

Studia Philosophiae Christianae

ROK LVIII
2022

NR 2

PÓŁROCZNIK



Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa 2022

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
INSTYTUT FILOZOFII

Cardinal Stefan Wyszyński University
Institute of Philosophy

Copyright © Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 2022

ISSN 0585-5470 | e-ISSN 2720-0531 | DOI 10.21697/spch

Rada Naukowa / Advisory Board

Wessel Bentley (University of South Africa), Jonas Čiurlionis (Vilniaus Universitetas), Andrej Démuth (Univerzita Komenského v Bratislave), David Dunér (Lunds Universitet), Wojciech Grygiel (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Piotr Mazur (Akademia Ignatianum w Krakowie), Balázs Mezei (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest), Bruno Nobre (Universidade Católica Portuguesa, Braga), Katarzyna Paprzycka-Hausman (Uniwersytet Warszawski), Vittorio Possenti (Università Ca' Foscari Venezia), Paul Weingartner (Universität Salzburg)

Członkowie honorowi / Honorary Members

Wojciech Bołoz, Mieczysław Gogacz, Bernard Hałaczek, Jan Krokos, Anna Latawiec, Anna Lemańska, Ryszard Moń, Edward Nieznański, Jan Sochoń

Półrocznik recenzowany / Peer-reviewed Biannual

Wersja referencyjna / Original version

Redakcja / Editorial Board

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Adam Świeżyński
Zastępca redaktora / Deputy Editor: Kordula Świątorzecka
Sekretarz / Assistant Editor: Dariusz Kucharski

Redaktorzy tomu / Volume Editors

Dariusz Kucharski, Michał Piekarski, Adam Świeżyński, Kordula Świątorzecka

Redaktorzy językowi / Language Editors

Alina Brzuska-Kępa, Ewa Różańska (język polski), Simone Marini (English)

Skład / Typesetting

Maciej Faliński

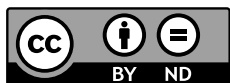
Adres redakcji / Editorial Office

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

Prenumerata / Subscriptions

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

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



SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

DARIUSZ PIĘTKA Byt i świat w ontologii eleackiej	7
MAGDALENA PŁOTKA Jakich przyjemności będzie doświadczał człowiek zbawiony? Stanowisko św. Tomasza z Akwinu	31
DARIUSZ KUCHARSKI Thomasa Reida interpretacja „teorii idei”. Pytanie o bezpośredni przedmiot poznania	53
ARIAN KOWALSKI In the Quest for Natural Living: the Taoist and Jungian Roots of Arnold Mindell's Therapeutic Path	75
DAVID J. GUNKEL Deconstruction. Critical Interventions for the 21st Century and Beyond	89
STANISŁAW CHANKOWSKI Gunkel's Deconstruction: Between the Fetish and the Need for a Dialectical Renewal	109
PIOTR KOZAK What Cannot Be Deconstructed? Truth	129
PRZEMYSŁAW R. NOWAKOWSKI Can the Interdisciplinarity of Cognitive Science Be Saved Through Deconstruction?	137
MICHAŁ PIEKARSKI (Gesichts)züge, Notation and Graphicness of Signs. Deconstruction in Wittgenstein's Tractatus	145

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

KAROLINA TYTKO (REC.) Personalistyczny projekt filozofii osoby a wspólnota osób. Grzegorz Hołub, „Understanding the Person. Essays on the Personalism of Karol Wojtyła”, Peter Lang, Berlin 2021, ss. 196	161
--	-----

ADAM ŚWIEŻYŃSKI Sprawozdanie z konferencji naukowej „Astrobiology and Society. Third Conference on History and Philosophy of Astrobiology”, European Astrobiology Institute – Lund University, Höör, 3-4.06.2022 r.	177
MICHAŁ LATAWIEC, ADAM ŚWIEŻYŃSKI Sprawozdanie z 15. Warsztatów Filozofii Przyrody Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Ciążeń, 23-26.06.2022 r.	189
Lista recenzentów SPCh – tom 58 (2022), numery 1-2	205

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

DARIUSZ PIĘTKA Being and the World in Eleatic Ontology	7
MAGDALENA PŁOTKA What Pleasures Will a Resurrected Person Experience? St. Thomas Aquinas's Position	31
DARIUSZ KUCHARSKI Thomas Reid's Interpretation of the "Theory of Ideas." The Question of the Direct Object of Perception	53
ARIAN KOWALSKI In the Quest for Natural Living: the Taoist and Jungian Roots of Arnold Mindell's Therapeutic Path	75
DAVID J. GUNKEL Deconstruction. Critical Interventions for the 21st Century and Beyond	89
STANISŁAW CHANKOWSKI Gunkeľ's Deconstruction: Between the Fetish and the Need for a Dialectical Renewal	109
PIOTR KOZAK What Cannot Be Deconstructed? Truth	129
PRZEMYSŁAW R. NOWAKOWSKI Can the Interdisciplinarity of Cognitive Science Be Saved Through Deconstruction?	137
MICHAŁ PIEKARSKI (Gesichts)zūge, Notation and Graphicness of Signs. Deconstruction in Wittgenstein's Tractatus	145

REVIEWS AND REPORTS

KAROLINA TYTKO (REV.) The Personalistic Project of the Philosophy of the Human Person vs. the Community of the Persons. Grzegorz Hołub, "Understanding the Person. Essays on the Personalism of Karol Wojtyła," Peter Lang, Berlin 2021, pp. 196	161
--	-----

ADAM ŚWIEŻYŃSKI Conference Report: "Astrobiology and Society. Third Conference on History and Philosophy of Astrobiology," (European Astrobiology Institute – Lund University), Höör, June 3-4, 2022	177
MICHAŁ LATAWIEC, ADAM ŚWIEŻYŃSKI Report on the 15th Workshop on the Philosophy of Nature (Section for the Philosophy of Nature and Natural Sciences of the Polish Philosophical Society), Ciężęń, June 23-26, 2022	189
Reviewers – Volume 58 (2022), Issues 1-2	205

DARIUSZ PIĘTKA

BYT I ŚWIAT W ONTOLOGII ELEACKIEJ

Streszczenie. Przedmiotem artykułu są teorie pierwszych ontologów greckich: Ksenofanesa, Parmenidesa i Melissosa na temat bytu, jego jedności i tożsamości, z uwzględnieniem niektórych poglądów Zenona. Naczelnym problemem artykułu jest pytanie o naturę relacji bytu względem świata u filozofów eleackich. Celem jest opis sposobu rozumienia tego powiązania, zaproponowanego przez każdego z nich. W rezultacie analiz porównawczych, opierając się na badaniu zachowanych fragmentów tekstów starożytnych, okazało się, że Ksenofanes jest autorem koncepcji Jedno-Boga tożsamego ze światem, zaś Parmenides sformułował oryginalną teorię bytu transcendującego świat cielesny, ale stanowiącego jego rację tożsamości jako całości. Przedstawiona w artykule interpretacja poglądów Parmenidesa stanowi ujęcie odmienne od powszechnie przyjmowanego. Melissos natomiast wykorzystując Parmenidejski sposób rozumienia bytu jako czegoś jednego umieszcza go w świecie. Zbliży to poglądy Melissosa do poglądów Ksenofanesa. Każda z tych teorii nastęrcza jednak wielu problemów interpretacyjnych, wynikających przede wszystkim z niewielkiej ilości tekstów źródłowych.

Słowa kluczowe: Ksenofanes z Kolofontu; Parmenides z Elei; Zenon z Elei; Melissos z Samos; filozofia eleacka; początki ontologii

1. Wstęp. 2. Jeden Bóg w ujęciu Ksenofanesa. 3. Byt i świat u Parmenidesa. 4. Nieskończony byt Melissosa. 5. Zakończenie.

1. WSTĘP

Za założyciela i twórcę szkoły eleackiej tradycyjnie uważa się Parmenidesa z Elei. Do języka filozoficznego wprowadził on jako pierwszy pojęcie „bytu” (τὸ εἶναι – forma dialektu jońskiego) za pomocą imiesłowa czasu teraźniejszego w stronie czynnej czasownika „być” (εἶναι). W nurcie eleackim nie było ono pojmowane w taki sam sposób. Omawiając genezę pojęcia bytu i poglądów Parmenidesa, wskazuje się na Ksenofanesa z Kolofontu. Diogenes Laertios w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* już w prologu, przedstawiając filozofię

italską i jej rozwój począwszy do Ferykydesa i Pitagorasa, pisze, że uczniem Ksenofanesa był Parmenides, jego uczniem Zenon, a uczniem Zenona Leukippos (Diogenes Laertios 1964, I, 15). W przedstawionej sukcesji brakuje jednak Melissosa, którego Diogenes wymienia w innym miejscu *Żywotów* jako słuchacza Parmenidesa (Diogenes Laertios 1964, I, 15). Wprost nie zalicza go jednak w żadnym miejscu do szkoły eleackiej. Dostrzegają to jednak Platon i Arystoteles, którzy wskazywali związki teorii bytu Melissosa z koncepcją Parmenidesa. Według Platona Parmenides i Melissos sądzili, że wszystko jest jednością i stoi w miejscu, pozostając samo w sobie. Nie ma w bycie miejsca, w którym mogłoby się poruszać (Platon 1903b, 180d-e). Arystoteles zarzuca jednemu i drugiemu błędną koncepcję jedności bytu i sądzi, że w obu przypadkach popełnili ten sam błąd w rozumowaniu, przyjmując wnioski, które nie wynikają z przesłanek (Arystoteles 1837a, 186a). Platon i Arystoteles zaliczają obu filozofów do jednego nurtu w rezultacie pojmowania przez nich bytu jako jedności, poza którą nie ma wielości i zmiany. Sądzę, że jest to spojrzenie na Parmenidesa czy szerzej, na całą filozofię eleacką, przez pryzmat teorii Melissosa, które wywarło wpływ na całą późniejszą tradycję interpretacji eleatyizmu.

Głównym problemem poruszonym w artykule jest pytanie o relacje, w jakich pozostaje byt eleatów względem świata cielesnego i zmiennego, stanowiącego przedmiot mniemań śmiertelnych. Wydaje się, że temat ten jest często pomijany w interpretacjach eleatyizmu i przedstawia się poglądy tej szkoły, szczególnie Parmenidesa, jako dalece odbiegające od zdrowego rozsądku, przeczące doświadczeniu zmysłowemu, jakoby świat nie był złożony, nie było w nim wielości ani nie mogły zachodzić w nim żadne zmiany. Pogląd ten ulega wzmocnieniu przez nieadekwatny, jak należy sądzić, sposób odczytania istoty paradoksów Zenona jako paradoksów na nieistnienie ruchu i wielości. Postaram się uzasadnić, że Parmenides nie był filozofem, który odrzucał zdrowy rozsądek i doświadczenie zmysłowe

(podobnie zresztą jak Zenon), a sposób rozumienia bytu, ignorujący naturę świata materialnego nie pochodzi od niego.

2. JEDEN BÓG W UJĘCIU KSENOFANESA

Za protoplastę filozofii Parmenidesa uważa się Ksenofanesa i jego poglądy na temat jedności¹. Platon w *Sofistice* napisał, że lud eleacki, biorący początek od Ksenofanesa, przedstawiał wszystko za pomocą mitów jako będące jednym (Platon 1903a, 242d). Podobnie Arystoteles uważał Ksenofanesa za tego filozofa, który pierwszy mówił o jedności wprost i wszystko do niej sprowadził (Arystoteles 1837d, 986b). Zagadnienie jedności występuje u Ksenofanesa w kontekście rozważań teologicznych. Znany jest on ze sprzeciwu wobec Homera i antropomorficznych przedstawień wielu bogów. Powszechnie znane są też jego poglądy, negujące antropomorfizm w opisie bogów przez Homera i Hezjoda (Diels 1903, 11, B15). Ksenofanes twierdził, że Bóg jest jeden, niepodobny do śmiertelników ani ze względu na duszę, ani na postać ciała (Diels 1903, 11, B23). Pozostaje on zawsze w tym samym, nie poruszając się (Diels 1903, 11, B26), cały widzi i cały słyszy (Diels 1903, 11, B24). Na atrybuty te wskazuje również

1 U filozofów starożytnych występuje silne przekonanie o związkach między Ksenofaneselem a filozofią Parmenidesa. Współcześni historycy filozofii dość sceptycznie podchodzą do tych relacji. Powodem jest prawdopodobnie traktat *O Melissosie, Ksenofaniesie, Gorgiaszu* autorstwa pseudo-Arystotelesa z I wieku p.n.e., w którym widoczna jest próba uzasadnienia, że koncepcja bytu Parmenidesa była obecna już w gotowej niemal postaci u Ksenofanesa. Sądzę, że nie należy jednostronnie odrzucać tego traktatu jako źródła rzetelnej wiedzy, ale w oparciu o analizy porównawcze sprawdzić, o ile się da, prawdziwość zawartych tam informacji. Współcześni badacze twierdzą, że niewiele jest źródeł o jego związkach z Eleą. Arystoteles wzmiankuje co prawda, że Ksenofanes udzielał rad mieszkańcom Elei (Arystoteles 1837d, 1400b), ale wiele było takich obiegowych historii na temat odwiedzanych miejsc, na przykład przez Heraklita i innych filozofów, które w rzeczywistości się nie wydarzyły. Ksenofanes mógł krótko przebywać w Elei, ale mało prawdopodobne jest, aby Parmenides słuchał jego nauk (żaden z eleatów nie wzmiankuje o tym), z drugiej strony w ogóle bardzo niewiele jest źródeł o związkach Ksenofanesa z Eleą (Kirk, Raven, Schofield 1999).

Diogenes, dodając, że forma (postać) Boga jest kulista (οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ) (Diogenes Laertios 1964, IX, 2, 19), zaś w *Metafizyce* Arystotelesa można przeczytać, że Jedno to Bóg (Arystoteles 1837d, 986b). Podobnie jest u Teofrasta, według którego Ksenofanes uznawał, że Bóg jest kulisty i skończony na tej podstawie, że jest równy pod każdym względem.

Jednym z ważniejszych, nieczęsto cytowanych starożytnych komentarzy, przedstawiających filozofię eleacką jako tę, na którą oddziałał Ksenofanes, jest urywek z *Komentarza do „Fizyki” Arystotelesa* autorstwa Simplikiosa. Fragment jest istotny z dwóch powodów. Po pierwsze, pokazuje niejasność sposobu rozumienia Boga przez Ksenofanesa, a po drugie, i to jest chyba w tym fragmencie najważniejsze, rzuca istotne światło na adekwatną interpretację drogi prawdy Parmenidesa, falsyfikując materialistyczną interpretację bytu.

Simplikios pisał, że Ksenofanes rozumiał byt jako ten, który z konieczności ma jeden początek albo nie jeden (więcej niż jeden); a jeśli jeden, to nieporuszony albo pozostający w ruchu; a jeśli nieporuszony, to nieskończony, nieokreślony (ἄπειρον), jak zdaje się mówić Melissos lub skończony (określony) (πεπερασμένην), jak twierdził Parmenides, mówiąc nie o fizycznej naturze żywiołu, lecz o prawdziwym bycie (prawdziwie będącym – ὄντως ὄντος) (Diels 1903, 11, A31). W tekście jasno został wyrażony pogląd, że Parmenides, mówiąc o bycie, nie miał na myśli żadnej cielesnej, materialnej jego natury, co sprzeciwia się dość mocno zakorzenionej interpretacji materialistycznej bytu. Występuje tu wyraźne odróżnienie tego, co należy do materialnej natury żywiołów, z których zdaje się być zbudowany świat, od tego, co konstytuuje czysty, prawdziwy byt (stanowiący przedmiot wiedzy na drodze prawdy). Fragment wskazuje również na obecne w tradycji antycznej przekonanie o pewnej ciągłości między myślą Ksenofanesa i eleatów.

We wskazanym urywku Simplikios przedstawia poglądy Ksenofanesa jako wieloznaczne w swej wymowie. Wynika z nich zarówno koncepcja skończonego prawdziwego bytu Parmenidesa,

jak i nieskończonego, bezkresnego bytu Melissosa. Niejasność wypowiedzi Ksenofanesa potwierdza wcześniej też Arystoteles w *Metafizyce*. Według niego Parmenides mówił o tym, co jest Jedno w definicji (określone), Melissos o tym, co jest Jedno materialnie i w sposób nieograniczony, zaś Ksenofanes niczego nie wyjaśnił (Arystoteles 1837d, 986b). Ksenofanes wypowiadał się dość niejasno, ponieważ z jednej strony wyrażał przekonanie, że Jedno jest Bogiem, a z drugiej strony, zgodnie ze świadectwem Sekstusa Empiryka, uznał wszystko za Jedno. Natomiast Bóg, będąc kulisty, pozostaje zrosnięty z tym wszystkim, nie doznający niczego, niezmienny i rozumny (Sekstus Empiryk 2019, I, 224). Za taką interpretacją opowiada się Burnet. Powołuje się na słowa Arystotelesa konstatującego, że Ksenofanes niczego nie powiedział, lecz „patrzac w całe niebo mówił, że Jedno jest Bogiem (εις τόν ὅλον οὐρανόν ἀποβλέψας). Zdaniem Burneta słowo ὅλον (całe) wskazuje, że pierwsza część tego fragmentu nie może oznaczać „wpatrywania się w całe niebo” ani niczego w tym rodzaju. Twierdzi, że należy je tłumaczyć w sposób, w jaki zrobił to Bonitz („im Hinblicke auf den ganzen Himmel” – „w odniesieniu do całego nieba”) lub Zeller („im Hinblick auf das Weltganze” – „w odniesieniu do świata jako całości”). Cała wypowiedź Arystotelesa miałaby zatem następujący sens: „Ksenofanes w odniesieniu do świata jako całości powiedział, że Jedno jest Bogiem”² (Burnet 1930, 94). Kula jest więc ciałem boskim i jest określona, a nadto jest światem. Sądzić należy, że tłumaczenie to jest problematyczne ze względu na użyty przez Arystotelesa przyimek εις oraz występowanie czasownika

2 Fragment τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν tłumaczy się jako „Jedno jest Bogiem”, aby uwypuklić tożsamość Jedności i Boga. Od strony językowej można ten tekst interpretować także jako: Bóg jest Jedno. Tekst jest wieloznaczny. Występuje tu konstrukcja *accusativus cum infinitivo*, która wieloznacznie wskazuje na podmiot. Zarówno τὸ ἐν, jak i τὸν θεόν są w *accusativie* wraz z rodzajnikami. Można zatem odczytywać ten fragment w dwojaki sposób: „powiedział, że jedno to Bóg (jedno jest Bogiem)” oraz „powiedział, że Bóg to jedno (Bóg jest jedno)”. Ta wieloznaczność, wynikająca z zastosowania rodzajników, wskazuje na tożsamościowe znaczenie czasownika εἶναι. Jeżeli bowiem jedno jest Bogiem i Bóg jest jedno, wówczas Bóg i jedno są tym samym.

ἀποβλέπω, co razem znaczyć będzie „patrzeć w niebo”. Być może gdyby został tu użyty przyimek πρὸς, zmieniłoby to znaczenie na „zwracając się w kierunku nieba”, czyli „w odniesieniu do nieba”. Nic takiego jednak w tekście nie występuje. Stąd zazwyczaj tekst przekłada się tradycyjnie³.

Propozycja Burneta prowadzi wprost do utożsamienia Boga ze światem. W świetle innych zachowanych słów Ksenofanesa taka interpretacja absolutnej tożsamości nie wydaje się jednak przekonująca. Problematyczne jest to przede wszystkim w odniesieniu do sposobu pojmowania nieba, ziemi oraz gwiazd i słońca, które są nieskończone. Ksenofanes głosił w swoich rozważaniach na temat natury, że jest nieskończenie wiele słońc i księżyców, ziemia jest natomiast nieskończenie rozciągniętą równiną, nieograniczoną, jak należy sądzić, w poziomie ani przez powietrze, ani niebo (Diels 1903, 11, A33). Utrzymywał również, że chociaż ziemia ma górną granicę (ograniczenie pionowe), którą widzimy, to nie ma ona dolnej granicy (Diels 1903, 11, B28). Potwierdza to Arystoteles, który mówi, że ziemia jest „nieskończenie zakorzeniona” i dodaje, że Empedokles krytykował Ksenofanesa za utrzymywanie tego poglądu (Arystoteles 1837b, 294a). Ze wskazanego przez Arystotelesa fragmentu Empedoklesa wynika dalej, że zdaniem Ksenofanesa ogromne powietrze rozciąga się nieskończenie w górę. Ujawnia się więc rozumienie świata, który jest nieskończoną ziemią rozciągającą się w dół, nieskończonym powietrzem rozciągającym się w górę, ale również nieskończenie rozciągniętą równiną styku ziemi i powietrza w poziomie.

³ Słowa te zostały w podobny sposób przełożone również przez polskich tłumaczy. Krokiewicz przełożył ten fragment następująco: „Ksenofanes ogarnawszy zachwyconym spojrzeniem całe niebo głosi, że Jedno jest Bogiem” (Krokiewicz 2000, 120). Leśniak tłumaczy ten fragment tak: „(...) spojrzawszy z podziwem na cały świat materialny orzekł, że Jedność to Bóg” (Arystoteles 1984, 19). Podobnie w przekładzie Żeleźnika: „Patrząc na niebo powiedział tylko, że jedno jest Bogiem” (Arystoteles 2017, 158).

Sprzeciwia się to wszystkowi sposobowi pojmowania Boga jako jednej, ograniczonej kuli⁴.

Interesujące, uzasadnione pogłębioną analizą historyczną przypuszczenie na temat pojmowania Boga i świata przez Ksenofanesa, przyjmuje Krokiewicz. Według niego Boga należy rozumieć dwojako: w węższym sensie Bóg byłby czystym i niezależnym umysłem, zaś w sensie szerszym stanowiłby całość, złożoną z czystego umysłu oraz wytwarzanego mocą jego myśli cielesnego świata. W tym znaczeniu można Boga nazwać kulistym ze względu na kulisty kształt świata (Krokiewicz 2000, 122). Należałoby powiedzieć, że w obu ujęciach Jedno jest Bogiem, a jeśli przedstawiany jest on jako kulisty, ma to symbolizować jego doskonałość, podobnie, jak miało to miejsce później u Parmenidesa.

3. BYT I ŚWIAT U PARMENIDESA

Nie rozstrzygając historycznych związków i rzeczywistych wpływów Ksenofanesa na Parmenidesa, z punktu widzenia treści ontologicznej daje się wskazać pewne wspólne znamiona ich teorii, ale także istotne różnice. Pierwszy sformułował teorię Jedno-Boga, zaś drugiego zajmowała kwestia bytu, zasady prawdziwej rzeczywistości i przedmiotu prawdziwej wiedzy. Jeśli jednak zapytamy, czym jest byt Parmenidesa, w jakiej sferze rzeczywistości Parmenides go sytuuje, to okazuje się, że nie przynależy on do świata przyrody, bytuje w sposób odmienny od materialnej natury świata. Wskazuje na to już cytowany wcześniej fragment autorstwa Simplikiosa (Diels 1903, 11, A31). Oczywiście, podobnie jak u Ksenofanesa, byt Parmenidesa jest jeden, ale owo Jedno nie jest tematyzowane przez Parmenidesa,

⁴ Na pewien sposób uzgodnienia sprzecznych ze sobą wypowiedzi wskazywał Cleve. Według niego kula złożona z dwóch półkul – górnej, w skład której wchodzi gęste i, w miarę oddalania się od styku z ziemią, rzadkie powietrze – oraz półkuli dolnej, na którą składa się ziemia zakorzona w nieskończoność, graniczą z nieskończonością (apeironem), otaczającą skończoną sferę świata i kuliste ciało Boga (Cleve 1965).

jak zdaje się mieć to miejsce u Ksenofanesa. Eleata pisze o bycie, który jest jeden, ale nie buduje teorii, której przedmiotem byłoby Jedno. Przekonanie o tematyzowaniu przez niego jedności pochodzi prawdopodobnie od Platona z jego dialogu *Parmenides*, w którym sugeruje taką tematyzację. Jedno stanowi wprost naczelną problem dialogu Platona i nie kryje on, że źródłem tego problemu jest teoria niezłożonego i niezmiennego bytu eleatów. To przecież symbolicznie Parmenides i Zenon z Elei są głównymi bohaterami dialogu, a na początku Zenon przedstawia, uznawany za autentyczny (Allen 1983), argument przeciw wielości, który stanowić miał obronę nauki Parmenidesa o bycie. Dla Platona Jedno stanowi jakiś oddzielny przedmiot, a każde złożenie, ujawniane w orzekaniu o nim, jest problematyczne. Rozważa on, czy Jedno jest bytem, czy nim nie jest. Jeśli byłoby bytem, znajdowałoby się w nim złożenie i przestałoby być Jedno. Ten sposób myślenia był Parmenidesowi obcy, a w każdym razie nie znajdujemy śladów takiego myślenia ani w jego poemacie, ani w zachowanych fragmentach autorstwa jego wiernego ucznia, Zenona.

W poemacie *O naturze* znaleźć można tylko raz użyte określenie, w którym jego autor stwierdza, że byt jest jeden. Orzeka o bycie różne atrybuty, a pośród nich jedno. Pisze bowiem, że byt ani nigdy nie był, ani nie będzie, skoro teraz jest cały ten sam, jeden (ἕν), ciągły (Diels 1903, 18, B8, 5–6). Nieco wcześniejszy fragment wyznacza kontekst cytowanej wypowiedzi. Parmenides stwierdza w nim, że będąc niezrodzony (niepowstały) i niezniszczalny, jest cały pojedynczego rodzaju (μονογενής)⁵, nieporuszony (ἄτρεμέζ), doskonały – (wypełniający sobą) (τέλειον)⁶. Nietrudno dostrzec, że Parmenidesowi nie chodzi o Jedno, ale o tożsamość bytu, która jest jego naczelnym

⁵ Μονογενής można również tłumaczyć jako „pojedyncze”, „jedyne”.

⁶ Parmenides, używając terminu τέλειον, wprowadza być może zamierzoną dwuznaczność, bowiem z jednej strony jest to przymiotnik „doskonały”, ale również „cały”, a z drugiej strony jest to imiesłów czasu teraźniejszego w stronie czynnej czasownika τελέω i jako taki znaczy tyle samo, co „wypełniające”. Tłumaczenie takie wskazywałoby na pewną jednolitość, niezłożoność wewnętrzną bytu.

atrybutem, zapewniającym trwanie. Potwierdzają to dalsze passusy poematu, w których czytamy, że byt nie jest podzielny, ponieważ cały jest ten sam (Diels 1903, 18, B8, 22), jest pełny będącego i cały jest ciągły (nieprzerwany) (Diels 1903, 18, B8, 24–25), dalej, jest niezmienny, bez początku i końca (Diels 1903, 18, B8, 26–27), nie może go być ani mniej, ani więcej (Diels 1903, 18, B8, 44–45). Tożsamość zapewniona jest granicą, która czyni byt czymś określonym i ustalonym. Przedstawia to Parmenides za pomocą porównań do kuli oraz odwołując się do pojęcia granicy.

Na samym początku poematu, w jego prologu, znajdujemy fragment, opowiedziany w języku mitologicznym, wskazujący cel Parmenidejskich rozważań w dalszych częściach jego dzieła. Bogini obiecuje objawić mu dobrze zaokrągloną prawdę (ἀληθείης εὐκυκλῆος) (Diels 1903, 18, B1, 25–29). Parmenides pisze tu o dobrze zaokrąglonej prawdzie, zaś w części poświęconej drodze prawdy⁷ – o dobrze zaokrąglonej kuli (Diels 1903, 18, B8, 44) – przy czym kula ma jedynie egzemplifikować byt. Kula miała ilustrować identyczność bytu. Jest to dość nieszczęśliwe porównanie, ponieważ zaprowadziło wielu badaczy do przekonania o materialnej naturze bytu Parmenidesa (Burnet 1930; Fuller 1923; Gilson 1963)⁸, co należy wykluczyć, z jednej strony ze względu na wspomniany wyżej tekst Simplikiosa, odmawiający mu materialnej natury, z drugiej strony ze względu na to, że byłoby czymś sprzecznym uznawanie przez Parmenidesa zmian w świecie materialnym przy jednoczesnym przekonaniu o jego niezmienności. Akceptował zmienność świata i jego odrębność od niezmiennego bytu. Przedmiotem wiedzy najbardziej wartościowej uczynił byt, ale zajmował się także problematyką biologiczną (Diels 1903, 18,

7 Zasadę drogi prawdy wyraził Parmenides słowami ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι. Fragment ten ma rozmaite przekłady. Klasyfikację ich przedstawiłem w monografii (Piętka 2017). Wspólną cechą zdecydowanej większości tłumaczeń jest wyrażenie niemożliwości niebycia będącego (niemożliwości niebycia bytu).

8 Dość niejasne w tej kwestii jest stanowisko Giovanniego Realego, który zdaje się przypisywać filozofowi z Elei materializm (Reale 2012).

B17) i astronomiczną (Diels 1903, 18, A, 37; B10, 12). Nie wiązał zagadnień przyrodniczych z problematyką bytu⁹. Nie należy uznawać go więc za skrajnego monistę, ponieważ dostrzegał różne odmiany rzeczywistości – prawdziwą i stanowiącą pozór prawdy.

Parmenides, pisząc o tym, że byt (τὸ ἔόν) jest ze wszystkich stron jak dobrze zaokrąglona kula (πάντοθεν εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ), nie utożsamia bytu z kulą, lecz stosuje porównanie¹⁰. Byt nie jest kulą materialną, ale jest do kuli podobny ze względu na swoją określoność i w tym sensie kula stanowi najdoskonalszy obraz tożsamości. Tak bowiem, jak kula jest jednolita i wszystkie punkty jej

9 Warto pamiętać, że Parmenides nie głosił przekonań, przeczących zdrowemu rozsądkowi i doświadczeniu empirycznemu, co często mu się przypisuje. Nie sądził bowiem, że w świecie nie ma ruchu, a wszystkie przedmioty stanowią jakąś jednolitą niezłożoną masę. Parmenides obok swojej nauki, dotyczącej ziemniennego bytu, badał i omawiał świat przyrody. Podobnie nieporozumieniem jest twierdzić, że jego uczeń Zenon z Elei dowodził nieistnienia ruchu. Był on, podobnie jak Parmenides, badaczem przyrody. Obaj byli świadomi, że mniejsza wartość poznawcza mniemań polega na tym, że prawdziwa wiara (πίστις ἀληθῆς) w nich nie występuje (Diels 1903, 18, B1, 30). Diogenes Laertios pisał w *Żywotach*, że według Zenona wszystko w naturze powstaje z ciepła i zimna oraz z suchego i wilgotnego, które przechodzą jedno w drugie i przenikają się wzajemnie. Ludzie pochodzą zaś z ziemi, a dusza to harmonijna mieszanina ciepła, zimna, suchości i wilgoci. Żaden z tych czynników nie jest dominujący w duszy (Diogenes Laertios 1964, IX, 5, 29). Słowa Zenona dotyczą struktury przyrody oraz genezy człowieka i stanowią hipotezy wyjaśniające, oparte na empirycznych obserwacjach świata materialnego.

10 O różnych interpretacjach porównania bytu do kuli pisałem w monografii (Piętka 2017). W literaturze przedmiotu istnieje szereg rozbieżnych stanowisk. Przedstawmy trzy najważniejsze. Według niektórych historyków myśli antycznej Parmenides porównywał kulistą rzeczywistość do kuli jako bryły geometrycznej, choć ich ze sobą nie utożsamiał (Owen 1960). Vlastos natomiast sądzi, że naprawdę bytem jest myśl. Powołuje się przy tym na fragment B3, w którym Parmenides miałby utożsamiać myśl z będącym (Vlastos 1953). Philips na podstawie analizy B3 oraz B2 i B6 uważa, że jeśli myślenie i byt są tym samym, to po pierwsze wszystko, co myśli, jest, a po drugie wszystko, co jest, myśli. Stąd wyprowadza wniosek, że byt jest czymś czysto myślnym (Philips 1955). Fränkel odrzuca sferyczny świat, sądzi bowiem, że szerokim kontekstem fragmentu B8, 26-33 i B8, 44-49 jest krytyka Anaksymandra (Fränkel 1960). Wszystkie interpretacje, choć różnią się od siebie znacząco, jednomyślnie odrzucają koncepcję bytu jako kuli, w szczególności kuli materialnej.

powierzchni są równo oddalone od środka, tak byt jest jednolity i cały równy ze sobą, czyli ze sobą tożsamy. Sformułowanie „dobrze zaokrąglona prawda” wyraża atrybuty bytu – określoność, tożsamość i jednolitość. Nieprzypadkowe jest tu użycie terminu εὐκυκλῆος w jednym i drugim przypadku. Młodzieniec ma poznać dobrze zaokrągloną prawdę, a jest nią byt podobny do dobrze zaokrąglonej kuli, bryły, obrazującej doskonałość symetrii, a tym samym równość przeciwstawnych elementów, czyli tożsamość całości.

Mimo że kuli nie należy rozumieć materialnie, to występują w poemacie przesłanki, które mogą prowadzić do poglądu materialistycznego. Chodzi o użycie słowa ὄγκος, wskazującego na masę, ciało, wielkość. Nie należy jednak na tej podstawie odrzucać teorii porównania na rzecz materialności. W tekście występuje wyrażenie ἐναλίγκιον (podobny do), które wskazuje porównawczy sens wypowiedzi. Dobrze oddaje to polskie tłumaczenie Heinricha: „to, co istnieje, jest skończone z każdej strony, podobnie jak masa kuli dobrze zaokrąglonej jest jednakowo gruba od środka” (Heinrich 1929, 45). Skoro byt jest podobny do materialnej kuli, nie może być on samą kulą, nie posiada zatem wszystkich atrybutów kuli, lecz jedynie niektóre z nich. To dzięki nim można stwierdzić podobieństwo między bytem i kulą. Parmenides porównuje byt do kuli, ale nie należy sądzić, że na tej postawie przypisuje bytowi materialną naturę. Owa jednakowa grubość kuli, czyli równość jej masy, obrazuje tożsamość bytu. Podobnie jak w kuli masa rozkłada się równomiernie, nie ma jej ani mniej, ani więcej w żadnym miejscu, podobnie i bytu nie może być nigdzie ani mniej, ani więcej (Diels 1903, 18, B8, 44-45). Obraz kuli ma uświadomić dodatkowo granicę, jaką posiada byt. Owa granica stanowi potwierdzenie odmienności bytu od świata materialnego. We fragmencie poprzedzającym wersy, w których byt porównany został do dobrze zaokrąglonej kuli, Parmenides pisze o granicy, która sprawia to podobieństwo – ponieważ jest granica, byt jest podobny do dobrze zaokrąglonej kuli (Diels 1903, 18, B8, 42-43).

Pojęcie „granicy” (πέρας) występuje w poemacie w czterech miejscach. Pierwsze w cytowanym wyżej tekście na temat porównania do kuli. W drugim zostało wyrażone przekonanie, że nieporuszone (ἀκίνητον) znajduje się w granicach więzów (ἐν πείρασι δεσμῶν), bez początku i bez końca (Diels 1903, 18, B8, 26-27). Trzeci fragment mówi o tym, że potężna Konieczność (Ἀνάγκη) trzyma (ἔχει) to, co niezmiennie w więzach granicy (πείρατος ἐν δεσμοῖσιν), która je otacza dookoła (Diels 1903, 18, B8, 31). Obie wypowiedzi uwypuklają odniesienie do więzów, które zakreślają granicę niezmiennego. Granicą są wprost więzy niezmienności. Na tym właśnie polega różnica między bytem i zmiennym światem, że byt jest niezmienny i jest on tam, dokąd sięga niezmiennosc, a gdzie jest zmiana, są rzeczy stanowiące obiekty mniemań – pozór bytu. Granica niezmiennego wskazuje, że dla Parmenidesa byt transcenduje świat, który leży w zakresie zainteresowań ludzi, posługujących się mniemaniami. Mówiąc inaczej, byt transcenduje zmienny świat materialny.

Czwartym fragmentem jest wypowiedź w nieco innym duchu, ponieważ dotyczy kosmosu, świata materialnego. Czytamy w nim, że Konieczność związała niebo, aby trzymało granice gwiazd (Diels 1903, 18, B10, 5-7). Parmenides odnosi się tu do przyrody, ale przyjęte rozwiązania w pewien sposób tłumaczą wcześniejsze jego porównania. Mówi o konieczności, przymusie oraz więzach w odniesieniu do ciał fizycznych – gwiazd i nieba – podobnie jak wcześniej wypowiedział się na temat związania przez Konieczność bytu. Według niego niebo zostało związane, aby utrzymać granice ciał niebieskich. Urywek nawiązuje do drogi prawdy, w którym granica otacza dookoła (ἄμφις) byt (Diels 1903, 18, B8, 31), podobnie jak niebo otacza dookoła (ἄμφις) gwiazdy (Diels 1903, 18, B10, 5-6). W obu wypadkach czynnikiem, determinującym ograniczenie, jest Konieczność. Stanowi ona ponadto przyczynę zmiany i mieszania wielości w świecie materialnym. Z porównania tego wynika, że byt, podobnie jak gwiazdy, pozostaje związany, tyle tylko, że związany w swojej niezmienności oraz niezłożoności i odgraniczony od tego, co zmienne. Gdyby nie

było tego, co znajduje się poza granicą bytu, zastosowanie pojęcia granicy nie miałyby sensu. Nawiązując do analogii, w której niebo wiąże gwiazdy, można by również powiedzieć, że zmienny świat wiąże byt w ten sposób, że jest on poza wszelką zmianą. Czym zatem jest ten byt, który transcenduje to, co zmienne?

Parmenidejski byt, który porównany był do kuli, symbolizującej doskonałość i tożsamość, będąc jedynym niezmiennym, nasuwa na myśl Jedno-Boga Ksenofanesa, przedstawionego na kształt kuli, w której wszystkie punkty są równo oddalone od środka. Różnica byłaby jednak zasadnicza: Bóg Ksenofanesa jest związany ze światem, zaś byt Parmenidesa jest wobec świata transcendentny – znajduje się w granicach, poza którymi jest zmiana i wielość. Wskazują na to również jego niematerialność i inne atrybuty, przeciwstawne przedmiotom, należącym do świata natury. Nasuwa się jednak pytanie, czy mimo tej różnicy w stosunku do koncepcji, zaproponowanej przez Ksenofanesa, byt nie był rozumiany również przez Parmenidesa jako Bóg, choć inaczej pojmowana była jego relacja do świata? Pytanie to jest zasadne również w perspektywie późniejszych sposobów pojmowania Boga w filozofii. Byt Parmenidesa posiada atrybuty, które w późniejszych czasach przypisywano właśnie Bogu. On jest prawdziwy (rzeczywisty) i nie może nie być (Diels 1903, 18, B2, 3), nie powstaje i nie ginie (Diels 1903, 18, B8, 3; B8, 27), nie ma początku i końca (Diels 1903, 18, B8, 22), jest jedyny (pojedynczego rodzaju) (Diels 1903, 18, B8, 4) i jeden (Diels 1903, 18, B8, 6), nieporuszony i doskonały (Diels 1903, 18, B8, 4), jest całkowicie tożsamy z sobą (cały ten sam) (Diels 1903, 18, B8, 5; B8, 22), jeden, niezłożony (Diels 1903, 18, B8, 27), pełny bytu (Diels 1903, 18, B8, 24), doskonały (Diels 1903, 18, B8, 32) i transcendentny, co starałem się wykazać¹¹. Być

11 Na uwagę zasługują późniejsze sposoby pojmowania Boga, jak choćby przez Filona Aleksandryjskiego. Zwraca na to uwagę S. Blandzi i wskazuje, że Filon posługuje się pojęciem bytu bądź jako imiesłowem rodzaju męskiego *ὄν*, bądź w postaci neutrum *τὸ ὄν* na oznaczenie Boga Abrahama. Zdaniem Blandziego zastosowanie przez Filona pojęcia „bytu” w odniesieniu do Boga jest wyraźną reminiscencją pojęcia Parmenidejskiego bytu,

może Parmenides, przeciwnie niż Ksenofanes, nazwę „Bóg” (θεός) rezerwował dla bogów Homera i Hezjoda, w których wierzyli Grecy, samemu wprowadzając nową nazwę na oznaczenie bytu prawdziwie i w pełni rzeczywistego – τὸ ἔόν (byt, a właściwie odczytywane w formie imiesłowowej: będące). Hipotezę o boskim charakterze bytu potwierdził Aetios, który wprost napisał, że Parmenides byt nazwał Bogiem (Diels 1903, A31). W tekście poematu *O naturze* nie odnajdujemy użycia słowa Bóg (θεός), ale występują nawiązania do mitologii i bóstw mitycznych, z którymi Parmenides nie wiąże takich doskonałości, jakie przypisuje bytowi.

W prologu bogini (θεά) to przewodniczka młodzieńca, którego celem jest poznanie niezmiennej prawdy bytu (Diels 1903, 18, B1, 28-29). Wydaje się, że mityczna bogini jest przedstawiona przez Eleatę jako pośredniczka, pozwalająca ludziom dostrzec świat niezmienny i doskonały. Cały prolog stanowi wielką metaforę, którą być może należałoby odczytywać w ten sposób, że bogowie greccy są tylko drogowskazem, wskazówką do poznania doskonałego świata bytu, podobnie jak bogini, ukazująca młodzieńcowi drogę prawdy i byt w jego doskonałości. W dalszych fragmentach Parmenides posługuje się pojęciem „bogini”, rozumianej jako δαίμων, w odniesieniu do koniecznego czynnika, rządzącego zmianą w świecie natury (Diels 1903, 18, B12, 3-6; A, 37). Przez to zmiana nie ma charakteru przypadkowego, chaotycznego, co stanowi warunek mniemań. O ile δαίμων jest swego rodzaju koniecznym prawem, któremu podlegają zmiany w świecie, to bogini Mojra, wymieniana przez Parmenidesa we fragmencie na temat atrybutów bytu, personifikuje prawo niezmienności wiążące cały byt w jego tożsamości. W każdym z tych przypadków, w których Eleata sięga do mitologii,

wyrażonego przez Platona w *Sofistcie* (Platon 1903a, 248e). Jak argumentuje Blandzi, można w pismach Filona wskazać wiele miejsc, w których przez imiesłów ὄν Filon odnosi się do biblijnego Boga, stosując go zamiast słowa θεός (Blandzi 2013).

stara się przedstawić pewną siłę, manifestującą doskonałość bytu, znajdującego się w jakiś sposób poza światem natury.

Co do stosunku bytu wobec świata pewną wskazówkę daje Arystoteles, który twierdził, że dla Parmenidesa wszystko jest jednym (ἐν [scil. φησιν] εἶναι τὸ πᾶν) (Arystoteles 1837d, 984b). W ten sposób wyrażałby pogląd o istnieniu jakiegoś jednego wszechbytu, nawiązując do wypowiedzi Parmenidesa, że wszystko pozostaje pełne bytu (πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἑόντος) (Diels 1903, 18, B8, 24). Wszechbyt składałby się ze wszystkiego, co znajduje się w świecie, a więc ciała, które dla Parmenidesa stanowiły dziedzinę właściwą mniemaniom. Niezmiennność wszechbytu musiałaby być ilościowa, niczego by mu nie ubywało ani nie przybywało, zawsze byłoby go tyle samo niezależnie od postaci i zmienności rzeczy, składających się na całość. Podobnie należałoby mówić o niezmienności i ciągłości występowania ruchu (Piętka 2017). Mimo procesów ginięcia i powstawania świat jako całość pozostawałby tym samym światem. Owa całość ilości, zmiany, złożoności stanowiłaby czynnik niezmienny wszystkiego, a pozostając skończoną, sytuowałaby się w ciągłym teraz. Opisując byt w kategoriach wiecznoczasowości, Parmenides mówił, że byt „ani nie był, ani nie będzie, skoro teraz jest cały ten sam, jeden (...)” – οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν (...) (Diels 1903, 18, B8, 5-6). Byt transcenduje świat rzeczy w tym sensie, że o ile każda rzecz zmienia się na swój sposób pod względem swojej ilości, na przykład rośnie, byt zapewnia niezmiennność ilości w ogóle. W tym sensie zawsze jest tożsamy, bo nie zachodzi różnica w ilości, zmianie itd. Byt byłby zatem czynnikiem, zachowującym owo wszystko (materię, zmianę, wielość) jako tożsame niezależnie od partykularnych zmian. Stanowiłby zasadę świata – zasadę zachowania wszystkiego i jako taki przekraczałby wszystko, stanowiąc niejako oddzielną niezmienną naturę wobec świata.

4. NIESKOŃCZONY BYT MELISSOSA

Melissos przyjmował pojęcie „bytu” Parmenidesa ze wszystkimi niemal przypisywanymi mu atrybutami. Różnił się jednak od swojego mistrza w jednej zasadniczej kwestii. Uważał, że byt musi być nieskończony przestrzennie. Melissos pisał wprost o nieskończonej, bezkresnej wielkości bytu (τό μέγεθος ἄπειρον) (Diels 1903, 20, B2, 3). Użyte μέγεθος jest nazwą wielkości fizycznej. W rozmaitych miejscach swojego traktatu pisze on, że nic, co ma początek i koniec, nie jest ani wieczne, ani nieskończone (οὔτε αἰδίον οὔτε ἄπειρον) (Diels 1903, 20, B4), ani nie stanie się większe, ani zmienione, ani nie czuje bólu, ani nie cierpi (οὔτε μείζον γίνοιτο οὔτε μετακοσμέοιτο οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἐνιᾶται), zatem nie ma początku ani końca (οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδὲ τελευτὴν) (Diels 1903, 20, B2), zaś wcześniej będący porządek (świata) nie ginie, ani będąc, nie powstaje (ὁ κόσμος ὁ πρόσθεν ἔων οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἔων γίνεται).

Melissos zmienia sens pojęcia bytu w stosunku do tego, co zaproponował Parmenides. Pisze o niemożliwości zmiany i traktuje byt w sposób czasowy. Według niego jeśli coś miałyby stać się różne choćby o włos od siebie w ciągu dziesięciu tysięcy lat, zginęłyby całe w całości czasu (Diels 1903, 20, B7). Zdaniem Melissosa byt zawsze był i zawsze będzie (ἀεὶ ἦν (...) καὶ ἀεὶ ἔσται) (Diels 1903, 20, B1). Fragment ten w odmienny sposób ukazuje jego nieskończoność, niż czyni to Parmenides, który umieszcza byt w wiecznoczasie (nazywanym przez Greków αἰών). Melissos przedstawia byt jako trwający w czasie bieżącym (który nazywano χρόνος). Byt musi mieć, jego zdaniem, atrybuty przypisywane mu przez Parmenidesa: ponieważ był zawsze i zawsze będzie, dlatego jest odwieczny i wieczny, ale przez to uwarunkowany czasowo. Melissos wyraża to przez użycie odpowiednich form czasownikowych czasu przeszłego i przyszłego:

byt zawsze był (ἀεὶ ἦν) i w przyszłości zawsze będzie (ἀεὶ ἔσται)¹². Odrzuca zatem koncepcję wiecznego „teraz” Parmenidesa. I choć podobnie, jak u założyciela szkoły eleackiej, byt Melissosa nie powstaje i nie ginie, to pozostaje na osi postępującego czasu. Melissos w pojmowaniu bytu na sposób czasowy pozostawał bliski jońskim filozofom przyrody, którzy odnajdowali początek i zasadę świata w jednym z jego elementów.

Przeciwni do Parmenidejskiej koncepcji określoności bytu Melissos twierdził, że byt nie ma początku ani końca (ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδέ τελευτήν) i jest nieograniczony (ἄπειρον ἔστιν) (Diels 1903, 20, B2) zarówno przez jakikolwiek początek, ani kres. Sądził bowiem, że skoro nie powstał, to nie może mieć granic przestrzennych i czasowych. Skoro byt nigdy się nie zaczął, ani nie skończy, to zawsze będzie (Diels 1903, 20, B2, 2). Ponieważ byt jest zawsze, musi być zawsze nieograniczony pod względem wielkości (τὸ μέγεθος ἄπειρον) (Diels 1903, 20, B2, 3). To, co nie jest wszystkim, nie może być zawsze (Diels 1903, B2, 2), lecz skoro jest zawsze, musi być zawsze nieograniczoną wielkością, czyli wszystkim (Diels 1903, B2, 3). Przestrzennie

12 Na odwieczność i brak początku czasu u Melissosa zwracają uwagę D.E. Gerhenson i D. Greenberg (Gerhenson, Greenberg 1961). Grecka idea czasu dopuszcza jego początek w przypadku czasu χρόνος (Guthrie 1965). Czasowniki ἦν „był” i ἔσται „będzie” wskazują na czas bieżący χρόνος. Można mówić, że coś było lub będzie tylko w chronosie, jednocześnie odrzucając wystąpienie jakiegoś jego początku i kresu, na co wskazuje użycie wyrażenia „zawsze”. Zmiany byłyby odwieczne i wieczne, nie mają początku i końca. Świat byłby odwieczny (nie został stworzony, co jest zgodne z całą grecką tradycją), a czas mierzony był cyklami, zmianami następującymi w świecie. Niezmienny jest wiecznoczas (αἰών), wieczna terażniejszość. Rzeczywiście od słowa αἰών pochodzi ἀεὶ (zawsze), które jest użyte przez Melissosa, ale w odniesieniu do bytu, znajdującego się w chronosie. Wiecznoczas nie dopuszcza tego, aby w nim coś było wcześniej lub było później. Znajdujemy to u Parmenidesa, który, przeciwnie do Melissosa, pisał o bycie, że nigdy nie był, ani nie będzie, skoro jest cały ten sam (Diels, 1903, 18, B8, 5) (Melissos zaś przeciwnie: byt zawsze był i zawsze będzie). Można powiedzieć, że według Parmenidesa byt trwa. Użycie „zawsze” w odniesieniu do tego, co znajduje się w czasie bieżącym, a więc tego, co było i tego, co będzie, wskazuje na chronos jako pewien ruchomy obraz wiecznoczasu. Takie rozumienie chronosa przedstawia Platon w *Timajosie* (Platon 1903d, 37d).

byt jest zatem nieograniczony. Podobnie pisze Melissos o wymiarze czasowym bytu: mając początek i koniec, nic nie jest ani wieczne, ani nieograniczone (Diels 1903, 20, B2, 4). Użyty termin *αἰδιος* (wieczny) wskazuje na aspekt bycia na zawsze, ale w chwili bieżącej. Jeśli Melissos wypowiada się o wieczności i nieograniczonej wielkości bytu, ma na myśli jego aspekt materialny i tym samym umieszcza byt w czasie, w którym można wyróżnić aspekt tego, co przeszłe i tego, co przyszłe. Stąd wnioskuje on, że byt jest bezkresny, nieograniczony, a używając dalej kontrfaktycznego okresu warunkowego uzasadnia dodatkowo, że jeśli nie byłby nieskończony, bezkresny, musiałby być niczym, zanim by powstał, a z niczego nic powstać nie może (Diels 1903, 20, B1).

