

<sup>11</sup> U A. Brücknera czytamy: „Pierwotne znaczenie *wiary*, nie owo późniejsze (*fides*), lecz jak w niem. i łac. 'prawdziwy', ocalało i u nas w czwartym przypadku: *wierę* («na mą *wierę*»), w ogólnym od 17. wieku potwierdzaniu prawdziwości, *prawdy*, co pierwotne *ie* zachowało; od tego *wierę* czasownik *wiarać*, *wiarować się*, 'zaklinać, że się mówi prawdę'” [Brückner 1927, s. 611].

<sup>12</sup> W czasie dyskusji podczas XLI Tygodnia Filozoficznego KUL, gdzie przedstawiłem główne idee tego studium, o. D. Stefanowicz i ks. P. Moskal wyrazili wątpliwość co do tego, czy taka redukcja jest możliwa. Pewną formą takiej redukcji zaproponował następnie J. Wojtysiak.

<sup>13</sup> J. Locke pisze: „Wiara w zwykłym znaczeniu (zwana powszechnie wiarą religijną) dotyczy tylko tych twierdzeń, które, jak się przyjmuje, są objawione przez Boga” [Locke 1690, T. II, s. 451].

Ale musimy być pewni, że [*p*] jest to istotnie objawienie Boże i że je właściwie pojmujemy. [...] [A to jest sprawą rozumu.] I dlatego w takich przypadkach uznanie nasze nie może zasadnie być większe niż pewność, że jest to naprawdę objawienie [Locke 1690. T. II, s. 411].

Rzecz w tym, że przekonanie o tym, że (a) jest objawieniem Bożym, czerpiemy z *Ewangelii*, te zaś są **nie** objawieniem, lecz **przekazem** objawienia. W wypadku wiary autorytarnej mamy więc zamiast przesłanki (a):

(a\*) *Ewangelie* mówią, że Bóg mówi: 'α'.

W odniesieniu do (a\*) problemem nie jest wiarygodność objawienia Bożego — lecz wiarygodność przekazu ewangelicznego.

8. Wiara jest rodzajem przekonania, a:

♦ to, że *p*, jest przekonaniem  $x$ -a  $\equiv$  df  $x$  uznaje [= uważa, sądzi<sup>14</sup>, myśli?], że *p*.

Kryteriami racjonalności wiary pozostają zatem na pewno kryteria racjonalności przekonań «w ogóle». Jak się przedstawiają te ostatnie kryteria?

Zauważmy na początku, że:

♦  $x$  wie, że zdanie *Z* stwierdza [to], że  $p \rightarrow \{[x \text{ uznaje, że } Z \text{ jest prawdziwe} \vee x \text{ uznaje, że } Z \text{ jest (przynajmniej) prawdopodobne}] \vdash x \text{ uznaje, że } p\}$ .

Widać więc, że uznawanie dotyczy ostatecznie zawsze pewnych stanów rzeczy (wyżej stwierdziliśmy to w szczególności dla wiary)<sup>15</sup>. Mamy zatem:

♦  $x$  uznaje *Z*  $\equiv$  df  $x$  uznaje, że *Z* jest prawdziwe/prawdopodobne. Oczywiście mamy też:

♦  $x$  uznaje *Z* za prawdziwe/prawdopodobne  $\equiv$  df  $x$  uznaje, że *Z* jest prawdziwe/prawdopodobne.

Dalej będziemy więc — mówiąc o uznawaniu — posługiwać się wyłącznie zwrotem „ $x$  uznaje, że *p*”.

9. Uznawaniem rządzą następujące dwie reguły<sup>16</sup>:

**(RuA)**  $\sim (p \rightarrow Up)$  [reguła limitacji (ograniczoneści) przekonań]

<sup>14</sup> W staropolszczyźnie „sądził” znaczyło tyle, co „mówi” — a więc robi to, po czym się poznaje, że coś uznaje.

<sup>15</sup> Zwrócił na to uwagę już m.in. św. Tomasz z Akwinu, podkreślając, że „wiarę [...] obejmuje [...] dociekanie tych [faktów], które prowadzą człowieka do uwierzenia” [św. Tomasz 1269–1273, s. 32].

<sup>16</sup> Tu i dalej posługuję się symbolem '*Up*' jako skrótem wyrażenia „ $x$  uznaje, że *p*”. Reguła limitacji np. głosi więc w istocie, że są stany rzeczy, których ktoś nie uznaje — a reguła fallacji, że nie wszystko, co ktoś uznaje, zachodzi. Jak słusznie zwrócił uwagę M. Lechniak — w czasie dyskusji, wspomnianej w przypisie 12 — bez takiego zastrzeżenia obie reguły prowadziłyby do sprzeczności.

1

**(RuB)**  $\sim (Up \rightarrow p)$  [reguła fallacji (omylności) przekonań]<sup>17</sup>.

Ta ostatnia reguła ma dwa uszczegółowienia:

**(RuB')**  $\sim (UUp \rightarrow Up)$  [subreguła omylności samopoznania]

1

**(RuB'')**  $\sim [\wedge x (Uxp) \rightarrow p]$  [subreguła omylności zbiorowej].

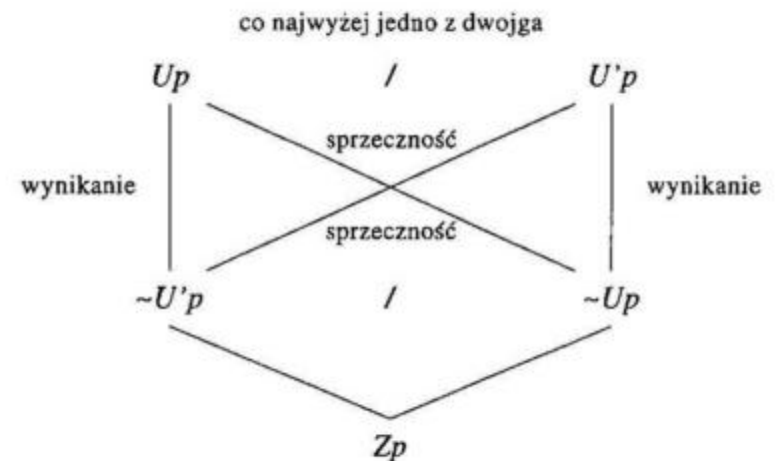
Dla uproszczenia — i zwiększenia pogładowości — wprowadźmy pojęcie odrzucania (scil. zaprzeczania) oraz pojęcia zawieszania [przekonań], przyjmując odpowiednio:

$U'p \equiv$  df  $U \sim p$

1

$Zp \equiv$  df  $(\sim Up \wedge \sim U'p)$ .

Mamy następujące zależności:



10. Uznawanie jest racjonalne — albo inaczej: przekonania są racjonalne — gdy spełnione są następujące postulaty:

**(Pu1)**  $Up \rightarrow ! \sim U \sim p$  [postulat harmonii przekonań].

<sup>17</sup> Por. powiedzenie: *Errare humanum est*. Czytamy u K. Twardowskiego: „Z faktu, że o pewnych sądach nie wiadomo, czy one są prawdziwe, czy mylne, wynika [...] zasada, że nawet względem sądów, które ktoś sam uważa za prawdziwe, trzeba być do pewnego stopnia krytycznym, skoro się zdarza, że można pewne sądy niestłusznie uważać za prawdziwe” [Twardowski 1900, s. 329]. Jak zauważył W. Marciszewski, odrzucenie tej reguły prowadziłoby do poglądu, że nie ma zagadnień spornych. Zob. [Marciszewski 1972, s. 45].

Oczywiście na gruncie wprowadzonych definicji można ten postulat wyrazić także następująco:

$$Up \rightarrow ! \sim U'p.$$

Zauważmy, że jest to jedna z dopuszczalnych interpretacji tzw. psychologicznej zasady niesprzeczności (przekonań).

$$\text{(Pu2)} U(p \rightarrow q) \rightarrow (Up \rightarrow ! Uq)$$

[**postulat konsekwencji** przekonań].

Należy podkreślić, że implikacja odwrotna nie byłaby postulatem racjonalnym, gdyż wtedy zawieszenie przekonania co do członów jakiejś implikacji wystarczyłoby do uznania tej implikacji. Postulat:

$$U [(p \rightarrow q) \wedge Up] \rightarrow ! Uq.$$

Jest — rzecz jasna — równoważną formą postulatu konsekwencji.

$$\text{(Pu3)} Uq \rightarrow ! \forall 'p' \{U [(p \rightarrow q) \vee (q \rightarrow p)] \wedge Up\}$$

[**postulat ufundowania** przekonań].

W szczególności — oczywiście — może być tak, że:

$$p \equiv q$$

i wtedy mamy do czynienia z uznaniem **bezpośrednim**.

$$\text{(Pu4a)} 'p' \in PL \rightarrow ! Up$$

i

$$\text{(Pu4b)} 'p' \in FL \rightarrow ! U'p,$$

[**postulaty logiczności** przekonań]

gdzie PL — to zbiór prawd logicznych, a FL — zbiór fałszów logicznych. Zauważmy, że np. wynikający stąd postulat:

$$! U'(p \wedge \sim p)$$

jest inną — niż podana wyżej — z dopuszczalnych interpretacji tzw. psychologicznej zasady niesprzeczności (przekonań).

$$\text{(Pu5)} \sim (\sim U \sim p \rightarrow ! Up)$$

[**postulat krytycyzmu** (wobec) przekonań].

Postulat ten można wyrazić też w postaci:

$$\sim (\sim U'p \rightarrow ! Up).$$

$\text{(Pu6)} p \rightarrow ! Up$  [**postulat ewidencji** przekonań].

Odnotujmy różnicę między regułą limitacji a postulatem ewidencji. Zgodnie z regułą limitacji *de facto* nie uznajemy wszystkich faktów; nasz «potencjał asertywny» jest ograniczony. Postulat ewidencji natomiast **żąda** od nas, abyśmy uznawali fakty, w «obliczu» których stanęliśmy. Jest to więc różnica między rzeczywistością a «światem powinności».

Widzieliśmy wyżej, że zamiast o uznawaniu pewnych stanów rzeczy mówi się czasem o uznawaniu zdań (*de facto*: za prawdziwe/prawdopodobne). Przy założeniu, że

♦ zdanie *Z* stwierdza (to), że  $p \rightarrow (x \text{ rozumie } Z \equiv x \text{ wie, że } Z \text{ stwierdza (to), że } p)$ ,

dla uznawania zdań obowiązuje ponadto postulat:

$\text{(Pu7)} Ux(Z \in \text{Ver}) \rightarrow ! RxZ$  [**postulat inteligibilności** przekonań], gdzie *Ver* jest zbiorem zdań prawdziwych/prawdopodobnych, a '*RxZ*' znaczy tyle, co „*x* rozumie *Z*”. Postulatu tego nie należy mieszać z zależnością:

$$\text{♦* } UPx \rightarrow \wedge 'G' (Gx \rightarrow UGx),$$

zgodnie z którą uznanie, że pewien przedmiot ma jakąś własność, pociągałoby za sobą efektywne uznanie, co do każdej własności, która *de facto* mu przysługuje, że mu przysługuje; czasem takie «pełne» uznanie (*resp.* wiedza) nazywane bywa „rozumieniem” odpowiedniego przedmiotu<sup>18</sup>. Zależność ta w istocie jednak **nie** zachodzi.

**11.** Niekiedy posługujemy się pojęciem *uznawania stopniowalnego*. Przy takim ujęciu postulat konsekwencji przybiera postać:

$$\text{(Pu2')} U_s(p \rightarrow q) \rightarrow (U_t p \rightarrow ! U_u q),$$

gdzie *s*, *t* i *u* są stopniami uznania takimi, że:

$$(u \leq t \wedge u \leq s).$$

Inaczej mówiąc postulat ten w tym wypadku żąda, by stopień uznania wniosku był nie większy od stopnia uznania najslabiej uznanej przesłanki.

**12.** Czytamy w encyklice *Fides et ratio*:

W filozofii chodzi o krytyczne uświadomienie sobie tego, w co się wierzy [Jan Paweł II — 1998, s. 56], o rozumność wiary [Jan Paweł II — 1998, s. 67].

Wiara, pozbawiona oparcia w rozumie, skupiła się bardziej na uczuciach w przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną. Złudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu [Jan Paweł II — 1998, s. 75].

Pod jakimi warunkami wiara jest **rozumna**, racjonalna?

**13.** Zaczniemy znowu od tego, że wiarą rządzą reguły analogiczne do reguły limitacji i fallacji (i subreguł będących uszczegółowieniem tej ostatniej).

Podobnie jak w wypadku przekonań, dla uproszczenia — i zwiększenia pogładowości — wprowadzimy pojęcie *niewiary*

<sup>18</sup> Por. [Jadacki 1990].

oraz obojętności [scil.:  $x$  jest obojętny wobec tego, że  $p$ ], przyjmując odpowiednio:

$$\heartsuit p \equiv \text{df } \heartsuit \sim p$$

i

$$Op \equiv \text{df } (\sim \heartsuit p \wedge \sim \heartsuit \sim p).$$

Wiara jest racjonalna, gdy spełnione są następujące postulaty:

**(P  $\heartsuit$  1)**  $\heartsuit p \rightarrow ! \sim \heartsuit \sim p$  [postulat harmonii wiary].

Jest to postulat analogiczny do postulatu harmonii przekonań. Oczywiście na gruncie wprowadzonych definicji można i w tym wypadku postulat ten wyrazić także następująco:

$$\heartsuit p \rightarrow ! \sim \heartsuit p^{19}.$$

Analogiczny jest też postulat następujący:

**(P  $\heartsuit$  2)**  $\heartsuit (p \rightarrow q) \rightarrow (\heartsuit p \rightarrow ! \heartsuit q)$  [postulat konsekwencji wiary].

Ponieważ — podobnie jak w wypadku uznawania „w ogóle” — wiara również może mieć różne stopnie<sup>20</sup>, postulat konsekwencji żąda więc także relatywizacji stopnia uznania wniosku do stopnia uznania przesłanek. Odpowiednik postulatu ufundowania przekonań nakłada na wiare następujący warunek:

**(P  $\heartsuit$  3)**  $\heartsuit q \rightarrow ! \bigvee 'p' [U[(p \rightarrow q) \vee (q \rightarrow p)] \wedge (U!p \wedge \sim Dp)]^{21}$

[postulat ufundowania wiary],

gdzie ' $p$ ' jest w szczególności pewną normą moralną, która w pewnej dziedzinie nie jest przestrzegana<sup>22</sup>. Wiare, która spełnia ten postulat nazwałbym wiara **dyrektywalną**.

Za każdą normą moralną stoi pewne dobro ( $M$ ):

$$\heartsuit !p \rightarrow Mp.$$

Nie wszystko jest więc — jak to się mówi — **godne** wiary. Powiedziałbym:

♦ Wierzę, że on jest szlachetny,

bo:

♦ Dobrze jest, jak ktoś jest szlachetny.

Nie powiedziałbym natomiast, że:

♦\* Wierzę, że on jest nieszlachetny,

bo:

♦ Niedobrze (scil. źle) jest, jak ktoś jest nieszlachetny.

Zaskakujący może wniosek z tego jest taki, że z nihilizmu moralnego wypływa brak wiary, a nie — na odwrót. Natomiast przez wiare (i niewiare?) pociągane jest właśnie uznanie pewnych norm moralnych. Warto zauważyć, że o postulat ufundowania wiary zapominają niektórzy przeciwnicy katolicyzmu, zrównujący wiare w Boga z wiare w cokolwiek<sup>23</sup>.

Jeśli uznanie normy (za słuszną) przejawia się w woli (scil. chceniu), aby powinność się urzeczywistniła, to podstawą aktu wiary jest pewien czynnik wolicjonalny — skierowany na wartości<sup>24</sup>. Można by powiedzieć krótko tak: WIARA (racjonalna) opiera się na NADZIEI, a nadzieja — dzięki wierze — stanie się RZECZYWISTOŚCIĄ<sup>25</sup>.

**(P  $\heartsuit$  4a)** ' $p$ '  $\in$  PL  $\rightarrow ! \heartsuit p$

<sup>23</sup> Postulat **(P  $\heartsuit$  3)** jest spełniony — chciałoby się powiedzieć w dwójnasób — także wtedy, gdy fundujące stany rzeczy są nie tylko uznane, ale są przedmiotem wiedzy. „Teraz **wiemy**, że wszystko wiesz [...]”. Dlatego **wierzmy**, żeś od Boga przyszedł” — mówią uczniowie do Chrystusa (Jan XVI 30). Por też: Jan XX 8. Tak mocno rozumie postulat ufundowania „niewierny” Tomasz: „Jeśli nie ujrze w rękę Jego przebiecia gwoździ, a nie włożę palca mego na miejsce gwoździ, i nie włożę ręki mejej w bok Jego, nie uwierzę” (Jan XX 25). I Chrystus zasadniczo nie dyskwalifikuje tak wzmocnionego postulatu: „Włóż sam palec twój, a oglądaj ręce moje i ściągnij rękę twoją, a włoż w bok mój; a nie bądź niewiernym, ale wiernym” (Jan XX 27). Ale dodaje jednak zaraz: „Iżś mię ujrzał, Tomasz, uwierzyłeś; błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (Jan XX 29). Wiara oparta na wiedzy nie jest zasługą; przekształca się w wiedzę: „Wierzmy i **poznaliśmy**, że ty jesteś Chrystus, Syn Boży” — wyznają uczniowie ostatecznie (Jan VI 69). Ale niewiara wbrew pociągającej wiare wiedzy — jest irracjonalna: „Alem wam powiedział, iżście mię i widzieli, i nie wierzycie” — gani takich Chrystus (Jan VI 36). Wszystkie podkr. moje, JJ.

<sup>24</sup> Por. [Witwicki 1939, s. 120]. Tego dotyczy m.in. pierwsza część maksymy J. de La Fontaine'a: „Každy z nas chętnie wierzyć gotów w to, czego pragnie lub czego się boi”. Zob. [Marciszewski 1972, s. 165].

<sup>25</sup> „Będziecie mieli wiare — mówi Chrystus do uczniów — i nic niepodobnego wam nie będzie” (Mat. XVII 20; por. też Mar. IX 22, XI 22-23; Łuk. XVII 5-6). O tym, że **wiara czyni cuda** por. także: Mat. VIII 13, IX 13,22,29; XV 28; XXI 21,22; XXVII 38,43; Mar. II 5; V 34; X 52; Łuk. I 44; VII 50; VIII 48; XVII 19; XVIII 42; Jan XIV 12. Wiele miejsc w *Ewangeliach* wskazuje, że przyjmuje się tam również zależność odwrotną do **(P  $\heartsuit$  3)**, a więc że **cuda czynią wiare**: „Wielu [...] uwierzyło w imię Jego, widząc Jego cuda, które czynił” (Jan II 23). Por też: Jan II 11,22; III 2; VI 29; VII 31; XI 45. Chrystus mówi o tym z goryczą: „Jeśli znaków i cudów nie ujrzycie, nie wierzycie” (Jan IV 48); „Chociażbyście **mnie** wierzyć nie chcieli, wierzcież **uczynkom**, abyście poznali i wierzyli, że Ojciec jest we mnie, a Ja w Ojcu” (Jan X 38; podkr. moje, JJ). Por też: Jan XII 37; XIV 11.

<sup>19</sup> Zdawałoby się, że Chrystus gwałci ten postulat, wyrażając się: „Kto w mię wierzy, nie w mię wierzy, ale w tego, który mię posłał” (Jan XII 43). Ale tu jest wyraźny skrót: Kto we mnie wierzy, nie **tylko** we mnie wierzy ...

<sup>20</sup> W *Ewangeliach* mówi się o **wielkiej** (Mat. VIII 10; XV 28; Łuk. VII 9) i **małej** wierze (Mat. VIII 26; XIV 31; XVI 8).

<sup>21</sup> Symbol  $[ \sim D ]$  znaczy tutaj tyle, co „nie jest prawdą w pewnej dziedzinie  $D$ ”.

<sup>22</sup> Dlatego właśnie słownik odnotowuje: „Wierzyć [to] uznawać coś za prawdę **niezależnie** od świadectwa zmysłów” (podkr. moje, JJ). Zob. [Doroszewski 1958-1969, T. IX, s. 1073]. „Niezależnie” — to nie znaczy, rzecz jasna — „wbrew”.

(P ♥ 4b) ' $p \in FL \rightarrow ! \heartsuit p$ '

[**postulaty logiczności**]

gdzie PL — to znowu zbiór prawd logicznych, a FL — zbiór fałszów logicznych<sup>26</sup>.

Jeśli zgodzimy się, że fałsze logiczne stwierdzają **niemożliwe** (lub przynajmniej nieprawdopodobne) stany rzeczy, to wiara w coś niemożliwego nie byłaby wiarą racjonalną. Sygnalizują to zresztą takie zwroty języka potocznego, jak: „nie do wiary” i „nie do uwierzenia” — które odnoszą się właśnie do rzeczy nieprawdopodobnych.

(P ♥ 5)  $\sim (\sim \heartsuit \sim p \rightarrow ! \heartsuit p)$  [**postulat krytycyzmu wiary**].

Zamienna różnica tkwi w postulatcie ewidencji:

(P ♥ 6)  $! p \rightarrow ! \heartsuit p$  [**postulat ewidencji wiary**].

Chodziłoby tu — inaczej niż w wypadku przekonań — o coś, co czasem nazywa się „oczywistością serca”.

(P ♥ 7)  $\heartsuit (Z \in Ver) \rightarrow ! RxZ$  [**postulat inteligibilności wiary**].

Zauważmy, po pierwsze, że postulat ten nie zamyka drogi przed unikaniem konfliktu wiary z przekonaniem naukowym, bo dopuszcza rozumienie alegoryczne zdania, co do którego się wierzy, że jest prawdziwe.

Po drugie, podobnie jak w wypadku przekonań, postulat powyższego nie należy mylić z tezą, że wiara w coś — pociąga za sobą (pełne) rozumienie tego czegoś. Wiara w coś, czego nie umie się np. w pełni wytłumaczyć, nie jest jeszcze jako taka wiarą **nieracjonalną**. Możemy wierzyć w istnienie Boga, nie gwałcąc postulatów racjonalności wiary, mimo że (co do pewnych szczegółów) pozostaje On dla nas «tajemnicą». Taki tylko sens ma — być może — sławne powiedzenie: *Credo, quia absurdum*.

**14. Zbadajmy «działanie» tych postulatów na przykładzie wiary w (istnienie) Boga — Sędziego Sprawiedliwego wszystkich ludzi.** Otóż jest ona racjonalna, gdy jest tak, że:

<sup>26</sup> Tak tę regułę komentuje J. Locke: „*Credo, quia impossibile est* — wierzę, bo to niemożliwe, można wybaczyć dobremu człowiekowi jako wyskok przesadnej gorliwości; ale zdanie to okazałoby się bardzo złą regułą, gdyby ludzie mieli wedle niej wybierać przeświadczenia i religie” [Locke 1690. T. II, s. 456–457]. Nb. Nie wolno mieszać fałszu logicznego z niezwykłością. Tę ostatnią miał na myśli Chrystus, zwracając się z goryczą do Nikodema: „Jeśli ziemskie rzeczy powiedział wam, a nie wierzyście: jakóż, jeśli bym wam niebieskie opowiadał, wierzyć będziecie?” (Jan III 12).

(1) Wierząc w istnienie Boga, nie wierzę zarazem w Jego nieistnienie (postulat harmonii).

(2) Wierząc w istnienie Boga — Sędziego Sprawiedliwego wszystkich ludzi — i wierząc, że gdyby Bóg nie był zarazem naszym Stwórcą (zob. Bóg–Ojciec), Istotą Wszechwiedzącą (zob. Bóg–Duch) i Istotą Wszechmocną (zob. Bóg–Syn), to nie mógłby być Sędzią Sprawiedliwym — wierzę zarazem, że Bóg jest naszym Stwórcą, Istotą Wszechwiedzącą i Wszechmocną (postulat konsekwencji).

Może warto przy okazji zauważyć, że: (a) wymóg bycia Stwórcą sądzonych ludzi, bierze się stąd, że inaczej byłby — być może — Sędzią «samozwańcym»; (b) wszechwiedza jest tu ujmowana w ten sposób, że nie jest do niej konieczna wiedza z góry, co zaszło i zachodzi<sup>27</sup>; chodzi o to bowiem, że wolność ludzi — nieodłączna od odpowiedzialności — wymaga, aby ich czyny podpadające pod ocenę moralną były «skutkiem» ich wolnej woli, czyli aby były *de facto* pozbawione przyczyn *sensu stricto*, a więc nieprzewidywalne (na podstawie jakichś praw); (c) podobnie wszechmoc jest tu ujmowana «słabo», tj. jako dotycząca dusz, a nie — ludzi na tym świecie; chodzi o to, aby Sędzią Sprawiedliwy mógł być egzekutorem własnych wyroków, tj. aby był w stanie ukarać krzywdzicieli i dać zadośćuczynienie skrzywdzonym — do czego nie potrzeba, aby mógł sprawić wszystko, cokolwiek zechce.

