



PRETEKSTY

CZASOPISMO STUDENTÓW
INSTYTUTU FILOZOFII UAM

2013

Adres Redakcji
Instytut Filozofii UAM
ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań

Wydawnictwo finansowane ze środków
Instytutu Filozofii UAM oraz Wydziału Nauk Społecznych UAM
Poznań 2013

Recenzenci

Dr hab. Beata Frydryczak, Prof. UAM

Prof. zw. Dr hab. Anna Pałubicka

Prof. zw. Dr hab. Andrzej Przyłębski

Dr hab. Antoni Szczuciński, Prof. UAM

Dr hab. Zbigniew Tworak, Prof. UAM

Dr. hab. Włodzimierz Wilowski, Prof. UAM

Wydawca

Koło Studentów Filozofii,
przy Instytucie Filozofii UAM Poznań

Skład Redakcji

Redaktor naczelny

Natalia John

Z-ca Redaktora

Natalia Szydłowska

Korekta

Natalia John

Jędrzej Maliński

Natalia Szydłowska

Projekt okładki i skład

Natalia John

ISSN 1642-2929

SPIŚ TREŚCI

Słowo od Redakcji	5
Marek Błaszczyk <i>Ejdetyczna bezdomność egzystencjalna w myśli Sartre'a i Camusa</i>	6
Szymon Chlebowski <i>Paradoks Chisholma a logiki deontycznej sprzeczności</i>	14
Katarzyna Czapiewska <i>Pomiędzy filozofią a literaturą, krytyką rzeczywistości a dekonstrukcją, realnością a iluzją. Impresja na temat twórczości Alhierda Bacharewicza</i>	24
Konrad Grondys <i>B. Pascala filozofia Boga w świetle ewangelickiej teologii zbawienia</i>	30
Mariusz Leciej <i>Transformacja nowożytnej sztuki rządzenia jako możliwość zaistnienia współczesnej państwowości - w interpretacji M. Foucaulta</i>	37
Filip Leszczyński <i>Dwa oblicza ekonomii społecznej. Analiza porównawcza starej i nowej ekonomii społecznej</i>	44
Damian Luty <i>Kosmologia jako dyscyplina quasi-empiryczna</i>	50
Paweł Łazarewicz <i>Wieloznaczność pojęcia antropocentryzm w etyce środowiskowej</i>	61
Dawid Rogacz <i>Problematyka relacji materii do formy w XVI-wiecznym neokonfucjanizmie koreańskim</i>	68

SŁOWO OD REDAKCJI

Jak przy każdym numerze, szczerze witamy na łamach kolejnego wydania naszego Czasopisma. Zapraszamy do lektury prac tegorocznych autorów – niektórzy z nich pojawili się już w poprzednim numerze.

Bieżący numer jest efektem wielu zmian wewnątrzredakcyjnych, a także pierwszym numerem, który ukazuje się w nowej szacie graficznej. Wychodząc naprzeciw czytelnikom, staramy się podnieść prestiż Czasopisma, a także rozszerzamy zakres przyjmowanych prac na cały Wydział Nauk Społecznych, oczywiście nie wychodząc poza dziedzinę filozofii na akademickim poziomie.

Wszystkie artykuły, które zostały opublikowane w niniejszym numerze otrzymały pozytywną ocenę pracowników naukowych Wydziału Nauk Społecznych, za co każdemu z osobna serdecznie dziękujemy.

Dziękujemy Autorom za nadsyłanie prac, a Czytelnikom, za poświęcenie im uwagi oraz zachęcamy do burzliwych lub mniej burzliwych dyskusji na pretekstowej stronie internetowej. Serdecznie zapraszamy do publikowania swoich prac w Pretekstach.

Redakcja

Ejdetyczna bezdomność egzystencjalna w myśli Sartre'a i Camusa

Próba tematyzacji

Niniejsza próba ma na celu przybliżenie rudymen tarnej kwestii filozofii egzystencjalnej – ukazanie fenomenu dwudziestowiecznej myśli antropologicznej, czyli refleksji o istnieniu poszczególnym, czy też – używając języka Heideggera – byciu-w-świecie z perspektywy jednostkowej ontologii.

Egzystencjalizm jako narracja filozoficzna – korzeniami sięgając myśli Kierkegaarda (a wcześniej św. Augustyna i Pascala) – na plan pierwszy wysuwa motywy *explicite* związane z ludzkim jestestwem – ideową i moralną pustkę, osamotnienie i trwogę, niepomiarną atomizację jednostki z jej efemerycznymi, a zgoła niezliczonymi pytaniami; poczucie tragizmu bycia i nieustanne poszukiwanie sensu w rozbitym, obcym świecie, niemożność zrozumienia samego siebie wreszcie¹.

Ów dramat kondycji ludzkiej, co zrazu należy tu podkreślić – ejdetyczna bezdomność właśnie² – bodaj najdonioślej zaznacza się tedy w obrazach *Mdłości* Jeana-Paula Sartre'a (1905-1980) – czołowego (i, jak się zdaje, jedyne go) przedstawiciela egzystencjalizmu *sensu stricto* – oraz portretach eksponowanych przez innego francuskiego intelektualistę – Alberta Camusa (1913-1960) – stąd powzięta tematyzacja najważniejszych (z punktu widzenia antropologii filozoficznej) dzieł tego nurtu³.

Jean-Paul Sartre i obraz *Mdłości*

Leitmotivem sartre'owskiego egzystencjalizmu jest niewątpliwie jednostkowe poczucie absurda lności istnienia – wyobcowania, wykorzenia. Francuski filozof, co *explicite*

¹ Por. J. Kossak, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Książka i Wiedza, Warszawa 1976, s. 49. Zob. szerzej: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, PAX, Warszawa 2007, s. 94-109, W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, PWN, Warszawa 2001, s. 347-354, A. Miś, *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Scholar, Warszawa 2000, s. 89-120.

² Transpozycja fenomenologicznej idei ejdetyczności w obręb myśli egzystencjalnej nie jest tu przypadkowa, odsłania bowiem, że wątki filozofii Husserla nie tylko swoiście dialogują z egzystencjalizmem (Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre), lecz przede wszystkim istotowo wyznaczają antropologiczną metodę badań.

³ Jako że niemal z każdego utworu Camusa (tak z tryptyku o absurdzie, jak i o buncie) pobrzmiwa echo myśli egzystencjalnej, gwoli zarysu powziętej problematyki ograniczymy się przede wszystkim do *Obcego*.

zarysował w powieści *Mdłości*, wnosi, że egzystencja jako taka jest czymś pozbawionym głębszego sensu, zbędnym w ogóle: „nieprzyzwoitym, obscenicznym, jest nagą obrzydliwością zapachów, wydzielin, dźwięków, masą bezkształtną, absurdalnym nadmiarem”⁴. Podobnież byt – bez racji, przyczyn, czy konieczności – stanowiąc pole pełnych obrzydzenia, zbędnych jak wszystko, rozpaczliwych poczynań indywiduum, jakkolwiek dążących do urzeczywistnienia, zaktualizowania swoiście wyabstrahowanych projektów – po prostu jest. Idąc za Frederickiem Coplestonem: bohater *La Nausée* „odnosi wrażenie, że byt otaczających go rzeczy i jego własny byt jest czymś niepotrzebnym, zbytecznym. To znaczy, nie ma żadnej racji, by one były”⁵.

Przyjrzyjmy się tedy bliżej postaci Roquentina i jego egzystencjalnym *mdłościom*. Znalazłszy się w świecie, w przypadkowo określonej sytuacji, sartre’owski bohater odczuwa przesyt istnienia. Drażnią go wszelkie otaczające byty – ich próżność, absurdalność – to, że są nadto absorbujące, na wskroś przejmujące i przenikające, że niepodobna się ich wyzbyć czy jakkolwiek ominąć. Zatopiony w terażniejszym trwaniu („jestem wrzucony w terażniejszość i tu pozostawiony. Na próżno usiłuję osiągnąć przeszłości, nie mogę się wymknąć”⁶), Roquentin próbuje wyczerpać każdą upływającą sekundę istnienia, odczuwa jednak, iż „każda chwila prowadzi ku innej chwili, tamta jeszcze do innej i tak dalej; że każda chwila przepada, że nie ma co wysilać się, aby ją zatrzymać”⁷. Temporalność ludzkiego bytu bez reszty przydaje znaczenie egzystencji. Kiedy Antoine zastanawia się nad ezoterycznym fenomenem, dlaczego jest tu-oto, dlaczego sytuuje się w bycie w tym momencie właśnie, dochodzi do myśli, iż chce się odeń uwolnić, wyjść, zaznaczyć się gdziekolwiek, by faktycznie być w (swoim) miejscu, gdzie by przystawał, gdzie konstytuowałby swoją *mojość*; atoli nigdzie nie czuje się swój, za każdym razem jest zbędny. Istnieje tedy niejako na powierzchni, a samo istnienie jawi się jako absurdalna pustka (*pusta forma*), która wypełnia (rzeczy), tworzy (zbyteczną) zewnętrzną.

Wiele uwagi poświęca tu Sartre kwestii przypadkowości: że nie jest ona złudzeniem, majakiem, czy dającym się rozproszyć pozorem, lecz absolutem, bezpodstawną opoką istnienia, które *ex definitione* nie jest koniecznością; pisze: „istnieć to znaczy być tutaj,

⁴ J. Adamski, *Historia literatury francuskiej*, Ossolineum, Wrocław 1966, s. 288.

⁵ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 9, PAX, Warszawa 2006, s. 304.

⁶ J.P. Sartre, *Mdłości*, PIW, Warszawa 1974, s. 67. Por. M. Warnock, *Egzystencjalizm*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 110-131.

⁷ J.P. Sartre, op. cit., s. 95.

po prostu; (...) Nie można było nawet postawić pytania, skąd się to wszystko brało ani dlaczego było tak, że raczej istnieje świat niż nic. To nie miało sensu, świat był wszędzie obecny, z przodu, z tyłu. Nie było nic przed nim. Nic. Nie było takiej chwili, w której mógłbym nie istnieć”⁸. Roquentin, którego na wskroś razi zbyteczność i próżność przenikającego go zewsząd (wszelkiego) istnienia, dręczą chwile, które konstytuują jego jestestwo, a których nie może opuścić, gdyż go zamykają, ograniczają ze wszystkich możliwych stron, na każdy możliwy sposób – które stanowią *de facto* jego *eidos* – z całą mocą stwierdza: „rzeczy oswoiły się od swoich nazw. Są tutaj, groteskowe, uparte, olbrzymie, (...) jestem w środku Rzeczy nienazywalnych. Sam bez słów, bez obrony, one mnie otaczają, pode mną, za mną, nade mną. (...) I ja także chciałem być. A nawet nie chciałem niczego więcej; oto przewodnie słowo mego życia: w głębi tych wszystkich usiłowań, które wydawały się bez związku, odnajduję to samo pragnienie: wypędzić istnienie poza mnie”⁹.

Sartre’owskie *La Nausée*, jak się zdaje, to swoista próba egzystencjalnej filozofii życia: bohater-narrator Roquentin – doznając tytułowych *mdłości* – odkrywa epifanię istnienia: że jestestwo, będące, jakieś wyżej pisali, nadmiarem, przesytem, pełnią, ogromem, obfitością, jest zarazem próżną obecnością, próżnym trwaniem (*tout est gratuit*); jest *nagim istnieniem*, odartym z powierzchowności, wyzbytym błon czy ekranów, zasłaniających jego sens; staje się tedy jestestwo miękkie, bez reszty plastyczne, przenikliwe, efemeryczne, a na wskroś absorbujące; przerażające marnością i znużeniem, nierzadko obsceniczne, brudne, słabe – mdłe właśnie. Jak ujął ów wątek Józef Leszek Krakowiak, staje się „absurdalne w stosunku do wszystkiego, niedające się sprowadzić do niczego”¹⁰.

Jean-Paul Sartre, ukazując ejdetyczną bezdomność egzystencjalną, eksponując zrazu nieredukowalną w człowieku absurdalnym myśl trwania bez sensu, myśl, z którą trzeba się zmierzyć, a niepodobna uniknąć – wybrać jej węzły czy odrzucić *a fortiori* nie sposób, jest ona bowiem *ex definitione* wpisana w istnienie, wynika z faktu egzystencji – zwraca tedy

⁸ Ibidem, s. 185, 189. Zauważamy u Sartre’a nawiązanie (intertekstualność nie jest tu przypadkowa) do słynnego pytania Leibniza: *dlaczego istnieje raczej coś niż nic?*, jakkolwiek rudymenarnego problemu wszelkiego filozofowania.

⁹ Ibidem, s. 178, 238.

¹⁰ J.L. Krakowiak, *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Scholar, Warszawa 2010, s. 236. Na określenie jednostkowego bytu – wzorem Heideggerowskiego *Dasein* – Sartre w *L’être et le néant* używa terminu *réalité humaine*.

uwagę na fenomen jednostkowej świadomości, przed którą nieubłagane stoi absurd – jedyny absolut (*L'absolu ou l'absurde*) wewnątrzświatowego bycia.

Alberta Camusa portret wyobcowanych

Swoistość egzystencjalnej myśli Alberta Camusa to niesystematyczne bogactwo refleksji tematyzowanych w obrębie antropologii filozoficznej i moralnej, to próba wyznaczenia miejsca i kondycji człowieka i bycia-w-świecie. To także próba namysłu nad istotą bytu w ogóle – jego przymiotami, proveniencją i przeobrażeniami – atoli za każdym razem z perspektywy i problematyki jednostkowej ontyki.

Zorientowana na człowieka myśl Camusa ogniskuje się tedy wokół kwestii egzystencji jako takiej – konstytuowana duchem heroicznego humanizmu, sprzęga dwie paralelne kategorie – absurd i bunt – które, malowane metaforą opisu, podniesione zostały przez eseistę do rangi filozoficznych terminów, uzyskując metafizyczny sens.

Zaiste dzieło Alberta Camusa nad wyraz doniośle dotyka problematyki ejdetycznej bezdomności egzystencjalnej – choć z różnym rozłożeniem akcentów i w odmiennym ujęciu fenomenalnym, narracja ta stanowi niewątpliwie *leitmotiv* camusowskiego dyskursu. Zamierzeniem autora jest tedy wyeksponować i zrekapitulować tę perspektywę nauki Algierczyka w oparciu o – należący do tryptyku o absurdzie – utwór *Obcy*.

Jakkolwiek zasygnalizować należy, że idea egzystencjalnej bezdomności czy alienacji jako takiej naszkicowana została przez noblistę także w *Micie Syzyfa* i *Kaliguli*. Zarówno bowiem (mityczny) Syzyf, jak i tytułowy Kaligula, to postaci na wskroś świadome (swej egzystencji i bytu, absurdu bycia), nieprzeciętne, o wyostrzonych zmysłach i konstrukcji mentalnej w ogóle – absurdalne *par excellence*. Nie inaczej bohater *Obcego* – samotny, sytuujący się, paradoksalnie, niejako na marginesie życia społecznego, atoli zawsze w jego obrębie, w epifanii ludzkich, nierzadko przypadkowych zależności i opinii, wyobcowany właśnie.

Obcy Alberta Camusa to przede wszystkim traktat o absurdzie, głos w sprawie zbędności, przypadkowości istnienia poszczególnego. Absurd zaznacza się tu jako nieadekwatność, rozdźwięk pomiędzy jednostką a światem i całym społeczeństwem – to ejdetyczna bezdomność egzystencjalna Meursaulta, głównego bohatera utworu. Owa nieprzystawalność człowieka do otoczenia, w którym się znajduje, na które jest skazany siłą istnienia, które go (przypadkowo) ocenia i rości sobie prawo do obiektywizacji, stanowi dla autora *Dżumy* punkt wyjścia do medytacji nad istotą jednostkowej kondycji i swoistością świadomości, istotowo konstytuowanej przeciw ustrukturyzowaną sferą koegzystencji.

Meursault wszakże uparcie broni swojej prawdy, sytuującej się gdzieś pomiędzy kontradiktoryjnymi wersjami rzuconego nań obrazu, pomiędzy *tak* i *nie*. Prawda bowiem, zdaje się przekonywać Camus, jest obojętna – indyferentna, nie traktuje o wartościach ani im nie przeczy, odnosi się do ejdetycznej epifanii trwania. Nie jest tedy wyrokiem sędziego, mową obrońcy, interpretacją ogółu, lecz ni mniej, ni więcej, jak właśnie Meursaultem – impresją, chwilą, istnieniem *hic et nunc*, blaskiem i słońcem – egzystencją *par excellence*. Jedynym wyrazem tejże egzystencjalnej prawdy zdaje się być milczenie bohatera. Meursault, skazany na karę śmierci za zabójstwo Araba, nie chce się usprawiedliwiać. Słońce, które podaje za przyczynę zabójstwa, bynajmniej nie szukając okoliczności łagodzącej, lecz wyznając najczystsza prawdę, wskazując autentyczne źródło tragedii, jest tu, w pełnym swym blasku, figurą absurdu jako takiego, absurdu egzystencjalnego (jeśli zważyć paralelizm do antycznej kategorii *ananke*, tragizm camusowskiego bohatera rozgrywa się na poziomie ponadindywidualnym, nad-ludzkim, w swej efemerycznej sile znajduje się poza terażniejszością trwania *subiectum*). Meursault nie chce zaaprobować absurdu (łaski, nadziei Absolutu, usprawiedliwienia), który niejako narzuca mu w celi więziennej kapelan; pragnie jedynie, broniąc bez reszty swojej doskonałej obojętności, wewnętrznej równowagi – toczony pod milczącym niebem – pomiędzy *tak* i *nie*, pewny czekającej go śmierci, i życia, które było jego li tylko prawdą, oddać się „tkliwej nieczułości świata”¹¹. *Expressis verbis*:

żyłem w taki sposób, mógłbym żyć w inny. Robiłem jedne rzeczy, nie robiłem innych. Nie uczyniłem tej rzeczy, ponieważ czyniłem tamtą. Cóż ponadto? (...) Nic, nic nie ma znaczenia i dobrze wiedziałem dlaczego. Z głębi mojego przyszłego losu, w absurdzie życia, które wiodłem, wznosił się ku mnie od lat, które jeszcze nie nadeszły, mroczny podmuch, zrównując na swej drodze wszystko, co mi wówczas ofiarowano w latach, które przeżyłem, niewiele prawdziwszych od tamtych. Cóż obchodziła mnie cudza śmierć, miłość matki, jakież

¹¹ A. Camus, *Obcy*, PIW, Warszawa 1967, s. 122. Bohater *Obcego*, jak się zdaje, niezależnie od zewnętrznych okoliczności czy sytuacji za wszelką cenę pragnie (nie żałując czegokolwiek) pozostać samoświadomy swej egzystencji, swego bycia tu-oto („w ciemności mojego więziennego wehikułu odnajdywałem jeden po drugim, jakby na dnie zmęczenia, wszystkie znajome odgłosy miasta, które kochałem, i tej szczególnej pory dnia, w której zazwyczaj czułem się dobrze. (...) ja nigdy nie byłem w stanie prawdziwie żałować czegokolwiek. Zawsze pochłaniało mnie to, co mogło się zdarzyć dziś albo jutro”. Ibidem, s. 97, 100). Jak wspominał Jean Grenier, nauczyciel i przyjaciel Alberta Camusa: „kiedy (...) przeczytałem *Obcego* (...), wstrząśnięty byłem tym, co tam usłyszałem: dziki krzyk. Krzyk istoty dogłębnie nieprzejednanej. Krzyk stworzenia niesprawiedliwie zranionego. Krzyk, który jest czymś więcej niż krzykiem człowieka. Albo człowieka, który jest skazany i nie wie za co. Ale jest to krzyk, a nie żądanie wyjaśnienia, protest, nic z tego, czego wymagałby protokół sądowy. (...) W swojej istocie krzyk ten jest bez skazy. Krzyk tak czysty, że nie musi być wyrażony. Dlatego paradoksalnie jest milczeniem”. J. Grenier, *Albert Camus. Wspomnienia*, Centrum Polsko-Francuskie, Olsztyn 2000, s. 102.

znaczenie miał dla mnie jego [kapelana – M.B.] Bóg, rodzaje życia, los, który się wybiera, skoro jeden tylko los miał wybrać mnie samego, a wraz ze mną miliardy uprzywilejowanych (...). Jakież miałyby znaczenie – [podejmuje odsłaniając absurd i egzystencjalną bezdomność zarazem – przyp. M.B.] – gdyby oskarżono go o morderstwo i ścięto, ponieważ nie płakał na pogrzebie matki? Pies Salamana był tyleż samo wart co jego żona. Kobieta automat była taką samą winowajczynią jak paryżanka, z którą ożenił się Masson, lub Maria, która miała ochotę wyjść za mnie. Jakież miało znaczenie, że Rajmund był moim kumpłem. Podobnie jak Celestyn, który był więcej wart od niego. Jakież miało znaczenie, że Maria pozwala się dziś całować jakiemś nowemu Meursaultowi?”¹².

Przekonany o absurdzie egzystencji („i naraz schwycił mnie za gardło bezsens wszystkiego, co tutaj robiłem, i zapragnąłem już tylko jednego – skończyć z tym jak najszybciej, znaleźć się w celi i zasnąć”¹³), gotów zacząć wszystko od nowa (tu znajduje swój wyraz podobieństwo myśli Camusa z Nietzscheańską ideą *wiecznego powrotu*¹⁴), ów quasi-*nadczłowiek* – bohater *cnót absurdalnych* – świadomy swej sytuacji i kondycji, wiedząc, iż życie w swym ruchu nieustannie zmienia kontury, że ściga swą formę i kształt, nigdy nie znajdując wyrazu, który i tak *nie ma żadnego znaczenia*, milcząc, buntuje się. Jak zauważa Thomas Merton: „bunt Meursaulta przeciwko interpretacji jego osoby i jego zbrodni przez społeczeństwo to bunt przeciwko *totalnemu, systemowemu wyjaśnieniu* istnienia, które się załamuje nie dlatego, że akurat jest nieodpowiednie, lecz dlatego, że jest totalne. (...) [tytułowy *obcy* – M.B.] pozwoli więc się unicestwić karzącemu prawu, lecz nie pozwoli mu mieszać się do własnego samookreślenia”¹⁵.

Podobnie tedy jak Meursault ze *Śmierci szczęśliwej*, mityczny Syzyf czy Kaligula, Meursault „chciał tylko trzymać swoje życie we własnych rękach. (...) być świadomym (...), patrząc śmierci prosto w oczy”¹⁶. Bezdomność egzystencjalna, choć zaznacza się tu na wielu płaszczyznach, jawi się jako niemożność bycia-w-jednym-miejscu, nieustanna próba odnajdywania się w bycie – mrocznej i efemerycznej egzystencji – konstytuowana deifikacją

¹² A. Camus, *Obcy*, s. 120-121.

¹³ *Ibidem*, s. 104.

¹⁴ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Zysk i S-ka, Poznań 1995, s. 200-201, *Wola mocy*, Vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2009, s. 313-320.

¹⁵ T. Merton, *Siedem esejów o Albercie Camus*, Homini, Bydgoszcz 1996, s. 198, 197. Zob. szerzej *Ibidem*, s. 191-205. Podobnie jak Meursault odrzuca wszelkie formy usprawiedliwień [swojej kondycji], Jean-Baptiste Clamence z *Upadku* wyznaje *expressis verbis*: „żadnych usprawiedliwień, nigdy i dla nikogo, oto moja pierwsza zasada. Nie uznaję dobrej intencji, szacownej omyłki, fałszywego kroku, łagodzącej okoliczności. U mnie nie błogosławi się, nie rozdaje rozgrzeszeń”. A. Camus, *Upadek*, PIW, Warszawa 1971, s. 100.

¹⁶ A. Camus, *Śmierć szczęśliwa*, Znak, Kraków 1998, s. 88, 138. Zarówno Meursault z *Obcego*, jak i Meursault ze *Śmierci szczęśliwej*, są bohaterami na wskroś świadomymi faktu egzystencji, świadomymi do ostatniego jej momentu – śmierci, tym samym, wyrzuci z ciśnienia absurdalnych ekranów, są szczęśliwi *par excellence*.

samoświadomości i nieprzepartym dążeniem do samookreślenia wolnego od zewnętrznych głosów czy reperkusji.

Zakończenie

Zarówno tedy Sartre'owskie *Mdłości*, jak i Camusowski *Obcy* istotowo sytuują się w polu dyskursu o jednostce i jej egzystencji: z różnym rozłożeniem akcentów i w swoisty, acz odmienny nieco sposób, stanowią osobliwą próbę wyznaczenia miejsca i roli człowieka w świecie (w tej perspektywie zważyć należy także filozoficzne pytania o *eidos*); poprzez ekspozycję bohatera wyalienowanego, wykorzenionego z istnienia i bytu, podejmują *par excellence* prymarne i najdonioślejsze egzystencjalne tematyzacje.

Bibliografia

- Adamski J., *Historia literatury francuskiej*, Ossolineum, Wrocław 1966
- Camus A., *Kaligula*, Zielona Sowa, Kraków 2004
- Camus A., *Obcy*, PIW, Warszawa 1967
- Camus A., *Śmierć szczęśliwa*, Znak, Kraków 1998
- Camus A., *Upadek*, PIW, Warszawa 1971
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 9, PAX, Warszawa 2006
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 11, PAX, Warszawa 2007
- Grenier J., *Albert Camus. Wspomnienia*, Centrum Polsko-Francuskie, Olsztyn 2000
- Grzegorzczak A., *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa*, Książnica, Katowice 1999
- Heidegger M., *Bycie i czas*, PWN, Warszawa 2010
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, PWN, Warszawa 1982
- Kossak J., *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Książka i Wiedza, Warszawa 1976
- Krakowiak J.L., *Absurd. Pytanie o sens ludzkiej egzystencji*, Scholar, Warszawa 2010
- Merton T., *Siedem esejów o Albercie Camus*, Homini, Bydgoszcz 1996
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978
- Miś A., *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Scholar, Warszawa 2000

- Mordarski R., *Albert Camus. Między absurdem a solidarnością*, Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Bydgoszcz 1999
- Natanson W., *Szczęście Syzyfa*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, Zysk i S-ka, Poznań 1995
- Nietzsche F., *Wola mocy*, Vis-a-vis/Etiuda, Kraków 2009
- Sartre J.P., *Mdłości*, PIW, Warszawa 1974
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, PWN, Warszawa 2001
- Warnock M., *Egzystencjalizm*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006

Paradoks Chisholma a logiki deontycznej sprzeczności

Celem niniejszego artykułu jest analiza paradoksu Chisholma w ramach logiki deontycznej sprzeczności **LDI** (Logic of Deontic Inconsistency), leżącej na przecięciu logik parakonsystentnych i deontycznych. Dokładniej, **LDI** jest klasą systemów powstających przez deontyczne rozszerzenie jakiegoś systemu logiki formalnej sprzeczności **LFI** (Logic of Formal Inconsistency). W części pierwszej scharakteryzujemy bardzo zwięźle system **mbC**, który uchodzi za podstawowy system w klasie **LFI**, a następnie jego deontyczne modyfikacje: **DmbC** i **BDmbC**. W części drugiej przedstawimy możliwe formalizacje zbiorów Chisholma w opisanych wcześniej systemach. Na koniec opiszemy pewną kontekstową logikę deontycznej sprzeczności: **CDmbC**, oraz pokażemy, co wnosi ona do analizy rozważanego paradoksu. Dowody pełności logik **mbC**, **DmbC** oraz **BDmbC** można znaleźć w pracach Coniglio M. E., Peron N. M. [2009] oraz Coniglio M. E., [2009].

Systemy

Bazą dla logik deontycznej sprzeczności jest system **mbC**, który scharakteryzujemy tutaj bardzo ogólnie.

Język logiki **mbC**

Zbiór For^{mbC} jest najmniejszym zbiorem spełniającym warunki:

- $ZZ \subseteq \text{For}^{\text{mbC}}$, gdzie ZZ jest zbiorem zmiennych zdaniowych;
- Jeśli $A \in \text{For}^{\text{mbC}}$, to $\oplus A \in \text{For}^{\text{mbC}}$, gdzie $\oplus \in \{\circ, \sim\}$;
- Jeśli $A, B \in \text{For}^{\text{mbC}}$, to $(A \oplus B) \in \text{For}^{\text{mbC}}$, gdzie $\oplus \in \{\rightarrow, \wedge, \vee\}$.