Zachowane urywki tekstu mogą sugerować, że ontologia Melissosa czerpie z mniej lub bardziej adekwatnie odczytanej przezeń teorii bytu Zenona, która ujawnia się w jego paradoksach. Melissos z jednej strony tworzy teorię bytu, w której, analogicznie do Parmenidesa, przypisuje bytowi atrybuty niezmienności i tożsamości, a z drugiej strony umieszcza byt w przestrzeni, podobnie jak czyni Zenon w swoich przykładach (wiele rzeczy złożonych, które są poddawane podziałowi w paradoksach wielości; strzała; Achilles; rzeczy na stadionie w paradoksach zmiany; korzec prosa; miejsce), chcąc przedstawić fałszywe konsekwencje, wypływające z zastosowania niezmiennych praw do tego, co wielorakie i zmienne. Zenon pokazywał przeciwne sobie rezultaty poznania rozumowego i poznania empirycznego. To, co jest postrzegane jako zmienne, ukazywał jako niezmiennie, a wielorakie i liczne – jako jedno i jednolite (tożsame).

Czy Zenon rzeczywiście w swoich paradoksach uzasadniał niezłożoność rzeczy i ich niezmiennosc w przestrzeni? Na to, że cel paradoksów Zenona był inny, wskazywał Platon. Zenon sformułował swoje argumenty w celach apologetycznych, w obronie filozofii bytu Parmenidesa (Platon 1903c, 128c-d). Księga Zenona skierowana była do przeciwników jego mistrza, którzy wyśmiewali tezę, że byt jest tylko jeden, sądząc, że prowadzi ona do sprzecznych następstw.

Zenon pokazywał, że do sprzeczności prowadzą poglądy przeciwne Parmenidesowi, które były oparte na doświadczeniu zmysłowym, a powszechnie uznawane za prawdziwe i racjonalne. W ten sposób przeprowadzona argumentacja o tym, że ani w rzeczach, ani w świecie nie ma wielości, a postrzegane w ruchu rzeczy faktycznie nie poruszają się, sprawiała wrażenie, że Zenon stara się uzasadnić niezmienność i niezłożoność świata materialnego wbrew zdrowemu rozsądkowi. Z Platońskiego tekstu *Parmenidesa* wiemy jednak, że argumenty nie zostały sformułowane przez Zenona na poważnie, lecz raczej z przekory wobec krytyków. Zenon bronił Parmenidesa, pokazując, że wychodząc z założeń przyjmowanych przez jego adwersarzy – złożoności i zmienności świata, dochodzi się do absurdalnych rezultatów.

U Melissosa zarysowuje się sprzeczność, wynikająca z faktu uznania zredukowanej przez niego ontologii Parmenidesa i Zenona. Z jednej bowiem strony Melissos twierdził, że byt zawsze był i zawsze będzie, co skłania do uznania, że nigdy nie powstał, czyli nie ma ani początku, ani końca. Z drugiej strony pisał, że byt jest bezcielesny, bo ciało lub masa charakteryzują się złożonością, a byt musi być jeden¹³. Dzieli przedmioty na te, które powstają i giną wskutek zachodzących w nich zmian oraz byt, który jest wieczny, nieograniczony, jeden i cały podobny, czyli identyczny, zawsze tożsamy z sobą (Diels 1903, 20, A5). Mamy tu przedstawiony obraz jakby dwóch światów, które są diametralnie różne i spotkały się ze sobą w jednym miejscu – w przestrzeni. Wyśmiewa to Arystoteles, nazywając argument Melissosa prostackim, ponieważ to, co nieskończone chciał uczynić czymś jednym w przestrzeni, co jest niemożliwe ze względu na jej nieskończony podział.

13 Fragment ten, który sprzeciwia się nauce o bycie Melissosa, uznają za tekst nieautentyczny G.S. Kirk i J.E. Raven (Kirk, Raven 1962). Jest to jedyny z przekazanych fragmentów, który odbiega od pozostałych i wprost im przeczy.

Melissos jednak argumentuje przeciwnie. Twierdzi bowiem, że gdyby byty były dwa, nie mogłyby być nieskończone, ponieważ jeden ograniczałby drugi. Zatem jeśli byt jest nieskończony, to znaczy, że jest jeden (Diels 1903, 20, B6). W analogiczny sposób afirmuje jedność bytu na podstawie jego tożsamości. Gdyby bowiem byt nie był ten sam ($\delta\mu\omicron\iota\upsilon\nu$), czyli byłby liczny (nie ten sam względem siebie), to nie byłby jednym bytem, lecz wieloma. Będąc jednym, pozostaje wszystkim ten sam (Arystoteles 1837c, 974a). Jeśli zatem byt nie byłby wieczny, nieograniczony, tożsamy, nie byłby jednym (Diels 1903, 20, B7). Podobnie argumentuje przeciw ruchowi. Byt musi być pełny (*scil.* bytu). Aby coś (pełne, zajmujące miejsce w przestrzeni) mogło się poruszyć, musi istnieć miejsce (próżnia), do którego się przemieści. Ponieważ próżnia jest niczym ($\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$) (bo gdyby było inaczej, wówczas byłoby coś, czego nie ma), to wszystko jest pełne. A jeśli jest pełne, to nic nie porusza się (Diels 1903, 20, B7). Owa pełnia jest warunkiem jedności bytu. Melissos koncentruje się w swojej ontologii na jedności w bycie nieskończonym i niezmiennym. Głównym przedmiotem badań Melissosa jest jedno-bycie (Vlastos 1953). W pewnym sensie zbliża go to do Ksenofanesa i podobnie jak Ksenofanes nie potrafi ostatecznie uzgodnić aspektu cielesnego i bezcielesnego. Gdyby bowiem byt był jeden, nie mógłby mieć ciała, które ma masę. Gdyby byt miał masę, posiadałby części, jeśli zaś posiadałby części, nie byłby jednym (Diels 1903, 20, B9). Z jednej strony Melissos chce wykazać niematerialność bytu, a z drugiej strony dostrzega niemożliwość takiego uzasadnienia.

W ontologii Melissosa istotna jest redefinicja pojęcia „bytu” i przedstawienie go w kategoriach przestrzennych, a więc w kategoriach immanentnego świata. Jego ontologia ma charakter materialistyczny, bowiem Melissos powiązał Jedno z materią, o czym pisze Arystoteles (Arystoteles 1837d, 986b), w przeciwieństwie do ontologii Parmenidesa i Zenona czy nawet Ksenofanesa, u którego możemy znaleźć postulowaną różnicę między Bogiem i światem. Eleatyzm, przedstawiany jako kierunek filozoficzny, sprzeciwiający się

zdrowemu rozsądkowi, stanowi w gruncie rzeczy interpretację filozofii eleackiej przez pryzmat koncepcji bytu Melissosa. To Melissos starał się argumentować, że w świecie nie ma zmiany, wbrew temu, o czym przekonani byli Parmenides i Zenon.

5. ZAKOŃCZENIE

Główne problemy ontologiczne wczesnego antyku, pytania o jedność i tożsamość bytu, uzyskały swoje rozwiązania u pierwszych ontologów poprzez przyjęcie jedyne, niezłożonego i nieruchomego czynnika, który określa i determinuje świat rzeczy cielesnych w ich cyklach powstawania i giniecia. Ksenofanes nazywał ten czynnik Bogiem. Parmenides przypisywał temu czynnikowi atrybuty właściwe Bogu, ale, akceptując tradycję homerycką i ludową oznaczania tą nazwą bogów olimpijskich, nazwał go bytem (będącym). Poglądy Parmenidesa znalazły podatny grunt w filozofii Melissosa, dla którego byt charakteryzował się taką samą doskonałością, jaką przypisywał mu Parmenides.

Boga, będącego tym, co Jedno, Ksenofanes prawdopodobnie utożsamiał ze światem. Jedno-Bóg identyczny ze światem byłby więc zarazem Bogo-światem. Ksenofanes wprowadza do filozofii rozumienie najwyższej zasady jako czegoś scalającego całość wszystkiego, ale możliwe jest też węższe i szersze pojmowanie Boga – odpowiednio, twórczego, niecielesnego umysłu oraz właśnie owej całości, zawierającej cielesny świat.

Dla Parmenidesa byt jest czymś transcendującym świat. Pozostając jednak w wiecznoczasie, stanowi zasadę jedności i tożsamości w odwiecznym i wiecznym cyklu jego zmian. Można się zastanawiać, czy taki sposób rozumienia bytu przez Parmenidesa nie był pewną inspiracją dla Arystotelesowskiego hylemorfizmu, bowiem Parmenidejski byt można by rozumieć jako formę całości świata.

Melissos, wykorzystując teorię Eleaty, umieszcza byt w przestrzeni i w czasie, właściwym dla świata cielesnego. Wprowadza to

szereg aporii przede wszystkim dlatego, że Melissos wprost uznał byt za niecielesny. Wykorzystując pojęcie bytu Parmenidesa, wydaje się nawiązywać do Ksenofanesa, uznając za najistotniejszy jego atrybut Jedno.

Wszystkich tych filozofów łączy jedna idea, którą jest konieczność uznania jakiegoś jednego bytu doskonałego, który gwarantowałby jedność i tożsamość całości świata. Wydaje się więc, że wraz z narodziem ontologii doszło do narodzin teologii naturalnej.

BIBLIOGRAFIA

- Allen, R.E. (1983). *Plato's Parmenides*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Arystoteles. (1837a). *Physica*. W: *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Oxonii: E Typograheo Academico.
- Arystoteles. (1837b). *De Caelo*. W: *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Oxonii: E Typograheo Academico.
- Arystoteles. (1837c). *De Xenophane Zenone et Gorgia*. W: *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Oxonii: E Typograheo Academico.
- Arystoteles. (1837d). *Metaphysica*. W: *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Oxonii: E Typograheo Academico.
- Arystoteles. (1984). *Metafizyka*. Warszawa: PWN.
- Arystoteles. (2017). *Metafizyka*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Blandzi, S. (2013). *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Burnet, J. (1930). *Early Greek Philosophy*. Londyn: A. & C. Black.
- Cleve, F.M. (1965). *The Giants of Pre-sophistic Greek Philosophy*. Haga: Nijhoff.
- Diels, H. (1903). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Diogenes Laertios. (1964). *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, t. 1-2. Oxford: E Typograheo Clarendoniano.
- Fränkel, H. (1960). *Parmenidesstudien*. W: H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. Monachium: C.H. Beck.
- Fuller, B.A.G. (1923). *History of Greek Philosophy. Thales to Democritus*. New York: Henry Holt.
- Gerhenson, D.E., Greenberg, D.A. (1961). Melissos of Samos In a New Light: Aristotle's "Physics" 186a 10-16. *Phronesis*, 6, 1-9.

- Gilson, E. (1963). *Byt i istota*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Guthrie, W.K.C. (1965). *History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heinrich, W. (1925). *Zarys historii filozofii*. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- Kirk, G.S., Raven, J.E. (1962). *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krokiewicz, A. (2000). *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa: Aletheia.
- Owen, G.E.L. (1960). Eleatic Questions. *Classical Quarterly*, 10(1-2), 84-102.
- Philips, E.A. (1955). Parmenides on Thought and Being. *The Philosophical Review*, 64(4), 546-560.
- Platon. (1903a). *Sophista*. W: *Platonis opera*, t. 1-5. Oxford: Clarendon Press.
- Platon. (1903b). *Theaetetus*. W: *Platonis opera*, t. 1-5. Oxford: Clarendon Press.
- Platon. (1903c). *Parmenides*. W: *Platonis opera*, t. 1-5. Oxford: Clarendon Press.
- Platon. (1903d). *Timaeus*. W: *Platonis opera*, t. 1-5. Oxford: Clarendon Press.
- Reale, G. (2012). *Historia filozofii starożytnej*, t. 1. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Sekstus Empiryk. (2019). *Zarys Pyrrońskie*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Vlastos, G. (1953a). Review of J.E. Raven, Pythagoreans and Eleatic. *Gnomon*, 25, 29-35.
- Vlastos, G. (1953b). Review of J. Zafropoulo, L'ecole elete, Paris 1950. *Gnomon*, 25, 166-169.

BEING AND THE WORLD IN ELEATIC ONTOLOGY

Abstract. This article examines the theories of Xenophanes, Parmenides and Melissus on being, its unity and identity, taking into account Zeno's views. The main problem considered is the question of the nature of the relation of being and the world in each of the philosophers of Elea. Comparative analysis based on preserved fragments from their works shows that Xenophanes endorsed the idea of a One God identical with the world, whereas Parmenides formulated the original theory of being transcending the corporeal world, but constituting the reason for its identity as a whole. The interpretation of Parmenides presented in this article deviates from the commonly accepted one. Melissus borrows the Parmenidean way of understanding being as one and places it in the world, which brings his views close to Xenophanes's account. Each of these theories, however, poses many problems of interpretation, resulting mainly from the small number of original texts available.

Keywords: Xenophanes of Colophon; Parmenides of Elea; Melissus of Samos; Eleatic school of philosophy; the beginnings of ontology

DARIUSZ PIĘTKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-3915-6232>

d.pietka@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.08



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 06/11/2022. Zrecenzowano: 13/12/2022. Zaakceptowano do publikacji: 20/12/2022.

MAGDALENA PŁOTKA

JAKICH PRZYJEMNOŚCI BĘDZIE DOŚWIADCZAŁ CZŁOWIEK ZBAWIONY? STANOWISKO ŚW. TOMASZA Z AKWINU¹

Streszczenie. Niniejszy artykuł dotyczy przyjemności osób zbawionych, czyli przyjemności (zmysłowych i cielesnych), jakich zbawiony będzie doświadczał w stanie *visio beatifica*. Choć ze swej natury problem ten jest zagadnieniem teologicznym, wynikającym bezpośrednio z eschatologii chrześcijańskiej, to jednak w niniejszym artykule skupiono się na podstawowych problemach filozoficznych, jakie pojawiły się w badaniach Tomasza z Akwinu. Artykuł obejmuje trzy części. Pierwsza dotyczy ogólnej dyskusji Tomasza z Akwinu na temat przyjemności cielesnej w *beatitudo*. W szczególności zbadam argument Akwinaty, że przyjemność cielesna jest koniecznym elementem *beatitudo* i jest immanentna w szczęściu ostatecznym. W drugiej części artykułu przyjrę się rozumieniu przez Tomasza statusu zmartwychwstałego ciała. Wreszcie w części trzeciej przedstawię poszczególne przyjemności cielesne, których prawdopodobnie doświadczy zbawiony człowiek.

Słowa kluczowe: przyjemność; ciało zmartwychwstałe; *beatitudo*; Tomasz z Akwinu; filozofia średniowieczna

1. Wstęp. 2. Przyjemność ciała ludzkiego jako element *beatitudo*. 3. Status ludzkiego ciała zmartwychwstałego. 4. Jakich przyjemności będzie doświadczał człowiek zbawiony? 5. Zakończenie.

1. WSTĘP

Tematem artykułu jest przyjemność osób zbawionych, tj. przyjemność (zmysłowa i cielesna), której człowiek zbawiony może doświadczać w stanie *visio beatifica*, tj. po paruzji i zmartwychwstaniu ciała². Choć

1 Niniejszy artykuł jest podsumowaniem badań, zawartych w książce *Tomasz z Akwinu o przyjemności* (Płotka 2021).

2 W teologicznej myśli Tomasza z Akwinu wyróżniamy trzy stany ontologiczne człowieka: (1) psycho-fizyczne złożenie z duszy i z ciała, charakteryzujące człowieka żyjącego w stanie doczesnym; (2) *anima separata* – duszę ludzką, która na skutek fizycznej śmierci oddziela się od ciała; (3) człowieka zmartwychwstałego, którego dusza po paruzji na powrót łączy się z fizycznym ciałem (zob. Eitenmiller 2019; Medendorp 2013; Vijgen 2019).

zagadnienie to ze swojej istoty jest zagadnieniem teologicznym, wpływającym wprost z chrześcijańskiej eschatologii i stojącym w centrum zainteresowań średniowiecznych autorów, niniejszy artykuł koncentruje się na leżącej u jego podstaw problematyce filozoficznej, która stanowiła przedmiot dociekań m.in. Tomasza z Akwinu³. Problematyce przyjemności zbawionych Tomasz poświęca ostatnie kwestie *Sumy teologicznej*, gdy rozważa zagadnienie życia ludzkiego po Sądzie Ostatecznym, analizuje status osób zbawionych po zmartwychwstaniu. Opisując *beatitudo* – stan ostatecznej szczęśliwości po paruzji – którego cechą jest absolutność (jest to taki rodzaj szczęścia, w którym zaspokojone są wszystkie pragnienia i potrzeby; zob. Tomasz z Akwinu 1963, q. 1-5), Tomasz zwrócił uwagę na problem przyjemności: w jakim stopniu przyjemność jest niezbędnym elementem szczęścia? Czy zmysłowa i cielesna przyjemność może dopełniać szczęście?

Odpowiedź na pytanie „jakich przyjemności będzie doświadczał człowiek zbawiony?” jest zatem głównym przedmiotem niniejszego artykułu. Zwróćmy uwagę, że odpowiedź ta zależna jest w dużej mierze od przyjętej koncepcji zbawienia, ostatecznego szczęścia, Nieba. W teologii chrześcijańskiej Niebo jest abstrakcyjną jakością, teoretycznym konceptem, który z jednej strony nie może być poznany do końca przez ludzki umysł, ale z drugiej strony domaga się skonkretyzowania i obrazowego przedstawienia. Średniowieczna myśl filozoficzna, teologiczna, ale również artystyczna (poetycka czy malarska) dokonuje integracji teologicznej abstrakcyjnej idei z wyobraźnią, opierając się przede wszystkim na biblijnych opisach Nieba (Storm 2009, 47).

Przedmiotem niniejszego artykułu jest ostatni z wymienionych stanów ontologicznych – pytanie o przyjemności ciała człowieka zbawionego dotyczy stanu ontologicznego ciała zmartwychwstałego.

3 Problem ten pojawia się już w filozofii starożytnej (Arystoteles 2000, 288), do której Akwinata nawiązywał.

Biorąc za punkt wyjścia biblijne wzmianki opisu Nieba, ostatecznej szczęśliwości i ostatecznego celu życia człowieka, Ojcowie Kościoła i średniowieczni autorzy – filozofowie, teologowie – próbowali opracować spójny obraz życia, które czeka człowieka po Sądzie Ostatecznym, uzupełniając go o opis zmysłowych, cielesnych, społecznych i duchowych przyjemności. Należałoby wymienić tu przede wszystkim św. Augustyna, ponieważ jak żaden inny myśliciel wpłynął on na kształt średniowiecznej koncepcji Nieba i przyjemności tam doświadczanej (Storm 2009, 20). Zwróćmy uwagę na dwie odrębne wizje zbawienia, które znajdujemy u św. Augustyna, to znaczy szczęście człowieka zbawionego przed paruzją oraz szczęście człowieka po zmartwychwstaniu ciał, czyli po paruzji. Z inspiracji źródłami neoplatońskimi św. Augustyn opisywał stan zbawienia jako stan indywidualnego (i samotnego) spotkania z Bogiem. Szczęście, wypływające z obcowania z Bogiem, przedstawiał jako angażujące jedynie duchowe władze człowieka. Z kolei w *Wyznaniach* Augustyn opisuje Niebo jako miejsce ponownego spotkania człowieka z rodziną i przyjaciółmi, gdzie przyszłe społeczne interakcje będą obejmowały również ciało. Ciała osób zbawionych będą bardziej „duchowe”, ale będą doświadczać ziemskich przyjemności, np. związanych z jedzeniem czy piciem (Augustyn 1992, 277). Człowiek zbawiony będzie doświadczał również przyjemności, wynikającej z cielesnej miłości, ale miłość ta będzie wolna od pożądania. Zawarta w miłości „przyjemność cielesna” będzie polegać na zachwycie i podziwie dla piękna ludzkiego ciała (Augustyn 2002, 936-937). Na aspekt przyjemności estetycznej, polegającej na pełnej zachwyty kontemplacji, zwracał uwagę również Dante Alighieri, który pisał na ostatnich stronach *Paradiso*, że radość płynąca ze światła będzie radością spotkania światła materialnego i fizycznego świata i światła ludzkiej świadomości (Dante 2022, 581). Innymi słowy, koncepcja paruzji i zmartwychwstania pociągała za sobą problem określenia

zakresu zaangażowania ludzkiej cielesności⁴ w szczęście zbawionych, ponieważ należało odpowiedzieć na pytanie: do jakiego stopnia ciało ma swój udział w osiągnięciu szczęścia człowieka zmartwychwstałego i zbawionego?

Choć średniowieczni autorzy zgadzali się co do tego, że człowiek w stanie zbawienia będzie doświadczał maksimum szczęścia i przyjemności, a także, że Niebo będzie pełne „patrzania, słuchania, smakowania, dotykania i wachania glorii i przyjemności niebiańskich” (Tiegreen 2021, 4), ich stanowiska różniły się w kwestii tego, na czym te przyjemności miałyby dokładnie polegać (Kitanov 2018). Czy w Niebie człowiek będzie cieszył się smacznym posiłkiem? Czy będzie doświadczał przyjemności słuchania muzyki? Czy w Niebie będzie można doświadczyć przyjemności erotycznej? Czy przyjemność będzie polegała głównie na kontemplacji? Próby skonfrontowania się z tymi pytaniami zasilają myśl filozoficzną i teologiczną, a trudności w osiągnięciu konsensusu wynikały przede wszystkim z niejednoznacznej roli (zmartwychwstałego) ciała w *visio beatifica*. Z jednej strony średniowieczna myśl wypracowała kult ascetyzmu, a postulat stronienia od cielesnych przyjemności zaowocował negatywnym stosunkiem do przyjemności zmysłów smaku, węchu, dotyku, itd., bardzo dosadnie opisywanym m.in. przez św. Bernarda z Clairvaux w *Apologia ad Guillemum abbatem* (Eco 1997, 15-16). Z drugiej strony reakcja na piękno, zachwyt pięknem czy wreszcie czerpanie przyjemności z piękna (cielesnego, zmysłowego) dla średniowiecznej estetyki stanowiło doświadczenie moralne i etyczne (Storm 2009, 146). Napięcie między deprecjacją ciała a jego istotną rolą w doświadczaniu szczęścia w *visio beatifica* cechowało również eschatologiczną myśl Tomasza z Akwinu.

4 Problematyka przyjemności ciała zmartwychwstałego w myśli Tomasza z Akwinu z pewnością domaga się uytuowania jej w szerszym kontekście tomistycznej koncepcji cielesności (w szczególności ciała ludzkiego). Temat cielesności ludzkiej w filozofii Akwinaty oraz związków ciała człowieka z duszą jest jednak na tyle obszerny, że zdecydowanie wykracza poza ramy tego studium. (Zob. Zan 1984; Stępień 2013).

Przyjemność, o którą Tomasz pyta w kontekście ostatecznej szczęśliwości, jest przyjemnością cielesną i zmysłową, a pytanie o obecność cielesnej *delectatio* w stanie zbawienia ściśle wiąże się z nauczaniem o zmartwychwstaniu ciał. Skoro zbawienie obejmie całość istoty ludzkiej, to obejmie, zdaniem Tomasza, również ciało (Tomasz z Akwinu 1986, Suppl., q. 92, a. 2, ad. 6). Kluczowe konsekwencje doktryny o zmartwychwstaniu ciała są następujące: skoro ostateczna szczęśliwość obejmie całego człowieka, obejmie również ciało. Ponadto, skoro *beatitudo* obejmie ciało, ciało będzie doświadczać specyficznego dla cielesności szczęścia, to znaczy przyjemności (przyjemność cielesna jest to jedyny rodzaj szczęścia, jakiego może doświadczać ciało). Innymi słowy, chrześcijańska doktryna o zmartwychwstaniu ciał implikuje, że zbawionemu ciału przysługuje doznawanie specyficznych dla cielesności przyjemności. Przyjemności zmysłowe, zapodmiotowane w ciele zmartwychwstałym, będą jednocześnie wciąż przyjemnościami zmysłowymi, a z drugiej strony podniesiony będzie ich status, co – jak się okaże – stwarza trudności, dotyczące określenia tożsamości przyjemności cielesnych. Dlatego też jednym z celów niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, czy Tomaszowi z Akwinu udało się opracować taką koncepcję szczęścia wiecznego, która obejmowałaby również ciało?

Artykuł składa się z trzech części. Pierwsza dotyczyć będzie ogólnych rozważań Tomasza z Akwinu na temat przyjemności cielesnej, zawartej w *beatitudo*. Zrekonstruujemy argumentację Akwinaty, która ma na celu uzasadnić, że cielesna przyjemność stanowi niezbędną część *beatitudo* i jest zawarta immanentnie w ostatecznej szczęśliwości. W drugiej części artykułu przyjrzymy się Tomaszowej koncepcji statusu ciała zmartwychwstałego, zaś w trzeciej przedstawimy poszczególne cielesne przyjemności, których będzie doświadczał człowiek zbawiony.

2. PRZYJEMNOŚĆ CIAŁA LUDZKIEGO JAKO ELEMENT *BEATITUDO*

W pierwszej kolejności przyjrzyjmy się zagadnieniu ewentualnego udziału przyjemności (szeroko rozumianej) w *visio beatifica*. Tomasz stwierdza, że *beatitudo* polega na trzech czynnościach: *visio, dilectio, fruitio*, czyli na widzeniu, miłowaniu i rozkoszowaniu (Tomasz z Akwinu 1986, Suppl., q. 95, a. 5). *Visio beatifica* jest zatem zasadniczo aktem poznawczym, poznawaniem, kontemplacją, widzeniem, oglądaniem Boga, stąd jej podobieństwo do przyjemności estetycznej. Czy tego rodzaju ostateczne i pełne szczęście zawiera w sobie przyjemność? Czy przyjemność stanowi integralną część ostatecznego szczęścia? Odpowiedź na to pytanie okazuje się nieoczywista ze względu na powstałe wewnątrz Tomaszowej koncepcji napięcie: wytwarza się ono na skutek zestawienia intelektualnego rozumienia szczęścia, które polegałoby przede wszystkim na czynnościach poznawczych intelektu, z cielesnością człowieka, którą zakłada chrześcijańska doktryna zmartwychwstałego ciała, wyposażonego w pełni gatunkową naturę ludzką. Zredukowane do intelektualnej kontemplacji Boga szczęście wydaje się nie potrzebować dodatkowych przyjemności dla swojej zupełności i absolutności. A jednak Tomasz, uwzględniając naukę o zmartwychwstaniu ciała, musiał skonstruować taką koncepcję szczęścia, która obejmuje całą naturę człowieka, nie tylko jego intelekt.

Jednym z powodów, dla którego Tomasz nie redukuje duchowego szczęścia do aktu czysto intelektualnego i dostrzega konieczność *delectatio* w sytuacji zbawienia, jest fragment Pisma Świętego, w którym znajduje się stwierdzenie, że Bóg jest źródłem przyjemności (*delectatio*). Innym powodem jest doktryna o zmartwychwstaniu, która sugeruje, że *beatitudo* dotyczy nie tylko intelektu człowieka, ale również jego cielesności. Tomasz w związku z tym pisze, że szczęście jest kondycją człowieka jako całości. Jeżeli szczęście ma być pełne i absolutne, musi objąć nie tylko władze duchowo-intelektualne, ale również ciało. Akwinata dopowiada jednak, że „szczęście ciała” nie

jest samodzielne, w głównej mierze zależy od duszy w taki sposób, że szczęście z duszy „dopiero spływa na ciało na sposób jakiegoś przelewu” (Tomasz z Akwinu 1967, q. 34, a. 1, s. c; Sevier 2012, 158). W konsekwencji, jeżeli ciało będzie objęte szczęściem wiecznym, doświadczać będzie szczęścia w postaci przyjemności. Przyjemność ta może być zarówno zmysłowa, cielesna, jak i jej źródłem może być np. obecność bliskich osób. Po drugie, źródłem szczęścia ciała będzie dusza. W odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób dusza stanowi źródło przyjemności cielesnej, Tomasz opisuje wzajemne uzupełnianie się i zgodną współpracę rozkoszy duchowej oraz rozkoszy cielesnej (na przykładzie duchowości małżonków) (Tomasz z Akwinu 1986, Suppl., q. 96, a. 4, co). Szczegółowy opis udziału cielesności w duchowym szczęściu znajduje się w *Summa theologiae Tertia Pars*, q. 92-93.

Celem rozważań Tomasza jest uzasadnienie udziału ciała w wiecznym szczęściu i wskazanie jego aktywnej roli w zwielokrotnianiu i doskonaleniu *beatitudo*, jakiej człowiek zbawiony będzie doświadczał po zmartwychwstaniu ciała i paruzji. Na samym początku zadaje pytania: Dlaczego nastąpi zmartwychwstanie ciała? Dlaczego sama władza intelektualna nie wystarcza do doświadczania pełnego szczęścia? Jaką rolę ciało będzie pełnić po zmartwychwstaniu? Czy ciało będzie doświadczać przyjemności? Jeżeli tak, to czy w ten sposób przysłuży się udoskonaleniu wiecznego szczęścia? Wielu badaczy myśli Tomasza skłania się ku tezie, że zmartwychwstałe ciało nie odgrywa żadnej aktywnej pozytywnej roli w *beatitudo*. Argumentują, że rola ciała sprowadza się tylko do tego, że dzięki ciału wizja uszczęśliwiająca jest ostatecznym celem człowieka, a nie jedynie celem ostatecznym duszy ludzkiej (Medendorp 2013, 19)⁵.

Choć sugestie te wydają się słuszne w wielu aspektach, nie można zarzucić Akwinacii, że nie uwzględniła ona cielesności w doktrynie

5 John C. Medendorp wymienia trzech badaczy eschatologicznej myśli Akwinaty, którzy pozostają sceptyczni w stosunku do pozytywnej roli ciała w zbawieniu człowieka. Są to: Christina van Dyke, Carlo Leget oraz Joseph Trabbic.

o zbawieniu i nie próbował opracować takiej koncepcji wiecznego szczęścia, która brałaby pod uwagę cielesną naturę człowieka oraz cielesne przyjemności. Jedną z takich prób jest sformułowany przez Tomasza argument, zgodnie z którym dusza złączona z ciałem doświadcza więcej szczęścia, niż dusza bez ciała. Twierdzenie to zaskakuje, bo w wielu innych fragmentach Tomasz głosił tezę przeciwną (Tomasz z Akwinu 2007, 2, 81). Rozbieżność powyższych stanowisk wypływa z odmiennego rozumienia przez Akwinatę kategorii „podobieństwa”. We wcześniejszych fragmentach *Sumy teologicznej* podobieństwo człowieka do Boga sprowadzało się do posiadania pewnej własności, mianowicie zdolności do poznania intelektualnego: im bardziej usprawnione ludzkie poznanie intelektualne, tym większa doskonałość człowieka i co za tym idzie – większe podobieństwo człowieka do Boga, który poznanie intelektualne posiada w najdoskonalszym stopniu itd. W *Tertia Pars* Tomasz z kolei argumentuje, że zasadą podobieństwa jest doskonałość, to znaczy w doskonałości dusza złączona z ciałem wykazuje większe podobieństwo do Boga, ponieważ złączona z ciałem jest bardziej doskonała niż oddzielona (Tomasz z Akwinu 1986, Suppl., q. 96, a. 1, ad. 1). Tutaj więc kategoria „podobieństwa” sprowadza się nie tyle do posiadania jednej własności, ile raczej do formalnego układu różnych własności natury bytu. Im człowiek posiada pełniejszą gatunkową naturę, tym bardziej podobny jest do Boga. Tomasz wyraża tutaj myśl, zgodnie z którą doskonałość człowieka – przysługująca mu z racji sytuacji zbawienia – obejmuje wszystkie własności jego natury gatunkowej. Myśl ta jest kluczowa dla rozważań Tomasza na temat statusu zmartwychwstałego ciała i jego udziału w *beatitudo*.

O ile więc wizja uszczęśliwiająca jest czynnością intelektu, ciało wydaje się zbędne. Akwinata formułuje trzy argumenty, które mają na celu wyjaśnić udział ciała w wiecznym szczęściu. Pierwszy z argumentów odwołuje się do koncepcji szczęścia w ujęciu Arystotelesa, zgodnie z którą szczęście jest pełniejsze, jeśli działanie władzy intelektualnej uzupełnione jest o inne dobra zewnętrzne (Tomasz z

Akwinu 1986, Suppl., q. 93, ad. 3 oraz ad. 4). Dobro ciała jest jednym z zewnętrznych dóbr, dlatego Tomasz wnioskuje, że w sposób istotny ciało przyczynia się do szczęścia wiecznego, doskonali je, uwielokrotnia itd. Drugi argument powtarza tezę, że dusza wraz z ciałem jest doskonalsza niż dusza bez ciała, a w konsekwencji – działania ucieleśnionej duszy są doskonalsze, niż działania duszy oddzielonej. Na tej podstawie Tomasz wnioskuje, że posiadane przez zmartwychwstałego człowieka ciało przyczyni się do udoskonalenia czynności duszy. Ciało wspomaga i doskonali poznawczo-intelektualne działania duszy (Tomasz z Akwinu 1986, Suppl., q. 93, a. 1, ad. 3).

Tomasz wyjaśnia, że jeżeli zmartwychwstanie obejmie nie tylko duszę, ale również ciało, to szczęście zwiększy się zakresowo i pod względem ilościowym będzie obejmowało oba elementy. Dodatkowo z powodu nasilenia szczęścia zwiększy się również szczęście samej duszy, to znaczy szczęśliwość ciała spowoduje większą szczęśliwość duszy. Tomasz konstruuje wizję *beatitudo*, która, zachowując koncepcję ilościowo zróżnicowanego szczęścia, zawiera tezę o doskonaleniu przez ciało czynności intelektualnych. Innymi słowy, Tomaszowi zależy na takiej koncepcji szczęścia wiecznego, w której przy zachowaniu wzajemnej niezależności obu elementów (czynności intelektualnych duszy oraz przyjemności ciała), ich relacja nie byłaby równorzędna. Argumentuje w związku z tym, że dusza zyskuje szczęście, będąc w kompletności, całości i zupełności dopiero z ciałem. Sama dusza jest niekompletna. Dopiero dzięki ponownemu złączeniu z ciałem przy zmartwychwstaniu zyskuje pełność (Tomasz z Akwinu 1986, Suppl., q. 93, a. 1, co).

Następnie Tomasz mierzy się z poglądem, że ciało degraduje duszę. Jest to pogląd filozoficznie ugruntowany w neoplatonizmie, ale posiada on także wsparcie autorytetu Pisma Świętego. Tomasz przywołuje fragment *Księgi Mądrości*: „śmiertelne ciało przygniata duszę i ziemski przybytek obciąża lotny umysł” (Mdr 9,15). Zgadza się, że ciało jest czynnikiem degradującym, stawia opór działaniu duszy, ponieważ jest niedoskonałe. Gdy jednak ciało zmartwychwstanie,

zostanie „uchwalebne” i zyska pełnię doskonałości. W swojej zmartwychwstałej i doskonałej postaci nie będzie stawiało oporu duszy, która będzie mogła całkowicie cieszyć się z jego obecności. Wydaje się więc, że argument znajdujący się w q. 93, a. 1, ad. 4, mówiący o tym, że ciało przyczynia się do udoskonalenia intelektualnych czynności duszy, zyskuje na jasności w q. 93, a. 1, co, ponieważ Tomasz doprecyzowuje, na czym dokładnie będzie polegało zadanie usprawnionego i udoskonalonego ciała w *beatitudo*. Ciało będzie doskonalić duszę w jej czynnościach intelektualnych poprzez nie stawianie jej oporu i nie przysparzanie jej trudności. Tomasz twierdzi, że skoro dusza będzie doskonalsza w swoich działaniach, będąc zjednoczona z ciałem, będzie „bardziej szczęśliwa będąc w ciele, niż będąc od ciała oddzielona” (Tomasz z Akwinu 1986, Suppl., q. 93, a. 1, co).

3. STATUS LUDZKIEGO CIAŁA ZMARTWYCHWSTAŁEGO

O ile Tomasz sceptycznie traktował możliwość czerpania w życiu doczesnym szczęścia i przyjemności z dóbr ziemskich, o tyle w życiu wiecznym doświadczenie zmysłowych przyjemności z dóbr stworzonych nie tylko uznał za moralnie dopuszczalne, lecz również za teologicznie uzasadnione. Włączenie przyjemności zmysłowych w obszar *beatitudo* wynika z faktu, że *beatitudo* obejmuje dwa elementy: szczęście istotne, które wynika z oglądania Boga, oraz szczęście dodatkowe, które polega na kontemplacji i miłości dobra stworzonego (Ziółkowski 2015, 144) Miłość dobra stworzonego obejmuje zarówno poszczególne doświadczenia przyjemności zmysłowych, jak i przyjemność, wypływającą z obecności ukochanych bliskich osób w *vita aeterna*.

Zmysłowe dobro stworzone stanowi źródło zmysłowego szczęścia w postaci „wybornej uczyty” i jedzenia (Boudreaux 2006, 49), woni i zapachów, niebiańskiej muzyki, zmysłów wzroku, smaku, węchu i słuchu (Bot 2003, 95-113). Tomasz twierdzi, że działania zmysłowe,

będące źródłem i podstawą zmysłowych przyjemności, odgrywają w stosunku do doskonałej szczęśliwości rolę „następczą”, wtórną (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 83, a. 1, co; q. 84, a. 1, co). Wyjaśnia również, że po zmartwychwstaniu zasadą doskonałości wszystkich aktów zmysłowych będzie dusza, która będzie panować nad ciałem i czynić je doskonałym (Tomasz z Akwinu 1963, q. 3, a. 3, co).

Dokona się to na dwa sposoby. Po pierwsze ciało będzie podlegać duszy-formie, aby ciało mogło nabyć cech gatunku (dusza sprawia, że złączone z nią ciało jest ciałem ludzkim), a po drugie ciało będzie podlegać duszy-przyczynie dla wykonywania jej czynności (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 83, a. 1, co; q. 84, a. 1, co). Zwróćmy uwagę na odwrócony porządek relacji dusza–ciało w *vita naturae* oraz *vita beata*. W *vita naturae* ciało jest konieczne dla życia cnotliwego, a przede wszystkim jest niezbędne dla ludzkich czynności poznawczych. Wiedza wypływa z ciała (organów poznawczych władz zmysłowych), następnie dociera do duszy (intelektu) (Tomasz z Akwinu 1980, q. 78, a. 3-4). W *vita aeterna* jest na odwrót, ponieważ relacja między ciałem a duszą jest odwrócona. Miłość i szczęście, dane duszy przez obecność Boga, spływa do ciała, dzięki temu objęte będzie ono *beatitudo*. Ścisła i rygorystyczna podległość ciała duszy wytworzy „duchowość ciała”, opisywaną przez Grzegorza Wielkiego: „ciało uchwalebniione zwie się subtelne na skutek duchowego władania duszy nad nim” (Gregorius Magnus 1849, 18, 38; PL 76, 84). Prowadzenie duszy nad ciałem spowoduje skutki w samym ciele, które po zmartwychwstaniu będzie jaśnieć światłem.

Biblijną podstawą dla wizji jaśniejącego, uchwalebniionego, zmartwychwstałego ciała jest ewangeliczna scena Przemienienia na górze Tabor (Boudreaux 2006, 44). Wypływa z niej doktryna doskonałości zmartwychwstałego ciała, a w konsekwencji cielesnych doskonałych przyjemności. Tomasz wskazuje cztery charakterystyki ciała uchwalebniionego: *claritas*, *impassibilitas*, *agilitas* oraz *subtilitas* (Tomasz z Akwinu 2007, 4, 86). Zdaniem wielu badaczy terminy te nie denotują cech fizycznego ciała, ale raczej opisują relację, w jakiej

znajduje się ciało w stosunku do duszy. Piękno ciała, jego blask i harmonijność nie dają się zredukować zatem do jego cech fizycznych, ponieważ doskonałość ciała ma źródło w całkowitym podleganiu duszy. Tak więc subtelność jest własnością ciała, która polega na jego pełnym przystosowaniu, przyłgnięciu do duszy; termin „blask” nie odnosi się do błyszczącej skóry, lecz raczej wskazuje blask duszy, wyrażony materialnie w ciele; *impassibilitas* oznacza brak podatności na fizyczne cierpienia i koresponduje z doskonałym działaniem duszy jako formy, zaś *agilitas* dotyczy doskonałej duchowej kontroli ciała w zakresie poruszania się, czyli zmartwychwstałe ciało porusza się znacznie szybciej niż ciało w *vita naturae* (Medendorp 2013, 18-19).

Zmartwychwstałe ciało jest ciałem doskonałym: silnym, zdrowym i pełnym blasku. W odpowiedzi na pytanie, z jakiego okresu rozwoju człowieka jego ciało zostanie przywrócone do życia, Tomasz rozważa dwie opcje. Z jednej strony wiek starczy byłby odpowiedni, ponieważ w tym okresie życia człowiek jest intelektualnie najbardziej rozwinięty (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 81, a. 1 ad. 2). Z drugiej jednak strony Tomasz twierdzi, że najdoskonalsze ciało człowiek posiada w okresie dojrzałej młodości, czyli około lat trzydziestu. Jest to wiek „końcowej doskonałości”, kres i pełnia fizycznego rozwoju (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 81, a. 1).

Aby doskonałe ciało mogło doświadczać przyjemności, kluczową kwestią jest wyeliminowanie jego podatności na cierpienie. Tomasz z Akwinu potwierdza, że doskonałe ciało zmartwychwstałe będzie wolne od fizycznych cierpień. Przywołuje następnie poglądy innych autorów na ten temat: „teologowie w różny sposób silili się uzasadnić tę niemożebność cierpienia” (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 1, co). Trudność polega na tym, że zmartwychwstałe ciało ma zachować swoją naturę ciała, to znaczy po zmartwychwstaniu będzie składało się z kości, mięśni, krwi itd., ze wszystkiego tego, z czego składa się teraz. Jak to możliwe, aby nie cierpiało? Aby było wolne od bólu fizycznego? W relacji Tomasza niektórzy teologowie proponowali wyjaśnienie, zgodnie z którym budulec ciała będzie

składał się z innych elementów, niż składa się obecnie. W ten sposób – tłumaczyli – ciało zmartwychwstałe będzie złożone z innego rodzaju cząstek materii; cząstki te będą się charakteryzować brakiem podatności na fizyczne cierpienie.

Inni teologowie z kolei uważali, że elementy ciała zmartwychwstałego (cząsteczki materii) pozostaną takie same, jak w ciele obecnie, ale nie będą spełniać właściwych im czynności (sprawi to moc Boża dla zachowania ludzkiego życia). Ciało zatem zachowa swój obecny naturalny budulec, ale za sprawą oddziaływania nadprzyrodzonego nie będzie ono posiadało receptorów bólu. Trzecie stanowisko, które Tomasz przywołuje, głosi, że ciało zachowa wszystkie swoje naturalne elementy wraz z ich własnościami i czynnościami, a tym, co będzie chronić ciało od cierpień, będzie tzw. „piąta materia ciała” (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 1, co). Materia ta wejdzie w skład ciała i zgra wszystkie jego fizyczne elementy tak, aby doskonale służyły racjonalności (duszy rozumnej).

Tomasz z Akwinu odrzuca wszystkie trzy poglądy. Wskazuje, że ich wspólną cechą jest założenie, że ciało zmartwychwstałe będzie odmiennej natury niż ciało obecne: będzie albo ukonstytuowane z innych elementów niż obecnie, albo będzie charakteryzować się innymi własnościami niż obecnie, albo będzie zawierało element, którego nie zawiera obecnie. Tomasz nie zgadza się z tym i przeciwstawia swój własny pogląd o zachowaniu natury gatunkowej oraz podporządkowaniu ciała swojej formie. Argumentuje, że jeżeli człowiek miałby zmartwychwstać, to zmartwychwstanie jako człowiek wyposażony w pełni swojej natury gatunkowej, której niezbywalnym elementem jest ciało. Jeżeli więc ciało zmartwychwstałe miałoby zachować swoją naturę oraz tożsamość ciała, to jako ciało musi dokładnie być tym, czym jest obecnie, to znaczy musi posiadać wszystkie elementy konstytuujące kości, mięśnie, krew itd., z których składa się obecnie, wykazywać te same własności, co obecnie, i nie może zawierać niczego, czego nie zawiera aktualnie (jest to podstawa dla odrzucenia przez Tomasza hipotezy o „piątej materii ciała”). Tezę o ciągłości

tożsamości ciała Akwinata traktuje na tyle poważnie, że twierdzi, iż ciało zmartwychwstałe będzie nosiło ślady po bliznach od ran, doznanych za życia. Dopowiada, że blizny męczenników czy samego Chrystusa (Chrystus będzie nosił wszystkie blizny po zadanych mu ranach) będą oznaką ich dostojności i duchowej wielkości (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 1, ad. 5). Warto wspomnieć, że opinia Tomasza na temat obecności blizn różni się od opinii Augustyna. Ten ostatni argumentował, że zmartwychwstałe i uchwalebione ciało nie będzie nosić blizn (jego argument dotyczył przede wszystkim blizn męczenników), ponieważ zostanie udoskonalone do tego stopnia, że usunięte będą wszystkie skazy i deformacje (Augustyn 2002, 495). Mając na względzie kwestię gatunkowej i indywidualnej tożsamości ciała, Tomasz odrzuca Augustyński argument z „doskonałości” ciała na rzecz zapewnienia ciała ciągłości ontologicznej. Innymi słowy, Tomasz był bardziej niż Augustyn zainteresowany tym, aby zagwarantować, że zmartwychwstałe ciało będzie „tym oto samym” ciałem, które człowiek posiadał w ziemskim życiu.

W jaki jednak sposób Tomasz wyjaśnia brak podatności ciała na cierpienie? Argumentuje następująco: fizyczne cierpienie jest biernym doznawaniem, sprzecznym z naturą (dlatego cierpienie jest cierpieniem, to znaczy cierpienie boli). Bierne doznawanie może być zniesione wyłącznie przez zasadę działającą. Następnie, skoro ciało należy do materii, cielesne cierpienie musi zostać zniesione przez działającą formę. „I dlatego w ciele uchwalebionym nie może pojawić się jakaś zmiana sprzeczna z tym w niej układem, jaki w nim zaprowadza dusza” (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 1, ad. 5). Innymi słowy, ciało zachowa swoją naturę i tożsamość, ale w przeciwieństwie do ciała obecnego będzie całkowicie i absolutnie podporządkowane duszy (formie, zasadzie działającej). Tomasz kończy te rozważania wnioskiem, że ciało będzie podlegało całkowicie duszy rozumnej, a dusza rozumna będzie całkowicie podlegała Bogu. Wolność od cierpień będzie proporcjonalna do panowania duszy nad ciałem (a panowanie zależne jest od rozkoszowania się Bogiem):

im większa rozkosz Bogiem, tym większe panowanie duszy, tym większa wolność od cierpień ciała (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 1, ad. 5). Bezpośrednie podporządkowanie ciała duszy oraz pośrednie podporządkowanie ciała Bogu uwolni ciało od cierpień, a także sprawi, że stanie się ono piękne. Tomasz wyjaśnia, że fizyczne piękno ciała będzie wprost proporcjonalne do stopnia doskonałości duszy (Bordeaux 2006, 45).