(3) Wierzę w Boga (a także np. w wolność woli i w nieśmiertelność duszy), gdyż uznaję to, że powinno się ostatecznie stać zadość sprawiedliwości, której — nie ma na tym świecie (postulat ufundowania — w normie moralnej)<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Por. wypowiedź J. Łukasiewicza: „Bóg zna wszystkie fakty, bo jest Stwórcą i Opatrznością świata, a Sędzią ludzkich chęci i czynów” [Łukasiewicz 1912, s. 11].

<sup>28</sup> Por. wypowiedź J. Łukasiewicza: „Szukamy w świecie ładu i porządku, bo wszelka harmonia sprawia nam przyjemność, a dysharmonia jest przykra. Wierzymy, że świat jest urządzony rozumnie i celowo, bo czerpiemy stąd pokrzepienie na dzień dzisiejszy, a nadzieję i ufność na niepewne dni przyszłe. Pragniemy, by świat ten nie był dziełem Szatana, lecz Boga, i chcemy się korzystać przed mądrością przyrody, nie zaś walczyć ze ślepym, bezrozumnym przypadkiem. Poczucie piękna i siły, czci i pokory, uczucia estetyczne, etyczne, religijne — łączą się z pragnieniem wiedzy” [Łukasiewicz 1912, s. 27]. Postulat ufundowania tkwi w tle napomnienia udzielonego przez Chrystusa «kapłanom i starszym ludu»: „Przyszedł do was Jan drogą sprawiedliwości, a nie uwierzyliście mu; a celnicy i wszetecznicze uwierzyły mu; a wy **widząc**, aniście żalu nie mieli potem, abyście mu uwierzyli” (Mat. XXI 32). Wszystkie podkr. moje, JJ.

(4) Wierząc w Boga, nie przestaję uznawać zasad logiki (postulat logiczności).

(5) Sam brak wiary w nieistnienie Boga nie wystarcza mi do uwierzenia w Jego istnienie (postulat krytycyzmu).

(6) Wierzę w to, że powinno się ostatecznie stać zadość sprawiedliwości, bo istotnie to się stać powinno (postulat ewidencji).

(7) Skoro wierzę, że zdanie „Bóg istnieje” jest prawdziwe, to rozumiem to zdanie (postulat inteligibilności).

**15.** Nazwijmy przekonania — które spełniają postulat ugruntowania w ten sposób, że odnoszą się do zdań, co do których jesteśmy ponadto przekonani, że są powiązane implikacyjnie z pewnymi zdaniami spostrzeżeniowymi — „przekonaniami naukowymi”.

Spełnienie niektórych postulatów racjonalności przekonań naukowych — przekształca te przekonania w wiedzę. Zestawmy reguły rządzące wiedzą z odpowiadającymi im postulatami racjonalności przekonań:

**(Rw1)**  $Wp \rightarrow \sim W \sim p$ .

**(Rw2)**  $W(p \rightarrow q) \rightarrow (Wp \rightarrow Wq)$ .

**(Rw3)**  $Wq \rightarrow \bigvee 'p' ((W(p \rightarrow q) \vee (q \rightarrow p)) \wedge Wp)$ .

**(Rw4a)**  $\sim ('p' \in PL \rightarrow Wp)$ .

**(Rw4b)**  $\sim ('p' \in FL \rightarrow W'p)$ .

Dwie ostatnie reguły głoszą zatem, że dana osoba może nie znać pewnych prawd logicznych i fałszów logicznych. Zwolennicy wrodzoności «logiki» reguły te by odrzucili lub — przynajmniej — osłabli.

**(Rw5)**  $\sim (\sim W \sim p \rightarrow Wp)$ .

**(Rw6)**  $\sim (p \rightarrow Wp)$ .

Reguła **(Rw6)** jest odpowiednikiem reguły limitacji przekonań **(RuA)**: wiedza jest także ograniczona.

**(Rw7)**  $Wx(Z \in Ver) \rightarrow RxZ$ .

**(Rw8)**  $(Wp \rightarrow p)$  [reguła faktyczności wiedzy]<sup>29</sup>.

Reguła faktyczności wiedzy zastępuje regułę fallacji przekonań **(RuA)**: z tego, iż uznajemy, że coś zachodzi **nie wynika, że to coś zachodzi; ale z tego, iż wiemy, że coś zachodzi — wynika.**

**16.** Podane wyżej reguły i postulaty pociągają za sobą m.in. następujące zależności:

(1)  $\heartsuit p \rightarrow Up$ .

<sup>29</sup> Oczywiście chodzi o wiedzę-że, a nie — wiedzę-czy.

(2)  $Wp \rightarrow Up$ .

(3)  $\heartsuit p \rightarrow ! \sim U \sim p$  [na podstawie (1) i postulatu harmonii wiary], a więc powinno się nie odrzucać (scil. nie powinno się odrzucać) tego, w co się wierzy.

(4)  $Wp \rightarrow ! \sim U \sim p$  [na podstawie (1) i postulatu harmonii przekonań],

a więc powinno się nie odrzucać (scil. nie powinno się odrzucać) tego, co się wie.

Jest — jak wiadomo — sprawą otwartą, czy koniunkcję reguł **(Rw8)** i (2) można wzmocnić do równoważności:

♦  $Wp \equiv (Up \wedge p)$ .

(5)  $Wp \rightarrow ! \sim \heartsuit \sim p$  [na podstawie (4) i odwrócenia (1)], a więc powinno się nie wierzyć (scil. nie powinno się wierzyć) w niezachodzenie tego, o czym się wie — że zachodzi<sup>30</sup>; nie wie się zatem tego, o czym się wierzy, że nie zachodzi.

Jest znowu sprawą otwartą, czy zachodzi zależność:

♦  $Wp \rightarrow \sim \heartsuit \sim p$ .

Zgodnie z nią można by wierzyć jedynie w to, czego się nie wie: akty wiary i wiedzy nie mogłyby ze sobą współistnieć (scil. byłyby ze sobą niezgodne)<sup>31</sup>.

**17.** Streszczę na koniec pokrótce wyniki przeprowadzonych rozważań.

(1) Bywa wiara o charakterze emocjonalnym. Do niej nie stosuje się kategoria racjonalności. Bywa też wiara o charakterze autorytatywnym i wiara o charakterze dyrektywalnym. Obie roszczą sobie pretensję do racjonalności. Rozważania powyższe dotyczą wyłącznie drugiej z nich.

(2) Wiara — o charakterze dyrektywalnym — jest rodzajem przekonania.

(3) O ile zasadniczym kontekstem dla przekonania jest kontekst „x uznaje, że p”, o tyle zasadniczym kontekstem dla wiary jest kontekst „x wierzy, że p”.

(4) Wierzeniem rządzą te same reguły, co uznawaniem, tj.:

<sup>30</sup> Por. [Witwicki 1939, s. 20].

<sup>31</sup> Tak stawiali tę sprawę Samarytanie: „A niewieście mówili: Iż już nie dla twój powieści wierzymy; bośmy sami słyszeli, i wiemy, że ten jest prawdziwie Zbawiciel świata” (Jan IV 42; podkr. moje. JJ). Podobnie stawia sprawę św. Tomasz z Akwinu: „W to się wierzy, czego się nie widzi” [św. Tomasz 1265, s. 120].

(a) reguła limitacji, zgodnie z którą nie wierzymy *de facto* we wszystko, co zachodzi;

(b) reguła fallacji, zgodnie z którą nie wszystko, w co wierzymy, *de facto* zachodzi.

(5) Te same kryteria — co racjonalne uznawanie — obowiązują też racjonalną wiarę, z tym, że niektóre z nich (postulat ufundowania i ewidencji) zostają w pewien sposób „uszczegółowione”, a cała lista zostaje uzupełniona dodatkowym postulatem konfidencji.

Wierzymy więc racjonalnie, jeżeli:

(a) nie wątpimy w to, w co wierzymy (postulat konfidencji);

(b) nie wierzymy w niezachodzenie tego, w co wierzymy (postulat harmonii);

(c) wierzymy w następstwa tego, w co wierzymy (postulat konsekwencji);

(d) wierzymy w coś dlatego, że pewne następstwo lub pewna podstawa (racja) tego, w co wierzymy, powinny — jako dobra — wszędzie i zawsze zachodzić, a nie zachodzą w pewnej dziedzinie (postulat ufundowania);

(e) wierzymy w prawdy logiczne, a nie wierzymy w logiczne fałszy (postulat logiczności);

(f) jeśli wierzymy w coś, to nie dlatego tylko, że w niezachodzenie tego czegoś nie wierzymy (postulat krytycyzmu);

(g) wierzymy w to, co być powinno (postulat ewidencji);

(h) wierzymy w prawdziwość takich tylko zdań, które rozumiemy (postulat inteligibility).

(6) Nie można racjonalnie wierzyć w coś, o czym się wie, że nie zachodzi, ani wiedzieć o czymś, w czego niezachodzenie racjonalnie się wierzy. Sprawa tego, czy można racjonalnie wierzyć tylko w coś, czego się nie wie, pozostaje otwarta. Dopóki tak jest, wolno nam wierzyć, że — parafrazując początek encykliki *Fides et ratio* — **wiara i wiedza, fides et cognitio** „są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”.

### 10.3. W sprawie demistyfikacji religii

1. W „Zakończeniu” swej książki *Przekonania religijne* Bohdan Chwedeńczuk tak formułuje tezy, do których uzasadnienia z powodzeniem w niej, w swoim mniemaniu, zmierzał:

Religia nie jest [...] tym, za co uchodzi. **Kluczowe słowa religii**, nazwy bóstw i ich przymiotów, **są pozbawione sensu**, złożone z owych słów prawdy wiary, czyli **kluczowe wypowiedzi religii**, choćbyśmy im sens przyznali, **są bezzasadne**, a choćbyśmy je uzasadnili, **moralności nie da się zbudować na religii** [Chwedeńczuk 2000, s. 187].

Wykażę poniżej, że Chwedeńczuk tego celu nie osiągnął: że jego pogląd — iż religia, „dzieło zbiorowego urojenia” [Chwedeńczuk 2000, s. 28], jest czymś „bezwartościowym semantycznie, poznawczo i etycznie” [Chwedeńczuk 2000, s. 9] — nie jest „wnioskiem wyprowadzonym za pomocą poprawnych sposobów z prawdziwych przesłanek” [Chwedeńczuk 2000, s. 9].

Nie muszę chyba dodawać, że jestem daleki od poglądu, że wykażę tym samym, że żadne z jego rozumowań, przedstawionych w książce, nie jest poprawne formalnie ani materialnie<sup>32</sup>.

2. Chwedeńczuk uważa, że:

(a) Każda wypowiedź, zawierająca słowo „Bóg”, jest bezsensowna.

Uważa zaś tak, gdyż — jego zdaniem — wypowiedź taka nie spełnia tzw. **wymogu Hume'a**:

(b) „Słowo *x* ma znaczenie, gdy [*x*] jest słowem obserwacyjnym lub — mówiąc swobodnie [*sic!*] — da się sprowadzić do słów obserwacyjnych” [Chwedeńczuk 2000, s. 53; por. też s. 128].

Do takich nieobserwacyjnych — i nieredukowalnych do obserwacyjnych — słów należeć ma właśnie słowo „Bóg”<sup>33</sup>.

Chwedeńczuk jest bowiem przekonany, że:

(c) Dane słowo jest słowem obserwacyjnym (*resp.* redukowalnym do słów obserwacyjnych), gdy<sup>34</sup> wypowiedź, w której to słowo występuje, odnosi się do czegoś, co jest przedmiotem „doświad-

<sup>32</sup> Za trafne np. uważam niektóre fragmenty przeprowadzonej przez B. Chwedeńczuka krytyki koncepcji, zgodnie z którą wszystkie wypowiedzi religijne są wypowiedziami metaforycznymi lub tzw. wypowiedziami analogicznymi [Chwedeńczuk 2000, s. 101] — oraz krytyki doktryny niewysławialności czy niepoznawalności Boga [Chwedeńczuk 2000, s. 105 i nn.]. W świetle tej krytyki — przy pewnych dodatkowych założeniach — poglądy te są nie do utrzymania. Nie potrafię natomiast ocenić np. trafności podanej przez B. Chwedeńczuka krytyki tzw. nietwierzeniowej — obrazowej — teorii religii [Chwedeńczuk 2000, s. 124 i nn.], gdyż obie — teoria i krytyka — są zbyt ogólnikowe.

<sup>33</sup> Jest rzeczą znamionną — a moim zdaniem nieprzypadkową — dysproporcja między obszernością przeprowadzonej przez B. Chwedeńczuka krytyki semantycznej **imienia własnego** „Bóg” a szczupłością jego uwag na temat poszczególnych **predykatów** orzekanych o Bogu.

<sup>34</sup> Przypominam, że słowa „gdy” używam jako skrótu wyrażenia „zawsze i tylko, jeżeli”.

czenia przynajmniej możliwego" [Chwedeńczuk 2000, s. 53]. Ponadto jest przekonany, że:

(d) Wyraz „Bóg” jest wyrazem mówiącym o „czymś nadprzyrodzonym” [Chwedeńczuk 2000, s. 54].

(e) Coś, co jest nadprzyrodzone, nie może być przedmiotem doświadczenia.

Dwa m.in. powody skłaniają mnie od odrzucenia tzw. wymogu Hume'a i opartego na nim wywodu Chwedeńczuka<sup>35</sup>.

Po pierwsze, przyjęcie tego wymogu i uznanie wywodu Chwedeńczuka za poprawny zmuszałoby mnie do uznania, że nie rozumiem np. formuł zdaniowych zawierających zmienne. Tymczasem — inaczej niż Chwedeńczuk — ja rozumiem (a nie tylko: mam poczucie, że rozumiem) formułę typu:

(f)  $x$  kocha Bohdana Chwedeńczuka.

a także zdanie:

(g)  $\forall x (x \text{ kocha Bohdana Chwedeńczuka})$ .

nawet wtedy, gdy nie wiem, jaki jest zakres zmienności tej zmiennej, a więc gdy — przy pewnych ustaleniach tego zakresu — nie potrafię rozstrzygnąć, jaka jest wartość logiczna zdania (g)<sup>36</sup>. Co więcej, ja rozumiem (z zastrzeżeniem jw.) nawet zdanie:

(h)  $\forall x \forall y \forall R (Rxy)$ .

Rozumiem (jw.) też m.in. logiczne reguły transformacji [Chwedeńczuk 2000, s. 67], co — moim zdaniem — świadczy o tym, że rozumienie może polegać na „wiedzy o konfiguracjach niemych znaków” [Chwedeńczuk 2000, s. 67–68].

Po drugie, tzw. wymóg Hume'a — dokładniej: związana z nim „gilotyna” [Chwedeńczuk 2000, s. 108] — zakazuje mi (przy założeniach Chwedeńczuka) uznania za zrozumiałe zdań (d) i (e), ponieważ zwrot „coś, co jest nadprzyrodzone” *ex definitione* (c) nie jest wyrażeniem obserwacyjnym. Ja zaś wspomniane zdanie rozumiem (jw.). Nawiasem mówiąc, zdanie (d) i (e) rozumie (jw.) chyba i Chwedeńczuk, skoro przyjmuje je za przesłanki.

Dodajmy, że Chwedeńczuka, którego zadawała — jak to określiła — „indukcyjne pojęcie religii” [Chwedeńczuk 2000, s. 12], nie zadawała indukcyjne pojęcie *Boga*. Z faktu jednak, że:

<sup>35</sup> Nawiasem mówiąc, ów wymóg wygląda na definicję syntetyczną, ewentualnie regulującą — a nie na „hipotezę empiryczną” [Chwedeńczuk 2000, s. 81].

<sup>36</sup> Dodam, że problematyce rozumienia poświęciłem swego czasu obszerną monografię (zob. [Jadacki 1990]).

(i) „Nie istnieją [...] żadne uzgodnione kryteria właściwego użycia słowa „Bóg”” [Chwedeńczuk 2000, s. 55],

nie wynika, że słowo „Bóg” jest bezsensowne; fakt (i) może mieć miejsce, gdyż np. słowo „Bóg” (w polszczyźnie) jest wieloznaczne. Powoływanie się na fakt (i) jest przykładem tego, co Chwedeńczuk nazywa „argumentem z perypetii” [Chwedeńczuk 2000, s. 72]: używanie takich słów, jak „Bóg” czy „doświadczenie religijne” nie doczekało się dotąd „metodologii, czyli regularnych sposobów przypisywania rzeczom tego miana” [Chwedeńczuk 2000, s. 97]. Nie przemawia do mnie argument odwołujący się do tego, że np. w pewnej współczesnej gazecie pewien czytelnik z pewnym publicystą toczą spór o to, czy zmartwychwstanie Chrystusa jest faktem historycznym, czy też również faktem religijnym<sup>37</sup>, a nie toczą np. sporu o to, czy „całka to funkcja, czy liczba” [Chwedeńczuk 2000, s. 135]<sup>38</sup>. Argument podobny — tyle że w odniesieniu do empiryzmu<sup>39</sup> — Chwedeńczuk uważa (słusznie) za argument „ideologiczny czyli nieracjonalny” [Chwedeńczuk 2000, s. 73]. *De gustibus non est disputandum* — w każdym razie w nauce.

Dodajmy ponadto, że Chwedeńczuk w pewien sposób się asekuruje: z jednej strony od czasu do czasu zamiast o sensowności (*resp.* bezsensowności) mówi o sensowności (i odpowiednio bezsensowności) **empirycznej** lub „znaczeniu **poznawczym**” (zob. np. [Chwedeńczuk 2000, s. 58]); z drugiej strony — dopuszcza rozszerzenie pojęcia *empiri* na intuicję matematyczną (zob. [Chwedeńczuk 2000, s. 58]). **Możemy** być zainteresowani tylko wypowiedziami sensownymi empirycznie i **możemy** przychylnie odnosić się do deklaracji niektórych matematyków, że dysponują intuicją matematyczną, a nieprzychylnie — do deklaracji np. mistyków, że dysponują intuicją mistyczną. Nie widzę jednak

<sup>37</sup> Pomijam kwestię, czy jest to rzeczywiście spór o sens słowa „zmartwychwstanie”.

<sup>38</sup> Takie dyskusje — wśród filozofów — na temat natury i kryteriów prawdziwości nie przeszkodziły niegdyś B. Chwedeńczukowi napisać monografię na ten temat. Zob. [Chwedeńczuk 1984].

<sup>39</sup> Nawiasem mówiąc, analizy logików współczesnych wykazały, że właśnie sformułowanie problemu języka obserwacyjnego w postaci problemu **zdań** empirycznych („empiryzmu zdań”), jest lepsze od sformułowania go w postaci problemu **terminów** empirycznych („empiryzmu słów”), gdyż uniemożliwia zrekonstruowanie pewnych poważnych trudności metodologicznych. Przynawanie sensowności tylko tym zdaniom, których „wszystkie [...] słowa są sensowne” empirycznie [Chwedeńczuk 2000, s. 126], jest w świetle tego zbyt daleko idące.

powodów, abyśmy **musieli** „sensowność” zredukować definicyjnie do „sensowności empirycznej” i utrzymywać, że jeśli coś „nie ma empirycznego sensu”, to nie ma „żadnego sensu” [Chwedeńczuk 2000, s. 62; por. też s. 123]. Wskazałem zaś powody przemawiające za tym, aby tego nie robić. Te powody różnią się chyba od zaklęcia „Zgiń, przepadnij maro!” [Chwedeńczuk 2000, s. 77]. Nie podzielał więc poglądu Chwedeńczuka, że w «rozgrywce» między hipotezą, że katolicy rozumieją swoje *credo*, i hipotezą, że — zgodnie z konwencją Hume'a — go nie rozumieją<sup>40</sup>, mam „tylko jeden ruch, jeśli chcę sprzeczność usunąć, a hipotezy nie oddać”, a mianowicie, że „katolicy **nie rozumieją** słów ich religii, wypowiadają je natomiast z **poczuciem rozumienia**” [Chwedeńczuk 2000, s. 131]. Myślę, że mogę Hume'owskiej „hipotezy nie oddać” bez zarzucania katolikom, że „nie wiedzą, co czynią” — uznając ją (jak by powiedział Leon Petrażycki) za **skaczącą** i odpowiednio ją zawężając: stara to i dobra praktyka naukowa.

Zapewne nie zadowolili to jednak Chwedeńczuka, gdyż byłby on zadowolony dopiero wtedy, gdybym podał „przykład wyrażenia, które służy nam do mówienia o świecie, a nie ma nic wspólnego z doświadczeniem” [Chwedeńczuk 2000, s. 77]. Takiemu testowi oczywiście się nie poddam, dopóki Chwedeńczuk nie zadeklaruje, że wyrażenia „wyrażenie, które nie służy nam do mówienia o świecie” nie traktuje jako synonimu wyrażenia „wyrażenie, które nie ma nic wspólnego z doświadczeniem” — i nie doda, w jakim mianowicie sensie go używa.

Z powyższych powodów **nie przekonuje mnie** podane przez Chwedeńczuka **uzasadnienie bezsensowności wypowiedzi religijnych** — odwołujące się do tzw. wymogu Hume'a.

**3.** Ze sprawą tzw. wymogu Hume'a wiąże się sprawa — nazwijmy to tak — **wymogu Berkeleya**<sup>41</sup>.

Wymóg ten brzmi:

(a)  $\bigwedge x [x \text{ istnieje} \equiv \bigvee y (x \text{ jest [roz]poznany}^{42} \text{ przez } y\text{-a})]$ .

**Intencją** tego wymogu — stanowiącego właściwie ekwiwalencyjną definicję kryterialną — jest podanie kryterium istnienia: kry-

<sup>40</sup> Pomijam tu — dla uproszczenia — eliptyczność kwantyfikacyjną konkurencyjnych hipotez.

<sup>41</sup> Ten termin — jednakże w duchu B. Chwedeńczuka — wybrałem sam.

<sup>42</sup> Dodaję w nawiasie prefiks „roz”, aby nie było wątpliwości, że chodzi o tzw. słowa osiągnięcia.

terium tym ma być zachodzenie odpowiedniego aktu poznawczego lub (w zliberalizowanej formie) przynajmniej możliwość zajścia takiego aktu. Na jakiej podstawie jednak mamy przesądzać, że zachodzi — a więc istnieje — odpowiedni akt poznawczy lub przynajmniej odpowiedni typ takiego aktu? Formuła (a) rozstrzyga, że poznawanie (*resp.* poznawalność) jest warunkiem nie tylko wystarczającym, ale i niezbędnym istnienia. Skoro zaś tak, to istnienie przedmiotu poznania wolno uważać za kryterium zachodzenia poznania tego przedmiotu.

Chwedeńczuk wykorzystuje tę trudność, by zakwestionować prawomocność intuicji mistycznej [Chwedeńczuk 2000, s. 74–85]<sup>43</sup>. Należy jednak zauważyć, że tzw. wymóg Berkeleya uderza jednakowo we **wszystkie** rodzaje poznania. Parafrazując słowa Chwedeńczuka o doświadczeniu religijnym [Chwedeńczuk 2000, s. 85; por. też s. 95] powiemy, że jeśli rozpoznaje się w doświadczeniu wzrokowym kamień, to trzeba wiedzieć, którego przedmiotu jest świadomość dostarczona przez doświadczenie wzrokowe, by wiedzieć, które doświadczenie jest tym doświadczeniem. I — dodajmy — *vice versa*.

Moim zdaniem przemawia to (dodam — **m.in.** to) przeciwko przyjmowaniu tzw. wymogu Berkeleya. *Minimum* — to osłabienie go do postaci implikacji:

(b)  $\bigwedge x [\bigvee y (x \text{ jest [roz]poznany przez } y\text{-a}) \rightarrow x \text{ istnieje}]$ .

Wtedy nie przesądzamy, że istnienie przedmiotu poznania jest kryterium zachodzenia tego poznania: zostawiamy sobie możliwość, że coś innego może tu być kryterium (np. poznawalność odpowiednich narzędzi — organów — poznania i ich stanów «wewnętrznych»).

Nie rozstrzyga to oczywiście pozytywnie kwestii zachodzenia aktów intuicji mistycznej, ale też — inaczej niż wymóg (a) — nie rozstrzyga tej kwestii negatywnie. To zaś chyba zgodne jest z oficjalną deklaracją Chwedeńczuka, by o rzeczach badanych na etapie ustalania znaczeń słów mówić „w sposób formalny, a nie materialny” i w ten sposób nie rozstrzygać pytań „przed przystąpieniem do badania” [Chwedeńczuk 2000, s. 18]. Ale przy takim ujęciu nie ma już podstaw do tego, by zlekceważyć inną argumentację: że przy wszelkim rodzaju doświadczenia — także przy spostrzeżeniu zmysłowym — dokonuje się «wzycięcie» pewnej treści pojęciowej, warunkujące określoną identyfikację spostrze-

ganego obiektu. Nie ma podstaw, by powiedzieć: „Zostawmy [...] tę debatę” [Chwedeńczuk 2000, s. 92].