Aksjomatyka logiki **mbC**

$$\text{Ax1. } A \rightarrow (B \rightarrow A)$$

$$\text{Ax2. } (A \rightarrow B) \rightarrow ((A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow (A \rightarrow C))$$

$$\text{Ax3. } A \rightarrow (B \rightarrow (A \wedge B))$$

$$\text{Ax4. } (A \wedge B) \rightarrow A$$

$$\text{Ax5. } (A \wedge B) \rightarrow B$$

$$\text{Ax6. } A \rightarrow (A \vee B)$$

$$\text{Ax7. } B \rightarrow (A \vee B)$$

$$\text{Ax8. } (A \rightarrow C) \rightarrow ((B \rightarrow C) \rightarrow ((A \vee B) \rightarrow C))$$

$$\text{Ax9. } A \vee (A \rightarrow B)$$

$$\text{Ax10. } A \vee \sim A$$

$$\circ\text{IDS } \circ A \rightarrow (A \rightarrow (\sim A \rightarrow B))$$

(MP) Jeżeli $\vdash A$ oraz $\vdash A \rightarrow B$ to $\vdash B$

Semantyka logiki **mbC** (**mbC**-wartościowania)

mbC-wartościowaniem nazywamy funkcję $v: \text{For}^{\text{mbC}} \rightarrow \{0,1\}$ ze zbioru formuł w zbiór wartości logicznych, która spełnia następujące warunki:

$$(v1) \quad v(A \wedge B) = 1 \text{ wtw } v(A) = v(B) = 1$$

$$(v2) \quad v(A \vee B) = 0 \text{ wtw } v(A) = v(B) = 0$$

$$(v3) \quad v(A \rightarrow B) = 0 \text{ wtw } v(A) = 1 \text{ oraz } v(B) = 0$$

$$(v4) \quad \text{jeżeli } v(\sim A) = 0, \text{ to } v(A) = 1$$

$$(v5) \quad \text{jeżeli } v(A) = v(\sim A), \text{ to } v(\circ A) = 0$$

Pierwszą rozważaną modyfikacją logiki **mbC** jest system **DmbC**.

Aksjomatyka logiki **DmbC**

Do aksjomatów logiki **mbC** dodajemy następujące dwa aksjomaty:

$$(O-K) \quad O(A \rightarrow B) \rightarrow (OA \rightarrow OB)$$

$$(O-E)^\circ \quad OF_A \rightarrow F_A \quad \text{gdzie } F_A =_{\text{df}} \circ A \wedge (A \wedge \sim A)$$

oraz regułę:

$$(RO) \quad \text{Jeżeli } \vdash A \text{ to } \vdash OA$$

Semantyka logiki **DmbC**

Modelem dla logiki **DmbC** jest trójka uporządkowana $\mathbf{M} = \langle U, R, V \rangle$, gdzie:

2. $U \neq \emptyset$ jest tzw. zbiorem światów możliwych;
3. $R \subseteq U \times U$ jest relacją (deontycznej) osiągalności, spełniającą warunek seryjności (tj. $\forall u \in U \exists v \in U (uRv)$);
4. $V: ZZ \rightarrow 2^U$ jest wartościowaniem zmiennych zdaniowych

Wyrażenie $R(u) = \{v: uRv\}$ oznacza zbiór wszystkich światów możliwych osiągalnych ze świata u .

Relację spełniania w logice **DmbC** określają następujące warunki (pomijamy warunki klasyczne):

- (i) $(\mathbf{M}, u) \models p_j$ wtw $u \in V(p_j)$
- (ii) jeżeli $(\mathbf{M}, u) \not\models \sim A$ to $(\mathbf{M}, u) \models A$
- (iii) jeżeli $(\mathbf{M}, u) \models A$ oraz $(\mathbf{M}, u) \models \sim A$, to $(\mathbf{M}, u) \not\models \circ A$
- (iv) $(\mathbf{M}, u) \models \circ A$ wtw dla każdego $v \in R(u)$, $(\mathbf{M}, v) \models A$

Zgodnie z warunkiem (iii), jeżeli zarówno formuła A , jak i jej negacja są prawdziwe, to nie jest prawdziwa formuła stwierdzająca niesprzeczność („klasyczność”) formuły A .

Kolejny system o dużej sile wyrazu otrzymujemy poprzez kompilację logik **DmbC** oraz **SDmbC**¹. Dokonujemy tego poprzez wprowadzenie dwóch operatorów deontycznych obowiązku (ewentualnie dozwolenia), z których jeden zachowuje się tak jak w systemie **DmbC**, drugi jak w logice **SDmbC**. Język powyższych systemów wzbogacamy symbolem \otimes . Definicja formuły jest standardowa (w szczególności, dopuszcza zatem iteracje obydwu operatorów oraz formuły mieszane).

Aksjomatyka logiki **BDmbC**

System **BDmbC** powstaje z systemu **mbC** poprzez dodanie następujących aksjomatów:

- (O-K) $O(A \rightarrow B) \rightarrow (OA \rightarrow OB)$
- (\otimes -K) $\otimes(A \rightarrow B) \rightarrow (\otimes A \rightarrow \otimes B)$
- (O-E)^o $OF_A \rightarrow F_A$ gdzie $F_A =_{\text{df}} \circ A \wedge (A \wedge \sim A)$
- (\otimes -E) $\otimes f_A \rightarrow F_A$ gdzie $f_A =_{\text{df}} A \wedge \sim A$
- (BA) $\otimes A \rightarrow OA$

oraz reguł:

- (RO) Jeżeli $\vdash A$, to $\vdash OA$
- (R \otimes) Jeżeli $\vdash A$, to $\vdash \otimes A$

Semantyka logiki **BDmbC**

Model dla systemu **BDmbC** jest czwórką $\mathbf{M} = \langle U, R, R^* \ V \rangle$, gdzie elementy U , R oraz V określone są jak poprzednio (w definicji modelu dla **DmbC**), zaś $R^* \subseteq U \times U$ jest relacją (deontycznej) osiągalności skojarzoną z funktorem \otimes , spełniającą warunek seryjności oraz warunek inkluzji, tj. $R \subseteq R^*$.

¹System **SDmbC** powstaje z systemu **DmbC** poprzez zastąpienie aksjomatu (O-E)^o aksjomatem: (O-E)* $Of_A \rightarrow F_A$, gdzie $f_A =_{\text{df}} A \wedge \sim A$, zaś $F_A =_{\text{df}} \circ A \wedge (A \wedge \sim A)$.

Zgodnie z warunkiem inkluzji, jeżeli jakiegokolwiek dwa elementy pozostają względem siebie w relacji R , pozostają również względem siebie w relacji R^* ; nie musi jednak zachodzić zależność odwrotna.

Do warunków (i) – (iv) definicji spełniania (oczywiście wraz z warunkami dla spójników klasycznych) dla **DmbC** dodajemy następujące klauzule dotyczące operatora \otimes .

(iv)' $(\mathbf{M}, u) \models \otimes A$ wtw dla każdego $v \in R^*(u)$, $(\mathbf{M}, v) \models A$

(iv)'' jeżeli $(\mathbf{M}, u) \not\models \otimes \sim A$, to dla każdego $v \in R^*(u)$, $(\mathbf{M}, v) \not\models A$

Tak więc, A jest klasycznie obowiązkowe w świecie u wtedy i tylko wtedy, gdy A jest prawdziwe w każdym świecie R^* -osiągalnym ze świata u .

Paradoks Chisholma w świetle logik LDI

W paradoksie Chisholma chodzi o sformalizowanie następujących czterech zdań, ale tak, aby łącznie tworzyły zbiór (1) niezależny (tj. żadne nie wynikało z pozostałych) oraz (2) niesprzeczny/nietrywialny:

- (i) Obowiązkowe (*nakazane*) jest to, że α .
- (ii) Jeżeli jest tak, że α , to obowiązkowe (*nakazane*) jest to, że β .
- (iii) Jeżeli nie jest tak, że α , to obowiązkowe (*nakazane*) jest to, że nie- β .
- (iv) Nie jest tak, że α^2 .

Okazuje się – wbrew intuicji – że przy standardowym rozumieniu funktora obowiązku jest to niemożliwe.

Poniżej podamy przykłady takich formalizacji na gruncie logik **DmbC** oraz **BDmbC**. Pokażemy, jak poprzez osłabienie warunku niesprzeczności można uzyskać sprzeczne, lecz nietrywialne reprezentacje rozważanego paradoksu.

Przypomnijmy najpierw powody, dla których standardowa logika deontyczna (**SDL**) nie dostarcza adekwatnej formalizacji paradoksu Chisholma. Paradoks ów może być sformalizowany na następujące cztery sposoby:

$$\mathbf{C1}_{\text{SDL}} = \{O\alpha, O(\alpha \rightarrow \beta), O(\neg\alpha \rightarrow \neg\beta), \neg\alpha\}$$

$$\mathbf{C2}_{\text{SDL}} = \{O\alpha, \alpha \rightarrow O\beta, \neg\alpha \rightarrow O\neg\beta, \neg\alpha\}$$

$$\mathbf{C3}_{\text{SDL}} = \{O\alpha, \alpha \rightarrow O\beta, O(\neg\alpha \rightarrow \neg\beta), \neg\alpha\}$$

² W charakterze egzemplifikacji, przytoczmy oryginalny przykład Chisholma:

- Smith powinien przyjść, by pomóc swojemu przyjacielowi.
- Smith powinien zawiadomić go o swym przyjściu, jeśli postanowił przyjść.
- Smith powinien nie zawiadamiać go o swym przyjściu, jeśli postanowił nie przychodzić.
- Smith nie przychodzi, by pomóc swojemu przyjacielowi.

$$\mathbf{C4}_{\text{SDL}} = \{O\alpha, O(\alpha \rightarrow \beta), \neg\alpha \rightarrow O\neg\beta, \neg\alpha\}$$

Żadna z powyższych formalizacji nie jest zarazem niesprzeczna i niezależna. Z powodu braku miejsca pomijamy szczegółową analizę tego faktu³. Jej podsumowanie zawiera poniższa tabela:

Formalizacje	niesprzeczność	niezależność	odrywanie
$\mathbf{C1}_{\text{SDL}}$	<i>niesprzeczna</i>	<i>zależna</i>	DD
$\mathbf{C2}_{\text{SDL}}$	<i>niesprzeczna</i>	<i>zależna</i>	FD
$\mathbf{C3}_{\text{SDL}}$	<i>niesprzeczna</i>	<i>zależna</i>	-
$\mathbf{C4}_{\text{SDL}}$	<i>sprzeczna</i>	<i>niezależna</i>	DD, FD

Tabela 1. Analiza paradoksu Chisholma w ramach **SDL**

W ostatniej kolumnie odnotowaliśmy okoliczność, że do określonych zbiorów formuł stosują się następujące reguły:

$$(DD) \quad OA \wedge O(A \rightarrow B) \vdash_{\text{SDL}} OB \quad (\text{deontic detachment})$$

$$(FD) \quad A \wedge (A \rightarrow OB) \vdash_{\text{SDL}} OB \quad (\text{factual detachment})$$

Zauważmy ponadto, że możliwość zastosowania jednocześnie obu reguł do zbioru $\mathbf{C4}_{\text{SDL}}$, stanowi przyczynę jego sprzeczności (a w konsekwencji jego trywialności). Nasuwa się w związku z tym przypuszczenie, iż adekwatną formalizację paradoksu można otrzymać używając logiki, w której przynajmniej jedna z powyższych reguł nie obowiązuje. Logiką spełniającą ten warunek jest wspomniany już system **CDmbC**. Nie obowiązuje w niej reguła (FD). Jednakże analizy paradoksu na gruncie logik **DmbC** oraz **BDmbC** również dostarczają ciekawych formalizacji, spełniających wymagane warunki.

Rozpocznijmy od formalizacji paradoksu w logice **DmbC**:

$$\mathbf{C1}_{\text{DmbC}} = \{O\alpha, O(\alpha \rightarrow \beta), O(\neg\alpha \rightarrow \neg\beta), \neg\alpha\}$$

$$\mathbf{C2}_{\text{DmbC}} = \{O\alpha, \alpha \rightarrow O\beta, \neg\alpha \rightarrow O\neg\beta, \neg\alpha\}$$

$$\mathbf{C3}_{\text{DmbC}} = \{O\alpha, \alpha \rightarrow O\beta, O(\neg\alpha \rightarrow \neg\beta), \neg\alpha\}$$

$$\mathbf{C4}_{\text{DmbC}} = \{O\alpha, O(\alpha \rightarrow \beta), \neg\alpha \rightarrow O\sim\beta, \neg\alpha\}$$

Zbiory $\mathbf{C1}_{\text{DmbC}} - \mathbf{C4}_{\text{DmbC}}$ odpowiadają formalizacjom $\mathbf{C1}_{\text{SDL}} - \mathbf{C4}_{\text{SDL}}$, z wyjątkiem formalizacji czwartej, której trzecia formuła ($\neg\alpha \rightarrow O\sim\beta$) ma w następniku negację słabą. Wszystkie inne negacje w wymienionych zbiorach są klasyczne.

Zbiory $\mathbf{C1}_{\text{DmbC}} - \mathbf{C3}_{\text{DmbC}}$ są niesprzeczne oraz niezależne, gdyż w omawianej logice zachodzą następujące zależności:

$$OA \text{ non } \vdash_{\text{DmbC}} O(\neg A \rightarrow \neg B)$$

$$\neg A \text{ non } \vdash_{\text{DmbC}} A \rightarrow OB$$

³ Szczegółową analizę można znaleźć w: K. Świrydowicz, 1995.

Natomiast zbiór $C4_{DmbC}$ jest niezależny, lecz sprzeczny. Mamy bowiem: $\{O\alpha, O(\alpha \rightarrow \beta)\} \vdash_{DmbC} O\beta$, oraz $\{\neg\alpha \rightarrow O\sim\beta, \neg\alpha\} \vdash_{DmbC} O\sim\beta$. Wynika stąd wniosek, iż $C4_{DmbC} \vdash_{DmbC} O\beta \wedge O\sim\beta$. Podana formalizacja, choć sprzeczna, jest nietrywialna, gdyż $O\beta \wedge O\sim\beta \text{ non } \vdash_{DmbC} F_B$. Aby była trywialna, potrzeba dodatkowego warunku $\circ B$, gdyż wtedy $\{\circ B, O\beta \wedge O\sim\beta\} \vdash_{DmbC} F_B$.

W logice $DmbC$ istnieje oczywiście więcej możliwości formalizacji rozważanego paradoksu niż w SDL . W formalizacjach wymienionych powyżej możemy używać także negacji parakonsystentnych. Otrzymane w ten sposób zbiory formuł będą nadal niesprzeczne i niezależne. Wyjątek stanowi zbiór $C4'_{DmbC} = \{O\alpha, O(\alpha \rightarrow \beta), \neg\alpha \rightarrow O\sim\beta, \neg\alpha\}$, który jest sprzeczny, trywialny oraz dodatkowo zależny (jest tak, gdyż każdy sprzeczny i trywialny zbiór formuł jest zależny). Mamy bowiem $C4'_{DmbC} \vdash_{DmbC} O\beta \wedge O\sim B$. Z uwagi na aksjomat $(O-E)^\circ$ oraz definicję negacji klasycznej, zachodzi: $O\beta \wedge O\sim B \vdash_{DmbC} F_B$.

Największą możliwość wyrazu daje nam bimodalny system $BDmbC$, z uwagi na występujące w nim dwa operatory nakazu (słaby oraz mocny). Powiedzieliśmy wyżej omawiając system $BDmbC$, że operator \otimes zachowuje się w nim klasycznie, natomiast operator O , zachowuje się tak jak nakaz w logice $DmbC$ (tj. słabo). W tym kontekście najbardziej interesujące są formalizacje mieszane, tj. takie w których używa się nakazu słabego (O) oraz mocnego (\otimes). Na początku zauważmy, że na gruncie systemu $BDmbC$ obowiązują następujące reguły:

$$(O^\otimes - DD) (OA \wedge \otimes(A \rightarrow B)) \vdash OB$$

$$(\otimes O - DD) (\otimes A \wedge O(A \rightarrow B)) \vdash OB,$$

będące szczególnymi przypadkami zasady odrywania deontycznego (*deontic detachment*). Zgodnie z pierwszą z wymienionych reguł, jeżeli jest *prima facie* obowiązkowe to, że A oraz jest klasycznie obowiązkowe to, że A implikuje B , to jest *prima facie* obowiązkowe to, że B . Reguła druga głosi, iż jeśli jest klasycznie obowiązkowe to, że A , oraz *prima facie* nakazane to, że jeśli A , to B , to jest *prima facie* nakazane to, że B . Obowiązują ponadto uszczegółowienia odrywania faktualnego (*factual detachment*). Nie przedstawiamy wszystkich możliwych formalizacji, lecz jedynie te, które – w naszym przekonaniu – wnoszą coś nowego do analizy paradoksu Chisholma. Symbol $\S \in \{\neg, \sim\}$ oznacza negację klasyczną lub parakonsystentną.

$$C1_{BDmbC} = \{O\alpha, \otimes(\alpha \rightarrow \beta), \otimes(\S\alpha \rightarrow \S\beta), \S\alpha\}$$

$$C4_{BDmbC} = \{\otimes\alpha, O(\alpha \rightarrow \beta), \S\alpha \rightarrow O\S\beta, \S\alpha\}$$

$$C4'_{BDmbC} = \{\otimes\alpha, O(\alpha \rightarrow \beta), \S\alpha \rightarrow \otimes\S\beta, \S\alpha\}$$

$$C4'_{\mathbf{BDmbC}} = \{ \otimes \alpha, \otimes (\alpha \rightarrow \beta), \otimes \alpha \rightarrow \otimes \beta, \otimes \alpha \}$$

Bez względu na to, czy negację rozumiemy klasycznie, czy parakonsystentnie zbiór $C1_{\mathbf{BDmbC}}$ jest niesprzeczny oraz niezależny. Ponadto, na mocy (O^{\otimes} - DD) mamy $C1_{\mathbf{BDmbC}} \vDash O\alpha \wedge O\beta$. Zbiór $C4_{\mathbf{BDmbC}}$ jest niezależny. Jest także niesprzeczny, jednakże pod warunkiem, że dwie ostatnie formuły mają postać $\neg\alpha \rightarrow O\beta$, $\sim\alpha$. Nie można wtedy zastosować faktycznego odrywania. Gdy jednak negacje, dotyczące zdania α są tego samego rodzaju, otrzymujemy wtedy formalizację sprzeczną. Będzie ona ponadto trywialna, gdy negacja dotycząca zdania β będzie klasyczna. Natomiast będzie ona nietrywialna, gdy negacja dotycząca zdania β będzie parakonsystentna. Ciekawy wydaje się zbiór $C4'_{\mathbf{BDmbC}}$. Jest on niezależny. Gdy negacje, dotyczące zdania α , są tego samego rodzaju (lub druga jest silniejsza od pierwszej), a negacja dotycząca zdania β jest klasyczna, mamy zależność: $C4'_{\mathbf{BDmbC}} \vDash (O\alpha \wedge O\beta) \wedge \otimes \sim\beta$, tzn. $C4'_{\mathbf{BDmbC}} \vDash O\alpha \wedge \mathbf{f}_{\beta}$ (jest tak, gdyż tezą logiki \mathbf{BDmbC} jest implikacja $\vdash (O\alpha \wedge \otimes \sim\alpha) \rightarrow \mathbf{f}_A$). Zbiór ten jest zatem sprzeczny, lecz nietrywialny.

Z kolei analiza $C4''_{\mathbf{BDmbC}}$ jest zarazem sprzeczna, trywialna oraz zależna, pod warunkiem, że negacje, dotyczące zdania α , są tego samego rodzaju (lub druga jest silniejsza od pierwszej).

Zaproponujemy w tym miejscu pewną logikę formalnej sprzeczności będącą diadycznym odpowiednikiem systemu \mathbf{DmbC} . Oznaczmy ją symbolem \mathbf{CDmbC} (contextual \mathbf{DmbC}). Rozszerzamy język logiki \mathbf{mbC} o funktor $O_{[-]}(-)$ (obowiązek warunkowy, kontekstowy), oraz \square (funktor konieczności)⁴. Definicja zbioru $\text{For}^{\mathbf{CDmbC}}$ jest następująca:

Język logiki \mathbf{CDmbC}

Zbiór $\text{For}^{\mathbf{CDmbC}}$ jest najmniejszym zbiorem spełniającym poniższe warunki:

- $\text{For}^{\mathbf{mbC}} \subseteq \text{For}^{\mathbf{CDmbC}}$
- Jeżeli $A \in \text{For}^{\mathbf{CDmbC}}$, to $\square A \in \text{For}^{\mathbf{CDmbC}}$
- Jeżeli $A, B \in \text{For}^{\mathbf{CDmbC}}$, to $O_{[B]}A \in \text{For}^{\mathbf{CDmbC}}$.

Formułę $O_{[B]}A$ możemy odczytywać: w kontekście $[B]$ nakazane jest to, że A (alternatywnie: obowiązkowe jest to, że A , o ile zachodzi to, że B). Dopuszcza się wystąpienie operatora nakazu zarówno w obrębie warunku $[-]$, jak i w obrębie formuły będącej przedmiotem nakazu.

System \mathbf{CDmbC} zostanie scharakteryzowany semantycznie jako zbiór formuł prawdziwych w pewnym modelu.

Semantyka logiki \mathbf{CDmbC} (model preferencyjny)

Modelem systemu \mathbf{CDmbC} jest dowolny układ postaci $\mathbf{M} = \langle U, R, \{ \geq_u \in U \}, V \rangle$, w którym

⁴ Funktor możliwości można oczywiście wprowadzić jako skrót wyrażenia $\neg\square\neg$.

- U jest zbiorem tzw. światów możliwych,
- $R \subseteq U \times U$ jest relacją osiągalności, która spełnia warunek seryjności.
- \geq_u , dla każdego $u \in U$, jest binarną relacją, będącą mocno spójnym quasi-porządkiem określonym na zbiorze $U_u \subseteq U$ (zwaną relacją preferencji).
- $V: ZZ \rightarrow 2^U$ jest funkcją wartościowania zmiennych zdaniowych.

Wyrażenie $v \geq_u w$ możemy odczytywać: świat v jest co najmniej tak preferowany, jak świat w , ze względu na świat u . Zbiór $U_u = \{v \in U: v \geq_u w, \text{ dla pewnego } v \in U\}$ to zbiór światów, które są co najmniej tak preferowane jak świat w ze względu na dany świat bazowy u . Zakładamy ponadto, że $R(u) \subseteq U_u$.

Symbol $\|A\|_{\mathbf{M}}$ oznacza zbiór tych wszystkich światów modelu \mathbf{M} , w których spełniona jest formuła A . Relację spełniania określają następujące warunki (pomijamy klauzule dla spójników klasycznych):

- (i) $(\mathbf{M}, u) \models p_j$ wtw $u \in V(p_j)$
- (ii) Jeżeli $(\mathbf{M}, u) \not\models \sim A$, to $(\mathbf{M}, u) \models A$
- (iii) jeżeli $(\mathbf{M}, u) \models A$ oraz $(\mathbf{M}, u) \models \sim A$, to $(\mathbf{M}, u) \not\models \circ A$
- (iv) $(\mathbf{M}, u) \models \Box A$ wtw $R(u) \subseteq \|A\|_{\mathbf{M}}$
- (v) $(\mathbf{M}, u) \models \Diamond A$ wtw $R(u) \cap \|A\|_{\mathbf{M}} \neq \emptyset$
- (vi) $(\mathbf{M}, u) \models O_{[B]}A$ wtw istnieje taki świat $v \in R(u) \cap \|B \wedge A\|_{\mathbf{M}}$ taki, że dla każdego $w \in R(u) \cap \|B \wedge \neg A\|_{\mathbf{M}}$, $v \geq_u w$.

Zgodnie z klauzulą (vi) formuła $O_{[B]}A$ jest spełniona w modelu \mathbf{M} wtedy, gdy istnieje taki $B \wedge A$ -świat (osiągalny ze świata u), który jest co najmniej tak preferowany jak każdy $B \wedge \neg A$ -świat (osiągalny ze świata u). Podamy przykłady formuł spełnionych w modelu \mathbf{M} określonym jak wyżej.

$$(CO-K) \quad \mathbf{M} \models O_{[A]}(B \rightarrow C) \rightarrow (O_{[A]}B \rightarrow O_{[A]}C)$$

$$(CO-D) \quad \mathbf{M} \models O_{[A]}B \rightarrow \neg O_{[A]}\neg B$$

$$(CO-D') \quad \mathbf{M} \models O_{[T]}F_A \rightarrow F_A$$

$$(CO-D'') \quad \mathbf{M} \models O_{[\circ A]}(A \wedge \sim A) \rightarrow F_A$$

$$(\Box OT) \quad \mathbf{M} \models \Box A \rightarrow O_{[T]}A$$

$$(DD') \quad \mathbf{M} \models O_{[T]}A \wedge O_{[A]}B \rightarrow O_{[T]}B$$

$$(AGR) \quad \mathbf{M} \models O_{[A]}B \wedge O_{[A]}C \rightarrow O_{[A]}B \wedge C$$

Teza (DD') jest diadycznym odpowiednikiem odrywania deontycznego. Odrywanie faktywne postaci: $A \wedge O_{[A]}B \rightarrow O_{[T]}B$ nie obowiązuje.

Analiza paradoksu Chisholma w systemie **CDmbC** będzie nieco ogólniejsza od analiz przeprowadzonych dotychczas. Oto jego możliwe formalizacje:

$$\mathbf{C1}_{\text{CDmbC}} = \{O_{[T]}\alpha, O_{[\alpha]}\beta, O_{[\S\alpha]}\S\beta, \S\alpha\}$$

$$\mathbf{C2}_{\text{CDmbC}} = \{O_{[T]}\alpha, \alpha \rightarrow O_{[\alpha]}\beta, \S\alpha \rightarrow O_{[\S\alpha]}\S\beta, \S\alpha\}$$

$$\mathbf{C3}_{\text{CDmbC}} = \{O_{[T]}\alpha, \alpha \rightarrow O_{[\alpha]}\beta, O_{[\S\alpha]}\S\beta, \S\alpha\}$$

$$\mathbf{C4}_{\text{CDmbC}} = \{O_{[T]}\alpha, O_{[\alpha]}\beta, \S\alpha \rightarrow O_{[\S\alpha]}\S\beta, \S\alpha\},$$

gdzie symbol $\S \in \{\neg, \sim\}$ oznacza jak poprzednio negację klasyczną lub parakonsystentną.

Wszystkie formalizacje są niesprzeczne oraz niezależne. Przeanalizujemy teraz pewne konsekwencje powyższych formalizacji.

