

Folia Philosophica

vol. 46



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

Folia Philosophica

46

Redakcja / Editor

Dariusz Kubok

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2021

Redaktor serii: Studia Philosophica Silesiensa /
Editor of the Series: Studia Philosophica Silesiensa
Dariusz Kubok

Rada Redakcyjna / Editorial Board

Dariusz Kubok (Redaktor naczelny / Editor-in-Chief), **Tomasz Kubalica** (Zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor), **Marta Ples-Bęben** (Sekretarz redakcji / Editorial Secretary), **Alicja Pietras**, **Piotr Machura**, **Matúš Porubjak** (Slovakia), **Viorel Vizureanu** (Romania).

Rada Doradcza / Advisory Board

Wojciech Kaute (filozofia polityki / political philosophy), Tomasz Kubalica (ontologia / ontology), Piotr Łaciak (epistemologia / epistemology), Maria Popczyk (estetyka / aesthetics), Krzysztof Szymanek (logika / logic), Danuta Słęczek-Czakon (etyka / ethics)

Rada Programowa / Program Council

Heinrich Badura (Universität für Musik und darstellende Kunst Wien, Austria), Gerhard Banse (Karlsruher Institut für Technologie, Germany), Lubomir Belás (Prešovská univerzita v Prešove, Slovakia), Stanisław Borzym (Polska Akademia Nauk, Warsaw, Poland), Christoph Demmerling (Friedrich-Schiller-Universität Jena, Germany), Czesław Głombik (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Poland), Jan Hartman (Uniwersytet Jagielloński, Cracow, Poland), Adam Jonkisz (Akademia Ignatianum w Krakowie, Poland), Andrzej Kiepas (Politechnika Śląska, Gliwice, Poland), Jerzy Kopania (Uniwersytet w Białymstoku, Poland), Christian Krijnen (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherland), Nicanor Ursua Lezaun (Universidad del País Vasco, San Sebastián, Spain), Iwona Lorenc (Uniwersytet Warszawski, Poland), Leon Miodoński (Uniwersytet Wrocławski, Poland), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Poland), Jan Štěpán (Univerzita Palackého v Olomouci, Czech Republic), Ulrich Wollner (Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Slovakia), Jan Zouhar (Masarykova univerzita, Brno, Czech Republic).

Zespół Recenzentów / Board of Referees

Iwona Alechnowicz-Skrzypek (Uniwersytet Opolski, Poland), Bolesław Andrzejewski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poland), Pavel Fobel (Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Slovakia), Adam Jonkisz (Akademia Ignatianum w Krakowie, Poland), Agnieszka Kijewska (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Poland), Leszek Kopciuch (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Poland), Jan Krokos (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Poland), Radosław Kuliniak (Uniwersytet Wrocławski, Poland), Anna Latawiec (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Poland), Vladimír Leško (Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, Slovakia), Marek Maciejczak (Politechnika Warszawska, Poland), Artur Mordka (Uniwersytet Rzeszowski, Poland), Marek Papuziński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Poland), Zlatica Plašienková (Univerzita Komenského v Bratislave, Slovakia), Sławomir Raube (Uniwersytet w Białymstoku, Poland), Marek Rembierz (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Poland), Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński, Poland), Piotr Świercz (Akademia Ignatianum w Krakowie, Poland), Włodzimierz Tyburski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Poland), Ryszard Wiśniewski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Poland), Ulrich Wollner (Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Slovakia), Kazimierz Wolsza (Uniwersytet Opolski, Poland).

Spis treści

- Rafał Katamay:** Byt jako element natury w filozofii przedsokratejskiej
- Barbara Szotek:** Świętochowskiego pozytywistyczne dumania nad nauką jako motorem postępu cywilizacyjnego
- Jacek Surzyn:** Language of Being in Heidegger's „Turn” (*Kehre*) [Język Bycia w kontekście Heideggerowego „zwrotu”]
- Jakub Lampart:** Społeczne funkcjonowanie wiedzy i nauki w filozofii Paula Feyerabenda – ideologie, interakcje i kosmologie
- Witold Marzęda:** Paradoks integracji dyskursywnej. O łączeniu treści doświadczenia przez język

Table of Contents

Rafał Katamay: Being as an Element of Nature in Presocratic Philosophy

Barbara Szotek: Świętochowski's Positivist Musings on Science as the Engine of Civilizational Progress