*Summa summarum* — **nie zostałem** przez Chwedeńczuka **przekonany, że nie istnieją akty intuicji mistycznej**.

4. Przez „religijną normę moralną” Chwedeńczuk rozumie normę moralną, która zakłada, że:

(a) „Dobrem moralnym jest wszystko i tylko to, czego chce Bóg” [Chwedeńczuk 2000, s. 178].

Jest to definicja normalna o postaci ekwiwalencji:

(b)  $\wedge x (Px \equiv Qx)$

Zdaniem Chwedeńczuka taka definicja *dobra moralnego* rodzi pytanie, które nazywa „**wyzwaniem Sokratesa**”. W jego sformułowaniu to tzw. wyzwanie Sokratesa brzmi:

(c) „Czy Bóg chce tego, co dobre, dlatego, że jest dobre, czy też jest ono dlatego dobre, że chce go Bóg?” [Chwedeńczuk 2000, s. 179].

Schematem wypowiedzi typu:

(d)  $q$ , dlatego że  $p$

jest implikacja o postaci<sup>44</sup>:

(e)  $p \rightarrow q$

Pytanie (c) — gdyby rzeczywiście związane było z definicją (a) — miałyby więc schemat:

(f) Czy  $\wedge x (Px \rightarrow Qx)$ , czy też  $\wedge x (Qx \rightarrow Px)$ ?

Na gruncie definicji (a) odpowiedź jest natychmiastowa: i jedno, i drugie.

Skąd się więc biorą wątpliwości Chwedeńczuka?

Zapewne stąd, że **pozornie** analizując definicję (a) — „zależności logiczne między treściami pojęć” [Chwedeńczuk 2000, s. 181] — w rzeczywistości analizuje problem rzeczowy:

(g) Jakie są motywy aktów wolicjonalnych Boga?

Zauważmy nawiasowo, że tak zinterpretowane pytanie (c) nie zmusza nas do odpowiedzi „albo-albo”. Trzeba dodatkowych założeń, aby wykluczyć np. to, że Bóg chce czegoś bez podsuwa-

<sup>43</sup> Wiele lat temu w podobny sposób atakowałem ideację, zwracając uwagę na to, że istnienie (i zawartość) idei gwarantują — według fenomenologów — akty ideacyjne, a nie widać, co by miało gwarantować zachodzenie tych aktów poza ... istnieniem idei, na które te akty miałyby być skierowane.

<sup>44</sup> Oczywiście nie każda implikacja o postaci (c) upoważnia do wypowiedzi typu (d).

nego Mu przez Chwedeńczuka motywu (że uważa, że coś, co wybiera, jest dobre), lub np. to, że Bóg podejmuje niemotywowane akty wolicjonalne.

Na błędzie typu *ignoratio elenchi* rzecz się zresztą nie kończy. Myślę, że Chwedeńczuk przeoczył to, że definicja (a) — jeśli ma być definicją analityczną — jest chyba nieadekwatna. Wydaje mi się, że można mieć słuszne wątpliwości, czy wszystko, co chce Bóg, ma kwalifikację moralną. A jeśli tak, to mielibyśmy co najwyżej:

(h) Dobrem moralnym jest tylko to, czego chce Bóg.

Być może Chwedeńczuka — jak wielu innych filozofów — satysfakcjonują jedynie definicje normalne, a może nawet tylko klasyczne. O tym ostatnim świadczyłby umieszczony w wywodzie Chwedeńczuka *passus*, że „wola Boga nie stanowi, by tak rzec, o istocie dobra; coś zgoła innego o niej stanowi” [Chwedeńczuk 2000, s. 179]. To właśnie tradycyjne definicje klasyczne miały chwytać tzw. istotę definiowanych przedmiotów (przedmiotów — bo definicje klasyczne są formułowane w stylizacji realnej)<sup>45</sup>. W każdym razie nakaz stosowania wyłącznie definicji normalnych (*resp.* klasycznych) jest to sprawa **upodobania**; nie zmienia to **faktu**, że we współczesnej nauce dopuszcza się również wiele innych rodzajów definicji — w tym m.in. np. definicje redukcyjne.

Ostatecznie więc **przedstawionemu** przez Chwedeńczuka i zrekonstruowanemu powyżej **wywodowi daleko do przesądzenia tego, że nie istnieją religijne normy moralne**. Nie przesądzi tego również odmówienie definicji (a) lub (h) charakteru definicji analitycznych. Z tego tylko, że jest wiele konkurencyjnych definicji syntetycznych pewnego terminu, dla którego nie ma definicji analitycznej, nie wynika, że pewna z nich jest „ekstrawagancka” [Chwedeńczuk 2000, s. 180].

5. Tzw. **wyzwaniu Hume'a na pierwszy rzut oka** rzeczywiście sprostać nie można, gdyż „z **żadnych** [...] zdań o faktach nie wynikają zdania o powinnościach; wynikają tylko wtedy, gdy dołączymy do zdań o faktach zdanie o powinności” [Chwedeńczuk 2000, s. 182]. Ilustracja Chwedeńczuka jest następująca:

<sup>45</sup> Zob. [Chwedeńczuk 2000, s. 14–15]. Por. jednak np. [Chwedeńczuk 2000, s. 28, a także s. 42], gdzie znajdujemy przeciwstawienie natury przedmiotu i jego roli. Sam gdzie indziej pisałem szczegółowo — nawiązując do rozważań ks. J. Salamuchy — o „niewydajności informacyjnej” pojęcia *istoty* [Jadacki 1996b] i nie miejsce tutaj, aby do tej sprawy wracać.

„Z tego, że rękawice chronią ręce przed mrozem, nie wynika, że powinniśmy nosić rękawice” (tamże). Rozważmy jednak trochę **dokładniej** tę ilustrację.

Wyrażenie „Rękawice chronią ręce przed mrozem” jest oczywiście pewnym skrótem, który dopiero po rozwinięciu staje się «porządnym» zdaniem w sensie logicznym. Dla naszych celów rozwinijmy je tak:

(a) Uchronisz ręce przed odmrożeniem, gdy podczas mrozu nałożysz ciepłe rękawice.

Niech okazjonalizmy „nałożysz” i „uchronisz” markują nam odpowiednio zwroty „x nałoży” i „x uchroni” związane dużym kwantyfikatorem. Zauważmy, że zdanie (a) stwierdza pewną prawdziwość; skoro to nie przeszkadza Chwedeńczukowi, to widocznie liberalnie rozumie słowo „fakt”: nie wyklucza tego, że faktami bywają również prawdziwości (skądinąd można bronić poglądu, że prawdziwości stwierdzane w zdaniach ogólnych są to *universalia*).

Odpowiednio — z tymi samymi zastrzeżeniami — rozwiniemy zdanie powinnościowe do postaci:

(b) Powinieneś podczas mrozu nałożyć ciepłe rękawice.

Mam więc prawo przypuszczać, że Chwedeńczuk stoi na stanowisku, że:

(c) Nieprawda, że ze zdania (a) wynika zdanie (b).

Rzecz jasna, żeby zająć stanowisko wobec zdania (c), trzeba uzgodnić sens „wynikania”, a w szczególności ustalić, czy chodzi tu o wynikanie logiczne — znów uproścmy sprawę i dodajmy: na gruncie reguł klasycznego rachunku predykatów. Przypuszczam, że nie o takie wynikanie chodzi — gdyż warunek, aby podstawą prawomocnego wnioskowania było wynikanie logiczne wniosku z przesłanek, byłby warunkiem zbyt restrykcyjnym. Wydaje mi się, że Chwedeńczukowi powinno wystarczyć słabsze wynikanie: takie, że następstwo wynika z racji już wtedy, gdy implikacja — mająca rację za poprzednik, a następstwo za wniosek — jest np. prawem fizyki. Pozwala to np. powiedzieć, że z tego, że (w normalnych warunkach) jakaś porcja wody została schłodzona do temperatury  $-24^{\circ}\text{C}$ , wynika to, że porcja ta (po schłodzeniu) zamieniła się w lód.

Rozważmy teraz zdanie:

(d) Jeżeli **chcesz** uchronić ręce przed odmrożeniem, to **powinieneś** podczas mrozu nałożyć rękawice.

Jak ma się zdanie (d) do zdania (a)?

Moim zdaniem dopuszczalne (*scil.* racjonalne) jest ujęcie, zgodne z którym jeżeli zdanie (a) stwierdza fakt (jak zakłada Chwedeńczuk), polegający na pewnej prawdziwości fizycznej (jak dodaje ja), to zdanie (d) stwierdza również fakt, tyle że polegający na pewnej innej prawdziwości. Mam inklinację do tego, aby prawdziwość stwierdzaną w zdaniu (d) nazywać „prawdowością wolicjonalno-normatywną”.

Otóż uważam za fakt (w rozszerzonym sensie Chwedeńczuka) także to, że zdania typu (d) wynikają ze zdań typu (a). Ogólnie: jeżeli  $p$ , gdy  $q$  — to jeżeli **chcemy**, aby zaszło to, że  $p$ , to **powinniśmy** sprawić, aby zaszło to, że  $q$ <sup>46</sup>.

Po tych uściśleniach (dalekich oczywiście od absolutnej precyzji) zakaz wyprowadzania zdania (b) ze zdania (a) wynika z zakazu wyprowadzania zdania (d) ze zdania (a). **Emocjonalne** motywy przyjęcia *implicite* przez Chwedeńczuka tego ostatniego zakazu mogą być różne. Może mocno **wierzy** w fizykalistyczny redukcjonizm i wobec tego **nie wierzy**, że istnieją emergentne — *sui generis* — zjawiska psychiczne<sup>47</sup>? Może jest **wyznawcą** absolutnego determinizmu i wydaje mu się, że wobec tego nie powinien dopuszczać sytuacji, w której pewne (dotyczące nas) fakty wolicjonalne pociągałyby — na gruncie określonych prawdziwości fizycznych — pewne (dotyczące nas) powinności? **Racjonalnych** motywów przyjęcia zakazu płynącego z tzw. wyzwania Hume’a nie dostrzegam — jeśliby zakaz ten miał być pełną generalizacją. To prawda: z **pewnych** zdań o faktach nie wynikają zdania o powinnościach; nieprawda jednak, że — z **żadnych**.

<sup>46</sup> Nie muszę chyba dodawać, że *de facto* zdanie (a) nie jest prawdą (bo nie tylko rękawice chronią ręce przed mrozem) oraz że nie wszystko jesteśmy w stanie sprawić, i dlatego nie wszystkie nasze zachcianki są spełnialne.

<sup>47</sup> Nie ma tu pewności, gdyż jeśli B. Chwedeńczuk twierdzi kategorycznie, że „wiadomo empirycznie, [iż] istnieją [...] ludzie żyjący moralnie dobrze bez religijnego kierownictwa moralnego” [Chwedeńczuk 2000, s. 185], to — przy założeniu, że ocena moralna działania uwzględnia intencje działającego — dopuszcza chyba istnienie intencji, a ponadto akceptuje jakiś rodzaj prawomocnego dostępu poznawczego do cudzych intencji (wykluczam, że myśli w tym wypadku jedynie o sobie). Z drugiej strony są miejsca, w których B. Chwedeńczuk wypowiada się w sprawie redukcjonizmu dwuznacznie (zob. np. [Chwedeńczuk 2000, s. 195, przypis 2]). Nie jest też jasny jego stosunek do introspekcji (zob. zagadkowe sformułowanie ze s. 13, że „z każdym przedmiotem wiedzy” jest tak, że „ani nie wystarcza, ani nie trzeba nim być, by go poznawać”; por. jednak dla kontrastu [Chwedeńczuk 2000, s. 140–141]).

Skoro zaś tak, to wspomniany zakaz nie wystarczy do tego, aby zaprzeczyć możliwości wynikania nakazów moralnych z nienormatywnych zdań jakiejś doktryny religijnej. Skoro zaś nie wystarczy — to oparty na tym zakazie **przedstawiony** przez Chwedeńczuka **wywód** również **nie przesądza tego, że nie istnieje moralność religijna**.

6. Chwedeńczuk jest zdania, że „uściślić i uzupełnić” jakiś religijny nakaz moralny, np. — jak się wyraża — „**oklepany**” **nakaz miłości bliźniego**, to tyle, co go „przekształcić w świecką myśl moralną” [Chwedeńczuk 2000, s. 187]. „Moralność religijna” nie jest źródłem „pouczających wskazań moralnych”, gdyż „uchodzą one za pouczające, bo korzystają z wysiłku świeckiego praktycznego rozumu” (tamże).

Nie sądzę, żeby analiza przekonań religijnych wymagała wyróżnienia jakichś **świeckich** sposobów rozumowania — chyba przeciwnie stawianych przez Chwedeńczuka jakimś sposobem specjalnie **religijnym**. Jeśli więc deklarację Chwedeńczuka zrozumiemy w ten sposób, że w obrębie np. katolickiego kodeksu etycznego są normy moralne domagające się precyzacji, to trudno się z tym nie zgodzić. Dotyczy to chyba zresztą — jak na razie — każdego kodeksu etycznego. Niektóre z tych precyzacji przeprowadzić łatwo, bo pomagają w tym odpowiedni kontekst. Niech mi będzie wolno zastosować — stosowany nazbyt często przez Chwedeńczuka — niezbyt elegancki sposób przekonywania: dekalogowa norma „Nie zabijaj!” nie dotyczy komarów itp. i powinna ściślej mówiąc brzmieć „Nie zabijaj ludzi!”...

Chwedeńczuk formułuje jednak o wiele poważniejszy zarzut pod adresem normy:

(a) Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego.

Uważa mianowicie, że spełnienie normy (a) prowadzi może<sup>48</sup> do jej niespełnienia. Dokładniej — do niespełnienia może prowadzić spełnienie normy (b):

(b) Odnoś się przychylnie do wszystkich ludzi<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> B. Chwedeńczuk twierdzi zdaje się mocniej: „spełnianie go prowadzi do niespełnienia go” [Chwedeńczuk 2000, s. 187]; tu wystarczy twierdzenie słabsze.

<sup>49</sup> W studium „O etyce ewangelicznej” (por. wyżej) zaproponowałem uzupełnić inną interpretację tej — jak się z przekąsem wyraża B. Chwedeńczuk — „fundamentalnej reguły moralnej, opoki naszej cywilizacji itd.” [Chwedeńczuk 2000, s. 186].

Ma być tak dlatego, że dla pewnych  $A$ ,  $B$  i  $C$  jest tak, że  $A$  odnosi się przychylnie do  $B$ ,  $B$  nie odnosi się przychylnie do  $C$ , zaś  $A$  nie odnosi się przychylnie do  $C$ . Trudno temu zaprzeczyć, że tak **bywa**. Chwedeńczuk usiłuje jednak nas przekonać do czegoś więcej: że jeżeli  $A$  odnosi się przychylnie do  $B$ , a  $B$  nie odnosi się przychylnie do  $C$ , to  $A$  z **konieczności** nie odnosi się przychylnie do  $C$ . Uważa zaś tak, gdyż zakłada dwie rzeczy:

(c) Jeżeli  $x$  szkodzi  $y$ -owi, to  $x$  odnosi się nieprzychylnie do  $y$ -a.

(d) Jeżeli  $x$  odnosi się przychylnie do  $y$ , a  $y$  szkodzi  $z$ -owi, to  $x$  (pośrednio) szkodzi  $z$ -owi.

Nie sądzę, żeby założenie (c) było do utrzymania, chyba że podstawimy za (c) inną implikację:

(e) Jeżeli  $x$  **świadomie** szkodzi  $y$ -owi, to  $x$  odnosi się nieprzychylnie do  $y$ -a.

Jednakże po analogicznym uzupełnieniu nie do utrzymania staje się założenie (d), które przekształca się przecież w implikację:

(f) Jeżeli  $x$  odnosi się przychylnie do  $y$ , a  $y$  **świadomie** szkodzi  $z$ -owi, to  $x$  (pośrednio) **świadomie** szkodzi  $z$ -owi.

Chwedeńczuk próbuje uzasadnić «logiczną» niespełnialność normy (a) jeszcze w ten sposób, że odwołuje się do jej aspektu porównawczego:

(g) Będziesz miłował bliźniego swego **jak siebie samego**.

Nie zamierzam bagatelizować tego aspektu<sup>50</sup>; gdyby formuła (g) nie wykluczała tego, że:

(h) Nie miłuję siebie samego,

to tych, dla których prawdą jest zdanie (h), obliżowałyby do niemilowania innych. Nie zamierzam jednak ułatwiać zadania Chwedeńczukowi — on zaś widzi tu problem tylko w tym, że:

(i) „Z przychylności wobec siebie czasami sobie szkodzę i dopuszczam się różnych czynów paskudnych moralnie” [Chwedeńczuk 2000, s. 186].

Zgódźmy się, że:

(j) Jeśli  $x$  dopuszcza się wobec  $y$ -a czynu „paskudnego moralnie”, to  $x$  odnosi się nieprzychylnie do  $y$ -a.

<sup>50</sup> Sam zwracałem uwagę na ten problem w dyskusji z M. Przełęckim (por. wyżej, „Utopia etyczna”).

Uwzględniwszy założenie (j) — rozbijmy dla ułatwienia analizy koniunkcję (i):

(k) Czasami odnosząc się przychylnie do siebie — szkodzę sobie.

(l) Czasami odnosząc się przychylnie do siebie — odnoszę się nieprzychylnie do innych.

Pomińmy kwestię precyzyjnego wyanalizowania obu formuł imiesłowowych<sup>51</sup> — niech nam tu wystarczy zwykła intuicja językowa. Otóż skłania ona mnie do tego, żeby odrzucić zdanie (k), gdyby chodziło w nim — jak przy implikacji (c) — o **świadome** szkodzenie sobie. Z kolei właśnie po to jest norma (a), zinterpretowana — powiedzmy — jako (b), aby sytuację (l) — nawet gdyby faktycznie niekiedy występowała — napiętnować jako moralnie naganna.

Ma rację Chwedeńczuk, że norma (a) wymaga uściślenia i uzupełnienia. Dodajmy, że pojęcie *przychylności*, którym sam (w dobrej wierze?) operuje, również można — a w pewnych wypadkach (jak się okazuje) nawet trzeba — uściślić. Wymaga to jednak «nudnego» logicznego cyzelowania, a nie — efektownych retorycznych «fajerwerków». Chwedeńczuk pyta:

(m) „Czy mam równie przychylnie traktować sąsiada?” [Chwedeńczuk 2000, s. 186].

I odpowiada, że nakaz (a) „tego nie mówi, jest więc nieinstruktywny” (tamże). Rozważmy jednak tę rzecz szczegółowiej. Zignorujmy uściślenie, przy którym w założeniu (k) chodzi o świadome szkodzenie; dopuśćmy interpretację, przy której sytuacja opisana w założeniu (l) gwałci nakaz (a). Przyjmijmy, że w założeniach (k) oraz (l) chodzi kolejno o to, że:

(n) Czasami skutkiem tego, że  $x$  odnosi się przychylnie do  $x$ -a, jest to, że  $x$  szkodzi  $x$ -owi.

(o) Czasami skutkiem tego, że  $x$  odnosi się przychylnie do  $x$ -a, jest to, że  $x$  odnosi się nieprzychylnie do  $y$ -a — różnego od  $x$ -a.

Zinterpretujmy teraz nakaz (a) w sposób następujący:

(p)  $x$  powinien odnosić się do  $y$ -ka — różnego od  $x$ -a — tak samo przychylnie, jak  $x$  odnosi się do  $x$ -a.

<sup>51</sup> Chodzi o takie sprawy, jak np. ta, jaka dokładnie relacja zachodzi między stanem rzeczy, do którego odnosi się człon imiesłowowy, a stanem rzeczy, do którego odnosi się pozostała część formuły — albo ta, czy chodzi o przychylność/nieprzychylność i szkodzenie pod tym samym względem.

To przecież przesądza pozytywną odpowiedź na pytanie (m).

Chwedeńczukowi chodzi jednak zapewne o to, że z (p) oraz (n) wynika, że  $x$  odnosząc się przychylnie do  $y$ -a może szkodzić  $y$ -owi; norma (p) dopuszczałaby więc czyny, które (również) według Chwedeńczuka — jak wolno sądzić — są niemoralne. Wystarczy jednak rozróżnić szkodzenie świadome i nieświadome, by uniknąć wspomnianego dyskomfortu etycznego. Chwedeńczukowi mogłoby też chodzić o to, że z (p) oraz (n) wynika, że  $x$  odnosząc się przychylnie do  $y$ -a może odnosić się nieprzychylnie do  $z$ -a — różnego od  $y$ -a; norma (p) nie byłaby więc ogólnie obowiązująca (do niektórych moglibyśmy — a nawet musielibyśmy — odnosić się nieprzychylnie). Trzeba by jednak wtedy wykazać, że założenie (n) ma oparcie w faktach. Chwedeńczukowi „wiadomo” [Chwedeńczuk 2000, s. 186], że tak jest — mnie nie: póki więc Chwedeńczuk odpowiednich faktów nie ujawni, nie czuję się zobligowany do przyjmowania (n) — jak to się mówi — na wiarę.

Tak więc **przedstawione przez Chwedeńczuka racje nie przemawiają nieodparcie na rzecz poglądu, że nie ma moralności religijnej i że istnieje co najwyżej moralistyka religijna**<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> Przyjmuję tutaj to odróżnienie B. Chwedeńczuka, chociaż nie bardzo mi się ono podoba. Jeśli — jak byłbym skłonny sądzić — moralista to ten, kto propaguje (niechby i „przy użyciu obrazów, gestów i ceremonii”) jakieś normy moralne, a moralność to zbiór pewnych norm, to jakże można propagować normy, których nie ma?

## 11. O życiu

Jest słowo — tajemnicze jak pałac zaklęty,  
Olśniewające blaskiem jak świętość ołtarza,  
Powikłane jak węża nieuchwytnie skręty,  
Okropne jak sen zbrodniarza —  
[...] Tym słowem nad słowa: życie.

Deotyma,  
„Życie”

### 11.1. W obronie życia

**1.** Czy zniszczenie zarodka ludzkiego jest zabójstwem? Dopuszcza się zabójstwa, kto umyślnie zabija człowieka. Odpowiedź zależy więc od zakresu nazwy „człowiek”. Na ogół panuje dziś zgoda co do tego, że wszyscy jesteśmy ludźmi od narodzin do śmierci. Ale głoszą też przeciwieśne poglądy, że **prawdziwym** człowiekiem jest tylko człowiek dojrzały i pełnosprawny (i w następstwie dopuszczano dzieciobójstwo i uśmiercanie osób upośledzonych). Mało kto już takich poglądów by bronił. Rozbieżności powstają dopiero, gdy rzecz idzie o to, czy jesteśmy ludźmi **po** śmierci i **przed** narodzinami. Czy zmarły człowiek jest **jeszcze** człowiekiem? Czy nienarodzony człowiek jest **już** człowiekiem? Każdego, bez względu na to, jaką by dał odpowiedź na te pytania, powinna uderzyć niewspółmierność między powszechną na ogół czcią otaczającą to, co **było** człowiekiem (potępienie bezczeszczenia grobów), i szerzącym się lekceważeniem tego, co **będzie** człowiekiem. Niektórzy mieliby ochotę przekazać całą sprawę na ukowcom: niech oni znajdą bezstronne i łatwo uchwytnie probiezże człowieczeństwa. Żeby jednak zabrać się do poszukiwania takich probiezży, trzeba albo z góry wiedzieć, co znaczy „człowiek”, albo rozstrzygnąć to na własną rękę. A to rozstrzygnięcie nie będzie nigdy miało pieczęci naukowości.

Nic nie zdejmie więc z nas obowiązku dokonania wyboru: to jest cena, którą trzeba zawsze płacić za wolność.

**2.** Czy zniszczenie zarodka ludzkiego jest grzechem? Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że skoro jest zabójstwem, to jest grze-

chem. Ale bezwyjątkowość zakazu zabijania ludzi nie jest przecież bezsporna.

Po pierwsze, utrzymanie przy życiu jednego człowieka może zależeć od pozbawienia życia innego. Sama chęć utrzymania własnego życia nie może usprawiedliwiać uśmiercenia bliźniego (nawet w tak szczególnych okolicznościach, jak w pojedynku, a więc kiedy wystawianie się na śmierć jest dobrowolne). Ale zabójstwo dokonane w obronie przed napaścią uchodzi pospolicie za dopuszczalne. (Rozszerza się to zresztą na całe zbiorowości: zabijanie przeciwników w wojnie — co najmniej sprawiedliwej — nie jest uważane na ogół za naganne.) Trudno dopatrzeć się jednak w zachowaniu się zarodka — i później płodu — znamion jakiejś napaści na matkę! Pytanie: PŁÓD CZY MATKA różni się więc od pytania: TEN CZY TAMTEN CZŁOWIEK co najwyżej tym, że (jak przestrzegają lekarze) zabicie płodu może mieć niebezpieczne następstwa dla życia matki.