- (i) $\mathbf{C1}_{\text{CDmbC}} \models_{\text{CDmbC}} (O_{[T]}\alpha \wedge O_{[T]}\beta) \wedge O_{[\S\alpha]}\S\beta$
- (ii) $\mathbf{C2}_{\text{CDmbC}} \models_{\text{CDmbC}} O_{[T]}\alpha \wedge O_{[\S\alpha]}\S\beta$ (o ile w poprzedniku formuły trzeciej występuje ten sam rodzaj negacji, który występuje w formule czwartej)
- (iii) $\mathbf{C3}_{\text{CDmbC}} \models_{\text{CDmbC}} O_{[T]}\alpha \wedge O_{[\S\alpha]}\S\beta$
- (iv) $\mathbf{C4}_{\text{CDmbC}} \models_{\text{CDmbC}} (O_{[T]}\alpha \wedge O_{[T]}\beta) \wedge O_{[\S\alpha]}\S\beta$ (o ile w poprzedniku formuły trzeciej występuje ten sam rodzaj negacji, który występuje w formule czwartej)

Formalizacje $\mathbf{C1}_{\text{CDmbC}}$ oraz $\mathbf{C4}_{\text{CDmbC}}$ wydają się najciekawsze. Pozwalają one na wyciągnięcie pewnych konkluzji zarówno z dwóch pierwszych, jak i dwóch ostatnich formuł tworzących interesujący nas paradoks. Zgodnie z formalizacją $\mathbf{C4}_{\text{CDmbC}}$ obowiązkowe jest to, by Smith poszedł i pomógł swojemu przyjacielowi oraz zawiadomił go o swoim przyjściu. Jednak w kontekście, w którym Smith nie przychodzi pomocy swojemu przyjacielowi (ponieważ np. ratuje swoje tonące dziecko), światy bardziej preferowane (lepsze) to te, w których nie zawiadamia on przyjaciela o swoim przyjściu. Zauważmy ponadto, że w logice **CDmbC** (inaczej niż w uprzednio omawianych systemach) nie istnieją sprzeczne formalizacje paradoksu; powodem jest nieobowiązywanie faktycznego odrywania. Podsumujmy analizy paradoksu Chisholma w logikach deontycznej sprzeczności, używając trzech następujących tabel⁵:

Formalizacje	niesprzeczność	niezależność	nietrywialność	odrywanie
$\mathbf{C1}_{\text{DmbC}}$	<i>niesprzeczna</i>	<i>niezależna</i>	<i>nietrywialna</i>	DD
$\mathbf{C2}_{\text{DmbC}}$	<i>niesprzeczna</i>	<i>niezależna</i>	<i>nietrywialna</i>	FD
$\mathbf{C3}_{\text{DmbC}}$	<i>niesprzeczna</i>	<i>niezależna</i>	<i>nietrywialna</i>	-
$\mathbf{C4}_{\text{DmbC}}$	<i>sprzeczna</i>	<i>niezależna</i>	<i>nietrywialna</i>	DD, FD

Tabela 2. Analiza paradoksu Chisholma w ramach **DmbC**

⁵ Napis $\mathbf{C4}''_{\text{BDmbC}} (\neg, \sim, \rightarrow)$ oznacza zbiór Chisholma, w którym pierwsze wystąpienie negacji jest klasyczne, drugie parakonsystentne, trzecie klasyczne. Analogicznie rozumiemy podobne napisy.

Formalizacje	niesprzeczność	niezależność	nietrywialność	odrywanie
$C1_{BDmbC}$	<i>niesprzeczna</i>	<i>niezależna</i>	<i>nietrywialna</i>	O^{\otimes} - DD
$C4_{BDmbC} (\neg, \sim, \neg)$	<i>sprzeczna</i>	<i>niezależna</i>	<i>nietrywialna</i>	\otimes O- DD, FD
$C4'_{BDmbC} (\neg, \sim, \neg)$	<i>sprzeczna</i>	<i>niezależna</i>	<i>nietrywialna</i>	\otimes O- DD, FD
$C4''_{BDmbC} (\neg, \neg, \neg)$	<i>sprzeczna</i>	<i>zależna</i>	<i>trywialna</i>	DD, FD

Tabela 3. Analiza paradoksu Chisholma w ramach **BDmbC**

Formalizacje	niesprzeczność	niezależność	nietrywialność	odrywanie
$C1_{CDmbC}$	<i>niesprzeczna</i>	<i>niezależna</i>	<i>nietrywialna</i>	DD'
$C2_{CDmbC} (\neg, \neg, \neg)$	<i>niesprzeczna</i>	<i>niezależna</i>	<i>nietrywialna</i>	FD
$C3_{CDmbC}$	<i>niesprzeczna</i>	<i>niezależna</i>	<i>nietrywialna</i>	-
$C4_{CDmbC} (\sim, \sim, \neg)$	<i>niesprzeczna</i>	<i>niezależna</i>	<i>nietrywialna</i>	FD

Tabela 4. Analiza paradoksu Chisholma w ramach **CDmbC**

Literatura

Carnielli W., Costa N. D. *Paraconsistent Deontic Logic*, *PHILOSOPHIA -- The Philos.*

Quarterly of Israel 16 n. 3 e 4, 1988, s. 293 – 305

Coniglio M. E. *Logics of Deontic Inconsistency*, *Revista Brasileira de Filosofia* 233, 2009, s. 162-186

Coniglio M. E., Peron N. M. *A Paraconsistentist Approach to Chisholm's Paradox*, *Principia* 13, n. 3, 2009, s. 299 - 326

Horty J. F. *Reasoning with Moral Conflicts*, *Nous* vol. 37, 2003, s. 557 – 605

Prakken H., Sartor G. *The Three Faces of Defeasibility in the Law*, *Ratio Juris* 17:1, 2004, s. 118-139

Prakken H., Sergot M. J. *Contrary-To-Duty Obligations*, *Studia Logica* 57, 1996, s. 91 – 115

Świrydowicz K. *Logiczne teorie obowiązku warunkowego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1995

Pomiędzy filozofią a literaturą, krytyką rzeczywistości a dekonstrukcją, realnością a iluzją. Impresja na temat twórczości Alhierda Bacharewicza

Nasz obraz świata kreowany jest dzisiaj przez media i zalew różnych, czasami sprzecznych ze sobą informacji. Tak kreowana jest i działa kultura. Rzeczywistość się odrealnia i traci linearność, swój *telos*. Nic już nie jest najpierw i nic nie jest potem. Należy wobec tego zadać pytanie: czym jest współczesna kultura? Zlepkiem cytatów, kolażem obrazów, mieszaniną światopoglądów, różnorodnością stylów? Czy jest ona „laboratorium »życia z Innym i dla Innego«”¹? Już nie oświeca, nie moralizuje, nie wytycza dróg, nie wskazuje prawdy, nie dyktuje smaku. Kultura produkuje potrzeby i konsumentów. Ma uwodzić. a współczesny człowiek jest konsumentem, który ma być i jednocześnie chce być uwodzony przez kulturę. „Kultura składa się dziś z ofert, nie nakazów; z propozycji, a nie norm”².

Jaka jest w tym wszystkim metoda? Nie ma jednolitej metody konstruującej rzeczywistość, jest dekonstrukcja. Odkrywanie zasłon idealistycznych iluzji nakładanych na rzeczywistość, a jednocześnie kreacja nowych interpretacji, obrazów i sensów. Jest gra, gra słów, gra myśli, znaczeń i jest ironia będąca czasami elementem gry.

Gra jest procesem, w którym człowiek odkrywa możliwość przewyciężenia swojej jednowymiarowości. a także elementarności innych przedmiotów, prostoty i « liniowości » interakcji z nimi³.

Jest śmiech, bo cóż innego pozostaje w tym cyrkowym i karnawałowym przedstawieniu, w którym uczestniczy współczesny człowiek?

Czy wszystko to dotyczy także całego postsowieckiego obszaru? Dotyczy, ma jednak inny charakter niż na zachodzie. Cała ponowoczesna filozofia, postmodernistyczny światopogląd, wyrósł bowiem na zgliszczach starego systemu.⁴ Wiktor Pielewin w książce „Generation P” pisze o tym następująco:

nastąpiło pewne istotne dla jego przyszłości zjawisko. Związek Radziecki, który zaczęto modernizować i ulepszać, [...] ulepszył się do tego stopnia, że przestał istnieć⁵.

To był moment przełomowy. Rozpoczął się czas trzeźwienia z utopijnych idei komunizmu. Dlaczego tak się stało?

¹ Z. Bauman, *Kultura płynnej nowoczesności*, producenci wydawniczy R. Kijak, M. Skowrońska, Narodowy Instytut Audiowizualny, Warszawa 2011, s. 13.

² Tamże, s. 27.

³ I. Skropanowa, *Russkaja postmodernistskaja literatura*, Nauka, Moskwa 2001, s. 12, (tłum. własne).

⁴ Por. V. Tarnavskiy, *Dzieci swoich czasów. Ruchy młodzieżowe w Rosji a zmiany kulturowe po upadku ZSRR*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2007, s. 29.

⁵ W. Pielewin, *Generation P*, przeł. E. Rojewska-Olejarczuk, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2002, s. 13.

Najważniejszym wehikułem wiozącym ludzkość do szczęścia miał być przemysł. Miał położyć kres niedostatkowi, głodowi, nieszczęściu, ubóstwu. Wsparty na technice i nauce, miał ułatwić życie, uczynić je bezpiecznym i nie tak męczącym. Miał, lecz zawsze było „jeszcze nie teraz”...⁶.

Po rozpadzie powstały niepodległe republiki. Tożsamość socjalistyczna, tożsamość człowieka sowieckiego została roztrzaskana, na jej miejscu miały pojawić się nowe, częściowo poskładane z kawałków starej: tożsamość Rosjanina, Ukraińca, Białorusina etc. Dla nich właśnie przełom postmodernistyczny miał kolosalne znaczenie,

gdyż postmodernizm obala zasady „jedynie słusznej racji” rządzącej partii politycznej, obowiązującego w danym kraju światopoglądu, odrzuca determinizm i traktuje przypadek jako naturalny proces istnienia świata⁷.

Dlatego właśnie przybrał on tak bardzo specyficzną i wyraźną formę na Białorusi. Jak pisze Jan Koźbiał:

węście Białorusi w normalny krwioobieg kultury europejskiej i światowej dokonało się akurat w okresie, gdy postmodernizm jest prądem dominującym⁸.

Ma on jednak charakter bardzo narodowościowy, a z drugiej strony i kosmopolityczny. Zwłaszcza od czasu, gdy władzę sprawuje Aleksandr Łukaszenka. Alhierd Bacharewicz tak oto komentuje to na swoim blogu:

[...] trochę szkoda tych młodych ludzi [...], którzy martwią się o To, dla których To stało się sensem życia. [...] w tym wieku zdrowy człowiek [...] szuka dla siebie obrony, zakłada różne maski [...]. w tym wieku człowiek to Krzyk. Nie krzyk „Niech żyje Białoruś!”, ale krzyk: „Niech on sam żyje!”⁹

Alhierd Bacharewicz jest jednym z młodych pisarzy białoruskich, urodzonym w Mińsku w 1974 r.¹⁰ Należy on do tzw. „pokolenia Bum-Bam-Litu”¹¹. Jak widzi białoruską rzeczywistość?

Wszystko było jak w reklamie, tylko milion razy cudowniej. Białorusini niczym przybysze z innej planety szli po skrzęcej się, srebrzystej drodze, która znikąca w kosmosie. Jakby jakiś bardzo bogaty wujek kupił Drogę Mleczną i wypuścił na nią te tęskniące za wolnością zwierzątka. Ich gracia oczarowywała. [...] „Tych to dopiero trzeba było wytresować”¹².

⁶ Z. Bauman, *Spoleczeństwo w stanie obłężenia*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Sic! s.c., Warszawa 2007, s. 164.

⁷ T. Stepanowska, *Rozważania o postmodernizmie rosyjskim* [w:] *Studia słowiaoznawcze*, t. 3, Wydawnictwo Filii Kieleckiej Akademii Świętokrzyskiej, Piotrków Trybunalski 2002, s. 212.

⁸ J. Koźbiał, *Na Białorusi – czyli nigdzie?* [w:] K. Bortnowska, *Białoruski postmodernizm. Liryka „pokolenia Bum-Bam-Litu”*, pod red. J. Koźbiała, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 11.

⁹ A. Bacharewicz, *Pra Gemia (Пра Гэма)* [w:] A. Bacharewicz, *Zembla. Kingdom by the sea*, przeł. K. Bortnowska, 06.11.2007, [w:] <http://bacharevic.livejournal.com/2007/11/06/>, [09.02.2012].

¹⁰ Por. A. Bacharewicz, *Talent do jąkania się. Opowiadania wybrane*, przeł. K. Bortnowska, K. Kwiatkowska, M. Łunczewicz-Napałkow, Kolegium Europy Wschodniej im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego, Wrocław 2008, s. 148. Obecnie mieszka i pracuje w Hamburgu. Dotychczas wydał: „Praktyczny poradnik niszczenia miast” (2002), „Barwy naturalne” (2003), „Żadnej litości dla Walentyny H.” (2006), „Talent do jąkania się. Opowiadania wybrane” (2007), „Przekłęci goście stolicy” (2008).

¹¹ Por. K. Bortnowska, *Białoruski postmodernizm. Liryka „pokolenia Bum-Bam-Litu”*, pod red. J. Koźbiała, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009.

¹² A. Bacharewicz, *Talent do jąkania się. Opowiadania wybrane*, przeł. K. Bortnowska, K. Kwiatkowska, M. Łunczewicz-Napałkow, Kolegium Europy Wschodniej im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego, Wrocław 2008, s. 22.

Akcja opowiadania dzieje się w państwowym cyrku, w którym główną atrakcją jest występ *Białorusinów na kryształowych globach*. Trudno powiedzieć, kim lub czym są „Białorusini”. Zdaje się, że brakuje im trochę do bycia człowiekiem, ale i ma się poważne wątpliwości, czy to tak naprawdę zwierzęta. Do codziennej, zdawałoby się zwyczajnej rzeczywistości wkrada się absurd. Świat podobny, lecz w krzywym zwierciadle. Zupełnie jak we śnie, gdy na pozór wydaje się, że wszystko jest znane, wręcz realne. Pojawia się nagle jakiś niezwykle, inny element, zupełnie nie pasujący do całości obrazu. Wzbudza zainteresowanie, ale i niepokój – jak w opowiadaniu Bacharewicza „Kaszkin” albo „Białorusini”. Zdaje się, że wszystko jest w porządku, ale nie do końca. Rzeczywistość nabiera charakteru labiryntu¹³, nie wiemy czy znajdziemy niego wyjście, czy takowe wyjście w ogóle istnieje. Ta rzeczywistość ma swoje dziury, słabe punkty, a Bacharewicz dokonuje w ten sposób dekonstrukcji codziennej białoruskiej rzeczywistości.

Podobnie rzecz się ma w opowiadaniu „Dzieje najnowsze Polesia”, o którym Jan Maksymiuk wypowiada się następująco:

to nie tylko sarkastyczny komentarz do białoruskich prób osiągnięcia prawdziwej wolności i niepodległości politycznej, ale także aluzja do pewnych wydarzeń i tekstów, o których wiedzą i pamiętają raczej tylko Białorusini¹⁴.

Bohaterem opowiadania jest student zdający egzamin dyplomowy. Rzecz dzieje się w dość odległej przyszłości, gdyż egzaminowany odpowiadając na zestaw pytań nr 50 (dotyczący historii) mówi o powstaniu Republiki Poleskiej, która uzyskała podmiotowość i uznanie międzynarodowe w roku 2021. Jednak i tutaj coś nie gra. Od samego początku pojawiają się jakby dwie rzeczywistości:

Szczerze starałem się odnaleźć na tym spustoszonej terytorium, na którym przyszło mi żyć, choćby ślad po czymś czystym i jasnym, lecz oprócz kamiennych bożków i baraków z pustaków, gęsto porozrzucanych po ojczyźnie, nie znalazłem niczego¹⁵.

To bardzo ponury obraz, po chwili jednak czytamy co następuje:

Kraj mądrych historyków i marnych poetów, ale czego można się spodziewać, jeśli nasz prezydent jest autorem powieści historycznych. [...] To trzeci kraj w którym przyszło mi żyć. Mam nadzieje że ostatni. Rodzice zostali w tamtej, straszliwej krainie na północy. Tam mógłbym zostać malarzem, albo muzykiem, pisarzem, albo zabójcą. Tu będę menedżerem korporacji „Puma-Polesie” albo copywriterem w agencji reklamowej za czterysta dolarów tygodniowo¹⁶.

Nie wiadomo gdzie jesteśmy i gdzie jest bohater... Odpowiedź znajduje się w ostatnim akapicie:

¹³ Motyw labiryntu pojawia się także u rosyjskiego pisarza uznanego za postmodernistę Wiktora Pielewina w książce *helm grozy*. Akcja dzieje się w przestrzeni wirtualnej, w której tkwią niejako bohaterowie utworu. Por. W. Pielewin, *helm grozy*, przeł. M. Buchalik, Znak, Kraków 2006.

¹⁴ A. Bacharewicz, *Talent do jåkania się. Opowiadania wybrane*, dz. cyt., s. 74.

¹⁵ Tamże, s. 77.

¹⁶ Tamże, s. 79.

Staję w drzwiach, odwracam się w kierunku egzaminatorów. Patrzą na mnie zdziwieni, prostacka, graficznie regulowana radość jeszcze świeci na ich pyskach – komputerowych pyskach z gry starej generacji¹⁷.

To jedynie wirtualna rzeczywistość, wykoncypowana przez jakiegoś studenta siedzącego przed komputerem w ciasnej chruszczowce. Jak powiedziałby Jean Baudrillard, to jedynie symulakry¹⁸. Jednak, można czasem mieć wątpliwości, które życie jest bardziej realne...

Bacharewicz nie jest otwarty jedynie na wschodnią rzeczywistość. Przedstawia i krytykuje także współczesną kulturę masową. W opowiadaniu *Przedwczoraj*, bezwzględnie obnaża realia życia „cywilizowanego” nowoczesnego człowieka. Jego bohaterka to Nowoczesna. Żyje modnie:

W modzie jest znać dwa słowa: cheidegger i chabermas [obydwa pisane przez „ch” – K. C.], cokolwiek by to miało znaczyć. W modzie jest robić sobie piercing i tatuaż, gdy zupełnie nieoczekiwanie przyjdzie ochota na oryginalne przyozdobienie swojego ciała. W modzie jest słuchać mumumuzyki. W modzie jest być niezależną finansowo, a zarobione pieniądze wydawać na miękkie, lekkie, dobre na każdą pogodę, niezależniające narkotyki (tego rzecz jasna współczesność nigdy nie mówiła na głos)¹⁹.

To właśnie jest „na topie”, to jest modne, tego wymaga współczesne kultura. Jak na ironię Heidegger Martin przez samo „h”, z prześmiewczym uśmiechem na twarzy powiedziała, bo tak „się” dzisiaj czyni, myśli, mówi...

Dzisiaj każdy chce być modny, każdy chce uchodzić za człowieka bardzo kulturalnego, inteligentnego, utalentowanego. Choć nie każdy chce błyszczeć w świetle reflektorów, to każdy chce być widoczny. Są gwiazdy i jest publiczność. Bardzo istotną kwestią stała się dzisiaj estetyzacja życia.

Sztuka wymieszała się z życiem, czyli tak, jak sobie życzyła, świat stał się orgią konsumpcyjnych mierności i banałów. Sztuka parodiuje samą siebie [...] jej rola ogranicza się do zatajania jej faktycznej nieobecności²⁰.

W rzeczywistości wszystko sprowadza się do karykaturalnej sytuacji przedstawionej w opowiadaniu „Dwa tysiące słów na temat Zawaluchina”:

Zawaluchin prosi o kostkę do gitary. Boże, dlaczego ja to znoszę? Weź, weź ostrą brzytwę, Zawaluchin, i zrób sobie lifting! Przede mną nowy problem. Mój kumpel Zawaluchin chce wiedzieć, którą z jego piosenek lubię najbardziej. Z bólem robię w pamięci przegląd wszystkich jego genialnych dzieł i w końcu podaję tytuł jakiegoś najkrótszego. Zawaluchin oczywiście śpiewa swojemu najlepszemu przyjacielowi jego ulubioną piosenkę. Bardzo nam wesoło, bardzo²¹.

¹⁷ Tamże, s. 80.

¹⁸ Termin symulakry pojawił się u J. Baudrillarda. Por. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005.

¹⁹ A. Bacharewicz, *Talent do jąkania się. Opowiadania wybrane*, przeł. K. Bortnowska, K. Kwiatkowska, M. Łunczewicz-Napałkow, Kolegium Europy Wschodniej im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego, Wrocław 2008, s. 44.

²⁰ J. Markiewicz, *Estetyzacja świata a koniec sztuki według Jeana Baudrillarda*, s. 4, [w:] www.racjonalista.pl/pdf.php/s,6309, [10.02.2012].

²¹ A. Bacharewicz, *Talent do jąkania się. Opowiadania wybrane*, przeł. K. Bortnowska, K. Kwiatkowska, M. Łunczewicz-Napałkow, Kolegium Europy Wschodniej im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego, Wrocław 2008, s. 28.

Rzeczywistość i iluzja, gdzie leży granica? Co jest jeszcze rzeczywiste, a co jest już iluzją? W twórczości Alhierda Bacharewicza czasami trudno rozpoznać co jest czym. Czasami się wydaje, że wszystko jest tak jasne, oczywiste i przewidywalne, a tu nagle okazuje się, że jesteśmy w błędzie. Również i jego bohaterowie nie są i nie mogą być niczego pewni, nawet samych siebie. Mimo to, wszystko jest spójne i logiczne. W pewnym momencie czytelnik zostaje oszukany, tylko w którym? Autor gra ze swoimi bohaterami, bohaterowie grają z czytelnikiem, czytelnik gra z autorem. Cały tekst to jedna wielka zabawa i gra. Przypomina to trochę wyciąganie królika z magicznego kapelusza w przedstawieniu cyrkowym. Jest iluzjonista, którym jest autor, jest magiczny kapelusz, którym jest tekst i jest wreszcie ochotnik, który jest czytelnikiem. To właśnie ochotnik ma wyciągać królika z kapelusza, nie wie jednak na pewno czy będzie to królik. Nikt tego nie wie, autor może się jedynie tego domyślać, bo to jego tekst, jego kapelusz i jego iluzja.

Prawdziwa literatura [...] to „czary”. Każde czarowanie jest w istocie wielkim oszustwem. Prawdziwy czytelnik podświadomie czeka, żeby go oszukano i to w taki sposób, by nie mógł połapać się, jak doszło do tego oszustwa. Czytelnik chce skosztować czarodziejskiego napoju, który nie uczyni z jego głowy zamulonego pojemnika z wynikami analizy czyichś gruczołów łzowych, lecz upoi go fizycznie odczuwalnym językiem, samoistnym słowem, paradoksalnością obrazów, marsjańską harmonią kompozycji i fabuły. [...] Uwiedzie doskonałością stylu, zabije natchnieniem autora²².

To jest właśnie według Bacharewicza prawdziwa literatura. To tak naprawdę czytelnik odgrywa tutaj najistotniejszą rolę. Jak słusznie zauważa Viktor Tarnavskiy:

Najważniejsze w literaturze postmodernistycznej jest to, że tylko sam czytelnik ma prawo ocenić wizje tworzone przez pisarzy i uznać, czy są one godne uwagi, odrażające, pozbawione sensu, a może bardziej prawdziwe niż dominujące wcześniej i sprzeczne wobec nich poglądy²³.

Paradoksalnie to poprzez literaturę dowiadujemy się czasami, kim i gdzie jesteśmy. Tutaj odgrywa się nieustannie wielkie przedstawienie, w którym my sami bierzemy udział. Pojawia się w równej mierze rzeczywistość i iluzja, ironia i dekonstrukcja. To po prostu gra, w której zawsze obowiązują inne zasady. W tym właśnie miejscu spotyka się literatura i filozofia. Człowiek nie ma się już poruszać wśród obowiązujących doktryn i ogólnie przyjętych górnolotnych idei oglądając w nich nieustannie swoje „ja”, jak w gabinecie krzywych zwierciadeł, lecz ma być uczestnikiem gry zarówno tekstu, kultury jak i życia. Twórczość Alhierda Bacharewicza jest tego najlepszym przykładem. Jeden z młodych poetów białoruskich konstatując ten fakt zgłasza jednocześnie swój protest:

Weźmy

Wszystkie lustra świata

²² Tamże, s. 5.

²³ V. Tarnavskiy, *Dzieci swoich czasów. Ruchy młodzieżowe w Rosji a zmiany kulturowe po upadku ZSRR*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2007, s. 39.

I rozbijmy je
W mgnieniu oka
Czy potrzebujemy
Monstrualnych odbić?²⁴

Bibliografia

- Bacharewicz A., *Talent do jękania się. Opowiadania wybrane*, przeł. K. Bortnowska, K. Kwiatkowska, M. Łunczewicz-Napałkow, Kolegium Europy Wschodniej im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego, Wrocław 2008
- Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005
- Bauman Z., *Kultura płynnej nowoczesności*, producenci wydawniczy R. Kijak, M. Skowrońska, Narodowy Instytut Audiowizualny, Warszawa 2011
- Bauman Z., *Spoleczeństwo w stanie obłączenia*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Sic! s.c., Warszawa 2007
- Bortnowska K., *Białoruski postmodernizm. Liryka „pokolenia Bum-Bam-Litu”*, pod red. J. Koźbiała, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009
- Pielewin W., *Generation P*, przeł. E. Rojewska-Olejarczuk, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2002
- Pielewin W., *helm grozy*, przeł. M. Buchalik, Znak, Kraków 2006
- Skropanowa I., *Russkaja postmodernistskaja literatura*, Nauka, Moskwa 2001
- Studia słowianoznawcze*, pod. red. S. Fryciego, t. 3, Wydawnictwo Filii Kieleckiej Akademii Świętokrzyskiej, Piotrków Trybunalski 2002
- Tarnavskiy V., *Dzieci swoich czasów. Ruchy młodzieżowe w Rosji a zmiany kulturowe po upadku ZSRR*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2007

Strony internetowe:

- Bacharewicz A., *Pra Gemia*, [w:] A. Bacharewicz, *Zembla. Kingdom by the sea*, przeł. K. Bortnowska, 06.11.2007, [w:] <http://bacharevic.livejournal.com/2007/11/06/>, dostęp [09.02.2012]
- Markiewicz J., *Estetyzacja świata a koniec sztuki według Jeana Baudrillarda*, s. 4, [w:] www.racjonalista.pl/pdf.php/s,6309, dostęp [10.02.2012]

²⁴ Cyt. za: A. Kowalewski, *Prapanowa* (Арцём Кавалеўскб, *Адмыслова гульні*, Mińsk 2003, s. 18.), [w:] K. Bortnowska, *Białoruski postmodernizm. Liryka <<pokolenia Bum-Bam-Litu>>*, dz. cyt., s. 88.

B. Pascala filozofia Boga w świetle ewangelickiej teologii zbawienia

Wprowadzenie

Błażej Pascal urodził się 19 czerwca 1623 roku w Clermont. Pochodził z bardzo wpływowej rodziny. Jego ojciec Etienne Pascal był wiceprzewodniczącym Trybunału Podatkowego. Błażej Pascal stracił matkę, kiedy miał trzy lata. Miał też dwie siostry, Jacqueline i Gilberte. Błażej był bardzo chorowity. Ślady słabej kondycji fizycznej można dostrzec w jego „Modlitwie o dobry użytek chorób”. Nie uczęszczał do szkoły, gdyż ojciec uczył go w domu. Już od najmłodszych lat Błażej był niezwykle uzdolnionym i pojętym uczniem. W wieku dwunastu lat zaczął z pasją zagłębiać się w matematykę, a mając szesnaście lat napisał esej o krzywych stożkowych. W późniejszym czasie jego ojciec został komisarzem podatkowym w Normandii, a syn towarzyszył mu w podróżach służbowych. Skonstruował wtedy pierwszą maszynę do liczenia. Przez następne lata Błażej prowadził kolejne badania, eksperymenty i dyskusje. Poznał między innymi współczesnego mu Kartezjusza. Kiedy ojciec Błażeja zwichnął staw biodrowy, opieki nad nim podjęło się dwóch lekarzy, którzy należeli do ruchu jansenistów. Dyskusje teologiczne, które prowadzili oni z Etienne bardzo mocno wpłynęły na dalsze losy Pascala, który przysłuchiwał się tym rozmowom. Doszło wtedy do jego pierwszego nawrócenia, którego nie uważa się za prawdziwe. Kiedy w 1651 roku umarł jego ojciec, Pascal odziedziczył ogromny majątek. Wtedy też zaczął się w jego życiu bardzo burzliwy okres nazywany przez badaczy światowym. Okres światowy trwał trzy lata i został przerwany przez drugie, uznawane za prawdziwe, nawrócenie Pascala. Od tamtej pory zaczął on wieść życie ascety i mistyka, a w centrum jego zainteresowań pozostała jedynie religia chrześcijańska. W latach 1656-1657 włączył się on w spór między jansenistami a jezuitami, wydając swoje „Prowincjałki”. Błażej Pascal umarł w 1662 roku w wieku trzydziestu dziewięciu lat¹.

Janseniści, z którymi Pascal po raz pierwszy zetknął się w 1646 roku przy okazji wypadku ojca, bronili przede wszystkim augustiańskiego stanowiska o zbawieniu wyłącznie z łaski. Naraziło ich to na oskarżenia o propagowanie protestanckiego kalwinizmu. Dziesięć lat później Pascal poznał jednego z ich głównych przedstawicieli, Antoniego Arnaulda, który poprosił go o pomoc w przeniesieniu sporu z jezuitami do przestrzeni publicznej.