Jacek Surzyn: Language of Being in Heidegger's "Turn" (*Kehre*)

Jakub Lampart: The Social Functioning of Knowledge and Science in the Philosophy of Paul Feyerabend – Ideologies, Interactions, and Cosmologies

Witold Marzęda: Paradox of Discursive Integration: On Integrating Experiential Content Through a Language



Rafał Katamay

Wyższa Szkoła Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0003-0427-962X>

Byt jako element natury w filozofii przedsokratejskiej

Being as an Element of Nature in Presocratic Philosophy

Abstract: The purpose of this article is to present an interpretation in the light of which one can read a characteristic aspect of the understanding of being in Presocratic philosophy. At the point of departure, Rafał Katamay emphasizes the idea of place within the etymology of the verb “to be”; generally, “to be” means “to be in the world”. Next, he characterizes the world as existing implicitly (i.e., independently of the human mind) and having “a different plan”, an order hidden behind phenomena. Attempts to understand this were called investigations into the nature (the nature of “things”), nature understood as the real foundation of the world and its active source, something that internally constitutes all objects of sensory perception and provides building materials, structures and laws of development. Against this background (which makes up the interpretive context), Katamay defines the understanding of a being as an element of nature in the sense of something identifiable in a distributive way, dependent, and always connected with self-sustaining nature. This element can be understood in two ways: 1) as an object accessible to the senses grasped together with the nature constituting it, e.g., a concrete tree; 2) as the internal nature, e.g., fire (Heraclitus) or the four elements (Empedocles), which sensual objects originate from or by which they are constituted.

Keywords: pre-Socratic philosophers, Ionic philosophy of nature, theory of being, ontology, metaphysics

„W epoce pierwszego i decydującego rozkwitu filozofii zachodnioeuropejskiej, u Greków, w którego następstwie zaczęto prawdziwie zapytywać o byt jako taki w całości, byt zwano φύσις”¹. Przytoczona intuicja Martina Heideggera wskazuje kierunek, w jakim będzie podążać główna myśl niniejszego artykułu. Jego celem jest przedstawienie interpretacji, która pozwoli na wydobycie charakterystycznego – zdaniem autora – „rysu” greckiej koncepcji bytu, tj. aspektu, jaki pojawił się już u początków filozofii greckiej, u jońskich filozofów przyrody, i później przewijał się w filozofii przedsokratejskiej.

Warto podkreślić, że interpretacja ta nie rości sobie prawa do kompletności odczytania rozumienia bytu u presokratyków, bo ta wymagałaby wydobycia pozostałych charakterystycznych aspektów tej filozofii, które można zrekonstruować, jeśli uwzględni się przede wszystkim myśl eleatów, a dalej także pitagorejczyków, a nawet sofistów, czy sięgnie po *Corpus Hippocraticum*. Nie chodzi tutaj również o historyczne ujęcie myśli filozofów czy prezentację szkół, ale o przedstawienie idei, która mimo wszystkich różnic między poszczególnymi myślicielami jest – zdaniem autora – dla nich charakterystyczna i pozwala na spójne odczytanie znaczenia czasownika „być” i jego nominalizacji w wielu tekstach tego okresu. A nawet dalej: idea ta, wzmocniona przede wszystkim przez Parmenidesa, może stanowić przyczynek do odczytania dojrzałych koncepcji Platona i Arystotelesa.

Artykuł bazuje w głównej mierze na tekstach oryginalnych² oraz na wybranych interpretacjach badaczy myśli starożytnej. Tekst został podzielony na kilka części, które kolejno wprowadzają dany kontekst interpretacyjny (podrozdziały *Miejsce, Świat, Natura*), by następnie na jego tle przedstawić i podsumować aspekt greckiego rozumienia bytu jako elementu natury (podrozdziały *Byt, Podsumowanie*).

¹ M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*. Przeł. R. Marszałek. Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 18.