W *Suplemencie do Sumy teologicznej* Akwinata chce zmierzyć się ze stanowiskiem, które głosi, że jeżeli zmysły będą wykonywać wszystkie swoje czynności poznawcze dokładnie tak samo, jak wykonywały je przed zmartwychwstaniem, to działalność poznawcza zmysłów może okazać się przeciwwagą czy nawet przeszkodą dla działania intelektu (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 3, ad. 4). Jego odpowiedź opiera się na wskazaniu, że wszystkie czynności poznawcze zmysłów będą zapośredniczone przez kontemplację Boga, a mianowicie poznanie zmysłowe będzie przefiltrowane przez kontemplację Boga. W *vita aeterna* zmysły będą doskonalone przez nowe intelektualne zdolności (Dyke 2014, 276). W jaki sposób? Tomasz swoje stanowisko ilustruje przykładem lekarza, patrzącego na mocz, który, choć ogląda jego barwę, gęstość itd., dostrzega znacznie więcej, ponieważ percepcja zmysłowa lekarza jest przefiltrowana przez wiedzę medyczną (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 3, ad. 4; Dyke 2014, 275).

4. JAKICH PRZYJEMNOŚCI BĘDZIE DOŚWIADCZAŁ CZŁOWIEK ZBAWIONY?

Rozważania na temat poszczególnych czynności zmysłowych w *beatitudo* Tomasz z Akwinu zaczyna od zagadnienia zmysłu wzroku. Dokładniej mówiąc, stawia pytanie: czy widzenie Boga jest aktem percepcji zmysłowej? Odpowiada negatywnie: *visio beatifica* jest zdecydowanie widzeniem intelektualnym, nie wzrokowym. Powodem jest nieadekwatność organu zmysłowego i przedmiotu percepcji.

Wzrok nie będzie „ogłądał” istoty Bożej, ponieważ właściwym przedmiotem wzroku jest barwa (Tomasz z Akwinu 1986, Suppl., q. 92, a. 2, co). Tomasz dopuszcza jednak „percepcję wzrokową” Boga przez przypadłość: wyjaśnia, że świat, czyli przedmioty cielesne poznawalne zmysłowo, będą przeniknięte Bożą chwałą do tego stopnia, że wzrok będzie dostrzegał Boga w rzeczach stworzonych (Tomasz z Akwinu 1986, Suppl., q. 92, a. 2, co). Tak jak w zmysłowej percepcji lekarza immanentnie zawarta jest wiedza medyczna, która powoduje, że postrzeganie wzrokowe wykracza znacznie poza zakres adekwatnych przedmiotów organów zmysłowych, tak percepcja świata stworzonego zawiera Bożą kontemplację, która rozszerza postrzeganie i pozwala w dobru stworzonym zobaczyć Boga. Tomasz miał pewne wątpliwości co do możliwości sprawnego widzenia wzrokowego z powodu wielkiej jasności światła w niebie, ale ostatecznie przyznał, że percepcja wzrokowa będzie możliwa pomimo silnego światła (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 4. co).

Jedną z większych przyjemności, jakie czekają na człowieka w *beatitudo*, jest przyjemność zapachu. Doskonałe ciało wyposażone będzie w wyostrzony zmysł węchu (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 4. co), a ciała świętych będą wydawać najwspanialszy zapach (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 4. co). Podobnie zmysł słuchu „nie będzie tam służył do uczenia się, tj. do nabywania wiedzy, ale będzie dla samej doskonałości zmysłu i dla przyjemności” (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 82, a. 4. co). Choć w stanie wiecznej szczęśliwości nie będzie konieczności przyjmowania ani pożywienia, ani napojów, nie znaczy to, że błogosławieni ztratą zmysł smaku. Zmysł smaku zostanie, ale nie będzie potrzeby jedzenia.

Tomasz dopuszcza możliwość rozmaitych zmysłowych przyjemności: wzrokowej, słuchowej, zapachowej, dostępnych w *beatitudo*, ale jest sceptyczny wobec przyjemności jedzenia. Wyjaśnia, że jedzenie jest człowiekowi potrzebne jedynie do biologicznego przetrwania. Po zmartwychwstaniu człowiek zyskuje pełnię swojej natury, a naturalne czynności, które wykonuje obecnie w celu doskonalenia

natury, stają się całkowicie zbędne (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 81, a. 2. co). Zmartwychwstałe ciało jest nieśmiertelne, a więc dla swojego przetrwania nie potrzebuje pożywienia czy napojów. Tomasz przywołuje w tym kontekście jeden z zarzutów, który głosi, że skoro Chrystus po swoim zmartwychwstaniu spożywał pokarm, to należałoby przypuszczać, że również zmartwychwstały człowiek w stanie szczęśliwości będzie jadł. Tomasz bagatelizuje tę trudność i odpowiada, że Chrystus jadł tylko dlatego, aby pokazać uczniom, że przyjął z powrotem swoją ludzką naturę (Tomasz z Akwinu 1983, Suppl., q. 81, a. 2., ad. 1).

Tomasz w *Summa Contra Gentiles* argumentuje, że chociaż kontakt seksualny i jedzenie są niewątpliwie źródłem przyjemności, to w *vita aeterna* nie będą dostępne, ponieważ „wydaje się czymś niepoważnym, by szukać przyjemności cielesnych (...) tam, gdzie spodziewamy się najwspanialszych przyjemności”, które człowiek dzieli również z aniołami (Tomasz z Akwinu 2007, 4, 83).

Tomasz zatem dopuszcza możliwość doświadczania przyjemności zmysłowych (wzrokowej, słuchowej itd.) w stanie ostatecznej szczęśliwości, ale zdecydowanie nie zgadza się na przyjemność dotyczącą jedzenia. Skąd ta różnica w ewaluacji przyjemności? Wynika ona najprawdopodobniej z tego, że czynności zmysłów takich jak wzrok czy słuch są czynnościami poznawczymi, a przyjemności mające w nich źródło są bezinteresowne i skoncentrowane na rozkoszowaniu się (pośrednio) Bogiem. Tymczasem przyjemność jedzenia nie jest bezinteresowna, jest instrumentalna, ponieważ jej celem jest wspieranie natury (indywidualnej).

5. ZAKOŃCZENIE

Rozważania, dotyczące przyjemności w perspektywie teologicznej, to znaczy w perspektywie wiecznego szczęścia, osiągalnego po Sądzie Ostatecznym, pokazują, jak Tomasz z Akwinu opisuje udział poszczególnych aspektów natury ludzkiej w *beatitudo*. Zmartwychwstałe

ciało będzie doświadczać głównie przyjemności wzrokowych czy słuchowych, natomiast pozbawione będzie przyjemności dotykowych i smakowych. Zadajmy pytanie: dlaczego Tomasz w ten sposób różnicuje ocenę przyjemności cielesnych? Dlaczego akceptuje przyjemności wzrokowe, słuchowe, a odmawia zmartwychwstałemu ciału przyjemności np. uczestniczenia we wspaniałej uczcie? (zob. Muessig, Putter 2016). Zasadniczo przyjemność jest doskonałością aktu widzenia (kontemplacji) Boga. Jest to przyjemność intelektu, będąca podstawową przyjemnością integralnie związaną z *beatitudo*. Obok przyjemności intelektu i woli (których źródłem jest *visio beatifica*), Tomasz wymienia również przyjemność ciała. Doskonałe, świetliste ciało, wolne od fizycznego bólu i cierpień, odegra pozytywną rolę w multiplikacji szczęścia w Raju – twierdzi Akwinata. Zachowując tożsamość naturalnego ciała, uchwalbnione ciało zachowa wszystkie swoje cielesne czynności (zmysłowe). Jednak z drugiej strony, czynności ciała (poznanie zmysłowe przede wszystkim) będą prze-filtrowane przez działanie intelektualne duszy – wiecznie zanurzonej w kontemplacji Bożej Istoty – i nie będą spełniały w *vita aeterna* tych samych funkcji (zbierania danych zmysłowych dla intelektu), jakie spełniały w *vita naturae*.

Wróćmy jednak do pytania, postawionego we wstępie tego artykułu: czy Tomaszowi udało się skonstruować taką koncepcję szczęścia wiecznego, która obejmowałaby również ciało? Niektórzy badacze sugerują odpowiedź negatywną. Na przykład zdaniem Christiny van Dyke tomistyczna koncepcja *beatitudo* nie jest konsekwentna, przynajmniej w tym zakresie, w jakim dotyczy ciała (Dyke 2014, 289). Z jednej strony Tomasz, postrzegając człowieka jako całość, uzasadnia chrześcijańską doktrynę o zmartwychwstaniu ciał. Uzasadnia zmartwychwstanie ciał za pomocą m.in. argumentu z zewnętrznych dóbr oraz argumentu z jakościowego zwielokrotnienia szczęścia (ciało jako element jakościowo odrębny od duszy przysparza jakościowo odmiennych przyjemności). Oba argumenty sugerują pozytywny wkład ciała do *beatitudo*. Z drugiej jednak strony twierdzi wyraźnie,

że szczęście wieczne polega jedynie na czynnościach władzy racjonalnej. W konsekwencji Tomasz odmawia ciału doświadczania jego własnych przyjemności. Szczęście ciała będzie możliwe tylko o tyle, o ile duchowe szczęście „przelewać się” będzie na ciało (Tomasz z Akwinu 1967, q. 34, a. 1), dlatego Tomasz pisze przede wszystkim o zmysłowych przyjemnościach, związanych z percepcją czy kontemplacją (wzrokowej i słuchowej). Natomiast ze znacznie mocniejszym sceptycyzmem Tomasz wypowiada się o tych przyjemnościach cielesnych, które nie są związane z czynnościami poznawczymi (np. czynności dotyku czy smaku). Z Tomaszowej wizji roli ciała w *beatitudo* wynika zatem, że nawet przyjemności ciała nie są przyjemnościami cielesnymi *per se*, lecz mają swoje źródło w *beatitudo* duszy.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. (2000). *Etyka nikomachejska*. W: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Augustyn. (1992). *Wyznania*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Augustyn. (2002). *Państwo Boże*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Bot, J.-M. (2003). *Raj. Życie pełnią życia*. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech.
- Boudreaux, F.J. (2006). *Szczęście w niebie. O radościach wieczystej chwały*. Gdańsk: Wydawnictwo Exter.
- Bynum, C.W. (1995). *The Resurrection of the Body in the Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press.
- Dante, A. (2021). *Boska komedia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Dyke, Ch. van. (2015). *Aquinas's Shiny Happy People: Perfect Happiness and the Limits of Human Nature*. W: J. Kvanvig (red.), *Oxford Studies in the Philosophy of Religion*, Vol. 6, 269-291. Oxford: Oxford University Press.
- Eco, U. (1997). *Sztuka i piękno w średniowieczu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Eitenmiller, M. (2019). On the separated Soul according to St. Thomas Aquinas. *Nova et Vetera*, 1(17), 57-91.
- Gregorius Magnus. (1849). *Moralia IX*. Patrologia Latina 75, 881D-882B.
- Kitanov, S.V. (2018). *Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debates. The Complex Legacy of Saint Augustine and Peter Lombard*. New York: Lexington Books.

- Medendorp, J.C. (2013). *Finding Perfect Rest – Thomas Aquinas on the Resurrected Body*. (https://www.academia.edu/7282893/Finding_Perfect_Rest_Thomas_Aquinas_on_the_Resurrected_Body), [dostęp 27/04/2022].
- Muessig, C., Putter, A. (2016). *Envisaging Heaven in the Middle Ages*. London – New York: Routledge.
- Płotka, M. (2021). *Tomasz z Akwinu o przyjemności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Sevier, S. (2012). *Thomas Aquinas on the Nature and Experience of Beauty*. Riverside: University of California.
- Stępień, T. (2013). *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*. Warszawa: Warszawskie Towarzystwo Teologiczne.
- Storm, W. (2009). *The Creation of Heaven in the Middle Ages*. Marquette: Marquette University Press.
- Tiegreen, C.A. (2021). *Heaven on Earth in Medieval Europe: Material Expressions of an Immaterial Realm*. Atlanta: Georgia State University.
- Tomasz z Akwinu. (1963). *Suma teologiczna*. Tom 9. *Cel ostateczny czyli szczęście oraz uczynki ludzkie*. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu. (1967). *Suma teologiczna*. Tom 10. *Uczucia*. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu. (1980). *Suma teologiczna*. Tom 6. *Człowiek. Część pierwsza*. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu. (1983). *Suma teologiczna*. Tom 33. *Zmartychwstanie ciał*. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu. (1986). *Suma teologiczna*. Tom 34. *Rzeczy ostateczne*. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu. (2007). *Summa Contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*. Tom 2. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Vijgen, J. (2019). In Defense of Aristotle: Thomas Aquinas on the Identity of the Living Body and the Corpse of Christ. *European Journal for the Study of Thomas Aquinas*, 37(1), 65-76.
- Zan, R. (1984). Relacja duszy do ciała według św. Tomasza z Akwinu. *Studia Philosophiae Christianae*, 20(1), 235-239.
- Ziółkowski, M. (2015). *Niebo i piekło. Eschatologia*. Tom 2. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

WHAT PLEASURES WILL A RESURRECTED PERSON EXPERIENCE?

ST. THOMAS AQUINAS'S POSITION

Abstract. This article concerns the pleasure of the blessed, i.e. the pleasure (sensual and bodily) that a blessed person will experience in the *visio beatifica* state. Although by its very nature this problem is a theological issue arising directly from Christian eschatology, this article focuses on the underlying philosophical problems raised by Thomas Aquinas's research. The article includes three sections. The first concerns Thomas Aquinas's general discussion of the bodily pleasure contained in *beatitudo*. In particular, I will examine Aquinas's argument that bodily pleasure is a necessary part of *beatitudo* and is immanent in ultimate happiness. In the second part of the article, I will look at Thomas's understanding of the status of the resurrected body. Lastly, in the third part I will specify the individual bodily pleasures that the saved person will probably experience.

Keywords: pleasure; resurrected body; *beatitudo*; Thomas Aquinas; medieval philosophy

MAGDALENA PŁOTKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-6993-2178>

m.plotka@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.09



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 09/05/2022. Zrecenzowano: 29/06/2022. Zaakceptowano do publikacji: 16/09/2022.

DARIUSZ KUCHARSKI

THOMASA REIDA INTERPRETACJA „TEORII IDEI”. PYTANIE O BEZPOŚREDNI PRZEDMIOT POZNANIA

Streszczenie. Thomas Reid, twórca szkockiej szkoły zdrowego rozsądku, głosił tezę, że wszystkie wcześniejsze systemy filozoficzne obciążone są tym samym „grzechem pierworodnym” – przyjęciem (w różnych formach) reprezentacjonistycznej teorii spostrzeżenia zmysłowego. Nazywał ją „teorią idei”, której konsekwencją miało być oddzielenie podmiotu i przedmiotu poznania nieusuwalną „zasłoną idei”. Konstruowanie własnej filozofii poprzedził analizą historii tego zagadnienia od starożytności do czasów sobie współczesnych, usiłując wykazać zasadność swego stanowiska. Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie o trafność poglądów Reida, wyrażonych w przyjmowanej teorii spostrzeżenia. Chodzi więc przede wszystkim o pogląd charakterystyczny dla tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, tradycyjnie interpretowany jako prezentacjonizm, oraz poglądy Kartezjusza dotyczące statusu „idei” w procesie poznawania tzw. świata zewnętrznego. Przeprowadzone analizy wskazują jednocześnie na uproszczenia w Reidowskiej interpretacji poglądów jego poprzedników na naturę spostrzeżenia oraz na cechy krytykowanych teorii, które w pewnym stopniu usprawiedliwiają tę krytykę.

Słowa kluczowe: Thomas Reid; Kartezjusz; reprezentacjonizm; idea; spostrzeżenie zmysłowe

1. Wprowadzenie. 2. Reprezentacjonizm w ujęciu T. Reida. 3. Interpretacja spostrzeżenia zmysłowego w filozofii klasycznej. 4. „Idea” w filozofii kartezjańskiej. 5. Zakończenie.

1. WPROWADZENIE

Działalność filozoficzna Thomasa Reida, twórcy szkockiej szkoły zdrowego rozsądku, stanowiła reakcję na sceptyczne konsekwencje poglądów głoszonych przez Davida Hume’a. W opinii Reida stanowiły one ostateczny upadek filozofii, przecząc najbardziej oczywistym przekonaniom o istnieniu przedmiotów materialnych, duchowych czy wreszcie samego podmiotu poznającego. Reid uważał, że jeśli między filozofią a praktycznym realizmem zdrowego rozsądku nie

ma porozumienia, to źródło konfliktu musi tkwić w filozofii, w niewłaściwej interpretacji faktów, która ostatecznie sprawia, że przestają być one uważane za fakty. Fakty te jednak nie znikają, zmieniają się natomiast interpretacje. Zdaniem Reida filozofia Hume'a to konsekwencja przyjęcia już w starożytności błędnego założenia epistemologicznego. Reid określał to założenie i zbudowane na nim systemy filozoficzne terminem „teoria idei”, choć termin ten może być tu mylący, nie oznacza bowiem jednorodnego systemu twierdzeń. Reid stosował go na określenie twierdzenia, że świat zewnętrzny może być poznawany tylko za pośrednictwem różnorodnie pojmowanych reprezentantów (idei). To one miały stanowić bezpośredni przedmiot poznania.

Konstruowanie własnego systemu filozoficznego Reid poprzedza więc krytyką systemów, które zakładały tezę o pośrednim poznaniu przedmiotów świata zewnętrznego. W jego przekonaniu założenie to (i zarazem największy błąd) jest charakterystyczne dla niemal wszystkich systemów filozoficznych. I tak przedmiotem krytyki Reidowskiej są wszystkie teorie percepcji, które wśród składników, występujących w procesie spostrzegania, wymieniają coś, co ma być reprezentantem przedmiotu lub bezpośrednim przedmiotem poznania, a co od czasów Kartezjusza nazywane jest „idea” przedmiotu¹.

2. REPREZENTACJONIZM W UJĘCIU T. REIDA

W *Rozważaniach o władzach poznawczych człowieka* Reid przeprowadza krótki przegląd historii znaczenia terminu „idea”, a także historii problemów, związanych z teorią spostrzeżenia zmysłowego. Badania te skłaniają go do przekonania, że nie tylko „nowi filozofowie” popełnili błąd, polegający na wprowadzeniu do tej teorii jakiegoś

1 Reid wymienia trzy elementy procesu spostrzegania (a także przypominania i wyobrażania): umysł spostrzegający, spostrzeganie (czynność umysłu) i przedmiot spostrzegany (przedmiot tej czynności). (Reid 1975, 200).

reprezentanta przedmiotu poznawanego. Jego zdaniem już w epistemologiach systemów starożytnych mówi się o elementach, mających być bezpośrednim przedmiotem poznania różnym od rzeczy, które reprezentują. Reid wyróżnił dwie grupy systemów filozoficznych, których wspólną cechą jest uznanie idei za bezpośrednie przedmioty poznania. Podstawą podziału jest odmienny sposób rozumienia terminu „idea”. W pierwszej grupie umieścił systemy pitagorejczyków, platoników i Malebranche’a, którzy twierdzili, że idee są wieczne, niezienne i istnieją poza rzeczami, które reprezentują². Druga grupa to systemy, w których przyjmuje się, że idee są wtórne w stosunku do rzeczy, które reprezentują i są z nich wyprowadzane. Należą do nich systemy perypatetyków, Demokryta i Epikura.

Szczególną uwagę zwraca Reid na arystotelesowską teorię *species*, którą nazywa „jednym z największych absurdów systemu starożytnego” (Reid 1975, 229), ona bowiem, rozwinięta przez średniowiecznych scholastyków, miała się stać, jego zdaniem, podstawą, na której zbudowali swoje teorie filozofowie nowożytni. Arystoteles twierdził, że wszystkie przedmioty naszych myśli przechodzą najpierw przez zmysły, te zaś, nie mogąc odbierać samych przedmiotów materialnych, odbierają ich gatunki, to znaczy ich obrazy lub formy pozbawione materii (Arystoteles 1992, 106-107). Te „wyciśnięte” na zmysłach formy nazywane były *species sensibilis* i były przedmiotem wyłącznie zmysłowej części umysłu. Różne władze wewnętrzne tak je oczyszczają i uduchowiają, że stają się one przedmiotem pamięci, wyobraźni i czystego intelektu, a pozbawione swej jednostkowości stają się następnie, jako *species intelligibilis*, przedmiotami nauki. Zdaniem Reida z teorii tej wynika, że wszelki bezpośredni przedmiot poznania zmysłowego, pamięci, wyobraźni czy rozumowania musi

2 Trzeba oczywiście pamiętać o tym, że platońskie użycie terminu „idea” nie ma nic wspólnego z percepcją i dlatego różni się zasadniczo od znaczenia, jakie nadaje temu słowu Malebranche. Reid błędnie upodabnia tu do siebie systemy Platona i Malebranche’a. Zob. przypisy W. Hamiltona do dzieł Reida (Reid 1983, 204, 264).

być czymś znajdującym się w umyśle, a nie samą rzeczą (Hempoliński 1966, 27).

Reid uważał, że twórcy systemów nowożytnych, nawiązując do starożytnych i średniowiecznych epistemologii, uznali, że zewnętrzny przedmiot materialny nie może być bezpośrednio przez nas poznawany, lecz musi istnieć w umyśle jakiś reprezentant przedmiotu zewnętrznego, który jest bezpośrednim przedmiotem poznania i jemu właśnie nadano nazwę „idea”. Sugeruje, że pomimo wszelkich różnic, występujących pomiędzy nimi, teorie idei – reprezentantów nawiązują do platońskiego świata cieni, będącego odbiciem autentycznego świata bytów „bardziej istniejących”. Idee upodabniają się tu do cieni platońskich, które są jedynie przejawami rzeczy oryginalnych i w gruncie rzeczy stanowią tylko przeszkodę dla poznania bytów „naprawdę” istniejących³. Jedynym przedmiotem poznania staje się świat obrazów, przejawów i idei, a w konsekwencji pojawia się nieuchronnie pytanie o to, czy poza tym światem w ogóle istnieje cokolwiek innego. Racjonalnie dopuszczalne staje się bowiem zaprzeczenie istnienia wszystkiego, co nie jest bezpośrednio dostępne naszemu poznaniu, a więc wszystkiego, co nie jest ideą. W ten sposób stajemy przed koniecznością dowiedzenia istnienia świata zewnętrznego w stosunku do idei – taki jest rezultat wprowadzenia teorii idei (Hempoliński 1966, 29–31).

W swej krytyce Reid nie wyznacza ostrej granicy pomiędzy epistemologiami systemów starożytnych i średniowiecznych a epistemologią tak zwanych „nowych filozofów”. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że oskarża o ten sam błąd w równym stopniu wszystkich swoich poprzedników, wprowadzających w tej czy innej formie element pośredniczący między umysłem poznającym i rzeczą poznawaną.

³ Reid odwołuje się do porównania z platońską jaskinią kilkakrotnie w *Essays* (np. na stronach: 255a, 262, 263, 306a), jednak już Hamilton zauważył, że porównanie to nie odpowiada intencjom, dla których Platon się do niego odwołał (Reid 1983, 262 – przypis Hamiltona).

W efekcie zalicza do grona zwolenników teorii idei właściwie wszystkich swoich poprzedników, przypisując niektórym z nich poglądy, których ci nigdy nie głosili (Greco 1995, 284)⁴. J. Haldane, koncentrując się na Reidowskiej ocenie filozofii scholastycznej, podaje trzy możliwe przyczyny tego stanu rzeczy. Po pierwsze, Reidowi mogło zależeć na wywołaniu swoim wystąpieniem większego wrażenia, dlatego też przedstawił swój system w opozycji do nieprzerwanej tradycji reprezentacjonizmu, opierającego się na tej samej, błędnej koncepcji poznania. Po drugie, niektórzy późni scholastycy rzeczywiście widzieli w ideach elementy pośredniczące w poznaniu. Po trzecie, niektóre aspekty teorii realistycznych rozwijanych w średniowieczu dopuszczają, przy powierzchownej analizie, interpretację reprezentacjonistyczną. Na przykład Haldane wskazuje na twierdzenie św. Tomasza, że idee mogą być przedmiotem myśli – chodzi tu o błędnie rozumiane przez Reida intencje drugie (Haldane 1989, 288-289). Innym wyjaśnieniem Reidowskiej oceny dziejów filozofii miała być słaba ich znajomość. Próbowano też poszukać innego rozwiązania, dostarczającego również odpowiedzi na pytanie: jak Reid definiował krytykowaną przez siebie teorię idei? Ma nim być twierdzenie, że Reid w rzeczywistości wyróżnił dwie wersje teorii idei, które można by określić jako wąską i szeroką. Pierwszą stanowić miał zespół tez podstawowych, tworzących niejako jądro tej teorii, i składających się na, zdaniem Reida, powszechnie przyjmowaną przez wszystkich czy niemal wszystkich jego poprzedników, teorię idei. Z kolei wersja szeroka miała zawierać zespół tez pomocniczych, które jego zdaniem są naturalnym a nawet koniecznym, historycznym rozwinięciem twierdzeń poprzedniej, węższej wersji. Rozwiązanie

4 Greco podaje kilka przykładów poglądów charakterystycznych dla empirystów, których to poglądów z pewnością nie podzielali np. Platon czy Kartezjusz. Wymienia wśród nich m.in. twierdzenie, że spostrzeganie, przypominanie czy wyobrażanie sobie tego samego przedmiotu różnią się jedynie stopniem siły i żywości danej idei. Wymienia też Lockowską definicję poznania jako percepcji idei. Greco odsyła także do notatek W. Hamiltona, dotyczących dzieł Reida.

to pozwala wyjaśnić, dlaczego Reid stawia na jednej płaszczyźnie systemy filozoficzne zaliczane powszechnie do zupełnie innych nurtów. Przegląd dziejów filozofii skłania go po prostu do przekonania, że wszystkie systemy filozoficzne łączy zespół twierdzeń, który można nazwać „powszechną teorią idei” lub „węższą wersją” tej teorii, wspólną wszystkim jego filozoficznym poprzednikom. Na teorię tę składać się ma pięć twierdzeń:

1. Całe myślenie w ogóle wymaga idei, które są w umyśle czy mózgu, i które nie mają żadnego istnienia poza umysłem, który myśli.
2. Idee te są czymś różnym od jakiegokolwiek aktywności myśli, są raczej bezpośrednimi przedmiotami myśli w takich operacjach, jak pojmowanie, pamięć, wyobraźnia, spostrzeżenie.
3. Wszelkie myślenie o przedmiotach zewnętrznych wymaga idei, które są obrazami lub podobiznami tych przedmiotów w umyśle lub mózgu.
4. Takie obrazy lub podobizny są bezpośrednimi przedmiotami myśli o przedmiotach zewnętrznych.
5. Te obrazy, *fantasmata*, *species* lub formy przedstawiają (reprezentują) przedmioty zewnętrzne, o których myśli się tylko pośrednio, jeśli w ogóle się o nich myśli (Greco 1995, 282-283).

„Grzech pierworodny” filozofów miał więc polegać na przyjęciu owej węższej wersji teorii idei, obejmującej myślenie w ogóle i myślenie o przedmiotach zewnętrznych. Twierdzi się w niej, że całe ludzkie myślenie wymaga istnienia w umyśle lub mózgu mentalnych przedmiotów różnych od operacji myślenia i będących bezpośrednimi przedmiotami myśli w pojmowaniu, wyobrażaniu itd. Wszelka myśl o innych rzeczach, w tym o przedmiotach zewnętrznych, wymaga istnienia idei jako przedmiotów bezpośrednich. Są one obrazami lub podobiznami tych przedmiotów w umyśle. Obrazy te przedstawiają przedmioty zewnętrzne i ich jakości, które same w sobie mogą być poznane tylko pośrednio (o ile w ogóle mogą być poznane).

Przyjęcie tych założeń wyjściowych nieuchronnie prowadzi, zdaniem Reida, do Hume’owskiego sceptycyzmu i ateizmu. Rozwój

filozofii pokazał, że takie właśnie są konsekwencje powszechnej teorii idei, ona stanowi źródło nowożytnych filozofii, wysuwających tezy absurdalne i niezgodne ze zdrowym rozsądkiem ludzkości. Reid dochodzi więc do wniosku, że najlepszym sposobem obalenia tej teorii będzie podważenie jej podstawowego twierdzenia o ideach – bezpośrednich przedmiotach myślenia⁵.

Ta radykalna krytyka reprezentacjonizmu w wielu punktach (np. trudności w „przerzuceniu pomostu” między ideą a przedmiotem reprezentowanym) wydaje się trafna. Jednak z drugiej strony Reid zbyt pochopnie stawia na jednej płaszczyźnie epistemologie starożytne i średniowieczne z nowożytnymi. Można odnieść wrażenie, że nie dostrzega on zasadniczej różnicy między np. Tomaszową, hylemorficzną wizją świata i mechanistyczną, ilościową interpretacją natury, przyjmowaną przez filozofów nowożytnych oraz wszystkich konsekwencji, jakie z nich wypływają właśnie w dziedzinie epistemologii. Okazuje się, że koncepcje metafizyczne mają ogromny wpływ na przyjęcie takich rozwiązań epistemologicznych. W rezultacie Reidowska analiza dziejów filozofii nie dostarcza właściwej perspektywy dla zrozumienia genezy problemów związanych ze spostrzeżeniem przedmiotu, które pojawiły się wraz z nowożytną koncepcją natury. To z kolei stawia w nieco innym świetle jego własne rozwiązania. Wydaje się więc, że skrótowe przedstawienie scholastycznego poglądu na naturę percepcji oraz historii pojęcia „idea” pomoże lepiej ocenić stanowisko Reidowskie.

5 Trzeba tu zauważyć, że Reid nie odrzuca istnienia idei w ogóle. Idee istnieją, ale jako akty umysłu: „w języku potocznym *idea* znaczy to samo, co *pojęcie, ujęcie, pogląd*. Posiadać ideę czegoś – to tyle, co pojmować to. (...) Zauważyliśmy poprzednio, że pojmowanie lub ujmowanie wszyscy ludzie uważali zawsze za akt lub czynność umysłu i z tego powodu we wszystkich językach wyrażano je za pomocą czasownika strony czynnej” (Reid 1975, 28).

3. INTERPRETACJA SPOSTRZEŻENIA ZMYŚLOWEGO W FILOZOFII KLASYCZNEJ

W filozofii Tomaszowej, zarówno w metafizyce, jak i w teorii poznania, zasadniczą rolę odgrywa, odrzucany przez filozofów nowożytnych, hylemorfizm. Złożenie bytów realnych z materii i organizującej ją formy substancjalnej to jedno z wielu złożzeń, charakteryzujących każdy istniejący konkret, jest ono jednak jednym ze złożzeń konstytutywnych. Forma substancjalna jest zasadą organizowania materii pierwszej do bycia określonym przedmiotem. W przypadku zarówno wytworów ludzkich, jak i bytów nieożywionych forma jest zewnętrzną zasadą organizowania treści i zewnętrzną zasadą jedności bytu i tak rozumiana zasada jest formą w sensie ścisłym. W przypadku jednak, gdy forma jest wewnętrzną zasadą organizowania istnienia bytu (m.in. w przypadku człowieka), przejmuje ona funkcję duszy. Rodzaj i naturę duszy rozpoznajemy po jej działaniu. W przypadku duszy ludzkiej widzimy, że jej działanie nie w pełni zdeterminowane jest przez materię (przyrodę). Przekracza ona materię w aktach poznawczych, aktach miłości i wolności (Maryniarczyk 2001, 30).

W człowieku istnieje więc forma substancjalna – dusza, która używa mu zarówno rozumu, jak i zmysłów, ruchu i życia. Wynika z tego, że posiada ona wiele władz, zhierarchizowanych w określonym porządku, który wyznaczony jest przez stopień powszechności ich przedmiotu. Dwie z owych władz – zmysłowa i intelektualna, umożliwiają człowiekowi poznanie świata realnego. Trzeba tu podkreślić, że podstawą Tomaszowej teorii poznania było jednak przyjęcie, że hylemorficznej strukturze świata bytów realnych odpowiada taka sama struktura poznającego ten świat człowieka. Niematerialne formy poznawanych bytów i dusza, „z natury zdolna przyjąć w siebie wszystkie rzeczy w sposób niematerialny” (Gilson 1998, 236), „spotykają się” ze sobą w procesie poznawania.

W tym miejscu trzeba przypomnieć o zasadniczej różnicy, jaka występuje między filozofią scholastyczną i systemami filozofów nowożytnych. Chodzi o pogląd na naturę i strukturę władz poznawczych. Funkcjonalna koncepcja umysłu systemów pokartezjańskich zastąpiła strukturalną koncepcję umysłu, charakterystyczną dla filozofii scholastycznej. „Nowi filozofowie”, a za nimi Reid, widzieli w umyśle jedną, niepodzielną władzę, która dokonuje wszystkich operacji związanych z poznawaniem. „Przez umysł człowieka rozumiemy to, co w nim myśli, przypomina sobie, rozumuje, chce. (...) Uświadamiamy sobie to, że myślimy i że przeżywamy rozmaiteśmyśli różnego rodzaju, takich jak widzenie, słyszenie, przypominanie, rozważanie, rozstrzyganie, kochanie, nienawidzenie i wiele innych rodzajów myślenia; nasza natura poucza nas, że wszystkie one przynależą do jednej wewnętrznej zasady i tę właśnie zasadę myślenia nazywamy umysłem lub duszą ludzką” (Reid 1975, 17). Z kolei Tomasz z Akwinu dokonywał bardzo ścisłych rozróżnień pomiędzy poszczególnymi władzami duszy. Na gruncie jego filozofii dzielą się one na wegetatywne, zmysłowe i umysłowe, a podstawą dla tego podziału są inne dla każdej władzy przedmioty właściwe i formalne. Stanowiąca najniższy stopień poznania władza zmysłowa ujmuje wszelkie ciało jako coś konkretnego, a więc określonego czasowo-przestrzennie. Ujmuje ona w rzeczy tylko jej przypadłość i to tylko te, które podpadają pod spostrzeżenie zmysłowe. Władze umysłowe zaś ujmują to, co w rzeczach powszechne i ogólne, ujmują istotę rzeczy i dlatego mówimy, że ich przedmiotem właściwym jest byt w całej swej rozciągłości, to co istnieje lub może istnieć (Swieżawski 1998, 212-213). U Tomasza każde poznanie jest swoistym utożsamieniem się podmiotu z rzeczą poznawaną. „Aby to jednak mogło nastąpić, musi sama rzecz – nie tak, jak jest sama w sobie (*in esse reali*), ale o tyle, o ile jest ona ujęta przez poznającego (*in esse intentionali*) – utożsamić się z poznającym. W tym celu coś realnego z rzeczy, jej obraz, podobizna, postać lub forma poznawcza (*species*) musi się przedostać do poznającego podmiotu. *Species* poznawcza nie

jest to demokrytejska, cielesna miniatura poznawanej rzeczy, nie jest ona czymś trzecim jako trzecia rzecz poza podmiotem i przedmiotem poznawanym. Niemniej jest ona czymś rzeczywistym, choć intencjonalnym. Dlatego też powiada się, że forma poznawcza nie jest nigdy przedmiotem, który się poznaje (*obiectum quod*), lecz jest tylko przedmiotem, poprzez który poznaje się rzecz jako przedmiot formalny (*obiectum quo*). *Species* też nigdy nie mogą być przez nas poznawane wprost, lecz wyłącznie drogą refleksji” (Swieżawski 1998, 69).

Tego modelu spostrzeżenia zmysłowego nie można było jednak utrzymać po odrzuceniu hylemorficznej struktury świata i podmiotu, a to właśnie uczynili filozofowie nowożytni. Podejmując próby zbudowania nowej teorii percepcji, odwołali się do starego pojęcia „idei”, nadali mu jednak nowe znaczenie.

4. „IDEA” W FILOZOFII KARTEZJAŃSKIEJ

M. Ayers wskazuje na to, że scholastycy używali pojęcia „idei” jako archetypu, części składowej umysłu Boskiego i jego przedmiotu, który przedstawia ogólną istotę, zgodnie z którą stwarzane są formy rzeczy indywidualnych. Tak rozumiane idee stanowiły przedmiot „nauki” (*scientia*). W drugiej połowie XVI wieku użycie terminu „idea” zostało rozciągnięte na szerszy zakres ludzkiej myśli w ogóle. Jednak jego prawdziwa popularność rozpoczęła się dopiero w XVII wieku wraz z pojawieniem się i rozwojem filozofii kartezjańskiej. Jej twórca wybrał ten termin, aby podkreślić, że to raczej rozum, a nie cielesna wyobraźnia jest tą władzą, która pojmuje i przedstawia sobie rzecz poznawaną (Ayers 1998, 1062-1063).

Kartezjańskie użycie terminu „idea” nie było jednak tak nowatorskie, jak się często przyjmuje. W dyskusjach epistemologicznych filozofii nowożytnej nie zrywano bowiem radykalnie z dotychczasowym podejściem do problemu relacji między umysłem i poznawanymi przez niego przedmiotami. Pytanie pozostawało przecież wciąż takie samo: jak przedstawienia w umyśle (nazwijmy je „ideami”)

informują podmiot o poznawanym przedmiocie? Innymi słowy: jak idee reprezentują rzeczywistość? Zasadnicza różnica między filozofią „nową” i klasyczną polegała w tym przypadku na odrzuceniu przez tę pierwszą hylemorfizmu⁶, co skutkowało koniecznością wypracowania konkurencyjnej, fizycznej teorii, wyjaśniającej „mechanizm” przedstawiania umysłowi przedmiotu czy sposobu, w jaki przedmiot mógł zostać „przeniesiony” do umysłu⁷. Można więc powiedzieć, że zasadniczym celem wysiłków, podejmowanych w tym obszarze przez nowych filozofów, było wypracowanie nowej koncepcji intencjonalności, która zastąpiłaby dotychczasową ontologię form i dostarczyłaby wyjaśnienia tego, co od dawna już nazywano „przedmiotowym” istnieniem rzeczy w umyśle⁸.

Ten szczególny sposób istnienia rzeczy poznawanych wymaga jednak bliższego wyjaśnienia. Ponadto skrótowe przedstawienie historii problemu przedmiotowego istnienia rzeczy w umyśle pomoże osadzić stanowisko Kartezjusza w kontekście historycznym i, co za

6 Filozofowie XVII-wieczni zarzucali fizyce arystotelesowskiej antropomorfizm. Podstawowe kategorie, które miały w niej tłumaczyć ruch np. kamienia, nie różniły się od tych, które powinny tłumaczyć ruch organizmów żywych. Wszelki ruch miał być, według Arystotelesa, aktualizacją potencji czy realizacją natury i stąd tłumaczony był teleologicznie. „Nowi filozofowie” odrzucali więc arystotelesowską fizykę, gdyż uważali, że przypisuje ona przedmiotom i procesom fizycznym swoiście pojętą „duchowość” (Shapin 2000, 32-33).

7 W ramach hylemorfizmu podawano następujące fizyczne wyjaśnienie spostrzeżenia: zmysłowe formy poznawcze są rozumiane jako promieniowanie fizyczne, wydzielające się z przedmiotów. Choć są podobne do swych przyczyn, nie mają istnienia odrębnego od przedmiotu, który je wytwarza i nieustannie z siebie emanuje. Pochodząc od formy przedmiotu (a nie od materii), zachowują aktywną moc i dlatego za ich pośrednictwem przedmiot aktualizuje narząd zmysłowy i upodabnia go do siebie. *Phantasma* to *similitudo* przedmiotu, wynikająca z działania formy zmysłowej na zmysł (Gilson 1998, 253, przypis 32).

8 „Nowa filozofia dała początek teorii intencjonalności: po pierwsze obywając się bez »form« w naturze i po drugie postulując istnienie szczeliny [*systematic gap*] pomiędzy rzeczami takimi, jak jawią się one zmysłom, a rzeczami takimi, jakimi są same w sobie. Różne opisy tego czym »idee« są i jak są zdobywane, odzwierciedlały różne opinie co do tego czy, a jeśli tak to *jak* owa szczelina między doświadczeniem zmysłowym a »nauką« może zostać zniwelowana” (Ayers 1998, 1063).

tym idzie, lepiej je zrozumieć. Pozwoli to również ocenić zasadność Reidowskich oskarżeń o ideizm, kierowanych pod adresem filozofii przedkartezjańskich.

Filozofowie z XIII i XIV wieku (np. Tomasz z Akwinu i Jan Duns Szkot) przyjmowali, że przedmiot może istnieć na dwa sposoby. Może posiadać tak zwane *esse formale*, czyli może istnieć jako przedmiot realny, dziś powiedzielibyśmy „fizyczny” (ewentualnie „psychiczny”), niezależny od wszelkich aktów poznawczych, bądź też może posiadać *esse obiectivum*, co rozumiano jako byt pojęciowy, w dokładnym tłumaczeniu „byt przedmiotowy”. Taki rodzaj bytu nie oznaczał istnienia realnego (w czasie i przestrzeni), ale odnosił się do przedmiotów, które są pomyślane, do rzeczy istniejących w jakimś umyśle i w takim stopniu, w jakim są pomyślane. Co ważne, tak rozumianego „bytu przedmiotowego” nie interpretowano jako własności umysłu (takimi byłyby np. jego akty), ale jako przedmiot intencjonalny, do którego umysł się zwraca i który ujmuje. Zatem rzecz posiada byt przedmiotowy, gdy się o niej myśli, postrzega itd. Biurko, przy którym siedzę, ma istnienie formalne, stojąc w gabinecie oraz przedmiotowe, gdy o nim myślę. Warto w tym miejscu zauważyć, że przyjęcie hylemorficznej struktury świata pozwalało tak zinterpretować działanie ciał na zmysły, że akt pojmowania, czyli przyjęcie formy przez intelekt, miał wywoływać *intentio intellecta*, czyli pojęcie (przedmiot myśli), które, choć zależne w swym istnieniu od aktu myślenia, jest jednak od niego odróżnione. Tę istniejącą intencjonalnie w umyśle formę można było rozumieć jako przypadłość podmiotu poznającego lub jako formę rzeczy poznawanej, która kieruje uwagę podmiotu na tę właśnie rzecz. W drugim przypadku można traktować formę jak swego rodzaju zewnętrzny przedmiot poznania, bowiem przyjęta przez umysł jest ona bezpośrednio poznawana. W teorii tej zasadniczą rolę odgrywa oczywiście zakładane podobieństwo form przedmiotu realnego i tego samego przedmiotu jako pojmowanego przez umysł (Nadler 2006, 92-93; Ayers 1998, 1064).

Przedstawiona powyżej teoria podlegała z czasem różnym modyfikacjom, jednak warto wspomnieć w tym miejscu szczególnie o poglądach XVII-wiecznego scholastyka Franciszka Suareza, wydaje się bowiem, że jego stanowisko wywarło wpływ na poglądy Kartezjusza. Otóż Suarez, odwołując się do tradycyjnego podziału na *conceptus formalis* i *conceptus obiectivus*, przeprowadził badanie problemu idei Boskich. Jego zdaniem w przypadku bytów stworzonych „pojęcie formalne” zawsze jest prawdziwą jakością pozytywną, ponieważ jest jakością tkwiącą w umyśle, jego modusem (w terminologii Kartezjusza). Inaczej jest z „pojęciem przedmiotowym”, na co wskazuje możliwość pomyślenia o takich przedmiotach (?), jak „brak”, które nie mogą być „prawdziwymi rzeczami”, mają bowiem jedynie istnienie przedmiotowe. W przypadku idei Boskich miało to zdaniem Suareza oznaczać, że istoty stwarzanych przez Niego rzeczy mogą być przedmiotami Jego umysłu przed ich zaistnieniem. Nie muszą one posiadać prawdziwego lub realnego istnienia, ale tylko „takie, które jest poznawane przez naukę” i jest konieczne dla prawdy „naukowej” (Suarez 2022, XXXI, 2, 7 – cyt. za: Ayers 1998, 1099). Nazywa je „potencjalnym istnieniem przedmiotowym”. Chodzi tu przede wszystkim o to, że Suarez w rezultacie oddziela Boską wiedzę o rzeczach od ich realnego istnienia, wystarczy bowiem, że Bóg zna istoty przedmiotów, *jeśli* (!) zostaną stworzone (Suarez 2022, XXXI, 2, 8; XXXI, 12, 44–45 – cyt. za: Ayers 1998, 1099).

Kartezjańska teoria idei została sformułowana na takim właśnie tle historycznym, odwołując się w pewnym stopniu do trudności interpretacyjnych, związanych z formalnym i przedmiotowym istnieniem idei. W *Medytacji III* Kartezjusz określa idee jako pewien rodzaj „myśli” (*cogitationes*) w szerokim znaczeniu. Idea to po prostu „forma jakiegokolwiek danej myśli (*cuiuslibet cogitationis*), której bezpośrednio spostrzeżenie uświadamia mi tę myśl” (Descartes 2001, 151). Innymi słowy idea to myśl „obrazowa”, przedstawiająca to, co czyni z poszczególnych myśli myśl o danym indywiduum. Ta sama bowiem treść może być chciana, potwierdzana czy negowana, a wszystkie

akty umysłu mają przecież swoje przedmioty. Kartezjusz wskazuje tu na zasadniczą rolę treści myśli w procesie uświadamiania sobie samego aktu myślenia. Nie mogą uświadomić sobie swojej myśli bez poznania jej przedmiotu. Stanowisko takie wydaje się nawiązywać do dychotomii forma – materia⁹.

Kiedy Kartezjusz charakteryzuje znaczenie terminu „idea”, odwołuje się do przywołanej wyżej tradycji rozróżnienia na istnienie formalne i przedmiotowe. Ideę można więc rozumieć albo „materialnie, jako operację intelektu, albo przedmiotowo, jako rzecz reprezentowaną przez tę operację” (Descartes 2001, 36). Kiedy rozpatrujemy ideę „materialnie”, kierujemy swą uwagę na jej rzeczywistość formalną, która polega na tym, że jest ona modyfikacją substancji myślącej. O ile jest ona rozpatrywana po prostu jako zdarzenie mentalne, idea jest własnością umysłu. Kartezjusz podkreśla, że wszystkie idee są identyczne ze względu na swe istnienie formalne, wszystkie bowiem są jednakowo zależne od umysłów, do których należą (jak np. fale są całkowicie zależne od jeziora, na którym powstają). Stąd odnajdujemy w *Medytacji III* następujące stwierdzenie: „O ile idee są [rozpatrywane] po prostu [jako] sposoby myślenia, nie ma między nimi żadnej rozpoznawalnej różnicy: wszystkie wydają się pochodzić z wnętrza mnie w ten sam sposób” (Descartes 2001, 61–62). Z drugiej strony Kartezjusz przypisuje idei „istnienie przedmiotowe”, chodzi mu o wskazanie na jej stronę treściową. To właśnie treść idei pozwala nam odróżnić jedną ideę od drugiej ze względu na jej przedmiot. Strona przedmiotowa idei decyduje o tym, co idea reprezentuje czy przedstawia umysłowi. Przedmiotowe istnienie idei jest tym, co

9 Presuponowaną „materią” jest tu myśl, wzięta bez odniesienia do jej zawartości. Kartezjusz przyznaje, że umysł może być „informowany” przez „idee” w wyobraźni cielesnej, ale owe idee nie są oczywiście przekazywanymi „formami” przedmiotów, lecz ruchami (dla Kartezjusza formy takie mogą być jedynie ruchami). Okazuje się jednak, że użyte w ten sposób rozróżnienie na formę i materię można odnieść nie tylko do aktów sądzienia, chcenia itd. i ich przedmiotów, ale także do samych idei w celu odróżnienia aktów pojmowania od pojmowanej treści (Descartes 2001, 200).

czyni z niej obraz lub wyobrażenie; to ono sprawia, że przedmiot poznawany (np. słońce, w przypadku idei słońca) może stać się bezpośrednio obecny dla umysłu. Przedmiotowe istnienie idei nadaje jej to, co nazywamy „intencjonalnością”; sprawia ono, że idea jest ideą czegoś (Brown 2008, 197-198).

Tak więc Kartezjusz odróżnia „rzeczywistość przedmiotową” idei od jej „rzeczywistości formalnej”, a rozróżnienie to ma swą podstawę w zajmowanym miejscu na skali bytu. Szczególna idea Boga będzie taka sama jak jakikolwiek inny modus myśli, jeśli rozpatrujemy jej rzeczywistość formalną, będzie jednak zajmowała najwyższe miejsce na skali bytu, jeśli ujmijemy ją ze względu na jej rzeczywistość przedmiotową, bowiem pod względem treści przewyższa wszystkie możliwe do pomyślenia idee. Rozróżnienie rzeczywistości przedmiotowej i formalnej dotyczy również samego przedmiotu, który posiada istnienie przedmiotowe o tyle, o ile jest pomyślany (czyli istnieje w umyśle) oraz istnienie formalne o tyle, o ile istnieje (jeśli istnieje) w świecie. Gdy zastosujemy rozróżnienie na rzeczywistość formalną i przedmiotową do wyjaśnienia poznania danej rzeczy, to dojdziemy do wniosku, że myśleć o idei jako czymś, co ma rzeczywistość przedmiotową, to myśleć o jej przedmiocie jako czymś, co ma istnienie przedmiotowe (Nadler 2006, 89-93). Nastąpiło tu więc utożsamienie tych dwóch przedmiotów: „idea słońca i samo słońce istniejące w intelekcie – oczywiście nie istniejące formalnie na niebie, ale istniejące przedmiotowo, to znaczy w sposób, w jaki przedmioty normalnie istnieją w intelekcie” (Descartes 2001, 113). Kartezjusz wskazuje ponadto, że istnienie przedmiotowe może być podtrzymywane tylko przez umysł, bowiem tylko modyfikacje umysłu z natury swej mogą reprezentować rzeczy i podtrzymywać istnienie przedmiotowe. W ten sposób intencjonalność została przez niego usunięta ze świata materialnego. Chodzi o to, że wszelkie przemiany materialne w naszym ciele (także w mózgu) mogą pełnić rolę reprezentantów, nawet jeśli nazwiemy je ideami, tylko na mocy ich relacji do modusu myśli. Wszelkie akty myślenia dokonywane są bowiem przez jedną,

niepodzielną, intelektualną władzę zgodnie z tym, jak i czy związana jest z ruchami w mózgu (Ayers 1998, 1066-1067).