¹ J. Brun, *Pascal*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 12-24.

Przeinaczając wypowiedzi założyciela tego ruchu, Janseniusza, jezuita doprowadzili do wydania przeciw jego rzekomym twierdzeniom bulli papieskiej. Pascal rozpoczął pisanie „Prowincjałek”, które bardzo szybko zyskały ogromną popularność we Francji. Pascal, doskonale operując ironią, z pasją obnażał błędy i kazuistykę jezuitów. Ze względu na bogactwo stylu, jakim były napisane „Prowincjałki”, w istotnym stopniu przyczyniły się one do rozwoju literatury francuskiej. Wszystkie „Prowincjałki” trafiły do indeksu ksiąg zakazanych szóstego września 1647 roku².

Doktryna ewangelicka

Poglądy religijne Pascala w wielu punktach są znacznie bardziej zbliżone do nurtu Reformacji, niż do Kościoła katolickiego. Wywodzących się z tego nurtu chrześcijan nazywa się dziś ewangelikami.

Słownik Języka Polskiego definiuje słowo ewangelicyzm jako: ogół doktryn religijnych i wyznań chrześcijańskich powstałych na skutek reformacji w XVI wieku, opierających się na Biblii jako jedynym źródle wiary; protestantyzm³.

Charles Gresham w swojej książce „Teologia XX wieku” podjął między innymi temat ewangelikalizmu. Ewangelikalizm i terminy pokrewne rozumie on jednakowo, utożsamiając je z konserwatywnym teologicznym, który ukształtował się w reakcji na rozpowszechnienie teologii liberalnej w XX wieku. Napisał on odnośnie ewangelikalizmu, że:

Skupia się on wokół czterech podstawowych poglądów: (1) autorytetu i wystarczalności Pisma Świętego [...]; (2) kluczowej roli odkupienia możliwego dzięki śmierci Jezusa na krzyżu; (3) potrzebie osobistego nawrócenia; i (4) potrzebie i pilności ewangelizacji własnego kraju i reszty świata.

Jeśli postrzegamy ewangelikalizm jako ruch konserwatywnej teologii, powinniśmy sobie uświadomić, iż ma on charakter ponaddenominacyjny⁴.

Ponaddenominacyjność tego ruchu oznacza, że przynależność do niego nie jest przypisana tylko do jednego Kościoła. Nie wymaga też zachowywania określonych zwyczajów, a jedynie zgody w kwestiach najważniejszych. Jest to bardziej kwestia zajmowanego stanowiska, niż przynależności.

Rola łaski w dziele zbawienia człowieka

Sednem sporu między jansenistami a jezuitami była rola łaski w dziele zbawienia człowieka. Postrzeganie tej kwestii rzutowało na model funkcjonowania Kościoła i całą jego teologię. Ze sposobu, w jaki Pascal postrzegał tę kwestię, wynika również treść i układ jego „Myśli”. Jednym z głównych motywów tego dzieła jest zaślepienie ludzi, którzy bez Bożej łaski

² T. Płużański, *Pascal*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 14-21, 29.

³ Słownik Języka Polskiego PWN, <http://sjp.pwn.pl/>, dostęp 11.11.2012.

⁴ C. R. Gresham, *Teologia XX wieku*, Chrześcijański Instytut Biblijny, Warszawa 1999, s.76.

nie są w stanie odnaleźć swojego Stwórcy. Stwórca ten jest *Bogiem ukrytym*, niedostępnym grzesznym ludziom. Ci na ogół ani nie zdają sobie sprawy ze swojego stanu, jak i nie są zainteresowani jego zmianą. Pierwszym krokiem do odnalezienia Boga powinno być uznanie nędzy swojego położenia⁵. Janseniści, a razem z nimi Pascal, bronili augustiańskiej nauki odnośnie łaski. Wynikało z niej kilka ważnych twierdzeń. Po pierwsze, ze względu na grzech, ludzka wola jest ograniczona jedynie do czynienia zła. Wszelkie dobro jakie czyni człowiek jest objawem Bożej łaski. Po drugie, łaska ta jest nieodparta. Człowiek nie jest w stanie przeciwstawić się woli Boga, kiedy ten chce, by czynił dobro. Po trzecie, łaska ta jest udzielana jedynie na podstawie suwerennej woli Boga, wedle Jego upodobania. Człowiek nie jest w stanie niczym sobie na nią zasłużyć, gdyż wszelkie jego dobre uczynki wynikają z niej, nie są więc jego zasługą. Poza tym, uczynki te są przesłonięte przez ludzkie grzechy i nigdy nie będą w stanie tych grzechów przeważać. Po czwarte, Jezus Chrystus nie umarł za wszystkich, gdyż nie wszyscy zostaną zbawieni, więc oznaczałoby to, że część Jego ofiary została zmarnowana⁶.

Człowiek staje się zdolny do osiągnięcia zbawienia poprzez ofiarę Chrystusa na skutek udzielonej mu przez Boga łaski. Bez tej łaski jest on ślepy na istnienie Boga i niezależnie od włożonego w poszukiwania wysiłku, nie jest w stanie go odnaleźć. Takie stanowisko może wydawać się oburzające. Jego sednem jest absolutna Boża suwerenność. Przepisanie człowiekowi mocy zasłużenia sobie na zbawienie oznacza, że Bóg w odpowiedzi na jakąś czynność człowieka musi go zbawić. Taka postawa ogranicza Bożą suwerenność. Tymczasem wszystko, co czyni Bóg jest sprawiedliwe, gdyż to On wyznacza kryteria sprawiedliwości⁷. Nie jest On niczym dłużnikiem, ani nie ma żadnych moralnych obowiązków wobec ludzi, których stworzył. Nikt nie zasługuje na Jego miłość, może więc udzielać jej wedle własnego upodobania⁸.

Martyn Lloyd-Jones potwierdza tę tezę w swojej książce „Boża droga pojednania”:

Apostoł stawia tezę, że jesteśmy chrześcijanami tylko i wyłącznie w rezultacie łaski Bożej. Przypomnijmy sobie raz jeszcze, że „łaska” oznacza niezasłużoną przychyłność. Jest to czyn, który wynika w zupełności z łaskawego charakteru Boga. Fundamentalne założenie polega więc na tym, że zbawienie przychodzi do nas wyłącznie z Bożej inicjatywy. Jest jeszcze coś ważniejszego: ono nie tylko przychodzi od Boga, lecz dociera do nas pomimo nas samych – jest to „niezasłużona łaska”. Inaczej mówiąc, nie stanowi Bożego odwzajemnienia się za coś, co znajduje się w nas⁹.

⁵ Z. Drozdowicz, *Antynomie Pascala*, SAWW, Poznań 1993, s.88.

⁶ L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Znak, Kraków 1994, s. 46-47.

⁷ Jw., s. 48-49.

⁸ Jw., s. 54.

⁹ M. Lloyd-Jones, *Boża droga pojednania*, Legatio, Włocławek 2004, s. 127.

John Piper nie tylko potwierdza augustiańską doktrynę łaski, ale też rozwija ją, wyjaśniając, dlaczego Bóg działa w taki, a nie inny sposób:

Ta cudowna zgodność między Bożą pasją bycia uwielbionym i jego pasją bycia łaskawym jest także uderzająco widoczna w pierwszym rozdziale Listu do Efezjan. Trzy razy Paweł mówi, że Bóg czyni całe swoje zbawcze dzieło „ku uwielbieniu chwały jego”. Werset 6 wyjaśnia, że ta chwała, to „chwalebna łaska jego”. Wybranie, predestynacja, adopcja, odkupienie i zapieczętowanie przez Ducha, sprawowanie wszystkiego według zamysłu woli swojej – Bóg czyni to wszystko dla uzyskania uwielbienia chwały swojej łaski¹⁰.

Ludzie, którzy nie znają Boga mogliby na przykład powiedzieć, że skoro nie potrafią uwierzyć ani też nie czują takiej potrzeby, to z pewnością nie zostali do tej wiary przeznaczeni, a skoro tak, to ich zabiegi i poszukiwania nie mają najmniejszego sensu. Należy pamiętać, że sam fakt predestynacji nie uprawnia nikogo do bierności, gdyż ludziom nie jest dane wiedzieć, którzy z nich zostali wybrani przez Boga do życia w wieczności. Skoro tak, to niezależnie od tego, czy Bóg podjął odpowiednią decyzję, co do okazania komuś łaski, czy też nie, to z perspektywy człowieka ta kwestia rozgrywa się dopiero w jego życiu. Skoro tak, to powinien on zrobić wszystko co tylko możliwe, by tej łaski dostąpić.

Ewangelicka teologia zbawienia

To Bóg dokonuje dzieła przemiany. Jest to równocześnie zmiana dokonana raz i na zawsze, jak i proces, który będzie trwał przez całe życie osoby nawróconej. Jako coś dokonanego jest to moment, kiedy Bóg zastępuje kamienne serce człowieka, sercem mięsistym¹¹. Zostaje ono wtedy przystosowane do życia w świętości. Człowiek z takim sercem otrzymuje w swoim życiu nowe priorytety. Boże przykazania przestają być dla niego utrapieniem, a stają się radością¹². Problemem przestaje też być coś, co można by nazwać *dziurą w kształcie Boga*.

Pascal definiował ją następująco:

Cóż więc jest to, co nam krzyczy owo pragnienie i owa niemoc, jeśli nie to, iż istniało niegdyś w człowieku prawdziwe szczęście, po którym został nam obecnie jeno znak i ślad zgoła próżny? Staramy się go daremnie wypełnić wszystkim, co nas otacza, szukając w nieobecnych rzeczach pomocy, której nie otrzymuje od obecnych, ale wszystkie okazują się niezdatne: tą nieskończoną otchłan może wypełnić jedynie przedmiot nieskończony i niezmienny, to znaczy sam Bóg.¹³

Warunkiem nowego narodzenia nie są jakiegokolwiek uczynki, a jedynie taka wiara, jaką definiuje Biblia. Uczynki są wobec tej wiary wtórne. Jeżeli ktoś rzeczywiście przyjmuje miłość Boga, to też zaczyna Go tą miłością darzyć. Człowiek taki zaczyna walczyć

¹⁰ J. Piper, *Niech się radują narody!*, Pojednanie, Lublin 2010, s.35.

¹¹ *Biblia*, Księga Ezechiela 11:19.

¹² C. H. Spurgeon, *Wszystko z Łaski*, http://www.baptysci.siedlce.pl/ksiazki/Wszystko_z_Laski.pdf, s.15, dostęp 11.11.2012.

¹³ B. Pascal, *Myśli oraz Rozprawa o kondycji możnych, Modlitwa o dobry użytek chorób, Rozprawa o namiętnościach miłości*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s.104.

z grzechem nie dlatego, żeby w ten sposób sobie na coś zapracować, a dlatego, że ma świadomość, jak bardzo jego grzech obraża Boga, którego przecież kocha. W jego życiu rozpoczyna się długa droga, którą jest zmaganie się z grzechem i uświęcenie. Nowe narodzenie jest więc zarówno pojedynczym wydarzeniem, które symbolizuje wtórny wobec niego chrzest przez zanurzenie, jak i procesem, który trwa od momentu nowego narodzenia aż do ostatecznego uświęcenia człowieka po śmierci¹⁴. Charles Spurgeon w swojej książce „Wszystko z łaski”, by lepiej wytłumaczyć skutki nowego narodzenia, posłużył się doskonałą ilustracją Rowlanda Hilla:

Czy widziałeś kotkę? Jest to stworzenie, które bardzo dba o swoją czystość. Bardzo zręcznie czyści się łapkami i zlizuje z siebie brud! Jest to całkiem ładny widok! A czy kiedykolwiek widziałeś, by maciora to robiła? Nigdy, ponieważ coś takiego jest wbrew jej naturze. Woli ona tarzać się w błocie. Spróbuj nauczyć maciorę mycia się, a stwierdzisz, że taka nauka niewiele daje. [...] Jedyny sposób na to, aby nauczyć maciorę myć się to przemienić ją w kotkę. Wówczas – nie wcześniej – będzie sama dbała o swoją czystość i będzie czysta. Załóżmy, że następuje taka przemiana. Co się wtedy okazuje? To, co było trudne lub wręcz niemożliwe staje się łatwe. Świnia po takiej przemianie może przebywać w salonie i na dywaniku przed kominkiem. Podobnie jest z człowiekiem bezbożnym; nie można go zmusić do robienia czegoś, co z największą ochotą wykonuje człowiek odrodzony¹⁵.

Takiej właśnie przemiany potrzebuje każdy człowiek, by uciec z grona potępionych i stać się jednym spośród świętych, czyli wszystkich nawróconych. Przemiana ta jest nieodwołalna. Ktoś, kto został chrześcijaninem, zostaje nim na zawsze, ponieważ, jak napisał apostoł Paweł, „jestem tego pewien, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani potęgi niebieskie, ani teraźniejszość, ani przyszłość, ani moce, ani wysokość, ani głębokość, ani żadne inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Bożej, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym”¹⁶. Wynika z tego, że jeżeli ktoś nie jest chrześcijaninem dziś, to nigdy nim nie był, ponieważ nigdy nie narodził się na nowo¹⁷.

Filozofia Boga Pascala w świetle ewangelickiej teologii zbawienia

Pascal zgadza się z teologią ewangelicką w kwestii odpowiedzialności człowieka za grzech i powszechnej deprawacji ludzkiej natury oraz odkupienia tych grzechów przez zapowiedzianą przez prorocтва śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu. Potwierdza to fragment „Myśli”: „Wiara chrześcijańska dąży jeno do ustalenia tych rzeczy: skażenia natury i odkupicielstwa Jezusa Chrystusa”¹⁸. Wszystko to jest, zarówno według Pascala jak i teologii ewangelickiej, owocem danej ludziom przez Boga łaski. Jest ona niezależna od ludzkich

¹⁴ H. Rawlings, *Baptystyczne podstawy wiary*, Słowo Prawdy, Warszawa 2007, s. 211-215.

¹⁵ C. H. Spurgeon, *Wszystko z Łaski*, http://www.baptysci.siedlce.pl/ksiazki/Wszystko_z_Laski.pdf, s. 15, dostęp 11.11.2012.

¹⁶ *Biblia*, List do Rzymian 8:38-39.

¹⁷ H. Rawlings, *Baptystyczne podstawy wiary*, Słowo Prawdy, Warszawa 2007, s. 217-224.

¹⁸ B. Pascal, *Myśli oraz Rozprawa o kondycji możliwych, Modlitwa o dobry użytek chorób, Rozprawa o namiętnościach miłości*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 54.

uczynków. Nie można poznać Boga inaczej jak przez ofiarę Chrystusa. Nie może to się stać bez łaski, której Bóg udzieli człowiekowi, umożliwiając mu poznanie i akceptację tych rzeczy. Bez Bożej łaski człowiek jest zaślepiony i nie jest w stanie nic uczynić w kierunku swojego zbawienia. Wszelkie uczynki są dla tej łaski wtórne. Błażej Pascal opisał niemożliwość osiągnięcia zbawienia przez człowieka, jeżeli Bóg nie obdarzy go swoją łaską, następującymi słowami:

Człowiek jest przedmiotem pełnym błędu, wrodzonego i niepodobnego do zmazania bez Łaski. Nic nie jawi mu prawdy. Wszystko go myli: te dwie podstawy prawdy, rozum i zmysły, poza tym, iż każdej z nich brak szczerości, oszukują się wzajem między sobą. Zmysły oszukują rozum przez fałszywe pozory; same padają znowuż ofiarą tego samego oszukaństwa: rozum mści się na nich. Wzruszenia duszy mącą zmysły i stwarzają w nich fałszywe wrażenia. Kłamią i oszukują się na wyprzódki¹⁹.

Błażej Pascal jest jedną z najbardziej rozpoznawalnych postaci w historii filozofii. Coraz mniej ludzi pamięta jednak, że jako filozof Pascal zajmował się przede wszystkim myślą chrześcijańską, dzięki czemu powstały takie dzieła jak „Myśli” oraz „Prowincjałki”. Czytając je uważnie, trudno oprzeć się wrażeniu, że bardzo głęboko przeżywał on swoją wiarę. Potwierdza to również jego biografia. Jego prace doskonale pokazują jak gorliwy i obeznany był on w kwestiach teologicznych. Chociaż Błażej Pascal należał do kościoła katolickiego i z pewnością identyfikował się z nim, to nie reprezentował on głównego nurtu ówczesnego katolicyzmu. Również dziś poglądy religijne, które Pascal przedstawił w swoich dziełach w wielu aspektach stoją w sprzeczności z oficjalną nauką kościoła katolickiego.

Podsumowując powyższe rozważania, można dojść do wniosku, że filozofii Boga Pascala w kwestii zbawienia bardzo blisko jest do teologii ewangelickiej. Bez obaw można poważyć się na stwierdzenie, że jego myśl doskonale wpasowałaby się w nurt ewangelicki. Wniosek ten nie daje jednak nikomu prawa, by wyrwać Pascala z kontekstu katolickiego i umieścić go wyłącznie w kontekście ewangelickim. Wskazuje on raczej na wyjątkowość i uniwersalizm dziedzictwa myśli Pascala z której mogą czerpać wszyscy chrześcijanie, niezależnie od przyjętej przez nich konfesji.

Literatura

Brun J., *Pascal*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000

Drozdowicz Z., *Antynomie Pascala*, SAWW, Poznań 1993

Gresham C. R., *Teologia XX wieku*, Chrześcijański Instytut Biblijny, Warszawa 1999

Kołakowski L., *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Znak, Kraków 1994

¹⁹ Jw. s. 29.

Lloyd-Jones M., *Boża droga pojednania*, Legatio, Włocławek 2004

Piper J., *Niech się radują narody!*, Pojednanie, Lublin 2010

Pascal B., *Myśli oraz Rozprawa o kondycji możliwych, Modlitwa o dobry użytek chorób, Rozprawa o namiętnościach miłości*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003

Płużański T., *Pascal*, PW Wiedza Powszechna, Warszawa 1974

Rawlings H., *Baptystyczne podstawy wiary*, Słowo Prawdy, Warszawa 2007

Wszystkie cytaty biblijne pochodzą z: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1985.

Źródła internetowe

Słownik Języka Polskiego, PWN, <http://sjp.pwn.pl/>, dostęp 11.11.2012

Spurgeon C. H., *Wszystko z Łaski*,
http://www.baptysci.siedlce.pl/ksiazki/Wszystko_z_Laski.pdf, s. 15,
dostęp 11.11.2012.

Transformacja nowożytnej sztuki rządzenia jako możliwość zaistnienia współczesnej państwowości - w interpretacji M. Foucaulta

W niniejszej pracy pragnę przedstawić zarys zmian mających wpływ na transformacje, które dokonały się, zdaniem M. Foucaulta, w obrębie nowożytnej sztuki rządzenia, stanowiącej – w sensie zaistniałych i oddziaływujących na nią procesów – ważny punkt odniesienia względem współczesnej sztuki rządzenia. Współczesna państwowość, jako nowa sztuka rządzenia – będąca zdaniem J. Habermasa, interpretującego autora „Narodzin Biopolityki”, dolą naszej współczesności¹ – wiąże się z powstaniem niemieckiego ordoliberalizmu, którego specyfika wyraźnie przeciwstawia się nowożytnej formie racjonalności. Sporządzanie przez francuskiego myśliciela bilansu współczesnego społeczeństwa (do lat siedemdziesiątych XX wieku) opierało się wyjaśnianiu technik dyscyplinujących. Termin „biopolityka” – pojawiający się po raz pierwszy w 1976 roku² – dokonuje pewnej syntezy charakterystyk współczesnej sztuki rządzenia, będącej formą rządów sprawowanych nad ludzką egzystencją. Formą, która wykorzystuje do tego mechanizmy szersze, tzn. państwowe instrumenty działania oraz legitymizacji, dotyczące kształtowania: „obiektywizacji i prawdomówności samych jednostek, które podlegają owemu rządzeniu”³. Nowożytna sztuka rządzenia uprawomocniała za pomocą zasady racji stanu oraz jej narzędzi, tj. policji oraz dyplomacji, pewną formę racjonalności, natomiast współczesna sztuka rządzenia, wedle ordoliberalizmu, włączyła domenę ekonomiczną w legitymizację państwa i jego działań gospodarczych odnoszących się do społeczeństwa.

Formy racjonalności i technologie w ramach nowożytnej sztuki rządzenia

Formą racjonalności nowożytnej sztuki rządzenia była „polityka”. Od średniowiecznego „administrowania” odróżnia ją brak transcendentnego ugruntowania zarówno jej instrumentów, jak i państwa w konstytucji natury⁴, z której starano się czerpać wiedzę

¹ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2000, s. 171.

² Por. M. Foucault, *Bezpieczeństwo terytorium populacja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 451.

³ Ibidem, s. 483.

⁴ Teza Foucaulta dotycząca zdemitologizowania bytu państwa oraz jego instrumentów, jak i zaistnienia nowożytnej sztuki rządzenia, jest skutkiem rozpatrywania zdarzeń historycznych w ramach czasowych, pod kątem hipotez badawczych. Odmiernym od tej tezy jest stanowisko konserwatywnego oświeceniowca, który współwystępował z rozważaną przez Foucaulta nowożytną sztuką rządzenia. Uznawał sferę wyższego porządku jako wzorzec organizacji państwa, stanowionego prawa oraz społeczeństwa obywatelskiego. [w]: Por. T. Buksiński, *Współczesne Filozofie Polityki*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2006, s. 142.

na temat funkcjonowania państwa i społeczeństwa. Zmiana percepcji była związana bezpośrednio z demitologizacją bytu państwa oraz celu rządzenia; w nowożytnej sztuce ich legitymizacja warunkowana była formą racjonalności wyznaczającą horyzont i cel działania. Polityka jako nowożytna forma racjonalności – zdaniem M. Foucaulta – kształtuje nowy sposób rządzenia, poprzez ugruntowanie argumentu na rzecz praktycznego działania nie na mocy praw natury, lecz na podstawie racji. Państwo będąc celem i zasadą własnego działania dążyć będzie, w ramach szanowania racji stanu, nie tyle do jego utrzymania w stanie optymalnym, ile do nieograniczonego wzrostu. Substratem państwa jest ono samo, zaś jeśli spojrzeć przez nie na kartograficzną mapę to widać, iż wchodzi ono w relacje z innymi zamkniętymi w sobie państwami, w sytuacji działającej między nimi konkurencji. Konceptualizować można je jako monady⁵, które przez demitologizację własnej konstytucji dążąc do jak największego wzrostu unieważniają zarówno uniwersalistyczne⁶ roszczenia, jak i eschatologiczne zobowiązania względem społeczeństwa. To ostatnie jest wynikiem zwinienia skończoności i rozwinięcia trwania państwa w nieskończonej jego możliwości. *Raison* oznacza również rozum, któremu M. Foucault nadaje cechę „urządzania”⁷, na mocy którego forma racjonalności w ramach sztuki rządzenia staje się ogólnym pryzmatem interpretacyjnym dla jednostki oraz społeczeństwa, co jednocześnie uzasadnia rządy jako odpowiednie oraz nieuniknione. Zasada racji stanu, uwarunkowana formą racjonalności, równolegle reguluje działanie instytucji – praktyk, jakimi są policja oraz dyplomacja i wojsko.

Państwo w relacji z innymi państwami miało wykazywać możliwie największą aktywność w kształtowaniu swojej potęgi, przez co niezbędne było aktywowanie społeczeństwa podług tego wymogu. Realizowany miał on być przy współdziałaniu rządu policyjnego oraz dyplomatyczno-militarnego. Zaczę od tego drugiego, bowiem kształtuje się ono równolegle z sytuacją historyczną Europy (koniec wojny trzydziestoletniej, traktat westfalski); służyło pogodzeniu roszczeń i działań, w imię nieograniczonego wzrostu państwa oraz równowagi europejskiej⁸, przez co:

należy ustanowić możliwie najbardziej stabilny stan równowagi między państwami. W grę wchodzi zatem raczej fizyka oddziaływań między państwami niż prawo suwerenów – to ona

⁵ Monadyczność charakteryzująca państwo nowożytne, jest zdaniem M. Foucaulta, wynikiem jego rozumienia w kategoriach siły: „Leibnitz jest bowiem ogólnym teoretykiem siły, i to w znaczeniu zarówno historyczno-politycznym, jak i czysto fizycznym”. [w]: M. Foucault, op. cit., s. 299.

⁶ Por. Ibidem, s. 293.

⁷ Termin „urządzanie” podług przekładu określa: „strategiczne pola relacji władzy, albo pewne poszczególne praktyki rządzenia”. [w]: Ibidem, s. 483 (przyp. tłum.).

⁸ Por. Ibidem, s. 300 – 301.

rządzi nowym rodzajem dyplomacji [...] [jednocześnie polega - M.L.] na ustanowieniu systemu gromadzenia informacji na temat aktualnego stanu sił każdego z państw⁹.

Niezbędne okazuje się permanentne zabezpieczanie przestrzeni w konstelacji układu politycznego, który dopuszcza przyrost siły w granicach nienaruszających jego stabilności. Indykatorem siły państwa jest drugi człon urządzenia, czyli wojsko. Przedsięwzięcie jego najlepszego ukształtowania oraz wyposażenia angażuje państwo logistycznie oraz finansowo, przez co nie każde może sobie na nie pozwolić; jest ono nowym kryterium oceny i daną dla możliwego uporządkowania, będąc: „nie tyle znakiem wojny w świecie pokoju, ile znakiem dyplomacji w świecie polityki i ekonomii”¹⁰. W celu realizowania postulatu nieograniczonego wzrostu wewnątrz państwa zasada racji stanu wykorzystywała „urządzenie” policyjne, mające uaktywnić potencjał, jaki stanowiły pokłady sił zawierające się w społeczeństwie oraz synchronizować układ pomiędzy rządzącymi, obywatelami i zasadą racji stanu. Wskutek tego ów aparat administracyjny wnikał w domeny takie jak:

religia, moralność, zdrowie i środki przetrwania, spokój publiczny, opieka nad budynkami, placami i drogami, nauki i sztuki wyzwolone, handel, manufaktury i sztuki mechaniczne, służba i rzemieślnicy, teatr oraz gry i wreszcie opieka i nadzór nad biednymi¹¹.

Uniwersalistyczny projekt policji zostaje zredukowany do formy negatywnej od momentu, gdy w ramach problematyki rządzenia pojawia się figura „populacji”, co skutkować będzie możliwością ograniczenia zasady racji stanu, i jej zarządzania dzięki wyszczególnionej wiedzy odnośnie procesów którym podlega.

Figura populacji oraz zarządzanie populacją jako możliwość ograniczenia zasady racji stanu

Uchwycenie charakterystyki współczesnego rządzenia nie jest możliwe bez odwołania się do figury populacji oraz problematyki jej zarządzania. Populacja jest kategorią, która wykracza poza ujęcie pewnej liczby obywateli, podporządkowanych woli suwerena. Odnosi się do niej wiedza, pozwalająca w perspektywie ekonomiczno – politycznej nią zarządzać, w celu optymalizowania procesów jakim podlega ona w ramach granic nałożonych przez cel.

Populacja podlega procesom, o których wiedza¹² przekracza tą, jaka wiązała się z liczbą ludności, rozumianej jako obywatele, między innymi wskutek zastosowania takich kategorii jak import, eksport, rozmnażanie się. Mimo, że kategoria populacji obejmuje zróżnicowane

⁹ Ibidem, s. 307.

¹⁰ Ibidem, s. 311.

¹¹ Ibidem, s. 334.