² Teksty greckie przytacza się za: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Eds. H. Diels, W. Kranz. Vol. 1–3. Weidmann, Zürich-Hildesheim 2014 (dalej jako DK); *Aristotelis Physica*. Ed. W.D. Ross. Oxford University Press, Oxford 1950; Perseus Digital Library. Ed. G.R. Crane. www.perseus.tufts.edu [dostęp: 23.07.2021]. Tłumaczenia polskie za: Arystoteles: *Metafizyka*. Tekst polski oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika. Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996; Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 2: *Fizyka; O niebie; O powstawaniu i niszczeniu; Meteorologika; O świecie; Metafizyka*. Przeł. K. Leśniak. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990; M. Wesoły: *Heraklit w świetle najnowszych badań*. „Studia Filozoficzne” 1989, nr 7–8, s. 33–47. Przekład, jeśli nie jest podane inaczej, własny, również komentarzy obcojęzycznych.

Miejsce

Byt to po grecku τὸ ὄν. Słowo ὄν (jońskie εἶναι) jest imiesłowem czasu teraźniejszego czasownika εἶναι ('być'), który wraz z rodzajnikiem τὸ przybiera formę rzeczownika odśownego τὸ ὄν. Wierny jego przekład brzmiałby „(to, określone) będące”, ale – by uniknąć w języku polskim pewnej sztuczności – używany będzie termin „byt”. Dopóki bowiem nie dysponuje się jego rozumieniem, dopóty każdy przekład niewiele będzie mówił.

Etymologii greckiego słowa „byt” trzeba szukać w tonącym we mgle historii rdzeniu *es. Językoznawcy jako jego pierwotne znaczenia podają zazwyczaj ‘oddychać’, ‘żyć’, ‘być’³, ‘być obecnym (tutaj, wśród żyjących)’, ‘pozostawać w stanie (czegoś)’⁴, a nawet ‘posiadać istnienie’, ‘znajdować się w rzeczywistości’⁵ lub też uznają ten rdzeń za bezbarwny (*colorness*) znaczeniowo⁶. Nieokreśloność znaczeniowa jest charakterystyczna dla łącznika (*copula*), ale nie – zdaniem Erica Havelocka – dla czasownika „być”, którym posługuje się wczesna greka mówiona, greka Homera i Hezjoda. W *Iliadzie* różne formy czasownika „być” służą wprowadzeniu postaci na scenę („Był zaś wśród Trojan niejaki Dolon, syn Eumeda”, ἦν δέ τις ἐν Τρώεσσι Δόλων Εὐμήδεος υἱὸς, Homer, *Iliada*, 10, 314), identyfikacji postaci lub ich umiejscowieniu („ci bogowie, którzy są na Olimpie”, ὅσοι θεοὶ εἰσ’ ἐν Ὀλύμπῳ, Homer, *Iliada*, 1, 566; „być z dala ode mnie”, ἐμεῦ ἀπὸ νόσφιν ἔοντα, Homer, *Iliada*, 1, 541), określając pozycję, status postaci („który teraz twierdzi, że jest zdecydowanie najlepszy wśród Achajów”, ὅς νῦν πολλὸν ἄριστος Ἀχαιῶν εὔχεται εἶναι, Homer, *Iliada*, 1, 91)⁷. Czasownik, którego etymologia odwołuje

³ G. Curtius: *Grundzüge der Griechische Etymologie*. Teubner, Leipzig 1869, s. 337.

⁴ Ch.H. Kahn: *The Verb „Be” in Ancient Greek*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht–Boston 1973, s. 375–377.

⁵ E. Benveniste: *Problèmes de linguistique générale*. Vol. 1. Gallimard, Paris 1966, s. 188.

⁶ C.D. Buck: *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas*. University of Chicago Press, Chicago 1949, s. 635.

⁷ Przykłady na podstawie: E.A. Havelock: *The Early History of the Verb „to Be”*. W: Idem: *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Harvard University Press, Cambridge 1978, s. 233–248, 356–357. Havelock charakteryzuje czasownik „być” w literaturze przedfilozoficznej przeciwnie niż Charles H. Kahn, którego zdaniem „być” występuje w centralnej i najczęstszej funkcji łącznika. W umysłowości archaicznej – twierdzi Havelock, ilustrując to szeregiem przykładów – wyrażenie predykcji w języku obywa się bez łącznika, poprzez zestawienie słów; nie dodaje się słówka „być”, by nie wprowadzać obecności. Na przykład: „bo wiele (»rzeczy« jest/znajduje się) między nami – cieniste góry i brzmiające morze” (ἐπεὶ ἢ μάλα πολλὰ μεταξύ οὐρεά τε σκιοέοντα θάλασσά τε ἠχέεσσα) (Homer, *Iliada*, 1, 156–157). Greka przedfilozoficzna była językiem