Choć istnienie przedmiotowe zostaje przez Kartezjusza „zakotwiczone” po stronie intelektu (w filozofii klasycznej poznawana forma przedmiotu mogła być traktowana jak przedmiot zewnętrzny), to nie unika on trudności, związanych z pytaniem o naturę „idei”. Niewyjaśniona pozostaje dwuznaczność terminu „idea”. Czy należy ją rozumieć jako jeden przedmiot, reprezentujący modus myśli, który można rozpatrywać na dwa sposoby, czy też istnieją dwie różne rzeczy – reprezentujący modus myśli i przedmiot wzięty tak, jak jest reprezentowany (obydwie te rzeczy można nazywać „idea”)? Innymi słowy, czy mówiąc o „słońcu, takim jak istnieje ono w umyśle”, mówimy po prostu o myśli, czy mówimy o słońcu w jego relacji do myśli? Zaznaczają się tu problemy, przed którymi stawali już scholastycy, próbując scharakteryzować relacje, zachodzące między pojęciem formalnym, pojęciem przedmiotowym i przedmiotem rzeczywistym. Kartezjusz musiał rozstrzygnąć, która z zachodzących różnic ma charakter myślny, a która realny. Chodziło o różnicę między ideą jako modusem myśli i ideą jako intencjonalnym przedmiotem myśli oraz o różnicę między intencjonalnym przedmiotem myśli (rzeczą taką, jak istnieje ona w umyśle) i rzeczywistym przedmiotem (rzeczą taką, jak istnieje ona w rzeczywistości). Jeśli ta ostatnia miałaby charakter tylko myślny, to w konsekwencji należałoby przyjąć tezy realizmu bezpośredniego ze wszystkimi związanymi z nim trudnościami. Jednak Kartezjusz idzie inną drogą, interpretując różnicę między np. słońcem takim, jak istnieje ono w umyśle i słońcem, jakie istnieje w rzeczywistości, jako różnicę realną. Jeśli mówimy o słońcu, które jest pomyślane, to po prostu mówimy o samej myśli, posiadającej szczególną treść, kierunek czy „formę”. Wydaje się więc, że w konsekwencji nie możemy pomyśleć bezpośrednio o prawdziwym słońcu. Ten poważny problem nie pojawia się jednak u Kartezjusza dlatego, że postuluje on istnienie jakiejś trzeciej rzeczy – idei pomiędzy aktem myśli i przedmiotem zewnętrznym. Wydaje się, że jego przyczyną

jest ostateczne „umieszczenie” przedmiotu intencjonalnego po stronie aktu myśli, a nie przedmiotu realnego (Ayers 1998, 1067-1068; Brown 2008, 199-202).

Tak więc idee kartezjańskie nie miały pośredniczyć między umysłem i rzeczami jako przedstawiające obrazy¹⁰. Były one czynnościami lub przedmiotami (w zależności od formalnego lub przedmiotowego rozumienia idei) umysłowymi. Wydaje się, że Reid zdawał sobie z tego sprawę, jednak powodem nieporozumień były niejasne wypowiedzi Kartezjusza, dotyczące wyobraźni¹¹. Czasami określa ją jako zmysł wspólny, znajdujący się w mózgu czy będący jego częścią i w ten sposób czyni z wyobraźni władzę cielesną (Descartes 2001, 54, 99). W innych miejscach mówi, że wyobraźnia jest częścią myślenia, czyli umysłu, choć wcale nie jest potrzebna dla istoty myślącego podmiotu, to znaczy umysłu (Descartes 2001, 52, 90)¹². Wątpliwości te nasuwały pytanie o rolę tzw. „wyobraźni cielesnej” w powstawaniu idei rzeczy materialnych, a pytanie to było z kolei częścią szerszego problemu wzajemnych relacji między substancją materialną i duchową.

Dodatkowo kartezjański radykalny dualizm metafizyczny był przyczyną dużych trudności w wyjaśnianiu relacji między ideą w umyśle i odpowiadającymi jej ruchami w mózgu. Na przykład

10 „Nie nazywam ideami samych obrazów odmalowanych w wyobraźni; przeciwnie, bynajmniej nie nazywam ich tu ideami w tym stopniu, w jakim są [one] w wyobraźni [jako we władzy] cielesnej, to znaczy odmalowane w jakiejś części mózgu, lecz o tyle tylko, o ile udzielają one formy samemu umysłowi zwróconemu ku owej części mózgu” (Descartes 2001, 151).

11 Trzeba pamiętać, że dla Kartezjusza wyobrażanie jest równoznaczne z wszelkim spostrzeganiem zmysłowym (Hempoliński 1966, 45, przypis 39).

12 W *Medytacji VI* Kartezjusz podaje dowód na prawdopodobne istnienie ciała, wychodząc od natury wyobraźni: skoro wyobraźnia jest władzą, bez której mógłbym się obyć (w odróżnieniu od myślenia w ogóle), to prawdopodobnie zawiera w sobie coś innego niż ja *qua* substancja myśląca. Różnica między czystym myśleniem i wyobrażaniem ma polegać na tym, że kiedy umysł myśli, to zwraca się ku sobie samemu i bada ideę, która się w nim znajduje, a kiedy wyobraża sobie, to zwraca się do ciała i patrzy na coś w ciele, co odpowiada idei poznawanej przez umysł czy postrzeganej przez zmysły.

w przypadku zmysłu wzroku miało to wyglądać tak, że kuliste cząsteczki, z których składa się światło, uderzają we włókna nerwu wzrokowego. Wytworzony w tych włóknach ruch oddziałuje na pory, znajdujące się w wewnętrznej części mózgu. Pory te otwierają się i pozwalają wypłynąć z szyszynki mózgowej (miejsca wzajemnego oddziaływania ciała i umysłu) tchnieniom życiowym. Tchnienia te płyną do tych otwartych porów i tak tworzy się na powierzchni szyszynki proporcjonalny obraz, odpowiadający obrazowi odebranemu przez oko (Hatfield 1998, 971). Opisując relację między umysłem i mózgiem, Kartezjusz używa różnych sformułowań: „mózg oddziałuje na umysł”; „mózg przekazuje swe wrażenie umysłowi”; „mózg daje znak umysłowi do odczuwania wrażenia”; „mózg jest użyteczny umysłowi przy odczuwaniu wrażeń” (Descartes 2001, 99, 100, 288). Nie podaje jednak zadowalającej odpowiedzi na pytanie, dlaczego pewnym stanom mózgu odpowiadają określone stany świadomości. Określone ruchy w mózgu mają wywoływać odpowiadające im idee na zasadzie analogicznej do tego, jak ruchy przenoszone przez laskę informują niewidomego o fizycznych cechach rzeczy, których nią dotyka, choć same te ruchy nie posiadają owych cech. Opatrzność zrządziła, że panuje tu pewna prawidłowość – określone ruchy w mózgu wywołują takie a nie inne idee. Nasuwało to interpretację tego rodzaju, że powstające w mózgu ślady są po prostu okazją do wzbudzenia przez umysł swych idei (Ayers 1998, 1071).

Ta okazjonalistyczna interpretacja stanowiła dla Reida podstawę dla oskarżenia teorii kartezjańskiej o to, że na jej gruncie umysł nie może postrzegać niczego poza ideami. „Jeśli bowiem obrazy lub ślady w mózgu są spostrzegane, muszą być one przedmiotami spostrzeżenia, a nie tylko okazjami do spostrzegania. Z drugiej strony, jeśli są one tylko okazjami naszego spostrzegania, to nie są one w ogóle spostrzegane. Kartezjusz zdaje się wahać między tymi dwoma poglądami lub zdaje się przechodzić od jednego do drugiego” (Reid 1975, 147). Oczywiście Kartezjusz i zwolennicy jego filozofii podjęli wysiłek wykazania, w jaki sposób idee te mogą nas

informować o przedmiotach świata zewnętrznego, jednak już sama konieczność podjęcia takiego wysiłku dyskwalifikuje, zdaniem Reida, reprezentacjonistyczną teorię percepcji. Daje ona bowiem podstawę do przekonania o istnieniu jedynie bezpośredniego przedmiotu poznania – idei, a ponieważ „nie jest oczywiste jak ona powstaje i co reprezentuje”, istnienie przedmiotu zewnętrznego można jedynie wywnioskować. W ten sposób Kartezjusz, niezależnie od własnych intencji, staje się odpowiedzialny za sceptycyzm w odniesieniu do poznania przedmiotów zewnętrznych. W tym kontekście nie dziwi sarkastyczna uwaga Reida o filozofii kartezjańskiej, której ducha najpełniej wyraża „lekceważenie i podejrzliwość wobec wszystkiego, co nie jest jasno i wyraźnie rozumiane”, a za „wyzwolenie tego ducha i jego (...) rozprzestrzenianie zasługuje Kartezjusz na nieśmiertelną chwałę” (Reid 1975, 150-153).

5. ZAKOŃCZENIE

Powyższe analizy pokazują pewną słabość Reidowskiej wizji dziejów teorii percepcji. Wydaje się przede wszystkim, że Reid nie docenia znaczenia, jakie miało porzucenie przez filozofów hylemorficznej interpretacji poznawanego świata i poznającego podmiotu. Pomimo wszystkich niedostatków (np. w wyjaśnianiu zjawisk fizycznych) interpretacja ta dawała podstawę dla zbudowania takiej teorii spostrzeżenia, w której przedmiot poznawany ujmowany jest bezpośrednio. Formy poznawcze nie miały bowiem stanowić oddzielnych przedmiotów poznania, ale rozumiane były jako *medium quo*, a nie *medium quod*. Reidowska interpretacja arystotelesowskich *species* jest więc błędna, choć do pewnego stopnia tłumaczy twórcę szkoły szkockiej długą tradycję pojmowania form jako oddzielnych przedmiotów poznania. Jeśli chodzi o filozofie pokartezjańskie, to z pewnością nie było zamiarem ich twórców umieszczenie między podmiotem i przedmiotem tzw. zasłony percepcji. Wręcz przeciwnie, podejmowane próby zmierzały do „połączenia” w akcie poznawczym dwóch

odrębnych substancji – duchowej i materialnej. Niestety, okazało się to zadaniem na tyle skomplikowanym, że wszystkie proponowane rozwiązania, poczynając od kartezjańskiego, niosą ze sobą wiele trudności i niejasności. Mimo podejmowanych wysiłków nie udało się skonstruować takiej teorii percepcji, która uniknęłaby w przekonujący sposób umieszczenia między podmiotem i przedmiotem jakiegoś pośrednika. Niezależnie od intencji twórców poszczególnych systemów można było interpretować ów pośrednik jako element nie tyle łączący umysł ze światem, co oddzielny przedmiot poznania, uniemożliwiający ostatecznie poznanie tego, co realne. Krytyka Reidsowska trafnie ujawnia tu słabe punkty reprezentacjonistycznych teorii spostrzeżenia.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. (1992). *O duszy*. W: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Tom 3. Warszawa: PWN.
- Ayers, M. (1998). *Ideas and objective being*. W: D. Garber, M. Ayers (red.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 1062-1098. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, D.J. (2008). *Descartes on True and False Ideas*. W: J. Broughton, J. Carriero (red.), *A Companion to Descartes*, 196-215. Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing.
- Descartes, R. (2001). *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedź autora. Rozmowa z Burmanem*. Kęty: Antyk.
- Gilson, E. (1998). *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Greco, J. (1995). Reid's Critique of Berkeley and Hume: What is the Big Idea?. *Philosophy and Phenomenological Research*, 2(50), 279-296.
- Haldane, J.J. (1989). *Reid, Scholasticism and Current Philosophy of Mind*. W: M. Dalgarno, E. Matthews (red.), *The Philosophy of Thomas Reid (Philosophical Studies Series, Vol. 42)*, 285-304. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers.
- Hatfield, G. (1998). *The cognitive faculties*. W: D. Garber, M. Ayers (red.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 953-1002. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hempoliński, M. (1966). *U źródeł filozofii zdrowego rozsądku. Thomasa Reida teoria spostrzeżenia zmysłowego*. Warszawa: PWN.
- Maryniarczyk, A. (2001). *Tomizm. Dla-czego?*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Nadler, S. (2006). *The Doctrine of Ideas*. W: S. Gaukroger (red.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, 86-103. Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing.
- Reid, T. (1975). *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*. Warszawa: PWN.
- Reid, T. (1983). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. W: T. Reid. *Philosophical Works. With notes and supplementary dissertations by Sir William Hamilton*, Vol. 1-2, 212-508. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag.
- Shapin, S. (2000). *Rewolucja naukowa*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Suarez, F. (2022). *Disputationes metaphisicae*, (<https://homepage.ruhr-uni-bochum.de/michael.renemann/suarez/>), [dostęp 20/10/2022].
- Swieżawski, S. (1998). *Wstęp do kwestii 76; Wstęp do kwestii 78*. W: Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa Teologii 1*, 75-89. Kęty: Wydawnictwo Antyk.

THOMAS REID'S INTERPRETATION OF THE "THEORY OF IDEAS."

THE QUESTION OF THE DIRECT OBJECT OF PERCEPTION

Abstract. Thomas Reid, founder of the Scottish school of common sense, held the thesis that all previous philosophical systems were tainted by the same "original sin" – the adoption (in various forms) of a representationalist theory of sense perception. He called it the "theory of ideas," the consequence of which was to separate the subject and object of perception by an irremovable "veil of ideas." Before formulating his own account Reid considered this issue from a historical perspective, attempting to demonstrate the validity of his position. The purpose of this article is to answer the question of the relevance of Reid's views to the theory that perception is direct or immediate. It is primarily concerned with the view characteristic of the Aristotelian-Thomistic tradition, traditionally interpreted as presentationalism, and Descartes' views on the status of "ideas" in the process of knowing the so-called external world. At the same time, the analysis carried out points to simplifications in the Reidian interpretation of his predecessors' views on the nature of perception and to features of the theories criticized that justify it to some extent.

Keywords: Thomas Reid; René Descartes; representationalism; idea; sensation

DARIUSZ KUCHARSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-4136-1745>

d.kucharski@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.10



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 28/10/2022. Zrecenzowano: 24/11/2022. Zaakceptowano do publikacji: 16/12/2022.

ARIAN KOWALSKI

IN THE QUEST FOR NATURAL LIVING: THE TAOIST AND JUNGIAN ROOTS OF ARNOLD MINDELL'S THERAPEUTIC PATH

Abstract. In this article, I would like to take a closer look at the philosophical meaning of the term “process,” which is a fundamental category in Arnold Mindell's psychology. The Taoist origins of this concept go back to the *Tao* – the principle of the universe. *Tao* is the process of passing into each other the opposite aspects of the monastically understood *Qi* energy. Mindell was also inspired by the analytical psychology of Carl Gustav Jung, which emphasizes the importance of archetypal, unconscious mental processes and their impact on the *ego* through random thoughts, fantasies or dreams. Mindell distinguishes between a primary process (mental content that we are aware of) and a secondary process (mental content that we are not aware of) to explain what connects a person with her natural living – an unadulterated existence through rigid boundaries between the two processes acquired during one's upbringing. The purpose of this article is to explore the Jungian and Taoist roots of Mindell's psychology and to characterize individual lives as confronting their entire processual being, thus becoming natural living.

Keywords: natural living; process-oriented psychology; *wu wei*; Arnold Mindell; Carl Gustav Jung; *Tao*

Can natural living be considered as the highest value in modern Western culture? The search for an answer to this question leads me to reflect on the philosophical meaning of the pursuit of living that can be described as natural. My starting point is the intuition that a person can discover the way to natural living by paying attention to a phenomenon that Arnold Mindell calls ‘process’ (I will discuss the specifics of this concept later). At this point, it is worth asking the question: to what extent can reflecting on one's everyday experience help a person along this path? By reflecting on everyday experience, I mean mental activity aimed at an increasingly complex understanding of reality. This activity is processual, and it gradually develops in a person the disposition to react in unconventional ways

to signals coming from the body and the environment – that is, by taking into account the specificity of a given situation, rather than merely reacting through rigid patterns of behavior internalized during one's childhood (Kimball 1980). Reflection on everyday experience is a process that can accompany a person throughout her life. The very notion of a process invites consideration on its subject. Since everything is changing around the human being, it is natural to ask: is there anything that always remains the same? The intuitive answer is: the subject, or, more empirically, self-awareness. Whichever way we answer, relying on everyday experience we can assume that the center of self-awareness, through reflection, shapes an individual's humanity and thus helps her return to her natural living – the idea which I will try to locate in Mindell's psychology. Apart from a typically philosophical reflection, I will also focus on the therapeutic role of a reflective, process-oriented living, which, as I see it, has a positive effect on the individual, by facilitating the release of her potential and the manifestation of her true nature.

Before considering Mindell's notion of a process, I want to illuminate the origins of process-oriented psychology. Mindell admits to three significant inspirations that directly affected his own thought. These are Chinese philosophical Taoism, Jungian depth psychology, and quantum physics. Due to the philosophical and psychological nature of this text, I will discuss the first two sources of process psychology and explore their connections through the hermeneutic method. As for the quantum nature of processes, I will briefly discuss some ideas revolving around cosmological issues, which deserve to be further developed in a separate essay (Mindell 2010). In what follows, I will understand the term 'natural living' as living in equilibrium with all aspects of the human being (for example, weakness, ability to love, desire for power) that come from the unconscious (Jung 2014).

Taoism is a branch of Chinese philosophy distinguished by its specific approach to life, which is particularly striking from a Western perspective. One of the most essential values of the Taoist art of

living is freedom (Ni 1993). It is essence of the *Tao*, the principle of the universe, which is understood as a path without beginning or end; a process that knows no rest, conditioning the existence of living beings and matter. Similarly, Taoist freedom has no beginning and no end. It is not freedom “from something” or “to something,” and it is not tied to any context (e.g., individual, social, cosmic). Freedom is the state of mind of a human being living in harmony with the *Tao*. Taoism tries to capture such a state, as we would say from a Western perspective. From an Eastern perspective, however, we would rather say that the *Tao* seeker is trying to leave space for freedom within itself, that it is possible to allow the chaos in consciousness to sort itself out. When this happens, freedom will emerge, unforced into the Taoist’s being. This concept of freedom does not resemble the Western ideal of freedom stretching between security and the fulfillment of desires. The Taoist feels truly free only when she “drops” herself (limited by various needs and desires), leaving nothing but the silence of existence (Ni 1993). The forty-eighth chapter of the canonical Taoist work, the *Tao Te Ching*, puts it succinctly and precisely:

“In the pursuit of knowledge,
every day something is added.
In the practice of the Tao,
every day something is dropped.
Less and less do you need force things,
until finally you arrive at non-action.
When nothing is done,
Nothing is left undone.
True mastery can be gained
By letting things go their own way
It can’t be gained by interfering” (Mitchell 2006, 50).

The ability not to interfere with the natural course of things allows a person to experience “true mastery.” Lao Tzu, master of the art of non-interference and semi-legendary author of the *Tao Te Ching*, expresses in this text one of the most profound truths of Taoism: the

path to the inner does not lead through what is outside, but through non-interference with what we really are, a dimension of mind filled with harmony and silence, giving rise to non-action (*wu wei*), the fundamental principle of the Taoist way of living (Loy 1985). This principle primarily concerns living in harmony with the nature of the universe as well as its rhythm (*Tao*).

Having clarified the Taoist way of being, I shall now investigate how it is related to the idea of natural living. First of all, Taoism emphasizes the individual discovery of a mental sphere in which only freedom exists. This realm transcends the *ego*, thus revealing the possibility of a completely different way of experiencing the world than the culturally-conditioned one. Now, can it really be said that the Taoist lives naturally if, even hypothetically, she is able to transcend the culturally-shaped human condition? It seems that the very fact of transcending the culturally-conditioned *ego* justifies an affirmative answer. A being able to transcend what is cultural will be able to lead a natural living. Let us consider two different perspectives on this issue: (1) First, what exactly is natural living? In my view, I assume that it should be distinguished from cultural living, which in turn I identify with our everyday existence. If we accept this, we have not defined in detail what natural living is, but have only indicated what it is not. Earlier, when writing about reflection on everyday experience, I suggested that it might help human beings to return to a natural, unconstrained living. Following up on this intuition, I note that natural living is a way of being that is freed, through individual reflection, from absolute dependence on cultural influence, and is thus spontaneous – grounded in the present moment and oriented toward mindfulness (Yu 2008); (2) Following Jung, we will note that natural living is not only a way of existence that transcends culture enclosing it within the framework of personal reflection. It is, first of all, the art of balancing individual reference to both culture and nature. This is how one can remain at the same time conditioned and free from culture. The above situation is very well illustrated by the example

of spiritually and socially mature people who can find themselves in the world and lost in the human being (Jung 2014). Both ways of thinking about natural living bring to mind the mode of being of a person of supreme virtue, mature and innocent at the same time:

“Can you coax your mind from its wandering
and keep to the original oneness?

Can you let your body become
supple as a newborn child’s?

Can you cleanse your inner vision
until you see nothing but the light?

Can you love people and lead them
without imposing your will?

Can you deal with the most vital matters
by letting events take their course?

Can you step back from your own mind
and thus understand all things?

Giving birth and nourishing,
having without possessing,
acting with no expectations,
leading and not trying to control:

this is the supreme virtue” (Mitchell 2006, 12).

The natural living of the Taoist exudes freedom, showing the world from the perspective of a clear, non-violent mind. Is such a state of mind worth the effort that a person practicing the *Tao* puts into inner development? It is difficult to give an unequivocal answer. The reflective living does not always lead to the experience of happiness; moreover, it does not have to coincide with the path to a natural living, which in itself may not be worth any effort put into developing one’s personality. The question also arises as to whether it is worth overcoming the *ego* shaped by culture at all? Worthiness aside, it is possible that transcending the cultural self becomes a necessity at a certain stage of individual development. If so, then it ceases to be significant whether we choose development or the latter chooses us.

Another source that Mindell draws from, which is as significant as Taoism, is Jungian depth psychology. According to Jung, the process of reflective living is a path to consciousness development referred to as individuation (Jung 2014), which can be framed as a process of human becoming. Let us now consider the specifics of Jung's image of the human being. Given the relation of depth psychology to process-oriented psychology, this will help uncover essential elements of Jung's account. As a psychological image, Jung's characterization shows the connection between the psyche of a human being and the collective dimension; as a philosophical portrait, it reveals the path a human being must follow to achieve a state of freedom and realize the meaning of existence through spiritual development, based on the creation of a coherent dialogue between the *ego* and the collective – the dimension of archetypes. This dimension, as understood by Jung, remains for the most part outside the consciousness that accompanies a person on a daily basis. It becomes present only when a supra-individual force – an idea, image or symbol – impacts the individual (Jacobi 1999). Through these media, the archetype, the basic element of the collective unconscious, affects people's minds, shaping their reactions to various events, such as those of a political, religious or cultural nature. The collective unconscious is the mental sphere shared by all people, which contains the archetypes – primordial images that penetrate in the form of symbols into the collective or individual consciousness (Jung 2014). They impact perception, intuition, feeling, and thinking: sometimes positively, bringing inspiration beyond the capacity of the average human imagination; at other times negatively, depriving the being “possessed” by them of sober judgment and moral scruples. Manifestations of the collective unconscious can also be encountered in dreams, in which it reveals itself through the characters of mythological heroes, universal motifs, stories involving gods, demons, and other supernatural, oneiric entities. Shaped by it, dreams can affect the conscious side of a person's mental existence and her attitude to the meaning of life (Jacobi 1999). Thus, the mysterious

images of dreams, as well as the symbols and ideas experienced on waking, become determinants of reflective living that are difficult to ignore. Reflection on them has accompanied the more inquisitive representatives of our species for a long time.

The experience of the non-obviousness of life in the social world haunts the individual organically intertwined with the collective consciousness when, for one reason or another, she is forced to look into the darkness of her psyche. A person who directs her attention only outwardly may fail to perceive the world hidden within herself, and thus evade the call which the unconscious bestows upon her. This call almost never reveals a straight and settled path. A being stuck in the casemates of social conventions usually fails to notice that apart from its predictable world, created by “everyone,” there is another one; the one it carries within itself, although one can also perversely express it – outside itself. Situating itself only within the domain of social reality, it resigns itself to moving towards inner wholeness – this is the actual existence outside of itself. It follows that, in the context of psychological development it is primarily the exploration of the inner sphere that becomes significant for the individual. Jung does not believe that complete detachment from society is a necessary condition of development – individuation. According to him, a person only needs to create a distance from the social, facilitating her descent into the depths of her psyche, where she can experience the unconscious (Jung 2014).

Some experiences in everyday life contain something ephemeral, not obvious. Dreams, fantasies, strange premonitions or predictions are examples of such experiences. Rarer than these, but also haunting everyday life, are visions, revelations, or *quasi*-meditative states that are not the direct result of the spiritual practice of the person experiencing them. These experiences reveal to her a dimension of the unknown. In ordinary life, individuation is made present precisely through them (Jacobi 1983). In Jung’s view, the way to the interior of the psychological *terra incognita* is through facing oneself, or more

precisely, one's dark side. The metaphor of a mirror may be helpful in understanding the idea of this confrontation. An old Slavic proverb warns that staring into a mirror for too long reveals the devil. Let us imagine that this reflection is our other self, ourselves, as if in a distorting mirror. On the one hand, we do not recognize ourselves, because we no longer appear there as we perceived ourselves before. On the other hand, it is still us, or rather, as Jung puts it, our shadow – the darkness of the psyche that hides secrets, in which unnoticed good and evil bud, blossom and die. The shadow contains emotions, feelings or desires that are not ordinarily revealed. It takes its form in dreams, personal fantasies, or inexplicable fears. Sometimes it is helpful if some of the content that the individual suppresses in herself has a positive character. This is the case when a person grows up in an environment that promotes brutality and harm to animals or people. This causes the individual shaped by such a context to be unaware of her good qualities, for example, cheerfulness, altruism, or compassion. Moreover, the shadow is connected with both the fate of a particular person and the contents and images, of a collective nature, that symbolize absolute evil (images of emptiness, nothingness, Satan). In the latter context, the shadow takes the form of an archetype, affecting the person in contact with it. The archetype of the shadow affects, through unconscious impulses, the person who, by means of it, inflicts pure, archetypal evil to her fellow man or experiences it within herself (Jung 2014). The ability to confront this evil is an extremely valuable step on the path of spiritual development. The expansion of consciousness during the process of individuation, leads to a person's recognition of the dark, previously unconscious side of the psyche. Subject to a process of differentiation, such a mental wholeness offers the individual an experience of the meaning of existence, stemming from the understanding that he or she is inseparable from both good and evil (Odorisio 2015).

The heroic dealing with one's own shadow is not, in Jung's view, the end of individuation. A person must face several more archetypal

“demons,” lurking for her freedom. The most significant of these are: *anima* – the image of femininity in the soul of man; *animus* – the image of masculinity in the soul of a woman; Wise Old Man – the archetype of cultural wisdom; Great Mother – the image of nature, its life-giving and destructive aspects; and the self – the archetype of mental wholeness. All of them affect the individual in the process of individuation, and the most significant of them, the archetype of the self, allows the reflective human being to experience fullness and freedom, and thus to connect her consciousness with what is hidden, unconscious. This connection is, in Jung’s interpretation, the goal of the Taoist path of spiritual development (Coward 1996), to which the Swiss psychiatrist referred in his reflections on the concept of personality: “The undiscovered vein within us is a living part of the psyche; classical Chinese philosophy names this interior way »Tao« and likens it to a flow of water that moves irresistibly towards its goal. To rest in Tao means fulfilment, wholeness, one’s destination reached, one’s mission done; the beginning, end, and perfect realization of the meaning of existence innate in all things. Personality is Tao” (Jung 2014, 7829).

Having discussed the philosophical and psychological origins of process-oriented psychology, I will turn to a detailed presentation of selected elements of Mindell’s thought in order to relate it to the idea of natural living.

Mindell’s process-oriented psychology draws on Taoism and Jungian psychology to explore the subtle phenomena of human mental life. Mindell understands the concept of a process as the observer’s experience of the changeability of phenomena, and illustrates it with the metaphor of a moving train. What interests him are not the individual stations, but the journey itself, its direction and destination: in other words, the process (Mindell 2011). This way of thinking determines Mindell’s perception of the human being. For Mindell, the human being appears as a dynamic entity that comes to know

reality through three equally significant perspectives: the ordinary perception of objects, animals, or persons (“Consensus Reality”), the experience of life as one experiences a dream (“Dreamland”), and the profound awareness of reality (“Essence”). The first perspective comes down to our everyday existence in the world of phenomena, where such things as common sense, social conventions, and scientific research play an important role. This is the reality of everyday life. The second perspective is situated in the sphere of the subjective experiences of an individual. It includes, for example, daydreams, waking fantasies, visions, or mysterious events that happen to a person who is sensitized to them. The third perspective is the most difficult to describe because it alerts the individual of non-dual feelings in the form of an eye-catching, a captivating landscape or exhilarating, sublime music (Mindell 2000).

Let us now look at Mindell’s concept of a process. He distinguishes between primary and secondary processes, the former including all thoughts, feelings, sensations, behaviors, and actions of which the subject is aware. A secondary process, on the other hand, comprises thoughts, feelings, sensations, behaviors, and actions that the person is largely or completely unaware of. This distinction is reminiscent of Jung’s opposition between consciousness and unconsciousness, which shows the primary differentiation of the human psyche. Mindell focuses primarily on the view of man as a psychophysical being experiencing the flow of various information through so-called channels, which include the visual, auditory, proprioceptive, motor, relational, and world channels. Each of these is responsible for receiving and transmitting signals between the subject and her body and environment. This is how a person acquires knowledge and interacts with what is known. The distinction between primary and secondary processes accentuates the distinction between what we identify with in our lives and what seems completely foreign to us (Mindell 2011). Mindell, while remaining consistent with the basic tenets of depth psychology, considers that the pursuit of mental

wholeness, and thus the expansion of one's sense of identity, is vital to harmonious human development. The therapeutic function of process-oriented psychology lies largely in the fact that it frees the individual from a narrow sense of identity contained in her primary process, which is conditioned by culture (Mindell 2010).

Considering the difficulties his patients encountered in becoming aware of the various aspects of secondary processes, Mindell formulated the concept of an edge – a boundary of individual identity that is often an obstacle to discovering repressed, forgotten, or undeveloped aspects of one's being. There may be several causes for the formation of edges. Some of the primary causes include social and cultural norms of thinking, feeling, and behaving; personal belief systems; limitations of physicality; lack of appropriate role models and skills; negative experiences that prevent creative action; negative, difficulty-focused thinking; the fact that our secondary process reminds us of the behavior of a person we do not want to identify with; fear of humiliation, rejection, or punishment; our one-sided (negative) perception of our secondary processes; and unwillingness to leave our comfort zone. As such, an edge is not a problem in itself. However, sometimes it leads to various kinds of difficulties for the person, related, for example, to the premature attempt to integrate primary and secondary processes, as in the case of a young man who, while trying to prove his bravery, clashes too soon with opponents stronger than himself (Mindell 2011). To use Jung's categories, the integration of both aspects of a process (primary and secondary) develops individual personality and strengthens one's contact with the archetypal self, which is the most significant goal of individuation. We may conclude from this that Mindell and Jung situate the purpose of human development in the pursuit of a sense of mental wholeness.

The notion of a process is further associated with the Chinese terms *Tao* (the process of transformation of the natural order) and *wu wei* (the non-interference with the natural course of things).

The former, if identified with Mindell's process, shows a connection between the process of an individual and the process of nature in that individual. Hence, person and nature constitute a dynamic unity and following the process will eventually lead an individual to a natural living, a way of existence that transcends cultural and social norms of behavior. This kind of existence, according to Lao Tzu, requires no special effort, and is thus characterized by a pristine simplicity that comes from non-action (*wu wei*). Non-interference leads one to abandoning the patterns of action and thought acquired during upbringing, which liberates a person's mind, making it free and quiet. Natural living begins precisely when entanglement in the identification with the world of culture ends, thus enabling the will of the individual to grow out of the "will" of nature – that is, the process of the *Tao*.

Mindell's path is that of a therapist trying to understand aspects of human existence that are very difficult to grasp. Although the simplicity of a process makes it almost a truism, a philosophical account of this concept should focus on its developments since ancient times (e.g. Heraclitus of Ephesus, Lao Tzu). Mindell's careful observation of the way of existence, which a person's process leads her to, allowed him to shape psychotherapy in new ways informed by Taoism and Jungian psychology. In my understanding, Mindell's process-oriented psychology directs the person towards an unhindered life emanating with freedom, which, in the most precise sense of this word, we can consider natural.

In this text I have tried to show the connection between Taoism, Jungian depth psychology and Arnold Mindell's process-oriented approach. Avoid interference with the natural course of things, strengthening the relationship with the collective unconscious, as well as following the process, which Mindell also calls "working with the Dreaming Body" (Gates 2001), help the individual to find the point of balance within herself. The discovery of the inner point of equilibrium, in turn, promotes a psychophysical condition that will

provide a person in search of the meaning of existence (or at least some life reflection) with a solid point of departure from the overcrowded palace of artificial grandeur, and enable her to go wherever she wants.

BIBLIOGRAPHY

- Coward, H. (1996). Taoism and Jung: Synchronicity and the Self. *Philosophy East and West*, 46(4), 477-495. (<https://doi.org/10.2307/1399493>).
- Gates, J. (2001). Following the River's Way. An Interview with Arnold Mindell. *The Journal of Process Oriented Psychology*, 8(1), 19-23. (<http://katejobe.com/wp-content/uploads/2015/01/rivers-way.pdf>).
- Jacobi, J. (1983). *The Way of Individuation*. New York – Scarborough: New American Library.
- Jacobi, J. (1999). *Complex/Archetype/Symbol in the Psychology of C.G. Jung*. London – New York: Routledge.
- Jung, C.G. (2014). *The Collected Works*. New York: Routledge.
- Kimball, J. (1980). Freud, Leonardo, and Joyce: The Dimensions of a Childhood Memory. *James Joyce Quarterly*, 17(2), 165-182. (<https://www.jstor.org/stable/25476276>).
- Loy, D. (1985). Wei-Wu-Wei: Nondual Action. *Philosophy East and West*, 35(1), 73-86. (<https://doi.org/10.2307/1398682>).
- Mindell, A. (2000). *Dreaming While Awake: Techniques for 24-hour Lucid Dreaming*. Charlottesville: Hampton Roads Publishing Company.
- Mindell, A. (2010). *ProcessMind. A User's Guide to Connecting with the Mind of God*. Wheaton – Chennai: Theosophical Publishing House.
- Mindell, A. (2011). *River's way. The Process Science of the Dreambody*. Portland: Deep Democracy Exchange.
- Mitchell, S. (2006). *Tao Te Ching*. New York – London – Toronto – Sydney: HarperCollins Publishers.
- Ni, P. (1993). The Taoist Concept of Freedom. *Grand Valley Review*, 9(1), Article 15. (<http://scholarworks.gvsu.edu/gvr/vol9/iss1/15>).
- Odoriso, D.M. (2015). Patañjali's "Yoga Sūtras" and the Alchemical Process of Individuation. *Philosophy East and West*, 65(3), 717-730. (<https://www.jstor.org/stable/43831170>).
- Yu, J. (2008). Living with Nature: Stoicism and Daoism. *History of Philosophy Quarterly*, 25(1), 1-19. (<https://www.jstor.org/stable/27745110>).

ARIAN KOWALSKI

Uniwersytet Wrocławski, Instytut Filozofii
(University of Wrocław, Institute of Philosophy, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3813-339X>
ariankowalski4244@wp.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.11



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 14/04/2022. Reviewed: 19/10/2022. Accepted: 24/10/2022.

DAVID J. GUNKEL

DECONSTRUCTION. CRITICAL INTERVENTIONS FOR THE 21ST CENTURY AND BEYOND

Abstract. This essay seeks to make a case for deconstruction as a kind of critical intervention for responding to and dealing with the opportunities and challenges of the 21st century and beyond. Toward this end, it proceeds in three steps or movements. (1) The first part will deconstruct deconstruction, deliberately employing what will be revealed as an inaccurate vernacular understanding of the term in order to extract a more precise and technical characterization of the concept. (2) The second part will investigate the constitutive elements of deconstruction, focusing attention on its two-step procedure, which has been deliberately designed to be a kind of distortion of Hegelian dialectics. (3) Finally, the third part will examine the opportunities and the challenges of the theory and practice of deconstruction indicating how and why it can be considered a critical intervention, albeit one that is not without its own potential problems and vulnerabilities.

Keywords: binary logic; deconstruction; Jacques Derrida; Georg W.F. Hegel; philosophy

1. Introduction. 2. Deconstructing deconstruction. 3. Two steps to deconstruction. 4. Outcomes and results. 5. Conclusion.

1. INTRODUCTION

Deconstruction, like the concept of “time” in the *Confessions* of St. Augustine (Saint Augustine 1961, XI.14), is one of those words that we all think we know what it means until someone asks us to define it. And then we find ourselves at a loss; it seems we no longer know what it is we were talking about. This essay aims to remediate this problem. It seeks to identify, define, and clarify what many have found to be confused and confusing about deconstruction. And it does so not simply to correct past mistakes or misunderstandings, but to make a case for deconstruction as a kind of critical intervention for responding to and dealing with the opportunities and challenges of the 21st century and beyond.

In order to achieve this objective, the following proceeds in three steps or movements. (1) The first part will deconstruct deconstruction, deliberately employing what will be revealed as an inaccurate vernacular understanding of the term in order to extract a more precise and technical characterization of the concept. (2) The second part will investigate the constitutive elements of deconstruction, focusing attention on its two-step procedure, which has been deliberately designed to be a kind of distortion of Hegelian dialectics. (3) Finally, the third part will examine the opportunities and the challenges of the theory and practice of deconstruction indicating how and why it can be considered a critical intervention, albeit one that is not without its own potential problems and vulnerabilities.

2. DECONSTRUCTING DECONSTRUCTION

The word “deconstruction,” despite initial appearances, does not indicate “to take apart,” “to un-construct,” or “to disassemble.” Despite this widespread and rather popular misconception, which has become something of an institutional and institutionalized (mal)practice in both the popular and academic press, deconstruction is not negative. As Jacques Derrida (Derrida 1993, 147), the progenitor of the concept, pointed out in the Afterword to the book *Limited Inc*: “The ‘de-’ of deconstruction signifies not the demolition of what is constructing itself, but rather what remains to be thought beyond the constructionist or destructionist schema.” For this reason, deconstruction is something entirely other than what is typically understood and delimited by the conceptual opposition situated between the two terms “construction” and “destruction.” In fact, to put it schematically, deconstruction seeks to identify a non-dialectical third alternative. It is a kind of “thinking outside the box” that exceeds the grasp of the existing conceptual order.

It accomplishes this by targeting and working to disrupt the binary oppositions that organize what we say and how we think.

In the opening salvo of *Beyond Good and Evil*, Friedrich Nietzsche (Nietzsche 1989, 10) had pointed out that “the fundamental faith of the metaphysicians is the belief in opposite values.” These opposite values are formulated and expressed in terms of conceptual opposites or mutually exclusive predicates: being/nothing, inside/outside, mind/body, male/female, self/other, light/dark, natural/artificial, etc. “All metaphysicians from Plato to Rousseau, Descartes to Husserl, have proceed in this way, conceiving good to be before evil, the positive before the negative, the pure before the impure, the simple before the complex, the essential before the accidental, the imitated before the imitation, etc. And this is not just one metaphysical gesture among others, it is the metaphysical exigency” (Derrida 1993, 93). This is not, we should note, just a logical quirk of something called “metaphysics.” As Derrida explains in conversation with Julia Kristeva, even “everyday language” is the language of metaphysics (Derrida 1981a, 19). In other words, we typically make sense of ourselves and our world by deploying sets of terminological differences or binary oppositions.

The underlying logic of this way of thinking is the principle of non-contradiction. This principle, sometimes called the “law of non-contradiction,” has been, at least since the time of Aristotle, one of the (if not THE) defining conditions of human knowledge. As Paula Gottlieb explains in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* entry for the subject: “According to Aristotle, first philosophy, or metaphysics, deals with ontology and first principles, of which the principle (or law) of non-contradiction is the firmest. Aristotle says that without the principle of non-contradiction we could not know anything that we do know” (Gottlieb 2019). As proof of this, we only need to consider what has already transpired here: We have employed the law of non-contradiction in the very process of characterizing deconstruction by way of distinguishing it from what it is not.

Conceptual oppositions are undoubtedly useful and expedient. They not only help us make sense of the world; they appear to be

a fundamental principle of thought itself. Despite this, there are profound systemic problems. On the one hand, conceptual oppositions restrict what is possible to know and to say about the world and our own experiences. Opposites push things toward the extremes and produce a mutually exclusive either/or. As the late literary critic Barbara Johnson insightfully wrote in her book *A World of Difference*, “If not absolute, then relative; if not objective then subjective; if you are not for something; you are against it” (Johnston 1987, 12). Although this kind of exclusivity has a certain functionality and logical attraction, it is often not entirely in touch with the complexity and exigency of things on the ground. For this reason, we are generally critical of “false dichotomies” – the parsing of complex reality into a simple either/or distinction. There are, therefore, both ontological and epistemological reasons to question the hegemony of binary oppositions and the limitations that they impose.

On the other hand, conceptual opposites arrange and exert power. For any logical opposition or binary pairing, the two items are not typically situated on a level playing field; one of the pair has already been determined to be the privileged term. Or as Derrida explains, “we are not dealing with the peaceful coexistence of a *vis-à-vis*, but rather with a violent hierarchy. One of the two terms governs the other (axiologically, logically, etc.), or has the upper hand” (Derrida 1981a, 41). With the standard gender distinction situated between the two terms “male” and “female,” for example, it is the male who has been considered, from the book of *Genesis* to psychoanalysis and beyond, to be the original and basic form of the human species. In the Judeo-Christian creation myth, for instance, it is the man, Adam, who is created first, and the woman Eve is derived from him. Following this way of thinking, women have been routinely characterized as a derivative and negative counterpart. That is, they have typically been described by what they lack in comparison to the male. And this formulation – something that has been called *phallogentrism* – has

been leveraged to justify centuries of marginalization, oppression, and exclusion.

A similar, structural inequality has been identified with the terms that define conversation and debate about race in the United States and elsewhere. As W. Lawrence Hogue explains: “Within the white/black binary opposition in the West, the African American is defined as a devalued Other” (Hogue 2008, 45). Formulated in this way, white is a privileged term and black is determined and characterized as its negative counterpart and other. To make matters worse, this already unequal arrangement – one that encodes prejudice in the very terms by which we think and speak of racial difference – often has been and remains invisible to those who benefit from this privilege. This comprises what is designated by the phrase “the invisibility of whiteness.” It is for this reason, that racism is a structural matter and not just an empirical problem concerning the fact that there are individuals who have and express racist opinions or tell ethnic jokes. What is at stake in binary opposition, then, is not simply a manner of conveniently dividing up the world into this or that. Conceptual pairings – like male/female and white/black – no matter where they occur or how they come to be arranged, always and already impose unequal distinctions and distributions of privilege and power.

Conceptual oppositions, then, are neither neutral nor objective. As the science and technology scholar Donna Haraway argues, “certain dualisms have been persistent in Western traditions; they have been systemic to the logics and practices of domination of women, people of color, nature, workers, animals – in short, domination of all constituted others, whose task it is to mirror the self” (Haraway 1991, 177). Dualisms, then, are expressions of power. They are always and already hierarchical arrangements that are structurally biased. And it is this skewed hierarchical order that installs, underwrites, and justifies systems of inequality, domination, and prejudice. There are, then, important and pressing moral and political reasons to question systems of conceptual opposition and to attempt to think in excess

of and beyond the usual and inherited arrangements. As Hannah Arendt concludes, “we all grow up and inherit a certain vocabulary. We then have got to examine this vocabulary” (Arendt 2018, 461).

Finally, it needs to be noted that thinking and speaking in this way is not optional. Because of these profound systemic problems, there are good reasons to challenge the hegemony of binary opposition. But doing so is difficult, if not exceedingly impossible. Organizing things in terms of logical opposites does not appear to be a choice or a matter of individual volition. It is, as Nietzsche had pointed out, the “fundamental faith” that underlies and empowers all modes of thinking, up to and including that by which one would endeavor to question and to criticize it as such. Consequently, organizing things in terms of logical opposition, whether indicated by the name “dualism,” “oppositional logic,” “digital,” “dichotomy,” or “principle of non-contradiction,” is not a choice or a matter of individual volition. One does not, for example, decide to think in terms of oppositional logic or not, which is obviously just one more binary opposition.

Consider, for example, one of the proposed solutions to the gender binary that has been advanced in the context of discussions concerning the rights of transgender and gender fluid individuals. Gender identity, it has been argued, does not easily accommodate itself to the existing rules of the game – the mutually exclusive dichotomy that distinguishes male from female. In response to this, there have been efforts to articulate an alternative to the male/female binary. One possible alternative has been called “non-binary,” which immediately, and not surprisingly, produces another duality or binary opposition: non-binary *vs.* binary. This is the thoroughly insidious and seemingly inescapable nature of the problem: opposing binary opposition by deploying the usual strategies of contradiction, reversal, or revolution not only does little or nothing to challenge the basic structure of the dominant system but is actually involved with and contributes to what one had wanted to oppose or criticize in the first place. Audre Lorde accurately formulated the problem: “The master’s

tools will never dismantle the master's house" (Lorde 1984, 110). But what other tools are there? How is it possible to say anything at all about that which ruptures and exceeds the limits of available words and concepts without (re)using those very words and concepts?

3. TWO STEPS TO DECONSTRUCTION

Binary oppositions are a problem. But directly opposing binary opposition is already part and parcel of the problem. This does not mean, however, that such structures and formations are simply beyond inquiry or constitute some kind of inescapable *fait accompli*, to which one must and can only surrender. It does not, it is important to note, simply disarm or render impotent any and all forms of intervention, whether political, social, philosophical, or otherwise. What it does mean, is that the engagement – if it is to be effective – will need to operate in excess of mere opposition and be structured in a way that is significantly different and otherwise. This is accomplished (or, perhaps more accurately stated, this comes to pass) by way a double gesture. As Derrida explains in the course of an interview with Jean-Louis Houdebine and Guy Scarpetta: "We must proceed using a double gesture, according to a unity that is both systematic and in and of itself divided, according to a double writing, that is, a writing that is in and of itself multiple, what I called, in '*La double séance*,' a double science" (Derrida 1981a, 41). This "double science" consists of two phases: *overturning* and *displacement*.

OVERTURNING

Because the two terms that comprise a conceptual opposition are structurally arranged and formulated as an order of subordination, one of the two terms already governs the other or has the upper hand. Deconstruction begins with a phase of overturning the existing hierarchy. This "flipping of the script," or what Derrida also describes

as “bring low what was high” is, quite literally, a *revolutionary* gesture insofar as the existing order – an arrangement that is already an unequal and violent hierarchy – is inverted or overturned (Derrida 1981a, 42). “To overlook this phase of overturning,” explains Derrida, “is to forget the conflictual and subordinating structure of opposition” (Derrida 1981a, 41).

But inversion, in and by itself, is not sufficient. It is only half the story. And this is the reason why it is just a “phase” or the first step. As Derrida points out and is well aware (and he is following, among others, Nietzsche on this point) a conceptual inversion or revolutionary gesture – whether it be social, political, or philosophical – actually does little or nothing to challenge or change the dominant system. In merely exchanging the relative positions occupied by the two opposed terms, inversion still maintains the binary opposition in which and on which it operates – albeit in reverse order or upside-down. Simply turning things around, as Derrida notes, still “resides within the closed field of these oppositions, thereby confirming it” (Derrida 1981a, 41).

DISPLACEMENT

For this reason, deconstruction necessarily entails a second, post-revolutionary phase or operation. “We must,” as Derrida describes it, “also mark the interval between inversion, which brings low what was high, and the irruptive emergence of a new ‘concept,’ a concept that can no longer be, and never could be, included in the previous regime” (Derrida 1981a, 42). Strictly speaking, this new concept is no concept whatsoever, for it always and already exceeds the system of opposites that define the conceptual order as well as the non-conceptual order with which the conceptual order has been articulated. As such, it “can no longer be included within philosophical (binary) opposition, but which, however, inhabits philosophical opposition, resisting and disorganizing it, without ever constituting a third term, without ever

leaving room for a solution in the form of speculative dialectics” (Derrida 1981a, 43).