¹² Por. Ibidem, s. 92.

indywidua, to wiąże je pewien wyróżniony składnik natury ludzkiej – pragnienie¹³. Warunkuje ono dwie istotne modyfikacje. Po pierwsze, pragnienie uznaje się za niezbywalny składnik wolności; po drugie, pragnienie, ujęte w kategoriach interesu, może być podłożem dla motywacji, ukierunkowywanej przez zarządzanie. Figura populacji oraz jej zarządzanie nią, dokonujące się w ramach ekonomii politycznej¹⁴, prowadzą do ograniczenia rządzenia w ramach racji stanu oraz onnipotencji urzędnika policyjnego. Jak stwierdza Foucault:

W punkcie przecięcia się tych dwóch wielkich technologii [policji oraz zarządzania populacją - M.L.]odnajdujemy, jako narzędzie wspólne im obu, handel i międzypaństwowy obieg pieniądza. To właśnie bogactwo, którego źródłem jest handel, ma przyczyniać się do wzrostu populacji, siły roboczej, produkcji i eksportu, a także do zaopatrywania armii w nowe i świeże siły¹⁵.

Jest to istotna transformacja, ponieważ zagwarantowanie pewnych form wolności, np. w przestrzeni ekonomicznej, stanie się stałym komponentem rządzenia. W nowożytnej sztuce równoległe kształtująca się pomiędzy technologiami ekonomia polityczna spowodowała, że refleksja na temat rządzenia, dotyczyć będzie już nie możliwie najlepszej formy, lecz wskazania niezbędnej dla cyrkulacji gospodarki oraz populacji w przestrzeni rynku, ilości interwencji.

W odróżnieniu od średniowiecznej racjonalności rządzącego, która wyznaczała określony horyzont poznawczy i wolicjonalny (np. w kontekście ekonomicznym), mechanizm biopolityczny działa w ramach gwarantowanej wolności oraz ekonomii; w tym przypadku na wiedzy o populacji. Elementy tego mechanizmu stanowią składowe współczesnej racjonalności rządzenia. Dzięki zweryfikowaniu mechanizmów mających umożliwić wytworzenie oraz utrzymanie sprawiedliwej korelacji wartości i cen ekonomia polityczna ograniczyła, za pomocą swego dyskursu, dotąd nieograniczony postulat wzrostu państwa. Drugim samoograniczeniem było prawo publiczne, w jego utylitarystycznej wykładni¹⁶.

Charakterystyka współczesnej sztuki rządzenia w cyrkulacji: państwo – gospodarka – ekonomia – społeczeństwo

Wolny rynek i jego mechanizmy są w ramach współczesnej sztuki rządzenia składnikami interpretacji gospodarki oraz społeczeństwa. W dziedzinach ekonomii oraz polityki wchodzi w skład projektowanej przez nie rzeczywistości. Ocena podejmowanych działań prowadzona

¹³ Według A. O. Hirschmana pragnienie: „każde działać w oparciu o kalkulację i rozum, a więc jest dokładnym odpowiednikiem tego, co w wieku XVII rozumiano pod słowem interes”. [w]: O. Hirschman, *Namiętności i Interesy*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 62.

¹⁴ Por. M. Foucault, *Narodziny Biopolityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 35.

¹⁵ M. Foucault, op. cit., s. 446.

¹⁶ Por. Ibidem, s. 64 – 68.

jest równoległe do wniosków płynących z rynku. Weredyzm rynku¹⁷ stanowi kryterium prawdziwościowe, sankcjonuje oraz kształtuje ramy dla politycznego zarządzania oraz indywidualnego działania. Opiera się on na racjonalności ekonomicznej – o charakterze liberalnym – obejmującej społeczeństwo oraz jednostkę w uwarunkowaniu państwowo – ekonomiczno – gospodarczym.

Niemiecki ordoliberalizm¹⁸ jest przykładem przepływu w ramach liberalizmu, który z perspektywy formy racjonalności ekonomicznej projektuje ramy dla mechanizmów biopolityki. Niemieckie państwo po drugiej wojnie światowej straciło wiarygodność, jego samostanowienie historyczne zostało zawieszono, więc aby mogło na nowo zaistnieć w przestrzeni międzypaństwowej potrzebne było mocne ugruntowanie. Zdaniem M. Foucaulta był nim ekonomiczno–polityczny sukces, wprost proporcjonalny do osiągniętego wzrostu gospodarczego¹⁹. Ordoliberalizm proponuje, aby gospodarka porządkowała państwo, była dla niego nie tylko punktem odniesienia, ale również immanentnym tworzywem, z którego państwo mogłoby kształtować nie tylko własną infrastrukturę, ale również społeczeństwo²⁰.

Fizjokratyczne odwołanie się do natury (przyrody) i wnioskowanie na jej bazie o działaniach mechanizmów gospodarczych²¹, wydaje się ordoliberalom iluzją, gdyż rynek nie posiada istoty, lecz prawidłowości wynikające z funkcjonowania. Gospodarka, aby należycie działać korzystać musi z mechanizmu, który będzie ją dynamizował. M. Foucault wskazuje, że za taki mechanizm uznać należy konkurencję, będącą w jego przekonaniu ideą regulatywną²² gospodarki rynkowej. Zatem, wszelkie próby zwiększania dostępności dóbr, na podstawie równości dotyczącej tych, którzy byliby objęci polityką społeczną – a tym samym i ona – prowadzą do blokowania mechanizmu, za pomocą którego współzawodnictwo, tzn. gra interesów działa na wszystkich poziomach gospodarczej aktywności.

¹⁷ Por. M. Foucault, op. cit., s. 54 – 55.

¹⁸ Zdaniem T. Juszcza ordoliberalizm: „nie jest *sensu proprio* liberalizmem w sensie filozoficznym, religijnym, moralno-obyczajowym i politycznym, a z (klasycznym i neoklasycznym) liberalizmem ekonomicznym łączy go tylko wiara w moralną, społeczną i gospodarczą wartość własności prywatnej wolnej przedsiębiorczości”. [w]: T. Juszcza, *Ordoliberalizm. Historia niemieckiego cudu gospodarczego*, http://prohibita.pl/img_cnt/juszcza_fragmenta5.pdf.

W ramach podejścia ideowego zaznacza się skupienie ordoliberalizmu na celach poza ekonomicznych, wyznaczanych przez wartości konserwatywne oraz chrześcijańskie, np. utrwalające więzi międzyludzkie. Mające w perspektywie długoterminowej zapobiegać negatywnym skutkom liberalizmu oraz totalitaryzmu. [w]: Zob. K. Chojnacka, H. Olszewski. *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Ars boni et aequi, Poznań 2004, s. 334 – 335.

¹⁹ Por. Ibidem, s. 107.

²⁰ Por. Ibidem, s. 137 – 138.

²¹ Por. M. Foucault, *Słowa i Rzeczy*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 179.

²² Por. M. Foucault, op. cit., s. 157.

Kapitalizm, do którego odnosi się ordoliberalizm, rozpatrywany jest w świetle uwarunkowania publicznego aparatu zarządzającego oraz mechanizmów ekonomicznych. Właśnie to uwarunkowanie współczesnej sztuki rządzenia interesuje autora „Narozin Biopolityki”: obudowanie gospodarki instytucjami, które po pierwsze stosują się do mechanizmów rynkowych, po drugie zaś ich rozporządzenia juredyczne²³, zwrótnie odnosząc się do gospodarki, dotyczą bezpośrednio społeczeństwa²⁴.

Spółczeństwo percypuje się jako tkankę w układzie kosztym rynku, składającą się z podmiotów – przedsiębiorstw. To one stanowią mają gospodarczą całość, zdywersyfikowaną przez ich zróżnicowany charakter, działającą bez współdziałania interwencji państwa, lecz dzięki instytucjom prawa²⁵. Interakcja przedsiębiorstw w swoim zróżnicowaniu nie ma być determinowana formalizacją prawną, tylko służyć ma zabezpieczeniu możliwych koncentracji interesów, w ramach podmiotowej przedsiębiorczości.

Powrót do przedsiębiorstwa oznacza zatem jednocześnie pewną politykę ekonomiczną albo politykę ekonomizacji całego pola społecznego, nachylenie owego pola w stronę ekonomii oraz politykę, która jawi się albo prezentuje jako *Vitalpolitik*, mająca na celu kompensację zimnego, wyrachowanego, racjonalnego i mechanicznego charakteru gry konkurencji w sensie ściśle ekonomicznym²⁶.

Dla swobodnego przepływu w przedsięwzięciu ekonomizacji społeczeństwa niezbędna jest figura *homo economicus*, która zdaniem M. Foucaulta, umożliwia podporządkowanie jednostki mechanizmowi biopolitycznemu. Indywiduum za pomocą figury *homo economicus* łączy formę rządów oraz jednostkę, jest sankcją dla poczynań rządu, będąc wobec nich nie tyle represją prawną, ile ekonomiczną weryfikacją. Jednakże polityka percypująca podmiot za pomocą racjonalności ekonomicznej, w ramach ordoliberalizmu, nie redukuje go do tej figury. Jest to punkt wyjścia dla nurtu, w którym redukcja zostanie zastosowana, mianowicie w neoliberalizmie amerykańskim.

Biopolityka jest jedną z cech współczesnej racjonalności rządzenia. Wyodrębnienie procesu zarządzania naturą indywidualnych zachowań jest skutkiem namysłu w obrębie ordoliberalizmu, który według Foucaulta koncentrował się nad zaprojektowaniem państwa w zakresie ram wyznaczonych przez instytucje oraz prawo. Prawo miało nadać określoną formę interwencji państwa, nie ignorującego mechanizmów rynkowych. Odnosząc się do społeczeństwa, prawo miało gwarantować autonomię podejmowanych działań

²³ Również J. Habermas wskazuje na powiązanie oraz znaczenie prawa w społeczeństwach nowoczesnych, które opierają się na ekonomii. [w]: Por. J. Habermas, *Faktyczność i Obowiązkiwanie*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2005, s. 99.

²⁴ Por. M. Foucault, op. cit., s. 178.

²⁵ Por. Ibidem s. 166.

²⁶ Ibidem, s. 244.

ekonomicznych, przy jednoczesnym utrwalaniu wartości konserwatywnych i chrześcijańskich. Racjonalność na płaszczyźnie instytucjonalno–prawnej opiera się na mechanizmie szerszym aniżeli, np. uniwersalistyczny projekt policji (polityka, racja stanu), jednocześnie działając w innej formie rządzenia (demokracja). Wykorzystując aparat państwowy współczesna sztuka rządzenia infiltruje mechanizmy wiążące podmiot, takie jak: wolność, ekonomia, prawo, i włącza je w percepcję jednostki oraz w działalność instytucji, w cyrkulacji: państwo – gospodarka – społeczeństwo.

Bibliografia

- Buksiński T., *Współczesne Filozofie Polityki*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2006
- Chojnacka K., Olszewski H., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Ars boni et aequi, Poznań 2004
- Foucault M., *Bezpieczeństwo terytorium populacja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010
- Foucault M., *Narodziny Biopolityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011
- Foucault M., *Słowa i Rzeczy*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2000
- Habermas J., *Faktyczność i Obowiązywanie*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2005
- Hirschman A. O., *Namiętności i Interesy*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997

Źródła internetowe

- Juszczak T., *Ordoliberalizm. Historia niemieckiego cudu gospodarczego*, [w]: http://prohibita.pl/img_cnt/juszczak_fragmenta5.pdf, dostęp: [30. 11. 2012]

Dwa oblicza ekonomii społecznej. Analiza porównawcza starej i nowej ekonomii społecznej

Korzenie ekonomii społecznej sięgają XIX wieku, kiedy to została sformułowana jako polemiczna reakcja na liberalną wersję kapitalizmu¹. Od tego czasu cyklicznie pojawia się zainteresowanie jej postulatami – szczególnie zauważalne w momentach kryzysów dotyczących rynki. W takich chwilach gospodarki mają tendencje do zatracania swej służebnej misji, a ekonomiczna racjonalność gospodarowania rozmija się ze społecznymi oczekiwaniami². Przynależność ekonomii do grona nauk społecznych jest jednak bezsporna, i to pomimo zabiegów niektórych szkół by uczynić z niej możliwie ścisłą dyscyplinę naukową. Skąd w takim razie pomysł aby dołączyć do nazwy przymiotnik dodatkowo podkreślający jej społeczny wymiar? W jaki sposób odpowiadała kiedyś, a w jaki odpowiada dziś na pojawiające się problemy społeczne?

Korzenie intelektualne

Od swych początków ekonomia społeczna stopniowo ewoluowała, dostosowując swoje postulaty do, co raz to nowych problemów rodzących się na gruncie kapitalizmu. Jednakże, możemy wyróżnić intelektualne korzenie wspólne dla koncepcji dziewiętnastowiecznych i współczesnych.

Po pierwsze, wymienia się teorie ekonomiczne, które dostrzegły, że człowiek jest nie tylko podmiotem ekonomicznym, lecz także bytem społecznym i politycznym, którego nie sposób oderwać od zarazem obowiązku i prawa solidarnego ponoszenia kosztów z tytułu przynależności do społeczeństwa³. Jak zauważa Z. Narski:

Pojawiają się dwie sprzeczne tendencje. Pierwsza, w imię największej efektywności, sugeruje wolność działania gospodarczego, a druga, preferując interes warstw biednych, skłania do obciążenia gospodarki świadczeniami społecznymi, co ogranicza zyskowność przedsiębiorstw. Pierwszą tendencję reprezentuje ekonomia polityczna, a drugą – ekonomia społeczna⁴.

Na gruncie tradycji filozoficznej funkcjonuje wiele teorii, które położyły fundamenty pod ekonomię społeczną. W głównej mierze mowa o perspektywie ontologicznej oraz etycznej. Ta pierwsza, sięga do arystotelesowskiej koncepcji polis, a w konsekwencji uznania

¹T. Kaźmierczak, *Zrozumieć ekonomię społeczną*, [w:] T. Kaźmierczak, M. Rymsza (red.), *Kapitał społeczny. Ekonomia społeczna*, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa 2007, s. 93-94.

²T. Kaźmierczak, M. Rymsza (red.), *Kapitał społeczny. Ekonomia społeczna*, op. cit., s. 9.

³B. Szopa, *Teorie ekonomiczne a ekonomia społeczna*, [w:] M. Frączek, J. Hausner, S. Mazur (red.), *Wokół ekonomii społecznej*, Małopolska Szkoła Administracji Publicznej, Kraków 2012, s. 30.

⁴Z. Narski, *Ekonomia społeczna. Zarys popularny*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2000, s. 16.

człowieka za istotę społeczną – „przyjęcie takiego punktu widzenia [...] umożliwiło dalszy rozwój myśli społecznej, a tym samym doprowadziło nas dzisiaj do idei ekonomii społecznej”⁵. Pogląd ten podzielało wielu późniejszych myślicieli, choćby Tomasz z Akwinu, Thomas Morus w swej „Utopii”, czy anarchista Piotr Kropotkin („Spółnictwo a socjalizm wolnościowy”). W perspektywie etycznej, filozofia zwraca uwagę na rolę etyki w funkcjonowaniu każdego społeczeństwa. Nie sposób wymienić wszystkich postulatów etycznych, które legły u podstaw ekonomii społecznej. Wystarczy wspomnieć tylko najważniejsze: idea eudajmonii w filozofii antycznej, humanizm, zasada życzliwości Spinozy, imperatyw kategoryczny Kanta, czy omawiana od dawna kwestia sprawiedliwości.

Teorie socjologiczne są ostatnim, trzecim elementem, który przyczynił się do rozwoju omawianego nurtu w ekonomii. Jak to metaforycznie ujęła M. Jelonek „... [współczesna] ekonomia społeczna jest owocem romansu XX-wiecznej socjologii z neoklasyczną ekonomią; po swoim ojcu (ekonomii) odziedziczyła „ducha kapitalizmu”, po matce (socjologii) większe zainteresowanie ludźmi niż pieniądzem”⁶. Inspiracje socjologiczne sięgają jednak głębiej, by wymienić Emile Durkheima czy prace solidarystów francuskich. Największy wkład socjologii w ekonomię społeczną, to koncepcja człowieka zakorzenionego społecznie, koncentracja na środowisku lokalnym, przyjęcie norm, aspektów kulturowych, wartości i zaufania w poczet istotnych czynników rozwoju społecznego oraz krytyczna ocena rzeczywistości społecznej⁷.

Od polemiki do rekonstrukcji

Jak to zostało już wspomniane, ekonomia społeczna w swym tradycyjnym, XIX-wiecznym ujęciu zrodziła się z niezgody na liberalny kapitalizm. Krytyka przybierała zasadniczo trzy formy:

1. uzupełnienia myśli liberalnej o ekonomię społeczną, dzięki czemu „wykraczając poza dotychczasowe granice ekonomii politycznej, obejmowałaby wszystko to, co jest korzystne z punktu widzenia zaspokojenia ludzkich potrzeb i aspiracji”⁸;
2. wynikającego zarówno z myśli chrześcijańskiej oraz socjalistycznej postulatu ochrony społeczeństwa i jednostek, a także propagowania wolności, równości i braterstwa⁹;

⁵J. Filek, *Teorie filozoficzne a ekonomia społeczna*, [w:] M. Frączek, J. Hausner, S. Mazur (red.), *Wokół ekonomii społecznej*, op. cit., s. 37.

⁶M. Jelonek, *Teorie socjologiczne a ekonomia społeczna*, [w:] M. Frączek, J. Hausner, S. Mazur (red.), *Wokół ekonomii społecznej*, op. cit., s. 55.

⁷Ibid., s. 66.

⁸T. Kaźmierczak, *Zrozumieć ekonomię społeczną*, op. cit., s. 94.

⁹Ibid.

3. postawy zakorzenionej w ideologii socjalistycznej, która wyrażała się w kontestowaniu liberalnego indywidualizmu poprzez głoszenie np. prymatu kwestii socjalnej, konieczności budowy nowego ładu społecznego, czy wyeliminowania konkurencji rynkowej zastępując ją kooperacją¹⁰.

W ramach postawy inspirowanej czynnikami wymienionymi w punktach drugim i trzecim szczególnie aktywni byli przedstawiciele polskiej inteligencji z przełomu XIX i XX wieku kojarzeni z ruchem ludowym (np. Stanisław Grabski¹¹) i Polską Partią Socjalistyczną (np. Edward Abramowski¹², czy Romuald Mielczarski¹³).

Ekonomia społeczna zyskała zainteresowanie także samego Karola Marksa, który jednocześnie twierdził, że kooperatywy gospodarcze pozbawione samoorganizacji politycznej nie są w stanie wyzwolić mas robotniczych¹⁴. Z tego względu w krajach socjalistycznych spółdzielnie działały w otoczeniu gospodarki upaństwowionej¹⁵.

Po raz drugi ekonomia społeczna wróciła do debaty publicznej w czasach tzw. Wielkiego Kryzysu (lata trzydzieste XX wieku) – „Zwracano uwagę, iż spółdzielczość daje możliwość koniecznego połączenia wartości ekonomicznych i społecznych”¹⁶. Jednakże, za sprawą koncepcji interwencjonizmu państwowego autorstwa Johna M. Keynesa i wynikłej z niej doktryny państwa dobrobytu (ang. *welfarestate*) ekonomia społeczna straciła na popularności. Dopiero w wyniku postępujących procesów globalizacji i spadku efektywności polityki stymulującej popyt zwrócono na nią ponownie uwagę. W myśli zachodnioeuropejskiej przyjmuje się, że zasadniczym celem jest rekonstrukcja *welfarestate*, adcentralizacja, wspomagana większą aktywnością obywateli w życiu gospodarczym i społecznym, ma pomóc zbudować społeczeństwo dobrobytu (ang. *welfaresociety*)¹⁷. Przed współczesną ekonomią społeczną stoją wyzwania, które można sprowadzić do trzech problemów¹⁸:

1. bezrobocie i wykluczenie społeczne,
2. wyczerpanie się możliwości państwa narodowego,

¹⁰ Ibid., s. 95.

¹¹ Szerzej na temat poglądów Stanisława Grabskiego traktuje np. S. Wójcik, *Zapomniana polska ekonomia społeczna XX wieku*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2002.

¹² Np. E. Abramowski, *Braterstwo, solidarność, współdziałanie. Pisma spółdzielcze i stowarzyszeniowe*, Biblioteka Obywatela, Łódź-Sopot-Warszawa 2009.

¹³ Np. R. Mielczarski, *Razem! czyli Społem. Wybór pism spółdzielczych*, Biblioteka Obywatela, Łódź-Sopot-Warszawa 2010.

¹⁴ *Inauguracyjny manifest Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników z 1864 roku* [w:] http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1864/10/manifest_msr.htm, dostęp: [26.11.2012 r.].

¹⁵ Z. Narski, *Ekonomia społeczna. Zarys popularny*, op. cit., s. 25.

¹⁶ T. Kaźmierczak, *Zrozumieć ekonomię społeczną*, op. cit., s. 97.

¹⁷ T. Kaźmierczak, M. Rymsha (red.), *Kapitał społeczny. Ekonomia społeczna*, op. cit., s. 10.

¹⁸ T. Kaźmierczak, *Zrozumieć ekonomię społeczną*, op. cit., s. 98-105.

3. wytworzenie nowego ładu instytucjonalnego.

Pożądanym efektem jest renesans przedsiębiorczości rozumianej jako wprowadzanie nowych produktów i metod produkcji, otwieranie się na nowe rynki oraz reorganizacja sektorów działań. W praktyce polega to na zainteresowaniu usługami, które z pewnych względów nie są atrakcyjne dla przedsiębiorstw komercyjnych oraz próbie przywrócenia na rynek pracy osób wykluczonych zawodowo.

Tabela 1. Porównanie starej i nowej ekonomii społecznej.

	Stara ekonomia społeczna	Nowa ekonomia społeczna
Na jakie problemy generowane przez gospodarkę stanowi reakcję?	wyzysk, alienacja	wykluczenie społeczne, bezrobocie
Zysk a cele społeczne	Zysk co najmniej równie ważny jak cele społeczne.	Cele społeczne zdecydowanie ważniejsze niż zysk.
Natura celów społecznych	<ul style="list-style-type: none"> • <u>typ produktu</u>: brak specyficznych, • <u>typ pracobiorcy</u>: brak specyficznych, • <u>pozytywne efekty zewnętrzne</u>: zlikwidowanie wyzysku i alienacji w efekcie gospodarowania w kolektywnych formach własności. 	<ul style="list-style-type: none"> • <u>typ produktu</u>: dobra (przede wszystkim usługi), którymi nie są zainteresowane rynek i sektor publiczny, • <u>typ pracobiorcy</u>: zatrudnianie osób o najsłabszej pozycji na rynku pracy, • <u>pozytywne efekty zewnętrzne</u>: rozwój kapitału społecznego, rozwój lokalny.
Formy	Spółdzielnie, stowarzyszenia, towarzystwa pomocy wzajemnej.	Różne formy przedsiębiorstw społecznych: firmy społeczne, spółdzielnie socjalne i inne.
Rola państwa	Wspieranie (postulowane).	Popieranie, dotowanie, ochrona.
Stosunek do rynku	Konkurencja.	Operuje w obszarach

	nieudolności rynku.	
Efekty makrostrukturalne	Osłabianie konfliktu klasowego.	Wzrost spójności społecznej.

Źródło: T. Kaźmierczak, *Zrozumieć ekonomię społeczną*, [w:] T. Kaźmierczak, M. Rymśa (red.), *Kapitał społeczny. Ekonomia społeczna*, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa 2007, s. 106.

Podsumowanie

Jak widać, ekonomia społeczna jest śmiałą próbą pogodzenia racjonalności podmiotów gospodarczych z potrzebami społeczeństwa i jego członków. Upatruje się w niej rozwiązania problemów społecznych, kiedyś wynikających z gwałtownej industrializacji, dziś – kryzysu obecnego modelu gospodarczego. Idee bliskie postulatowi ekonomii społecznej są realizowane przez Unię Europejską, której działania w coraz większym stopniu ukierunkowane są na podtrzymanie i wzmacnianie spójności społecznej (np. poprzez Europejski Fundusz Społeczny, finansujący Program Operacyjny Kapitał Ludzki¹⁹). Wyczerpanie się formuły państwa opiekuńczego (m.in. poprzez spadek efektywności narzędzi stymulujących popyt – inwestycje krajowego sektora prywatnego mogą być, w warunkach globalizacji, realizowane w niemal dowolnym miejscu na Ziemi) generuje konieczność wytworzenia nowego ładu, który likwidowałby lub znacznie ograniczał problemy, z którymi boryka się dzisiejsza Europa. Przemiany światowego podziału pracy (kraje Południa – gospodarka oparta na przemyśle, kraje Północy – gospodarka oparta na usługach) nie we wszystkich krajach europejskich zachodzą w sposób płynny. Dla przykładu w krajach skandynawskich, gdzie silny jest sektor uspołeczniony, koszty świadczeń społecznych nie obciążają tak bardzo pracodawców, co w krajach realizujących tzw. model konserwatywny, np. Francja²⁰. Tadeusz Kowalik argumentował, że „[...] poszukiwanie wzorca w krajach nordyckich wydaje się uzasadnione. Zachęcać do tego powinien fakt, iż ich gospodarki okazały się sprawne zarówno w czasie dobrej, jak i złej „pogody”²¹.

Czy ekonomia społeczna ma jakieś wady? Czy z realizacji jej postulatów mogą wynikać jakieś zagrożenia? Jak każde rozwiązanie, tak i te ma swoje słabsze strony. Krytycy często podnoszą argument o spadku zyskowności przedsiębiorstw, które realizują postulaty ekonomii społecznej. Jednak wydaje się, że można ten zarzut dość łatwo odeprzeć, wykazując, że w dłuższej perspektywie przedsiębiorstwo może zyskać choćby wizerunkowo,

¹⁹Szczegółowy opis priorytetów Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki 2007-2013, Ministerstwo Rozwoju Regionalnego, Warszawa 2012.

²⁰T. Kaźmierczak, *Zrozumieć ekonomię społeczną*, op. cit., s. 99

²¹T. Kowalik, *Strategia dla Polski: wzór skandynawski*, tekst dostępny pod adresem: <http://www.kulturaswiecka.pl/node/550>, (dostęp: 26.11.2012 r.)

a co za tym idzie, polepszyć swoją sytuację rynkową. O wiele większym problemem może się okazać ekonomizacja tzw. trzeciego sektora²² oraz wiążące się z nim niebezpieczeństwo urynkowienia usług, które do tej pory miały raczej charakter przysług świadczonych w ramach jednej wspólnoty czy grupy społecznej.

Literatura

Frączek M., Hausner J., Mazur S., *Wokół ekonomii społecznej*, Małopolska Szkoła Administracji Publicznej, Kraków 2012

Kaźmierczak T., Rymśza M., *Kapitał społeczny. Ekonomia społeczna*, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa 2007

Narski Z., *Ekonomia społeczna. Zarys popularny*, Wydawnictwo Antoni Marszałek, Toruń 2000

Szczegółowy opis priorytetów Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki 2007-2013, Ministerstwo Rozwoju Regionalnego, Warszawa 2012

Wójcik S., *Zapomniana polska ekonomia społeczna XX wieku*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2002

Wygnański J.J., *Ekonomizacja organizacji pozarządowych. Możliwość czy konieczność?*, Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa 2008

Źródła internetowe

Kowalik T., *Strategia dla Polski: wzór skandynawski*,
<http://www.kulturaswiecka.pl/node/550>, dostęp: [26.11.2012 r.]

Marks K., *Inauguracyjny manifest Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników z 1864 roku*, http://www.marxists.org/polski/marks-engels/1864/10/manifest_msr.htm,
dostęp: [26.11.2012 r.]

²² Szerzej na ten temat np. J.J. Wygnański, *Ekonomizacja organizacji pozarządowych. Możliwość czy konieczność?*, Stowarzyszenie Klon/Jawor, Warszawa 2008.

Kosmologia jako dyscyplina quasi-empiryczna

Wstęp

Kosmologia dwudziestowieczna niewątpliwie silnie związana jest z wynikami nauk fizycznych i dostarczanymi przez nie danymi obserwacyjnymi, co zostało już wielokrotnie podkreślone¹. Zaklasyfikowanie kosmologii zaproponowane w tytule niniejszej pracy wymaga uzasadnienia oraz dokładnego wyłożenia znaczenia „quasi-empiryczności” o której mowa. Michał Heller wskazał, że metodologię i epistemologię kosmologii można budować z wnętrza kosmologii – przez samych kosmologów – i z zewnątrz². Chciałbym podjąć próbę nałożenia na kosmologię klasyfikacji wobec niej zewnętrznej, która to klasyfikacja do tego zadania sama musi zostać zreinterpretowana. Chodzi zatem o pewną interpretację kosmologii jako dyscypliny naukowej z perspektywy metodologiczno-epistemologicznej nie wywodzącej się bezpośrednio z samej kosmologii, rozumianej jako jedna z dziedzin przyrodoznawstwa.