się do życia i miejsca jego przebiegu, niesie z sobą ideę lokacji (choć nie tylko⁸), stąd „być” znaczy generalnie ‘znajdować się gdzieś, mieć miejsce’. Domyślnym miejscem czy kontekstem, w jakim się coś znajduje, jest realny świat, dlatego „być” to ‘znajdować się w świecie’, przede wszystkim pośród żyjących ludzi i zwierząt oraz aktualnie dostępnych przedmiotów. Domyślny kontekst jest zazwyczaj „zwinięty” i mamy po prostu „być” czy „będące” jako wynik pewnego rodzaju abstrakcji: ‘żyć’ → ‘znajdować się pośród żywych’ → ‘znajdować się gdzieś w świecie’ → ‘znajdować się gdzieś’ → ‘być’ (gdzieś).

Warto zwrócić uwagę na jeszcze dwa aspekty semantyczne czasownika „być”, z których pierwszy również jest związany z ideą miejsca. Należy on do rodziny czasowników statycznych, znajdujących się w opozycji do rodziny czasowników dynamicznych ze „stawać się” (literalnie ‘rodzić się’) (γίγνομαι) na czele⁹. „Być” to nie ‘zmieniać się’, ale ‘pozostawać w jakimś stałym stanie i miejscu’. Drugą istotną opozycją konstytuującą „być” jest rodzina czasowników poznawczych, jak δοκέω (‘wydawać się’) czy φαίνω (‘ukazywać się’, ‘wyglądać się’)¹⁰ – „być” to nie ‘wydawać się’, ale ‘faktycznie mieć miejsce niezależne od czyjś poznania’.

Idea miejsca wiąże się też z ideą prawdy pojętą jako ‘tak się rzeczy mają’, ‘to faktycznie ma miejsce’. Stwierdzenia „tak jest” (ἔστι οὕτω), „to prawda” (ἔστι ταῦτα) oznaczają, że to, co zostało powiedziane, faktycznie zaszło lub zachodzi

mówionym, jej słuchacze byli przygotowani do zapamiętywania treści ze słuchu, stąd εἶναι nie był bezbarwną monosylabą, jak to jest w wielu współczesnych językach. Choć εἶναι często w pierwszym kontakcie z tekstem może być interpretowane właśnie jako łącznik, po głębszej analizie i uwzględnieniu kontekstu, w jakim występuje, okazuje się, że wskazuje lokalizację, wyraża obecność lub stan, „być” to więc ‘być obecnym’, ‘stać’, ‘pozostawać’.

⁸ Wyróżnienie tej idei następuje nie ze względu na częstotliwość jej występowania czy istotny sens semantyczny bardziej lub mniej uwidaczniający się w różnych użyciach – byłaby to wtedy hipoteza, która wymagałaby przeprowadzenia osobnych badań. Idea lokacji, którą można odnaleźć w pierwotnych znaczeniach i użyciach czasownika „być”, stanowi tu dogodny kontekst interpretacyjny, w świetle którego (i w powiązaniu z dalszą charakterystyką) odczytanie wyróżnionego aspektu filozoficznego rozumienia bytu staje się jaśniejsze.

⁹ Zob. J. Lyons: *Wstęp do językoznawstwa*. Przeł. K. Bogacki. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 357–358; Ch.H. Kahn: *The Verb „Be”...*, s. 194–227, 388–389.

¹⁰ Zob. Ch.H. Kahn: *The Verb „Be”...*, s. 392–394. Kahn pisze również o trójstronnym systemie kontrastów „być – stawać się – stawiać/robić” (*be – become – put/make*) na wyrażenie stanu (*state*) (εἶμι), zmiany stanu (*change of state*) (γίγνομαι) i przyczyny stanu (*cause of state*) (τίθημι). Dodaje, że chyba tylko przez przypadek filozofowie greccy nie zrobili użytku z opozycji pomiędzy Byciem a Powoływaniem (-do-bycia) – użytku porównywalnego do tego, jaki zrobili z opozycji między Byciem a Stawaniem się i Byciem a Wydawaniem się. Ibidem, s. 390, 392, 394. „Dopiero w czasach chrześcijaństwa i islamu, pod wpływem biblijnej religii, różnica między wiecznym a stworzonym bytem lub pomiędzy bez przyczyny a mającym przyczynę istnieniem [*uncaused and caused existence*] została opracowana w terminach, w których odbija się echem archaiczny kontrast między εἶμι a τίθημι (εἶναι), między Byciem [*Being*] a Powoływaniem-do-bycia [*Making-to-be*]”. Ibidem, s. 394.