Po drugie, jeśli w porządku dóbr życie ludzkie nie zajmuje pierwszego miejsca, jeśli — słowem — nie jest ono dobrem najwyższym, to w wypadku zderzenia się z dobrami innego rodzaju może tracić pierwotną wartość. Trzy dobra wchodzi tutaj zwłaszcza w grę: sprawiedliwość, godność i dostatek. Sprawa dopuszczalności kary śmierci jest przedmiotem ostrych sporów. Ale czy wolno kogoś zabić tylko dlatego, że swoim istnieniem zagraża czyjejś godności lub dostatkowi? Nieliczni zapewne broniliby odpowiedzi twierdzącej, gdyby chodziło o życie człowieka dorosłego. Inaczej w wypadku ludzi nienarodzonych. Tu nierzadkie jest rozgrzeszanie rodziców z zabójstwa, jeśli narodziny dziecka naruszałyby ich wolność wyboru (dziecko niechciane), ujawniłyby plamę na czci matki (dziecko przedmałżeńskie, pozamałżeńskie lub poczęte wskutek przemocy!) lub stałyby się źródłem poważniejszych trudności życiowych dla rodziców lub większych zbiorowości.

Okrutny to porządek dóbr. Wszak nie uśmiercony płód niszczy wolność matki, lecz ona sama: wolnym wyborem poprzedzającym zajście w ciążę — lub przestępca dopuszczający się przemocy.

**3.** W związku z kwestią aborcji przytacza się niekiedy<sup>1</sup> tezy biologii, głoszące: (a) że genotyp danego organizmu formuje się

<sup>1</sup> W tekście niniejszym nawiązuję w szczególności do listu W. Kossackiej, opublikowanego w *Przeglądzie Katolickim* r. 81/1993, nr 3.

w wyniku połączenia się gamety męskiej i żeńskiej w zygotę; (b) że genotyp współwyznacza fenotyp, a w szczególności steruje rozwojem owego organizmu aż do jego śmierci; (c) że przynależność gatunkowa danego organizmu zależy od jego genotypu (pomiarowy dla uproszczenia kwestię syngamii intergatunkowej); (d) że organizm nigdy nie zmienia swojej przynależności gatunkowej; (e) że genotyp ludzki zawiera zwykle 46 chromosomów.

Zwróćmy uwagę, że tezy te — same w sobie niebudzące zastrzeżeń — są twierdzeniami o pewnych faktach, a nie definicjami pewnych terminów.

Punktem Archimedesowym — ale niestety zarazem i piętą Achillesową — argumentacji antyaborcyjnej odwołującej się do takich tez jest zdanie: „Człowiekiem jest każdy, kto ma ludzki genotyp”.

Otóż **to nie jest teza, lecz definicja**. Można ją przyjąć lub odrzucić, mając na oku różne **cele**, ale żadne zweryfikowane, obiektywne **fakty** do takiej czy innej decyzji same nie zmuszają.

Sugeruje się przy tym, że wspomniana definicja jest przyjmowana przez współczesnych genetyków. Jeśli tak jest w istocie, to powinni oni od niej odstąpić, ponieważ jest formalnie wadliwa. Ograniczę się do pokazania tego na jednym przykładzie. W *definiensie* tej definicji występuje zwrot „każdy, kto”, który może odnosić się tylko do ludzi. Mamy więc błędne koło: **człowiek** — to **człowiek** mający ludzki genotyp.

Rzecz jednak nie w tym, że jest to definicja wadliwa, ani że jest to definicja genetyków. Rzecz w tym, że jest to w ogóle definicja.

**4.** Chodzi bowiem o to, że kwestia aborcji należy nie do sfery genetyki (czy szerzej — nauki), lecz do sfery moralności i prawa.

Jak wiadomo, zabójstwo jest przez katolicki kodeks moralny **potępiane jako grzech**, a przez polski kodeks prawny **karane jako przestępstwo**. Przypuśćmy, że odpowiednia norma prawna brzmi: „Kto dokonuje zabójstwa, podlega karze”. Ale co to jest zabójstwo? W języku prawniczym „zabójstwem” nazywa się przestępcze pozbawienie życia człowieka. To, kto podlega karze za zabójstwo, zależy więc m.in. od tego, jak zdefiniuje się termin „człowiek”.

Przypuśćmy, że termin ten dotąd był rozumiany przez prawników w ten sposób, że „człowiek” znaczy tyle, co „osoba fizyczna od urodzenia do śmierci”. (Nb. Prawo nasze, jeśli się nie mylę, w ogóle nie definiuje słowa „człowiek”; czy tak jest jednak, czy

inaczej, to dla naszej sprawy nie ma znaczenia.) Otóż w sytuacji, w której chcemy zmienić prawo, można postąpić dwojako: (a) nadać terminowi „człowiek” taki sens (np.: „organizm ludzki w każdej fazie swego istnienia: od poczęcia, poprzez formę embrionalną i formę definitywną, aż do śmierci”), że aborcja staje się *ex definitione* zabójstwem; (b) zachować dotychczasowy (domniemany) sens terminu „człowiek” i wprowadzić nową normę (brzmiącą np.: „kto niszczy płód ludzki, podlega karze”). Obie drogi prowadzą do tych samych skutków prawnych: mianowicie do penalizacji aborcji. To, którą się wybierze, jest ze względu na ten skutek nieistotne (choć może być istotne ze względu na prostotę systemu norm prawnych, na konserwatyzm językowy itp.).

**5.** Wadliwe — lub nieuczciwe — jest więc uzasadnianie normy nakazującej penalizację aborcji przez powoływanie się na sens słowa „człowiek”. Przecież zakaz zabijania płodu ludzkiego nie wynika z definicji „człowieka”, lecz dopiero z koniunkcji tej definicji z normą: „Nie zabijaj człowieka”!

Jeśli szukamy racji dla jakiejś normy, prawnej lub moralnej, to wolno nam — a niekiedy nawet musimy — odwołać się do pewnej innej normy, prawnej lub moralnej. Dlatego objawem naiwnej ignorancji lub perfidnego manipulatorstwa jest odrzucanie jakiejś normy dlatego tylko, że się ją wyprowadza z **jakiejś** innej normy, a w szczególności, że się podaje dla niej motywację moralną.

Oczywiście nie dla wszystkich norm można podać rację: pewne normy muszą pozostać normami bazowymi, «aksjomatami» normatywnymi. Na pytanie, dlaczego ma być tak, jak głosi jakaś norma bazowa, jedyna odpowiedź będzie wtedy brzmiała: bo tak chcę!

Nie wolno zabijać! Katolik zapytany, dlaczego, odpowie: bo należy przestrzegać Przykazań Boskich! Zapytany dalej — dlaczego, może odpowiedzieć: bo mam taką wolę, aby je zachowywać! bo wierzę, że tak należy czynić!

**6.** Jak można uzasadnić normę antyaborcyjną?

Co do **potępienia**, sytuacja katolika jest prosta: Kościół **potępia** aborcję, a więc każdy katolik jest **obowiązany** uważać ją za grzech. Wszystko to jednak pozostaje w obrębie wspólnoty wiary. Inaczej jest w wypadku **karania**, które ma dotyczyć także akato-

lików: orzeczenie Kościoła obowiązujące katolików, nie jest obowiązujące dla akatolików. Co więcej, spośród akatolików niektórzy są anty-katolikami i to, że za pewnymi normami opowiada się Kościół Katolicki, skłania ich właśnie do odrzucenia tych norm — jako klerykalnych. Niektórzy spośród antykatolików są nawet w swoim antykatolicyzmie tak zaślepieni, iż jeśli zdarzy się, że daną normę przyjmowaną przez Kościół akceptuje np. jakiś reżim totalitarny, gotowi są na tej podstawie ... totalitaryzm przypisywać Kościołowi.

Nie łatwo jest uleczyć kogoś z obsesji antykatolickiej, ale warto spróbować przekonać tych, którzy są jedynie akatolikami. Jak to zrobić poprawnie i uczciwie, jeśli nie chcą oni uznać zakazu aborcji za bazową normę prawną, niewymagającą uzasadnienia?

Trzeba odwołać się do innych norm: takich, które sami uznajemy, i które gotowi byliby uznać także akatolicy.

7. Wbrew zaleceniu o. Józefa Marii Bocheńskiego, który powiedział kiedyś lapidarnie: „Zadaniem filozofa jest analizować, nie — moralizować”, porzućmy obszar analizy filozoficznej i przejdźmy na grunt moralistyki.

Jest co najmniej pięć norm, które moim zdaniem uzasadniają normę nakazującą karanie aborcji.

**NORMA KONSEKWENCJI.** Bądźmy konsekwentni! Skoro karze się za pozbawienie życia organizmu ludzkiego w fazie od urodzenia do śmierci, to konsekwentne jest rozciągnięcie karania na fazę embrionalną (od poczęcia do urodzenia). Przemawia za tym m.in. to, że dzięki postępom medycyny coraz dalej przesuwana się granica przeżycia płodów poza organizmem matki. *Nb.* Przeciwnicy penalizacji aborcji próbują tę normę doprowadzić do (ich zdaniem) absurdu, wskazując, że należałoby objąć ochroną prawną także fazę gametalną. Któż wtedy nie podpadałby pod paragraf antyaborcyjny? Pamiętajmy jednak, że gamety mogą «utracić życie» na dwa sposoby: naturalny lub sztuczny. Za naturalną «śmierć» gamety nikt nie może odpowiadać (a więc i być karany). Natomiast nie widać nic absurdałnego w prawnym ograniczeniu świadomego niszczenia gamet (w tym przez eksperymentowanie na nich).

**NORMA CZŁOWIECZEŃSTWA.** Szanujmy człowieka w każdej fazie jego życia: nie tylko człowieka dorosłego, ale i starca; nie tylko dziecko, ale i płód; więcej — szanujmy nie tylko żywego człowieka, ale i jego szczątki po śmierci! Bezczeszczenie zwłok

(amputacji medycznych nie wyłączając) wydaje mi się równie odrażające moralnie, jak niszczenie płodu.

**NORMA PRYZWOITOŚCI.** Przeciwdziałajmy upadkowi obyczajów! Jednym z czynników sprzyjających demoralizacji: nierządowi, rozwiązłości przedmałżeńskiej, niewierności małżeńskiej — i ogólniej wyjałowieniu życia uczuciowego i nieodpowiedzialności za słowa i czyny — jest bezkarność zabiegów aborcyjnych. A niezwalczana demoralizacja rozsądza wspólnotę narodową. Nawiasem mówiąc sprawę rozwiązłości — nazywanej eufemistycznie „swobodą obyczajów”, a nawet „wolnością” (por.: „wolna miłość”) — antykatolicy świadomie w tym kontekście przemilczają. Prowadzi to czasem do groteskowego «uzalania się» nad losem kobiet, które miałyby stanąć przed rzekomą alternatywą: albo narazić się (lub raczej narazić lekarzy) na sankcje wynikające z penalizacji aborcji, albo dokonać aborcji w «podziemiu» ginekologicznym. Niektórzy apokaliptyczni wizjonerzy tzw. piekła kobiet naprawdę — zdaje się — uwierzyli, że to, czy kobieta zachodzi w ciążę, nigdy od niej nie zależy.

**NORMA ALTRUIZMU.** Nie dopuśćmy do «starzenia się» narodu! Dobrowolna bezdzietność lub małodziejność daje tylko krótkotrwałą jednostkową uludę wolności (od trosk rodzicielskich) i większego dobrobytu; w skali społecznej grozi katastrofą demograficzną: kurczeniem się pokoleń, zdolnych do utrzymania starszych obywateli i zachowania niepodległości państwa. Żadne szyderstwa, którymi się reaguje na ten argument, samego zagrożenia nie usuną.

**NORMA SPRAWIEDLIWOŚCI.** Nie pozwólmy na to, aby zło pozostawało bezkarne! Jeśli uważamy, że świadome niszczenie płodu ludzkiego jest złem moralnym (a to deklaruje nawet wielu przeciwników ustawy antyaborcyjnej), to powinniśmy domagać się ukarania go. Trzeba przy tym powiedzieć jasno: ukarana musi być osoba, która czyni zło. Niektórzy powiadają, że wystarczającą karą dla matki za zabicie płodu jest rozterka przeżywana w chwili, gdy decyduje się na dokonanie «zabiegu» i (ewentualne) wyrzuty sumienia po jego dokonaniu. Ten niebezpieczny dla zdrowia moralnego i porządku prawnego pogląd rozszerzany bywa przez pięknoduchów nawet na wszelkie zbrodnie. Przypomnijmy więc, że **kara**, która ma «wyrównywać» zło w imię zasady (ziemskiej) sprawiedliwości, **jest środkiem przymusu stosowanym wzglę-**

**dem sprawcy przestępstwa przez sąd.** Żaden sąd nie jest w stanie zasądzić niepokoju moralnego ani rozpaczy.

**8.** Co robić, jeśli ktoś jest głuchy na wszystkie te normy i nie uznaje żadnej z postulowanych przez nie wartości: ani konsekwencji, ani człowieczeństwa, ani przyzwoitości, ani altruizmu, ani sprawiedliwości? Jeśli jest zarazem sytuacionistą, «bestialistą», hedonistą, egoistą i anarchistą?

Wtedy można chyba liczyć tylko na to, że pod wpływem jakiegoś wstrząsu życiowego obudzi się w nim **ludzki zmysł moralny**.

## 11.2. Nietykalność życia ludzkiego

**1.** W tekście „Świętość jakości życia?” Andrzeja Bogusławskiego [1996a] jest wiele wątków mniej lub bardziej związanych ze Sprawami Ostatecznymi.

Wobec niektórych z rozstrzygnięć Bogusławskiego chciałbym poniżej zgłosić pewne wątpliwości. Mam nadzieję, że rzuci to może dodatkowe światło na tę bardzo zawiłą, a tak ważną dziedzinę Ludzkiego Losu.

**2.** Bogusławski wprowadza zasadę, którą nazywa „zasadą proso-  
ponomii”:

(A) Każda osoba jest nietykalna dla co najmniej jednej przypadkowej osoby.

Wysławia ją czasem inaczej — korzystając z tego, że zwrot:

(a) „Czesław jest nietykalny dla Dobrochny”

uważa za równoważny zwrotowi:

(b) „Dobrochnie nie wolno nic zrobić z Czesławem wbrew woli tegoż Czesława”,

a ostatecznie też zwrotowi:

(c) „Dobrochnie nie wolno sobie podporządkować całkowicie Czesława wbrew woli tegoż Czesława”.

Bogusławski dokonuje przejścia od (b) do (c), gdyż ludzie uznają — według Niego — że:

(d) osoba, która narusza wolę Czesława, o której mowa w (b), objawia tym samym gotowość do podporządkowania go sobie, o którym mowa w (c).

Ktoś, kto uznaje (d) za prawdę, moim zdaniem się po prostu myli. Bywają osoby, które zadowolają się cząstkowym pogwałce-

niem cudzej nietykalności — bez chęci zrobienia tego pod wszystkimi możliwymi względami.

**3.** Założmy jednak, że jest inaczej, i że zasada proso-  
ponomii może być wysłowiona następująco:

(B) Dla każdej osoby, w tym m.in. Czesława, jest co najmniej jedna taka przypadkowa osoba, niech to będzie Dobrochna, że Dobrochnie nie wolno sobie podporządkować całkowicie tej osoby, a więc i Czesława, wbrew woli tegoż Czesława.

Bogusławski uważa, że (B) powstaje przez przekształcenie następującej reguły:

(C) Żadnej przypadkowej osobie nie wolno sobie podporządkować całkowicie wszystkich innych osób wbrew ich woli.

Nie jest jasne, o jakie przekształcenie tu chodzi. W każdym razie, (B) nie jest równoważne (C). Albowiem co prawda (B) pociąga za sobą (C), nie jest jednak samo przez (C) pociągane<sup>2</sup>.

**4.** Pozostańmy przy zasadzie proso-  
ponomii w postaci (A). Kluczo-  
we w tej zasadzie pojęcie osoby Bogusławski objaśnia ostatecznie następująco:

(D) Osobą jest każdy, kto ma zdolność mówienia.

Co prawda wyjściowe określenie ma postać inną:

(E) Osobą jest każdy i tylko ten, o kim ktoś wie, że ów pierwszy ma pewną własność, którą ma każdy mówiący, choć nie tylko.

Nalożenie na bycie osobą warunku, by ktoś o tym wiedział, wydaje mi się niepotrzebne. (Do sprawy tej — w innym uwikłaniu — jeszcze powrócę.) Istotne jest, że zdaniem Bogusławskiego zachodzą następujące inkluzje (nazwijmy krótko kogoś mającego zdolność mówienia „mówiącym”):

(F) ktoś  $\supset$  osoba  $\supset$  mówiący.

Zauważmy, że spośród trzech pojęć z (F) jedynie pojęcie mówiącego jest pojęciem «operacyjnym»: to, czy ktoś ma zdolność mówienia, da się ustalić za pomocą «neutralnych» kryteriów. Natomiast drugie z pojęć «ograniczających» pojęcie osoby nie jest pojęciem «operacyjnym»: nie ma żadnej własności «tkwiącej»

<sup>2</sup> Rozważmy dla uproszczenia zbiór złożony z trzech osób: Czesława, Dobrochny i Kazimierza. Przypuśćmy, że Czesław (nie mając żadnych szczególnych uprawnień) podporządkował sobie całkowicie Dobrochnę i Kazimierza wbrew ich woli — i jest to jedyne takie podporządkowanie wśród tych osób. Wtedy (C) zostało złamane, ale (B) — nie, ponieważ Czesław nie jest podporządkowany nikomu, Dobrochna nie jest podporządkowana Kazimierzowi, a Kazimierz nie jest podporządkowany Dobrochnie.

w kimś, dzięki której ów ktoś byłby właśnie *kimś* — a nie *czymś*. Kryterium stosowalności do «kandydata na kogoś» słowa „ktoś” — jest odwołaniem się albo znowu do nieoperacyjnego pojęcia osoby („ktoś” — to tyle, co „... będący osobą”), albo do intuicji (kompetencji) językowej, a to jest kryterium (używając tego słowa tak, jak to robi Bogusławski) «totalitarne»: subiektywne.

5. Bogusławski wprowadza też zasadę, którą nazywa „zasadą świętości życia osobowego”.

(G) Życie każdej osoby jest nietykalne dla wszystkich.

Odnoszę wrażenie, że zasada ta wynika jego zdaniem — „przynajmniej w pewnych relacjach” — z zasady prosoponomii (A). Ponieważ zaś (A) jest zasadą powszechnie uznawaną, więc zasada świętości życia osobowego znajduje w niej mocne oparcie.

Niestety, po pierwsze, nie przemawia — według mnie — na rzecz tej powszechności to, że nawet «totalitaryści», a więc ci, co uzurpują sobie prawo do łamania reguły (C), w istocie uznają zasadę (A).

Po drugie, (G) wynikałoby — według mnie — z zasady prosoponomii, gdyby głosiła ona wyraźnie:

(H) Każda osoba jest nietykalna dla wszystkich.

(Sam opowiadał się za następującą postacią tej zasady:

(I) Każda osoba — z wyjątkiem osób gwałcących nietykalność tych, którzy niczyjej nietykalności nie gwałcą — jest nietykalna dla wszystkich.)

W ujęciu (H) nabrałyby przejrzystości «relacje», przy których tolerowane bywają **praktyczne** odstępstwa od tej zasady, a więc:

(a) że nie **każda** osoba jest nietykalna; np. nie są nietykalni, z jednej strony, napastnicy i zbrojnicy («totalitaryści»), czyli świadomi gwałciciele zasady (H) (chodzi wtedy o uchylenie nietykalności dla ratowania nietykalności) — oraz, z drugiej strony, «nie-winiątka»:

(b) że nie dla **wszystkich** każda osoba jest nietykalna; np. dla rodziców — dziecko;

(c) że nie pod **każdym** względem każda osoba jest nietykalna; np. (zdaniem Bogusławskiego) nie jest nietykalna czyjaś własność (do tej sprawy jeszcze wróć).

6. Bogusławski przeciwstawia zasadzie świętości życia osobowego (G) — zasadę świętości życia *tout court*:

(J) **Każde** życie jest nietykalne dla wszystkich, a przede wszystkim zasadę jakości życia:

(K) Życie **dobre** jest nietykalne dla wszystkich.

Zasada jakości życia jest — zdaniem Bogusławskiego — arbitralna («totalitarna») jako równoważna zasadzie:

(L) Życie **uznane za dobre** przez O jest nietykalne dla wszystkich.

Mam wątpliwości co do takiej interpretacji zasady (K). W świetle zrobionych już uwag również zasada (G) jest narażona na taką subiektywizującą («totalitaryzującą») wykładnię; przecież tylko warunek niezbędny bycia osobą — tj. warunek posiadania zdolności mówienia — ma charakter «obiektywny».

7. Z innych jeszcze powodów nie dostrzegam radykalnej przepaści logicznej (w sensie Bogusławskiego) między zasadami (G), (J) i (K). Wszystkie związane z nimi powinności mają w istocie taką samą strukturę logiczną:

(M) Należy chronić życie ...,

przy czym na miejsce „...” w zasadzie (J) wstawia się „każde”, a w zasadach (G) i (K) — „pewne określone”: w pierwszym wypadku „osobowe”, a w drugim „dobre”.

8. Bogusławski nakłada — jak się zdaje — pięć warunków na normę logicznie poprawną. Nazwijmy je kolejno: „dookreślonością”, „powszechnością”, „niesprzecznością”, „jednolitością” i „bezstronnością”. Norma (M) łamałaby te warunki, gdyby miała odpowiednio postać:

(a) należy chronić **jakieś** życie;

(b) należy chronić życie wyróżnionej **osoby**, np. Dobrochny;

(c) należy chronić życie (np.) spokojne i nie-spokojne;

(d) należy chronić życie spokojne lub burzliwe (przy założeniu, że nie ma takiej własności, że wszystko i tylko to, co jest spokojne lub co jest burzliwe, ma tę własność);

(e) należy chronić życie uznane przez wyróżnioną osobę, np. Dobrochnę, za spokojne.

Norma (a) jest schematyczna («pusta»), norma (b) — partykularna, norma (c) — kontradiktoryczna, norma (d) — heterogeniczna, norma (e) — arbitralna.

Warunek jednolitości — przy którym chodzi o to, aby norma była „rządzona przez [jedną] regułę nadrzędną”, a nie czyjeś *widzimisie* — wydaje mi się bądź uniwersalnie spełniony w wypadku interpretacji liberalnej (przy założeniu, że dla sumy każdego dwóch zbiorów, które tu wchodzi w grę, istnieje poszukiwana własność), bądź wymagający nałożenia dodatkowych warunków na poszukiwaną własność w wypadku interpretacji restryktywnej.

**9.** Nie każde zdanie normatywne jest **rzeczywistą — obowiązującą** — normą. Mam wrażenie, że — zdaniem Bogusławskiego — aby **projekt** normy stał się normą rzeczywistą, musi posiadać specjalną «pieczęć woli»:

(N) Zdanie normatywne jest rzeczywistą normą, gdy jest przyjęte przez jakąś tradycję lub stosowne gremium.

Czy nie czai się w (N) (zły!) duch subiektywizmu?

**10.** Bogusławski podaje własne uzasadnienia dla dwóch fundamentalnych tez ontologicznych:

(O) Istnieją bliźni.

(P) Istnieje Bóg.

Uzasadnienie tezy (O) — antysolipsystycznej — brzmi następująco:

Istnieją predykaty, które dadzą się przypisać osobom i osoby, którym są przypisywane predykaty; otóż po to, by osoby dały się oddzielić od predykatów, zarówno predykaty, jak i osoby muszą występować w liczbie co najmniej dwu (w każdej kategorii); w odpowiednich zdaniach te różne predykaty i oznaczenia różnych osób muszą się łączyć ze sobą przemienne. Taki układ symetryczny czy też proporcjonalny jest aprioryczną właściwością rzeczywistości [Bogusławski 1996a, s. 18]

Niestety, rozumowanie to jest zbyt skrótowe, aby zająć wobec niego stanowisko. Trzeba by najpierw wskazać dokładniej, na czym by miała polegać **oddzielalność** osób od predykatów (przy literalnym sensie każdy predykat, jako wyrażenie pewnej kategorii, jest z natury rzeczy oddzielony — odrębny — od wszystkich osób, jako przeciwieństwo wyrażenia), a także, na czym by miała polegać przemienne **połączenie** poszczególnych oznaczeń osób i predykatów. Skądinąd zaś istnieją tzw. przedmioty jedyne w swoim rodzaju, a więc kategorie **moga** być jednoelementowe.