Klasyfikacją, którą zamierzam wykorzystać, jest podział dokonany przez Imre Lakatosa na teorie euklidesowe i teorie quasi-empiryczne³. W pierwszej części niniejszej pracy uzasadnione zostanie wyabstrahowanie z filozofii matematyki Lakatosa rzeczzonego podziału i ujęcie go w szerszy sposób – by pokazać w jaki sposób „pracuje” on także poza celami, które wyznaczył sobie Lakatos. Zdefiniowana również zostanie sama odnośna klasyfikacja.

Dla przejrzystości i mniejszego skomplikowania wywodu, bazować będę przede wszystkim na historycznym przykładzie z kosmologii. Przedmiotem interpretacji będzie opozycja „kosmologia dedukcyjna – kosmologia ekstrapolacyjna”⁴. W drugiej części pracy ten podział ze względu na metodę ulokowany zostanie w kontekście epistemologicznym, a dokładniej: ograniczeń epistemologicznych kosmologii. Wnioski na gruncie koncepcji

¹ D. Dąbek, *Czynnik empiryczny w kosmologiach globalnych*, http://www.kul.pl/files/262/Dabek_2009.pdf; M. Tempczyk, *Czy kosmologia jest nauką empiryczną?* [w:] J. Such, M. Szcześniak (red.) *Osobliwości przedmiotowo-metodologiczne w nauce*, Wydawnictwo Humaniora, Poznań 1996, s. 143-163, M.Heller, *Nauka i wyobraźnia*, Kraków 1995.

² J.Such, M. Szcześniak, A. Szczuciński, *Filozofia kosmologii*, Wyd. naukowe UAM, Poznań 2000, s. 12-13.

³ I. Lakatos, *A Renaissance of Empiricism in the Recent Philosophy of Mathematics*, [w:] *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 27, No. 3 (Sep., 1976), s.205.

⁴ H. Bondi, *Kosmologia*, Warszawa 1965, s. 13.

Lakatos (dotyczące zaklasyfikowania kosmologii, jako dyscypliny quasi-empirycznej, przy uwzględnieniu ważkich różnic między kosmologią dedukcyjną a kosmologią ekstrapolacyjną⁵) wysnute zostaną przy pomocy analizy relacji modeli kosmologicznych (proponowanych przez „pierwszą” czy „drugą” drogę⁶) do danych empirycznych, teorii bazowych i falsyfikatorów (rozumianych za Lakatosem).

Nauki euklidesowe *versus* nauki quasi-empiryczne. Klasyfikacja Imre Lakatosa

Powodem, dla którego wykorzystuję wyniki Lakatosa z filozofii matematyki, nie zaś jego szerzej znaną koncepcję programów naukowych, jest chęć nie tyle rekonstrukcji sposobów uzasadniania i zachowywania teorii kosmologicznych, lecz raczej umieszczenie problemów związanych z podziałem „kosmologia ekstrapolacyjna”⁷ – „kosmologia dedukcyjna”⁸ w kontekście epistemologicznym. Gabor Kutrovatz twierdzi, że Lakatosa filozofia matematyki skupiała się na heurystyczno-metodologicznym aspekcie praktyki matematycznej, która poprzedza sformułowanie aksjomatów, w oparciu o które można przeprowadzać dowody – co charakteryzuje fazę nauki normalnej w matematyce⁹. Jest tak w istocie – jednak Kutrovatz poszedł dalej i uznał, że Lakatos pytania o naturę obiektów matematycznych nie stawiał i że nie miało ono dla niego znaczenia¹⁰. Na gruncie podstawowej pracy Lakatosa dotyczącej filozofii matematyki, *Dowody i refutacje*¹¹, wydaje się to być zasadne, jednak w publikacji z 1976 roku (która, podobnie jak *Dowody i refutacje*, ukazała się dwa lata po śmierci autora) Lakatos pisze:

Postawmy wreszcie pytanie: jaka jest ‘natura’ matematyki, to znaczy na jakiej podstawie wartości logiczne są wprowadzane do jej potencjalnych falsyfikatorów? To pytanie może być

⁵ Trzeba oczywiście pamiętać, że „kosmologia dedukcyjna” i „kosmologia ekstrapolacyjna” to pewne typy idealne, przypadki graniczne, między którymi występuje całe spektrum wariantów pośrednich, które raczej oddają charakter faktycznych badań kosmologicznych: „Dokonywanie ścisłego podziału teorii kosmologicznych na ekstrapolacyjne i dedukcyjne nie jest w pełni zasadne, gdyż faktyczne procedury badawcze współczesnej kosmologii zawierają elementy obydwu sposobów jej uprawiania” [D. Dąbek, *Czynnik empiryczny...*, s. 2].

⁶ Por. D. Dąbek, *Kosmologia Edwarda Artura Milne’a i jej filozoficzne implikacje*, Wyd. KUL, Lublin, s.154, przypis 533.

⁷ Od tej pory zapisywana jako EX.

⁸ Od tej pory zapisywana jako AX – od metody aksjomatyczno-dedukcyjnej.

⁹ G. Kutrovatz, *Imre Lakatos’ philosophy of mathematics*, <http://hps.elte.hu/~kutrovatz/LakatosEng.pdf>, s.6, dostęp [20.12.2012]

¹⁰ Ibidem.

¹¹ I. Lakatos, *Proofs and refutations: logic of the mathematical discovery*, Cambridge University Press 1976.

częściowo zredukowane do innego pytania: jaka jest natura teorii nieformalnych, tj. jaka jest natura potencjalnych falsyfikatorów teorii nieformalnych?¹².

Nie jest zatem tak, że problem ontologicznego statusu obiektów matematycznych i epistemicznej dostępności do nich jest uchylony przez Lakatosa; jest po prostu postawiony poza dychotomią “nominalizm-platonizm”. Ma to także związek z silną inspiracją m.in. filozofią nauki Karla Poppera¹³. Lakatos zatem ciężar argumentów epistemologicznych położył na fazie „prenormalnej” matematyki, tj. na etapie matematyki nieformalnej, związanej z kształtowaniem się, za sprawą metody prób i błędów, aksjomatycznej bazy matematyki. Miało to rozstrzygnąć problem fundamentów matematyki, który w pierwszej połowie XX wieku stanowił bardzo doniosłe zagadnienie filozofii matematyki. Koncepcja Lakatosa przyniosła próby jej interpretacji w ramach społecznego konstruktywizmu (Paul Ernest¹⁴), która to próba okazała się bezowocna. *Dowody i refutacje* Lakatosa także zainspirowały rozważania dotyczące propedeutyki matematyki.

W jaki sposób wyniki dotyczące problemów filozofii matematyki mogą znaleźć zastosowanie w metarozważaniach nad kosmologią? Nie chodzi bowiem o skupienie się nad powstawaniem bazy – zarówno teoretycznej jak i empirycznej – kosmologii, mimo, że do 1984 roku¹⁵ kosmologia znajdowała się w stadium poprzedzającym „naukę normalną”. Celem było umieszczenie matematyki w dziedzinie nauk quasi-empirycznych, by ukazać „czym ona tak naprawdę jest”. Potrzebne tutaj było wprowadzenie kategorii popperowskich i położenie akcentu na matematykę nieformalną, czyli praktykę badawczą samych matematyków. Jednakże sama konstrukcja podziału na teorie euklidesowe i quasi-empiryczne¹⁶ pozwala na szersze zastosowanie tych kategorii oraz na analizę np. kosmologii przy pomocy terminów koncepcji Lakatosa.

Schematyczne przedstawienie podziału EUC-QE zaproponował Gábor Kutrovátz¹⁷:

¹² I. Lakatos, *A Renaissance...*, s.219.

¹³ G. Kutrovatz, *Imre Lakatos'...*, s.1-2.

¹⁴ P.Ernest, The Legacy of Lakatos: Reconceptualising the philosophy of mathematics, [w:] *Philosophia Mathematica* 5 (2):116-134 (1997).

¹⁵ Czyli do ogłoszenia kosmologii inflacyjnej przez Alana Gutha: model inflacyjny nazywany jest modelem standardowym kosmologii.

¹⁶ Od tej pory zapisywane, odpowiednio: EUC i QE.

¹⁷ G.Kutrovatz, *Imre Lakatos'...*, s.3.

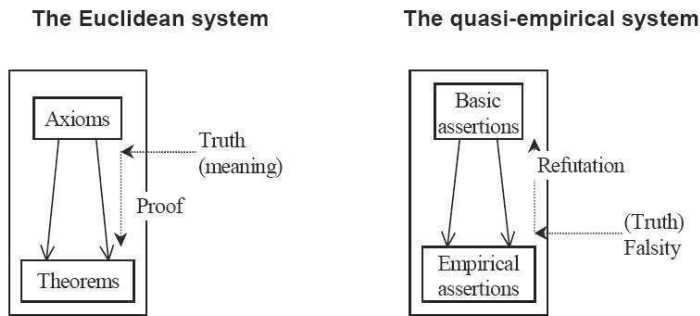


Figure 1

Schemat jest stosunkowo prosty i przejrzysty, jednakże do jego opisu potrzeba następujących, ważnych pojęć: „kanałów prawdziwościowych” i wspomnianych już falsyfikatorów. „Kanały prawdziwościowe” to kierunki transmisji wartościowania wzdłuż przeprowadzanego rozumowania. W przypadku EUC mamy do czynienia z transmitowaniem prawdziwości poprzez dowodzenie w oparciu o system aksjomatyczny – oczywiście jest to procedura dedukcji. Wg. Lakatosa za wzorcową EUC uznawano właśnie matematykę, lecz jego prace w zakresie filozofii matematyki miały podważyć ten pogląd – wyznaczył on dość skomplikowaną relację między elementami matematyki nieformalnej a elementami matematyki formalnej, przyjmując w pewnym sensie stanowisko holistyczne. Tym jednak zajmować się tutaj nie będę. Dość stwierdzić, że zgodnie z ustaleniami Lakatosa żadna nauka nie może być w pełni euklidesowa, jeżeli stadium normalne, bazujące na aksjomatach i dowodach, jest poprzedzone nieformalnym i niepewnym poszukiwaniem rozwiązań problemów.

W przypadku QE transmisja wartościowania zachodzi w przeciwnym kierunku niż w EUC – jeżeli testowanie empiryczne hipotez („stwierdzeń bazowych teorii”) okaże się je podważać, to dochodzi do sfalsyfikowania danej hipotezy. Tutaj wykorzystywane jest obalenie (refutacja). Jest to myślenie oczywiście popperowskie.

W przytoczonym wcześniej cytacie do ujęcia „natury matematyki” Lakatos potrzebował tzw. „potencjalnych falsyfikatorów” – tzn. takich czynników mogących wystąpić w ramach nauki prenatalnej, które mogą spowodować odrzucenie pewnego rozwiązania problemu. Chcąc schemat Lakatosa wykorzystać w odniesieniu do kosmologii, trzeba wprowadzić kilka obostrzeń na drodze interpretacji, które jednocześnie nie będą sprzeczne z intencjami samego Lakatosa. Chcąc uwzględnić zarówno dyscyplinę mocno zorientowaną na przedmioty abstrakcyjne, jak i dyscyplinę silnie łączącą elementy teoretyczne z danymi obserwacyjnymi, trzeba rozróżnić dwa rodzaje falsyfikatorów. Falsyfikador formalny będzie

wskazywał kuriozalne konsekwencje przyjęcia danej hipotezy. Falsyfikator empiryczny będzie natomiast funkcjonował w standardowy, popperowski sposób.

Falsyfikator formalny – choć ma nieco niefortunną nazwę w odniesieniu do położenia akcentu przez Lakatosa na część nieformalną danej dyscypliny – można jednak wykorzystywać w filozofii matematyki uprawianej na modłę Lakatosa. Najbardziej znaczące dla niniejszego artykułu są rzeczy następujące:

1) oba typy falsyfikatorów dotyczą modeli kosmologicznych generowanych przez odpowiednie teorie, a zatem na gruncie przyjętego na początku tej pracy historycznego przykładu: modeli EX związanych z Ogólną Teorią Względności (OTW) Alberta Einsteina i modeli AX związanych np. z Kinematyczną Teorią Względności (KTW) Arthura Milne'a, czy z Teorią Stanu Stacjonarnego (TSS) Bondiego, Golda lub Hoyle'a.

2) Jednocześnie, oba typy modeli mieszczą się w QE, dlatego ich rozróżnienie i nawiązanie do sukcesu EX wymaga wykorzystania falsyfikatorów i analizy jakościowej przy ich pomocy. Zaklasyfikowanie zarówno AX jak i EX w QE może wydawać się zaskakujące – metoda aksjomatyczno-dedukcyjna zdawałaby się automatycznie sytuować AX w EUC. Było to jednak ogromne uproszczenie ze strony krytyki, z tego względu, że a) jak zostało zasygnalizowane, trudno wskazać teorię, która byłaby stuprocentowo EUC a b) modele AX zawierały elementy empiryczne¹⁸.

3) Twierdzą, że falsyfikatory są następstwem ograniczeń epistemologicznych kosmologii. Ze względu na przedmiot kosmologii – Wszechświat, hipotez teorii kosmologicznych nie da się zawsze sfalsyfikować, tymczasem możliwa jest falsyfikacja ich modeli kosmologicznych. Sukces EX związanych z OTW wynikał m.in. z tego, że falsyfikacja (formalna czy empiryczna) modeli wynikających z określonych rozwiązań równania Friedmana nie naruszyła OTW ze względu na jej ogromne bogactwo teoretyczne¹⁹.

¹⁸ Po pierwsze, jak konstatował J. Wilson, przyjmowane założenia Milne'a miały związek z odkryciem prawa Hubble'a i nie dają się uzasadnić bez odniesienia do danych obserwacyjnych. Milne odpowiadał, że rzeczywiście wychodził od tych danych, jednak utrzymywał, że KTW mogłaby powstać w umyśle matematyka niezależnie od danych empirycznych dotyczących ucieczki mgławic. Wciąż jednak wyprowadzone z ogólnych przesłanek wnioski dotyczące lokalnych struktur musiały być wg Milne'a skonfrontowane z obserwacjami tychże lokalnych struktur. Zaznaczał również, że aktualny stan wiedzy astrofizycznej stanowił inspirację jego badań i nadawał im właściwy kierunek. M.in. na tej podstawie Whittaker bronił Milne'a przed zarzutami o galopujący aprioryzm. Zob. Dariusz Dąbek, *Czynnik empiryczny...*

¹⁹ W dodatku OTW znajduje potwierdzenia przewidywanych przez nią zjawisk *vide* ostatnie pośrednie wykrycie fal grawitacyjnych w bipolarnym układzie dwóch białych karłów (<http://phys.org/news/2012-08-space-warping->

Falsyfikacja modeli AX wyczerpała zasób tego, co odpowiadające im teorie miały do zaoferowania.

Widać zatem, że nie mamy do czynienia z żadnym czystym modelowaniem teoretycznym – z przyjęcia, że modele kosmologiczne podlegają falsyfikacji formalnej i empirycznej wynika głęboki związek teorii i doświadczenia w kosmologii. W kolejnej części niniejszej pracy ważne dla jej konkluzji problemy ograniczeń epistemologicznych kosmologii zostaną podjęte wraz z kwestiami wysuniętymi w punkcie poprzednim.

Ograniczenia epistemologiczne kosmologii a falsyfikatory

By móc trafnie uchwycić granice poznawcze kosmologii, trzeba określić specyfikę i swoistość jej przedmiotu. Jakkolwiek modele kosmologiczne mają opisywać strukturę Wszechświata jako całości, to konstruowane są w pewnych ramach poznawczych, które mają swoje determinanty²⁰. Przedmiotem kosmologii jest Wszechświat jako całość. Relewantne dla niniejszego wywodu będą następujące definicje Wszechświata:

- 1) Wszechświat horyzontalny, obejmujący obiekty poruszające się względem nas z prędkością mniejszą od prędkości światła (a więc obiekty obserwowalne);
- 2) Wszechświat fizyczny (jako rezultat Wielkiego Wybuchu), podlegający – przynajmniej w przybliżeniu – obecnie znanym i obowiązującym prawom²¹.

Mając na uwadze Wszechświat jako całość (a w przypadku kosmologii multiwersum – Megawszechświat, który jest zbiorem wszystkich możliwych wszechświatów) i jednostkowy obiekt zarazem, kosmologia nie może dokonywać indukcyjnych uogólnień, ponieważ empirycznie ma dostęp tylko do niewielkiego fragmentu Wszechświata. Nie może dokonywać porównań – prowadzi badania „z wnętrza” badanego obiektu. Manipulować może jedynie modelami kosmologicznymi i traktować je jako mniej lub bardziej adekwatne reprezentacje Wszechświata, również w zależności od mocy eksplanacyjnej, retrognozyjnej i prognozyjnej bazowej dla danego modelu (danej klasy modeli) teorii fizycznej.

Z pierwszej definicji Wszechświata jako wszystkiego, co da się zaobserwować, wynika: po pierwsze, wskazanie na ograniczenia technologii pomiarowej w odniesieniu

white-dwarfs-gravitational.html). Nic dziwnego zatem, że programy kosmologii obserwacyjnej silnie związane z OTW są tak atrakcyjne. Jeden z najwybitniejszych znawców OTW, George Ellis, taki program zaproponował – problem, czy on jest jednak wystarczający, nie może być tutaj podniesiony.

²⁰ Jak sygnalizowałem wcześniej, zarówno kosmologia EX jak i AX uwzględnia dane empiryczne i obecny stan wiedzy.

²¹ J. Such, M. Szcześniak, A. Szczuciński, *Filozofia Kosmologii...*, str. 19.

do dokładności pomiaru; po drugie, związane jest z problemem kauzalnej (informacyjnej) rozłączności między stożkiem świetlnym Ziemi a tym, co znajduje się poza nim. Jako, że kosmologia nie zajmuje się obiektami kosmicznymi (w terminologii Lorenzena: nie zajmuje się somatologią indywidualną elementów Wszechświata, tj. nie jest astronomią²², chociaż czerpie z jej wyników), a raczej relacjami między nimi (strukturą geometryczną) i ich rozwojem w czasie (wliczając w to problem początku i końca Wszechświata) konfirmacja jej postulatów nie może odbywać się poprzez potwierdzanie hipotez nt. jakichś efektów lokalnych przewidzianych przez teorię fizyczną będącą podstawą dla danego modelu kosmologicznego.

Kosmologia korzysta zatem z trzech źródeł: astronomicznych (obserwacyjnych)²³, fizycznych (których granice wyznacza odległość kosmicznego promieniowania tła, a które powstało około 300 000 lat po Wielkim Wybuchu wskutek oddzielenia się promieniowania od cząstek barionowych i leptonowych; jest to granica ekstrapolacji lokalnych praw fizycznych) oraz spekulacyjnych (dotyczące np. tego, co wydarzyło się przed progiem Plancka, fazy inflacji i przyszłości Wszechświata, a także natury ciemniej energii). Petar Grujić część spekulacyjną nazywa wprost metafizyką – dotyczy to obszarów zbyt odległych od nas, lub, w przypadku ery Plancka, energii zbyt potężnych, by kiedykolwiek odtworzyć je eksperymentalnie w warunkach ziemskich²⁴. George Ellis, mocno związany z OTW, przedstawia zagadnienie najostrożniej, każdej części składającej się na kosmologię przypisując autonomię ze względu na zakres badania. W ten sposób mocno oddziela kosmologię obserwacyjną, fizyczną, astrofizyczną i kwantową, co wydaje się być bardzo dobrze uzasadnione²⁵.

Potencjalne falsyfikatory dla modelu kosmologicznego można zatem wyznaczyć w oparciu o ograniczenia poznawcze wbudowane w kosmologię, ze względu na kompleksową budowę jej struktury (obserwacyjno-fizyczno-teoretyczno-spekulacyjną) i ograniczenia epistemologiczne (wynikające z metodologii, aparatury pomiarowej i ontologii badanego

²² J. Such, M. Szcześniak, *Osobliwości...*, s.57.

²³ Bardzo trudno jest znaleźć dane obserwacyjne relewantne dla rozwoju kosmologii. „Treść empiryczna teorii kosmologicznych jest uboga, przewidują one mało faktów i wspierają się na niewielu danych obserwacyjnych. Każdy naprawdę ważny fakt staje się impulsem dla poważnego postępu teoretycznego.” Michał Tempczyk, *Czy kosmologia jest nauką empiryczną?* [w:] J. Such, M. Szcześniak, *Osobliwości...*, s. 150.

²⁴ P. Grijać, *Some epistemic questions of cosmology*, <http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/0709/0709.3191.pdf>, s.28.

²⁵ G. Ellis, *Issues in the philosophy of cosmology*, <http://arxiv.org/pdf/astro-ph/0602280v2.pdf>, str. 1, dostęp [20.12.2012].

przedmiotu). Potencjalne falsyfikatory dotyczące modeli kosmologicznych o tyle odpowiadają intuicjom Lakatosa o ile fazę "prenormalną" potraktować w kosmologii jako stan dłużej się utrzymujący, niż „nauka normalna” – i w przypadku pierwszych modeli kosmologicznych (od 1917 roku, kiedy to Einstein opublikował artykuł *Kosmologische Betrachtungen zur allgemeinen Relativitätstheorie* do 1984 roku) ten warunek jest spełniony.

Falsyfikatory dla kosmologii byłyby następujące:

1) Potencjalny falsyfikator empiryczny (PFE) pozwala uwzględnić zasięg podstaw empirycznych dla danego modelu. Jeżeli teoria, która jest bazą dla danego modelu czy klasy modeli okaże się empirycznie niewydolna w odniesieniu do danych astronomicznych, model można poddać pod wątpliwość albo zaklasyfikować jako fałszywy. Taki model czy modele muszą być wrażliwe nie tylko na fakty, ale także na to, czy przynajmniej prognozy danej teorii nie podważają zbudowanego na niej modelu kosmologicznego. PFE odnosi się zarówno do danych empirycznych, które podważają hipotezy, jak i danych empirycznych, których na gruncie teorii nie daje się zasadnie wyjaśnić. PFE dotyczy części obserwacyjnej kosmologii.

2) Potencjalny falsyfikator formalny (PFF) pokazuje, w jaki sposób dla przyjętych założeń w teorii można wykazać przypadki, w których prowadzą one do niezgodności z danymi empirycznymi. Dotyczy on także wszelkich sprzeczności, które można wykryć w teorii. Dotyczy to części fizyczno-teoretycznej.

3) Falsyfikatorów dla części spekulacyjnej się nie stosuje – jak to było omówione, w przypadku modeli AX także dochodzi do przyjęcia założeń z wiedzy uzyskanej m.in. na drodze obserwacji (model Milne'a uwzględniał chociażby prawo Hubble'a)²⁶.

Trzeba teraz odnieść poczynione ustalenia do historycznego zwycięstwa kosmologii EX. Przyczyny porażki AX były następujące:

- a) sprzeczność z dotychczasową wiedzą – z fundamentalnymi zasadami zachowania (TSS, kwestia nieustannego stwarzania materii), z uznaną teorią nukleosyntezy

²⁶ Trzeba jednak pamiętać, że falsyfikowalność nie może być traktowana naiwnie w odniesieniu do modeli kosmologicznych i kosmologii. Henri Bondi próbował bronić niewydolności modelu kosmologicznego teorii stanu stacjonarnego, stwierdzając, że z falsyfikowalności empirycznej wynika naukowość TSS. Był bardzo wdzięczny Popperowi za takie kryterium naukowości, zob. H.Kragh, "The most philosophically of all the sciences": Karl Popper and physical cosmology,

http://philsciarchive.pitt.edu/9062/1/Popper_%26_cosmology_PhilSci.pdf, s. 23, dostęp [21.12.2012].

- b) warunek prostoty (Milne) – doprowadził do zbyt daleko idącej symplifikacji, rugującej z teorii kosmologicznej oddziaływania grawitacyjne
- c) niewielka moc projektywna
- d) wąski zakres problemowy
- e) bezradność wobec nowych odkryć (np. wykrycia kwazarów)²⁷.

Zarówno AX, jak i EX mieszczą się w QE i podlegają falsyfikacji. PFE dotyczące EX obejmowało tylko pewne klasy modeli relatywistycznych. PFF w przypadku kinematycznej teorii względności Milne'a polegało na tym, że Robertson wykazał, iż rozwiązania Milne'a sprowadzają się do jednej z klas modeli kosmologii relatywistycznej²⁸. Również ekstrapolacyjnie zorientowane modele relatywistyczne posiadały swój PFF – Kurt Gödel znalazł takie rozwiązania równań pola Einsteina, które zupełnie nie pasowały do danych doświadczalnych.

Kluczowe okazało się bogactwo teorii bazowej. Równanie Friedmana wyprowadzone z równań Einsteina pozwoliło generować różne klasy modeli, a część z nich uległa falsyfikacji, na samej OTW można było oprzeć model uznany za adekwatny²⁹. Tymczasem falsyfikacja formalna i empiryczna modelu kosmologicznego Milne'a czy TSS pozostawiła te teorie „bezbronnymi” i niezdolnymi do formułowania konstruktywnych prognoz czy eksplanacji.

Podsumowanie

Wykorzystanie klasyfikacji inspirowanej myślą Imre Lakatosa pozwoliło na zbadanie problemów relacji między modelami kosmologii ekstrapolacyjnej i dedukcyjnej zarówno na płaszczyźnie epistemologicznej, metodologicznej, jak i historycznej (rozpoznanie sporu EX z AX jako elementu stadium prenatalnego w kosmologii). (Potencjalne) falsyfikatory pozwoliły na porównanie EX z AX na gruncie epistemologicznym i w odniesieniu do bogactwa treściowego teorii, na których bazowały. Stwierdzono, że (potencjalne) falsyfikatory można stosować tylko do modeli kosmologicznych, tymczasem nie do samych teorii – falsyfikator odniesiony do modelu, który zarazem narusza teorię i ją unieważnia wskazuje na ubóstwo treściowe teorii i konieczność obstawania przy innej teorii.

²⁷ D. Dąbek *Dlaczego kosmologia dedukcyjna przegrała rywalizację z kosmologią ekstrapolacyjną?*, w: M. Kuszyk-Bytniewska, A. Łukasik (red.), *Filozofia przyrody współcześnie*, Kraków 2010, s.181-183.

²⁸ Por. D. Dąbek, *Kosmologia Edwarda...*, Wyd. KUL, Lublin, s.49.

²⁹ Oczywiście, metryka Robertsona-Walkera dla modeli relatywistycznych w samej aparaturze pojęciowej i matematycznej OTW się nie zawiera.

Jednocześnie efektywne wykorzystanie falsyfikatorów wskazuje na głęboki związek teorii z empirią w kosmologii, co również jest ważkim następstwem jej ograniczeń epistemologicznych.