w świecie, w rzeczywistości, w której „rzeczy” tak się mają. Odesłanie więc do istniejącego kontekstu świata, umiejscowienie czegoś w nim jest jednoznaczne z potwierdzeniem prawdziwości, w przeciwieństwie do fikcji, pomyłki czy kłamstwa. Stąd też znominalizowana forma czasownika „być” – τὰ ὄντα (‘byty’, ‘te będące’) może oznaczać ‘prawdę’ lub ‘to, co miało miejsce’¹¹.

Ideę umiejscawiania w świecie możemy powiązać też z modelem wyjaśniającym, który pojawił się jako pierwszy właśnie w kontekście literatury przedfilozoficznej – z modelem genealogicznym (genetycznym)¹². Wyjaśnić coś to podać tego genealogię, wyjaśnić, „co powstało jako pierwsze” (ὄτι πρῶτον γένετ’ αὐτῶν) (Hezjod, *Narodziny bogów*, 115). Analogicznie przedstawić i poznać kogoś to umiejscowić go gdzieś, na przykład w rodzie (Dolon, syn Eumeda), w mieście (Tales z Miletu). Choć aspekt genetyczny w sensie pochodzenia nie był obecny w pierwotnym znaczeniu czasownika „być”, na które tu wskazano, to dla genezy i bycia wspólna jest idea miejsca, w sensie lokowania czegoś w jakimś kontekście wyjaśniającym, a jednocześnie podstawowym. Coś, co jest lub powstało, ma swoje miejsce w czymś bardziej pierwotnym, w którym jest obecne lub z którego się wywodzi. „Być” to ‘mieć miejsce w czymś bardziej pierwotnym’; w ujęciu genetycznym – mieć takie miejsce dzięki swojemu pochodzeniu, dlatego, że ma się korzenie, pochodzi się z jakiejś rodziny, jakiegoś miasta. W tym sensie idea miejsca i pochodzenia łączą się z sobą¹³. Model genetyczny, zgodnie z interpretacją Arystotelesa (*Metafizyka* 983b), będzie jeszcze funkcjonował u pierwszych filozofów, na przykład Talesa czy Anaksymandra, bo wyjaśnić byty to podać ich pochodzenie, wskazać ich źródło (ἀρχή), tak jak wcześniej ród czy miasto pochodzenia.

Podsumowując, można powiedzieć, że idea zajmowania określonego miejsca w świecie, lokowania czegoś w nim jest jednym z pierwotnych rysów znaczeniowych czasownika „być”. „Być” to w konsekwencji ‘znajdować się w świecie’. Bycie oznacza powiązanie danego przedmiotu lub jego cech

¹¹ Zob. ibidem, s. 334, 350.

¹² Zob. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Przeł. J. Lang. Wydawnictwo Naukowe PWN–Axis, Warszawa 1999, s. 82; A. Gawroński: *Revolucja lingwistyczna presokratyków. Język a rzeczywistość (1)*. „Znak” 1992, nr 440 (1), s. 77–78; M. Moravcsik: *Her Heraclitean Concepts and Explanations*. W: *Language and Thought in Early Greek Philosophy*. Ed. K. Robb. The Hegeler Institute, La Salle, Illinois 1983, s. 135.

¹³ Na marginesie można tu zestawić aspekt genetyczny widoczny w pierwotnym znaczeniu łacińskiego *existere* (‘istnieć’), gdzie *sistere* ma między innymi znaczenie ‘postawić’, ‘stać’, ‘znajdować się’, ‘mieć miejsce’, ‘trwać’, a wraz z genetycznym przedrostkiem *ex-* *sistere* ‘zjawiać się’, ‘ukazywać się’, ‘wywodzić się z’, ‘powstać’, ‘wejść w życie’. Zob. E. Gilson: *Byt i istota*. Przeł. P. Lubicz, J. Nowak. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1963, s. 13.

z domyślnym kontekstem świata, z pierwotnym i ze stałym miejscem. „Być” to ‘mieć poza umysłem określone miejsce lub pozycję w świecie’, ‘stałe przebywać’, ‘być obecnym gdzieś’ lub ‘pozostawać gdzieś’.