Niezależnie od tego — wśród w pełni **zrozumiałych** przesłanek tego rozumowania jest jedna przesłanka:

(Q) Istnieją osoby, którym są przypisywane predykaty,

której sama wystarcza do uzasadnienia tezy (O). Ale w czym przesłanka (Q) góruje nad tezą (O), aby stanowić podstawę w tym — nazwijmy go tak — dowodzie predykatywnym tezy antysolipsystycznej?

Wątpliwości moje budzi też — nazwijmy go tak — dowód kognitywny tezy teistycznej (P). Rekonstruuję go następująco:

Dokładnie jedno z dwojga:

(a) Istnieje ktoś, kto wie wszystko,

lub

(b) Nie istnieje ktoś, kto wie wszystko.

Teraz:

(c) Jeśli (a) jest prawdą, to i teza teistyczna jest prawdą (przy oczywistym założeniu, że Istota Wszechwiedząca — to Bóg).

Z kolei:

(d) Jeśli (b), to istnieje ktoś, kto wie, że nie istnieje ktoś, kto wie wszystko.

Wobec tego:

(e) Istnieje ktoś, kto wie, że nie istnieje ktoś, kto wie wszystko.

(f) Jeśli (e) jest prawdą, to (a) jest prawdą.

Zatem:

(g) Zgodnie z (c) — teza teistyczna jest prawdą.

Otóż nie wydaje mi się, po pierwsze, dopuszczalna przesłanka (d) — a ogólnie implikacja (Bogusławski nazywa ją — za Jaakkim Hintikka — „implikacją epistemiczną”):

(h) Jeżeli zachodzi to-a-to, to istnieje ktoś, kto wie, że zachodzi to-a-to.

Jeśli z góry nie uznamy tezy (P) za prawdziwą (człowiek wierzący właśnie ją z góry za taką uznaje, to trudno wykluczyć, że prawdziwe są różne zdania, odnoszące się np. do stanów rzeczy zaszytych przed pojawieniem się (resp. stworzeniem) człowieka, mimo że nikt nie wiedział, nie wie i nie będzie wiedział, jaka jest wartość logiczna tych zdań. Prawdą jest natomiast implikacja odwrotna:

(i) Jeżeli istnieje ktoś, kto wie, że zachodzi to-a-to, to zachodzi to-a-to,

jeśli zgodzimy się tak rozumieć wiedzę, że:

(j) Jeżeli Czesław wie, że zachodzi to-a-to, to zarazem zachodzi to-a-to i ów Czesław uznaje zdanie stwierdzające zachodzenie tego-a-tego za prawdziwe<sup>3</sup>.

Nie wydaje mi się też, po drugie, dopuszczalna przesłanka (f). Na podstawie (j) mamy bowiem prawo z (e) wnosić, że nie istnieje ktoś, kto wie wszystko, a więc że prawdziwa jest przesłanka (b).

Katolicyzm nie pozostawia tu żadnych wątpliwości: istotą naszego stosunku do (istnienia) Boga jest *CREDO*, a nie — *SCIO*.

**11.** Na zakończenie chciałbym wziąć w obronę trzy (bliskie mi skądinąd) wartości konserwatywne, krytykowane przez Bogusławskiego: zasadę sprawiedliwości (w pewnej postaci), świętości własności i ograniczenia podatków.

Jeśli chodzi o zasadę sprawiedliwości w wersji *suum cuique*, a więc głosząca:

(R) Każdemu to, co mu się należy,

to niekoniecznie trzeba ją utożsamiać z tautologicznym postulatem:

(S) Każdemu **należy się** to, co mu się należy.

Wydaje mi się, że poprawniejsze jest następujące rozwinięcie entymematu (R):

(T) Każdemu **należy dać** (vel oddać) to, co mu się **śluszenie** należy.

Albowiem łamie zasadę *suum cuique* nie ten, kto upiera się, że pewnej osobie nie należy się to, co się jej należy (a więc obrońca kontrtautologii), lecz ten, kto nie chce mu należności w całości lub części oddać. Oczywiście Bogusławski ma rację, że zasada sprawiedliwości wymaga dla swej «operacyjności» podania kryteriów słuszności, o której w niej mowa; jednakże nieoperacyjność to jeszcze nie — banalna tautologiczność.

Jeśli chodzi o zasadę świętości własności, to nie zgodziłbym się na proponowane przez Bogusławskiego utożsamienie jej z zasadą świętości «stosunków własności» — czyli ostatecznie z zasadą

<sup>3</sup> Szczegółowej dyskusji wymagałaby opinia A. Bogusławskiego, że „zdania o schematach „wiem, że p” oraz „nie wiem, czy p, czy nie p” [...] wynikają tylko same z siebie” [Bogusławski 1996a, s. 29]. Eksplicacji wymagałoby w szczególności pojęcie wynikania (przy pewnym bowiem rozumieniu słowa „wynika” — zdanie „nie wiem, czy p, czy nie p” wynika między innymi ze zdania „zapomniałem, czy p, czy nie p”, które nie jest tożsame z poprzednim, bo pociąga zdanie „wiedziałem to przedtem”, przez zdanie „nie wiem, czy p, czy nie p” nie pociąga).

nienaruszalności cen. Obrońcy tej zasady następująco rozumieją „nietykalność własności”:

(U) Dany przedmiot — np. zamek w Krasiczynie — jest nietykalną własnością Kazimierza, gdy żadnej osobie poza Kazimierzem nie wolno nic zrobić z owym zamkiem wbrew woli Kazimierza.

Rozumienie, przy którym:

(W) Jeżeli zamek w Krasiczynie jest nietykalną własnością Kazimierza, to w owym zamku nie może się nic zmienić bez udziału Kazimierza,

byłoby rzecz jasna jawnie nierealistyczne.

Jeśli chodzi o zasadę ograniczenia podatków, to nazywanie nadmiernych podatków „grabieżą” nie gwałci normalnego sensu tego ostatniego słowa. Albowiem grabić — to właśnie gwałcić zasadę świętości własności, rozumianej jak pod (U). Żaden konserwatysta nie głosi — jak sądzę — zasady zniesienia wszelkich podatków (to byłby chyba anarchizm?), a podatki ściągane nie wbrew woli podatnika — nawet, gdyby godził się na nie bez szczególnego entuzjazmu — oczywiście nie są grabieżą.

**12.** Wśród sytuacji uwikłanych w problem nietykalności życia ludzkiego — szczególnie miejsce zajmuje sytuacja aborcji. Bogusławski formułuje następujący sylogizm:

Aborcja jest uśmiercaniem płodu ludzkiego.

Płód ludzki jest rozwijającą się osobą.

Zatem:

Aborcja jest uśmiercaniem rozwijającej się osoby.

Drugą przesłankę tego sylogizmu mam za uderzająco trafną<sup>4</sup>. A skoro tak, to aborcja jest ewidentnym pogwałceniem zasady prosoptomii w wersji (I).

**13.** Moje uwagi odnoszące się do artykułu „Świętość jakości życia?” spotkały się z repliką ze strony autora.

Niektóre punkty tej repliki są właściwie poza wszelką dyskusją. Trudno przecież, aby tam, gdzie Bogusławski uznaje moją rekonstrukcję swoich poglądów za nietrafną, racja nie leżała po Jego stronie. Postulując nietrafność tej rekonstrukcji — oraz uzasadniając błędność pewnych moich własnych poglądów (a więc m.in.: że zdanie typu „Każdego ktoś nie ceni” **nie** implikuje zdania typu

<sup>4</sup> Żałuję, że nie znalazłem tego wywodu A. Bogusławskiego, kiedy dawałem wyraz swoim poglądom na aborcję.

„Nikt nie ceni wszystkich”; że nakaz czynienia tego, co należy, **jest** w istocie «hipernormą», nakazującą przestrzeganie norm; że «grabież» pod przykrywką prawa **nie** jest grabieżą *sensu stricto*, scil. «normalną» — Bogusławski sprawił, że *res ad principia venit*.

Może więc będzie rzeczą pożyteczną, jeśli i ja — ze swej strony — przedstawię te poglądy, które stanowczo odrzuca Bogusławski, przy których ja zaś bym równie stanowczo obstawał.

**14.** Sądzę więc — wbrew Bogusławskiemu — że przedmiotem chcenia *de facto* **bywa** sprzeczny stan rzeczy. Mówiąc ostrożnie, prawdą może być o kimś, że chce tego, żeby *p*, choć '*p*' jest taką koniunkcją „ $q \wedge r$ ”, że '*r*' pociąga „ $\sim q$ ”.

Za operacyjne uważam terminy obserwacyjne *sensu stricto* lub terminy do obserwacyjnych definicyjnie sprowadzalne. Terminy obserwacyjne odnoszą się do pewnych własności spostrzeżeniowych. Wśród tych własności nie ma «ktosowości»; „ktoś” nie jest więc terminem obserwacyjnym. Nie znaczy to, rzecz jasna, że ludzie — do których tylko wolno odnosić ten termin — nie mają żadnych swoistości. Wskazywanie takich swoistości — za pomocą odpowiednich terminów obserwacyjnych — jest właśnie zadaniem definicji operacyjnej „człowieka” (vel „osoby”).

Chciałbym jeszcze raz podkreślić, że nie mogę się zgodzić na to, że — jakkolwiek by to wyrazić — warunkiem koniecznym zachodzenia jakiegoś stanu rzeczy jest to, że ktoś wie o tym, że ów stan rzeczy zachodzi. Deklaracja taka wymaga jednak ważnego zastrzeżenia.

**Wierząc** w istnienie Istoty Wszechwiedzącej, mam oczywiście obowiązek (jako indywiduum racjonalne) **wierzyć** również, że o każdym zachodzącym stanie rzeczy, ktoś — mianowicie Bóg — wie, że ów stan rzeczy zachodzi. Bogusławski postępuje odwrotnie. Uznawszy skądinąd (na podstawie pewnych przesłanek), że warunkiem koniecznym zachodzenia jakiegoś stanu rzeczy jest to, że ktoś wie o tym, że ów stan rzeczy zachodzi, przyjmuje **na tej podstawie**, że istnieje Bóg.

**15.** Osobną sprawą jest, czy funktor „wie, że” jest funktorem elementarnym, a wiedza-że — relacją absolutną *sui generis*. Jeśli mamy implikację:

O wie, że  $p \rightarrow (O \text{ uznaje, że } p \wedge p)$ ,  
to to, co uznamy za pojęcie definiujące (nawiasem mówiąc, powyższa formuła jest formułą redukcijną, a nie definicją normalną),

a więc pojęcie elementarne, a co za definiowane — jest pochodną np. naszej wiedzy językowej. Ja lepiej rozumiem pojęcie „uznaje, że” i dlatego uważam, że to ono ułatwia mi zrozumienie pojęcia „wie, że”. Jeśli Bogusławski lepiej rozumie pojęcie „wie, że”, to jest jasne, że pojęcie „wie, że” jest skłonny uważać za składnik *definiensa*. Nie mam nic przeciwko temu, byleby się zgodził, że między „wie, że” a „uznaje, że” zachodzi zależność wyrażona za pomocą wspomnianej implikacji.

Niestety, Bogusławski deklaruje wprost w tej sprawie swój sprzeciw. Ze swej strony muszę powiedzieć, że nie są dla mnie do przyjęcia aksjomaty, z których wyprowadza równoważność tego, że *p*, z tym, że ktoś wie, że *p*.

Łączy się z tym wątpliwość, czy zachodzi ogólnie:

O wie, że *A* (nie) jest  $B \equiv O$  wie o *A*, że (nie) jest *B*.

Albowiem np. wiedza o Andrzeju Kmicicu, że nie ocalał Jana Kazimierza przed Szwedami, zakłada, a wiedza, że Andrzej Kmicic nie ocalał Jana Kazimierza przed Szwedami, nie zakłada — moim zdaniem — tego, że Pan Andrzej w ogóle istniał.

Podobnie, nie sądzą, żeby warunkiem koniecznym zachodzenia jakiegoś stanu rzeczy było to, że zdanie stwierdzające ten stan rzeczy jest prawdziwe, do czego w każdym razie niezbędne jest istnienie języka zawierającego to zdanie. Prawdą jest tylko implikacja:

Zdanie '*p*' jest prawdziwe  $\rightarrow p$ .

Tę implikację należy odróżnić od implikacji:

(Jest prawdą (scil. faktem), że *p*)  $\rightarrow p$ .

Czy dopuszczalna jest «bezkarna» iteracja funktora „jest prawdą, że”, to już całkiem inna sprawa.

Zależność między wiedzą a uznawaniem polega na tym, że żadne fałszywe przeświadczenie nie jest składnikiem wiedzy. Zachodzenie tej zależności wcale nie wymaga, aby żywienie przeświadczenia polegało na uznawaniu za prawdziwe jakiegoś **zdania**. Nie wymaga więc, aby żywiący przeświadczenie władał w ogóle jakimś językiem (w ludzkim znaczeniu). Dlatego jest do pogodzenia z mówieniem o wiedzy także istot pozaludzkich.

**16.** Zdaje się, że u podłoża różnicy poglądów między Bogusławskim a mną tkwi to, że Bogusławski (co sam przyznaje) należy do orientacji lingwocentrycznej, a ja — nie. Nazwijmy moją orientację „ontocentryczną”.

Różnica między tymi orientacjami jest taka. Dla lingwocentrysty najistotniejsze jest np., **jak rozumiane jest** wyrażenie „wiedza”; dla ontocentrysty — **czym jest** wiedza. W następstwie tego lingwocentrysta zadowolony się Robertem Boyle’a definicją „kwasu” (jeśli oddaje ona potoczne — «normalne» — rozumienie tego słowa), a jej adekwatność będzie badał testami językowymi. Natomiast ontocentryście bardziej odpowiada elektronowa koncepcja kwasu, podana przez Gilberta Newtona Lewisa, i do okazania jej adekwatności będzie posługiwał się zwykłymi procedurami weryfikacji/falsyfikacji empirycznej.

Orientacja lingwocentryczna i ontocentryczna mają — jak widać — **odmienne** sprawy na oku. Ale jestem ostatnim, kto uważałby, że **tylko** sprawy ontocentrysty są godne zainteresowania.

Tym bardziej nie pochwalam zmiany znaczenia poszczególnych wyrażeń przedsięwziętej nie po to, aby ułatwić dojście do prawdy (faktów), lecz przeciwnie: po to, by ją zamazać.

Perswazyjna manipulacja językiem — jak wszelkie mącenie w głowach — jest mi równie wstrętne, co Bogusławskiemu.

## 12. O melancholii

Smutną jest dusza moja aż do śmierci –  
opuszczam ręce, niech się co chce dzieje,  
już mi cios żaden mózgu nie przewierci,  
bom już zeń wyznał do szczętu nadzieję.

Kazimierz Przerwa-Tetmajer,  
Wiersz XXII z cyklu *Preludia*

1. Kazimierz Ajdukiewicz — w rozdziale „Postępowanie człowieka” swojej znakomitej *Propedeutyki filozofii* [1938] — wypracował siatkę pojęciową doskonale nadającą się do uchwycenia fenomenu melancholii. Rozpocznijmy więc od krótkiego przypomnienia tej siatki, wprowadzając do niej tu i ówdzie pewne ulepszenia.

Wśród ogółu przeżyć Ajdukiewicz wyróżnił — poza przedstawieniami i przeświadczeniami — m.in.:

- (a) uczucia, wzruszenia i nastroje;
- (b) dążenia, popędy, pragnienia i chęci;
- (n) postanowienia i zamiary.

2. Każde **uczucie** można określić co do jakości (*scil.* tonu), natężenia (*scil.* intensywności) i trwałości (*scil.* stabilności).

**Jakość** uczucia — to uwikłana w nie przyjemność lub przykrość. W zależności od tego, czy dane uczucie składa się z samej przyjemności, samej przykrości, czy też zawiera i jedno, i drugie — mówi się odpowiednio o uczuciach przyjemnych, przykrych lub mieszanych. O tych ostatnich czytamy u Ajdukiewicza:

Uczuciem mieszanym bywa [...] bardzo często tęsknota, w której skład wchodzi obok przykrości wywołanej świadomością nieposiadania utęsknionego przedmiotu również przyjemność związana z marzeniem o tym przedmiocie [Ajdukiewicz 1938, s. 188].

Uczucia poszczególnych jakości mogą się, rzecz jasna, różnić **natężeniem**: od słabych **wzruszeń** — po silne **namiętności** (*scil.* afekty). Uczucia mają też różną **trwałość**: od przelotnych do długotrwałych.

3. Od samego uczucia należy odróżnić jego **podstawę** — tj. przeżycie wywołujące składającą się na uczucie przyjemność lub przykrość. Podstawą uczucia może być zarówno pewne przedsta-

wienie (sposstrzegawcze, przypomnieniowe lub wyobrażeniowe), jak i pewne przekonanie. Oto przykład Ajdukiewicza:

Na uczucie np. rozpaczy po stracie osoby bliskiej składa się przekonanie, że osoba ta rozstała się ze światem, że strata ta jest bezpowrotna, oraz gwałtowna przykrość z tymi przekonaniem związana [Ajdukiewicz 1938, s. 188].

Przedstawienia lub przekonania, które są podstawą uczuć, odnoszą się zawsze do jakichś przedmiotów. Bywa tak, że **przedmiot podstawy uczucia** sam nabiera dla nas — w zależności od jakości uczucia — określonej wartości: dodatniej lub ujemnej. Staje się wtedy — jak możemy powiedzieć — **przedmiotem** tego uczucia. Nazwijmy uczucie ukierunkowane na przedmiot swojej podstawy — „**odczuciem**”. Otóż nie każde uczucie jest — w tym sensie — uczuciem ukierunkowanym czyli odczuciem: poza odczuciami istnieją uczucia bezprzedmiotowe — czyli **nastroje**.

Jest nam wtedy przyjemnie lub przykro, ale to, do czego się [...] myślą odnosimy, nie staje nam się drogie ani znieawidzone. [...] Przyjemnie mi jest, gdy wstane rano dobrze wypoczęty, czując się rześko i świeżo. Przyjemność ta towarzyszy wszystkim moim czynnościom. Jest mi wtedy dobrze i przyjemnie, a przecież nie mogę wskazać, co mi jest przyjemne, co mnie raduje [Ajdukiewicz 1938, s. 193–194].

4. Uczucia — zwłaszcza silne — sprzęgnięte są z określonymi stanami ustrojowymi osoby, która te uczucia przeżywa; nazwijmy te stany „**przejawami** uczucia”<sup>1</sup>. Odwołajmy się znów do Ajdukiewicza:

Gdy doznaję uczucia gwałtownego przestachu na widok szaleńca, zbliżającego się do mnie z niedwuznacznymi objawami jego złych względem mnie zamiarów, nie tylko zdaję sobie sprawę z sytuacji w odpowiednich spostrzeżeniach i sądach, i nie tylko doznaję pod wpływem tego przykrości, lecz nadto czuję odpływ krwi z głowy, czuję gwałtowne bicie serca, zaparcie oddechu, jak gdyby uderzenie w okolice żołądka itd. [Ajdukiewicz 1938, s. 189].

Jedne z tych przejawów są **objawami** uczuć, czyli ich przejawami wewnętrznymi (o tych mówi wyżej Ajdukiewicz), inne są **wyrazami** uczuć, czyli ich przejawami zewnętrznymi, takimi jak określone gesty lub mimika.

5. Uczuciom ukierunkowanym towarzyszą na ogół określone **dążenia**: do tego, aby przedmiot uczuć przyjemnych trwał (lub zaistniał, jeśli jest tylko wyobrażony), a uczuć przykrych — przestał istnieć (lub w ogóle nie zaistniał, jeśli go dotąd nie było).

<sup>1</sup> Podany przez K. Ajdukiewicza opis związku między uczuciami i sprzęgniętymi z nimi stanami ustrojowymi nie jest zadowolający (w szczególności nie jest jasne, co w tej parze — jeśli w ogóle jej człony są powiązane kauzalnie — jest przyczyną, a co skutkiem). Poza tym K. Ajdukiewicz nie używa terminu „przejaw uczucia”.

**Przedmiot dążenia** może być osiągalny lub nie; w pierwszym wypadku dążenie łączy się z **nadzieją**; w drugim — zwłaszcza gdy jest bardzo silne — z **rozpaczą** (gdy mimo beznadziejności dążenia nadal je żywimy) lub ze **zniechęceniem** (gdy dążenie w nas zanika).

6. Czytamy u Ajdukiewicza:

Ktoś ma nawał pracy, któremu nie potrafi podolać. Jeżeli nie będzie nad robotą siedział do późnej nocy. Siedzi więc późnym wieczorem przy biurku i pracuje, choć bardzo nie chce mu się już pracować. Nie przerywa jednak swojej roboty, ponieważ chce pracować [Ajdukiewicz 1938, s. 204].

Pierwsze z opisanych przez Ajdukiewicza dążeń jest narzucone, jest **pragnieniem**<sup>2</sup>; dążenie drugie jest samorzutne: jest **chęcią** (scilicet aktem wolicjonalnym). O ile przedmioty pragnień (dążeń narzuconych) mogą być oceniane zarówno jako wartościowe dodatnio, jak i wartościowe ujemnie, o tyle z przedmiotami chęci (aktów wolicjonalnych) wiąże się zawsze wartościowanie dodatnie. Dlatego naszym chęciom — inaczej niż naszym pragnieniom — towarzyszy zawsze poczucie **słuszności** (resp. aprobaty).

7. W sprzyjających warunkach nasze pragnienia i chęci popychają nas do tego, że podejmujemy określone **działania** (resp. czyny). Jeśli naszej chęci, aby dokonać pewnego czynu, towarzyszy pewność, że go podejmiemy, to mamy prawo powiedzieć, że chęć nasza przerodziła się w **postanowienie**, a sam czyn staje się czynem postanowionym. Warunkiem niezbędnym takiej pewności jest przekonanie, że czyn postanowiony jest w ogóle wykonalny — a w szczególności wykonalny przez nas; aby podjąć jakiś czyn, trzeba więc m.in. **ufać** własnym zdolnościom.

Należy przy tym odróżniać **zmianę** postanowienia (gdy — w akcie wolicjonalnym — dane postanowienie zastępujemy postanowieniem wykluczającym poprzednie) od jego **złamania** (gdy na drodze do urzeczywistnienia postanowienia stają jakieś nasze pragnienia) i **niespełnienia** (gdy postanowienie okazało się niewykonalne).

Jeśli postanawiamy podjąć określony czyn tylko wtedy, gdy spełnione będą pewne warunki, ale nie wiemy, czy warunki te zajdą, to mówimy o postanowieniu warunkowym — czyli **zamiarze**.

<sup>2</sup> Odstępuje tu od terminologii K. Ajdukiewicza, według którego tylko niektóre dążenia narzucone są pragnieniami.

Postanowienia wyrażane są za pomocą wypowiedzi stwierdzających **przysię zajęcie** postanowionego czynu.

8. Pobieżne nawet przyjrzenie się temu, w jakich okolicznościach — a w szczególności wobec jakich przedmiotów — żywimy określone uczucia lub dążenia, wystarcza do tego, by zauważyć tu pewne prawidłowości: że mamy **skłonności** (scil. dyspozycje) do takich, a nie innych uczuć lub dążeń wobec tych czy owych przedmiotów. Skłonności te bywają wyuczone lub wrodzone; te pierwsze — to **nawyki**, te drugie — to **popędy**: osobnicze, rodzajowe (takie, jak np. popęd płciowy i macierzyński) lub społeczne (takie, jak np. popęd do zrzeszania się i do wybicia się).

9. Przedstawienia i przekonania oraz uczucia i dążenia — żywione przez daną osobę — to jej **przeżycia**. Ich ogół — ograniczony do jakiegoś okresu — tworzy **stan duchowy** tej osoby.

Ogół skłonności danej osoby stanowi jej **osobowość** (scil. indywidualność). Na osobowość składa się w szczególności usposobienie, wola i umysłowość. **Usposobienie** (scil. temperament) — to ogół skłonności do żywienia określonych (pod względem jakości, natężenia i trwałości) uczuć. Odpowiednio **wola** (scil. charakter) — to ogół skłonności do żywienia określonych dążeń, a **umysłowość** (scil. intelekt) — ogół skłonności do żywienia określonych przedstawień i przekonań.