This “new concept” that is the product of the second phase occupies a position that is in between or in/at the margins of a traditional, conceptual opposition or binary pair. It is simultaneously neither-nor and either-or. It does not resolve into one or the other of the two terms that comprise the conceptual order, nor does it constitute a third term that would mediate their difference in a synthetic unity, as is the case with Hegelian dialectics. Consequently, it is positioned in such a way that it both inhabits and operates in excess of the conceptual oppositions by which and through which systems of knowledge have been organized and articulated. It is for this reason that the new concept cannot be described or marked in language, except (as is exemplified here) by engaging in what Derrida calls a “bifurcated writing,” which compels the traditional philosophemes to articulate, however incompletely and insufficiently, what necessarily resists and displaces all possible modes of articulation.

Perhaps the best example and illustration of deconstruction’s two-step operation is available with the term “deconstruction” itself. In a first move, deconstruction flips the script by putting emphasis on the negative term “destruction” as opposed to “construction.” In fact, the apparent similitude between the words, “deconstruction” and “destruction,” is a deliberate and calculated aspect of this effort. But this is only step one – the phase of inversion. In the second phase of this double science, there is the emergence of a brand new and exorbitant concept. The novelty of this concept is marked, quite literally, in the material of the word itself. “Deconstruction,” which is fabricated by combining the de- of “destruction” and attaching it to the opposite term “construction,” produces a strange and disorienting neologism that does not fit in the existing order of things. It is an excessive and intentionally undecidable alternative that designates a new possibility. This new concept, despite first appearances, is not negative. It is not the mere opposite of construction; rather, it exceeds

the conceptual order instituted and regulated by the terminological opposition situated between construction and destruction. “It is only on this condition,” Derrida concludes, “that deconstruction will provide itself the means with which to intervene in the field of oppositions that it criticizes” (Derrida 1982, 392).

4. OUTCOMES AND RESULTS

The value of all of this is that deconstruction, although informed and made possible by an engagement with the past, provides a way forward into possible futures that are not merely beholden to a repetition of what has gone before. The *raison d'être* of deconstruction, then, is that it opens up the opportunity and possibility to think, to speak, and to act *otherwise*. In other words, it provides a way to identify, to think about, and to say something that is different and to do so in a way that can make a difference. But again, the skeptic might ask (and should ask): why? Why mess with the status quo, when it seems to work just fine? Or to put it more directly: If it ain't broke, why bother trying to fix it?

This skepticism appears to be entirely reasonable. The principle of non-contradiction and the arrangement of things into conceptual pairs seems to be a fundamental baseline. Operating in terms of this logic is not an option. We do not, for example, decide to speak and think in opposite terms or not, which is obviously just one more binary opposition; we are already situated in languages and systems of thought that are essentially oppositional in their structure and modes of operation. As Aristotle had asserted in the *Metaphysics*, the principle of non-contradiction – whether it concerns ontological facts, epistemological limits, or logical expressions – is fundamental and essentially beyond demonstration (Aristotle 1980, 1006a, 1-5). Or as Derrida had explained – channeling the Aristotelean principle of non-contradiction without identifying it as such – this all or nothing way of thinking is not voluntary; it is all or nothing: “Every concept

that lays claim to any rigor whatsoever implies the alternative of ‘all or nothing.’ Even if in ‘reality’ or in ‘experience’ everyone believes they know that there is never ‘all or nothing,’ a concept determines itself only according to ‘all or nothing.’ It is impossible or illegitimate to form a philosophical concept outside this logic of all or nothing” (Derrida 1993, 116-117 – translation slightly modified).

Consequently, thinking and speaking in terms of conceptual opposites makes sense. And it makes sense, precisely because it is the very terms and condition of making sense. The problem with this, as Derrida and others have pointed out, is that these logical oppositions are already prejudicial. They are not and have never been neutral determinations of objective facts. They institute difference and this difference always makes a difference – socially, politically, ethically, ideologically, etc. Conceptual oppositions, wherever and however they appear and are formulated, institute and organize unequal hierarchies that are determinations of value and exertions of power. The promise of deconstruction, then, is that it provides a potent mechanism for thinking our way out of the maze of troubling oppositional pairs and dualisms by which we have made sense of ourselves, our world, and others. All of this sounds promising, especially for individuals and communities who have been, for one reason or another, situated on the “wrong side” of these oppositional pairs and dualities. But it is not without costs and potential risks – three in particular.

COMMUNICATIONS PROBLEM

If conceptual opposition (or, if one prefers, the principle of non-contradiction) is not optional but part and parcel of the languages we speak, then any effort to intervene in and disrupt the functioning of this conceptual order necessarily confronts the structural limits of language and the possibility of clear and effective communication. This is why, in “How the ‘True World’ Finally Became a Fable,” Nietzsche cannot help but end with what is essentially unnamable,

for that which exceeds the grasp of available concepts – that which is neither *being* nor *appearance* and both *being* and *appearance* – is not able to be designated by any of the available words (Nietzsche 1983, 486). As soon as we open our mouths to try to identify this third alternative, as soon as we say something like “It is...” or “It is called...”, we have fallen back into the system of logical oppositions and terminology that we had sought to challenge in the first place. It is, therefore, not possible to say anything about deconstruction without using the very resources of that which is to be deconstructed.

In responding to this necessary and unavoidable problem, language itself comes to be twisted and contorted in such a way as to make that which is essentially oppositional in its basic structure articulate what can no longer and never was able to be comprehended by such an arrangement. The manner by which this perversion of language is accomplished typically entails the use of two related strategies.

On the one hand, there are *neologisms*, the fabrication of brand-new words to designate new concepts or possibilities. Derrida is well-known for his neologisms, perhaps the most famous/notorious being *différance*, which is a way to think and write difference differently. “I have,” Derrida explains, “attempted to distinguish *différance* (whose *a* marks, among other things, its productive and conflictual characteristics) from Hegelian difference, and have done so precisely at the point at which Hegel, in the greater *Logic*, determines difference as contradiction only in order to resolve it, to interiorize it, to lift it up (according to the syllogistic process of speculative dialectics) into the self-presence of an ontotheological or onto-teleological synthesis” (Derrida 1981a, 44). For Derrida, the visibly differentiated *différance* designates a different way to think and write of a difference that remains in excess of the Hegelian concept of difference, which was exclusively understood as negation and contradiction. *Différance*, to say it differently, is a way for thinking and describing another modality of difference that is not beholden to or limited by the principle of non-contradiction.

On the other hand, there is *paleonymy*. Paleonymy is a Derridean neologism fabricated from available Latin components to name the reuse and repurposing of an “old name in order to launch a new concept” (Derrida 1981a, 41). Achieving this requires that the term be carefully selected and strategically reconfigured in order to articulate something other than what it was initially designed to convey. It therefore requires what Derrida characterizes in terms of a double gesture: “We proceed: (1) to the extraction of a reduced predicative trait that is held in reserve, limited in a given conceptual structure, *named X*; (2) to the delimitation, the grafting and regulated extension of the extracted predicate, the name *X* being maintained as a kind of *lever of intervention*, in order to maintain a grasp on the previous organization, which is to be transformed effectively” (Derrida 1981a, 71). Understood in this way, paleonymy is a kind of verbal remix that samples a deep-cut from the available linguistic catalogue and then recontextualizes it to generate something that is new, fresh, and unexpected. These “old names” may be archaic words that have almost fallen off the linguistic radar, like Derrida’s appropriation and use of the ancient Greek words *χώρα* (*chora*) and *φάρμακον* (*pharmakon*). Or they can be common and more popular words that are stuck with a significant difference that makes them slide away from their usual meaning and usage, as Derrida had done with the term *writing*.

REAPPROPRIATION

Because of this inescapable communications problem, the interventions of deconstruction always and necessarily risk becoming reappropriated into and domesticated by the existing systems of conceptual opposition that they work to undermine and exceed. The peculiarity of a neologism, for example, comes to be domesticated, through the actions of both advocates and critics, by making it conform to existing conceptual structures, often in the face of

explicit statements to the contrary. And this has, in fact, been the fate of the term *deconstruction* itself. Despite what Derrida explicitly states about deconstruction designating what remains to be thought “beyond the constructionist or destructionist schema” (Derrida 1993, 147); the word has been routinely reabsorbed by and understood according to the constructionist/destructionist schema. In this way, the neologism comes to be domesticated and commodified through a misappropriation that makes deconstruction just another name for criticism, a synonym for analysis, a new term for dismantlement, or the mere opposite of assembly and construction.

The strategy of paleonomy is exposed to a similar difficulty and is often easier to domesticate, because it does not take much interpretive effort to make an old name function in the old way. Derrida was well aware of the risk: “To put the old names to work, or even just to leave them in circulation, will always, of course, involve some risk: the risk of settling down or of regressing into the system that has been, or is in the process of being deconstructed” (Derrida 1981b, 5). *Writing*, for example – which for Derrida “*simultaneously* provokes the overturning of the hierarchy speech/writing, and the entire system attached to it, *and* releases the dissonance of a writing within speech, thereby disorganizing the entire inherited order and invading the entire field” (Derrida 1981a, 42) – has often been reappropriated into the existing hegemony of logocentrism. Critics like René Wellek, Walter Ong, John Ellis and many others have taken Derrida to task on the assumption that he simply overturns the speech/writing hierarchy and, in the face of what appears to be overwhelming empirical evidence to the contrary, dares to promote writing to the position of priority. All of this is perpetrated in direct opposition to or in complete ignorance of carefully worded explanations that have been specifically designed to preempt and protect against such misunderstandings.

Consequently, deconstruction, whether employing the strategy of neologism, paleonomy, or some hybrid mixture of the two, always

and necessarily runs the risk of having its interventions reappropriated into the field of conceptual oppositions in which and on which they supposedly work. This exposure to misunderstanding and domestication is not the result of an individual critic who has it in for deconstruction, even if critics have often exploited this situation for their own purposes. Instead, it is a systemic necessity and unavoidable by-product of logic and language. If the logical exigency of conceptual opposition is not optional and resistance to it is effectively futile, then any alternative, no matter how well articulated and contextualized, is immediately and unavoidably exposed to the risk of reappropriation. "The hierarchy of dual oppositions," as Derrida concludes, "always reestablishes itself" (Derrida 1981a, 42).

INTERMINABLE ANALYSIS

Finally and following from this, there neither is nor can be finality. Because deconstruction is always and necessarily exposed to the risk of reappropriation, the work of deconstruction is never complete or able to be finished. It is and must be what Derrida calls "an interminable analysis," a never-ending engagement that must continually submit its own innovations, movements, and conclusions to further scrutiny (Derrida 1981a, 42). For this reason, deconstruction does not and cannot conform to traditional models of knowledge production and representation. Its investigations do not and cannot supply anything like a definitive answer or conclusive solution, in the usual sense of the words. Its different queries, no matter what angle or aspect is pursued, entail instead an endless reproduction of questioning that becomes increasingly involved with the complexity of its own problematic. Although this is something that clearly cuts against the grain of common sense, it is necessary if the projects of deconstruction are to be at all successful, consistent, and rigorously applied. This conclusion has a number of consequences, which are (not surprisingly) somewhat inconclusive.

First, this particular form of what appears to be endless self-involvement has engendered important ethical questions and political concerns. “The growing self-reflexivity of theory,” Mark Taylor writes, “seems to entail an aestheticizing of politics that makes cultural analysis and criticism increasingly irrelevant” (Taylor 1997, 325). In other words, the main concern with deconstruction is that as it becomes more and more involved in its own questions and problematics, it appears to be increasingly cut off from the real questions and issues that matter. “Instead of engaging the ‘real,’ theory seems caught in a hall of mirrors from which ‘reality’ is ‘systematically’ excluded” (Taylor 1997, 270). This line of criticism is nothing new for philosophy or philosophers. Consider the case of Thales as recounted in Plato’s *Theaetetus*: “While he was studying the stars and looking upwards, he fell into a pit, and a neat, witty Thracian servant girl jeered at him, they say, because he was so eager to know the things in the sky that he could not see what was there before him at his very feet” (Plato 1987, 174a)

So it is with the critics of deconstruction, who find the very idea of an interminable analysis to be self-involved or solipsistic and a potentially dangerous kind of intellectual distraction that could lead one to miss and completely disregard what is most important and closest at hand. At the same time, however, deconstruction already has a response to this criticism, which, it rightfully points out, necessarily mobilizes and is formulated in terms of the classic logical oppositions that deconstruction had put in question in the first place. So instead of providing an easy excuse for dismissing deconstruction, this criticism betrays the very problem-space of ethics and politics to which deconstruction responds and for which it takes responsibility.

Second, recursive efforts like that of deconstruction often appear to be less than scientific or at least contrary to a concept of science understood and imagined as linear progress that seeks objective knowledge. But this conclusion is not necessarily accurate. Everything depends on how one understands and operationalizes the term

“science.” In having the configuration of an interminable analysis, deconstruction dissimulates (with at least one crucial difference) the *speculative science* that is the hallmark of Hegel’s philosophical sciences. For Hegel, “speculative” was not, as is often the case in colloquial usage, a pejorative term meaning groundless consideration or idle review of something that is inconclusive. Instead, Hegel understood and utilized the term “speculative” in its original and strict etymological sense, which is derived from the Latin noun *speculum*, meaning mirror. Understood in this way, a *speculative science* is a form of self-reflective knowing. That is, it consists in a mode of cognition that makes its own operations and outcomes an object of its consideration.

Like the speculative science that was described by Hegel, deconstruction does not approach and ascertain its object of investigation from the outside but makes itself and its own innovations the subject of investigation. It is, therefore, a thoroughly self-reflective undertaking that continually must submit its own operations and advancements to reevaluation. However, unlike the Hegelian system, which did have a definite teleological orientation and exit strategy, deconstruction appears to be caught in the vortex of what can only appear to be an infinite regress of endless self-reflection and auto-affective inquiry. This is not, despite first appearances, a pointless exercise or an instance of what Hegel had called “a bad or spurious infinite” (Hegel 1969, 137). It is an interminable struggle that occupies the space of thinking and works within its structures to articulate, however tardy and incomplete, what necessarily remains in excess of its seemingly totalizing grasp.

Third, though this outcome clearly cuts across the grain of the usual set of expectations, it is a necessary and unavoidable aspect of the philosophical enterprise. The prototypical philosopher, Socrates, does not get himself in trouble for proclaiming inconvenient truths or peddling fake news. He gets himself in trouble with his fellow citizens and is eventually put to death for merely asking questions. Since Socrates, philosophers (on both ends of the analytic/continental

philosophical divide) have characterized the task of philosophy in similar ways.

“I am,” Daniel Dennett explains, “a philosopher, not a scientist, and we philosophers are better at questions than answers. I haven’t begun by insulting myself and my discipline, in spite of first appearances. Finding better questions to ask, and breaking old habits and traditions of asking, is a very difficult part of the grand human project of understanding ourselves and our world” (Dennett 1996, vii). Slavoj Žižek provides something similar: “There are not only true or false solutions, there are also false questions. The task of philosophy is not to provide answers or solutions, but to submit to critical analysis the questions themselves, to make us see how the very way we perceive a problem is an obstacle to its solution” (Žižek 2006, 137). Consistent with this effort, deconstruction does not seek to provide definitive answers or solutions to existing problems. It seeks to demonstrate how the very way we conceive of and talk about a problem is already a problem and a potential obstacle to developing a solution.

5. CONCLUSION

In the final analysis we can say that deconstruction is neither a form of analysis nor does it seek out, achieve, or have any pretensions to finality. It is and can only take place as an endlessly open form of engagement with existing systems of thought in an effort to challenge the status quo and provide potent opportunities to think, speak, and act otherwise. This does not mean, however, that deconstruction is a form of textual free play where anything goes and all things are permitted. Quite the contrary. It proceeds by and necessitates excessive attention to the exigencies of language and logic in order to follow and apprehend every nuance of their intricate operations, procedures, and protocols. And it does so not to repeat what has gone before – even if, at times, it comes close to repetition – but to extract

from such effort a difference that opens onto alternative opportunities and challenges that can make a difference.

BIBLIOGRAPHY

- Arendt, H. (2018). *Thinking without a banister: Essays in understanding 1953-1975*. New York: Schocken Books.
- Aristotle. (1980). *Aristotle XVII: The Metaphysics, Bk. I-IX*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dennett, D. (1996). *Kinds of Minds*. New York: Basic Books.
- Derrida, J. (1981a). *Positions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1981b). *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1982). *Margins of philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1993). *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press.
- Ellis, J. (1989). *Against Deconstruction*. Princeton: Princeton University Press.
- Gottlieb, P. (2019). *Aristotle on non-contradiction*. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-noncontradiction/>.
- Haraway, D.J. (1991). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. New York: Routledge.
- Hegel, G.W.F. (1969). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im grundrisse*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.
- Hogue, W.L. (2008). Radical democracy, african american (male) subjectivity, and John Edgar Wideman's "Philadelphia Fire". *Melus*, 33(3), 45-69.
- Johnson, B. (1987). *A world of difference*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Lorde, A. (1984). *Sister outsider: Essays and speeches*. Berkeley: The Crossing Press.
- Nietzsche, F. (1983). *The Twilight of the Idols*. In: W. Kaufmann (ed.), *The Portable Nietzsche*, 463-564. New York: Penguin Books.
- Nietzsche, F. (1989). *Beyond good and evil*. New York: Vintage Books.
- Ong, W. (1995). *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. New York: Routledge.
- Plato. (1987). *Plato VII: Theaetetus sophist*. Cambridge: Harvard University Press.
- Saint Augustine. (1961). *Confessions*. New York: Penguin Classics.
- Taylor, M.C. (1997). *Hiding*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wellek, R. (1983). Destroying literary studies. *The New Criterion*, 2(4), 1-8.
- Žižek, S. (2006). Philosophy, the "unknown knowns," and the public use of reason. *Topoi*, 25(1-2), 137-142.

DAVID J. GUNKEL

Northern Illinois University, USA

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-9385-4536>

dgunkel@niu.edu

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.12



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 29/10/2022. Reviewed: 13/12/2022. Accepted: 23/12/2022.

STANISŁAW CHANKOWSKI

GUNKEL'S DECONSTRUCTION: BETWEEN THE FETISH AND THE NEED FOR A DIALECTICAL RENEWAL

Abstract. The purpose of the essay is to critically analyze the influence of J. Derrida's deconstruction on David J. Gunkel's book *Deconstruction* (MIT Press 2021). Gunkel's handbook is aimed at making deconstruction a tool of critical thinking accessible to non-professionals. It turns out that accomplishing this task comes at the expense of precisely the critical potential of deconstruction itself. Gunkel is well aware that his arguments are sometimes superficial and overlook deeper problems that should be addressed. Such a failure takes the form of a fetishistic denial, which in psychoanalysis is summarized by the formula "I know well, but all the same." In turn, deconstruction itself, insofar as it is separated from Kant's transcendental philosophy and Hegel's dialectics, becomes an academic ideology. Restoring its proper subversive potential can only be done by returning to a philosophy of reflection, in which the thinker himself must ultimately consider his own position as an author and bring it under criticism. This is the path that Gunkel avoids, because he could then no longer be the author of a handbook on deconstruction, rather than someone who practices deconstruction.

Keywords: deconstruction; dialectics; fetish; subject; reflection

1. Introduction. 2. What should deconstruction not be confused with? 3. What is deconstruction, then? 4. Explaining Gunkel's failure. 5. Deconstruction as the repetition of dialectics. 6. *Deconstruction* as a fetishistic denial. 7. The tragedy of writing a handbook. 8. Conclusion.

1. INTRODUCTION

David J. Gunkel's undertaking to explain in a clear, systematic, and at the same time condensed form what deconstruction really is and how it should be understood is indeed a hard task. Gunkel is deeply aware of this difficulty, which he cleverly elevates to the rank of a philosophical problem in itself. By doing this he continues a unique – one could argue, the only proper – philosophical tradition in which the exposition of a philosophical theory becomes itself

a philosophical problem. In this tradition, philosophy acquires its autonomy by posing a fundamental question about the conditions of the possibility of the subject-object relation (Žižek 2011, 9), that is by asking what it means to write and speak about something. It remains to be seen whether Gunkel tries to give an answer to this question, and in general to what extent can philosophy succeed in this task at all even if confrontation with it is unavoidable for its own survival. I would like to propose here the idea that if a text about a philosophical theory, such as the Gunkel's, tries to capture its own conditions for being a proper philosophical text – for having a reflexive structure, in other words – it can do so either in the manner of a fetishistic denial or by developing its central problem to its extreme implications, when, unable to control the infinite movement of *différance*, inevitably fails. In the latter case, the failure is the evidence that the author's own position has been scrutinized and put to the test in a confrontation with the object. The reflexive nature of the author's own position in the text is then accomplished precisely through this peculiar failure. Gunkel's book proceeds in the former way. However, had he not rejected the dialectical method reformulated under the influence of deconstruction, he could have followed the latter path, which is much more critical and therefore more interesting.

Before turning to this central issue, it should be noted that it is undoubtedly an advantage of Gunkel's *Deconstruction* – even if he ultimately adopts a fetishistic approach – that the author doesn't avoid these fundamental problems in a book published in the Essential Knowledge Series of the MIT Press, which aims to “offer a point of access to complex ideas for nonspecialists.” The usual way to carry out such a task is to popularize a theory in such a way that it does not address the very problem of what a theory as such is, thereby sparing readers from getting involved in complicated and “unnecessary” problems in order to provide them with practical tools to understand and change the world. Deconstruction, Gunkel

notes, has been generally afflicted with this error (especially in the ideologically arranged American academy), which results in denying its entire essence. Despite being fully aware of the possibility of committing this error, even drawing the reader's attention to it, precisely because of that Gunkel does not overcome it. The question arises whether non-specialists should be overburdened with excessive inquisitiveness, which is likely to remain inconclusive. In other words, the question concerns the costs of engaging non-specialist readers at a deeper level. If this would amount to providing theoretical tools, it would be inconsistent with the tenets of deconstruction. In fact, it would confirm and strengthen the author's position, who supposedly has such tools at his disposal. The issue would only be whether he knows how to popularize them well.

David J. Gunkel is known mainly for developing a philosophical approach to issues in information and communication technology (ITC). Gunkel's work shows a thorough knowledge of the field of ICT, in addition to engaging with current philosophical debates, first and foremost as the editor of the *International Journal of Žižek Studies*. In his own words, applying deconstruction to ITC led him "to update, rework, and/or reiterate that basic explanation" (Gunkel 2021, 10) of deconstruction, since its common usage and understanding has now moved far away from its original meaning. As a result, the first issue addressed in *Deconstruction* is precisely the common misreading and misunderstanding of the title term.

In order to improve the original notion of deconstruction, Gunkel structures his book systematically. It begins with a "negative" part in which he states what deconstruction could be confused with, but should be differentiated from; then, in the next chapter he clarifies the essence of deconstruction by introducing its two-step logic. Thereafter the reader finds the most important examples of a proper applications of deconstruction made by Derrida's followers. The book's structure, which he calls at the very beginning "the standard operating procedure," should become itself, as Gunkel remarks,

a matter of a deconstruction since the opposition between the abstract scheme and the specific examples cannot remain unexamined within a deconstructionist framework (Gunkel 2021, 13). The last chapter of the book carries out a kind of a costs-benefit analysis. One should also note that at the end of the book the reader can find a useful glossary of the most important terms of philosophical deconstructionism, which is indisputably an advantage of this publication.

In my comments, I will faithfully adhere to the structure of Gunkel's book. After presenting what Gunkel thinks deconstruction is not, what it really is and some proper examples of deconstruction according to Gunkel, I will explore the relation between deconstruction and dialectics and highlight the fundamental problem where they meet each other. Gunkel tries to distinguish deconstruction from dialectics. However, in doing so he misrecognizes their common interest and the dilemma which is constitutive for philosophy itself. This is of the utmost importance because the Hegelian dialectic posed a particular challenge and was a crucial point of reference for Derrida's project. Furthermore, I will try to demonstrate that contemporary interpretations of the Hegelian dialectic owe a great deal to deconstruction, and that the latter, if detached from the former, becomes what it was not intended to be. It becomes a deconstructive method that does not speculatively address the question of the subject using that method and it is thus deprived of its proper reflexiveness – the only feature that could rescue its subversive potential. In his book, Gunkel advocates their separation and thus contributes to this misuse of deconstruction. At the same time, however, he repeatedly points out this danger and poses radical questions which, if taken seriously, could save him from this error. For this reason, his entire argument takes a form that I call here a form of fetishistic denial. Gunkel is fully aware of the pitfalls of his argument, but that doesn't change anything.

2. WHAT SHOULD DECONSTRUCTION NOT BE CONFUSED WITH?

Before Gunkel goes to explain what deconstruction is, he rejects a number of wrong explanations. He chooses this strategy because deconstruction – as it has been already mentioned – has a “rich social life” and lives in many false semblances from which its proper meaning should be extracted. This ‘extraction’ turns out to be itself a problem, for here one cannot refer to the authority of “deconstruction’s father,” Jacques Derrida. Such authority is, as Gunkel notes, itself something rejected by deconstruction. Derrida himself (as well as Michael Foucault) refuted such authority and merely resigned to play this role. Although Gunkel is aware of this problem, he suspends it like several others. This is the first signal of a fetishistic denial, the nature of which will be discussed further. Suspension is its defining feature. In connection to this, however, it is interesting to notice that Gunkel is the author of a particularly brilliant text on the conditions for the possibility of comparing alternative interpretations of Hegel’s thought, in which he defends the originality of Žižek’s interpretation of this philosopher (Gunkel 2008). Here Gunkel signals Derrida’s authorized “death of the author,” but must continue to refer to him in order to reconstruct deconstruction as faithfully as possible. The consequence of suspending Derrida’s problem as the father of deconstruction will be to suspend the problem of Gunkel as the author of *Deconstruction*. This deprives the book of proper reflexivity, which grounds the activity of deconstruction (Gunkel 2021, 85-86).

Gunkel lists five wrong meanings of deconstruction in the following order: destruction, analysis (also discourse analysis), critique in the ordinary sense, transcendental critique, method. I discuss them in a slightly different order, which will allow me to avoid the arbitrariness of his argument. Not only the order is here arbitrary, but the premises of Gunkel’s refutation are also not fully exposed by him. I have therefore divided Gunkel’s criticism into refutations

whose premises are clearly laid out and refutations in which the reader must – paradoxically – trust the author’s authority.

Starting with the former, according to Gunkel deconstruction shouldn’t be confused with a general method. This is because a method implies an opposition of the subject, the author of an action or a cognition and its object. An author has tools at his disposal that give him an advantage over the object, subjecting that object to his control. The objective of deconstruction is precisely to overcome this subject-object opposition. For Gunkel, methods “... are generally understood as roads (from *hodos*: ‘way,’ ‘road’) to knowledge. In the sciences – as well as in the philosophies that scientific thinking patronizes – method is an instrument for representing a given field, and it is applied to the field from the outside.” Conceptualized in this fashion, methods are both instrumental and subjective (Gunkel 2021, 24).

Overcoming the rigid subject-object opposition leads to the conclusion that the object of the deconstruction deconstructs itself, and the subject can only follow this process (Gunkel 2021, 26). In positive terms deconstruction is here characterized as a “strategy(ies).”

Secondly, deconstruction is not an analysis: it is neither the standard analysis nor just the simple discourse analysis, as analysis in general presupposes an opposition between complex and simple. This opposition is indeed the object of deconstruction, but not something that constitutes it. The purpose of analysis in its proper sense is to decompose the complex into its constituent simplest elements.

Rejecting these two misconceptions, we can already grasp something. Deconstruction has something in common with radical doubting or unveiling the oppositions which are constitutive of the usually way of thinking and are therefore taken as given and unquestionable.

It is noteworthy that both method and analysis are not strictly philosophical terms, as they are used in other domains as well. Subjected to deconstruction, they reveal their conceptual and

metaphysical assumptions. We can therefore point out, following Gunkel, that for the procedure of deconstruction every manifestation of life is based on similar metaphysical structures. This conviction underlies Derrida's famous passage that there is nothing outside the text: "Il n'y a pas de hors-texte" (Gunkel 2021, 37).

Traditionally, two types of criticism can be raised when constitutive, taken-for-granted assumptions are unveiled. The first one, skeptical, rejects everything that is ungrounded, taken on faith. The second one, transcendental, examines the conditions under which something can be thought of. Both types of criticism, however, are what Gunkel wants to distinguish from deconstruction. However, the emphasized difference between deconstruction and transcendental criticism is not entirely clear, especially because Gunkel often emphasizes transcendental motifs in Derrida's thought, such as that there is nothing beyond the text, that the relationship with the world is always conditioned by language and its oppositions. Gunkel avoids confronting transcendentalism, and he also avoids the problem of the subject. That is, he avoids confronting with his own position.

Gunkel distinguishes deconstruction from the concept of destruction. He states that the aim of deconstruction is not to demolish anything, even if this term is derived from the German destruction that appears in Heidegger's *Being and Time* (Gunkel 2021, 15). But it is also not meant to construct anything new. In fact, its aim is to think beyond the destruction-construction opposition.

The whole section of Gunkel's book devoted to distinguishing deconstruction from procedures and concepts that are usually confused with it is of rather questionable value. On the one hand, the author confronts the pressing issue that deconstruction has become such a widespread term that its meaning has moved far away from its original meaning and intentions. He tries to address this problem without resorting into purely academic and hermetic considerations. On the other hand, the reader has not yet been presented with

a “positive” version of deconstruction; hence, he is forced to trust the author without being able to scrutinize the premises of his argument.

In view of the prevalence of the false meanings of “deconstruction,” two strategies could be adopted. Gunkel faces here a dilemma. He could either faithfully explore how these false appearances deconstruct themselves and thus abandon the conventional handbook form, or he could rely on the author’s authority to reject such false interpretations in light of a positive and correct understanding of deconstruction. However, since Gunkel has not yet given a positive account of deconstruction this option would prevent him from remaining faithful to the deconstruction strategy.

3. WHAT IS DECONSTRUCTION, THEN?

The decision to approach deconstruction through a negative path is understandable insofar as the positive path is not easier. Traditionally, this would take the form of the sentence $x \text{ is } y$. However, it is precisely this sentence type that is the basic structure of the metaphysical thinking that is the object of deconstruction. The formula $x \text{ is } y$ expresses the law of identity since it establishes a relationship in which some entity acquires determinacy and unambiguity by assigning a predicate to it. The logical law of identity leads to the law of non-contradiction. The unambiguity of a term obtained by assigning a predicate to a subject follows from the exclusion of the opposite predicate being assigned to it. Deconstruction trying to overcome any kind of unambiguous identity shouldn’t be using the structure that serves to establish it.

For Gunkel, as it was already mentioned, deconstruction is a general strategy “by which to engage with and respond to the binary oppositions of metaphysics” (Gunkel 2021, 34). Oppositions, lets us repeat that, structure metaphysics (as well as any kind of thinking and practice) in such a way that the predicates mutually exclude each other: being/nothing, inside/outside, mind/body, male/female, self/

other, light/darkness, natural/artificial, and so on. Gunkel claims that the aim of Derrida's deconstruction is to overcome these oppositions for two reasons. Firstly, binary oppositions seem to be inadequate in view of the richness of our experience. They reduce every phenomenon to *x* or not-*x*. "For this reason, binary opposites often seem to be unable to represent accurately or to capture the rich experiences of empirical reality, which always seems to complicate simple division into one of two options" (Gunkel 2021, 38).

This first objection seems completely inadequate, especially because in the preceding section the author introduced a structuralist concept from which Derrida extracts the conclusion that there is nothing beyond the text. In other words, if we accept this conclusion, we can't just say that there are structures limiting our thinking and that there remains an experienced reality which is outside such structures.

Secondly, opposite terms, being always hierarchically arranged, exercise power. As Derrida argued: "We are not dealing with the peaceful coexistence of a *vis-à-vis*, but rather with a violent hierarchy. One of the two terms governs the other (axiologically, logically, etc.), or has the upper hand" (Gunkel 2021, 38).

The consequence of such a power, for which Derrida forged the term "phallogocentrism," is exclusion, marginalization, and oppression. Unfortunately, to pin down the nature of this mechanism Gunkel relies on a simplification that removes him from the tenets of deconstruction. Namely, he says that the one who controls the oppositions that organize the debate, thereby controls social life. However, the problem here is that no one is able to control them, to treat them as adequate means of achieving pre-selected goals. Oppositions control both those who are subject to power and those we think exercise power. The aim that, according to Gunkel, Derrida has in mind seeking a way to overcome binary oppositions that are essential to the ubiquitous structures of metaphysical thinking, certainly fit the expectations of the book's presumed audience, but contradict the critical disposition of deconstruction itself. One could even say that

deconstruction arose as a reaction to this kind of prevailing type of criticism in the 1960s. Discussing the context in which Derrida's philosophy emerged, Descombes writes: "Derrida has no objections to a reductive formula such as 'philosophy is the ideology of western ethnos,' except for the fact that to say it is impossible. The formula is essentially meaningless, and also, therefore incapable of producing the critical effects attributed do it" (Descombes 1979, 137).

Nevertheless, it is still worth summarizing Gunkel's two-stage deconstruction strategy. It is primarily adopted to avoid two dangers associated with the metaphysical system of thinking:

1. "To attempt an exit and a deconstruction without changing terrain, by repeating what is implicit in the founding concepts and the original problematic, by using against the edifice the instruments or stones available in the house, that is, equally, in language. Here, one risks ceaselessly confirming, consolidating, relifting (*relever*), at an always more certain depth, that which one allegedly deconstructs."
2. Difference – "To decide to change terrain, in a discontinuous and irruptive fashion, by brutally placing oneself outside, and by affirming an absolute break and difference ... thereby inhabiting more naively and more strictly than ever the inside one declares to have deserted, the simple practice of language ceaselessly reinstates the new terrain on the oldest ground" (Gunkel 2021, 42).

The ethical aim of deconstruction, then, is to undermine Western metaphysics in a truly effective way, to open it up to radical otherness. Getting caught up in its internal problems and measuring it by its own standards, i.e. showing inconsistencies and internal contradictions will only strengthen this metaphysics. It can be treated as an ideology only by finding a ground that will sooner or later turn out to be metaphysical itself.

The first step to undermine the power of binary oppositions is to reverse, overturn their hierarchy. In Derrida's words this means "to bring low what was high." However, this gesture, although

revolutionary is not sufficient, for after it, things still “resides within the closed field of these oppositions, thereby confirming it” (Gunkel 2021, 43). It is therefore required a second step called “displacement.” Its result is the emergence of a new concept “that can no longer be, and never could be, included in the previous regime” (Gunkel 3021, 44). This new concept is a consequence of the fact that a text in the broad sense, as the object deconstruction is dealing with, is itself ambiguous, which in the first place means that there is no such absolute point (cognitively attainable or not) from which it could derive its meaningfulness. For Gunkel, an example of this third concept is “deconstruction” itself, which operates beyond the opposition destruction-construction. After a first phase which inverts the hierarchy construction-destruction into destruction-construction, follows a second phase marked by “... the emergence of a brand new and exorbitant concept. The novelty of this concept is marked, quite literally, in the material of the word itself. ‘Deconstruction,’ which is fabricated by combining the de- of ‘destruction’ and attaching it to the opposite term ‘construction,’ produces a strange and disorienting neologism that does not fit in the existing order of things” (Gunkel 2021, 44).

Gunkel does neither consider nor even approximate the exact logic of this third term. The whole operation looks like a magic trick. This would be difficult to do otherwise as the motives for practicing deconstruction, as mentioned above, have been presented unfaithfully with respect to its own assumptions. It should also be mentioned that the fourth chapter of the book is entirely devoted to discussing other examples of deconstruction in action. There, we find deconstructive triads in which arche-writing as the third term emerges from deconstructing the voice-writing opposition; virtual emerges from the real-illusory opposition; remix emerges from the original-copy opposition; and cyborg from the organic-technology opposition.

These examples certainly give some idea of what the deconstruction strategy looks like in practice, but this pragmatic goal is achieved at a significant cost. This cost consists in renouncing to address the problems signaled by Gunkel in this publication and developed in his other works. One might suspect that since Gunkel has hinted at these problems, even naïve readers can feel treated protectively by being deprived of serious consideration of the issues.

4. EXPLAINING GUNKEL'S FAILURE

One may ask to what extent the deficiencies of Gunkel's book are the direct consequence of the very idea of producing a handbook on deconstruction. The answer to this question concerns the relevance of such a philosophical statement, taking into account its conditions. This is therefore a speculative question, as suggested at the outset. This is because it alludes to the conditions of what can be said and what cannot be said, as Gunkel states while commenting on Žižek's philosophy: "this means explicitly recognizing the way what comes to be enunciated is always and already conditioned by the situation or place of enunciation" (Gunkel 2008, 18). This takes us back to Descombes' comment about how Derrida reacted to the statement that philosophy is an ideology of the European ethnic community – how it is possible to express this conviction? Moving on to this, we necessarily return to considering things in a transcendental way, although transcendentalism has been distinguished from deconstruction by Gunkel. Transcendentalism, by asking about the conditions of possibility of the subject's reference to the object, paves the way for dialectics, which, as Gunkel also knows, radicalizes it and draws extreme consequences from it. In the first case, the question of the conditions of possibility of the subject's reference to the object is successfully answered through the concept of "the other side," which guarantees the coherence of the world – the effect of the projection of transcendental subjectivity onto the structure of the thing itself. In

the second case, the subject is entangled by the contradictory nature of phenomena and is divided between the positive and the inherent remnant of negativity that is the subject itself. This negativity is always represented in the text or argument as its ultimate failure, a sign of the fact that the text is reflexive to the point that it indicates the impossibility of mediating the subject's position in positive terms, through the category of cohesive identity.

It seems that it is precisely the framing of deconstruction in this context – rather than a subversive strategy for dealing with the text – that allows it to rescue its philosophical radicalism, nullified by the form in which it is presented in Gunkel's book.

The relationship between deconstruction and dialectics, which are both derived from the assumptions of Kant's transcendental philosophy, can be conceived in the following way: it is deconstruction that allows dialectics to be freed from the traditional teleological interpretation. In turn, dialectics, by raising the question of the subject caught up in the conditions of the possibility of an articulation, prevents deconstruction from being reduced to a mere toolbox for social criticism and activism. This is a popular interpretation, as in Gunkel's book, due not to the author's reputation or arguments, but to the form in which deconstruction is presented.

To discuss the latter point, it will be useful to consider how Gunkel defines dialectics and distinguishes it from deconstruction.

5. DECONSTRUCTION AS THE REPETITION OF DIALECTICS

I shall now consider in detail the relation between deconstruction and dialectics in *Deconstruction*. It is significant that Gunkel discuss dialectics only after presenting the general principle of deconstruction with its reversal of the hierarchy of binary oppositions and introducing the third term. He does not consider dialectics in the *Going Negative* section, where he says what deconstruction is not and what it should not be confused with. This is intended to emphasize that dialectics

has a special place. This is not surprising, because its close relationship with deconstruction is already indicated by the fact that in both cases there are oppositions and a third term. Moreover, it is worth recalling that Derrida himself admitted that his deconstruction is perhaps indistinguishable from Hegel's dialectics; he even claimed that Hegel can be considered as the first deconstructionist provided his philosophy is interpreted differently than mainstream accounts (Kowalska 2000, 376).

Gunkel points out that the dialectical triad cannot be treated as if three distinct substantive components were involved in it. He rejects this misinterpretation and states that dialectics is about a process, a movement, which, moreover, has no definite end, being an ongoing circular process. This is where the work of deconstruction begins, attempting to break out of this closed circle. Its third term in is not meant to be a third term that resolves and reconciles the contradiction between the first two terms, but one that shows that from the opposition of "a" and "not a" something still remains. Contrary to what the law of the excluded middle proclaims ("if not-a, then necessarily a"), deconstruction shows that any construction of such mutually exclusive oppositions breaks down, since the condition for its possibility is something third that constitutes the breach. While the simple thinking in terms of binary oppositions obeys the law of identity, deconstruction shows that the condition for the possibility of any identity is its intrinsic non-identity, its infinite differentiation from itself, the *différance*.

However, it is precisely the differentiation of something from itself, the attribution of the foreignness, otherness to a self-referential identity that is already a principle of the dialectics. Many contemporary interpretations of dialectics, including those of Žižek, Malabou (a disciple of Derrida), and Ruda accentuate precisely the presence of an unbearable remainder. For Žižek, such remainder is the figure of the king in Hegel's *Philosophy of right* (Žižek 2008, 83ff), for Ruda it is the rabble (Ruda 2011) from the same source,

for Malabou it is nature (Malabou 2005, 67) that is freed from the absolute at the end of Hegel's *Logic*.

These interpretations depend on Derrida's critical work. The advantage of deconstruction's "repetition of dialectics" is that it frees the latter from teleological interpretations prevalent in French philosophy of the postwar years. Deconstructing by struggling not simply against Hegel, but, in Derrida's words, against "a certain Hegel" (Kowalska 2000, 75) allows his philosophy to be given a critical motivation that goes beyond supporting a narrowly understood communist project, as usually assumed in secondary literature. Without Derrida and other thinkers rejecting the idea of a closed dialectical circle and a gradual, albeit necessary progress, such contemporary interpretations of Hegel would probably have never appeared.

6. DECONSTRUCTION AS A FETISHISTIC DENIAL

What is the advantage of showing that deconstruction falls into the tracks of dialectics? Let's start with the fact that Gunkel devotes a distinguished place in his book to the comparison of dialectics and deconstruction. To articulate the principle of deconstruction, Gunkel introduces the reader to its widespread false appearances and to such key trends as structuralism and post-structuralism. Dialectics is introduced only after deconstruction itself has been described. This is a traditionally philosophical strategy that gives deconstruction more than just a philosophical context for better understanding it (as in the case of structuralism and post-structuralism). In this regard, it is significant that, although Gunkel is familiar with Žižek's interpretation, he does not mention it in the book. The reason is that Gunkel wants to emphasize more the difference between dialectics and deconstruction, thus giving the latter a more essential overview. This is a strategic distinction. Not only it doesn't allow the reader to get an insight into new interpretations of dialectics (which is not the task of this book), but above all it impoverishes deconstruction

itself, depriving it of the opportunity to confront the problem of philosophical utterance as such, to confront the possibility and impossibility of speaking, that is, the subject's position as the one who speaks. Ultimately, the question of *différance*, the infinite self-differentiation of identity, is linked to the concept of reflection. For Derrida, this term enables one to think about the difference in a way other than as the negative moment of positivity (as it is usually ascribed to Hegel). However, this kind of *différance* treated as a distortion of identity can also be found in Hegel's idea that the cognition of the object finds itself within the object as the object's distortion, its nonidentity (Žižek 2006, 246). This in turn leads again to the concept of the subject, rejected by Gunkel. The identity of an object is, therefore, distorted by the subjective perspective, included and transformed within the object. One cannot measure in any objective way the scale of this distortion.

Had Gunkel chosen to follow this path, all the extraordinarily important problems he posed in his book about the conditions for the possibility of defining deconstruction, using the positive formula "*s is p*", the problem of distinguishing true deconstruction from its incorrect interpretations, the problem of the author's authority, etc., would have been solved. But he has not: one gets the impression that in *Deconstruction* Gunkel adopts a fetishistic strategy toward these problems, which can be summarized by the formula "I know well, but all the same ..." (Mannoni 2003, 68-92). Fetishism in the psychoanalytic interpretation means that the subject denies the existence of a problem in order to maintain control over himself and his world. Gunkel is aware of the importance of these problems and that addressing them would change the entire structure of the book, but he does not allow himself to be guided by the internal dynamics generated by these problems. Such an approach is precisely the one required by dialectics. However, in order to proceed in this way one endangers the position of the author as the one who has a full control over the argument of the text and must allow himself to be surprised.

It is not out of the question that, finding himself in such a position an author would feel forced to abandon the handbook project expected by the publisher.

7. THE TRAGEDY OF WRITING A HANDBOOK

The publisher's expectation of a handbook on deconstruction for a wider audience has been satisfied by Gunkel, who has, indeed, written a book in which deconstruction is juxtaposed with a variety of important philosophical concepts, and includes a very clear and well laid out glossary. However, Gunkel lost the opportunity to reflexively elaborate the problem of trying to meet the publisher's requirements with a handbook on deconstruction that in a way does not possess the standard features of a handbook. Writing a handbook on deconstruction that presents it as an established topic, as one theory among other theories, as a tool and a method collides with the understanding of deconstruction as precisely the kind of writing that challenges this – it is a tragic situation. “I know well, but it changes nothing” seems to say Gunkel several times. Dialectics offers a non-fetishistic way out of this situation. According to dialectics, the tragedy of a speaking, writing and philosophizing subject is precisely what must be mirrored in the text itself, along with the conditions under which the subject speaks, writes, and philosophizes. However, such a mirroring of the tragic situation of the subject never creates a full, closed circuit and totality like a handbook. Instead, it points to a specific remainder, that is a remainder as the mark of the subject.

8. CONCLUSION

What might such a reminder be in the case of a philosophical text? It is perhaps just academic jargon that resists popularization. The purpose of the book is to question the conviction that deconstruction is exclusively an academic practice, cultivated in the “ivory tower”

(Gunkel 2021, 10). However, denying this is precisely a kind of fetishism – it amounts to denying that an academic practice truly is an academic practice that should not necessarily translate into the language of another practice in a controlled way. The idea of such a translation presupposes a subject who has control over the language and is able to construct equivalences between the terms of different jargons from a neutral standpoint. Such a control presupposes the juxtaposition of the subject and the object, operator and tool, and perpetuates itself in the American academic ideology which has absorbed deconstruction precisely as such a tool (Gunkel 2021, 19), contributing, as Gunkel diagnoses, to spreading incorrect ways of understanding it. Paradoxically, the most non-ideological way out of this situation is to treat deconstruction as an exclusively linguistic practice that does not need to be translated to non-academicians, although it may invite them to read a text that will be subversive and productive but not at the expense of a systematic argument. This, however, would entail that one would not be able to popularize deconstruction as a useful tool for achieving practical goals, which presupposes – to repeat – the existence of a subject that controls the intended goals and the means of achieving them effectively. A good dialectical lesson from Kant's primacy of practical reason over theoretical reason, which fails to achieve any satisfactory results, would be to show that the theoretical reason should not be subordinated to the practical reason, but rather that the latter constitutes the very failure of the theoretical reason to which the reader can be invited, with no promise of any practical profit. In this vein, Gunkel responds to the potential charge that deconstruction offers no definitive answers by claiming that deconstruction is about asking the right questions rather than reaching a conclusion (Gunkel 2021, 86). However, such questions should not be posed formally, but should engage the whole figure of the author. This will not be avoided by the concept of his death. Following death, after all, specters remain.

Derrida's dilemma of how to successfully overcome the terrain of metaphysical thinking could be adopted to Gunkel's situation. For Derrida the two strategies explored above are insufficient, for they both assume that the subject has control over meaning and its criteria. In particular, the strategy discussed in the previous section does not enable the subject to be decentralized together with his aims and tools, and thus perpetuates the metaphysical structures. In his essay on Bataille, *From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve* (Derrida 2001, 317-350), Derrida argues that looking for such a strategy yields surprising consequences that are not simply the expected profit from investment, in which there is always a reserve that marks the subject's foreignness to himself. Comparing the two inadequate strategies to the case of writing a handbook, one can either, as Gunkel does, accept that this book form can be used to popularize the tools of criticism, or recognize that this is in itself a corrupted task and reject such an enterprise by "abandoning the terrain." In both cases, however, we are dealing with an author who strictly sticks to the meaning of his action. Deconstruction proper, similarly to the endeavors of theoretical reason, can achieve something only through its failures. Fidelity to such a radical thinking is lacking in Gunkel's book, in which the controlled popularization of the critical tool wins out.

BIBLIOGRAPHY

- Derrida, J. (1967). *Writing and Difference*. Chicago: Chicago University Press.
- Descombes, V. (1980). *Modern French Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gunkel, D. (2008). Žižek and the Real Hegel. *International Journal of Žižek Studies*, 2(2). (<https://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/105/105>).
- Gunkel, D. (2021). *Deconstruction*. Cambridge (MA) – London: The MIT Press.
- Kowalska, M. (2000). *Dialektyka poza dialektyką*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Malabou, C. (2005). *The Future of Hegel*. London: Routledge.

- Mannoni, O. (2003). *I Know Well, but All the Same...*. In: M. Rothenberg, D. Foster, S. Žižek (ed.), *Perversion and the Social Relation*, 68–92. Durham and London: Duke University Press. (<https://doi.org/10.1215/9780822384724-004>).
- Ruda, F. (2011). *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's 'Philosophy of Right'*. London: Continuum.
- Žižek, S. (2008). *For They not Know What They Do. Enjoyment as a Political Factor*. London: Verso.
- Žižek, S. (2021). *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.

STANISŁAW CHANKOWSKI

Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii

(The Polish Academy of Sciences, Institute of Philosophy and Sociology, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8160-9923>

staschankowski@gmail.com

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.13



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. (CC BY-NC 4.0).

Received: 4/11/2022. Reviewed: 13/12/2022. Accepted: 20/12/2022.

PIOTR KOZAK

WHAT CANNOT BE DECONSTRUCTED? TRUTH

Abstract. In this paper, I discuss the interpretation of the method of deconstruction in David J. Gunkel's *Deconstruction* (MIT Press 2021). I focus on the relationship between deconstruction and truth. I hold that the concept of truth is indispensable for deconstruction since truth introduces correctness conditions for the deconstructive method. However, I claim that truth, being essential and primitive for deconstruction, is fundamentally inaccessible for being analyzed by the latter.