Bibliografia

Bondi H., *Kosmologia*, Warszawa 1965

Dąbek D. *Dlaczego kosmologia dedukcyjna przegrała rywalizację z kosmologią ekstrapolacyjną?*, w: M. Kuszyk-Bytniewska, A. Łukasik (red.), *Filozofia przyrody współcześnie*, Kraków 2010

Dąbek D., *Kosmologia Edwarda Artura Milne'a i jej filozoficzne implikacje*, Wyd. KUL, Lublin, 2011

Ernest P., *The Legacy of Lakatos: Reconceptualising the philosophy of mathematics*, [w:] *Philosophia Mathematica* 5 (2):116-134 (1997)

Heller M., *Nauka i wyobrażenia*, Kraków 1995

Lakatos I., *A Renaissance of Empiricism in the Recent Philosophy of Mathematics*, [w:] *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 27, No. 3 (Sep., 1976)

Lakatos I., *Proofs and refutations: logic of the mathematical discovery*, Cambridge University Press 1976

Such J., Szcześniak M., Szczuciński A., *Filozofia kosmologii*, Wyd. naukowe UAM, Poznań 2000

Tempczyk M., *Czy kosmologia jest nauką empiryczną?* [w:] J. Such, M. Szcześniak (red.) *Osobliwości przedmiotowo-metodologiczne w nauce*, Wydawnictwo Humaniora, Poznań 1996

Źródła internetowe

Dąbek D., *Czynnik empiryczny w kosmologiach globalnych*, http://www.kul.pl/files/262/Dabek_2009.pdf

Ellis G., *Issues in the philosophy of cosmology*, <http://arxiv.org/pdf/astro-ph/0602280v2.pdf>

Grujić P., *Some epistemic questions of cosmology*, <http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/0709/0709.3191.pdf>

Kragh H., *“The most philosophically of all the sciences”*: Karl Popper and physical cosmology, http://philsciarchive.pitt.edu/9062/1/Popper_%26_cosmology_PhilSci.pdf

Kutrovatz G., *Imre Lakatos’ philosophy of mathematics*, <http://hps.elte.hu/~kutrovatz/LakatosEng.pdf>

Wieloznaczność pojęcia antropocentryzm w etyce środowiskowej

Jedną z dynamiczniej rozwijających się dziedzin w obrębie zainteresowań filozoficznych – a także etycznych – jest problematyka związana z ekologią. Dotychczas zagadnienia ekologiczne rozpatrywane były jedynie przez nauki przyrodnicze. Jednakże relacja istniejąca na linii człowiek – przyroda stanowi również przedmiot zainteresowań etyki środowiskowej. Ta nowa dziedzina filozoficzna stara się na wspomnianą relację rozciągnąć zakres moralności przysługujący dotychczas jedynie relacjom międzyludzkim. Mówiąc precyzyjniej etyka środowiskowa skupia się na badaniu czy relacja człowiek – przyroda może (bądź powinna) być rozpatrywana na płaszczyźnie moralnej oraz jaki charakter powinna przybrać. Mimo dotychczasowej hegemonii nauk przyrodniczych w badaniu środowiska przyrodniczego oraz skupianiu się nauk filozoficznych przeważnie na świecie ludzkim, z analizy literatury przedmiotu wynika, że

Dużo jednak przemawia za tym, że działania ludzkie wobec innych istot mogą być również rozpatrywane w kategoriach dobra i zła. Są bowiem działaniami istot moralnych¹.

Nauki przyrodnicze w znacznym stopniu skupiały się w swych badaniach na rozpatrywaniu środowiska przyrodniczego wyłącznie w jego materialnej postaci. Można stwierdzić, że celem nauk przyrodniczych wobec przedmiotu własnych zainteresowań jest możliwie pełne rozpoznanie sposobu funkcjonowania owego środowiska niczym systemu o wysokim stopniu wewnętrznej złożoności².

W obrębie systemu przyrodniczego istnieją elementy składowe (przyroda ożywiona, przyroda nieożywiona), w obrębie których można dokonywać bardziej szczegółowych i precyzyjniejszych podziałów. Ponadto wszystkie składniki są ze sobą – bezpośrednio bądź pośrednio – funkcjonalnie powiązane szeregiem współzależności oraz wzajemnych oddziaływań. Wszelkie zachodzące zmiany w obrębie jednych składników determinują zmiany w obrębie pozostałych elementów jak i zmianę charakteru funkcjonowania całego środowiska przyrodniczego.

¹ A. Ganowicz - Bączyk, *Spór o etykę środowiskową*, WAM, Kraków 2009, s. 25.

² przedstawienie środowiska przyrodniczego jako systemu odwołuje się do sformułowanej przez Bertalanffy'ego (1932, 1984) teorii funkcjonowania geosystemu, która z powodzeniem jest rozwijana na gruncie nauk geograficznych przez A. Kostrzewskiego (1984, 1993). Przedstawiona w kolejnych zdaniach ogólna, a tym samym uproszczona charakterystyka środowiska przyrodniczego oraz jego funkcjonowania, pełny wyraz posiada w koncepcji funkcjonowania geoekosystemu A. Kostrzewskiego (1984, 1993). W celu bardziej wnikliwego zapoznania się ze wspomnianą koncepcją odsyłam do prac wspomnianego autora.

Wspominając o traktowaniu środowiska przyrodniczego wyłącznie w jego materialnej postaci mam na myśli zarysowane wyżej „uprzedmiotowienie” owego środowiska. Efektem takiego uprzedmiotowienia jest degradacja komponentów środowiska do roli części służących prawidłowemu funkcjonowaniu całego systemu. Tego typu rozumienie jest zasadne w przypadku gdy chodzi o scharakteryzowanie systemu, który jest niczym więcej niż wyłącznie przedmiotem mechanicznym wymagającym odpowiednio działających elementów składowych aby skutecznie realizować przypisany własnemu istnieniu cel.

Jednak w przypadku środowiska przyrodniczego wskazany tok rozumowania jest budzącym rażące nieporozumienia „spłyconiem”. Cechą charakterystyczną środowiska przyrodniczego jest fakt, że jego niektóre komponenty są organizmami żywymi, co kategorycznie wyklucza traktowanie ich jako części służące jedynie poprawnemu funkcjonowaniu całego środowiska. Ponadto poprawność funkcjonowania systemu przyrodniczego polega właśnie na podtrzymywaniu istnienia własnych komponentów (zarówno biotycznych jak i abiotycznych). W odróżnieniu od mechanizmów będących wytworem człowieka, których cel oraz efekty istnienia skierowane są *na zewnątrz*, poza własne istnienie (uszkodzony bądź zużyty mechanizm można zastąpić kolejnym), system środowiska przyrodniczego wraz z efektami własnego funkcjonowania skierowany jest *do wewnątrz*. Efektem jego funkcjonowania jest trwanie własnych komponentów, co z kolei umożliwi dalsze istnienie systemu przyrodniczego.

Dodatkowo argumentem świadczącym przeciw „spłyconemu” rozpatrywaniu systemu przyrodniczego jest wyróżniający się z pośród pozostałych jego komponentów gatunek ludzki. Człowiek jako jedyny byt posiada świadomość (zarówno samego siebie jak i otaczającej go rzeczywistości). To właśnie fakt posiadania świadomości stawia człowieka w obliczu możliwości pozostających poza zasięgiem pozostałych organizmów wchodzących w skład środowiska przyrodniczego. Dzięki świadomości człowiek staje się bytem rozumnym oraz wolnym. Wobec tego człowiek dostrzega autonomiczność własnego bytu, uzmysławia sobie własne *ja* oraz rzeczywistość (w tym otaczające go środowisko przyrodnicze) będącym *nie-ja*. W wyniku posiadania tej wiedzy człowiek postrzega rzeczywistość oraz uczestnictwo w niej przez pryzmat własnego, uświadomionego istnienia. Wobec tego cytując T. Ślipkę można stwierdzić, że:

Istota problemu wyraża się zatem w pytaniu, jak to uczestnictwo człowieka w budowie natury rozumieć, na czym to »jego zwykłe obywatelstwo« polega. Wygląda na to, że jest bytem

w istotowych składnikach swego człowieczeństwa utkanym z tego samego, co reszta natury, tworzywa³.

Postrzeganie świata i traktowanie samego siebie jako punktu odniesienia, za swoiste centrum, nosi miano antropocentryzmu. Można zatem powołując się na słowa Z. Piątek stwierdzić, że antropocentryzm to

ludzki sposób doświadczania świata, czyli właściwy człowiekowi sposób obserwacji, poznania i wartościowania zadany przez filogenetycznie wypracowane struktury poznawcze⁴.

Przedstawiony sposób rozpatrywania pojęcia (w jego wąskim rozumieniu) nie powinien budzić wątpliwości. Określony sposób doświadczania świata jest czymś neutralnym z moralnego punktu widzenia, co więcej – jest czymś nieuniknionym, a także stanowi niezbędną funkcję przystosowawczą dla każdego organizmu. Jak zauważa A. Ganowicz – Bączyk odnośnie antropocentryzmu

[...] stanowi on najgłębszą warstwę świadomości ludzkiej – świadomości bycia człowiekiem oraz postrzegania, rozumienia i przeżywania świata jako osobnik gatunku ludzkiego. Antropocentryzm podmiotowy jest zatem człowiekowi wrodzony, naturalny i – co szczególnie istotne – niezbywalny⁵.

Korzystanie przez człowieka z wykształconych, niezależnie od jego *zgody* na ich powstanie, narzędzi umożliwiających poznanie, zrozumienie oraz funkcjonowanie człowieka w świecie nie stanowi w żadnym wypadku przejawu chęci dominacji nad pozostałymi organizmami. *Centryzm*, który w przypadku człowieka określanymi jest mianem antropocentryzmu możemy podejrzewać jest czymś równie powszechnym jak specyficzny *centryzm* wszelkich innych organizmów żywych. Uwagę na to zwraca wspomniana wcześniej autorka mówiąc, że:

Nie należy się dziwić, że człowiek odbiera siebie jako centrum świata, gdyż jest zjawisko naturalne i wytłumaczalne. Można się domyślać, że również inne istoty żywe w analogiczny sposób odbierają siebie w świecie. Każdy byt świadomy będzie odbierał rzeczywistość jako odnoszącą się do niego konkretnie, gdyż to on sam stanowi dla siebie centrum świata. Wszystko inne jest „na zewnątrz”, jest dookoła, odrębne, z tym „czymś” byt wchodzi w relacje. Wobec tego to byt wytwarza w sobie obraz rzeczywistości na podstawie tych informacji, które do niego docierają za pośrednictwem jego aparatu poznawczego, aparatu wypracowanego w trakcie rozwoju filogenetycznego. Jest to zatem obraz odnoszący się do tego konkretnego centrum poznawczego, niekoniecznie będącego człowiekiem⁶.

Jedyną różnicą w świecie organizmów żywych jaka wydaje się istnieć jest fakt posiadania wyłącznie przez człowieka świadomości, dzięki której jesteśmy w stanie zdać sobie sprawę z własnego centryzmu. Wyraźnie zaznacza to Z. Piątek we własnych rozważaniach pisząc:

³ T. Ślipko, *Ekologia między filozofią i ideologią*, [w:] red. A. Latawiec, *Między filozofią przyrody a ekofilozofią*, WUKW, Warszawa 1999, s. 178.

⁴ Z. Piątek, *Etyka środowiskowa*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1998, s. 11.

⁵ A. Ganowicz – Bączyk, *op. cit.*, s. 17.

⁶ *Ibidem*, s. 21.

Możliwość wyróżnienia „centrum obserwacji i poznania” pojawiła się wraz z podmiotem obdarzonym samoświadomością, czyli takim, który wie, że poznaje świat i siebie samego. Jest świadomy tej wiedzy lub niewiedzy i może ją analizować⁷.

Dotychczasowe wywody nie wskazują na niejednoznaczność pojęcia oraz wynikające z niej nieporozumienia przybierające miejscami próby całkowitego odrzucenia perspektywy antropocentrycznej w rozważaniach etycznych odnośnie środowiska⁸.

Mimo wszystko pojęcie antropocentryzmu (a raczej to co kryje się pod tym pojęciem) wciąż budzi kontrowersje. Wynikiem tego może być zdaniem A. Ganowicz - Bączyk fakt, że

Wiele z narosłych przekłamań, wrogości i problemów z porozumieniem w gronie osób zajmujących się ochroną środowiska może wynikać z posługiwania się tym samym słownictwem na określenie różnych rzeczy. Z używania niedoprecyzowanych pojęć, które dla różnych ludzi oznaczają coś odmiennego⁹.

Powyższa próba zdefiniowania antropocentryzmu jest pewnego rodzaju modelem charakteryzującym się określonym sposobem doświadczania świata (pamiętając, że w modelu tym każdy organizm posiada własne *centrum*, stanowiące jego punkt odniesienia w owym doświadczaniu). W oparciu o model sposobu doświadczania świata tworzony zostaje model określonego postępowania (przez świadomy podmiot) w tym rozpoznanym świecie. Wydaje mi się, że nieporozumienia w gronie osób zainteresowanych środowiskiem dotyczą określania mianem antropocentryzmu wszystkich (często odmiennych) modeli postępowania człowieka. Postępowania, które na przestrzeni historii ludzkości, ostatnimi czasy przybrały charakter nasilającej się presji na środowisko przyrodnicze. Wobec tego faktu określenie antropocentryzm w głównej mierze posiada pejoratywny wydźwięk.

Najbardziej skrajną w swoich założeniach odmianą antropocentryzmu jest homocentryzm. Zdaniem Z. Piątek:

Homocentryzm polega na uznawaniu następujących przekonań:

- a) Tylko człowiek wartościuje otaczający świat.
- b) Tylko człowiek poznaje i posiada wiedzę o świecie.
- c) Tylko istoty ludzkie mają wartość wewnętrzną, gdyż tylko one są celami samymi w sobie.
- d) Człowiek jest miarą wszechrzeczy.
- e) Człowiek ma nieograniczone prawo korzystania z surowców naturalnych i przestrzeni życiowej, gdyż przyroda została stworzona lub wyewoluowała właśnie dla niego¹⁰

Wymienione założenia są przejawem aroganckiego podejścia ze strony gatunku ludzkiego względem pozostałych organizmów żywych. W oparciu o tak wąskie rozumienie problemu,

⁷ Z. Piątek, *Aspekty antropocentryzmu*, UJ, Kraków 1988, s. 14.

⁸ Świadczy o tym chociażby fakt uznania nieuchronności i akceptacji antropocentryzmu jako niezbywalnej właściwości gatunku ludzkiego przez zwolenników biocentryzmu, za jaką uważa się jedna z cytowanych autorek, Prof. Zdzisława Piątek.

⁹ A. Ganowicz – Bączyk, *op. cit.*, s. 18.

¹⁰ Z. Piątek, *Etyka środowiskowa*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1998, s. 11.

człowiek wyprowadza równie ograniczone wnioski. Jak zaznacza Z. Piątek, efektem postawy homocentrycznej jest przyjęcie przez człowieka

aroganckiego przeświadczenia, że Przyroda została stworzona lub wyewoluowała dla nas, a zatem mamy prawo traktować ją czysto instrumentalnie i eksploatować w sposób niemal nieograniczony¹¹.

Myślenie tego typu posiada daleko idące konsekwencje. Człowiek ujmowany jest (przez samego siebie) za najistotniejszego oraz jedyne wartościowego członka biosfery. Cały świat przyrodniczy traktowany jest jako podległy człowiekowi, jako narzędzie służące jedynie do zaspokajania potrzeb człowieka. Zaspokajanie własnych potrzeb poprzez korzystanie z dostępnych zasobów środowiska jest zjawiskiem naturalnym dla wszystkich organizmów żywych. Jednak w przypadku człowieka, nieliczącego się z pozostałymi członkami biosfery, zjawisko to cechuje przyjęcie postawy dominującej nad przyrodą. W literaturze określa się je mianem szowinizmu gatunkowego. Jest to przekonanie mówiące

[...] że członkowie własnego gatunku zasługują na względy w większym stopniu, niż członkowie innych gatunków¹².

Autorem, który zwraca uwagę na błędne określanie mianem antropocentryzmu różnych postaw człowieka wobec przyrody jest T. Ślipko. W swoich rozważaniach odnośnie relacji człowiek – przyroda autor proponuje dwa różne pojęcia na określenie dwóch różnych postaw przyjętych przez człowieka względem przyrody. Wprowadza do literatury przedmiotu pojęcia: „antropolatryzm” oraz „antropoprioryzm”.

Postawa kryjąca się pod antropolatryzmem zbliżona jest postawie homocentrycznej. Mianem antropolatryzmu T. Ślipko określa

[...] paradygmat myślenia i postępowania, w którym stosunek człowieka do przyrody odpowiada postawie dominacji człowieka nad przyrodą. Taka wizja świata usposabia człowieka do tego, by czuł się „panem i władcą” przyrody i odpowiednio do tego ją traktował¹³.

Wspomniane „panowanie nad przyrodą”, które samozwańczo człowiek oddał w swoje ręce, stanowi niejako przedłużenie w praktyce teoretycznych założeń zawartych w myśleniu homocentrycznym. Okraszone dodatkowo szowinistycznym przeświadczeniem o wyższości własnego gatunku oraz aroganckim stosunkiem wobec środowiska doprowadziło do „[...] ubóstwiania człowieka i jego naukowo-technicznych możliwości”¹⁴, co zauważa A. Ganowicz – Bączyk. T. Ślipko budując chrześcijański nurt etyki środowiskowej zaznacza,

¹¹ *Ibidem*, s. 15.

¹² A. Ganowicz – Bączyk, *op. cit.*, s. 22.

¹³ T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, WAM, Kraków 1999, s. 104.

¹⁴ A. Ganowicz – Bączyk, *op. cit.*, s. 18.

że źródeł takiego stanu rzeczy należy upatrywać w nowożytnych tendencjach, w oparciu o które

[...] do nieustannego rozwoju indywidualnego bądź zbiorowego, wzmocnione kultem czy wręcz apoteozą nauki i techniki, ożywione wiarą w niezawodność ciągłego postępu szły na podbój świata pod hasłem "homo oeconomicus" społeczeństwa dobrobytu, ujarzmania przyrody przy pomocy techniki i poddania jej zorganizowanej woli człowieka¹⁵.

Autor również wyraźnie zaznacza, że antropolatryzm (określany również mianem „antropocentryzmu materialistycznego”) jest sprzeczny z jego chrześcijańską koncepcją etyki środowiskowej oraz – co istotniejsze - nieprzyjazny środowisku.

Kolejne wprowadzone przez T. Ślipkę pojęcie służy określeniu odmiennemu od „panowania nad przyrodą” podejściu człowieka. Autor stwierdza, że

[...] antropocentrycznym akcentem jest uznanie hierarchicznego pierwszeństwa człowieka przed resztą widzialnego świata. To pierwszeństwo opiera się jednak nie na zasadzie dominacji, ale włodarstwa i zarządzania przyrodą przez człowieka i dlatego jest w wyższym stopniu „antropoprioryzmem”, aniżeli „antropocentryzmem”¹⁶.

Pierwszeństwo człowieka, o którym jest mowa opiera się o traktowanie człowieka jako istoty cielesno – duchowej, na co również zwraca uwagę A. Ganowicz – Bączyk. Skupiając się na duchowym aspekcie człowieczeństwa można rozpatrywać uczestnictwo człowieka w przyrodzie w kategoriach moralnych. W chrześcijańskim ujęciu T. Ślipki

[...] antropoprioryzm chrześcijański, którego dewizą jest idea włodarzowania przyrodą przez człowieka [jest] moralnie uporządkowany i na zachowanie walorów przyrody nastawiony [...], a przeto przyrodzie przyjazny¹⁷.

Ład moralny, na który wskazuje autor jest wyborem dokonany przez świadomą światła oraz samego siebie istotą. Uzmysłowieniem sobie istnienia wyboru, który przyniesie określone konsekwencje, stawia człowieka w obliczu odpowiedzialności jaka na nim spoczywa.

W powyższym artykule zarysowany został podział szeroko rozumianego antropocentryzmu na różne jego przejawy w relacji człowiek – przyroda (zasadniczo różniące się od siebie). Można stwierdzić, że koncepcje kultywujące „wrogię” nastawienie człowieka względem przyrody, stawiają również samego człowieka w negatywnym świetle. Fakt bycia istotą nie tylko funkcjonującą na płaszczyźnie biologicznej, ale posiadającą także płaszczyznę duchową stanowi dla człowieka możliwość rozpatrywania otaczającego świata przyrody oraz własnego w nim uczestnictwa w szerszym, moralnym kontekście. Nie wydaje mi się błędem stwierdzenie, że postulaty nawołujące do ograniczania antropocentrycznego myślenia jako głównej przyczyny zaistniałego kryzysu ekologicznego stanowią fundament jego rozwiązania. Równie głośno (jeżeli nie głośniej) należy zwracać uwagę na możliwości i obowiązki, które

¹⁵ T. Ślipko, A. Zwoliński, *op. cit.*, s. 104 – 105.

¹⁶ T. Ślipko, *op. cit.*, s. 177.

¹⁷ *Ibidem*, s. 187.

człowiek jest sobie w stanie uświadomić odnośnie własnego „obywatelstwa” w przyrodzie.

Warto na zakończenie przytoczyć słowa J. Feinberga:

Nie podejmowaliśmy żadnych decyzji, indywidualnych czy zbiorowych, aby objąć rolę zwierzchnika natury. Podobnie jak większość pełnionych przez nas ról, tak samo i ta została nam podsunęta przez okoliczności i wypełniamy ją niejako na mocy zaocznego wyroku. Jeśli jednak nie do nas należała decyzja, czy przyjąć odpowiedzialność za troski naszej planety, to absolutnie zależy od nas [...], czy wykonamy nasze zadanie dobrze, czy też byle jak. W ostatniej zatem instancji nasz obowiązek zachowania innych gatunków może w dużej mierze okazać się sprawą człowieczej godności¹⁸.

Literatura

Feinberg J., *Obowiązki człowieka i prawa zwierząt*, „Etyka” 18 (1980)

Ganowicz – Bączyk A., *Spór o etykę środowiskową*, WAM, Kraków 2009

Kostrzewski A., *Zastosowanie teorii funkcjonowania geosystemu do badań współczesnych środowisk morfogenetycznych obszarów nizinnych Polski Północno-Zachodniej*, Sprawozdania PTPN nr 103, Poznań 1984

Kostrzewski, A. (red.), *Geoekosystem obszarów nizinnych*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Komitet Naukowy przy Prezydium PAN „Człowiek i Środowisko” z.6, Ossolineum 1993

Piątek Z., *Aspekty antropocentryzmu*, UJ, Kraków 1988

Piątek Z., *Etyka środowiskowa*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1998

Ślipko T., *Ekologia między filozofią i ideologią*, [w:] red. Latawiec A., *Między filozofią przyrody a ekofilozofią*, WUKW, Warszawa 1999

Ślipko T., Zwoliński A., *Rozdroża ekologii*, WAM, Kraków 1999

¹⁸ J. Feinberg, *Obowiązki człowieka i prawa zwierząt*, „Etyka” 18 (1980), s. 35.

Problematyka relacji materii do formy w XVI-wiecznym neokonfucjanizmie koreańskim

Tezą niniejszego artykułu jest przekonanie, iż najważniejsze pojęcia metafizyki konfucjańskiej, pojęcia *qi* oraz *li*, mogą (przy przyjęciu odpowiednich zastrzeżeń i założeń) zostać przełożone w kategoriach materii i formy, w sensie Arystotelesowskim. Szczególna dyskusja wokół tych terminów miała miejsce w ramach neokonfucjanizmu koreańskiego w XVI wieku, kiedy rozróżnienie to osiągnęło swą najdojrzałą i zarazem najsubtelniejszą postać. Pokazanie wspólnych cech łączących tak odległe czasowo i przestrzennie tradycje filozoficzne ma na celu nie tyle „dowartościowanie” metafizyki konfucjańskiej czy filozofii koreańskiej tamtego czasu, co raczej ukazanie nowych perspektyw dla komparatystyki filozoficznej i religioznawczej.

Metafizyka konfucjańska – kontekst historyczny

Konfucjanizm postrzegany bywa zwykle jako teoria etyczno-społeczna (a także pedagogiczna) pozbawiona jakichkolwiek pierwiastków metafizycznych i religijnych. Zdawałoby się to potwierdzać nauczanie samego Kǒng Fūzǐ (551–479 przed Chr.):

Mistrz nie rozmawiał o cudach, przemocy, nieporządku i duchach¹

Zi Gong rzekł: Można usłyszeć, jak Mistrz prawi o wychowaniu i obyczajach, lecz nie można usłyszeć, jak dyskutuje na temat natury ludzkiej czy ładu nieba²

Za panowania dynastii Han (206 przed Chr.–220 po Chr.) doszło jednak do przeniknięcia się konfucjanizmu ze szkołą yin-yang; myśliciele tej szkoły parali się przede wszystkim kosmologicznymi spekulacjami opartymi o Księgę Przemian (*Yi jīng*). W efekcie doszło do powstania wizji świata, będącego systemem harmonijnie (i hierarchicznie) uporządkowanych zależności, wizji stanowiącej ugruntowanie optymistycznej etyki społecznej konfucjanizmu i uzasadnienie jedności chińskiego (a więc dla ówczesnych w ogóle ludzkiego) państwa. Wraz z kresem tego ostatniego, tj. z chwilą upadku dynastii Han i początkiem wojny domowej, metafizyczny projekt poniósł porażkę. Rząd dusz przypadł taoizmowi, który wzbogacił się również o swą odmianę religijną (*dàojiào*), jak i buddyzmowi, który przybył wtedy z Indii do Chin. To właśnie buddyzm ze swą idealistyczną metafizyką i gnoseologią wypełnił lukę w myśli chińskiej, stając się dominującą filozofią i (jako buddyzm mahajanistyczny) religią Państwa Środka czasów dynastii Tang (618-907) i Song (979-1279). W XI w. miał jednak miejsce zwrot, który pozwala mówić już o *neokonfucjanizmie*, zwrot ku metafizyce. Jego twórcami byli: Zhōu Dūnyí

¹ *Lún Yǔ* VII, 21. Podaję za archiwum: <http://ctext.org/analects/>, tłumaczenie własne, [24.11.2012].

² *Lún Yǔ* V, 13.

(1017-1073), Zhāng Zǎi (1020-1077) oraz bracia Chéng Hào (1032-1083) i Chéng Yí (1033-1108)³.

A. Zhōu Dūnyí w dziele „Diagram Najwyższego Kresu” po raz pierwszy w dziejach myśli chińskiej wprowadza pojęcie Absolutu (chyba, że za taki uznamy Dào u Zhuāngzǐ), będącego bytem najdoskonalszym (tytułowym Najwyższym Kresem, *Tàiji*) i nieskończonym (Bezkresem, *Wúji*). Absolut tworzy wszechświat w „ruchu wewnętrznym z niebytu do bytu” dzięki dopełniającym się siłom yin i yang. W połączeniu z pięcioma żywiołami⁴, będącymi kolejnymi fazami rozwoju pramaterii (*qi*), zasada Nieba (*Tiān*) konkretyzuje się w tym, co męskie, a zasada Ziemi (*Dì*) – w tym, co żeńskie. Powstałe w ten sposób 10 000 stworzeń (*wù*, chińska metafora rzeczywistości) posiada własną zasadę (*lǐ*) będącą odzwierciedleniem najwyższej zasady – *Tàiji*.

B. Zhāng Zǎi w dziele „Zachodnia inskrypcja” zauważa, że skoro nasze ciało wywodzi się z materii (*qi*)⁵, a nasza dusza z zasady (*lǐ*), to Niebo, Ziemia i Człowiek są jednością (tzw. triada). Doprowadza go to do stwierdzenia, że „Wszyscy ludzie są moimi braćmi i siostrami, wszystkie stworzenia są moimi towarzyszami”⁶, choć nadal podtrzymuje tradycyjne hierarchie relacji społecznych konfucjanizmu.

C. Chéng Yí przyjął metodę metafizyczną, wedle której „zasada jest jedna, ale jej manifestacje są wielorakie” (*lǐ yī èr fēn shū*)⁷. Konsekwentnie, uznał, że badanie serca (*xīn*) jest równoznaczne z badaniem zasady. Przez serce rozumie się tu ośrodek intelektu (Chéng Yí) lub uczuć (Chéng Hào)⁸.

Kodyfikator Czteroksięgu konfucjańskiego i systemu egzaminów państwowych, Zhū Xī (1130–1200), przejął od Chéng Yí koncepcję *lǐ* – niematerialnych i wiecznych zasad świata, idei (identycznie scharakteryzowanych jak w koncepcji platońskiej). Na czele idei, niczym platońskie Dobro, stoi *Tàiji*, zaś zasadą konkretyzacji (jak u Arystotelesa) jest *qi*. Wáng Yángmíng (1472–1528) przełamał dualizm czusitowski w swoistej wersji transcendentalizmu, zgodnie z którą umysł to *lǐ*, a wszystkie zjawiska (*qi*) istnieją o tyle, o ile istnieją dla świadomości, zawierając się w umyśle ludzkim niczym w niebie. Z każdej z wymienionych metafizyk obficie czerpali koreańscy neokonfucjaniści, a zwłaszcza Yi T'oegyę.

Przybycie neokonfucjanizmu do Korei wiąże się ze sprowadzeniem tekstów tej tradycji przez

³ Niniejsze omówienie jest upraszczające z uwagi na prymarny cel artykułu. Pominęto tu, np. teorię heksagramów Shào Yōnga. Więcej na ten temat w: Feng Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, tłum. T. Skowroński, PWN, Warszawa 2001, rozdział 23.