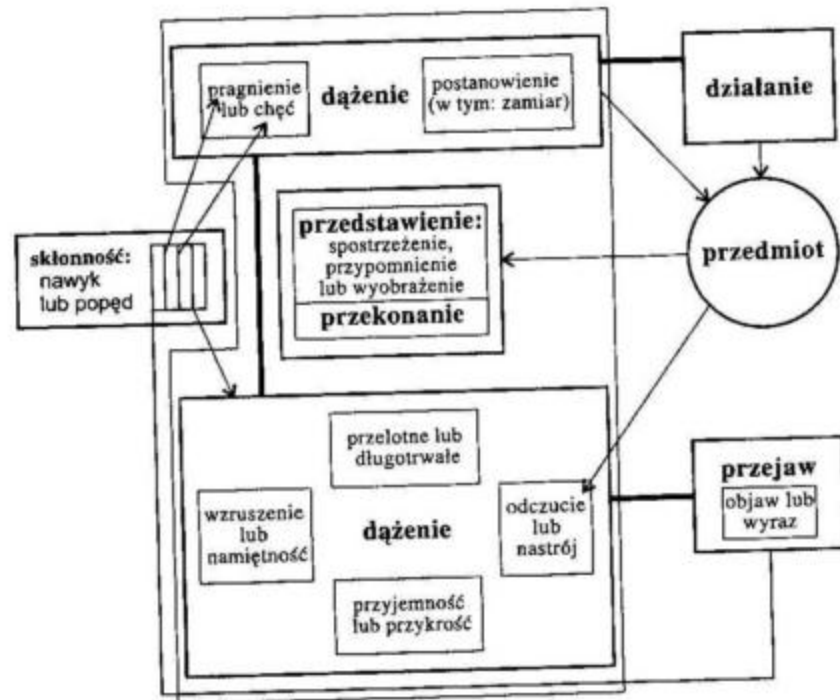
10. **Melancholia**<sup>3</sup> jest pewnym stanem duchowym, w którym określone przeżycia uczuciowe nadbudowane są nad określonymi przedstawieniami lub przekonaniami, sprzęgają się z określonymi przeżyciami dążeniowymi i postawą działaniową oraz mają określone przejawy<sup>4</sup>. «Żywość» tych czynników jest w melancholii wydanie **osłabiona** względem stanu normalnego<sup>5</sup> — w skrajnych wypadkach aż do zupełnego **zaniku**<sup>6</sup> (jeśli przedtem nie było ich po prostu **brak**).

<sup>3</sup> Zob. gr. μελαγχολία — czarna żółć; po staropolsku: „posepnica”.

<sup>4</sup> Idę tutaj za trafnym spostrzeżeniem A. Kuczyńskiej: „Zjawisko melancholii [...] [jest] wielopostaciowe [...]. Melancholia [...] zwykła się przejawiać nie tylko w swojej czystej, bezpośredniej postaci, lecz również w związanych z nią wariantowych, zawaolowanych konfiguracjach myślowych” [Kuczyńska 1999, s. 7].

<sup>5</sup> Mówi się w tym wypadku również o depresji, opadnięciu, przygaszeniu, załamaniu się.

<sup>6</sup> Inaczej: utraty, wybicia się.



OSOBYWOŚĆ:  
umysłowość,  
wola i  
usposobienie

STAN DUCHOWY:  
ogół przeżyć

Melancholia może być oczywiście stanem przejściowym<sup>7</sup> lub długotrwałym<sup>8</sup>.

11. Uczucia melancholiczne<sup>9</sup> — to uczucia **przykre**<sup>10</sup>; całkowite ich wygaszenie prowadzi do **chłodu** uczuciowego<sup>11</sup>. Jeśli są ukierunkowane, to mają postać odczucia **rozgoryczenia**<sup>12</sup> wobec

<sup>7</sup> Mówi się wtedy o popadaniu lub wpadaniu (w melancholii); o tym, że melancholia kogoś ogarnia, opanowuje, przejmuje, zdejmuję lub że kims targa; niekiedy — o fall, a nawet błysku melancholii [Kuczyńska 1999, s. 23].

<sup>8</sup> Mówi się wtedy o pogażaniu się, zanurzaniu się, zapadaniu (w melancholii); o tym, że melancholia kogoś przytłacza, trapi.

<sup>9</sup> Na znaczenie składnika uczuciowego w melancholii zwraca uwagę A. Kuczyńska: „Melancholia jawi się jako pewien szczególny stan wrażliwości ludzkiej” [Kuczyńska 1999, s. 9].

swego przedmiotu; jeśli są nieukierunkowane, to przybierają postać nastroju **smutku**<sup>13</sup>.

Podkreślmy, że smutek melancholiczny różni się od smutku lirycznego (gr. λυρισμος — gra na lirze) i od smutku tragicznego (gr. τραγωδία — koźli śpiew)<sup>14</sup>. W przeciwieństwie do rzewności<sup>15</sup> jest — co do jakości — nastrojem niewątpliwie przykrym; co do natężenia zaś nigdy nie osiąga stopnia rozpacz<sup>16</sup>.

**12.** Podstawą uczuć melancholicznych<sup>17</sup> jest przede wszystkim zespół «negatywnych»<sup>18</sup> **przekonań**: o niedorzeczności<sup>19</sup> życia lu-

<sup>10</sup> Krótko: dokuczliwości, przykrości. Tu znowu odwołam się do spostrzeżenia A. Kuczyńskiej: „Namysł nad melancholią wnosi [...] ze sobą [...] konieczność odwołania się do stanów powszechnie uznawanych za dolegliwe [...]” [Kuczyńska 1999, s. 193].

<sup>11</sup> Inaczej: ochłodzenia uczuciowego, braku żywych uczuć.

<sup>12</sup> Inaczej: frustracji (łac. *frustratio* — rozczarowanie), goryczy, niezadowolenia, rozczarowania, rozżalenia, utraty złudzeń, zawodu, zrażenia się, żalu, Obecność rozgoryczenia w melancholii podkreśla A. Kuczyńska: „Stala niepewność jest źródłem nieustannej melancholii, frustracji i lęku” [Kuczyńska 1999, s. 141]. I dalej: „Świadomość niespełnienia stanowi dolegliwe źródło niepokoju, który znajduje wyraz [...] [m.in.] w jednostkowych stanach melancholii” [Kuczyńska 1999, s. 81].

<sup>13</sup> Inaczej o smutku — różnych odcieni — mówi się: chandra (ukr. od gr. υποχονδρία — brzuch), markotność, pogębienie, przybicie, przygnębienie, spleen (ang. od gr. σπλην — śledziona), smutek, strapienie, weltschmerz (nm. *Weltschmerz* — ból świata), zatroskanie, zgryzota, zły humor.

<sup>14</sup> Wiele innych odmian smutku opisuje A. Kępiński [1974, s. 149 i nn.].

<sup>15</sup> Inaczej: czułości, rozrzewnieniu, tklivosti. Ciekawe, że tzw. nastrojowość i uczuciowość związane są z nastrojem przyjemnym — a nie przykrym. Liryzm pozbawiony jest chłodu, a tym bardziej rozgoryczenia, i wolny jest od zobojętnienia i zniechęcenia (por. niżej). Modyfikacja liryzmu — zdaje się polegająca na pewnej przesadzie w jego uzewnętrznianiu — jest sentymentalizm (fr. *sentiment* — uczucie), przy którym mówiliby się nie o czułości, lecz o czułościowości, i nie o tklivosti, lecz o cklivosti.

<sup>16</sup> Inaczej: zropczenia. Składną w takim wypadku mówi się nierzadko o czarnej melancholii, w której światopogląd melancholiczny (por. niżej) prowadzi do postawy niechęci do życia, a nawet — manii (gr. *μανία* — szaleństwo) samobójczej.

<sup>17</sup> Por. trafną uwagę A. Kuczyńskiej: „Melancholia [bywa] rozumiana jako pewna postawa wobec wartości” [Kuczyńska 1999, s. 30]. I dalej: „Dopiero [...] treści pokrewne, związane z charakterystycznym dla [...] [melancholii] odbiorem świata, ujawniają pokłady możliwych splątanych ze sobą znaczeniowych połączeń, które pozwalają na bardziej wszechstronny wizerunek stanu melancholii niż uzyskany jedynie w drodze interpretacji samego jej przejawu” [Kuczyńska 1999, s. 193]. O przejawach melancholii będzie mowa niżej.

<sup>18</sup> Nieprzypadkowo mówi się więc w związku z melancholią o postawie negacji [Kuczyńska 1999, s. 9], a samą melancholię wiąże z odrzuceniem lub rozkładem wartości czyli dekadencją (łac. *decadentia* — odpadnięcie) [Kuczyńska 1999, s. 15].

dzkiego, o powszechności zła, o nieuchronności naszego losu<sup>20</sup> oraz o daremności naszych działań<sup>21</sup> — lub odpowiednio **zwątpienie** w dorzeczność życia<sup>22</sup>, w istnienie dobra, w odwracalność losu<sup>23</sup> i w skuteczność działań<sup>24</sup>. Dokładniej przekonania składające się na ten zespół przedstawiają się następująco:

(1) To, co dzieje się w świecie, nie ma żadnego celu (**nihilizm**<sup>25</sup>). W szczególności rozgrywane się zdarzenia nie są urzeczywistnieniem woli Bożej.

(2) Świat jest pełen zła (**hiperkrytycyzm**<sup>26</sup>). W szczególności sam doświadczam wielu niezawinionych cierpień.

(3) Bieg rzeczy jest z góry przesadzony (**determinizm**<sup>27</sup>). W szczególności i mnie czeka nieuchronna śmierć<sup>28</sup>.

(4) Nie da się tego wszystkiego zmienić (**pesymizm**<sup>29</sup>). W szczególności i moje działania są bezskuteczne.

Poza przekonaniem podstawą uczuć melancholicznych bywa też **przedstawienia** — i to zarówno spostrzeżeniowe i przypominieniowe, jak też wyobrażeniowe: widok, wspomnienie lub obraz (a więc urojenie) własnego lub cudzego nieszczęścia, bólu

<sup>19</sup> Inaczej: bezsensu, braku sensu, nonsensu, przypadkowości.

<sup>20</sup> Inaczej: nieodwracalnym przeznaczeniu, nieubлагanym losie, nieuchronnej konieczności.

<sup>21</sup> Mówi się wtedy m.in. o bezradności i bezsilności, albo też o beznadziei, beznadziejności, utracie nadziei.

<sup>22</sup> Mówi się w takim wypadku także o doświadczeniu braku sensu istnienia lub utracie wiary w ten sens.

<sup>23</sup> Mówi się też wtedy o braku lub utracie nadziei (na zmianę), o desperacji (łac. *desperatus* — pozbawiony nadziei).

<sup>24</sup> Por. poczucie niespełnienia.

<sup>25</sup> Jedynie istnienie takiego celu nadawałoby sens toczącym się zdarzeniom; bez tego są one chaosem. Warto zauważyć, że chodzi tu o chaos finalistyczny, a nie — deterministyczny. Niekiedy ujmuje się to przekonanie w postaci pseudofinalizmu: że świat zmierza do zatury, że czeka go zły los.

<sup>26</sup> Zob. gr. υπερ — nad, κριτηριον — miernik. Niektórzy wyrażają to przekonanie mówiąc, że świat jest złowrogi.

<sup>27</sup> Zob. łac. *determinare* — wyznaczać. Czasami mówi się w tym wypadku o fatalizmie (łac. *fatum* — los, przeznaczenie).

<sup>28</sup> O tej nieuchronnej śmierci mówi się czasem eufemicznie jako o nieuchronności końca ludzkiego, nietrwałości istnienia, niszczycielskim działaniu czasu, przemianu lub skończoności.

<sup>29</sup> Za pesymizmem (łac.  *pessimus* — najgorszy) uważa się czasem łącznie przekonania (1), (2) i (4).

(fizycznego lub psychicznego)<sup>30</sup>, kłeski<sup>31</sup>, kłopotów<sup>32</sup>, przeżytego strachu<sup>33</sup> lub utraty czegoś ważnego (ojczyzny<sup>34</sup>, osoby bliskiej<sup>35</sup>, związków uczuciowych z otoczeniem<sup>36</sup>).

**13.** Głównym objawem (przejawem wewnętrznym) melancholii jest **odrętwiałość**<sup>37</sup>, dotykająca różne organy i funkcje ustroju.

Głównym wyrazem (przejawem zewnętrznym) melancholii jest **martwota**. Przybiera ona różne postaci:

(a) **bezruchu**: ograniczenia ruchów (spontanicznych) lub całkowitego zneruchomienia<sup>38</sup> ciała;

(b) **bladości**<sup>39</sup>: odpływu krwi z twarzy aż do jej całkowitego zszarzenia;

(c) **zasepienia**<sup>40</sup>: zajęcia postawy stojącej z opuszczonymi rękoma lub (częściej) postawy siedzącej, ze zwieszoną<sup>41</sup> głową wspartą dłońmi i oczyma skierowanymi w jedno miejsce (zwykle w dół lub prosto przed siebie)<sup>42</sup>;

(e) **samotności**: unikania towarzystwa<sup>43</sup>;

<sup>30</sup> Inaczej: bolesności, boleści, cierpienia, udręczenia, udręki, zbolałości, znekania.

<sup>31</sup> Może tu wchodzić w grę nie tyle świadomość kłeski, ile — braku sukcesów [Kuczyńska 1999, s. 141].

<sup>32</sup> Inaczej: trosk.

<sup>33</sup> Inaczej: bojaźni, (poczucia) grozy, lęku, niepokoju, obawy, przerażenia, przestraszenia, strachu, trwogi.

<sup>34</sup> W tym wypadku mówi się o nostalgii (gr. νοστος — powrót, αλγος — cierpienie).

<sup>35</sup> Por. odumarcie, osterocenie, rozłaka. Mówi się wtedy o tęsknicy, tęsknocie—cierpieniu (czego nie należy mylić z tęsknotą—pragnieniem).

<sup>36</sup> Por. [Kepiński 1974, s. 51 i nn.].

<sup>37</sup> Inaczej: brak czucia, drętwota, nieczułość, niewrażliwość, niezdolność do odczuwania wzruszeń i ogólniej — do reagowania na bodźce, odrętwienie, oziębiałość, oziępienie.

<sup>38</sup> Inaczej: bezwładu, braku ruchu, nieruchliwości, nieruchomości, osłupienia, stężenia (mięśni), stuporu (łac. stupor — odrętwienie) [Kepiński 1974, s. 2], zeszywnieniu.

<sup>39</sup> A. Kuczyńska dodaje: „Melancholika miały cechować [...] określone cechy zewnętrzne, a więc ciemne włosy, blada twarz, powolność ruchów” [Kuczyńska 1999, s. 142].

<sup>40</sup> Inaczej: osowiałości, ponurości, posepności, przytłoczenia, strucia.

<sup>41</sup> Mówi się też: spuszczone.

<sup>42</sup> Mówi się wtedy odpowiednio o wpatrywaniu, zapatrzaniu się lub wsłuchiwanie w coś jednego.

<sup>43</sup> Opisuje się to jako bycie odludkiem, odęwanie się od świata, odosobnienie, osamotnienie, stronienie od ludzi, trzymanie się z dala od innych, zamknięcie się w sobie.

(d) **milczenia**<sup>44</sup> — w razie niemożliwej do uniknięcia obecności innych ludzi.

Trzeba przy tym wyraźnie zaznaczyć, że wystąpienie tych objawów i wyrazów — jak każdego w ogóle przejawów — nie stanowi rękami tego, że za nimi stoi rzeczywiście melancholia. Przecocznie tego bywa często powodem nieporozumień.

Bezruch może być więc spowodowany organiczną niesprawnością ciała. Bladość może być po prostu wrodzona lub chorobliwa. Postawa opisana tu jako zasepienie bywa przybierana często, gdy jesteśmy w stanie zadumy<sup>45</sup>, co sprawia, że niekiedy uważa się samą zadumę za składnik melancholii; stąd już o krok do apoteozy melancholii jako stanu sprzyjającego twórczości<sup>46</sup>. Również samotność i milczenie są niekiedy niezbędne do twórczego skupienia.

Jeszcze dalej od melancholii jest zafrasownie<sup>47</sup>, w którego tle jest światopogląd przeciwny melancholicznemu, łączący antynihilizm, antyhiperkrytyzm, antyeterminizm i antypesymizm<sup>48</sup>.

**14.** Osłabienie lub zanik dążeń w melancholii dotyczy zarówno pragnień, jak i chęci: mówimy wtedy odpowiednio o **zobojętnieniu**<sup>49</sup> i **zniechęceniu**<sup>50</sup> — aż do utraty woli życia w ogóle.

Prowadzi to do **opieszności**<sup>51</sup> lub **bezczynności**<sup>52</sup>, a więc do spowolnienia, zaprzestania lub braku (aktywnego) działania.

<sup>44</sup> Inaczej: nieodzywania się.

<sup>45</sup> Inaczej: kontemplacji, pogrążenia się w rozmyślanach, zamyslenia, zatopienia się w myślach, skupienia na czymś uwagi, zadumania.

<sup>46</sup> Chodzi o melancholiję twórczą [Kepiński 1974, s. 132–132; Kuczyńska 1999, s. 23]. Por. znamienne zdanie zamykające książkę A. Kuczyńskiej: „U podłoża twórczości artystycznej leży pełna smutku i melancholii zaduma nad ograniczonymi egzystencjalnymi i przekonaniami o wolności związanej z twórczością artystyczną” [Kuczyńska 1999, s. 220].

<sup>47</sup> Zob. nm. *fressen* — żreć [domyślnie: czyjaś duszę].

<sup>48</sup> Taka jest wymowa figur Chrystusa Frasobliwego: zdarzenia rozgrywane się w świecie mają jakiś cel, bo są urzeczywistnieniem woli Bożej; w świecie — poza złem — jest też wiele dobra. I sam też go doświadczasz; rzeczy mogą — dzięki nadprzyrodzonej interwencji — potoczyć się inaczej niż to by wypływało z naturalnego ich biegu, a śmierć twego ciała nie jest śmiercią twojej duszy, która jest nieśmiertelna; każde zło jest do naprawienia, bylebyś tylko chciał je naprawić.

<sup>49</sup> Inaczej: apatii (gr. απάθεια — nieczułość), błędzeniu gdzieś myślami, braku zainteresowania czymkolwiek, obojętności.

<sup>50</sup> Inaczej: braku zapału, braku życia, dania za wygraną, niechęci do jakiegokolwiek działania, niemocy, nudzie, podporządkowaniu się losowi, pogodzeniu się z istniejącym stanem rzeczy (w szczególności ze złem), rezygnacji (łac. *resignatio* — zrzeczenie się), utracie inicjatywy, zgodzie na los, znużeniu, zrezygnowaniu. Wiąże się z tym często nastawienie na przeszłość [Kuczyńska 1999, s. 195].

Chodzić przy tym może zarówno o opieszałość czy beczynność fizyczną, jak i psychiczną.

Nie zawsze — rzecz jasna — opieszałość i beczynność jest związana z zubożeniem i zniechęceniem oraz opisanym wyżej światopoglądem melancholicznym; należy je w szczególności odróżnić od zwykłego braku zajęcia oraz opieszałości i beczynności z jednej strony ludzi przepracowanych<sup>53</sup>, a z drugiej — próżniaków<sup>54</sup>.

15. Niektórym tylko zdarzają się w stany melancholii; są jednak i tacy — **melancholicy** — którzy po prostu mają skłonność do popadania w ten stan. Są to mianowicie ludzie, w których osobowości łączy się usposobienie **ponuraka**, umysłowość **czarnowidza** i (bez)wola **ospalucha**<sup>55</sup>.

16. Na tle powyższego ujęcia fenomenu melancholii staje się całkowicie zrozumiałe, dlaczego te, a nie inne przedmioty — rzeczy lub stany rzeczy — funkcjonują jako jej **aura: symbole** lub **atrybuty**. Okazuje się bowiem, że poszczególne symbole i atrybuty melancholii przypominają — pod różnymi zresztą względami i w różnym stopniu — elementy symbolizowanego fenomenu<sup>56</sup>:

(1) aura związana z właściwościami **uczuć** melancholii:

(a) niepogoda (w szczególności pogoda deszczowa, ale bez «ruchliwego», szalejącego wichru i zawici śnieżnej!) — ze względu na swój związek z *chłodem* (i dodatkowo z jednostajnym, powolnym rytmem padających kropel);

(b) sonet, tren, dumka (także kujawiak), a także pewne instrumenty muzyczne (np. wiolonczela) — jako wyrażające m.in. *rozgorczenie*;

(c) słowik — jak ptak «z natury» *smutno* śpiewający;

(2) aura związana z właściwościami **podstaw** melancholii:

(a) manowce — jako drogi nieprowadzące do *celu*;

<sup>51</sup> Czyli: niemrawości, niespieszności, ociąganiu się, ociężałości, opieszalstwo, powolności, zahamowaniu aktywności, zmniejszeniu dynamiki działania.

<sup>52</sup> Mówi się w tym wypadku niekiedy o beczynności, bierności, nierobieniu niczego.

<sup>53</sup> Mówi się wtedy o przemęczeniu, strudzeniu, utrudzeniu, wyczerpaniu, zmęczeniu, z mordowaniu.

<sup>54</sup> Mówi się wtedy o gnuśności, lenistwie, nieróbstwie, próżniactwie i rozleniwieniu.

<sup>55</sup> Inaczej: niemrawca, ospalca.

<sup>56</sup> Wiele szczegółów o aurze melancholii można znaleźć u A. Kępińskiego [1974, s. 270 i nn.].

(b) obity szczeniak — bo padł ofiarą «bezinteresownego» *zła*  
(c) cmentarz (albo też sama mogiła<sup>57</sup>, urna lub czern) — ze względu na swoje związki ze *śmiercią*;

(d) zarastające ruiny — jako świadectwo kruchości dzieł ludzkich i *bezskuteczności* ich naprawiania;

(3) aura związana z właściwościami **przejawów** melancholii:

(a) jesień (i noc) — bo jest porą *odrętwiałości* przyrody;

(b) nietoperz — jako spędzający dzień w zupełnym *bezruchu*; rybitwa (a także czajka i mewa) — bo często wzbliwszy się wiszą nieruchomo w powietrzu;

(c) zmierzch<sup>58</sup> (wieczór oraz noc i księżyc, a także cień, mgła i zachmurzenie<sup>59</sup>) — ze względu na *bladość* światła<sup>60</sup> (i chłód);

(d) chochoł — bo przypomina człowieka osłupiałego; sęp (a także kruk i sowa) — bo często przyjmują postawę *zasepioną*

(e) pustka<sup>61</sup> — bo ma związek z opuszczeniem, a więc i *samością*;

(f) cisza<sup>62</sup> — ze względu na to, co ją łączy z *milczeniem*;

(4) aura związana z właściwościami **dążeń** i **działań** w melancholii:

(a) sen<sup>63</sup> — jako stan, w którym następuje ogólne *zubożenie*;

(b) starość — jako okres w życiu, w którym dochodzi do naturalnego *zniechęcenia*;

(c) dzwon (ale nie szybka i wysoka sygnaturka!) — ze względu na *opieszalę*, powolny rytm (niskich) dźwięków;

(d) wyschnięte źródło — a więc jakby *bezczynne*, skoro nie tryska z niego woda<sup>64</sup>.

<sup>57</sup> Inaczej: grób (stąd: grobowy nastrój).

<sup>58</sup> Także: ściemnianie się, zmrok — i ogólniej wszystko, co jest kresem, schyłkiem czegoś.

<sup>59</sup> Czyli: chmurność, pochmurność.

<sup>60</sup> Czyli: ciemność, mrok, mroczność.

<sup>61</sup> Por. też opustoszenie, próżnia.

<sup>62</sup> Inaczej: głuchota.

<sup>63</sup> Por. także senliwość, senność.

<sup>64</sup> Por. uwagę A. Kuczyńskiej: „W literaturze pięknej i ikonografii [...] woda, źródło, rzeka niejednokrotnie obrazowały wodę życia, «niewyczerpane głębiny świętych tajemnic», «uzdrowienie», magiczną siłę, nadzieję. Wodę łączono z pierwiastkiem żeńskim, księżyc z wilgocią. Studnia symbolizowała głębie tajemnicy, dostęp do ukrytych źródeł. One też od zarania dziejów towarzyszyły wyobrażeniom melancholii” [Kuczyńska 1999, s. 15].

17. Na zakończenie chciałbym zwrócić uwagę na to, że podstawy uczuć właściwych melancholii nie należy mylić ze **źródłami** melancholii. Staralem się wyżej pokazać, że stan melancholii jest konglomeratem uczuć, ich podstaw i przejawów — oraz sprzęgniętych z tymi uczuciami (i ich podstawami) dążeń, a także wpływających z nich działań. Związki między elementami tego konglomeratu nie są dostatecznie zbadane; w każdym razie jednak, kiedy stawia się pytanie o źródła melancholii, to ma się na myśli albo źródła całego tego konglomeratu, albo też poszczególnych jego elementów.

W tym pierwszym wypadku źródłami mogą być: (a) obiektywne lub subiektywne **przedmioty** przedstawień lub przekonań, stanowiących podstawę uczuć wchodzących w skład stanu melancholii; (b) **osobowość** tego, kto w taki stan popada.