Keywords: deconstruction; truth; Jacques Derrida; Willard Van Orman Quine

1. Introduction. 2. Limitations. 3. Consequences.

1. INTRODUCTION

Deconstruction (Gunkel 2021) is a clearly written and well-argued introduction to Derrida's method of deconstruction. The author's primary goal is to show that deconstruction offers a full-fledged scientific methodology and can be successfully introduced into a philosophical toolkit. The best recommendation for this book is that Gunkel seems to succeed in this effort.

This task is not trivial. On the one hand, a vast amount of research has been done within the deconstructive paradigm. For the last fifty years, deconstruction has significantly impacted literary criticism (Buchanan 2016; Culler 1992; de Man 1979; Hillis Miller 2009), culture theory (Spivak 1998), history (Munslow 1997) and legal theory (Kennedy 2004). An interesting question is why this is the case. What determines the effectiveness of the deconstructive method in social research?

On the other hand, the concept of deconstruction is often overused. In many contexts, it is used as a synonym for analysis.

According to the popular view, deconstruction is a method for breaking complex beliefs into atomic ones and investigating the relations between the latter. However, if the deconstructive method were reducible to the good old-fashion analysis, there would be no need to introduce deconstruction to the methodological toolkit. In this case, deconstruction would only be a fancy French-like word for a well-known concept. Thus, it is crucial to distinguish deconstruction from other research methods.

Finally, it is essential to free the deconstruction method from the myths and misunderstandings that have cumulated around it in the analytical tradition in the last fifty years. For instance, deconstruction is one of the targets of Quine's fierce attack on postmodernism.¹ In the influential discussion between Searle and Derrida, deconstruction is accused of bringing out relativism, conceptual confusion, and methodological anarchism, which is often epitomized by the expression 'everything goes.' To hold that these labels do not rightfully describe deconstruction, we need an explication of what deconstruction is. This way, we can avoid the accusations of relativism and methodological anarchism.

The great value of Gunkel's book is that it introduces clarity into the discussion on Derrida's deconstruction. According to Gunkel, the deconstruction method consists of three procedural steps. First, a negative step to determine the idea's content by investigating the oppositions it involves. For instance, to learn what writing is, we have to know what the concept of writing excludes. In this case, the

1 "A question of tolerance closely parallel to the religious one recurs at a less consequential level in the teaching of controversial subjects such as philosophy. There should be a balanced representation of rival philosophies, it is urged. True enough, if one is concerned only with the history or sociology of philosophy; correspondingly for the history and sociology of religion. But if one pursues philosophy in a scientific spirit as a quest for truth, then tolerance of wrong-headed philosophy is as unreasonable as tolerance of astrology would be on the part of the astrophysicist, and as unethical as tolerance of Unitarianism on the part of the hell-fire fundamentalist" (Quine 1987, 209).

concept of writing is introduced to philosophical discussions as the opposite of speech.

Next, deconstruction investigates the values we associate with the components of the distinctions outlined above. For example, Plato values speech over writing because it gives us direct access to truth, while writing overshadows it. Writing is responsible for overinterpreting and falsifying the ideas we have access to through the spoken word. This set of beliefs builds what Derrida describes as a logocentric tradition in Western philosophy (Derrida 1976), or what Wheeler aptly calls the myth of the magic language (Wheeler 2011). According to this myth, there is a language of thought through which we know what we think about. This language is self-interpretable. Every interpretation of the natural language necessarily refers to it. Like Quine and Davidson (see Wheeler 2000), Derrida denies this myth.

Finally, deconstruction is not only a matter of flipping around the traditional conceptual distinctions to expose the implicit merit of its parts. It introduces alternative concepts, which can also be deconstructed (the process of deconstruction is infinite). For instance, to avoid evaluating speech over writing, Derrida introduces the concept of arche-writing, which denotes the way of accessing truth through the written word. If there is no magic language, then what remains is to seek the truth through a constant process of interpretation. The concept of arche-writing characterizes the infinite process of interpretation. Making sense of our thoughts is an infinite process of searching and self-correcting.

2. LIMITATIONS

So far, so good. Gunkel's explication of the deconstructive method helps us to address three challenges raised at the beginning. First, it explains why deconstruction can be an effective scientific method. Suppose that deconstruction is a matter of rethinking conceptual distinctions. In this case, it can help us to think anew about old ideas

and introduce new ways of conceptualizing some old problems. This is indeed the case, which explains why deconstruction can help us to make progress in science.

Second, deconstruction is not reducible to analysis. Deconstruction is not about reducing complex beliefs into atomic ones. Instead, it investigates conceptual distinctions and the values we associate with them. Furthermore, it introduces new distinctions into our scientific dictionary.

Third, deconstruction is not vulnerable to relativism and methodological anarchism accusations. Deconstruction is not an 'anything goes.' It is a well-grounded method that aims at the truth. In contrast to the popular interpretation of Derrida, the concept of truth is preserved in deconstruction. As Derrida puts it: "The value of truth (and all those values associated with it) is never contested or destroyed in my writings but only reinscribed in more powerful, larger, more stratified contexts ... and that within [those] contexts (that is, within relations of force that are always differential – for example, socio-political-institutional – but even beyond these determinations) that are relatively stable, sometimes apparently almost unshakable, it should be possible to invoke rules of competence, criteria of discussion and of consensus, good faith, lucidity, rigour, criticism, and pedagogy" (Derrida 1988, 146; see also Norris 1997; 2002).

Here, however, the limitation of the deconstructive method exposes itself. The concept of truth is primitive and substantially indispensable for the very idea of deconstruction. Derrida holds that the process of deconstruction is infinite – there is never a point when we can stop it. Every newly introduced concept can be deconstructed. However, one can ask how we determine the correctness of such a process of deconstruction.

First, let us note the oppositions introduced within the process of deconstruction are not logical negations. Let us go back to the speech-writing distinction. The logical negation of speech is non-speech. Writing is one of the instantiations of non-speech genera.

However, the distinction of speech vs. non-speech does not logically imply the speech vs. writing distinction. We have to make a choice. From infinitely many instantiations of the concept of non-speech, such as painting, smelling, etc., we have to choose the relevant one.

Now, this does not have to be a problem. Applying any scientific method requires the skills to distinguish between relevant and irrelevant factors. For instance, when measuring temperature, we know that the colour of the thermometer is irrelevant. Knowing the height of the mercury column is essential. At the same time, we can distinguish between the irrelevant and relevant factors because, *ceteris paribus*, we know what we want to measure.

Similar observations apply to the deconstructive method. Introducing the opposition between speech and writing requires that we consider this distinction relevant to our understanding of reality. Deconstructing this distinction brings about knowledge and brings us closer to the truth. However, this is not a consequence of the deconstructive method but its prerequisite. Truth is a primitive concept of this method. If the concept of truth were not established, then introducing new oppositions into philosophy would be an arbitrary process. At least there would be no principled way to avoid the accusations of methodological anarchism.

Second, suppose we introduce a new opposition into our scientific dictionary. Still, we need a correctness criterion to determine whether the new concept is relevant to our understanding of the world. If there were no correctness conditions, then our attempts to describe reality would not be different from exchanging opinions. Some descriptions could sound fancier or bolder, but that is it. Here, however, is where analytical philosophers, such as Quine and Searle, say 'stop.' Knowledge is not sharing fashionable opinions. It concerns truth.

According to this line of reasoning, if one wants to introduce correctness conditions to the deconstructive method, the simplest way is to take truth as the fundamental concept of our descriptions. If a method aims at the truth, then the results of the application of

such method can be assessed according to whether they bring us closer to the truth or not. The concept of truth, however, works as primitive and unanalyzable here. Without it, there is no way to avoid accusations of arbitrariness.

3. CONSEQUENCES

It follows from the above that, unless we have the concept of truth, we can make no sense of deconstruction. However, the method of deconstruction cannot be used to analyze the concept of truth. Deconstruction is based on truth, which sets the correctness conditions and the aim of the method. Truth is indispensable for deconstruction, and it is fundamentally inaccessible to it.

It may seem that this does not have to be a problem. Suppose we take for granted that truth is primitive and cannot be analyzed. Consequently, we can abandon the idea of making sense of the concept of truth. This seems to be the idea Derrida advocates (see Wheeler 2011).

But why on earth should we do so? Taking for granted that the concept of truth is primitive does not imply that we cannot say anything interesting about truth. We obviously can. At least since Tarski, we have made some progress in making sense of the idea of truth. And even if we have not said the last word, no one expects us that we will.

Thus, although the concept of truth is inaccessible to deconstruction, it does not mean that this concept is unanalyzable. It implies, however, that deconstruction cannot give us a theory of truth.

Next, according to Derrida, the process of deconstruction is infinite, for there is no principled way to determine whether our concepts fit the world. How we describe the world seems to be underdetermined by how the world appears to us. Moreover, the meaning of language is fundamentally indeterminable. There is no

way to determine the meaning of the words we use. Words and concepts require a constant process of interpretation.

Fair enough. No fact can determine the meaning of the words we use (see Quine 1960). But what can such meaning be? According to an influential account in the philosophy of language, the meaning of an expression is the same as its truth conditions. To know the meaning of a sentence is to know under which conditions it is true. Derrida's answer is that these conditions cannot be determined.

However, this does not seem right. It is one thing to say that the meaning is indeterminable and another that there is no meaning at all. Let us consider Davidson's truth-conditional semantics (Davidson 1984). According to Davidson, we cannot determine the truth values of a sentence. Yet, we can still hold that the meaning of a sentence is its truth value.

Consequently, the theory of deconstruction cannot give us a theory of meaning. At the same time, it presupposes such a theory. If our world descriptions aim at the truth, then to understand them is to know the conditions under which they are true or false.

Does this entail that deconstruction is useless? No! It is doubtful whether deconstruction can be a useful tool for building a theory of truth and meaning. However, the same can be said about analysis (see Quine 1951). This, however, does not entail that analysis is philosophically useless. Deconstruction seems to be an effective tool to describe the world. The fact that it does not apply to every goal implies that it is not enough to have a tool. It is also necessary to know how to use it.

BIBLIOGRAPHY

- Buchanan, I. (2016). *A Dictionary of Critical Theory*. New York: Oxford University Press.
- Culler, J. (1992). *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca: Cornell University Press.

- Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. New York: Oxford University Press.
- De Man, P. (1979). *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. New Haven: Yale University Press.
- Derrida, J. (1976). *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1988). *Afterword: Towards an Ethics of Discussion*. In: J. Derrida, *Limited Inc*, 29-110. Evanston: Northwestern University Press.
- Gunkel, D.J. (2021). *Deconstruction*. Cambridge: MIT Press.
- Hillis Miller, J. (2009). *For Derrida*. New York: Fordham University Press.
- Kennedy, D. (2004). *Legal Education and the Reproduction of Hierarchy: A Polemic Against the System: A Critical Edition*. New York: New York University Press.
- Munslow, A. (1997). *Deconstructing History*. New York: Routledge.
- Norris, C. (1997). *Against Relativism: Philosophy of Science, Deconstruction, and Critical Theory*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Norris, C. (2002). *Deconstruction: Theory and Practice*. New York: Routledge.
- Quine, W.V. (1951). Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, 60(1), 20-43.
- Quine, W.V. (1960). *Word and Object*. Cambridge: MIT Press.
- Quine, W.V. (1987). *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*. Cambridge: Harvard University Press.
- Spivak, G.C. (1998). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge.
- Wheeler III, S.C. (2000). *Deconstruction as Analytic Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.
- Wheeler III, S.C. (2011). *Davidson, Derrida, and Difference*. In: J. Malpas (ed.), *Dialogues with Davidson: Acting, Interpreting, Understanding*, 29-42. Cambridge: MIT Press.

PIOTR KOZAK

Uniwersytet w Białymstoku, Instytut Filozofii
 (University of Białystok, Institute of Philosophy, Poland)
 ORCID <https://orcid.org/0000-0001-9734-4640>
 piotr.kozak1@gmail.com

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.14



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. (CC BY-NC 4.0).

Received: 19/10/2022. Reviewed: 13/12/2022. Accepted: 20/12/2022.

PRZEMYSŁAW R. NOWAKOWSKI

CAN THE INTERDISCIPLINARITY OF COGNITIVE SCIENCE BE SAVED THROUGH DECONSTRUCTION?

Abstract. This paper discusses the resources for deconstruction offered by cognitive science, drawing inspiration from David Gunkel's work on the topic (*Deconstruction*, MIT Press 2021). The gesture of deconstruction is seen as having a positive impact on the development of this interdisciplinary field by challenging misleading dichotomies and examining its underlying assumptions, such as the symmetry of integration.

Keywords: deconstruction; interdisciplinarity; cognitive science; integration; symmetry

1. Introduction. 2. A rupture in the heart of cognitive science. 3. Integration. 4. Symmetry. 5. Conclusion.

1. INTRODUCTION

Deconstruction, according to Derrida, is “what remains to be thought beyond constructionist and destructionist schema” (Gunkel 2021, 2). In this paper, I aim to investigate some ways to approach interdisciplinary research in cognitive science, which occupies a unique position as both a discipline and an inter-discipline. Precisely this feature can present a number challenges to cognitive science, such as maintaining its disciplinary status in the face of both a theoretical drive towards unification and a practical drive towards fragmentation. However, I do not try to suggest that we should abandon the concept of interdisciplinarity altogether. Instead, through the gesture of deconstruction, i.e. repetition and difference, we can challenge and move beyond inherited oppositions such as integration *vs.* fragmentation, cooperation *vs.* domination, and symmetry *vs.* asymmetry (but also: unified *vs.* fragmented, disciplinary *vs.* nondisciplinary, hierarchical *vs.* heterarchical, etc.).

In doing so, we can open up a space for a more nuanced and rich understanding of interdisciplinary practice in cognitive science.

2. A RUPTURE IN THE HEART OF COGNITIVE SCIENCE

As we are often reminded, cognitive science is or at least should be interdisciplinary. It is frequently cited as the prototype of an interdisciplinary research field in both cognitive science literature (e.g., introductions, overviews, companions, handbooks, encyclopedic entries, programmatic papers, etc.) and beyond (see Nowakowski 2019, footnote 1). However, such emphasis on interdisciplinarity often comes with unacknowledged assumptions, such as the notions of integration and symmetry. These assumptions are often taken as indications of progress or order in cognitive science, but they deserve further examination. In this paper, I will explore these assumptions in more detail.

Despite the complex history of cognitive science (Cohen-Cole 2007), the hexagonal model proposed by Gardner (Gardner 1985) has come to dominate the field's collective imagination. The hexagon, which shows the relations between different cognitive subdisciplines, has become the iconic image of cognitive science as a singular entity.¹ According to this model, cognitive science is the result of a balanced, symmetrical integration of psychology, AI, linguistics, neuroscience, philosophy, and anthropology (see, e.g., the "integrative challenge" in Bermudez 2014).² This idealized model of cognitive science is both a standard to strive for and a source of constant disappointment when

1 I intentionally omit the original publication containing this picture, the Sloan Foundation Report (Keyser, Miller, Walker 1978) because there is no evidence that the account outlined in the Sloan Foundation Report had been accepted prior to Gardner's publication.

2 Bermudez (Bermudez 2014) proposed a three-dimensional model of integration in cognitive science, which focuses on integrating models from different disciplines rather than the disciplines themselves. Despite this, his vision for cognitive science is highly unifying and advocates for an equal representation of all disciplines within the hexagon.

actual models fall short. The gap between the idealized version of the field and the actual practice of cognitive scientists widens and deepens, with implications for both symmetry and integration.

3. INTEGRATION

Interdisciplinary research is a complex and varied phenomenon, and there are different classifications of the types of interactions between disciplines (Van den Besselaar, Heimeriks 2001; Thompson, Klein 2010). Interdisciplinary investigations are often described as combining disciplines to create a new, integrated or even unified field, such as biochemistry (see Boden 1999; Thompson Klein 2010). This view is widely accepted by most cognitive scientists and probably philosophers of cognitive science as well (see Núñez *et al.* 2019). However, although interdisciplinary research is common, the successful integration of disciplines as in the case of biochemistry is rare (the only example of successful integration in cognitive science seems to be psycholinguistics – Abrahamsen 1987).

Both cognitive scientists and philosophers of cognitive science acknowledge that a gap exists between the idealized “hexagonal” version of interdisciplinarity in cognitive science and its actual practice. Despite this, the duality of interdisciplinarity as imagined and as practiced is still maintained in the field. Some may argue that this duality is simply the result of the gap between a regulative ideal and research practice, but this is not the case. The hexagonal model proposed by Gardner plays no real role outside of theoretical overviews and introductions. This duality is instead a sign of the presence of deconstruction, piercing the interdisciplinary heart of cognitive science.

It is important to note that interdisciplinarity and integration (unification) can and often diverge. Grüne-Yanoff (Grüne-Yanoff 2016) provides examples of interdisciplinary research (such as the combination of game theory and evolutionary biology) that is successful

without resulting in the formation of a new interdisciplinary field. The history of cognitive science also supports this idea. For instance, the work of Miller and Bruner at Harvard's Center for Cognitive Studies (1960-1972) was highly interdisciplinary (see Cohen-Cole 2007), and successful in terms of its impact on the work of its funders (such as Miller's work on the psychology of language). Despite this evident success, the Center's work in terms of integration should be considered a failure, as it did not produce a new discipline but simply benefited psychology.

Most studies on collaboration between disciplines focus on how their cooperation can solve pressing problems (Schmidt 2011). Such studies often focus on effective communication, mutual understanding, and cross-disciplinary use of methods, technologies, or techniques. Success in these cases often depends on using a new method or looking at an old problem from a fresh perspective.

Surprisingly, success can also come from failure (Mäki 2016), such as misunderstanding or misusing a new method or technology. Interdisciplinarity occurs when different disciplines come together and interact, whether in pursuit of cooperation, mutual understanding, or even in recognition of the limitations of their own concepts and methods (Boon 2020). Interdisciplinarity is not only about gaining knowledge from other disciplines, but about understanding or being confronted with the limitations of one's own field or discipline (e.g., to avoid becoming a "trespasser"; see Ballantyne 2019).

Interdisciplinarity is too complex and heterogeneous to be reduced to integration, and integration is too rare to make interdisciplinarity dependent on it.³

³ It is not clear what integration is or why it is necessary. If forming a new inter-discipline depends on integration, and the only criterion for successful integration is the formation of a new discipline, this seems somewhat circular. We need something more, but what is it?

4. SYMMETRY

The need for integration is often explicitly emphasized when discussing the interdisciplinary nature of cognitive science, such as in Bermudez's proposal of an "integrative challenge" (Bermudez 2014). The issue of symmetry is somewhat different. Recent criticism of this feature of cognitive science has been voiced by Núñez (Núñez *et al.* 2019), who argue that the lack of an equal representation of the six disciplines depicted in Gardner's (Gardner 1985) hexagonal model in cognitive science study programs and the unequal disciplinary distribution of papers published in major cognitive science outlets are flaws.

As previously mentioned, symmetry is a prominent feature of Gardner's (Gardner 1985) hexagonal model. None of its nodes is larger than the others, and the distances between them are roughly equal. Let's add that, the vertical dimension of the hexagon has not been considered significant (i.e., the top node is as important as the bottom one).

However, it is not clear why this balance is considered advantageous. Collaboration is often asymmetrical (see Porcelli, Teller 2019), both in terms of vertical relationship between disciplines (e.g. in the context of theoretical reduction) and horizontal relationship, where one discipline may dominate and impose its methods, concepts, and standards (epistemic and ethical) on others. This kind of imperialism has been recognized not only in philosophy of science (see Mäki, Walsh, Pinto 2017), but also in cognitive science, as evidenced by the discussion of psychological imperialism (Barsalou 2010; Gentner 2010), as well as the findings (Núñez *et al.* 2019).

While this kind of imperialism is often seen as a problem, this may not always be the case. If psychology or biology are better suited for studying cognitive tasks, why shouldn't they "imperialize" cognitive science? Shouldn't our goal be research progress rather than seeking a balance between arbitrarily combined disciplines? (see Miller 2003).

5. CONCLUSION

Interdisciplinary research is often problem-centered (Schmidt 2011). Its methods, rules, and concepts are formed during the research process, and researchers learn to collaborate while collaborating (Freeth, Caniglia 2020). There is no manual for interdisciplinary research other than a willingness to learn and a humble awareness of one's own limitations. It is local and driven by divergent, sometimes conflicting interests. Even in the case of a seemingly fixed disciplinary structure like cognitive science, there is an almost limitless number of combinations and differences in the techniques, methods, and standards employed.

Perhaps, then, we (as cognitive scientists and philosophers of cognitive science) should reevaluate our ideas about interdisciplinarity and, through the gesture of deconstruction, embrace its divergence, constant transformation, and move toward a less stable and more inclusive state. For our common good, we should focus less on preconceived notions and more on the richness and complexity of the problems we face.

Is the proposed gesture truly deconstructive, or is it a deconstruction of deconstruction? Have I understood the message of Gunkel (Gunkel 2021) correctly, or have I failed badly?

BIBLIOGRAPHY

- Abrahamsen, A.A. (1987). Bridging boundaries versus breaking boundaries: Psycholinguistics in perspective. *Synthese*, 3(72), 355-388.
- Ballantyne, N. (2019). Epistemic trespassing. *Mind*, 128(510). DOI10.1093/mind/fzx042.
- Barsalou, L.W. (2010). Introduction to 30th anniversary perspectives on cognitive science: Past, present, and future. *Topics in Cognitive Science*, 2(3), 322-327. DOI10.1111/j.1756-8765.2010.01104.x.
- Bermúdez, J.L. (2014). *Cognitive science: An introduction to the science of the mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Boden, M.A. (1999). *What is interdisciplinarity?*. In: R. Cunningham (ed.), *Interdisciplinarity and the organization of knowledge in Europe*, 13-24. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities.
- Boon, M. (2020). The role of disciplinary perspectives in an epistemology of scientific models. *European Journal for Philosophy of Science*, 3(10), 1-34. (<https://doi.org/10.1007/s13194-020-00295-9>).
- Cohen-Cole, J. (2007). Instituting the science of mind: intellectual economies and disciplinary exchange at Harvard's Center for Cognitive Studies. *The British Journal for the History of Science*, 4(40), 567-597. (<https://doi.org/10.1017/S0007087407000283>).
- Freeth, R., Caniglia, G. (2020). Learning to collaborate while collaborating: advancing interdisciplinary sustainability research. *Sustainability Science*, 1(15), 247-261. (<https://doi.org/10.1007/s11625-019-00701-z>).
- Gardner, H. (1985). *The mind's new science: A history of the cognitive revolution*. New York: Basic Books.
- Gentner, D. (2010). Psychology in cognitive science: 1978-2038. *Topics in Cognitive Science*, 2(3), 328-344. (<https://doi.org/10.1111/j.1756-8765.2010.01103.x>).
- Grüne-Yanoff, T. (2016). Interdisciplinary success without integration. *European Journal for Philosophy of Science*, 3(6), 343-360. (<https://doi.org/10.1007/s13194-016-0139-z>).
- Keyser, S.J., Miller, G.A., Walker, E. (1978). Cognitive science, 1978: Report of the state of the art committee to the advisors of the Alfred P. Sloan Foundation. Retrieved from http://csjarchive.cogsci.rpi.edu/misc/Cognitive-Science1978_OCR.pdf.
- Mäki, U. (2016). Philosophy of interdisciplinarity. What? Why? How?. *European Journal for Philosophy of Science*, 3(6), 327-342. (<https://doi.org/10.1007/s13194-016-0162-0>).
- Mäki, U., Walsh, A., Pinto, M.F. (eds.). (2017). *Scientific imperialism: Exploring the boundaries of interdisciplinarity*. London - New York: Routledge.
- Miller, G.A. (2003). The cognitive revolution: a historical perspective. *Trends in Cognitive Sciences*, 3(7), 141-144. ([https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(03\)00029-9](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(03)00029-9)).
- Nowakowski, P.R. (2019). Epistemic Challenges: Engaging Philosophically in Cognitive Science. *Ruch Filozoficzny*, 2(75), 237-255. (<https://doi.org/10.12775/RF.2019.032>).
- Núñez, R., Allen, M., Gao, R., Miller Rigoli, C., Relaford-Doyle, J., Semenuks, A. (2019). What happened to cognitive science?. *Nature Human Behaviour*, 3(8), 782-791.

- Porcelli, A.M., Teller, A.S. (2019). Asymmetric Epistemology: Field Notes from Training in Two Disciplines. *Perspectives on Science*, 2(27), 187-213. (https://doi.org/10.1162/posc_a_00305).
- Schmidt, J.C. (2011). What is a problem? On problem-oriented interdisciplinarity. *Poiesis and Praxis*, 4(7), 249-274. (<https://doi.org/10.1007/s10202-011-0091-0>).
- Thompson Klein, J. (2010). *A taxonomy of interdisciplinarity*. In: R. Frodeman, J. Thompson Klein, and C. Mitcham (eds.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, 15-30. Oxford: Oxford University Press.
- Van den Besselaar, P., Heimeriks, G. (2001). *Disciplinary, multidisciplinary, interdisciplinary: Concepts and indicators*. In: *Paper for the 8th conference on Scientometrics and Informetrics – ISSI2001, Sydney, Australia, July 16–20, 2001*, 705-716.

PRZEMYSŁAW R. NOWAKOWSKI

Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii

(The Polish Academy of Science, Institute of Philosophy and Sociology, Poland)

ORCID <http://orcid.org/0000-0002-2714-9222>

pnowakowski@ifispan.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.15



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 6/11/2022. Reviewed: 13/12/2022. Accepted: 20/12/2022.

MICHAŁ PIEKARSKI

(GESICHTS)ZÜGE, NOTATION AND GRAPHICNESS OF SIGNS. DECONSTRUCTION IN WITTGENSTEIN'S TRACTATUS

“... there is no linguistic sign before writing ...”

(Derrida 1979, 14)

Abstract. In this paper, I attempt to address some of the themes of Ludwig Wittgenstein's *Tractatus logico-philosophicus* with the aim of their deconstructionist interpretation. My analysis is based on David Gunkel's book *Deconstruction* (MIT Press 2021). Based on some of its findings, I show how the *Tractatus* allows deconstruction and its practice to be thought. I show that the graphic structure of signs is crucial for the young Wittgenstein's analysis and that it justifies the metaphysical findings in favor of which he argues.

Keywords: Ludwig Wittgenstein; deconstruction; logic; difference; writing; notation; sign

1. Deconstruction as a differentiating effort. 2. From the 'truths of logic' to notation. 3. From script/graphie to (Gesichts)zügen. 4. The seeing of signs. 5. Instead of ending.

1. DECONSTRUCTION AS A DIFFERENTIATING EFFORT

In his recently published book *Deconstruction*, David Gunkel convincingly argues in favor of the thesis that deconstruction is an effort to extract the difference, “that [it] opens onto alternative opportunities and challenges that can make a difference” (Gunkel 2021, 87). This passage immediately raises the question of how it is possible to think of or express deconstruction without resorting to a pictorial and vague concept of an ‘effort.’ After all, such an approach is not precise and does not put deconstruction in the framework of unambiguous concepts and well-known metaphors. Obviously, Gunkel does not agree with this approach to deconstruction and devotes a large part of his book to rejecting this temptation. This shows that deconstruction as a certain form of thinking/practicing

philosophy, or even a certain form of thinking effort, which we would most often be inclined to associate with Jacques Derrida's deliberations, cannot be reduced to e.g. Heidegger's destruction, critical analysis or some form of criticism. Nor is it a method or (just) discourse analysis. Derrida himself is not its father, as often taken for granted in popular studies and textbooks.

Let us return, then, to Gunkel's definition: deconstruction as an effort to extract the difference. The concept of an effort implies a kind of renewable, perhaps never-ending endeavor that requires sacrifice. Why does it require it? Because its purpose is to bring out the difference that "can make a difference." This formulation, argues Gunkel, directly relates to what Derrida called "the binary oppositions of metaphysics," i.e. those pairs of concepts by which we are able to think and categorize reality. The list of such oppositions is long and keeps growing. However, let us recall the most important ones: being/non-being; essence/property; mind/body; inside/outside; form/matter; and sign/meaning. Thinking with these oppositions is necessary. But it is not a contingent necessity based on the causal structure of the world. It is, in the words of Derrida, a metaphysical necessity or even a "metaphysical exigency" (Derrida 1993, 93).

However, these binary oppositions, well known and grounded in our cultural practice, are dangerous and deceptive because they are Janus-faced. On the one hand, they enable metaphysical thinking, which is quickly grasped by anyone who comes into contact with the Platonic allegory of the cave; and on the other, as Gunkel emphasizes, they are not indifferent or neutral because they have "potentially devastating consequences" (Gunkel 2021, 39). They introduce asymmetric dichotomies, privileging one side of the opposition. Essence precedes properties, truth precedes falsehood, the whole precedes its parts, and mind precedes body. Whichever side one chooses, it always comes at the expense of the other side. This consequence is perfectly illustrated by the case of the disputes over Cartesian dualism. Hence, binary oppositions are "structurally biased" (Gunkel 2021, 40) and

serve to perpetuate inequality or the domination of some structures over others. For this reason, deconstruction as an attempt to think beyond the binary oppositions and metaphysics is an endless effort, basically doomed to incompleteness, because it clashes with what Gunkel, after Nietzsche, calls “fundamental faith.”

How is it possible to think of a non-binary difference? Is it possible at all? Is it possible to think beyond metaphysics? The deconstructionist practice of reading philosophical texts proposed by Derrida allows us to answer this question in the affirmative. Thinking about the difference happens in deconstructionist practice, which to some extent consists in reading a text upside down, against the intentions of its author and against common interpretations. It is about extracting from the text what differentiates its structure, i.e. what enables binary oppositions characteristic of a given concept. It is therefore about bringing to light the structure that underlies the existing binary oppositions, justifying the order of signs and their meanings.

There is no room for analyzing this thread further in this paper. It goes beyond the possibility of spontaneous reflection in such a short literary form. For more information on this topic let me refer readers to the extraordinary book by Gunkel, among other studies. However, it should be added that each text, including the works of Derrida himself, somehow reveals a different kind of structure that cannot be reduced to one common source. What differentiates Plato’s analysis in the *Phaedrus* is different from what differentiates Husserl’s effort in his *Ideas*. For this reason, it is again possible to think of deconstruction as a continuous and endless effort: the work of deconstruction is endless. Therefore, instead of proposing a *quasi*-complete analysis of the concept of structure or difference in terms of deconstruction, I will try to outline a deconstructionist interpretation of some fragments of Ludwig Wittgenstein’s *Tractatus logico-philosophicus*. I will use some of the leads Derrida suggests and risk a non-binary reading of this otherwise very influential book of twentieth-century philosophy. I will try and apply some of Gunkel’s ideas to confirm his intuition

that “deconstruction does not seek to provide solutions to existing problems. It seeks to demonstrate how the very way we conceive of and talk about a problem is already a problem” (Gunkel 2021, 87). The example of a deconstructionist reading of Wittgenstein’s *Tractatus* will show that the (metaphysical) solution proposed by this philosopher basically reveals further difficulties that render the solution itself potentially impossible. I believe that this aporia makes this book thoroughly metaphysical.

2. FROM THE ‘TRUTHS OF LOGIC’ TO NOTATION

Wittgenstein’s writings from the period before the publication of the *Tractatus logico-philosophicus* show that he was looking for an answer to the question of what logic *is*. He formulated his well-known answer in opposition to the ideas of Gottlob Frege and Bertrand Russell. The key to their conceptions was, respectively, the theory of logical constants and the theory of classes/types. Rejecting these two theories, Wittgenstein not only abandoned the resolutions that followed them, but also denied Frege’s and Russell’s entire conception of formal sciences as deductive sciences. Within this framework, logic, like mathematics, was to be based on a set of axioms from which subsequent theses and theorems would be derived through proving and inference operations. In such a model, logic was supposed to be a general theory of deduction (cf. Rotter 1996; Stevens 2017). It should be added that Wittgenstein agreed with Russell’s belief in the equality of logic and mathematics, but gave this thesis a completely different meaning. For Russell, logic and mathematics are deductive sciences, and everything that can be known in mathematics by mathematical methods can be deduced from pure logic (Rotter 1996, 27) (as is generally known, this encapsulates the entire program of logicism developed by Russell himself). In this approach, logic and mathematics are based on the method of deductive proof. Wittgenstein, however, understood the meaning of a proof in logic differently. In his opinion,

the proof of a given thesis is that “we produce them out of other logical propositions by successively applying certain operations that always generate further tautologies out of the initial ones. (And in fact only tautologies follow from a tautology)” (Wittgenstein 2001, §6.126). Proof in logic, claims Wittgenstein, is only needed when one cannot recognize tautology directly. The proof is “a mechanical expedient” (Wittgenstein 2001, §6.1262). The most important things in logic are expressions, not secondary proofs. In logic, something like a mathematical proof is actually unnecessary. Mathematics itself is “a logical method” (Wittgenstein 2001, §6.2). For Wittgenstein, the claim that “mathematics equals logic” meant only that the statements of logic (tautologies) and mathematics (equations) *say* nothing about the world. Instead, they *show* the hidden logic of this world: “The logic of the world, which is shown in tautologies by the propositions of logic, is shown in equations by mathematics” (Wittgenstein 2001, §6.22).

The question arises: despite the different conception of the relationship between logic and mathematics, is it impossible to defend their deductive character? After all, proof is still used, although to a lesser degree than, for example, in Russell’s system. Wittgenstein had the answer ready. The *Tractatus* (although this idea is already visible in the *Notes Dictated to G.E. Moore*; Wittgenstein 1961), introduced truth-operation procedures instead of proof. The introduction of such procedures was possible only after formulating the correct symbolic notation.

The reasons for Wittgenstein’s new notation are well known (cf. McGinn 2006). According to the author of the *Tractatus*, Frege’s and Russell’s notations did not show the logical properties of symbols, and due to the fact that they allowed for a multiplicity of signs with the same sense, they blurred the differences between symbols. Both these notations, according to Wittgenstein, multiplied signs beyond necessity and insufficiently explicated the context of a given sign and the way it connected with other signs. Wittgenstein

was convinced that creating a new, correct notation would make it possible to correctly recognize the nature of a logical sign and, at the same time, to apply truth-procedures revealing the actual relations between expressions. In Wittgenstein's own words: "Now it becomes clear why people have often felt as if it were for us to 'postulate' the 'truths of logic.' The reason is that we can postulate them in so far as we can postulate an adequate notation" (Wittgenstein 2001, §6.1223).

3. FROM SCRIPT/GRAPHIE TO (GESICHTS)ZÜGEN

The standard approach in the literature on the *Tractatus* recognizes the question of writing as secondary, or subordinate to the logical nature of signs, as what exists "in its projective relation to the world" (Wittgenstein 2001, §3.12) and "is used with a sense" (Wittgenstein 2001, §3.326). Wittgenstein himself directly suggests such an approach, devoting most of his analysis to the logical form of signs, rather than to what can be described by their graphic form. It is significant, however, that Wittgenstein, instead of offering proofs – i.e., engage in a certain discursive activity that refers to the ways of using expressions and the relations that bind them or their content – introduces the already mentioned truth tables (TF schemata; Wittgenstein 2001, §4.31), a graphic element that Derrida calls *script* in *Freud and the Scene of Writing* (Derrida 2005, 249) and *graphie* in *Of Grammatology* (Derrida 1979, 46, 52ff.). Wittgenstein does this in order to re-establish the separation between *saying* and *showing*, which is a fundamental distinction in the *Tractatus*. According to Wittgenstein, "logical truths" are not revealed in proof – verbal or written procedures, as in Frege and Russell, but in notation, which is their domain or, strictly speaking, their matrix. Logic funds itself in the sense that everything that could be required of it is contained in graphical signs: "Logic must look after itself" (Wittgenstein 2001, §5.473). *Showing* is a kind of deciphering what a sign – what is graphic, *script/graphie* – shows. Such signs, adds Derrida radicalizing this

idea, are internal and precede words. A word “invokes signs which do not transcribe living, full speech, master of itself and self-present” (Derrida 2005, 249). What does it all mean? Logic and its signs are not signs in the sense of words and their meaning. They do not have any denotation, do not mark any extension, and are even devoid of intension. However, they remain signs that originate a discourse, a meaningful language. They are signifiers in the sense that the word is given by structuralism (cf. Deleuze 2003). All truth, proof, and thinking derive their source and validity from the silent speech of the signifiers and from what Wittgenstein calls the *logical* necessity (Wittgenstein 2001, §6.37).

What, then, is the graphic character of signs, the status of Derridian *script/graphie*, in the *Tractatus*? What does it mean that a sign, tautology or sentence is somehow written, presented and given in some graphic form? Wittgenstein repeats many times that the whole question of what a tautology and a contradiction are, the whole problem with their identification and explanation, lies in the way they are recorded: in the form of a table – the “intuitive method” (Wittgenstein 2001, §6.1203) – or the graphs that are known from the original notation made by Wittgenstein himself. From this perspective, the answer to the fundamental question asked by the young Wittgenstein about the nature and *a priori* status of logic ultimately concerns the form of its correct notation, i.e. a notation which is supposed to exclude errors, paradoxes and antinomies. A notation whose sense is *visible* after the writing itself. Sense, however, does not entail here a reference to what can be described with the predicates of truth or falsehood. Sense is the condition of all possible reference to that which precedes and conditions meaning and content.

Script/graphie, i.e. the ways of writing or notation methods, are crucial for the architecture of the entire *Tractatus*. All “logical truths,” as Wittgenstein claims, are not revealed in proofs, verbal or written procedures, but in the notation itself, which is their matrix. Everything that is needed in logic is already contained in figurative

signs, in correct notation. It is not the content of a sentence that recognizes its form or its meaning, but only the way it is written. The author of the *Tractatus* calls this *Züge* (Wittgenstein 1969, §3.34, §4.1221).

Wittgenstein states: “Der Satz besitzt wesentliche und zufällige Züge. Zufällig sind die Züge, die von der besonderen Art der Hervorbringung des Satzzeichens herrühren. Wesentlich diejenigen, welche allein den Satz befähigen, seinen Sinn auszudrücken” (Wittgenstein 1969, §3.34). The English translations of this passage render the German *Züge* as *features*.⁴ This translation links essential features with what the philosophical tradition calls the essence/*eidos*. This means that a proposition is constituted by certain internal properties or, in other words, by its necessary properties and by accidental features. The *Tractatus* thus accepts the category typical of traditional metaphysics, described aptly by deconstructionism as binary oppositions. However, it is possible to read the passage above through a deconstructionist, i.e. non-binary, interpretation, emphasizing the primacy of the graphic character of a sign that is not opposed to anything. According to this interpretation, the *Züge* are not properties or a set of constitutive properties, but rather the visibility of the sign, and the sign itself is what is visible – its *Züge*. What does this mean?

Wittgenstein tries to explain the “*Züge*” figuratively by referring to *Gesichtszügen* (Wittgenstein 1969, §4.1221). In the English edition this expression is translated as *facial features*, thereby reducing *Züge* to features and identifying the Wittgensteinian term with a concept of traditional metaphysics. However, this is a fundamental mistake that becomes clearly visible when the German concept of *Gesichtszügen* is

⁴ “A proposition possesses essential and accidental features. Accidental features are those that result from the particular way in which the propositional sign is produced. Essential features are those without which the proposition could not express its sense” (Wittgenstein 2001, §3.34).

analyzed. The face always has some *Züge*, but it is not identical to its appearance, i.e. a set of specific facial features: the size of the nose, the color of the skin or the width of the chin. However, the *Züge* is also somehow identical or convergent with these properties. In other words, *Gesichtszügen* cannot be reduced to facial properties, but they are not different from facial properties. *Gesichtszügen* are something that cannot be described, but can be *seen* and used to recognize a nation, nationality, origin, or even past diseases. There is a reason why, for example, when someone draws a portrait of a person wanted by the law, he or she first tries to capture the *Gesichtszügen*, and only then the person's features such as skin color and so on. A good memory portrait reflects the *Gesichtszügen*, not their properties. A person whose memory portrait shows face features is similar to everyone and no one at the same time. This is because there are *Gesichtszügen*, which capture both the individuality and the generality of a given individual. *Gesichtszügen* are individual in general and general in individuality. *Gesichtszügen* are therefore essential, but not as external properties, that is, something that can be described, or internal properties that can be included in a definition. Rather, they are essential as forms, that is something that forms or shapes the appearance, structure and meaning of a sign. Perhaps a better translation of the German *Züge* would be the less intuitive *drafts* or *traits*, which would capture the graphic meaning of Wittgenstein's analyses.

To sum up: the notation of a sentence that *Züge* reveals is therefore a certain property of the structure, not in the sense of an essential or constitutive property, but as a kind of matrix, pattern or something open for a potential filling. The *Züge* are therefore what makes content, reference and meaning possible. In this context, one can refer to Gilles Deleuze's remark that "structuralism cannot be separated from a new transcendental philosophy, in which the sites prevail over whatever occupies them" (Deleuze 2003, 174). In this sense, the *Tractatus* does not suggest a linguistically reformulated transcendentalism (cf. Hann 2016), nor a philosophical therapy

(cf. Crary, Read 2001) or phenomenism (cf. Hintikka, Hintikka 1986), but some form of (post)structuralism. I understand (post) structuralism here as the position whereby the signifier precedes the signified, being its structural and transcendental condition, and occupies a primary position in relation to it (Lacan 2007, 497).

Let us now return to the graphic side of signs, their *script/graphie*. In this respect, signs are what the philosopher's gaze is directed towards when the question about the structure of the symbol is asked. What is *visible*, what is *revealed* shows the graphic character of a sign or writing as a form of notation. This can be understood in two ways: on the one hand, one could argue, like Wittgenstein and his followers, that *script/graphie*/notation is only a medium, a way of expressing symbolism which is transcendental; on the other hand, following Derrida, one could maintain that symbolism, transcendentalism and intelligibility are graphic themselves, a sort of arche-writing that "is never subject to the spoken word", *script/graphie* that is "never exterior and posterior" (Derrida 2005, 249).⁵ The question about language concerns the text; the question about meaning concerns textuality, the "fabric of text" (Derrida 2005, 259). "The very idea of institution-hence of the arbitrariness of the sign-is unthinkable before the possibility of writing and outside of its horizon. Quite simply, that is, outside of the horizon itself, outside the world as space of inscription, as the opening to the emission and to the spatial *distribution* of signs, to the *regulated play* of their differences, even if they are 'phonic'" (Derrida 1979, 44). Deleuze associates this type of structure with virtuality: "The reality of the virtual is structure" (Deleuze 1994, 209). It is virtuality that, as Gunkel rightly emphasizes, enables the metaphysical opposition

5 "Even before it is linked to incision, engraving, drawing, or the letter, to a signifier referring in general to a signifier signified by it, the concept of the graphie [unit of a possible graphic system] implies the framework of the *instituted trace*, as the possibility common to all systems of signification" (Derrida 1979, 46).

between reality and fiction and its derivatives as true/false, sign/meaning, form/matter, content/apprehension.

From this point of view, the deconstructionist reading of the *Tractatus* presents logic and philosophy with the need to rethink what Derrida calls the topology of writing (Derrida 2005, 267), the space in which thinking occurs.

4. THE SEEING OF SIGNS

Let us now return to the dichotomy of *saying* and *showing*, which is central to the structure and argument of Wittgenstein's *Tractatus*. What a proposition *says* is its content, and what it *shows* is its formal properties, called internal (Wittgenstein 2001, §4.014, §4.122–4.124). We are dealing here, on the one hand, with the formal properties of language; on the other hand, with the constantly revealing sense of a specific proposition, i.e. with its content that *shows up* (Wittgenstein 2001, §4.022). The reader of this book quickly realizes that the aforementioned dichotomy is not symmetrical. It is rather asymmetric, because the young Wittgenstein focuses on the concept of *showing*, i.e. on what is *visible*. Therefore, the dichotomy meets the binary oppositions standard that is structurally biased (Gunkel 2021, 40). In the *Tractatus*, Wittgenstein speaks of: “recognizing” (Wittgenstein 2001, §3.326), “expression” (Wittgenstein 2001, §3.1, §3.12, §4.431), “showing” (Wittgenstein 2001, §3.262, §4.022, §4.121, §4.461, §6.12, §6.22), “perceiving” (Wittgenstein 2001, §3.32), “being a picture” (Wittgenstein 2001, §4.012), “presenting” (Wittgenstein 2001, §4.115–4.121), “being a *Züge*” (Wittgenstein 2001, §4.1221, §4.126), “manifesting” (Wittgenstein 2001, §5.24) and “demonstrating” (Wittgenstein 2001, §6.121). We cannot consider all these terms as synonyms. Wittgenstein used them in very different contexts to discuss many different things. All these uses confirm the opposition between *seeing/showing* and *saying*: what is *visible*, *shows*,

reveals and is *seen* represents something that cannot be talked about or expressed meaningfully (cf. Wittgenstein 2001, §7).

According to my interpretation, what is *visible* but meaningless or impossible to express, is the writing of signs, their graphic form – a Derridian *script/graphie*. More precisely, this can be compared to a “garment” or form in which the sign is “dressed”, its *Züge*. Take, for example, the sign “note” or, with a different meaning, the sign “♪”. This sign is a kind of graphic notation that signifies what we call a note with all the associations that culture and society impose on it. A traditional metaphysical reading suggests that the graphic shape of a sign is necessary as long as the signature of a person or thing is necessary, i.e. in so far as a certain convention or situation requires it. The notation is therefore what “exposes” the meaning of a given sign or its content. The meaning or content that a sign reveals is what is permanent, necessary and essential, and as such draws the attention of philosophers, linguists and psychologists. The notation itself seems contingent and irrelevant, functioning only as an “indicator” or “symptom.” Nothing would change in the language and image of the world if the sign “note” was replaced by the sign “kote”. By the rules for the use of signs, “kote” could still successfully mean what the sign “note” previously meant. Husserl accurately expressed the core of this argument, writing in *Formal and transcendental logic* about the sign as the “body” in which sense “is expressed” (Husserl 1969, 21).⁶

⁶ “To be sure, our ascertainties do concern verbal formations also as sense-filled locutions, concrete unities of verbal body and expressed sense. But they concern such formations even with respect to the verbal corporeality itself, which is, so to speak, a spiritual corporeality. The word itself, the sentence itself, is an ideal unity, which is not multiplied by its thousandfold reproductions” (Husserl 1969, 21). This passage illustrates well my view expressed in the paper. The issue of the relationship between sign and sense in Husserl was thoroughly discussed by Derrida in *Voice and Phenomenon: Introduction to the Problem of the Sign in Husserl’s Phenomenology* (Derrida 2011). Derrida shows a number of aporias in Husserl’s theory of signs.

Let us note, however, that such an understanding of the graphic character of a sign collides with what Wittgenstein says in the *Tractatus*: it is in the notation itself that the logical truths emerge. “Now it becomes clear why people have often felt as if it were for us to ‘postulate’ the ‘truths of logic.’ The reason is that we can postulate them in so far as we can postulate an adequate notation” (Wittgenstein 2001, §6.1223). Correct spelling shows us what the sign has to convey. The logic of the world is revealed in a logical notation and a mathematical equation (Wittgenstein 2001, §6.22). They can be directly understood as a “schemata” (Wittgenstein 2001, §4.31, §4.441).

By seeing the structure of a sign, you *see* the structure of what the sign signifies. However, this sentence can be understood in two ways. First, saying that a sign signifies is nothing more than giving the definition of the sign (“the sign is what signifies / what it signifies”) which reveals the binary opposition of a sign and its meaning. Secondly, a sign signifies the way in which the sense of a certain concept or proposition is constituted. In other words: a graphic sign is an instance that generates sense, and it only signifies a certain object when it becomes a carrier of sense. This develops and is confirmed by Wittgenstein’s remark that tautology as such is devoid of sense and meaning (Wittgenstein 2001, §4.46–4.462) and yet, or perhaps for this very reason, it *shows* a certain truth about things. Thus, if a sign is to signify something, to reveal some features of reality and signal reality (because tautology *shows* some structural features of both the world and language), does it not have to be endowed with sense and meaning, refer to anything, be intentional? Is its graphic design, its *Züge*, a simple dab with a pen, a condition for any sense to appear?

These questions suggest the non-intuitive and controversial thesis that there is a self-regulating language machine, a Derridian

script/graphie or Freudian writing machine.⁷ Asking such questions is necessary to properly consider Wittgenstein's contribution to the debunking of metaphysics as a specific form of logocentrism, privileging voice at the expense of writing or, in the language of the *Tractatus*, privileging signs at the expense of notation. Wittgenstein himself abandoned this direction, turning his attention to the notion of a grammar and its social dimension. The constitutive has been translated from the graphic level to the cultural dimension. Nevertheless, the very question of the graphic aspect of what is cultural remains. It is possible that a deconstructionist interpretation of Wittgenstein's later philosophy would enable us to understand the graphic dimension of grammar and what Wittgenstein called *Lebensform*.

5. INSTEAD OF ENDING

The analysis above is far from complete. The deconstruction machine could reveal successive layers in Wittgenstein's work, treating it like a palimpsest. However, this contribution showed, I believe, that deconstruction has no limits, i.e. every text of a culture, understood broadly as a form of graphic art, is subject to deconstruction. The graphicness of the visible is related to what Gunkel calls virtuality as "something that exceeds the grasp of the conceptual differences situated between the real and its logical opposites" (Gunkel 2021, 64). Like Deleuze, I would like to associate virtuality with structure. Therefore, if the Wittgenstein-Derridian *script/graphie*, *Züge* is virtual, it can be thought of as a differentiating structure. This notion enables the introduction of a binary opposition in it, and that is why there is an enormous "risk" to "practicing" deconstruction.