⁴ Tj. drzewem, ogniem, ziemią, metalem i wodą.

⁵ Chińskie *qi*, będące odpowiednikiem hinduskiej prany, oznacza życiowe technienie przenikające ludzkie ciało i całą przyrodę. W zależności od kontekstu może też oznaczać (pra)materię bądź energię.

⁶ Podaję za: M. Zięba, *Serce (xīn, 心) jako ośrodek władz psychicznych człowieka w myśli neokonfucjańskiej T'oegyego Yi Hwanga* [w:] *Purusza, atman, tao, sin. Wokół problematyki podmiotu w tradycjach filozoficznych Wschodu*, O. Łucyszyna, M. Zięba (red.), Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2011, s. 191.

⁷ M. Zięba, dz. cyt., s. 192.

⁸ Więcej w: Th. T'Ui-Chieh Hang, *Confucian hsin and its twofold functions: Psychological Aspects of Confucian Moral Philosophy, with an Excursus on Heidegger's Later Thought* [w:] *Cultural heritage and contemporary change. Series III. Asia, vol. 6*, http://www.crvp.org/book/Series03/III-6/chapter_viii.htm, [20.11.2012].

dyplomatę Paek Ijonga w 1314r. za panowania dynastii Koryŏ (918-1392). XIV wiek upłynął pod znakiem rywalizacji popieranego przez dynastię neokonfucjanizmu z buddyzmem, a wiek XV – encyklopedycznej syntezy doktryny i krystalizacji warstwy społecznej tzw. literatów (*sarim*). Po politycznej porażce konfucjańskiego reformatora Cho Kwangjo (1482-1519), Yi Hwang, zwany T'oegyę (1501–1570), zapragnął dokonać rehabilitacji doktryny w postaci pełnego, metafizycznego i etycznego systemu. Z Yi Hwangiem polemizował Ki Tae-Sŭng zw. Kobong (1527–72), a z kontynuatorem myśli T'oegyego, Yi Yulgokiem (1536–84) Ugye Sŏng Hon (1535-98). Jak widać, XVI wiek okazał się czasem renesansu myśli koreańskiej i w ogóle konfucjańskiej, a zarazem jej ostatnim wzlotem. Stąd, aby zrozumieć istotę tej doktryny, konieczne było sumaryczne wyjaśnienie jej genezy, bez którego większość jej problemów utonąłaby w próżni abstrakcji.

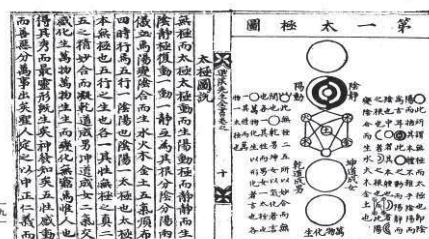
Dziesięć diagramów nauki mędrców: podstawy nauki o qì i lǐ

Ok. 1582 r. T'oegyę, sprawując funkcję ministra lektur królewskich, wydał dzieło zatytułowane „Dziesięć diagramów nauki mędrców” (chiń. *Shèngxué shítú*), dedykowane młodemu królowi Sŏnjo. Jest to zarazem podręcznik, summa i testament duchowy: podręcznik, gdyż miał pomóc rozwiązać wątpliwości duchowe władcy; summa, gdyż zbierała wysiłki poprzednich pokoleń konfucjanistów; testament, gdyż półroczy po jego wydaniu T'oegyę zmarł. Jak zauważa Maciej St. Zięba, „Dziesięć diagramów...” nie jest

podręcznikiem polityki w stylu „Księcia” Machiavela czy „Traktatu o zakresie władzy” Kautily, jak ktoś (postrzegający konfucjanizm tylko jako ideologię dworską) mógłby się spodziewać, [...] jest to jak gdyby połączenie „Rozważań” Marka Aureliusza i „Zachęty do filozofii” Arystotelesa z „Jogasutrami” Patańdzalego⁹.

Zwraca uwagę również fakt, że mędrzec – będący w klasycznym konfucjanizmie ideałem, z reguły umiejscawianym w legendarnych czasach – u T'oegyego staje się realnym (stosowalnym) wzorcem osobowym.

Z uwagi na cel artykułu skupię się na diagramach mających charakter metafizyczny (I, IV) i metafizyczno-etyczny (VI).



Ryc. 1 Pierwsza strona *Shèngxué shítú* zawiera Diagram Najwyższego Kresu Zhōu Dūnyǐ z komentarzem. T'oegyego. Pięć kół symbolizuje kolejno: *Tàijǐ*, *yīnyáng*, pięć żywiołów, Niebo i Ziemia oraz 10 000 stworzeń [uniwersum bytów]. Źródło: <http://faculty.washington.edu/mkalton/ch1%20orig.htm>, [26.11.2012].

⁹ M. Zięba, *Serce (xīn, 心)*..., op. cit., s. 185

Zhōu Dūnyí głosi, że pierwotna (metafizyczna) natura człowieka jest tożsama z jego *lǐ* (zasadą), zaś jego pochodna, konkretna natura fizyczna – z jego *qì* (energiją, materią, tchnieniem). T'oegye podkreśla raczej ich komplementarność niż opozycyjność (zachowując dualizm co najmniej w porządku logicznym). Zasada w ogóle (*lǐ* całego kosmosu, a nie tylko człowieka) jest idealnym wzorcem bytów danego rodzaju, zatem potrzebuje materii do aktualizacji swojej czystej potencjalności, bez której nie jest rzeczywista. Z drugiej strony, materia bez zasady nie zaistnieje jako byt konkretny. Oznacza to jednak, że metafizyka późnego T'oegyego dopuszcza istnienie materii czystej (pierwszej, bezkształtnej), zaś pierwszeństwo zasady w porządku kauzalistycznym dotyczy nie istnienia materii w ogóle, lecz jej istnienia w postaci jednostkowej¹⁰. To, a także pozbawienie *lǐ* charakteru czystej aktualności, różni myśl Yi Hwanga od dualizmu Zhū Xī. Konsekwentnie, zasada będąca ontologiczną transpozycją rodzaju logicznego jest tym, co wspólne bytom danej klasy, zaś materia – przyczyną indywidualizujących różnic. Zasada jest bierna i aktualnie dobra, materia – aktywna, ale stąd potencjalnie zarówno dobra, jak i zła. Ta ostatnia koncepcja odsyła już do Debaty o Czterech i Siedmiu, gdzie jako metafizyczną przyczynę dobra etycznego wskaże się harmonię *lǐ* i *qì*, zaś przyczyną zła jest przewaga materii nad zasadą.

Diagram IV komentuje „Wielką naukę” (*Dàxué*) – dzieło należące do neokonfucjańskiego Czeroksięgu. W schemacie osobistego rozwoju duchowego T'oegye używa wywodzącej się od neotaoisty Wáng Bì (226-249) metody metafizycznej *tǐ yòng* (kor. *ch'e yong*). Metoda ta pozwala na opis każdego zjawiska pod kątem jego substancji i/lub funkcji. Przez substancję przekłada się opisowe wyrażenie „to, przez co [coś jest] takie” (*suǒyǐrán*), zaś przez funkcję – „to, ku czemu [coś jest] takie” (*suǒdāngrán*)¹¹. Substancja to istota danej rzeczy lub sytuacji, jej stan pierwotny; funkcja – jej przejaw, a więc to, co jawne z jednej i to-co-przejawia-to-co-ukryte z drugiej. To, że fenomen substancji zostaje ujęty teleologicznie, nie odsyła go do sfery naszych pojęć, lecz wręcz odwrotnie – pokazuje, że istota (substancja) rzeczy realizuje się w kierunku swego fenomenu (funkcji), że tylko rozwijając się w konkretny przejaw daje się poznać jako istota. Dlatego mówi T'oegye: zasada ma się do energii jak substancja do funkcji.

Diagram VI koncentruje się na opisie natury serca (*xīn*), oznaczającego w tradycji sinickiej nie tylko władzę poznawczą, ale również moralną i uczuciową. W przypadku wszystkich języków, w których uprawiano metafizykę, dostrzec można zresztą wyraźne odróżnienie duszy (szeroko rozumianej, zespolonej z ciałem) od ducha (substancji duchowej, samoistnej):

¹⁰ Inne interpretacje w: M. Kalton, *To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning by Yi T'oegye*, Columbia University Press, New York 1988, s. 48.

¹¹ M. Kalton, dz. cyt., s. 98.

polski	angielski	niemiecki	łacina	greka	sanskryt	chiński
dusza	<i>soul</i>	<i>Seele</i>	<i>anima</i>	<i>psyché</i>	<i>jīva</i>	<i>xīn</i>
duch	<i>spirit</i>	<i>Geist</i>	<i>spiritus</i>	<i>pneúma</i>	<i>ātman</i>	<i>shén</i>

Substancja (*tǐ*) serca jest – zdaniem T'oegyego – tożsama z jego pierwotną, nieporuszoną naturą. Tak mówiono o sercu już od czasów Zhuangzi, który szczególnie akcentował bierność i pustość podmiotu (*wù xīn*). Nowum jakie wprowadza koreański myśliciel polega na tym, że serce, które tradycyjnie uznawano za ośrodek duchowy, charakteryzuje on jako ośrodek psychosomatyczny, wychodząc z założenia, iż skoro każda substancja składa się z zasady i energii, także serce musi być złożone zarówno z materii, jak i z formy. Inspirowany myślą taoistyczną dualizm zostaje tu (w ślad za rozstrzygnięciem Zhū Xī¹²) przełamany koncepcją człowieka jako jedności duszy i ciała. Echa ugruntowanej wizji biernego podmiotu można jednak dostrzec w rozwiązaniu kwestii funkcji (*yòng*) serca: jest nią bowiem reagowanie na zastaną rzeczywistość. o konkretnych wymiarach reakcji podmiotu decydują proporcje żywiołów i faz materii konstytuujących fizyczną stronę serca. Na poziomie normatywnym *lǐ* stanowi wzór dla wszystkiego, co ma w sobie choćby element *qì*; faktycznie jednak każda reakcja serca (jako jego funkcja) przez sam fakt bycia reakcją oddala się od swojej czystej natury, a serce jako psychofizyczna całość już zawsze stanowi kompleks „mieszany”. W tym bez wątpienia przejawiał się realizm T'oegyego.

Debata o Czterech i Siedmiu

Debata o Czterech i Siedmiu – najważniejszy spór w dziejach filozofii koreańskiej – pokazuje, że metafizyka uprawiana w ramach neokonfucjanizmu nie straciła „kontaktu z ziemią”, była nie tyle kosmologią w stylu Zhōu Dūnyí, co metafizyką moralności. Debata przybrała formę korespondencji pomiędzy T'oegyem a Kobongiem (właśc. Ki Taesūngiem), obejmującą sześć listów pisanych w latach 1559-1562 oraz jeden list z 1566 roku. Debata nawiązuje do sporu pomiędzy Mencjuszem a Xúnzǐ: pierwszy uważał, iż ludzie są z natury dobrzy, stąd dla osiągnięcia etycznej doskonałości muszą tylko rozwinąć przyrodzone skłonności; drugi głosił, iż natura ludzka jest pierwotnie zła, a wszelkie dobro w ludziach to zasługa wychowania i rytuałów (czyli kultury). Przyrodzone skłonności, o których mówi Mèngzǐ, to tzw. Cztery Zalążki: współczucie, wstyd, szacunek i umiejętność odróżniania dobra od zła. Są one początkiem cnót, kolejno: człowieczeństwa, sprawiedliwości, obyczajności i mądrości¹³. Wnuk Konfucjusza i rzekomy autor „Doktryny

¹² Feng Youlan, *Krótko...*, op. cit., s. 332-345.

¹³ *Rén, yì, lǐ* oraz *shèn* to klasyczne cnoty, których praktykę zalecają *Lún Yǔ* („Dialogi konfucjańskie”). Można je także tłumaczyć jako: humanitarność, prawość, przestrzeganie rytuałów i roztropność.

Środka” (*Zhōngyōng*), Zǐ Sī wyróżnił obok tego Siedem Emocji człowieka: radość, gniew, żal, strach, miłość, nienawiść i pożądanie. Były to więc uczucia zarówno pozytywne, jak i negatywne, czyli – wzięte jako całość – nieokreślone. Problemem i przedmiotem Debaty o Czterech i Siedmiu była więc (po pierwsze) próba uzgodnienia dwóch różnych przekazów z kanonu Czteroksięgu. Po drugie, oznaczało to zadanie uzgodnienia metafizyki moralności z psychologią, sfery natury ze sferą zjawisk, co zaangażowało cały wypracowany przez wielowiekową tradycję konceptualny aparat chińskiej metafizyki. Wreszcie, była to próba odpowiedzi na pytanie nieobce współczesnemu Europejczykowi: pytanie o to, czy korzeni moralności można i należy doszukiwać się w „naturze ludzkiej”, czy też jest to rezultat wychowania i przygodnych emocji.

W dziele „Poprawiona wersja »Diagramu Mandatu Nieba«” T'oegye pisał, iż Cztery Załączki biorą początek z zasady (*lǐ*), a Siedem Uczuć – z materii (*qì*). Kobong zwrócił mu uwagę, iż czyni to *lǐ* i *qì* dwiema oddzielnymi rzeczami, wbrew nauce Zhū Xī¹⁴. T'oegye dokonał korekty, wedle której Siedem pochodzi zarówno z *lǐ*, jak i z *qì*, co tłumaczyłoby fakt, iż uczucia mogą być zarówno dobre, jak i złe. Kobong zauważa jednak, że także sama natura ludzka musi składać się z zasady i energii, gdyż jest naturą bytu fizycznego. Nie oznacza to jednak, że Uczucia są tym samym, co Załączki, gdyż rozróżnienie zachowuje swoją ważność: T'oegye dokonuje jedynie jego błędnej interpretacji. W przywołanym liście Kobong podkreśla, iż Załączki Mencjusza są pewnym modelem, idealizacją: pokazują, na czym polega czysta dobroć, są „czystą istotą tego, co rodzi z siebie Niebiańska Zasada”¹⁵. W człowieku jednak, który jest istotą psychofizyczną, nie sposób uznać Czterech za coś odrębnego od Siedmiu. Cztery „tkwią” poniekąd w Siedmiu jako ich załączki, a ściśle rzecz biorąc – jako zaczątki emocji zrównoważonych. Natura ludzka jest więc niepoznawalna w stanie „czystym”, a przyczyną dobra lub zła w człowieku są dobre lub złe Emocje.

Odpowiedź T'oegyeego zwraca w pierwszej kolejności uwagę na znaczącą reinterpretację klasyków przez Kobonga, który chciał rozumieć ich lepiej niżli oni samych siebie¹⁶. T'oegye nie ukrywa swojego historyzmu, pokazując, iż właściwa eksplikacja różnic pomiędzy zasadą i energią jest już dziełem braci Chéngów i Zhāng Zǎia, a nie Mencjusza i Zǐ Sī. Podkreśla on fakt, iż oddzielenie obu w pierwszych listach do Kobonga nie zostało przeprowadzone w porządku substancji, lecz funkcji, czyli „tego, ze względu na co ktoś mówi”. Zarzut czynienia z *qì* i *lǐ* dwóch oddzielnych rzeczy jest bezpodstawny. Tym niemniej, nie można, tak jak to czyni Kobong, stwierdzać, iż Cztery „zawiera się” w Siedmiu, co znosi jakąkolwiek różnicę między obiema: „przyjemność sprawia Ci

¹⁴ Pierwszy list Kobonga do T'oegyeego z III miesiąca 1559r. w: *Debata o Czterech i Siedmiu*, tł. M. Zięba w: *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, s. 361.

¹⁵ *Debata...*, op. cit., s. 362.

¹⁶ Drugi list T'oegyeego do Kobonga z XI miesiąca 1560r. w: *Debata...*, op. cit., s. 364, § 5.

niezróżnicowana całość, a nie lubisz analitycznych różnic”¹⁷ – pisze kąśliwie T'oegye. Monizm Kobonga jest na tyle radykalny, że prowadzi do naturalizmu, na który nie może zgodzić się Yi Hwang. Broni więc rozróżnienia funkcjonalnego *qi* i *li*: z tego, że człowiek nie może przebyć danej drogi inaczej niż na koniu, nie wynika, że człowiek i koń są tym samym. Podobnie z faktu, iż zasada „wspomaga” materię, a materia „podąża” za zasadą, nie można wnosić o ich identyczności. Poprzez subtelny dualizm T'oegye chce przekonać Kobonga na swoją stronę, ale zdaje sobie chyba sprawę, iż pod przykrywką dialektycznych rozróżnień kryje się zasadnicza różnica co do światopoglądu obu filozofów. W swoim ostatnim liście Kobong nie ukrywa już, że pisząc o tym, iż Cztery są zaczątkami zrównoważonych emocji, miał na myśli prawdę, że uczucia w stanie zrównoważonym można opisać jako pewną normę¹⁸, czyli ni mniej ni więcej tylko Mencjuszowski model, Cztery Załączki. W tym kontekście zarzut T'oegyego dotyczący nadinterpretacji Mèngzǐ był bardzo przenikliwy. Twierdząc, że między naturą ludzką a pewnym stanem emocji, będącym wynikiem procesu empirycznego, można postawić znak równości, Kobong zajmuje stanowisko naturalizmu. Jest to naturalizm metaetyczny także w sensie, w jakim mówi się o nim na Zachodzie, tzn. uznaje on, iż pewien porządek normatywny (naturę ludzką) można wyrazić w porządku deskryptywnym (psychologicznym). Przeciw tak rozumianemu naturalizmowi, T'oegye znajduje już tylko dwa argumenty: pierwszy, *ad veracundiam*, nawołuje do powrotu do oryginalnej myśli autorytetów konfucjanizmu – Mencjusza i Zhū Xī, którzy z pewnością naturalistami nie byli. Drugi – *ad hominem*, apeluje o przyjęcie punktu widzenia godnego etyka i konfucjanisty, to jest takiego, który nie kontestuje autonomii moralności, a w szerszym sensie – który nie redukuje metafizyki do fizycznego opisu.

Synteza Yi Yulgoka

Yi Yulgok dokonuje syntezy poglądów T'oegyego i Kobonga. Inspiracją w tym względzie był dla niego monizm Hwadama Sō Kyōng-Dōka (1489-1546), a konkretnie jego koncepcja Wielkiej Harmonii (*Taehwa*), łączącej zasadę i energię. Odrzucając dualizm, stanął tym samym na stanowisku, którego wcześniej bronił Kobong; rozwiązania T'oegyego bronił zaś w korespondencji z Yulgokiem Ugye Sōng Hon. Tym samym Debata o Czterech i Siedmiu weszła w swoją drugą, a zarazem ostatnią fazę, której epicentrum wyznacza rok 1572¹⁹.

Ugye, podobnie jak T'oegye, uważał, że choć Cztery i Siedem stanowią ontologiczną całość (*resp.* jedność), należy rozróżniać je z uwagi na funkcję, a konkretnie – z moralnego punktu

¹⁷ *Debata...*, op. cit., s. 367, § 10.

¹⁸ Podaję za: Kwang-Sae Lee, *Yi T'oegye* [w:] *Wielcy myśliciele Wschodu*, red. I. McGreal, tłum. Z. Łomnicka, I. Kałużyńska, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997, s. 530.

¹⁹ Por. Kwang-Sae Lee, *Yi Yulgok* [w:] *Wielcy myśliciele Wschodu*, red. I. McGreal, tłum. Z. Łomnicka, I. Kałużyńska, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997, s. 537-542.

widzenia. Aby naświetlić tę różnicę Ugye wprowadza pojęcia ludzkiego i moralnego umysłu:

Natura świata	Natura człowieka	Zachowanie
zasada (kor. <i>i</i>)	moralny umysł (kor. <i>doshim</i>)	Cztery Załączki
materia (kor. <i>ki</i>)	ludzki umysł (kor. <i>inshim</i>)	Siedem Emocji

Yulgok sprzeciwia się temu dualizmowi, w którym widzi wysubtelnione przejęcie dialektyki T'oegyego; tym niemniej, w polemice z Ugyem będzie posługiwał się opozycją *doshim/inshim*. Nie jest prawdą, że zarówno zasada, jak i materia przejawiają się w zachowaniu: tak uważał T'oegye, głosząc w początkowych listach do Kobonga, że Cztery pochodzą z *li*. Cztery zawierają się w Siedmiu (jak powiadał Kobong), tzn. przejawia się wyłącznie materia, a zasada jest przyczyną tego przejawu, a nie bezpośrednio samą emanacją. Zasada jest „panem” energii, bez niej *qi* nie miałyby na czym „zawisnąć” (czyli nie zostałyby zaktualizowane). Z drugiej strony, tylko materia może być przez nas doświadczona, gdyż zasada (jako idealna) jest pozbawiona wszelkiego kształtu. Yulgok pokazuje tu swą błyskotliwość, gdyż w polemice z T'oegyem przywołuje jego rozróżnienia z pierwszego diagramu *Shèngxué shítú*. Ich konsekwencją nie jest jednak uznanie metafizyczno-fizycznego dualizmu Yi Hwanga: o ile metafizycznie (czyli dla Yulgoka pojęciowo) można rozróżniać oba, o tyle zasada jest „nie-działaniem”, nie przejawia się, a sfera realizacji moralności jest sferą empiryczną *sensu stricto*. Zdaniem Kwang-Sae Lee, nie oznacza to jednak, że Yulgok był naturalistą, tzn. przynależał do szkoły siły materialnej koreańskiego neokonfucjanizmu (*churip'a*)²⁰. Uznanie, że zasada dominuje nad materią także w świecie zjawiskowym było idealizmem nawet większym niż u Zhū Xī. Tym niemniej, klasyfikacja ta nie jest istotna z uwagi na ogólny monizm Yulgoka.

Charakteryzując zasadę, Yulgok w sposób typowy dla neokonfucjanizmu mówi o jej substancji i funkcji. Substancją *li* jest jedność, a jej funkcją – „tysiąc rozróżnień” (*masuūii*). Oznacza to, że jedna zasada przejawia się w mnogości rzeczy jako niezliczona ilość form. Właściwą naturę danej rzeczy tworzy zespolenie poszczególnej formy z porcją *qi*. Przyczyną różnicowania, tak jak w przypadku rozwiązania kwestii *principium individuationis* przez św. Tomasza, nie są jednak formy, a materia. Formy w dalszym ciągu są przyczyną tego, co wspólne dla wszystkich bytów (ich zasady): są niczym jedna woda rozlana do wielu dzbanów. W tym sensie naczelna zasada jest immanentna, wszechobecna; tak i tylko tak należy rozumieć jej „zawieranie się” w energii i – konsekwentnie – zawieranie się Czterech w Siedmiu.

Tym niemniej, zdaniem Lee, Yulgok „starał się zsyntetyzować monizm Kobonga ze stanowiskiem moralnym T'oegyego”²¹. Serce (*xīn*) przed rozbudzeniem jest naturą (*xìng*), po rozbudzeniu, tj. po wzbudzeniu emocji, staje się wolą. To wola decyduje, czy zatriumfują

²⁰ Kwang-Sae Lee, op. cit., s. 539.

²¹ Kwang-Sae Lee, op. cit., s. 540.

pobudki egoistyczne, czy też Cztery Załączki. To od woli zależy, czy naturalny umysł będzie umysłem ludzkim (*renxīn*) czy moralnym (*daoxīn*). W tym sensie istnieje tylko jedno serce (umysł), a rozróżnienie ludzki/moralny ma charakter etyczny, praktyczny. Co prawda Yulgok mówi, iż kiedy *qì* nie dopuszcza do emanacji *lǐ*, powstaje ludzki umysł i odwrotnie, ale są to residua sporu T'oegyego z Kobongiem (a w pewnym sensie, także wyraz szacunku dla Ugyego). Decydujące znaczenie ma u Yulgoka wola, której cnota (*resp.* doskonałość) – szczerość – gwarantuje przetworzenie naszego serca na umysł moralny. Szczerość (*sōng*), łączona z jednomyślnością (*kyōng*), oznacza czystość woli i jej samokontrolę. Nie będzie przesadą porównanie Yulgoka do Kanta, dla którego ostatecznym kryterium moralności była autonomiczna wola, z tym wszakże zastrzeżeniem, iż Yulgok zdaje się rozumieć wolę bardziej psychologicznie aniżeli myśliciel z Królewca, dla którego była ona tożsama z rozumem praktycznym. Co ciekawe, najbliższej koncepcji „dwóch światów” (fenomenalnego i noumenalnego), w których uczestniczy człowiek, był nie Yulgok, a T'oegye z którym polemizował.

Perspektywy komparatystyczne

Kluczowa problematyka XVI-wiecznego neokonfucjanizmu koreańskiego, czyli relacja *lǐ* do *qì*, nasuwa wnioski natury komparatystycznej i historycznej.

Wielce zastanawiająca jest korespondencja pomiędzy hylemorfizmem Arystotelesa a rozwiązaniami T'oegyego, a także – choć w mniejszym stopniu – Yulgoka i Ugyego. Do podobieństw można zaliczyć następujące przekonania (przy przełożeniu *lǐ* jako formy, a *qì* jako materii):

- 1) dualizm ma charakter logiczny, w poszczególnym konkrezie materia i forma są doskonale zespolone (*resp.* komplementarne);
- 2) w ramach kosmologii mówi się tym niemniej o materii pierwszej;
- 3) materii potrzebuje byt, aby być, formy, aby być czymś;
- 4) podział substancja/funkcja T'oegyego odpowiada dychotomii istota-akcydens Arystotelesa, przy czym *suōyǐrán* znaczy literalnie to samo, co $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$.

Dla pogłębionej komparatystyki należy także wspomnieć o różnicach:

- 1) przyczyną jednostkowienia jest materia, a nie forma;
- 2) Yulgok rozwiązuje nieobecny u Arystotelesa problem relacji między Formą a formami;
- 3) podział umysłu u Ugyego jest dychotomiczny, u Arystotelesa – trychotomiczny;
- 4) u Arystotelesa nie pojawia się zagadnienie „dominacji” materii nad formą lub odwrotnie jako przyczyny wywołania takich a nie innych emocji.

Z wniosków komparatystycznych wypływają wnioski historyczno-filozoficzne:

I) w warunkach XVI-wiecznego neokonfucjanizmu koreańskiego mamy do czynienia z metafizyką pokroju Arystotelesa i św. Tomasza;

II) nieprawdą jest zatem, generalizując, iż konfucjanizm nie rozwinął metafizyki, a kultura koreańska – filozofii;

III) mimo podobieństw, rozwiązania T'oegyego, Kobonga, Ugyego i Yulgoka wykazują znaczną oryginalność i subtelność, którą stymulowały wzajemne debaty;

IV) koncepcje te zachowały jednak typowy dla konfucjanizmu charakter praktyczny, stanowiąc swoiste połączenie psychologii i metafizyki moralności.

Wnioski te niejako *ex post* dowodzą wartości przybliżenia myśli wymienionych filozofów w niniejszym artykule. Jest to filozofia równie głęboka, co wciąż egzotyczna.

Literatura

McGreal I. (red.), *Wielcy myśliciele Wschodu*, tłum. Z. Łomnicka, I. Kałużyńska, Wydawnictwo Al. fine, Warszawa 1997

Kudelska M. (red.), *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002

Kalton M., *To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning by Yi T'oegye*, Columbia University Press, New York 1988

Łucyszyna O., Zięba M. (red.), *Purusza, atman, tao, sin. Wokół problematyki podmiotu w tradycjach filozoficznych Wschodu*, Wyd. Akademii Humanistyczno – Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2011

Youlan F., *Krótką historia filozofii chińskiej*, tłum. T. Skowroński, PWN, Warszawa 2001

Źródła internetowe:

Th. T'Ui-Chieh Hang, Confucian hsin and its twofold functions: Psychological Aspects of Confucian Moral Philosophy, with an Excursus on Heidegger's Later Thought [w:] *Cultural heritage and contemporary change. Series III. Asia, vol. 6*, http://www.crvp.org/book/Series03/III-6/chapter_viii.htm, dostęp [20.11.2012]

Pozostałe źródła internetowe:

Lunyu, <http://ctext.org/analects/>, dostęp [24.11.2012]