W drugim wypadku do źródeł (a) i (b) dochodzą jeszcze same elementy stanu melancholii, a więc: (c) **uczucia** melancholiczne — jako sprzęgnięte z właściwymi przeżyciami dążeńiowymi, zwłaszcza zaś pragnieniami (wywołujące je?); (d) **dążenia** melancholiczne — jako sprzęgnięte z określonymi przeżyciami uczuciowymi (wywołujące je?); (e) pewne sposoby **działania** — jako następstwa odpowiednich dążeń, wywołujące określone zmiany w przedmiotach podstawy uczuć melancholicznych, a nawet w innych (późniejszych) dążeniach; (f) **przejawy** melancholii — oddziałujące wtórnie przede wszystkim na (późniejsze) przeżycia uczuciowe, a pośrednio także na osobowość (w szczególności na skłonności nawykowe)<sup>65</sup>. Sprawia to, że obraz związków, w które uwikłany jest fenomen melancholii, staje się bardzo zagmatwany. Sprawia jednak i to, że przez umiejętne oddziaływanie na składniki opisanego fenomenu, możemy do pewnego przynajmniej stopnia przyczynić się do jego **wzmocnienia** lub — co chyba ważniejsze — do jego **wygaszenia**.

<sup>65</sup> Por. w tej sprawie także uwagi A. Kepińskiego [1974, *passim*, a zwłaszcza 4–9, 24–27].

## Posłowie: O nauce i twórczości

Istnieją prawdy dla nauki za błahe.

Jan Łukasiewicz.  
„O twórczości w nauce”

1. Około 1623 roku Maciej Kazimierz Sarbiewski — wielki nasz poeta i uczyony zarazem — w traktacie *O poezji doskonałej (De perfecta poesi)* jako pierwszy do definicji poezji wprowadził w sposób wyraźny pojęcie twórczości (*creatio*). Pisał tak (podkr. moje, JJ):

Poeta przedmiotom, które naśladuje [...] daje nowe jakieś istnienie i **tworzy** je jak gdyby po raz wtóry. Poeta bowiem [...] jak gdyby jakimś aktem **twórczym** może powołać do życia zarówno sam temat, jak i sposób jego ujęcia. [...] Inne sztuki [...] jedynie naśladują i odtwarzają, bowiem zakładają bądź materiał, bądź temat, bądź co najmniej to, przy pomocy czego naśladują [Sarbiewski 1623, s. 4–8].

Musiało upłynąć sporo czasu zanim twórczość uznano w Europie za cechę definicyjną wszelkiej sztuki.

Cywilizacja starogrecka w ogóle nie знаła pojęcia twórczości, podobnie zresztą jak nie znała pojęć nauki i sztuki. Starożytni Grecy to, co my dzisiaj nazywamy nauką i sztuką, umieszczali pod jedną rubryką „*τεχνη*”, dodając do tego jeszcze rzemiosło: *τεχνη* to była dla nich każda ludzka umiejętność — a więc zdolność czynienia czegoś według ustalonych «rozumnych» reguł. W języku starożytnych Rzymian słowo „*creator*” co prawda istniało, ale znaczyło po prostu tyle, co „ojciec”. W średniowieczu *creatio* było z kolei wyłącznym przywilejem Boga; chodziło przy tym o *creatio ex nihilo* — tworzenie z niczego — a więc o coś, co w dzisiejszej polszczyźnie nazywamy raczej „stwarzaniem”. A stworzyć coś — to mniej więcej tyle, co — sprawić, by to coś w pewnym miejscu i pewnym czasie zaistniało, mimo że przedtem nigdzie i nigdy tego czegoś nie było ani w całości, ani w żadnej części.

2. Coś z tego stwarzania — a więc tworzenia *ex nihilo* — zostało także w pojęciu twórczości zastosowanym do sztuki.

Artysta jest twórcą w tym sensie, że robi coś nowego — ale z czegoś, co już przedtem było. Dzieło sztuki jest twórcze czyli nowe — ale nie jest nowe w całości, pod każdym względem. Fryderyk Chopin jest twórcą ballady g-moll op. 23; skomponował ją — zgódźmy się — w 1831 roku; przedtem jej nie było: gdyby

było inaczej, kompozycja oznaczona tym opusem byłaby po prostu plagiatem. Ale Chopin nie skomponował tej ballady z niczego — miał do dyspozycji pewne jej «części»: materiał w postaci «palety» dźwięków fortepianowych, oraz elementy formalne w postaci skali systemu dur-moll i reguł operowania materiałem dźwiękowym w tych skalach.

**3.** Na przełomie XIX i XX wieku niektórym artystom — w tym także muzykom — zaczęło się marzyć, że powołaniem ich jest nie tylko tworzyć, ale i stwarzać: że prawdziwe dzieło sztuki to takie, które jest w całości nowe.

Marzenie o takiej pełnej nowości przypominało marzenie o skonstruowaniu *perpetuum mobile*: było nieureczywistnialne. Próby jego urzeczywistnienia były jednak podejmowane: pojawiły się utwory programowo dystansujące się od wszystkiego, co zastane. W szczególności muzycy zaczęli tworzyć utwory dla nowego instrumentarium, nierespektujące żadnych dotychczasowych reguł kompozycji ani nieodwołujące się do wypracowanych form stylistycznych.

Nie wystarczało im, by utwór był pod jakimś względem nowy — on musiał być pod każdym względem nowy: niepowtarzalny, oryginalny.

W końcu okazało się, że jeśli każdy kolejny utwór ma być w pełni oryginalny, pojęcie reguły kompozycji przestaje mieć do niego zastosowanie. Jeśli kompozytor sam określa reguły obowiązujące w jego utworach, a tym bardziej jeśli wyznacza je dla każdego z tych utworów oddzielnie — a więc jest sam dla siebie prawodawcą — nie można «z zewnątrz» ocenić, czy jest w swojej robocie mistrzem, czy partaczem.

**4.** Właściwie aż do końca XIX wieku uważano powszechnie, że nauka — w odróżnieniu od sztuki — jest pozbawiona czynnika twórczego. Artysta tworzy, natomiast uczony tylko odtwarza: odkrywa to, co jest — fakty dane w doświadczeniu — i stwierdza w zdaniach prawdziwych odkryte fakty.

W 1912 roku Jan Łukasiewicz — jeden z najwybitniejszych naszych filozofów — w artykule „O twórczości w nauce” wykazał, że to powszechne przekonanie było błędne.

Po pierwsze, nie wszystkie prawdy należą do nauki: to, że strona, na której znajduje się partytura ballady g-moll op. 23 Chopina w moim egzemplarzu ballad wydanych przez PWM

w 1949 roku, ma lekko zagięty górny róg, jest faktem, ale nie jest faktem naukowym.

Po drugie, nawet nie wszystkie prawdy pożyteczne i nie wszystkie prawdy ogólne są prawami naukowymi. Zdanie stwierdzające, że zapisałem komuś w testamencie całą swoją kolekcję nut — przyjmijmy, że istotnie taki zapis sporządziłem — jest być może dla tego kogoś pożyteczne, ale znowu nie należy do nauki. Podobnie zdanie stwierdzające, że w każdym z trzech pierwszych parzystych taktów ballady g-moll znajduje się co najmniej jedna ósemka, jest zdaniem ogólnym i prawdziwym, ale również nie należy do nauki.

I na odwrót: nie wszystkie zdania naukowe są prawdami. (Wrócimy jeszcze do tego — które nie są.)

Co więc wyróżnia prawdy naukowe?

Teoria naukowa jest zbiorem zdań, ale zbiorem w szczególny sposób uporządkowanym: zdania należące do teorii są mianowicie powiązane ze sobą stosunkiem wynikania — stanowią system, którego spoiwem jest relacja logicznej konsekwencji.

**5.** Pierwiastek twórczy tkwi w obu składnikach teorii naukowej.

Po pierwsze, niektóre zdania teorii stwierdzają fakty — i w tym sensie są nietwórcze: odtwarzają bowiem jedynie to, co jest uczonemu dane w doświadczeniu. Ale niektóre zdania nie są zdaniami faktualnymi: są zdaniami uogólniającymi fakty — lub w inny sposób je wyjaśniającymi. I właśnie hipotezy wyjaśniające są w teorii czymś twórczym: uczony hipotez nie odkrywa, lecz je tworzy. Może je co najwyżej uznać za dobrze sprawdzone — nie zaś za po prostu prawdziwe. (Hipotezy naukowe nie są więc prawdami *sensu stricto*.)

Po drugie, stosunkom wynikania, wiążącym zdania teorii, nie odpowiada po stronie natury — w każdym razie doświadczenie o takich odpowiednikach milczy. Skąd więc się bierze element konstrukcyjny teorii? Skoro się go nie odkrywa w przyrodzie, to zapewne jest twórczym wkładem uczonego.

**6.** Jeszcze w jednym co najmniej sensie można mówić o twórczości w nauce. To rozumienie jest pochodną pewnego bardzo ważnego dla każdego logika odróżnienia — nawiasem mówiąc odróżnienia wprowadzonego na początku tego stulecia przez Kazimierza Twardowskiego, założyciela jedynej dotąd sławnej w świecie

polskiej szkoły filozoficznej: Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Chodzi o odróżnienie czynności od jej wytworu [Twardowski 1912].

Zilustrujmy to odróżnienie prostym przykładem. Gdyby w Sali Koncertowej Akademii Muzycznej im. F. Chopina w Warszawie była tablica, i gdyby na tej tablicy napisał kredą — wytworem owej czynności pisania byłby pewien napis. Że pisanie-czynność i napis-wytwór to nie to samo — o tym świadczy choćby to, że napis byłby na tablicy (z której mógłbym go później oczywiście zetrzeć gąbką), a pisania na tablicy być nie może (i nie mógłbym go z tablicy zetrzeć).

Teoria naukowa jest wytworem, a do najważniejszych czynności, których wytwór stanowi, należy doświadczenie i rozumowanie. Nawet jeśli — dla uproszczenia — zgodzimy się, że doświadczenie jest czynnością odtwórczą, to czynność rozumowania jest bez wątpienia przesycona twórczością. Nie sposób np. podać przepisu, jak znaleźć hipotezę wyjaśniającą albo dowód dla określonego twierdzenia; hipotezę i dowód trzeba wynaleźć — a to jest operacja twórcza.

7. Wygląda więc na to, że nie ma przepaści między sztuką i nauką, jak długo sądzono — w każdym razie nie ma takiej przepaści ze względu na twórczy charakter jednej i nietwórczy drugiej. Twórczość przesyca w równym stopniu robotę artysty, co uczonego.

Może więc tym, co różni artystę od uczonego, jest to, że pierwszy dąży do doskonałości, perfekcji, a drugi — ma perfekcję za rzecz drugorzędną?

Doskonałość jest cechą wytworów ludzkich zrelatywizowaną do reguł ich wytwarzania: im dany wytwór ściślej przestrzega owych reguł, tym jest doskonalszy.

O tym, że nie ma sztuki bez reguł — a w każdym razie, że bez reguł traci sens porównywanie dzieł sztuki pod względem doskonałości — wiedziano już w starożytności. Nie bez powodu utwory muzyki starogreckiej określano mianem „νομοι” („prawa”), a w plastyce mówiono o kanonach (miarach).

Natomiast dopiero dwudziestowieczna logika — ze znamienitym udziałem Polaków — zrekonstruowała reguły tworzenia teorii naukowych, dostarczając tym samym kryteriów oceny ich poprawności i (ostatecznie) doskonałości. W ten sposób zgodność z regułami przestała być wyłączną wartością sztuki.

Czy wobec tego między sztuką i nauką nie ma w ogóle ostrej granicy?

8. Trudno na to pytanie odpowiedzieć w całej rozciągłości. Zawężmy więc pytanie. Czy jest ostra granica między muzyką i nauką?

Zauważmy, że w średniowieczu — w warstwie werbalnej — muzyka była jedną z nauk: wraz z logiką, matematyką, astronomią, gramatyką i retoryką. Sprawę gmatwało jeszcze to, że nauki miano za *artes liberales* czyli sztuki wyzwolone: wolne mianowicie od wysiłku fizycznego, który jest niezbędny w pracy rzeźbiarza lub malarza. Ale słowo „*musica*” funkcjonowało wtedy jako skrót wyrażenia „*scientia musicae*”, a więc odnosiło się do teorii muzyki. Teoria muzyki zaś — a szerzej muzykologia — jest bez wątpienia jedną z nauk. Nam jednak chodzi o samą muzykę — nie o naukę o niej; o kompozycje muzyczne — nie o teorię tych kompozycji.

9. Wyrażenie „kompozycja muzyczna” jest jednak wieloznaczne. Przed laty badałem tę wieloznaczność. Ustaliłem wtedy, że wyrażenie to może oznaczać kolejno: ideę twórcy, interpretację wykonawcy i recepcję odbiorcy, a więc pewne obiekty psychiczne, oraz partyturę i realizację, a więc pewne obiekty fizyczne [Jadacki 1989].

Rozważmy balladę g-moll op. 23 Chopina. Oto jedna z jej **partytur**. Ta partytura jest (mówiąc w uproszczeniu) zapisem **idei** Chopina. Właśnie dzięki partyturze w umyśle wykonawcy może powstać **interpretacja**, odtwarzająca pomysł twórcy i będąca podstawą fizycznej realizacji. W nas, odbiorcach, taka **realizacja** — np. dokonana przez Daniela Wnukowskiego — pociągnie za sobą zapewne określoną **recepcję**.

10. Z podobną wieloznacznością mamy do czynienia w wypadku wyrażenia „teoria naukowa”.

Kiedy mianowicie mówimy, że teoria naukowa jest systemem zdań powiązanych stosunkiem wynikania, to możemy mieć na myśli bądź system zdań-napisów (odpowiednik partytury), bądź system zdań-wypowiedzi (odpowiednik realizacji), bądź system zdań-sądów, w szczególności przekonań przeżywanych przez autora (odpowiednik idei).

Aby nie wikać się w skomplikowane problemy ontologiczne, będziemy dalej mówić o kompozycjach muzycznych jako określonych realizacjach i o teoriach naukowych jako określonych sy-

stemach zdań-wypowiedzeń. W obu wypadkach chodzić będzie zatem o pewne obiekty fizyczne.

Otóż zdania są szczególnymi wyrażeniami językowymi. Przy najmniej niektóre ze zdań należących do teorii naukowej stwierdzają fakty: stwierdzanie jest ich funkcją semantyczną.

W XIX wieku pojawiła się myśl, że także kompozycje muzyczne są pewnymi utworami językowymi. Przy analizie niektórych kompozycji zaczęto wprost mówić o ... zdaniach muzycznych; pojawił się też termin „język muzyczny”. Czyżby posługiwanie się językiem było czymś, co łączy kompozycję muzyczną z teorią naukową?

**11.** Rozbijmy ten mit raz na zawsze. Tzw. język muzyczny nie jest językiem *sensu stricto*, a tzw. zdania muzyczne nie są zdaniami *sensu stricto*. Muzyka nie pełni żadnej funkcji semantycznej. Zdania muzyczne nie stwierdzają żadnych faktów: one niczego w ogóle nie stwierdzają. Co więcej, nie pełnią one też pragmatycznej funkcji wyrażania — w każdym razie w sposób właściwy językowi. Zdanie „Ballada Chopina op. 23 jest w tonacji g-moll” stwierdza pewien fakt dotyczący ballady Chopina op. 23 — mianowicie fakt, że jest ona w tonacji g-moll. Zdanie to nadaje się m.in. zarazem do tego, aby wyrazić przekonanie, że ów fakt ma miejsce. Otóż żadna kompozycja muzyczna w całości, ani żaden jej fragment — z tzw. zdaniami muzycznymi włącznie — do wyrażania przekonań się nie nadaje.

Weźmy dla przykładu zdanie muzyczne ze wspomnianej ballady g-moll, zawarte w taktach 8-11.



Żaden fakt przez ten fragment ballady nie jest stwierdzony; żadnemu przekonaniu nie daje wyrazu ten, kto ów fragment ballady zagrał. Jeśli muzyka coś wyraża, to nastroje, nie — przekonania. I — co istotne — wyraża nastroje słabo określone. Omawiany fragment ballady wyraża — moim zdaniem — nastrój zadumy. Ale gdyby ktoś temu przeczył, mówiąc, że wyraża nie zadumę, lecz żal lub tęsknotę — nie potrafiłbym go przekonać. Nie umiem powiedzieć dokładnie, na czym polega zaduma, żal i tęsknota — ale wiem na pewno, że to nie to samo: zaduma jest przecież zawsze **nad** czymś, żal mam zawsze **do** kogoś, a tęsknotę odczuwam zawsze **za** czymś lub **za** kimś ...

Analogia między językiem muzycznym a językiem *sensu stricto* opiera się jedynie na tym, że jeden i drugi odznacza się pewną budową, ma pewną strukturę «syntaktyczną». To jednak nie jest czymś swoistym dla języka: ustrukturalizowany jest każdy przedmiot złożony.

**12.** Może więc tu przebiega granica między nauką a muzyką; niezbędnym składnikiem — budulcem — pierwszej jest język, który w drugiej zasadniczo nie występuje. Czy jest to jednak granica ostra?

Mamy przecież kompozycje wokalne i wokально-instrumentalne, w których — jak się zdaje — występuje już język *sensu stricto*. W tym, co śpiewane, da się wydzielić fragmenty, które mają postać zdań spełniających funkcję semantyczną. Czy jednak stwierdzają one jakieś fakty — tak jak zdania faktualne w teoriach naukowych? Czy «wyspiewując» je wokalista wyraża jakieś określone przekonania — tak jak uczony przedstawiający swoją teorię?

Z pewnością nie.

Jeśli zdania należące do kompozycji wokalne i wokально-instrumentalne coś stwierdzają, to nie są to fakty realne, lecz stany rzeczy fikcyjne. Zdania te są jedynie — jak to ujmuje Roman Ingarden — *quasi-sądami*; one stwierdzają pewne stany rzeczy tylko na niby [Ingarden 1931, s. 229 i nn.]. Na niby też — a nie na serio — wyrażają pewne przeświadczenia. Tak jest z tekstem kompozycji wokalnych i wokально-instrumentalnych — a także z literaturą piękną.

Ale tu rodzi się pewna wątpliwość.

Prawa nauki — choć są powiązane relacjami logicznej konsekwencji z prawdami faktualnymi — mają charakter idealizacyjny,

są pewnymi uproszczeniami tego, co naprawdę ma miejsce: zakładają warunki, które w rzeczywistości nie są spełnione. Także i w nich tkwi więc pewien element fikcji.

**13.** Zbierzmy na zakończenie pokrótce to, co zostało powiedziane.

Tym, co oddziela naukę od sztuki, jest funkcja semantyczna i pragmatyczna. Teorie naukowe są sformułowane w języku, w zdaniach, spośród których przynajmniej niektóre stwierdzają pewne fakty i służą do wyrażania przekonania, że te fakty istotnie zachodzą. W utworach artystycznych nie da się wyodrębnić zdań, które by coś stwierdzały; znaleźć w nich można niekiedy co najwyżej *quasi*-sądy. Tzw. język sztuki nie nadaje się do wyrażania określonych przekonań; można za jego pomocą co najwyżej sugerować jakieś słabo określone nastroje.

Swoistością sztuki nie jest natomiast doskonałość: przysługuje ona zarówno niektórym dziełom sztuki, jak i niektórym teoriom naukowym.

Nauki i sztuki nie dzieli też twórczość: twórczość jest obecna i w nauce, i w sztuce. Jak pisał pięknie Łukasiewicz:

Ten jest prawdziwym uczonym, kto fakty umie powiązać w syntezę. Nie wystarczy zaś na to samo poznanie faktów; trzeba jeszcze przynieść z sobą *myśl twórczą*.

Im więcej kto kształcić będzie zarówno rozum, jak serce, im bliżej przestawać będzie z wielkimi twórcami ludzkości, tym więcej twórczych pomysłów wysnuje ze swej bogatej duszy. I może kiedyś, w szczęśliwej chwili, zabłyśnie w nim iskra *natchnienia*, która pocznie rzecz wielką [Łukasiewicz 1912, s. 75].

## Zestawienie piśmiennictwa

- Ajdukiewicz K. — 1934: „W sprawie uniwersaliów”, [w:] tenże *Język i poznanie*. T. I. PWN, Warszawa 1960, s. 196–210.
- Ajdukiewicz K. — 1938: *Propedeutyka filozofii*. Książnica-Atlas, Wrocław-Warszawa 1948.
- Ajdukiewicz K. — 1939: „O sprawiedliwości”, [w:] tenże, *Język i poznanie*. T. I. PWN, Warszawa 1960, s. 365–376.
- Arthaber A. — 1952: *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali*. Hoepli, Milano.
- Arystoteles — IV: *Etyka Nikomachejska*. PWN, Warszawa 1956.
- Bacon F. — 1623: *De dignitate et augmentis scientiarum*. Sumptibus Rigelli et Wiefsneri. Norimberage 1829.
- Baler A. C. — 1967: „Nonsense”. [w:] P. Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. V. The Macmillan Company, New York, s. 520–522.
- Berkeley G. — 1710: „Traktat o zasadach poznania ludzkiego”, [w:] tenże, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*. PWN, Warszawa 1956, s. 1–151.
- Berkeley G. — 1713: „Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem”, [w:] tenże, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*. PWN, Warszawa 1956, s. 153–320.
- Biblia. Przekład ks. J. Wujka. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne. Warszawa 1966.
- Bigaj T. — 1999: „Formalne i nieformalne kryteria sensu w naukach empirycznych”, [w:] M. Heller et al. (red.), *Sensy i nonsensy w nauce i filozofii*. OBI-Biblos, Kraków-Tarnów, s. 117–125.
- Bocheński o. J. M. — 1987: *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*. Oficyna Liberałów. Warszawa 1988.
- Boecjusz — VI: *O pocieszeniu jakie daje filozofia*. PWN, Warszawa 1962.
- Bogusławski A. — 1996a: „Świętość jakości życia?”, *Przegląd Humanistyczny* r. 40, nr 2, s. 1–38.
- Bogusławski A. — 1996b: „Logiczne, nielogiczne, pozalogiczne”, *Przegląd Humanistyczny* r. 40, nr 3, s. 109–142.
- Bradley F. H. — 1876: *Ethical Studies*. Oxford University Press, Oxford 1962.
- Brückner A. — 1927: *Słownik etymologiczny języka polskiego*. WP, Warszawa 1970.
- Carlyle T. — 1872: „Sir Walter Scott”, [w:] tenże, *Critical and Miscellaneous Essays*. Vol. VI. Chapman and Hall, London, s. 21–80.
- Chwedeńczuk B. — 1984: *Spór o naturę prawdy*. PIW, Warszawa
- Chwedeńczuk B. — 2000: *Przekonania religijne*. Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Chwistek L. — 1935: *Granice nauki*. Książnica-Atlas, Lwów-Warszawa.
- Cyceron — I<sup>a</sup>: *De divinatione*, [w:] tenże, *Opera philosophica*. In *Libraria Orphanotrophei Halae* 1823, s. 640–756.
- Cyceron — I<sup>b</sup>: *Mowy przeciw Katylinie*. Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1996.
- Dąbska I. — 1963: „Milczenie jako wyraz i jako wartość”, *Roczniki Filozoficzne* t. 11, z. 1, s. 73–90.