7 "Psychical content will be represented by a text whose essence is irreducibly graphic. The structure of the psychical apparatus will be represented by a writing machine" (Derrida 2004, 250). See also Freud 1951.

Wittgenstein sensed that risk. And although he did not think of his philosophy in the categories proposed here, at the end of his life he saw the danger associated with perhaps the deepest metaphysical opposition that is the dualism of necessity and contingency. In the notes published posthumously as *On Certainty* he carried out a kind of deconstruction of his own thinking about the relations of necessity that govern language and its philosophy. In Wittgenstein's own words from a well-known passage: "But I did not get my picture of the world by satisfying myself of its correctness; nor do I have it because I am satisfied of its correctness. No: it is the inherited background against which I distinguish between true and false. The propositions describing this world-picture might be part of a kind of mythology. And their role is like that of rules of a game; and the game can be learned purely practically, without learning any explicit rules" (Wittgenstein 1969, §94-95). Language is like a mythology that defines what we call true and what we call false. I suspect it would be hard to find a more deconstructionist confession of faith.

BIBLIOGRAPHY

- Crary, A., Read, R. (eds.). (2000). *The New Wittgenstein*. London: Routledge.
- Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (2003). *How Do We Recognize Structuralism?*. In: G. Deleuze, *Desert Islands and Other Texts (1953–1974)*, 170-192. New York: Semiotext(e).
- Derrida, J. (1979). *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1993). *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J. (2005). *Freud and the Scene of Writing*. In: J. Derrida, *Writing and Difference*, 246-292. Chicago: University of Chicago.
- Derrida, J. (2011). *Voice and Phenomenon*. Evanston: Northwestern University Press.
- Freud, S. (1951). *A note upon the "mystic writing-pad"*. In: D. Rapaport (ed.), *Organization and pathology of thought: Selected sources*, 329-337. New York: Columbia University Press.
- Gunkel, D.J. (2021). *Deconstruction*. Cambridge – London: The MIT Press.

- Hanna, R. (2017). *Wittgenstein and Kantianism*. In: H.-J. Glock, J. Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, 682-698. Hoboken: Wiley.
- Hintikka, M.B., Hintikka, J. (1986). *Investigating Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.
- Husserl, E. (1969). *Formal and Transcendental Logic*. The Hague: Nijhoff.
- Lacan, J. (2007). *Ecrits*. New York: W.W. Norton and Company.
- McGinn, M. (2006). *Elucidating the 'Tractatus': Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Rotter, K. (1996). *Idea nauk formalnych we wczesnej filozofii Ludwiga Wittgensteina 1913-1922*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Stevens, G. (2017). *Wittgenstein and Russell*. In: H.-J. Glock, J. Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, 92-109. Hoboken: Wiley.
- Wittgenstein, L. (1961). *Notes Dictated to G.E. Moore*. In: G.H. von Wright, G.E.M. Anscombe (eds.), *Notebooks 1914-1916*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1969). *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Wittgenstein, L. (2001). *Tractatus Logico-Philosophicus*. McGuinness. London – New York: Routledge.

MICHAŁ PIEKARSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-9482-526X>

m.piekarski@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.A.16



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. (CC BY-NC 4.0).

Received:11/09/2022. Reviewed: 17/11/2022. Accepted: 1/12/2022.

KAROLINA TYTKO

Personalistyczny projekt filozofii osoby a wspólnota osób. Grzegorz Hołub, „Understanding the Person. Essays on the Personalism of Karol Wojtyła”, Peter Lang, Berlin 2021, ss. 196

Streszczenie. Książka Grzegorza Hołuba *Understanding the Person. Essays on the Personalism of Karol Wojtyła* zawiera próbę rekonstrukcji filozofii osoby w ujęciu Karola Wojtyły. Zawiera omówienie następujących zagadnień: geneza filozofii osoby u K. Wojtyły, jego epistemologia i metafizyka osoby, stanowisko w kwestiach świadomości, emocji, działania i godności osoby. Wieloaspektowość i wszechstronność opracowanych zagadnień pozwalają nie tylko zrekonstruować personalistyczną teorię K. Wojtyły, ale również wytyczyć kierunki jej dalszego rozwoju – metafizykę osoby, analizę fenomenologiczną, osoba w kontekście neuronauk. Do tych kierunków można dodać teorię sieci społecznych. Narzędzie to pozwoliłoby na poszerzenie teorii personalistycznej o społeczny, praktyczny wymiar relacji międzyludzkich i praktyczną analizę fenomenów takich, jak np. wolność, odpowiedzialność, solidarność, miłość czy sprawiedliwość. Wyniki tych badań mogłyby uzupełnić filozofię osoby o płaszczyznę społeczną.

Słowa kluczowe: personalizm; Karol Wojtyła; filozofia osoby; sieci społeczne

Personalizm jako kierunek filozoficzny powstał w odpowiedzi na depersonalizujące nurty zarówno filozofii (heglowski idealizm czy naturalistyczny determinizm), jak i polityki – w kontekście kierunków indywidualistycznych oraz kolektywistycznych (Williams, Bengtsson 2022). Punktem wyjścia personalizmu jest osoba, stanowiąca fundament dla wszelkich dalszych rozważań, zarówno teoretycznych, jak i praktycznych. Dotyczy to płaszczyzny ontologicznej, epistemologicznej oraz aksjologicznej. Można pokusić się o stwierdzenie, że główną inspiracją, a także motywacją dla rozwoju personalizmu są kwestie związane z pewnego rodzaju sprzeniewierzeniem się podstawowym zasadom etycznym, którego obserwatorzy nie potrafią zaakceptować ani usprawiedliwić. Chodzi tu zwłaszcza o nurtujące wielu ludzi pytanie, jak mogło dojść do tak dehumanizujących i okrutnych doświadczeń w trakcie wojen światowych, kiedy to poszczególne

osoby nie znaczący więcej, niż przypisywana im *a priori* przez ludzi sprawujących władzę rola instrumentalna w toczonej wojnie. Wydaje się, że większość przedstawicieli współczesnych kierunków etycznych zgodzi się ze stanowiskiem, iż takie postawienie sprawy, że ludzkie istnienie nie posiada niepodważalnej wartości, dalekie jest od jakiegokolwiek konsensusu. Personalizm jest najbardziej radykalnym kierunkiem w tym względzie i mógłby – zgodnie z oczekiwaniami autora recenzowanej publikacji – stanowić rozwiązanie wielu współczesnych problemów, jako filozoficzne podejście, opierające się na paradygmatycznym nakazie „nie krzywdź”.

W rozdziale pierwszym Grzegorz Hołub wskazuje przede wszystkim na związek (być może nawet przyczynowy) zainteresowań K. Wojtyły kwestiami, dotyczącymi osoby, z jego doświadczeniami okresu młodzieńczego. Ponadto opisuje filozoficzny kontekst rozumienia osoby przez Wojtyłę. Jako główny aspekt tego kontekstu wskazuje na stanowisko realizmu poznawczego, to znaczy racjonalnego podejścia do doświadczenia, które można uważać za pewną konsekwencję jego anty-idealizmu i anty-materializmu (Hołub 2021, 14-17). Druga istotna okoliczność, która stanowi tło Wojtyłowej teorii, to unikanie różnych skrajności, takich jak kolektywizm i indywidualizm czy fizyczność i umysłowość w określaniu istoty natury ludzkiej. Natura ta jest bowiem dynamiczna i wymyka się ostatecznemu jej określeniu. Określana jest jednak poprzez proces „stawania się”, a zasadą jej przyczynowania jest dusza (Wojtyła 1993). Osoba ludzka jest według Wojtyły czymś więcej niż tylko przedstawicielem gatunku *Homo sapiens* i stanowi dopełnienie ludzkiego istnienia. Najistotniejszym aspektem u Wojtyły jest „osobocentryczna” perspektywa badawcza (Hołub 2021, 22-23), która według G. Hołuba pozwala mu na przyjmowanie zarówno podstawowych założeń tomistycznych, wykorzystywanie metody fenomenologicznej, jak i korzystanie z wybranych fragmentów teorii innych filozofów bądź systemów filozoficznych (m.in. badanie wewnętrznego doświadczenia

osoby według Maxa Schelera czy zmodyfikowany drugi imperatyw autorstwa Immanuela Kanta).

W rozdziale drugim autor monografii opisuje zagadnienie poznania osoby, czyli rodzaj doświadczenia osoby. Może być to doświadczenie wewnętrzne (subiektywne) oraz zewnętrzne (obiektywne). O ile oba są równie ważne, o tyle żadne z nich nie istnieje w czystej postaci. Wszystko bowiem, czego dana osoba doświadcza (z zewnątrz), niesie ładunek samodoświadczenia i samowiedzy (osoba, doświadczająca czegoś z zewnątrz, doświadcza w tym również siebie). Wszystko to dzieje się poprzez „umysłowy” wymiar człowieka. Wojtyła rozróżnia również dwa rodzaje doświadczenia „człowieczeństwa” – własne oraz innych, a także pewne całościowe doświadczenie istoty ludzkiej, które obejmuje zbiór wszystkich wyżej wymienionych doświadczeń wewnętrznych, zewnętrznych, siebie samego oraz innych (Wojtyła 1994). Co istotne, Wojtyła sprzeciwia się podejściu naturalistycznemu, które mogłoby zredukować pojmowanie osoby do sumy świadomych przeżyć. Hołub uważa takie podejście za ryzyko lub formę wykluczenia istnienia osobowego wnętrza ludzkiego. Chodzi o to, że naturalistyczne utożsamianie osoby z wiązką własności psychicznych nie implikuje założenia o istnieniu wnętrza lub centrum osobowego (Hołub 2021, 36). Ów sprzeciw Wojtyły jest więc konieczny, aby utrzymać doświadczenie i poznanie osoby we wszystkich różnorodnych i przenikających się aspektach jako nieredukowalne i ważniejsze niż czyste kategorie subiektywizmu i obiektywizmu.

Rozdział trzeci, dotyczący struktury osoby, składa się z dwóch części. W pierwszej części Hołub podkreśla negatywny stosunek Wojtyły do radykalnego dualizmu w kontekście opisu strukturalnego osoby, a w drugiej przybliży bardziej szczegółowo ujęcie Wojtyły. Sprzeciw Wojtyły wobec wprowadzania dualistycznego rozłamu umysł (mentalne „ja”) – ciało był właściwy dla jego postrzegania osoby jako pewnej dynamicznej, przenikającej się w różnych warstwach i aspektach całości. W tym kontekście Wojtyła staje w opozycji do Kartezjusza, który zatrzymał się w opisie człowieka właśnie

na owym dualizmie. Nie oznacza to, że Wojtyła nie akceptuje pewnej formy dualizmu, lecz ostatecznie, jak zauważa Hołub, punktem wyjścia dla Wojtyły jest raczej całość niż dualizm i w tym kontekście jego rozumienie wnętrza podmiotu osobowego różni się od rozumienia umysłu przez Kartezjusza (Hołub 2021, 54-56). Najistotniejsze dla Wojtyły jest fenomenologicznie potwierdzone doświadczenie wnętrza, które niepodważalnie stanowi o nieredukowalnym „ja” osobowym. Metafizycznie zaś rzecz ujmując, osoba rozwija się dzięki naturze, będącej esencją człowieczeństwa.

Dla Wojtyły istotną sprawą było opracowanie metafizyki osoby, jednakże nie w celu zastąpienia nią antropologii. Bycie osobą wynikało według niego z natury człowieka, a nawet już z potencjalności, tkwiącej w tej naturze (Hołub 2021, 69). Z perspektywy metafizycznej najlepiej podejście Wojtyły, zdaniem Hołuba, oddaje stwierdzenie, że „bycie osobą nie jest równoznaczne z byciem *suppositum*” (Hołub 2021, 63). Oprócz podmiotowości ontycznej mamy bowiem do czynienia również z podmiotowością doświadczaną, będącą pochodną świadomości. W tym sensie określenie *suppositum* jest pewnym gwarantem tożsamości człowieka w istnieniu i działaniu.

Hołub w tym rozdziale przedstawia również uzupełnienie i rozwinięcie Wojtyłowej metafizyki osoby zgodnie z propozycją W. Norrisa Clarke’a (Clarke 1993). Clark proponuje rozwiązanie zgoła strukturalistyczne – nie tylko wprowadza relacje wewnętrzne (między metafizycznym i osobowym podmiotem) i zewnętrzne (z innymi podmiotami), ale dodatkowo opiera je na dynamicznym pojęciu substancji jako nie substratu, a pewnej współzależności. Dynamiczna substancja, wprowadzająca relacje wewnątrzosobowe, o ile nie redukuje do nich samej osoby, nie jest sprzeczna z podstawowymi założeniami Wojtyły (Hołub 2021, 69-74). Może zaś pomóc w bardziej dogłębnym opisie metafizyki osoby.

Rozdział czwarty składa się z trzech części. W pierwszej części omówiono wnętrze osoby, w drugiej świadomość, natomiast trzecia dotyczy emocjonalności i wpływu emocji na osobę (i jej świadomość).

Autor pokazuje przez zestawienie z takimi myślicielami, jak D. Hume, L. Wittgenstein, J.-P. Sartre czy M. Scheler, że Wojtyła nie absolutyzował świadomości i nie wykluczał wpływu zewnętrznego świata innych osób na kształtowanie się osoby (Hołub 2021, 80-83). Hołub przywołuje też stanowisko Roberta Sokołowskiego, który wiąże myślenie z językiem i nazywa mówienie myśleniem słowami, a człowieka „agentem prawdy”. Jeśli uwzględnić społeczny kontekst języka, należy przyjąć, iż dążenie do prawdy jest urzeczywistniane przez osobę przy współdziałaniu wpływów społecznych (Sokołowski 2008). W związku z tym zarzuty przeciwko istnieniu wnętrza – związane np. z teorią Karlisa Racevskisa, który twierdził, iż podczas przyswajania języka przez człowieka następuje „rozpraszenie” jego tożsamości (zwłaszcza w kontekście kulturowym) – nie obalają koncepcji wnętrza w oryginalnej konstrukcji podmiotu według Wojtyły. Jego konstrukcja podmiotu, którego wnętrze jest związane z zewnętrżnością, wykracza poza projekt filozofii nowoczesnej oraz polemizuje ze stanowiskiem, że podmiot (w tym jego wnętrze) jest czymś z założenia nieuchwytnym.

Jeśli chodzi o świadomość, Hołub staje na stanowisku, że Wojtyła nie przecenia jej wartości w pojmowaniu osoby. Świadomość osoby jest tylko jednym z jej aspektów. Jednakże bierze ona według niego ważny udział w procesie kształtowania samej osoby. Punktem wyjścia dla Wojtyły jest Boecjuszowska definicja osoby, ponieważ uwypukla jej rozumną naturę. Wojtyła uważał, iż pomimo doświadczenia przez osobę (subiektywnie) jej nieredukowalnego „wnętrza”, podmiot osobowy może być nazywany obiektywnym (Wojtyła 1993; Hołub 2021, 102-103). Może stanowić to pewną podstawową zasadę (ze względu na inkluzywny charakter wnioskowania o owej obiektywności na podstawie ludzkiej podmiotowości) przyjmowaną przez Wojtyłę, ale argumentowaną przez niego własną analizą fenomenologiczną (potencjalnie możliwą do przeprowadzenia dla każdego podmiotu osobowego). W tym kontekście Hołub wskazuje na pewne kontrowersyjne obszary w fenomenologicznych założeniach i wyjaśnieniach

Wojtyły, jak nieintencjonalność świadomości czy – mówiąc bardziej szczegółowo – funkcjonowanie i rozróżnianie jej funkcji (Hołub 2021, 113-115).

Ostatnim aspektem świadomości osoby będącej przejawem wnętrza, omówionym w rozdziale czwartym, są emocje i ich wpływ na świadomość, który może być zarówno konstruktywny, jak i destrukcyjny. Hołub nie odwołuje się w książce do współczesnego modelu świadomości, przyjmowanego w neuronaukach, jednak podaje źródło, w którym ten temat jest omawiany (Searger 2016). Podkreśla także, że obok propozycji rozbudowy i konstruktywnej dyskusji na temat kwestii metafizycznych i fenomenologicznych, badania wprowadzające aktualne wyniki neuronauk do personalistycznego projektu osoby mogłyby go uwspółcześnić oraz przynieść nieoczekiwane rozwiązania. Tak jest np. z kwestią emocjonalizacji świadomości u Wojtyły, który postrzega ten stan w negatywny sposób i wiąże albo ze zbyt silnymi emocjami, albo z mało rozwiniętą samowiedzą (Wojtyła 1981). Taka sytuacja zaburza świadomość, która powinna być skoncentrowana na bycie i dobru osoby. Wojtyła uważa, że ten stan nie pozwala odpowiednio uwypuklić osoby i jest on „poniżej jej godności”. Hołub zauważa, iż Wojtyła pomija temat „dobrze przeżytych” emocji (które początkowo mogą przejąć kontrolę nad osobą) i jego wpływu na rozwój osoby (Hołub 2021, 124).

W rozdziale piątym opisane zostały dwa aspekty dynamiki osobowych czynów, czyli kwestia osobowej przyczynowości (działania) oraz osobowego dialogu. Wojtyła inspirowa się częściowo zarówno myślą Kanta (Hołub 2021, 136-137), jak i Schelera (Hołub 2021, 134-137). Najistotniejsze jest to, że o ile jako pewne przyczyny działań, możemy uznać wartości moralne, racje, wolę, naturalne stany i procesy (cielesne i psychiczne), to jako niezależną, nadrzędną przyczynę działania uznaje Wojtyła jedynie samą osobę, która ma władzę nad wszystkimi innymi przyczynami (operuje nimi) oraz ma na uwadze specyficzny rodzaj celu (dobro osoby). Dotyczy to również sytuacji, gdy osoba zostaje poddana jedynie doświadczeniu jakiegoś zewnętrznego czy

odruchowego działania. Hołub podkreśla to, co jest bardzo istotne u Wojtyły ze względu na jego koncepcję integralności osoby: że każda ocena, zaangażowanie, czyn osoby jednocześnie zmieniają (czyli współstanowią) tę osobę, jak również podkreślają jej wyjątkowy charakter w ramach niepowtarzalności każdej z osób (Wojtyła 1986; Hołub 2021, 139).

Interesującą częścią rozdziału piątego jest drugi podrozdział, w którym Hołub odnosi teorię Wojtyły do filozofii dialogu, a dokładnie mówiąc do jednego jej twierdzenia: że osoba jest ukonstytuowana przez dialog i istnieje w dialogu. Hołub uważa, że Wojtyły personalistyczna teoria osoby jest bliska filozofii m.in. M. Bubera, J. MacMurray'a czy C. Schraga, zwłaszcza w kontekście założenia o miłości jako najwyższym celu osoby w relacji do innej osoby (Hołub 2021, 147-150). Przy założeniu, że relacje to nieredukowalny wymiar rzeczywistości, twierdzenie Bubera, że: „sfera »pomiędzy« jest pierwotną kategorią ludzkiej rzeczywistości” (Buber 2002), jest logiczne i nie wymaga wyjaśnień (choć Hołub zwraca uwagę na jego problematyczność). Należy zauważyć, że to nie wyklucza założenia Wojtyły o nieredukowalnym bycie osobowym każdego człowieka. Zresztą Wojtyła przyznaje, że relacja, oprócz odkrywania nieredukowalnej podmiotowości metafizycznej, pozwala doświadczać nowego rodzaju podmiotowości. O ile metafizyczny podmiot nie podlega wpływowi dialogu (choć relacja pomaga go odkrywać), o tyle podmiot osobowy już takim wpływem podlega i jest przez nie kształtowany.

Szósty rozdział książki traktuje o godności osoby ludzkiej. Choć wyróżnia się więcej rodzajów godności, można stwierdzić, iż to głównie metafizyczna godność osoby, jej pewna wartość, cennosc (Hołub 2012), była głównym założeniem Wojtyły. Była ona związana zarówno bezpośrednio z jej metafizycznym podmiotem, jak i z potencjalnością osobowego rozwoju – dążeniem do poznawania Prawdy i „wypełniania” Dobra. Hołub rozwija to podejście o twierdzenie R. Spaemanna na temat przypisania godności każdemu przedstawicielowi *Homo sapiens*, bez względu na wiek czy stan zdrowia

(Spaemann 2010). Przedstawia również szczegółowy podział godności według Adama Rodzińskiego.

Książka *Understanding the Person. Essays on the Personalism of Karol Wojtyła* jest wieloaspektową, aczkolwiek spójną i całościową próbą rekonstrukcji personalistycznej teorii osoby w ujęciu Karola Wojtyły. Autor recenzowanej publikacji zajmuje się naukowo nie tylko filozofią osoby, ale również jej praktycznymi zastosowaniami w bioetyce, co daje możliwość szerszego i zarazem bardziej szczegółowego ujęcia zagadnienia osoby, zwłaszcza w kontekście pracy nad praktycznymi zagadnieniami antropologicznymi czy etycznymi. Jest to dość szeroka perspektywa badawcza, w której z powodzeniem można nie tylko zrekonstruować filozofię osoby, ale również rozpatrywać motywacje i drogę naukową Wojtyły oraz zarysować możliwe obszary wykorzystania jego teorii. Zwłaszcza trzy ostatnie rozdziały tworzą obraz takiej przestrzeni badawczej, która, uzgodniona z personalistycznymi uwarunkowaniami epistemologiczno-metafizycznymi, może być fundamentem dla praktycznych rozważań na temat kondycji współczesnego człowieka i związanych z nią problemów egzystencjalnych oraz etycznych.

Personalizm Wojtyłowy jako jedna z trzech personalistycznych szkół europejskich jest kojarzony ze szkołą tomistyczną (Williams, Bengtsson 2022). Hołub w swojej książce (zwłaszcza w trzech pierwszych rozdziałach) przedstawia ten projekt jako teorię, której fundamenty stanowią zarówno elementy metafizyki Tomasza z Akwinu, jak i niemieckiej fenomenologii. Te dwie płaszczyzny mają za zadanie nawzajem się uzupełniać, wspierać i wspólnie tworzyć przestrzeń dla personalistycznego projektu filozofii osoby. W tym kontekście należy docenić mocne podstawy filozoficzne projektu Hołuba, pozwalające mu wydobyć i usystematyzować teorię Wojtyły. Otrzymujemy w efekcie nie tylko rzetelne narzędzie do rozwiązywania różnorodnych etycznych (czy innej natury) problemów praktycznych, ale także podstawę do prowadzenia dalszych, szeroko zakrojonych (interdyscyplinarnych) badań teoretycznych.

Należy zwrócić uwagę również na takie walory recenzowanej książki, jak duży zakres omawianej w książce literatury, własne ujęcia rekonstruowanej filozofii osoby, różnorakie perspektywy dalszych badań. Pomimo tego, że twórczość Wojtyły doczekała się już wielu opracowań (m.in. Schmitz 1994; Buttiglione 1997; Kupczak 2000), propozycja Hołuba stanowi pewne uspoźnienie i wzmocnienie teorii Wojtyły, a także konkretną propozycję jej zastosowania w kontekście współczesnych problemów.

W ramach omówienia recenzowanej książki należy jeszcze zwrócić uwagę na dodatkowe kwestie, wymagające doprecyzowania, uzupełnienia i rozwinięcia.

Po pierwsze, wskazuje się współcześnie na niedostateczne opracowanie pojęcia godności, niedostateczne rozumienie jej związków z naturą osoby (Biesaga 2016, 5) i wreszcie uznaje się fundamentalne pojęcie godności osoby w personalizmie etycznym za zbędne (Brożek 2010). Na te zarzuty Hołub nie próbuje odpowiadać szerzej w swojej książce. Tematowi godności poświęca stosunkowo mało miejsca, ograniczając się do krótkiego przeglądu stanowisk. Dlaczego kwestia ta wymaga szerszego opracowania? Otóż obecnie stosowanie niesprecyzowanego pojęcia godności osoby, zwłaszcza w kontekście współczesnych wątpliwości względem personalizmu etycznego, może być niewystarczające. To, co w XX wieku wydawało się niepodważalne i oczywiste, teraz już takie być nie musi. Co prawda Wojtyła powoływał się na zmodyfikowany imperatyw Kanta oraz zakładał wyjątkowy status osoby ludzkiej w świecie, aby opisać czym w istocie jest i jak przejawia się jej godność, jednak uważał również, że „dyspozycja słuchania Prawdy (czyli posłuszeństwo) i gotowość działania w Prawdzie stanowią prawdziwą godność osoby ludzkiej” (Wojtyła 2020, 36). Stąd też Wojtyła wiąże godność osoby z obiektywnym Dobrem i obiektywną Prawdą. Tym samym podstawą aksjologicznej oceny osobowych działań ustanawia bliżej nieokreślone Dobro i Prawdę. W związku z powyższym, aby propozycja Hołuba była

bardziej pełna i ścisła, należy albo precyzyjnie określić powyższe pojęcia, albo opracować dokładniej teorię godności osoby.

Po drugie, choć w personalizmie Karola Wojtyły można znaleźć istotne odniesienia do kwestii relacji międzyosobowych, a kwestie moralne związane z relacjami są dla niego inspiracją, Hołub nie opracowuje tego zagadnienia osobno, przy pomocy metafizyki czy fenomenologii. Należy przyznać, że Hołub uznaje problem nieredukowalności relacji międzyosobowych jako jeden z podstawowych elementów filozofii osoby w ujęciu Wojtyły. Nie proponuje jednak rekonstrukcji tej kwestii w oparciu o najsolidniej opracowane przez siebie filary teorii – metafizykę oraz fenomenologię, ani też w oparciu o żadne inne subdyscypliny filozofii czy inne dyscypliny naukowe. Natomiast dokonuje takiego zabiegu w kontekście rozważań nad świadomością, odwołując się do neuronauk, przedstawiając je jako pożądane narzędzie do badania świadomości i wyciągania wniosków dla rozumienia personalistycznej filozofii osoby.

Hołub opisuje punkty wspólne personalizmu z filozofią dialogu. W wielu miejscach recenzowanej publikacji można zauważyć liczne odniesienia do filozofii dialogu czy podkreślenie pozytywnego stosunku Wojtyły do społecznego i relacyjnego wymiaru personalizmu. Sam Wojtyła przyjmował, że relacja tworzy nowy, nieredukowalny wymiar podmiotowości osoby, a więc sama nie może być zredukowana (Wojtyła 1993). Należy więc przyjąć, że pożądaną dla personalizmu perspektywą mogłaby być perspektywa społeczna. Można nawet stwierdzić, że byłaby nią perspektywa społeczno-strukturalistyczna. Pisząc o strukturalizmie w kontekście personalizmu, nie można tego pierwszego rozumieć jako redukcji osoby (jednostki) do mechanizmów społecznych, czyli wzorców, opisujących relacje między jednostkami i tym samym determinujących właściwości tych jednostek. Raczej należy odczytać to jako zachętę do poszerzenia płaszczyzny badawczej personalizmu o wymiar relacji oraz zależności społecznych, traktując całe społeczeństwo, ale i samą osobę, jak pewnego rodzaju struktury, co do których zakładamy, że w części mogą być

determinowane przez różnorakie prawa. Chodzi o takie ujęcie, które uwzględnia zarówno osobę w całym jej spektrum istnienia i rozwoju, jak i relacje pomiędzy osobami, ich przejawy oraz wpływ na osoby, które je tworzą i które w nich uczestniczą. Chodzi również o pewne społeczne mechanizmy i zależności, jakie bada się na przykład przy pomocy współcześnie rozwijanej teorii sieci społecznych, w której wykorzystuje się również zaawansowane narzędzia matematyczne (Mityushev, Nawalaniec, Rylko 2018; Rylko, Tytko 2022).

Dodatkowym argumentem za rozważaniem w kontekście rozwijania myśli personalistycznej społecznych zależności są zarówno efekty stosowania personalizmu w naukach społecznych (Mortensen 2017), jak i podejmowane niedawno próby badania zagadnienia godności jako wartości społecznej (Tytko 2020a; 2020b) właśnie w nawiązaniu do teorii sieci społecznych. Przy pomocy ścisłych narzędzi, jakich dostarcza nam ta teoria, można byłoby lepiej badać kwestie, które bezsprzecznie związane są z relacyjnym wymiarem osoby, jak np. odpowiedzialność, wolność, sprawiedliwość, solidarność czy miłość.

W związku z dwiema powyższymi uwagami możemy stwierdzić, że aspekt personalizmu etycznego, a w szczególności jego dwa elementy, jakimi są godność osoby oraz relacje międzypersonalne, nie otrzymały w recenzowanej monografii dostatecznego wyjaśnienia. Jednocześnie należy odpowiedzieć na ewentualne zarzuty, jakie mogą dotyczyć połączenia tradycyjnej problematyki metafizycznej z pozytywistyczną perspektywą proponowanej teorii sieci społecznych. Wszak – jak zauważa Czachorowski – według Wojtyły „pozytywistyczny ideał nauki wyklucza ujęcie istoty moralności (...), etyka jako teoria dobra i zła moralnego – ujmująca ich istotę – jest niemożliwa, a możliwe są tylko badania socjologiczne i psychologiczne moralności” (Czachorowski 2020, 100). Otóż należy zaznaczyć, że proponujemy jedynie wymianę wyników badawczych pomiędzy teorią etycznego personalizmu (jako jednego z aspektów personalistycznego projektu filozofii osoby) a perspektywą społeczną.

Dodatkowo należy zwrócić uwagę na kwestie, które, choć przez Hołuba zaznaczone i częściowo wyjaśnione, wymagają głębszych analiz. Chodzi tu na przykład o pytanie, czy rzeczywiście Wojtyła nie przeceniał świadomości, nie doceniając przy tym emocji w ramach funkcjonowania i rozwoju osoby ludzkiej? Wszak emocje mogą być pewnym wskaźnikiem stanu psycho-fizycznego danej osoby, jak również wskaźnikiem jej sytuacji społecznej. Niekoniecznie całą rzeczywistość człowiek musi odbierać i analizować jedynie przy pomocy racjonalnego myślenia. Mówi się również o ludzkiej intuicji, także naukowej. Kolejnym pytaniem, jakie można postawić, jest to, dlaczego w praktyce personalistyczna teoria napotyka na wiele trudności? Dlaczego pomimo pięknego obrazu osoby, jaki rysuje Wojtyła, dochodzi do tylu różnych społecznych krzywd, niesprawiedliwości, wykorzystywania i wykluczania? To z kolei wiąże się z dalszymi pytaniami: w jaki sposób warunki niezależne od danego człowieka na niego wpływają?, na ile może on sam rozwijać swój osobowy wymiar?, co znaczy w praktyce rozwijanie tego wymiaru?, co oznacza i jakie niesie skutki afirmacja ontologicznej godności osoby w międzyosobowej relacji?

Podsumowując, należy stwierdzić, że recenzowana książka jest rzetelną próbą rekonstrukcji filozofii osoby w ujęciu Karola Wojtyły. Można uznać, iż mimo wymienionych uwag krytycznych książka stanowi wystarczającą podstawę i zarazem inspirację do dalszych prac nad personalistycznym projektem uzyskania spójnej filozofii osoby, rozwijającym myśl Wojtyły. Propozycja Hołuba zawiera oprócz szerokiej perspektywy badawczej również wiele propozycji jej rozwijania: obszar metafizyki osoby, fenomenologii osoby, perspektywa neuronauk, proponowanych jako potencjalne narzędzie badań nad świadomością człowieka.

Warto jednak zaproponować dodatkową kwestię do rozpatrzenia w ramach dalszych badań, rozwijających zaprezentowany projekt. Zasygnalizowane ujęcie społeczne może pomóc uzyskać pełniejszą perspektywę, uwzględniającą zarówno jednostki tworzące

społeczeństwo, relacje między tymi jednostkami, jak również różnorakie wpływy i mechanizmy społeczne, występujące w społeczeństwie. Nie chodzi tutaj o zredukowanie jakichkolwiek założeń personalizmu na rzecz socjologicznych, deterministycznych mechanizmów, ale raczej o rozbudowanie personalistycznego projektu o wymiar społeczny zgodnie z przyjętymi założeniami, dotyczącymi aksjologicznych oraz relacyjnych aspektów filozofii osoby, przy pomocy psychologiczno-socjologicznych narzędzi. W tym kontekście pełniejsze stanie się również badanie fenomenów, które są związane ze społecznym wymiarem personalizmu (wolność, odpowiedzialność, solidarność, miłość czy sprawiedliwość społeczna).

BIBLIOGRAFIA

- Biesaga, T. (2016). *Godność osoby ludzkiej jako źródło normy personalistycznej*. W: A.S. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma (red.), *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, 219-236. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Brożek, T. (2010). *Pojęcie osoby w dyskusjach bioetycznych*. W: B. Brożek, M. Soniewicka, J. Stelmach, W. Załuski, *Paradoksy bioetyki prawniczej*, 43-55. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Buber, M. (2002). *Between Man and Man*. London – New York: Routledge.
- Buttgliione, R. (1997). *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*. Grand Rapids – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Clarke, W.N. (1993). *Person and Being*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Czachorowski, M. (2020). Personalistyczna etyka Karola Wojtyły wobec zarzutów współczesnego antypersonalizmu. *Logos i Ethos*, 53(1), 97-117.
- Hołub, G. (2012). Człowiek a świat naturalny. Wokół koncepcji egalitaryzmu gatunkowego Paula W. Taylora. *Logos i Ethos*, 32(1), 105-126.
- Hołub, G. (2021). *Understanding the Person. Essays on the Personalism of Karol Wojtyła*. Berlin: Peter Lang.
- Kupczak, J. (2000). *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła / John Paul II*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Mityushev, V., Nawalaniec, W., Rylko, N. (2018). *Introduction to Mathematical Modeling and Computer Simulations*. Boca Raton: CRC – Taylor & Francis.

- Mortensen, J. (2017). *The Common Good. An Introduction to Personalism*. Wilmington: Vernon Press.
- Rylko, N., Tytko, K. (2022). *Multidimensional potential and its application to social networks*. W: P. Cerejeiras, M. Reissig, I. Sabadini, J. Toft (red.), *Current Trends in Analysis, its Applications and Computation, Proceedings of the 12th ISAAC Congress, Aveiro, Portugal, 2019*, 297-303. Springer Birkhäuser.
- Schmitz, K.L. (1994). *At the Center of the Human Drama. The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła / John Paul II*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Searger, W. (2016). *Theories of Consciousness: An Introduction and Assessment*. New York: Routledge.
- Sokolowski, R. (2008). *Phenomenology of the Human Person*. New York: Cambridge University Press.
- Spaemann, R. (2010). *Essays in Anthropology: Variations on a Theme*. Eugene: Cascade Books.
- Tytko, K. (2020a). Modele wartości godności człowieka i kwestia sprawiedliwości. *Logos i Ethos*, 55(2), 167-188.
- Tytko, K. (2020b). *Wartość godności osoby w kontekście zależności społecznych. Modelowanie grafowe*. W: G. Wąchol (red.), *Człowiek w relacji do... . Rozważania o człowieku jako istocie relacyjnej*, 75-85. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.
- Williams, T.D., Bengtsson, J.O. (2022). *Personalism*. W: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/personalism/>), [dostęp 19/09/2022].
- Wojtyła, K. (1981). *Love and Responsibility*. San Francisco: Ignatius Press.
- Wojtyła, K. (1986). *Wykłady lubelskie*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Wojtyła, K. (1993). *Person and Community. Selected Essays*. New York: Peter Lang.
- Wojtyła, K. (1994). *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Wojtyła, K. (2020). *Teachings for an Unbelieving World*. Notre Dame: Ave Maria Press.

THE PERSONALISTIC PROJECT OF THE PHILOSOPHY OF THE HUMAN PERSON VS. THE COMMUNITY OF THE PERSONS. GRZEGORZ HOŁUB, “UNDERSTANDING THE PERSON. ESSAYS ON THE PERSONALISM OF KAROL WOJTYŁA,” PETER LANG, BERLIN 2021, PP. 196

Abstract. The book *Understanding the Person* by Grzegorz Hołub is an attempt to reconstruct the philosophy of Karol Wojtyła. It presents such topics as the genesis of Wojtyła's philosophy of the person, his epistemology and metaphysics of the person, as well as his position on consciousness, emotions, action and the dignity of the person. The multiplicity and versatility of the issues examined allow not only to reconstruct Wojtyła's personalistic theory, but also to propose new directions for its development – including, for instance, a metaphysics of the person, a phenomenological analysis or a neuroscientific approach. To this end, social network theory could also be employed to extend the personalistic theory with a social, practical dimension of interpersonal relations and with a practical analysis of such phenomena as, for example, freedom, responsibility, solidarity, love and justice. This, in turn, would provide a reliable social dimension to a philosophy of the person.

Keywords: personalism; Karol Wojtyła; philosophy of the person; social networks

KAROLINA TYTKO

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
(The Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0003-2477-9090>
karolina.tytko@doktorant.upjp2.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.R.04



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).
Zgłoszono: 19/09/2022. Zrecenzowano: 29/10/2022. Zaakceptowano do publikacji: 13/12/2022.

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

Sprawozdanie z konferencji naukowej „Astrobiology and Society. Third Conference on History and Philosophy of Astrobiology”, European Astrobiology Institute – Lund University, Höör, 3-4.06.2022 r.

Streszczenie. W dniach 3-4 czerwca 2022 roku w Höör (Szwecja) odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa, poświęcona problematyce astrobiologii: *Astrobiology and Society. Third Conference on History and Philosophy of Astrobiology*, zorganizowana przez European Astrobiology Institute i Uniwersytet w Lund. Uczestnicy konferencji zaprezentowali tematy z zakresu historii, filozofii, socjologii, literaturoznawstwa i teologii, które dotyczyły problematyki astrobiologicznej. Konferencja była okazją do przedstawienia wyników badań humanistycznych, inspirowanych ustaleniami współczesnej astrobiologii oraz wymiany poglądów na temat znaczenia tych badań.

Słowa kluczowe: astrobiologia; astrofilozofia; astroteologia; European Astrobiology Institute

Astrobiologia to stosunkowo nowy obszar badań naukowych, który w ciągu ostatnich dwudziestu lat rozwija się bardzo dynamicznie. Ta interdyscyplinarna dziedzina nauki z pogranicza astronomii, nauk biologicznych i innych zajmuje się kwestiami związanymi z życiem pozaziemskim: jego powstaniem, przejawami, występowaniem, ewolucją i przyszłością. Ponieważ dotychczas nie wykryto w kosmosie życia, które nie pochodziłoby z Ziemi, astrobiologia skupia się na badaniach, które mogą zwiększyć szanse jego wykrycia. Bada także możliwości przetrwania żywych organizmów w ekstremalnych warunkach, weryfikuje hipotezy, dotyczące powstania życia na Ziemi, poszukuje miejsc, w których mogłoby rozwijać się życie w Układzie Słonecznym i poza nim oraz doskonali techniki, pozwalające wykryć życie za pomocą obserwacji astronomicznych. Oprócz zagadnień, należących do kompetencji nauk przyrodniczych, w ramach astrobiologii podejmowane są także kwestie historyczne, filozoficzne,

społeczne i teologiczne. Właśnie one stały się tematem konferencji *Astrobiology and Society. Third Conference on History and Philosophy of Astrobiology*, zorganizowanej przez European Astrobiology Institute¹ oraz Uniwersytet w Lund w dniach 3-4 czerwca 2022 roku w ośrodku konferencyjnym Stiftsgården Åkersberg w szwedzkiej miejscowości Höör.

W konferencji wzięło udział blisko czterdziestu badaczy z dwunastu krajów europejskich (Belgia, Chorwacja, Czechy, Finlandia, Francja, Hiszpania, Niemcy, Polska, Portugalia, Szwecja, Wielka Brytania, Włochy) oraz z USA. Wśród nich znaleźli się specjalnie zaproszeni prelegenci: Kelly Smith (Clemson University, USA); Katrin Ros (Popular Astronomy / Uniwersytet w Lundzie), Douglas Vakoch (SETI, USA); Beatriz Villaroel (Uniwersytet w Sztokholmie). Po każdym z wystąpień odbywała się na jego temat krótka dyskusja, w trakcie której uczestnicy zgłaszali swoje pytania, wątpliwości i komentarze.

Z uwagi na dużą liczbę wystąpień oraz na to, że nie wszystkie dotyczyły zagadnień filozoficznych, w niniejszym sprawozdaniu ograniczę się jedynie do przedstawienia tych prezentacji, których tematyka była związana wprost z filozofią. Ich przegląd został uporządkowany według kolejności wybranych wystąpień, zgodnie z programem konferencji.

Kristina Šekrst (Uniwersytet w Zagrzebiu) w referacie *Astrobiology in Philosophy or Philosophy in Astrobiology?* podjęła zagadnienie wielorakich związków, występujących między astrobiologią i filozofią.

1 European Astrobiology Institute (EAI) jest konsorcjum europejskich instytucji i organizacji badawczych oraz szkolnictwa wyższego, a także innych instytucji zainteresowanych astrobiologią, którego celem jest prowadzenie badań, szkoleń, działań informacyjnych i popularyzatorskich w dziedzinie astrobiologii. EAI zostało założone w 2019 roku. Wśród zespołów roboczych, działających w strukturze EAI, funkcjonuje także grupa, zajmująca się zagadnieniami historycznymi, filozoficznymi i społecznymi, dotyczącymi astrobiologii (*Historical, philosophical, societal and ethical issues in astrobiology*). Więcej zob.: <https://europeanastrobiology.eu/>.



Fot. 1. Uczestnicy konferencji, Höör, 4 czerwca 2022 r.

Głównym celem astrobiologii jest badanie pochodzenia, ewolucji i rozmieszczenia życia we wszechświecie, przy wykorzystaniu osiągnięć różnych dyscyplin nauk przyrodniczych. Autorka przekonywała jednak, że z filozoficznego punktu widzenia astrobiologia wymaga powstania i rozwoju astrofilozofii. Filozoficzne założenia kierujące nauką są ogólne, na przykład utrzymujemy pogląd, że prawa przyrody z konieczności obowiązują w całym wszechświecie, a na podstawie uniwersalnej stosowalności tych praw prowadzone są badania astrobiologiczne. Z kolei znalezienie gdziekolwiek indziej życia, które miałyby pochodzenie niezależne od życia istniejącego na Ziemi, miałyby głębokie znaczenie filozoficzne. Zdaniem Šekrst choć większość (nielicznych zresztą) badań filozoficznych nad astrobiologią dotyczy specyficznych tematów filozoficznych, występujących w astrobiologii, nie dąży się do utworzenia nowej dyscypliny filozoficznej lub nowych subdyscyplin dla każdej z klasycznych dyscyplin filozoficznych. Celem, jaki postawiła przed sobą autorka wystąpienia, było sprawdzenie, w jaki sposób stworzenie astrofilozofii mogłoby obecnie lepiej podkreślić rolę samej filozofii oraz czy zafunkcjonowałaby ona jako równorzędna dyscyplina filozoficzna, czy też jako uzupełnienie obecnych dyscyplin filozoficznych, na przykład wnosząc nowe propozycje do metafizyki, epistemologii, etyki czy filozofii umysłu.

W pierwszym przypadku konieczne byłoby określenie metafizycznej różnicy między człowiekiem i innymi potencjalnie istniejącymi istotami, a w drugim musielibyśmy włączyć aktualne pytania astrobiologiczne do współczesnego dyskursu filozoficznego, ustanawiając na przykład metafizykę i epistemologię życia lub rozważając sprawę włączenia życia pozaludzkiego do problematyki epistemologii, filozofii umysłu i filozofii biologii. W ten sposób, wykorzystując nowość astrofilozofii, można byłoby nie tylko udoskonalić nasze obecne intuicje filozoficzne, ale także poszerzyć terytorium subdyscyplin filozoficznych, aby stały się bardziej uniwersalne. Šekrst zaproponowała więc użyteczne, jak się wydaje, rozróżnienie na filozofię astrobiologii i astrofilozofię. Przedmiotem zainteresowania tej pierwszej byłyby astrobiologia jako nauka, zaś astrofilozofia oznaczałaby filozofię „w skali kosmicznej”, to znaczy filozofię uniwersalną, taką, która mogłaby objąć wszelkie zjawiska i byty, istniejące we wszechświecie, zgodnie z faktycznymi ustaleniami astrobiologii w tym zakresie.

Anders Melin (Uniwersytet w Malmö) przedstawił temat *The Debate About the Moral Status of Microorganisms*. Jego zdaniem, jeśli na innych planetach naszego Układu Słonecznego istnieje życie, to prawdopodobnie w postaci mikroorganizmów. Dlatego też debata na temat moralnego statusu mikroorganizmów, istniejących na Ziemi, obecna w dziedzinie etyki środowiskowej, jest istotna dla debaty na temat moralnego statusu pozaziemskich form życia. W ramach etyki środowiskowej podjęto pewne próby uzasadnienia poglądu, że również mikroorganizmy mają status moralny (w tym sensie, że powinniśmy je brać pod uwagę w naszych działaniach ze względu na nie same lub ze względu na dobro ich istnienia). Na przykład Gary E. Varner twierdzi, że również istoty żywe, które nie mają „subiektywnych interesów”, mają „interesy biologiczne”, które powinniśmy brać pod uwagę. Warunki środowiskowe mogą być dla nich dobre lub złe, nawet jeśli istoty te nie mają żadnego subiektywnego doświadczenia, że są one dobre lub złe. Inni, jak Nicholas Agar, podążają odmienną drogą argumentacji. Agar twierdzi, że mikroorganizmy mają wartość

wewnętrzna, tzn. mają wartość same w sobie, niezależnie od korzyści, jakie przynoszą innym istotom. Twierdzi on, że mikroorganizmy nie mają preferencji, co jest ich cechą charakterystyczną, inaczej niż w przypadku istot świadomych, którym zasadnie przypisuje się wartość wewnętrzną. Jednakże mają one coś analogicznego do preferencji, które Agar określa mianem „biopreferencji”. Dlatego też należy przypisać im wartość wewnętrzną, choć w mniejszym stopniu niż istotom świadomym. Autor wystąpienia przedstawił krytyczną dyskusję nad argumentami Varnera i Agara oraz kilka dalszych uwag na temat implikacji, jakie wynikają z obu tych stanowisk dla kwestii ochrony pozaziemskich form życia.

Adam Świeżyński (Instytut Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) zaprezentował temat *Should a Theologian Be Interested In and Concerned About Astrobiology?* Wystąpienie dotyczyło zagadnienia wpływu astrobiologii na teologię. Autor zastanawiał się, czy badania astrobiologiczne mają znaczenie dla współczesnej teologii, a jeśli tak, to czy można zaproponować obszar badań teologicznych, który, analogicznie do astrobiologii, mógłby nosić nazwę astroteologii. Historia rozwoju nauki pokazuje, że badania naukowe prędzej czy później miały znaczenie także dla religijnego (teologicznego) rozumienia świata. Klasycznymi przykładami tego wpływu jest rewolucja kopernikańska czy teoria ewolucji Darwina. Należy zatem oczekiwać, że także współczesne badania w zakresie astrobiologii będą miały znaczenie dla przemian w teologii. Pytania, które stawia astrobiologia, są również pytaniami w pewnym stopniu teologicznymi, ponieważ ostatecznie dotyczą sensu życia i naszego miejsca we wszechświecie. Argumentując na rzecz pozytywnej odpowiedzi na postawione pytania, Świeżyński starał się uzasadnić, że należałoby zastanowić się nad rozwinięciem teologicznej dyscypliny analogicznej do astrobiologii – astroteologii. Takie próby są już podejmowane. Co więc mogłoby być przedmiotem astroteologii jako dyscypliny teologicznej? Oczywiście przedmiotem zainteresowania nadal powinien być Bóg i jego relacja ze światem

stworzonym, ale chodzi o uwzględnienie kontekstu współczesnych badań astrobiologicznych, w którym podjęte będą analizy teologiczne. Przykładem zagadnienia astroteologicznego w obrębie teologicznej idei stworzenia jest więc natura aktu stwórczego i jego ewolucyjny charakter w skali kosmicznej. W ramach teologicznej idei objawienia przykładowym tematem jest kwestia rozszerzenia tego pojęcia na odkrywane nowe układy planetarne i uznania ich jako istotnych także teologicznie z punktu widzenia objawienia się Boga, zgodnie z naczelną zasadą teologiczną, że podstawowym miejscem objawienia się Boga jest świat materialny. Natomiast w obrębie teologicznej idei zbawienia jako przykład można podać zagadnienie powszechności grzesznego upadku stworzeń i konieczności oraz specyfiki działań Boga, podejmowanych w celu przezwyciężenia tego stanu. Zatem każdorazowo istotnym tłem dla rozważań teologicznych byłyby ustalenia z zakresu astrobiologii, które inspirowałyby teologów do nowego i pogłębionego przemyślenia tradycyjnych twierdzeń teologicznych oraz ich ewentualnego przeformułowania. Metodologia astroteologii oczywiście byłaby nadal metodologią charakterystyczną dla teologii w ogólności, ale elementem specyficznym byłoby wykorzystanie naukowego obrazu świata, jaki wynika z astrobiologii i potraktowanie astrobiologii jako nauki, dzięki której poznanie świata materialnego ma także aspekt teologiczny. Pytania, które stawia astrobiologia, są również pytaniami w pewnym stopniu teologicznymi, ponieważ ostatecznie dotyczą pochodzenia życia oraz sensu istnienia i naszego miejsca we wszechświecie. Astroteologia mogłaby także wprowadzić do teologii aspekt prospektywny, który uzupełniłby jej aspekt reaktywny. Aspekt prospektywny dotyczyłby potencjalnych, ale prawdopodobnych odkryć astrobiologicznych. Chodzi o to, że astroteologia mogłaby umożliwić teologii wytworzenie conceptualnego zaplecza w związku z możliwymi nowymi i przełomowymi odkryciami astrobiologii, wobec których pojawią się nieuchronnie także pytania natury teologicznej. Tak rozumiana astroteologia musiałaby być teocentryczna w tym znaczeniu, że fakty naukowe i odkrycia

astrobiologiczne byłyby interpretowane w świetle podstawowych idei teologicznych: stworzenie – objawienie – zbawienie. Z kolei taka interpretacja zwrótnie działałaby na pogłębienie rozumienia tych idei i ich pełniejsze uściślenie. A więc umożliwiłoby to bardziej precyzyjną odpowiedź na zasadnicze pytania teologiczne: Co to znaczy, że Bóg stworzył świat? Na czym polega objawienie się Boga w świecie? Jak należy rozumieć zbawienie istot stworzonych?

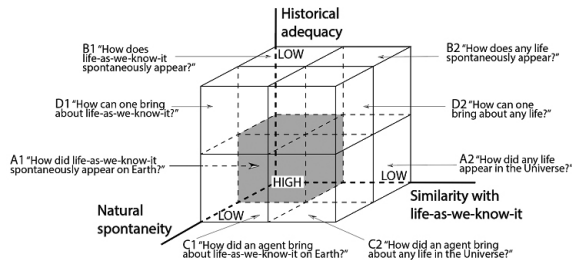
Deborah Kala Perkins (American University of Sovereign Nations, USA) w wystąpieniu *AstroBioethics: Toward the Imperative Emergence of a New Universal Culture* zaprezentowała problematykę tzw. nowej, uniwersalnej kultury. Słowo kultura odnosi się ogólnie do wzorów ludzkiej aktywności i struktur symbolicznych, które nadają tym działaniom znaczenie i wagę. Z języka francuskiego, a wcześniej z łaciny – etymologicznie oznacza to opiekę, uprawę i kult. Dzięki współczesnej astrofizyce i kosmologii tworzymy nową, uniwersalną kulturę, która łączy nas wszystkich ponad granicami narodowymi, religijnymi i etnicznymi oraz jest ukonstytuowana na naszym wspólnym kosmologicznym pochodzeniu i przeznaczeniu. Przykładowo: kataklizmy, występujące w jednym miejscu wpływają na całą globalną atmosferę, a także jednoczą ludzi w działaniach ratunkowych i staraniach o przeciwdziałanie skutkom kolejnych kataklizmów. Zdaniem Perkins nasza wspólna świadomość dotycząca przyszłości naszej planety musi przekraczać podziały polityczne i narodowościowe, aby objąć całość ziemskiego życia. Wielka sztuka również przekracza takie bariery i granice. Jest w stanie przekazywać wspólne, ludzkie, uniwersalne doświadczenie oraz reedukować nasze serca i świadomość w kierunku większej troski o wartość i sens życia tu, na Ziemi, w całej jego różnorodności i wyjątkowości, aby wzbudzać oczekiwanie na pełne ujawnienie się naszej budzącej się tożsamości kosmicznej. Sztuka podnosząca świadomość w kierunku kosmosu i ku uniwersalnym wspólnym wartościom życia jest szczególnym celem sztuki, wyrastającej z kosmologicznej inspiracji. Chodzi więc o to, aby przenieść nas w sferę, w której, wolni od antypatii, jesteśmy upoważnieni do

celowego działania dla większego dobra, ze względu na szacunek dla innych, który wynika z uznania naszego wspólnego kosmologicznego pochodzenia i przeznaczenia. Potrzeba takiej inspiracji, sztuki i edukacji oraz tego, aby zjednoczyć naszą ludzką świadomość i działania w kierunku stworzenia zintegrowanej kultury uniwersalnej, nigdy nie była tak pilna, jak obecnie, gdy stąpamy po szybko „topniejącym lodowym szkielecie naszej antropocenowej genezy”.

Erik Persson (Uniwersytet w Lund) przedstawił temat *How to Determine the Probability That a World is Inhabited – a Bayesian Approach*. Autor zastanawiał się nad możliwością i prawdopodobieństwem znalezienia życia poza Ziemią. Jeśli gdzieś w kosmosie znajdziemy ekosystem ze zbiorowiskiem organizmów bardzo podobnych do ziemskich, to wiemy, że znaleźliśmy życie, ale co, jeśli tak się nie stanie? Co nam to mówi o obecności życia we wszechświecie? Jak określić prawdopodobieństwo, że dane ciało niebieskie jest siedliskiem życia? Odpowiedzi na te pytania są istotne dla astrobiologii, a jednocześnie są niedostatecznie zbadanym zagadnieniem. Autor wyraził pogląd, że tradycyjne metody, stosowane w określaniu wspomnianego prawdopodobieństwa, są niezadowolające. Jeśli wyślemy dziesięć misji do różnych części Marsa i jedna z nich znajdzie życie, tradycyjna statystyka powie nam, że prawdopodobieństwo, że na Marsie istnieje życie, wynosi 0,1. Jest to oczywiście błędne. Jeśli żadna z misji nie znajdzie życia, to prawdopodobieństwo wynosi zero, co jest wnioskiem, którego nie można uznać za pewnik. Jeśli wyślemy sto misji albo tylko jedną i nie znajdziemy życia, w obu przypadkach otrzymamy taki sam rezultat, czyli prawdopodobieństwo wyniesie zero, choć, rozsądnie rzecz biorąc, większa liczba nieudanych misji powinna prowadzić do zmniejszenia prawdopodobieństwa, że świat jest niezamieszany, z wartości niezerowej do niższej wartości niezerowej. A co się stanie, jeśli znajdziemy jakąś szczególną bioznakę? Biorąc pod uwagę, że obecnie mamy tylko jeden znany przypadek życia (tego istniejącego na Ziemi), jak sprawdzić statystyczny związek między tą bioznaką a istnieniem życia i uzyskać wynik, który jest statystycznie istotny?

Persson zaproponował bayesowskie podejście do określania prawdopodobieństwa, że ciało niebieskie jest zamieszkane. Chodzi o metodę wnioskowania statystycznego, w której korzysta się z twierdzenia Bayesa do aktualizowania prawdopodobieństwa subiektywnego hipotez w oparciu o prawdopodobieństwo dotychczasowe oraz nowe dane. W ten sposób można stale aktualizować to prawdopodobieństwo w bardziej intuicyjnie rozsądny sposób. Persson zaproponował także kilka podstawowych zasad, jak aktualizować prawdopodobieństwo, że świat jest zamieszkały, biorąc pod uwagę różne badania i ich wyniki. Każda kolejna nieudana misja kosmiczna powinna zmniejszyć prawdopodobieństwo, że dany świat jest zamieszkały, w zależności od typu nieudanej misji i nowych informacji przez nią dostarczonych. Na przykład nieudana misja, która bada inne biosygnatury, wykorzystuje inną technologię, inny układ eksperymentalny lub bada inny obszar w porównaniu z poprzednimi misjami, dostarcza więcej nowych informacji i tym samym zmniejsza prawdopodobieństwo bardziej niż inna misja, która jest bardziej podobna do poprzednich. Z kolei misja, która potwierdza znalezienie znanej biosygnatury za pomocą nowej metody, zwiększa prawdopodobieństwo bardziej niż misja, która potwierdza znaną biooznakę tą samą metodą. Misja, która znajduje nową biosygnaturę, zwiększa prawdopodobieństwo bardziej niż misja, która potwierdza istnienie znanej biooznaki. Misja, która znajduje biooznakę, która jest trudniejsza do wyjaśnienia w inny sposób niż uznanie istnienia życia w danym miejscu, zwiększa prawdopodobieństwo bardziej niż znalezienie biowskaźnika, który można łatwiej wytłumaczyć jako inne zjawisko, występujące w danym miejscu (np. aktywność geologiczna planety). Zasadniczymi kwestiami do rozstrzygnięcia pozostają: Co jest rozsądną wartością uprzednią? Jak określić ilościowo to, co nowe, w sposób, który może być wykorzystany do aktualizacji prawdopodobieństwa?

Cyrille Jeancolas (Durham University) w wystąpieniu *The Origin of Life: What Is the Question?* zajął się pytaniem o pochodzenie życia (OoL – *Origin of Life*), które stanowi wyzwanie dla wielu gałęzi nauki,



Rys. 1. Wymiary pytania o pochodzenie życia (*EAI-Lund Conference "Astrobiology and Society" Third Conference on History and Philosophy of Astrobiology. Programme Handbook, 23*)

a jednocześnie jest niezwykle wieloaspektowe. Podczas gdy chemia prebiotyczna i mikropaleontologia ujmują to pytanie jako wyjaśnienie pojawienia się życia na Ziemi w głębokiej przeszłości, chemia systemów i biologia ewolucyjna zazwyczaj rozumieją je jako wytworzenie nowej materii (ożywionej) z materii nieożywionej niezależnie od ograniczeń historycznych. Autor wystąpienia wyodrębnił różne interpretacje pytania OoL, jakie można znaleźć w nauce. Zidentyfikował trzy główne wymiary, w których pytanie to może być różnie ograniczane w zależności od kontekstu: historyczną adekwatność; naturalną spontaniczność; podobieństwo do życia, jakie znamy. Status epistemiczny tego, co należy wyjaśnić – *explanandum* – zmienia się od w przybliżeniu prawdziwego, gdy pytanie OoL jest najbardziej ograniczone, do całkowicie spekulatywnego, gdy ograniczenia są najbardziej rozluźnione. Ta różnica w statusie epistemicznym powoduje zmianę charakteru pytania OoL – z pytania poszukującego wyjaśnienia w najbardziej ograniczonym przypadku do pytania ustalającego fakty w przypadku mniej ograniczonym. Ponadto autor zaprezentował, w jaki sposób odpowiedzi na niektóre interpretacje pytań OoL mają znaczenie dla innych interpretacji tych pytań.

Pozostałe wystąpienia w czasie konferencji były poświęcone problematyce historycznej, społecznej i kulturowej, dotyczącej astrobiologii, m.in.: historycznemu rozwojowi astrobotaniki; adekwatności

tw. drabiny życia w odwzorowywaniu ewolucji życia; znaczeniu rozwoju astrobiologii dla współczesnej ochrony klimatu; historii idei eksploracji Marsa; obecności astrobiologii w literaturze *science-fiction*; zainteresowaniu tematyką eksploracji kosmosu w gazetach szwedzkich w pierwszej połowie XX wieku; religijnym i politycznym uwarunkowaniom współczesnych poszukiwań życia w kosmosie; charakterystyce narracji w naukowym przekazie astrobiologicznym.

Ten skrótowy przegląd tematyki wystąpień podczas konferencji umożliwi zorientowanie się w zasięgu badań, prowadzonych w związku z astrobiologią, które nie należą wprost do obszaru naukowo-przyrodniczego astrobiologii. Okazuje się, że astrobiologia i jej ustalenia przynoszą ze sobą cały szereg zagadnień, powiązanych z głównym, ściśle przyrodniczym nurtem jej badań i jednocześnie wykraczających poza badania o charakterze empirycznym. Istnieje więc znacząca „otoczka” humanistyczna astrobiologii, która rozszerza się wraz z jej rozwojem. Należy przypuszczać, że dalszy intensywny postęp badań astrobiologicznych spowoduje, iż konieczne będzie wielorakie ustosunkowanie się do ich wyników na gruncie humanistyki, zwłaszcza filozofii, i zapewne jeszcze nie raz konferencje takie, jak w Höör, będą dobrą okazją ku temu. Ewentualne zaś odkrycie życia istniejącego (być może) także poza Ziemią będzie stanowić szczególne wyzwanie intelektualne, zwłaszcza dla filozofii przyrody, filozofii nauki oraz etyki środowiskowej.

Należy przy tym zauważyć, że sami astrobiolodzy wykazują wciąż stosunkowo nikłe zainteresowanie problematyką około astrobiologiczną. Także w czasie omawianej konferencji dał się zauważyć pewien brak zrozumienia z ich strony dla podejmowania zagadnień, które nie stanowią wprost przedmiotu astrobiologii. W dyskusjach między poszczególnymi wystąpieniami, a także w prywatnych rozmowach uczestników konferencji powracało pytanie o sens filozoficznych czy teologicznych odniesień do astrobiologii. Przykładowo, Birger Schmitz, geolog z Uniwersytetu w Lund, zakwestionował wartość pozaprzyrodniczych rozważań nad światem materialnym,

uznając, że, jak to metaforycznie ujął, „należy rozglądać się wokół siebie i patrzeć w dół, a nie w górę”. Podobną opinię wyraziła Muriel Gargaud z laboratorium astrofizyki Uniwersytetu w Bordeaux, która stwierdziła, że jako naukowiec nie potrzebuje innego typu poznania, zwłaszcza takiego, które sprowadza się do „prywatnych przekonań i wiary”. Echo pozytywistycznej koncepcji nauki i badań naukowych, która wydawała się już przewyciężona, jest więc nadal wyraźnie słyszalne także ze strony astrobiologów. Tym bardziej należy docenić znaczenie konferencji, w czasie których mogą wybrzmieć głosy badaczy, dostrzegających w nauce, a więc także w astrobiologii, źródło wielu zagadnień i pytań, na które sama nauka (w tym astrobiologia) odpowiedzieć nie może.

CONFERENCE REPORT: “ASTROBIOLOGY AND SOCIETY. THIRD CONFERENCE ON HISTORY AND PHILOSOPHY OF ASTROBIOLOGY,” (EUROPEAN ASTROBIOLOGY INSTITUTE – LUND UNIVERSITY), HÖÖR, JUNE 3-4, 2022

Abstract. On June 3-4, 2022, the international conference *Astrobiology and Society. Third Conference on History and Philosophy of Astrobiology* was held in Höör (Sweden), organized by the European Astrobiology Institute and Lund University. The papers presented covered topics in history, philosophy, sociology, literary studies and theology dealing with astrobiology issues. The conference was an opportunity to present the results of humanities research inspired by the findings of modern astrobiology and to exchange views on the importance of this interdisciplinary research.

Keywords: astrobiology; astrophilosophy; astrotheology; European Astrobiology Institute

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0430-4530>

a.swiezynski@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.S.03



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 18/06/2022. Zrecenzowano: 05/09/2022. Zaakceptowano do publikacji: 14/10/2022.

MICHAŁ LATAWIEC, ADAM ŚWIEŻYŃSKI

Sprawozdanie z 15. Warsztatów Filozofii Przyrody Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Ciążeń, 23-26.06.2022 r.

Streszczenie. 15. Warsztaty Filozofii Przyrody odbyły się w dniach 23-26 czerwca 2022 roku w Ciążeniu, w Domu Pracy Twórczej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Organizatorem cyklicznych warsztatów jest Sekcja Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Uczestnikami warsztatów było ponad trzydziestu przedstawicieli kilkunastu ośrodków naukowych z Krakowa, Lublina, Łodzi, Poznania, Szczecina, Warszawy, Wrocławia, Zielonej Góry, zajmujących się filozofią przyrody i filozofią nauk przyrodniczych.

Słowa kluczowe: Warsztaty Filozofii Przyrody; filozofia przyrody; Sekcja Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego

15. Warsztaty Filozofii Przyrody odbyły się w dniach 23-26 czerwca 2022 roku w Ciążeniu, w Domu Pracy Twórczej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Organizatorem cyklicznych warsztatów jest Sekcja Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Wśród uczestników Warsztatów znaleźli się przedstawiciele kilkunastu ośrodków naukowych z Krakowa, Lublina, Łodzi, Poznania, Szczecina, Warszawy, Wrocławia, Zielonej Góry, zajmujący się filozofią przyrody i filozofią nauk przyrodniczych.

W pierwszym roboczym dniu Warsztatów referaty wygłosiło dwanaście osób. W części pierwszej, prowadzonej przez prof. dr hab. Annę Latawiec, zaprezentowano trzy referaty.

Prof. dr hab. Zenon Roskał z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II przedstawił temat *Filozofia (przyrody) Krystyna Lacha Szyrmy (1790-1866)*. Referat był poświęcony analizie książki *Fragmenty filozoficzne. Krystyn Lach Szyrma*, wydanej w 2021 roku przez Fundację Augusta Hr. Cieszkowskiego w ramach projektu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Książka ukazała się

w serii *Klasyki Polskiej Nowoczesności*. Referujący przedstawił sylwetkę i twórczość Krystyna Lacha Szyrmy. Krytyce została poddana wspomniana publikacja pod redakcją prof. dr. hab. Jacka J. Jadackiego. Prelegent przedstawił niekonsekwencje i niedopowiedzenia, zawarte w omawianej publikacji. Z. Roskał, cytując fragmenty publikacji sugerujące, że Szyrma nie miał większego wkładu w rozwój filozofii, stwierdził, iż niedocnienie tej postaci widoczne jest również w powszechnie znanej i wielokrotnie wznawianej publikacji Władysława Tatarkiewicza (*Historia filozofii*, t. 1-3). Prelegent w swoich wnioskach podkreślił znaczenie dorobku Krystyna Lacha Szyrmy, którego można postrzegać także jako filozofa przyrody. W dyskusji po referacie skupiono się nad wartością eklektyzmu i jego obecnością w uprawianiu współczesnej filozofii.

Dr hab. prof. UJ Jan Czerniawski (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie) w wystąpieniu *Kontrmodel dla twierdzenia Bella?* przypomniał stwierdzenie, że istnieje przewidywanie mechaniki kwantowej, którego nie odtworzy żaden model lokalny i realistyczny. Uściślił je do stwierdzenia mocniejszego, że istnieje przewidywanie mechaniki kwantowej, dotyczące eksperymentu EPR-B (eksperyment Einsteina – Podolsky’ego – Rosena w wersji przedstawionej przez D. Bohma), którego nie odtworzy żaden model lokalny i realistyczny. Następnie wyjaśnił sposób rozumienia modelu lokalnego i modelu realistycznego oraz pojmowanie kontrmodelu. Postawił pytanie, czy kontrmodel jest hipotezą czy udowodnionym twierdzeniem? Wyróżnił także kontrmodel aktualny i potencjalny. W ramach dyskusji pojawiły się głosy, dotyczące doprecyzowania twierdzenia, że zdania egzystencjalne są niefalsyfikowalne.

Dr Michał Latawiec z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie przedstawił temat *Wykorzystanie równania C.E. Shannona w naukach przyrodniczych*. Prelegent w referacie przypomniał filozoficzne założenia teorii informacji autorstwa C.E. Shannona. Obecnie równanie Shannona wykorzystywane jest także w naukach biologicznych jako wskaźnik bioróżnorodności.

Stwierdził, że wskaźnik ten posiada wady, np. nie oddaje wszystkich zmiennych, działających w ekosystemie. Na podstawie empirycznych badań omówił praktyczne możliwości stosowania wskaźników bioróżnorodności w naukach przyrodniczych. Wskazał także obszary, w których możliwe jest prowadzenie dalszych badań filozoficznych w związku ze wspomnianym zastosowaniem. Dyskusja po referacie koncentrowała się wokół takich zagadnień, jak rzetelność i manipulacja podczas prowadzenia badań oraz referencyjność otrzymywanych wyników. Wniosek kończący dyskusję dotyczył braku możliwości opisaną przyrody za pomocą wzorów – o ile w fizyce jest to możliwe, to w biologii nie.

Drugą sesję pierwszego dnia warsztatów poprowadziła prof. dr hab. Anna Lemańska.

W tej części jako pierwsza referat pt. *Spór o realizm naukowy a pytanie o prawdziwość teorii naukowych* wygłosiła dr hab. prof. UKSW Janina Buczkowska (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie). Ogólna idea realizmu naukowego zakłada, że teorie naukowe dostarczają prawdziwej wiedzy na temat rzeczywistości. Aktualna dyskusja nad realizmem naukowym nie uwzględnia jednak wszystkich aspektów tego zagadnienia. Toczy się ona głównie wokół dwóch argumentów. Pierwszym jest podważenie prawdziwości teorii naukowych – teorie się zmieniają, więc nie są prawdziwe. Drugim jest podważenie możliwości poznawczego dostępu do rzeczywistości. Prelegentka wskazała m.in., że zmiana teorii może być argumentem na rzecz realizmu naukowego, gdyż mamy dostęp do rzeczywistości. W dyskusji pojawiły się pytania o to, czym jest nośnik prawdy i w jaki sposób można orzec o prawdziwości całej teorii w kontekście stwierdzenia, że teoria jest prawdziwa jako całość.

Z kolei dr hab. prof. UZ Piotr Bylica (Uniwersytet Zielonogórski) w wystąpieniu *Czy koncepcja emergencji obala ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi?* podkreślił, że istotą problemu nie jest sama emergencja, ale to, czy za emergencją i procesami przyrodniczymi kryje się jakiś czynnik kierujący lub siła porządkująca. Jeśli nasze

myślenie ma być wartościowe poznawczo, to, według C.S. Lewisa i A. Plantingi, fundamentem formującego się świata i naszego powstania na drodze ewolucji nie może być jedynie martwa materia, lecz raczej byt umysłowy. Według V. Stengera rozum prawdziwie racjonalnie poznający może być funkcją duszy, która może funkcjonować niezależnie od ciała. Dusza może być również rozumiana jako emergentny wytwór materii. Można pogodzić to, jak rozumiemy wiedzę i poznanie, z emergencją, pod warunkiem, że istnieje jakiś racjonalny fundament, który celowo wyposażył materię w zdolności poznawcze. Zdaniem prelegenta idea emergencji umysłu i świadomości oraz władz poznawczych, pozbawiona odniesienia do istniejącego uprzednio celowościowego czynnika, sama zakłada własną bezwartościowość, ponieważ nie daje wyjaśnienia, jak emergencja zachodzi, przy założeniu, że procesy z natury swej nieintencjonalne nie mogą być źródłem intencjonalności. Dyskusja skoncentrowała się wokół pytań: Czy do przetrwania potrzebne jest poznanie? Czy nasza wiedza prowadzi do skutków praktycznych? W kontekście stanów mentalnych: czy złożoność odnosi się do aktów poznawczych?

Dr hab. prof. UAM Sławomir Leciejewski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) w referacie *Proces integracji i dyferencjacji nauk na przykładzie kosmologii antropicznej* przypomniał różne wersje zasady antropicznej. Zasady te ukazują daleko idące związki naszego istnienia ze strukturą wszechświata jako całości. Tytułowa kosmologia antropiczna inspirowane do refleksji na pograniczu kosmologii i filozofii. Opisując kosmologię antropiczną otrzymujemy jej charakterystykę. W najwęższym znaczeniu są to modele zgodne z zasadami antropicznymi. W szerokim znaczeniu jest to kosmologia zgodna z mocną zasadą antropiczną. W znaczeniu najszerszym jest to nauka integrująca kosmologię z pozostałymi naukami ewolucyjnymi. W znaczeniu pośrednim mogą to być różne odmiany usytuowane pomiędzy najszerszym i najwęższym znaczeniem kosmologii antropicznej. W dyskusji pojawiły się pytania o to, jak traktować zasadę antropiczną oraz jak można ją zestawić z termodynamiką.

Trzecią sesję pierwszego dnia warsztatów poprowadził dr hab. prof. UAM Radosław Kazibut.

Dr hab. prof. UKSW Adam Świeżyński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) zaprezentował temat *Astrobiologia i astroteologia a filozofia przyrody*. W wystąpieniu zajął się dwiema podstawowymi kwestiami. Czy teolog powinien interesować się ustaleniami astrobiologii i czy mogą być one dla niego istotne? Jeśli odpowiedź na te pytania byłaby pozytywna, należałoby zastanowić się nad rozwinięciem teologicznej dyscypliny analogicznej do astrobiologii – astroteologii. Takie próby są już podejmowane. Należy więc wskazać, jaki zakres badań mogłaby obejmować astroteologia i na czym miałyby polegać jej specyfika. Ponadto, czy filozofia przyrody może pełnić rolę niezbędnego „pomostu” między astrobiologią i astroteologią? Chodzi o zagadnienie natury metodologicznej, związane z możliwością i sposobem wykorzystania ustaleń naukowych w teologii oraz o teologiczną i światopoglądową relewantność filozofii przyrody jako „łącznika” między naukami przyrodniczymi a teologią. Osiągane w astrobiologii wyniki, a także stawiane na ich gruncie hipotezy i teorie, implikują problemy filozoficzne, które umożliwiają z kolei ustalenie związków tej nauki z teologią. Związki te urzeczywistniają się poprzez filozoficznie zinterpretowane wyniki astrobiologii. Rolę „pomostu” między astrobiologią i astroteologią mogłaby odgrywać właśnie filozofia przyrody. Jej zadaniem byłoby dążenie do stworzenia całościowego obrazu świata materialnego, uwzględniającego osiągnięcia astrobiologii oraz podstawowe twierdzenia teologiczne. Zrealizowanie tego zadania wymagałoby także odpowiedniej reinterpretacji zasadniczych idei teologicznych: stworzenia, objawienia i zbawienia, które wobec perspektywy przyrodniczej, jaką odślania współczesna astrobiologia, domagają się ponownego przemyślenia i przeformułowania w ich warstwie filozoficznej. W ramach dyskusji pojawiły się dwa pytania: Dlaczego znalezienie jakichś organizmów żywych w kosmosie miałyby być

problemem dla teologii i dlaczego teologia musiałaby jakoś się do tego ustosunkować?

Dr hab. prof. UZ Krzysztof Kilian (Uniwersytet Zielonogórski) przedstawił referat pt. *Nic w biologii nie ma sensu, o ile nie jest rozpatrywane w świetle właściwego epistemicznego układu odniesienia*. Prelegent przedstawił schemat argumentacji, który powtarza się w argumentach T. Dobzhansky'ego. Wskazał także jego błąd, który popełnia, analizując kreacjonistyczne ujęcie powstania życia. Prelegent nawiązał również do P. Duhema, który sygnalizował istotne problemy, dotyczące wpływu akceptowalnego światopoglądu na treść twierdzeń naukowych. To zaś wiąże się z koncepcją tzw. epistemicznych układów odniesienia. Prelegent wskazał na sposób, w jaki akceptacja określonego epistemicznego układu odniesienia uzasadnia uprawianie biologii jako nauki. Po prezentacji referatu pojawiły się uwagi i dopowiedzenia, dotyczące koncepcji inteligentnego projektu.

Mgr Adam Opara (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) zaprezentował temat *O relacjach międzypoziomowych z ontologicznej perspektywy*. Prezentowany referat stanowił podsumowanie badań, podjętych w pierwszym rozdziale rozprawy doktorskiej. Prelegent skupił się na relacjach międzypoziomowych czasu i przestrzeni. W tym celu wprowadził podział relacji na ontologiczne i reprezentacyjne, przyjmując pewną formę realizmu naukowego. Prelegent wskazał również na formy i poziomy emergencji. W trakcie dyskusji pojawiły się pytania, dotyczące precyzowania pojęć, oraz szereg dopowiedzeń do zaprezentowanego stanowiska. Wśród uczestników warsztatów rozpoczęła się także dyskusja na temat samej istoty i sposobów rozumienia emergencji.

Dr Stanisław Jaromi OFM Conv. reprezentujący Ruch Ekologiczny św. Franciszka z Asyżu (REFA) wygłosił referat pt. *Kościół w epoce antropocenu*. Referat był prezentacją projektu, popularyzującego naukę przez organizacje pozarządowe. Projekt ma na celu przekazanie eksperckiej wiedzy odbiorcy, będącemu katolikiem w Polsce. Prelegent zwrócił uwagę na problemy z zakresu ekologii,

które są odczuwane we współczesnym świecie. W referacie przedstawiony został punkt widzenia Kościoła katolickiego i jego dorobek na rzecz nowego życia społecznego. Podkreślona została rola katolików we współczesnej debacie ekologicznej. Prelegent zwrócił uwagę na obszary do dalszej dyskusji, takie jak zagadnienia antropologiczne, kwestie związane z duchowością, odpowiedzialnością człowieka za zaistniałe zmiany społeczno-przyrodnicze. W dyskusji postawiono szereg pytań o praktyczne możliwości zrealizowania przedstawionych wskazań.

Ostatnią sesję pierwszego dnia warsztatów poprowadził dr hab. prof. KUL JP II Józef Zon.

Prof. dr hab. Kazimierz Jodkowski w referacie *Błędy i wypaczenia teorii inteligentnego projektu* przedstawił wybrane elementy tytułowej teorii, które uznał za jej słabości. Hipoteza projektu jest tym bardziej wiarygodna, im mniej prawdopodobne jest naturalne powstanie specyficznego obiektu. Idea układów nieredukowalnie złożonych została zaproponowana jako krytyka koncepcji doboru kumulatywnego w biologii ewolucyjnej. Krytycy twierdzą jednak, że układ mniej złożony może pełnić inną funkcję oraz że układ nieredukowalnie złożony można otrzymać tzw. metodą łuku rzymskiego (w biologii: na drodze kumulatywnej, o ile jeden lub więcej kroków tej drogi polega na duplikacji materiału genetycznego i następnie na stopniowej redukcji powstałego nadmiarowego układu). Choć wykrywanie projektanta nie jest celem omawianej teorii, to można powiedzieć, że najczęściej jest ono łatwe, o ile dysponujemy odpowiednią dodatkową informacją (np. stroną tytułową książki), czasami jest trudne (np. odgadnięcie przed zakończeniem czytania dobrej książki sensacyjnej, kto jest mordercą), zaś bardzo rzadko wykrycie projektanta wydaje się niemożliwe. Autor wystąpienia wskazał na te aspekty omawianej teorii oraz wypowiedzi jej zwolenników, które osłabiają jej wiarygodność i generują rozmaite wątpliwości wobec niej. W opinii prelegenta nie przekreślają one wartości tej teorii i są możliwe do skorygowania. W dyskusji podjęto zagadnienie statusu

metodologicznego teorii inteligentnego projektu oraz wątpliwości, związanych z zawartą w niej argumentacją.

Dr hab. prof. UPJPII Janusz Mączka SDB (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) zaprezentował temat *Inteligentny projektant?* Prelegent po prezentacji kilku publikacji, które potraktował w swoich analizach jako punkt wyjścia, przeszedł do wyjaśnienia pojęcia przyczynowości intencjonalnej. Przez intencjonalność rozumie on teorię, dotyczącą człowieka, gdyż zakłada ona stany mentalne oraz wiedzę i określone zdolności percepcyjne. Prelegent skupił się na pojęciu stanu złożoności człowieka i przytoczył kilka rodzajów przyczynowości, m.in. przyczynowość oddolną. Zaznaczył, że Inteligentny Projektant, który projektuje świat, także ma jakieś preferencje. Powszechnie istnieje przekonanie, że gdy obraz świata zbudujemy na faktach, to będziemy mieli odzwierciedlenie racjonalności tego świata. Nie jest to prawdą, gdyż będziemy mieli jedynie subiektywną wizję tego świata. Kolejny problem prelegent dostrzegł w doborze naturalnym: nie ma idealnej adaptacji. Trudno jest zrozumieć naturę złożoności i jej istotę. W tym kontekście pojawiły się także pojęcia emergencji, porządku i organizacji. W dyskusji pojawił się zarzut psychologizmu w związku z koncepcją inteligentnego projektu.

Ostatnim wystąpieniem pierwszego dnia warsztatów było zaprezentowanie serii wydawniczej, dotyczącej rozmaitych aspektów teorii inteligentnego projektu, przez dr. Grzegorza Malca. Przedstawione zostały nowości wydawnicze Fundacji *En Arche*. Uczestnicy mogli zapoznać się z propozycjami nowych książek oraz usłyszeć o dalszych planach wydawniczych.

W drugim roboczym dniu warsztatów zaplanowano osiem wystąpień w dwóch sesjach. Pierwszą z nich prowadził dr Michał Latawiec.

Dr hab. prof. KUL JPII Zbigniew Wróblewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) w wystąpieniu pt. *Biofilia – biomorfizm – wartości. Krytyka filozoficzna hipotezy biofilii* przedstawił hipotezę biofilii zaproponowaną przez Edwarda Osborna Wilsona na początku lat 80. XX wieku. Według tej propozycji biofilia jest



Fot. 1. Uczestnicy 15. Warsztatów Filozofii Przyrody, Ciążeń, 24 czerwca 2022 r.

tendencją do skupiania się na życiu i procesach podobnych do życia. Propozycja ta stała się przedmiotem wielu naukowych dyskusji. W referacie wskazano na krytykę tej propozycji na gruncie naukowym, stawiającą zarzut нефальсифікованості tej hipotezy na płaszczyźnie metodologicznej. Wilson dostrzegł na płaszczyźnie empirycznej to, co jest elementem doświadczenia potocznego wszystkich ludzi. Prelegent zaproponował filozoficzną interpretację biofilii jako formy biomorfizmu, według którego pojęcie bytu substancjalnego, wartości i normy moralności jest oparte na paradygmacie bytu żywego. Podkreślił, iż pojęcie życia jest koniecznym warunkiem dla pojęcia wartości. Pojęcie wartości bez odniesienia do życia jest pozbawione treści. Wniosek prelegenta był następujący: hipoteza filozoficzna biomorfizmu umożliwi połączenia ważnych wątków ontologicznych, aksjologicznych i moralno-etycznych. W dyskusji po referacie padły pytania, dotyczące uściślenia niektórych zagadnień, m.in. celu indywidualnego pojedynczego organizmu, którego sposób realizacji wyznacza forma gatunkowa, oraz sposobu, w jaki Wilson odpowiadał

na zarzuty wobec krytyki pojęcia biofilii. Prośby o uściślenie terminów dotyczyły również samego pojęcia biomorfizmu.

Dr Tomasz Perz (Akademia Nauk Stosowanych Towarzystwa Wiedzy Powszechniej w Szczecinie) zaprezentował referat pt. *Zwierzęta inne niż ludzie?* Prelegent przedstawił plan swojego wystąpienia w trzech punktach. Po pierwsze, co na ten temat ma do powiedzenia etologia klasyczna? Po drugie, w jaki sposób formułuje to zagadnienie? Po trzecie, czy coś nam to wyjaśnia? Jeśli chodzi o klasyczną etologię odwołał się do poglądów Konrada Lorenza i Jerzego A. Chmurzyńskiego. U pierwszego z autorów ważne jest pojęcie momentu, w którym pewien system otrzymuje nowe własności (w skali mini, mikro i makro). Drugi zaś twierdzi, że filozofia przyrody pełni rolę pomocniczą, porządkującą. Prelegent dostrzegł udział kultury i natury w zachowaniu człowieka oraz w relacjach między naturą i kulturą. Natura dotyczy biogenezy, zaś kultura wszystkiego, co jest ponad naturą. Dostrzegł też kontynuację natury w kulturze, związki kultury w naturze i przejścia z natury do kultury. W kulturze pojawiają się nowe cechy, wynikające nie z natury, nowe zdolności, pochodzące nie od zwierząt, nowe mechanizmy i zachowania, jak np. samorealizacja. Chmurzyński stosuje pojęcie Zoa oraz wprowadza nowe, takie jak wartości biologiczne, zachowania moralne (moralnopodobne) czy zjawiska estetyczne (przeżycia, działania). W uwagach po referacie pojawiła się sugestia, aby unikać sformułowania „kategoria zwierząt pozaludzkich”.

Dr Andrzej Zykubek (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) przedstawił referat pt. *Ludzkie organoidy. Nowe systemy modelowe w badaniach biologii człowieka i w medycynie*. Prelegent wyraził przekonanie, że jesteśmy krok przed rewolucją w medycynie spersonalizowanej. Organoidy są grupą komórek, wyhodowanych w warunkach laboratoryjnych. Z komórek tych tworzone są struktury podobne do tych, które możemy znaleźć we wskazanych organach. Są to struktury organopodobne, ludzkie tkanki w sposób „sztuczny” wyhodowane poza ustrojem człowieka. Prelegent przedstawił organoidy

ludzkich mózgów, które przejawiają aktywność podobną do mózgów wcześniaków. Na zakończenie wskazał obszary do dalszej dyskusji filozoficznej, np. aspektów bioetycznych, co potwierdziła dyskusja po tym referacie.

Dr Zbigniew Pietrzak (Uniwersytet Wrocławski) przedstawił temat *O różnorodności ujęć przyrody*. Celem prelegenta było wskazanie różnorodnych sposobów przedstawiania przyrody. Postawił pytania o filozofię przyrody: Czy jest jedna? Czy może być ona samodzielna i niezależna od nauk przyrodniczych? Czy posiada samodzielne metody, pozwalające opisać przyrodę? W zaproponowanej wstępnej klasyfikacji przyrody wyróżnił m.in. przyrodę mityczną, jońską, arystotelesowską, renesansową, alchemiczną, nowożytną, mechanistyczną, niemiecką – romantyczną, współczesną oraz teologię przyrody. W dyskusji pojawiła się sugestia, iż zabrakło kryterium, według którego prelegent wymienia i omawia koncepcje przyrody. Takim kryterium mogłoby być określenie zakresu tego, co jest przedmiotem filozofii przyrody, czyli co wchodzi w jej zakres.

Drugą sesję drugiego dnia warsztatów poprowadził dr hab. prof. UAM Sławomir Leciejewski.

Dr Anna Dutkowska (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) w wystąpieniu *Szympanica Sarah – czy w badaniach z zakresu psychologii potocznej możemy rozróżnić percepcję umysłu od percepcji duszy?* przedstawiła wyniki badań kwestionariuszowych na temat percepcji umysłów zwierząt na przykładzie szympansicy Sarah. Punktem wyjścia było rozróżnienie między humanoidalnym robotem Sophia oraz wspomnianą szympansicą. Ta ostatnia została nauczona języka ludzkiego przy użyciu graficznych symboli (żetonów). Podczas wykonywania poleceń w 90% udzielała poprawnych rozwiązań, co uznano za zdolność rozumienia. Prowadzono badania nie tylko w płaszczyźnie intelektualnej, ale także emocjonalnej i artystycznej (malarstwo). Zostały opracowane ankiety z pytaniami typu: Czy Sarah można odebrać życie? Czy można ją traktować jak członka rodziny z wszelkimi prawami człowieka? Badano m.in. kwestie, dotyczące funkcji

umysłowych, emocji, wyższych czynności umysłowych. W ankietach pojawiły się pytania z zakresu psychologii duchowości, poczucia sensu życia, świadomości własnej śmiertelności, związanej z kategorią duszy itp. Problem dotyczył relacji szympanscy Sarah do człowieka w sensie zestawienia możliwości działania analogicznego do działań ludzkich (np. umiejętność modlitwy, przestrzeganie zasad moralnych). Po referacie zgłoszono szereg komentarzy, m.in. pytanie o cel tych badań. Sugerowano cel socjotechniczny (zmienić myślenie ludzi), polityczny i psychologiczny (jak człowiek postrzega samego siebie).

Dr Piotr Sękowski (Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi) w referacie pt. *Czy pojęcie „instynktu sztuki” jest użyteczne w wyjaśnianiu ewolucyjnego uwarunkowania dyspozycji artystycznych człowieka?* przedstawił zastrzeżenia metodologiczne do książki Denisa Duttona *Instynkt sztuki. Piękno, zachwyty, ewolucja człowieka* (Copernicus Center Press, Kraków 2019). Jednocześnie odwołał się do własnego artykułu pt. *Kłopoty z ewolucją sztuki. Analiza koncepcji sztuki Denisa Duttona*, opublikowanego w czasopiśmie *Kultura i Społeczeństwo* w 2021 roku. Znaczna część wystąpienia poświęcona była rozumieniu samego określenia instynktu sztuki. Pojmuje się go jako dyspozycję do tworzenia kultury jako produkt uboczny. Instynkt sztuki nie jest czymś pojedynczym, lecz jest wiązką, która doprowadziła do tworzenia sztuki. Instynkt sztuki mógł ewoluować. Sztuka jest produktem ewolucji. Najpierw w ramach ewolucji biologicznej powinien pojawić się instynkt sztuki (warstwa kulturowa), zaś potem sama sztuka. Ewolucja biologiczna warunkuje funkcje instynktu, zaś ewolucja sztuki wymaga uwarunkowań społecznych, gdyż pośród nich pojawia się sztuka. Po wystąpieniu sformułowano kilka pytań i uwag m.in. w kwestii tego, czy wybory estetyczne są efektem socjobiologii oraz czy sztuka wiąże się z genezą języka.

Mgr Dominik Perliński (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) przedstawił temat *Anthropos metron czy bous metron? Znaczenie zwierząt oraz ich cierpienia w kontekście ceremonii ofiarnych*. Prelegent omówił w zarysie historycznym wybrane obowiązki

człowieka względem istot żywych (głównie problem uboju i hodowli zwierząt). Przypomniał poglądy Barucha Spinozy, który twierdził, że różnica między człowiekiem i zwierzęciem jest tak duża, że nie mamy obowiązków względem zwierząt, a jedynie powinność ekspansji w świat (np. poprzez łowiectwo). Ofiary ze zwierząt składane były bogom. Człowiek musiał zwracać uwagę, jak ubój jest wykonywany. Nacisk położony był na modlitwę. Prelegent przywołał też *casus* prawny, dotyczący sytuacji, gdy byk ugodził człowieka. W tym przypadku był on odpowiedzialny za swój czyn i według prawa mógł być ukarany. Nastąpiło odejście od przedmiotowego traktowania, zwierząt i przysługiwały im prawa oraz obowiązki. Żydzi mieli przestrzegać zasad uboju głównie ze względu na ludzką naturę, na pielęgnowanie współczucia w człowieku. Z kolei Immanuel Kant podkreślał, że podmiotami mogą być tylko ludzie, gdyż posiadają wolną wolę i rozum, mogą zatem reflektować swoje czyny. Człowiek ma więc obowiązki jedynie wobec człowieka, a zachowanie względem zwierząt wynika z troski o własną naturę i empatię. W dawnej Grecji inscenizowano poszukiwania sprawcy zabójstw zwierząt, a w ostateczności narzędzia, użyte do zabójstwa, karano banicją. W dyskusji pojawiło się szereg pytań, m.in.: Czy w referacie nie było ukrytej tezy, że człowiek od początku miał problem z zabijaniem zwierząt? Czy można czemuś lub komuś dać pełnię praw bez jakichkolwiek obowiązków? Czy nie jest tak, że przypisujemy zwierzętom taki sam rodzaj cierpienia jak człowiekowi? Pojawiła się także uwaga, że prawa względem zwierząt były różne i należy je rozpatrywać w kontekście historycznym, religijnym itd.

Mgr Michał Gołda (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) w referacie pt. *Filozofia przyrody Henry'ego Davida Thoreau: wspólnota, rozmowa, przyroda* przedstawił postać filozofa D. Thoreau, reprezentującego transcendentalizm amerykański, który składa się z dwóch składowych: romantyzmu i pragmatyzmu. Założenie jego teorii głosi, że każde ciało podlega jednej sile, złożonej z grawitacji i przyciągania. Thoreau napisał książkę *Walden czyli życie w lesie*

(wydanie polskie: Wydawnictwo Rebis, Poznań 2018), w której opisuje swoje przeżycia z pobytu poza cywilizacją. Na tej kanwie opracował teorię, w skład której wchodzi kilka elementów. Po pierwsze, spacer jako siła przyciągania – człowiek wchodzi w dialog z przyrodą. Po drugie – bytowanie ogołocone, co oznacza, że jeśli chcemy dotrzeć do rzeczywistości, trzeba zrzucić to, co jest nadmiarowe. Następnie prostota, polegająca na wyzbyciu się nadmiaru. W końcu dystans (czyli samotność), polegający na kierowaniu się ku naturze. Spacer ma być pośrednikiem między naszą obecną i kolejną wspólnotą. Istotna jest też relacja między ja i nie-ja (relacyjność). Po referacie pojawiły się pytania: Na czym polega dialog z przyrodą? Czy wskazówka, jak badać przyrodę, nie jest ingerencją w nią?

Podczas warsztatów odbyła się także dyskusja na temat obecności Sekcji FPiNP PTF na XII Polskim Zjeździe Filozoficznym w Łodzi w 2023 roku. Przedstawiona została wstępna propozycja organizacji wystąpień w ramach Sekcji Filozofii Przyrody oraz dwóch wydarzeń towarzyszących.

Na zakończenie warsztatów przeprowadzono obrady, poświęcone prezentacji działalności naukowej w poszczególnych ośrodkach. Reprezentanci każdego z ośrodków przedstawili sprawozdanie ze swojej działalności w obszarze naukowym, dydaktycznym i popularyzującym naukę. Była to okazja do wymiany informacji o aktualnie prowadzonych i planowanych badaniach. Omówione zostały planowane spotkania naukowe oraz inicjatywy wydawnicze. Podjęto dyskusję na temat prowadzenia w trakcie roku kalendarzowego spotkań Międzywarsztatowego Seminarium Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych PTF (on-line) i możliwości realizowania wspólnych grantów badawczych. Ustalono, że kolejne, 16. Warsztaty Filozofii Przyrody odbędą się w 2023 roku w Krakowie.

REPORT ON THE 15TH WORKSHOP ON THE PHILOSOPHY OF NATURE (SECTION FOR THE PHILOSOPHY OF NATURE AND NATURAL SCIENCES OF THE POLISH PHILOSOPHICAL SOCIETY), CIAŻEŃ, JUNE 23-26, 2022

Abstract. The 15th Workshop on the Philosophy of Nature was held on 23-26 June, 2022. The session was hosted by the Adam Mickiewicz University in Poznan at the House of Creative Work in Ciążeń. The organizer of the annual workshop is the Section for the Philosophy of Nature and Natural Sciences of the Polish Philosophical Society. Participants of the Workshop included more than thirty attendees from scientific centers engaged in the philosophy of nature and natural sciences (Kraków, Lublin, Łódź, Poznań, Szczecin, Warsaw, Wrocław, Zielona Góra).

Keywords: Philosophy of Nature Workshop; philosophy of nature; Section for the Philosophy of Nature and Natural Sciences of the Polish Philosophical Society.

MICHAŁ LATAWIEC

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8803-4202>
m.latawiec@uksw.edu.pl

ADAM ŚWIEŻYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0430-4530>
a.swiezynski@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2022.58.5.04

Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 30/11/2022. Zrecenzowano: 20/12/2022. Zaakceptowano do publikacji: 22/12/2022.

RECENZENCI SPCH – TOM 58 (2022), NUMERY 1-2

- Zbigniew Babicki, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*
Jarosław Babiński, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*
Aleksander Bańka, *Uniwersytet Śląski w Katowicach*
Seweryn Blandzi, *Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk*
Piotr Bylica, *Uniwersytet Zielonogórski*
Wojciech Daszkiewicz, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*
Andrej Démuth, *Univerzita Komenského v Bratislave*
Dries Deweer, *Tilburg University, Tilburg School of Humanities and Digital Sciences*
Piotr Duchliński, *Akademia Ignatianum w Krakowie*
Wiesław Dyk, *profesor emerytowany*
Mihail Evans, *Institute for Advanced Studies, New Europe College in Bucharest*
Saulius Geniusas, *Chinese University of Hong-Kong*
Adam Grzebiński, *Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu*
David J. Gunkel, *Northern Illinois University*
Arkadiusz Gut, *Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu*
Sarah Horton, *Boston College*
Agnieszka Kijewska, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*
Marcin Kłosowski, *Akademia Katolicka w Warszawie*
Andrzej Kobyliński, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*
Martyna Koszkało, *Uniwersytet Gdański*
Małgorzata Kowalska, *Uniwersytet w Białymstoku*
Dariusz Kucharski, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*
Sławomir Leciejewski, *Uniwersytet im. Adam Mickiewicza w Poznaniu*
Anna Lemańska, *profesor emerytowany*
Marek Maciejczak, *Politechnika Warszawska*
Jarosław Merecki, *Pontificia Università Lateranense*
Tomasz Mróz, *Uniwersytet Zielonogórski*
Tomasz Olchanowski, *Uniwersytet w Białymstoku*

- Zbigniew Pańpuch, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*
- Czesława Piecuch, *Uniwersytet Pedagogiczny Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie*
- Michał Piekarski, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*
- Robert Piłat, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*
- Magdalena Płotka, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*
- Witold Płotka, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*
- Robert Poczobut, *Uniwersytet w Białymstoku*
- Ewa Podrez, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*
- Jacek Poznański, *Akademia Ignatianum w Krakowie*
- Piotr Roszak, *Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu*
- Ryszard Sadowski, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*
- Krzysztof Stachewicz, *Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*
- Agnieszka Szymańska, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*
- Adam Świeżyński, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*
- Jacek Tomczyk, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*
- Adriana Warmbier, *Uniwersytet Jagielloński w Krakowie*
- Christian H. Wenzel, *National Taiwan University*
- Mariusz Wojewoda, *Uniwersytet Śląski w Katowicach*
- Zbigniew Wróblewski, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*
- Anna Zasuń, *Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie*
- Michał Zembrzuski, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*
- Bartosz Żukowski, *Uniwersytet Łódzki*