- Dąbka I. — 1975: „Milczenie jako środek taktyczny i kategoria etyczna”, [w:] też, *Znaki i myśli*. PWN, Warszawa, s. 103–105.
- Dąbka I. — 1971: „O funkcjach semiotycznych myślenia”, [w:] też, *Znaki i myśli*. PWN, Warszawa 1975, s. 93–105
- Deotyma — 1898: „Życie”, [w:] też, *Wybór poezji*. K. Trepke, Warszawa, s. 128.
- Długosz-Kurczabowa K. — 1998: *Etymologia*. WSIP, Warszawa.
- Doroszewski W. (red.) — 1958–1969: *Słownik języka polskiego*. PWN, Warszawa.
- Fredro A. — 1835: *Dożywocie*. Ossolineum, Wrocław 1981.
- Fredro A. M. — 1658: *Przystawia mów potocznych*. PIW, Warszawa 1980.
- Gołaszewska M. — 1971: „Romana Ingardena filozofia moralności”, *Etyka* t. 9, s. 113–144.
- Gombrowicz W. — 1957: *Dziennik 1953–1956*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986.
- Gomulicki W. — 1907: „Ktoś pierwszy musi”, [w:] tenże, *Biały sztandar*. A. Staudacher & J. Fiszer, Stanisławów-Warszawa, s. 44.
- Górnicki L. — 1566: *Dworzanin polski*, [w:] tenże, *Pisma*. T. I. PIW, Warszawa 1961, s. 47–454.
- Grabowski M. — 1999: „O radykalizmie prawdy”, [w:] tenże (red.), *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio”*. Wydawnictwo UMK, Toruń, s. 77–85.
- Grobler A. — 2000: *Prawda a względność*. Aureus, Kraków.
- Grochowski M. — 1982: „Zarys analizy semantycznej grupy jednostek wyrażających negatywnie etyczne relacje osobowe (kpina, zniewaga, upokorzenie)”, *Polonica*, t. 8, s. 57–72.
- Grzegorzczak A. — 1982a: „Rozważania o godności Polaków”, *Polityka* r. 26, nr 23, s. 1, 5–9.
- Grzegorzczak A. — 1982b: „O godności pozytywnie”, *Polityka* r. 26, nr 28, s. 5.
- Handke K. (red.) — 1999: *Semantyka milczenia*. Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa.
- Hobbes Th. — 1651: *Lewiatan*. PWN, Warszawa 1954.
- Honderich T. (red.) — 1995: *Encyklopedia filozofii*. Wydawnictwo Zysk i S-ka, Warszawa 1998.
- Hulewicz J. — 1924: „W odpowiedzi Karolowi Irzykowskiemu. Zrozumiałstwo”, *Wiadomości Literackie* r. 1, nr 40–42, s. 2.
- Ingarden R. — 1931: *O dziele literackim*. PWN, Warszawa 1988.
- Ingarden R. — 1934: „Jeszcze «attuli mirohłady»”, *Wiadomości Literackie* r. 11, nr 43, s. 4.
- Ingarden R. — 1946: „Czas i człowiek”, [w:] tenże, *Książeczka o człowieku*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, s. 41–74.
- Ingarden R. — 1947–1948: *Spór o istnienie świata*. PWN, Warszawa 1960–1961.
- Ingarden R. — 1949: „O sędzie warunkowym”, [w:] tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*. PWN, Warszawa 1972, s. 271–325.
- Ingarden R. — 1966: „Czego nie wjemy o wartościach”, [w:] tenże, *Studia z estetyki*. T. III. PWN, Warszawa 1970, s. 220–257.
- Ingarden R. — 1970: „O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych”, [w:] tenże, *Książeczka o człowieku*. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, s. 75–184.
- Ingarden R. — 1971: *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*. PWN, Warszawa.
- Irzykowski K. — 1924: „Nierozumiałstwo”, *Wiadomości Literackie* r. 1, nr 38, s. 1.
- Jadacki J. J. — 1985a: „Świat wartości”, *Etyka* t. 21, s. 184–186.
- Jadacki J. J. — 1985b: „W sprawie odpowiedzialności za słowo”, *Studia Filozoficzne* nr 8–9, s. 81–85. Przedruk (w wersji rozszerzonej) jako „O odpowiedzialności za słowo”, [w:] tenże, *Metafizyka i semiotyka*. Wydawnictwo WFIS UW, Warszawa 1996, s. 244–258.
- Jadacki J. J. — 1986a: „Kultura semiotyczna języka powszedniego”, *Poradnik Językowy* z. 3, s. 184–188.
- Jadacki J. J. — 1986b: „TI ESTIN ALEGEIA. O istocie prawdziwości (Uwagi o definicji semantycznej)”, *Studia Filozoficzne* nr 5, s. 3–30. Przedruk (w wersji skróconej) jako „O prawdzie”, [w:] tenże, *Metafizyka i semiotyka*. Wydawnictwo WFIS UW, Warszawa 1996, s. 183–208.
- Jadacki J. J. — 1989: „Kompozycja muzyczna. Szkic analizy semiotycznej terminu”, *Sztuka i Filozofia* vol. 1, s. 236–241.
- Jadacki J. J. — 1990: *O rozumieniu. Z filozoficznych podstaw semiotyki*. Wydawnictwa UW, Warszawa.
- Jadacki J. J. — 1996a: „O odpowiedzialności za słowo”, [w:] tenże, *Metafizyka i semiotyka*. Wydawnictwo WFIS UW, Warszawa, s. 244–258.
- Jadacki J. J. — 1996b: „O istotności”, [w:] tenże, *Metafizyka i semiotyka*. Wydawnictwo WFIS UW, Warszawa, s. 209–219.
- Jadacki J. J. — 2002: *Spór o granice języka*. Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Jan Paweł II — 1998: *Fides et ratio*. Pallotinum, Poznań.
- Jędraszko Cz. — 1970: *Łacina na co dzień*. Nasza Księgarnia, Warszawa.
- Jung C. G. — 1961: *Wspomnienia, sny, myśli*. Wrota, Warszawa 1997.
- Kaufman A. S. — 1967: „Moral and Legal Responsibility”, [w:] P. Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, New York, vol. 7, s. 183–188.
- Kępiński A. — 1974: *Melancholia*. Warszawa, PZWL.
- Kisielewski S. — 1996: *Dzienniki*. Iskry, Warszawa.
- Kochanowski J. — 1564: „Satyr albo dziki mał”, [w:] tenże, *Dzieła polskie*. T. I. PIW, Warszawa 1969, s. 61–77.
- Kodłowska J. — 1909: „Szczęście ludzkie”, *Sfinks* r. 2, t. 6, s. 161–175.
- Kotarbiński T. — 1914: „Metoda konstrukcyjna a rozumowanie osobiste”, *Przeгляд Filozoficzny* r. XVII, s. 182.
- Kotarbiński T. — 1925: „O stosunku sprawstwa”, [w:] tenże, *Wybór pism*. T. I. *Myśli o działaniu*. PWN, Warszawa 1957, s. 365–386.
- Kotarbiński T. — 1929: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Ossolineum, Wrocław 1961.
- Kotarbiński T. — 1937: „O tak zwanej miłości bliźniego”, [w:] tenże, *Wybór pism*. T. I. *Myśli o działaniu*. PWN, Warszawa 1957, s. 536–546.
- Kotarbiński T. — 1966: *Medytacje o życiu godziwym*. PWN, Warszawa.
- Kozłowski J. — 1977: *O godności człowieka*. Czytelnik, Warszawa.
- Krasicki I. — 1779: „Do króla”, [w:] tenże, *Dzieła*. U Barbezata, Paryż 1830, s. 106–107.
- Krasicki I. — 1798–1799: „O cnocie”, [w:] tenże, *Dzieła*. U Barbezata, Paryż 1830, s. 542.
- Krasicki I. — 1784: „Pochwała milczenia”, [w:] tenże, *Dzieła*. U Barbezata, Paryż 1830, s. 119.
- Kruczek A. — 1982: „W sowieckiej prasie”, *Kultura* [paryska] r. 36, nr 10, s. 108–115.
- Krzyżanowski J. — 1969–1978: *Nowa księga przysłów i wyrażań przysłowitowych polskich*. PIW, Warszawa.

- Kuczyńska A. — 1999: *Piękny stan melancholii. Filozofia niedosytu i sztuka*. Wydawnictwo WFIS UW, Warszawa.
- Lechoń J. — 1942: „Czerwone wino”, [w:] tenże, *Poezje*. Wydawnictwo Łuk 1994, s. 40.
- Lenartowicz T. — 1863: „O pieśniach gminnych”, [w:] tenże, *Poezje*. PIW, Warszawa 1968, s. 427.
- Leśniewski S. — 1913: „Czy prawda jest tylko wieczna, czy też i wieczna, i odwieczna?”, *Filozofia Nauki* r. 8/2000, nr 2, s. 135–156.
- Locke J. — 1690: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. PWN, Warszawa 1955.
- Lukasiewicz J. — 1907: „Logika a psychologia”, [w:] tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*. PWN, Warszawa 1961, s. 63–65.
- Lukasiewicz J. — 1912: „O twórczości w nauce”, [w:] tenże, *Logika i metafizyka*. Wydawnictwo WFIS UW, Warszawa 1998, s. 9–33.
- Lukasiewicz J. — 1922: „O detereminizmie”, [w:] tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii*. PWN, Warszawa 1961, s. 114–126.
- Mahrburg A. — 1888: *Teoria celowości ze stanowiska naukowego*, [w:] *Pisma filozoficzne*. Tom I. Ferdinand Hoesick, Warszawa 1914, s. 1–208.
- Mallarmé S. — 1887: „Cantique de saint Jean”, [w:] *Les plus belles pages de la poésie française*. Sélection du Reader's Digest, Paris 1982, s. 495–496.
- Marciszewski W. — 1970: „Nonsens”, [w:] tenże (red.), *Mała encyklopedia logiki*. Ossolineum, Wrocław, s. 190–191.
- Marciszewski W. — 1972: *Podstawy logicznej teorii przekonani*. PWN, Warszawa.
- Mickiewicz A. — 1832: *Dziady. Część trzecia*. Agencja Handlowo-Wydawnicza, Warszawa b.r.w.
- Mickiewicz A. — 1834: *Pan Tadeusz*. S.H. Merzbach, Poznań 1858.
- Miłosz Cz. — 1946: „Dzieci Europy”, [w:] tenże, *Poezje*. Czytelnik, Warszawa 1981, s. 112–116.
- Monteskiusz — 1734: *Mysli*. PIW, Warszawa 1987.
- Moskal P. — 1994a: *Służebnica mądrości i miłości. Polihymnia*, Lublin.
- Moskal P. — 1994b: „Głos w dyskusji wokół filozoficznego poznania Boga dziś”, [w:] bp B. Bejze [red.], *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, Wydawnictwo Civitas Christiana, Warszawa, s. 441–447.
- Moskal P. — 1995–1996: „Rozumne podstawy religii chrześcijańskiej w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego”, *Roczniki Filozoficzne* t. 43–44, z. 2, s. 119–120.
- Moskal P. — 1997: „Wolność w prawdzie”, [w:] ks. J. Guzowski [red.], *Człowiek sumienia. Hosianum*, Olsztyn, s. 33–40.
- Moskal P. — 1998a: „Problem poznania Boga w wyniku rozumowania”, *Łódzkie Studia Teologiczne* t. 8, s. 150–151.
- Moskal P. — 1998b: „Odpowiedzi na zarzuty” wobec „Problemu użyteczności logiki formalnej w uprawianiu metafizyki (uwagi metafizyka)”, [w:] A. Gudantec & A. Nyga (red.), *Filozofia — wzloty i upadki*. RW KUL, Lublin, s. 56–58.
- Moskal P. — 2000: *Spór o racje religii*. TN KUL, Lublin.
- NEP — 1997: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Nadel-Turoński T. — 1976: „Metafory matematyczne w teoriach fizycznych”, *Poznańskie Studia z Filozofii Nauki* t. 1, s. 33–51.
- NT: *Nowy Testament*. Przekład bpa K. Romaniuka. Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 1996.
- Nietzsche F. — 1883–1885: *Tako rzecze Zaratustra*. J. Morkowicz, Warszawa 1913.
- Niemojewski A. — 1891: „Kiedy kłamlą”, [w:] tenże, *Poezje*. W. Kornecki, Kraków, s. 3–9.
- Norwid C. K. — 1840a: „Sieroty”, [w:] tenże, *Pisma wszystkie*. T. I. PIW, Warszawa, s. 5–8.
- Norwid C. K. — 1840b: „Dumanie [II]”, [w:] tenże, *Pisma wszystkie*. T. I. PIW, Warszawa, s. 17–18.
- Norwid C. K. — 1851: *Promethidion*, [w:] tenże, *Pisma wszystkie*. T. III. PIW, Warszawa 1971, s. 423–471.
- Norwid C. K. — 1855: „Ty mnie do pieśni pokornej nie woła”, [w:] tenże, *Pisma wszystkie*. T. I. PIW, Warszawa 1971, s. 231.
- Norwid C. K. — 1863: „Quiddam. Zwitek pierwszy”, [w:] tenże, *Pisma wszystkie*. T. III. PIW, Warszawa 1971, s. 95–102.
- Norwid C. K. — 1869: „Rzecz o wolności słowa”, [w:] tenże, *Pisma wszystkie*. T. III. PIW, Warszawa 1971, s. 556–623.
- Norwid C. K. — 1879: List do Bronisława Zaleskiego z 24.01.1879. [w:] tenże, *Pisma wszystkie*. T. X. PIW, Warszawa 1971, s. 125–126.
- Norwid C. K. — 1882: „Milczenie”, [w:] tenże, *Pisma wszystkie*. T. VI. PIW, Warszawa 1971, s. 219–248.
- Ossowska M. — 1957: *O pewnych przemianach etyki walki*. KJW, Warszawa.
- Ossowska M. — 1970: *Normy moralne*. PWN, Warszawa.
- Ossowska M. — 1973: *Etos rycerski i jego odmiany*. PWN, Warszawa 1986.
- Pisarkowa K. — 1986: „O komunikatywnej funkcji przemilczenia”, [w:] też, *Z pragmatycznej stylistyki, semantyki i historii języka*. PAN, Kraków 1994, s. 25–44.
- Platon — IV'a: *Eutydem*. PWN, Warszawa 1957.
- Platon — IV'b: *Państwo*. PWN, Warszawa 1958.
- Podsiad A. — 1983: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2000.
- Potocki W. — 1688: „Powołność przyjaciół, prawda nienawiść rodzi”, [w:] tenże, *Dzieła*. T. III. PIW, Warszawa 1987, s. 209.
- Potocki W. — 1697: „Nim się raz pomści”, [w:] tenże, *Pisma wybrane*. T. II. PIW, Warszawa 1953, s. 23–24.
- Poznański E. & Wundheiler A. — 1934: „Pojęcie prawdy na terenie fizyki”, [w:] *Fragmenty filozoficzne. Księga pamiątkowa Tadeusza Kotarbińskiego*. Kasa im. Mianowskiego, Warszawa, s. 97–143.
- Presley Ch. F. — 1961: „Arguments about Meaninglessness”, *The British Journal of the Philosophy of Science* vol. 12, no 47, s. 225–234.
- Przełęcki M. — 1989: *Chrześcijaństwo niewierzących*. Czytelnik, Warszawa
- Przełęcki M. — 1993: *Studia z metodologii formalnej [Filozofia Nauki r. 1, nr 2–3 (specjalny)]*. Instytut Filozofii UW, Warszawa.
- Przełęcki M. — 1996: *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania naukowego*. Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa.
- Przełęcki M. — 2002: *O rozumności i dobroci. Propozycje i morały*. Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Przerwa-Tetmajer K. — 1894: „Smutna jest dusza moja”, [w:] tenże, *Poezje*. Wydanie zbiorowe. T. I. Instytut Wydawniczy Biblioteka Polska, Warszawa.
- Puzynina J. — 1981: „O znaczeniach czasownika kłamać we współczesnej polszczyźnie”, *Studia Semiotyczne*, t. 11, s. 107–119.

- Puzynina J. — 1988a: „U podstaw etyki mowy”, [w:] *taż, Słowo — wartość — kultura*. TN KUL, Lublin.
- Puzynina J. — 1988b: „Ironia jako element języka osobniczego”, [w:] J. Brzeziński (red.), *Język osobniczy jako przedmiot badań lingwistycznych*. Wydawnictwo WSP, Zielona Góra, s. 35–44.
- Puzynina J. — 1992: *Język wartości*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Regner L. — 1973: *Logika*. Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków.
- Rubczyński W. — 1916: *Zarys etyki*. Akademia Umiejętności, Kraków.
- Rzewuski H. — 1839: *Pamiętki Soplicy*. PIW, Warszawa 1983.
- Sady W. — 2000: *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*. Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław.
- Salamucha J. — 1930: „Struktura katolickiego poglądu na świat”, [w:] *tenże, Wiedza i wiara*. TN KUL, Lublin 1997, s. 41–45.
- Sarbiewski M. K. — 1623: *De perfecta poesi*. Ossolineum, Wrocław 1954.
- Sęp-Szarzyński M. — 1601: „Pieśń pierwsza na psalm Dawidów XIX”, [w:] *tenże, Poezje*. Universitas, Kraków 1997, s. 74–77.
- Sienkiewicz H. — 1886: *Potop*. PIW, Warszawa 1961.
- Słowacki J. — 1839: *W Szwajcarii*, [w:] *tenże, Liryki i powieści poetyckie*. Ossolineum, Wrocław 1974, s. 329–343.
- Słowacki J. — 1845: *Zawisza Czarny*. Gebethner i Wolff, Warszawa 1906.
- Staff L. — 1958: „Galczyński”, [w:] *tenże, Poezje zebrane*. T. II. PIW, Warszawa 1967, s. 946.
- Syrokomla W. — 1857: *Stare wrota*. Maurycy Orgelbrand, Wilno.
- Szekspir — 1602: *Hamlet*. PIW, Warszawa 1965.
- Tałasiewicz M. — 1999: „Racjonalność słaba (minimalna) czy racjonalność pragmatyczna”, [w:] M. Heller *et al.* (red.), *Sensy i nonsensy w nauce i filozofii*. OBI-Biblos, Kraków-Tarnów, s. 126–130.
- Tatarkiewicz W. — 1950: *Historia filozofii*. Tom III. PWN, Warszawa 1968.
- Tomasz św. — 1265: *Streszczenie teologii*, [w:] *tenże, Dzieła wybrane. W drodze*. Poznań 1964, s. 11–131.
- Tomasz św. — 1269–1273: *Suma teologiczna*. Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1966.
- Tomaszewski T. — 1936: *Geneza ocen niedorzeczności*. Instytut Psychologii Uniwersytetu Jana Kazimierza, Lwów.
- Tuwim J. — 1923: *Stożewnie*, [w:] *Poezje*. Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1991, s. 144–146.
- Twardowski K. — 1899: „Pesymizm i optymizm”, [w:] *tenże, Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*. WSiP, Warszawa 1982, s. 323–328.
- Twardowski K. — 1900: „O tak zwanych prawdach względnych”, [w:] *tenże, Wybrane pisma filozoficzne*. PWN, Warszawa 1965, s. 315–340.
- Twardowski K. — 1912: „O czynnościach i wytworach”, [w:] *tenże, Wybrane pisma filozoficzne*. PWN, Warszawa 1965, s. 217–240.
- Twardowski K. — 1933: *O dostojerństwie uniwersytetu*. Uniwersytet Poznański, Poznań.
- Ujejski J. — 1924: „Postscriptum wydawcy”, *Wiadomości Literackie* r. 1, nr 46, s. 2.
- Walentyn — II: Fragmenty pism, [w:] J. Legowicz (red.), *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*. PWN, Warszawa 1968, s. 452–464.
- Witkiewicz S. I. — 1927: „Wstęp do rozważań nad niezrozumiałstwem”, [w:] *tenże, O znaczeniu filozofii dla krytyki i inne artykuły polemiczne*. PWN, Warszawa 1976, s. 361–366.
- Wittgenstein L. — 1922: *Tractatus logico-philosophicus*. PWN, Warszawa 1970.
- Witwicki W. — 1923: „Z filozofii nauki”, *Przegląd Warszawski* r. 3, t. 3, nr 23, s. 290–298.
- Witwicki W. — 1939: *Wiara oświeconych*. PWN, Warszawa 1959.
- Wolniewicz B. — 1986: „Myśl Elzenberga”, [w:] *tenże, Filozofia i wartości*. Wydawnictwo WFIS UW, Warszawa, s. 69–94.

## Skorowidz nazwisk

Pominięto nazwiska służące w tekście jako odsyłacze do przypisów bibliograficznych oraz nazwiska z „Zestawienia piśmiennictwa”.

Ajdukiewicz Kazimierz 60, 65, 70,  
107, 135, 235–237  
Akwinata → św. Tomasz z Akwinu  
Anna św. 42  
Archimedes 220  
Arystokles z Aten → Platon  
Arystoteles ze Stagiry (Stagiryta)  
118–119, 181–182  
Arystyp z Cyreny 139  
Augustynek Zdzisław 8  
  
Bacon Francis 75  
Baier Annette C. 62  
Baudouin de Courteney Jan 149  
Bentham Jeremy 140  
Berkeley George 55, 64, 208–209  
Bertalanffy Ludwig von 118  
Biatecka Aleksandra 8  
Biegański Władysław 141, 149  
Bigaj Tomasz 57  
Bocheński o. Józef Maria 153–156,  
190–191, 193, 222  
Boecjusz (Anicius Manlius  
Severinus Boethius) 66  
Boethius Anicius Manlius  
Severinus → Boecjusz  
Bogusławski Andrzej 224–234  
Boyle Robert 234  
Bradley Francis Herbert 112, 118  
Brentano Franz 135, 137, 147  
Brückner Aleksander 193  
Butler Joseph 135  
  
Carlyle Thomas 77, 139  
Chopin Fryderyk 8, 247–248,  
251–252  
Chrystus (Jezus z Nazaretu)  
169–172, 174, 177–180,  
191–192, 198–201, 207, 243  
Chryzyp z Soloi 137, 139, 149  
Chwedeńczuk Bohdan 204–217  
Cicero Marcus Tullius → Cynceron  
Comte August 141, 181

Cooper Anthony Ashley Cooper →  
Shaftersbury earl of  
Crell Jan 145  
Cynceron (Marcus Tullius Cicero)  
55, 77, 181  
  
Dąbska Izydora 66, 72, 78  
Demokryt z Abdery 139, 181  
Deotyma (Jadwiga Łuszczewska)  
218  
Diogenes z Synopy 181–182  
Dionizodoros z Aleksandrii 73  
Dzierżyński Feliks 42  
  
Elzenberg Henryk 10–11, 143  
Engels Friedrich 44  
Eutydem z Chios 67  
  
Faryno Jerzy 78–80  
Feuerbach Ludwig 148  
Filip IV Piękny 135  
Fredro Aleksander 72  
Fredro Andrzej Maksymilian 77  
  
Gałczyński Konstanty Ildelfons 65  
Gandhi Mohandas Karamchand,  
mahatma 106–107, 181–182  
Germánova Marie 65  
Głowacki Aleksander → Bolesław  
Prus  
Gołaszewska Maria 116  
Gombrowicz Witold 92  
Gomulicki Wiktor 126  
Górnicki Łukaszukasz 38  
Grabowski Marian 7–8, 49–54  
Grobler Adam 24, 29, 32–35  
Grochowski Maciej 37  
Grzegorzczak Andrzej 91–107  
Gucewicz Wawrzyniec 46  
  
Handke Kwiryna 7, 66, 78–80  
Hare Richard Mervyn 181  
Hartmann Nicolai 134, 181–182

Heller Michał 7  
Helvétius Claude Adrienne →  
Helwecjusz  
Helwecjusz (Helvétius Claude  
Adrienne) 145  
Heraklit z Efezu 182  
Hintikka Jaakko 229  
Hobbes Thomas 63, 65, 182  
Hołówka Teresa 136  
Honderich Ted 28  
Hulewicz Jerzy 56  
Hume David 181, 205–206, 208,  
211, 213  
Hutcheson Francis 181

Ingarden Roman 60, 108–110,  
112–123, 253  
Irzykowski Karol 56  
Iwan IV Okrutny 135

Jadacki Jacek Juliusz 8  
Jan Chrzciciel 170, 201  
Jan Kazimierz 233  
Jan Paweł II (Karol Wojtyła)  
187–188, 190  
Jan św. 168–173, 175–177,  
180–181, 191–193, 198–200,  
203  
Jan ze Trzciany 139  
Jezus z Nazaretu → Chrystus  
Jung Carl Gustav 59

Kallikles 139  
Kant Immanuel 114, 140, 181  
Karpowicz Stanisław 141, 146  
Kaufman Arnold S. 112  
Kazimierz II Sprawiedliwy 135  
Kazimierz św. 42  
Kepiński Antoni 240, 244, 246  
Kisielewski Stefan 67–68, 76  
Kobierzycki Tadeusz 78, 80  
Kochanowski Jan 86  
Kolbe Maksymilian → Maksymilian  
św.  
Kondratowicz Ludwik → Władysław  
Syrokomla  
Kossacka Wiesława 219  
Kotarbiński Tadeusz 24–25, 60, 63,  
75, 85, 89, 102, 120, 124, 133,  
141, 148–149, 181  
Kozielecki Józef 87, 95, 106  
Krasicki Ignacy 9, 13, 66, 68, 73,  
78, 89–90

Ktezippos 67, 73  
Kuczyńska Alicja 238–240,  
242–243, 245

La Fontaine, Jean de 199  
La Mettrie Julien Offray de 139  
Laplace Pierre Simon 118–119  
Lechniak Marek 194  
Lechoń Jan 69  
Lenartowicz Teofil 72  
Leśniewski Stanisław 25  
Lewis Clarence Irving 181  
Lewis Gilbert Newton 234  
Libelt Karol 181  
Locke John 193, 200  
Lutosławski Wincenty 141

Lukasiewicz Jan 25, 183, 201,  
247–248, 254  
Lukasz św. 169–181, 191, 198–199  
Łuszczewska Jadwiga → Deotyma

Magritte René 65  
Mahrburg Adam 16  
Maksymilian św. (Maksymilian  
Kolbe) 150  
Mallarmé Stéphane 63  
Marciszewski Witold 195  
Marek św. 169–180, 191, 193, 199  
Mateusz św. 169–181, 191,  
198–199, 201  
Matisse Henri 65  
Mickiewicz Adam 69  
Mikołaj św. 42  
Mill John Stuart 148  
Miłosz Czesław 91  
Montaigne Michel de 139  
Monteskiusz (Charles Louis de  
Montesquieu) 77  
Montesquieu Charles Louis de →  
Monteskiusz  
Moore George Edward 135  
Moskal ks. Piotr 152–158, 161,  
167, 193

Najder Zdzisław 68, 78, 80, 83  
Nałkowski Wacław 139  
Niemojewski Andrzej 67–68  
Nietzsche Friedrich 74, 135,  
139–140  
Nikodem 200  
Norwid Cyprian Karol 56, 66–68,  
74–75, 81, 83–84, 152