Świat

Można zapytać, jak był rozumiany świat jako pierwotny kontekst, do którego czasownik „być” *implicite* się odnosił. Trzeba przede wszystkim zauważyć, że świat ten był określony już przedrefleksyjnie: chodzi o świadomość drugiego „planu gry” – świat, w jakim zrodziła się filozofia, był światem postrzeganym dwuplanowo. To, co niezrozumiałe dla człowieka, było zrozumiałe dla boga¹⁴. Aby rozumieć pierwszy „plan gry”, dostępny zmysłami świat, w którym rozgrywa się ludzkie życie, należy odsłonić „drugi plan”, dziedzinę boskich potęg, sił i wpływów. Starożytny Grek mieszkał i poruszał się w naturze „pełnej bogów”: dusza była zmieszana z całością świata, a wszystko było pełne bogów – miał twierdzić Tales (DK, 11 A 22). Boskość świata nie oznaczała jakiejś konkretnej jej postaci chronionej kanonem ksiąg, głoszonej najpierw przez proroków i założycieli religii, a następnie przez kapłanów. Była cechą strukturalną, integralną tego świata, przenikała go, stanowiła duszę każdego żywiołu¹⁵. Bogowie byli związani z pierwotnymi siłami, jak morze czy ziemia, i podlegali nadrzędnemu prawu rządzącemu losami i porządkiem świata, a za tym prawem stały przeznaczenie ($\mu\omicron\iota\rho\alpha$) i konieczność ($\tau\omicron$ $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$)¹⁶. Bogowie nie byli poza światem, więc go nie

¹⁴ „Przekonanie co do tego, iż Moce silniejsze, potężniejsze od ludzi istnieją i należy je czcić, było w Grecji powszechne. Pierwsze i najważniejsze z »niepisanych praw«, przekazywanych z pokolenia na pokolenie, o których wzmiankują źródła pisane, stanowiło: bogowie istnieją ($\pi\epsilon\rho\iota$ $\theta\epsilon\acute{\omega}\nu$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon$ $\acute{\omega}\varsigma$ $\epsilon\iota\sigma\acute{\iota}\nu$ dosł. »o bogach mów, że istnieją«); »bogów należy czcić« ($\pi\rho\acute{\omega}\tau\alpha$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$ $\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\nu$)”. J. Rybowska: *Zbożność i bezbożność w kulturze Greków*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017, s. 21.

¹⁵ Zob. T. Zieliński: *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1991, s. 37–38. „Podłożem – może najgłębszym – uczucia religijnego starożytnego Greka była świadomość tajemniczego życia otaczającej go natury. I nie tylko życia, lecz i uduchowienia, i nie tylko uduchowienia, lecz i boskości. [...] Dla świadomości Greka martwa natura nie istniała; natura cała była życiem, cała – duchem, cała – bóstwem”. Ibidem, s. 42.

¹⁶ Zob. Anaksymander, DK 12 B 1. Zob. też D. Kubok: *Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej*. Uniwersytet Śląski w Katowicach, Instytut Filozofii, Katowice 1998, s. 11, 36.

stworzyli, byli w świecie. Nie był to jednak panteizm, ale świadomość, że świat nie jest „płaski”, lecz wielowymiarowy. Powiązanie bogów z żywiołami i prawami natury stanowiło dla filozofii, kierującej się rozumem, dobry punkt wyjścia, łatwo bowiem można było porzucić spersonifikowane postacie ludzkich bogów, by przejść do pierwiastków i sił natury oraz ich odwiecznego prawa.

Uniezależnienie się od wyjaśniania mitycznego nie musiało oznaczać oswobodzenia się ze szczególnej postawy duchowej – świadomości drugiej strony bezpośredniego doświadczenia¹⁷. Przeciwnie, postawa ta, nie determinując filozoficznych rozważań¹⁸, pobudzała je do ciągłego wykraczania poza dane bezpośredniego doświadczenia i poszukiwania tego, co je wyjaśnia: niezależnych od człowieka zasad i przyczyn, które – jak wcześniej bogowie – wszystkim rządzą. Filozofia grecka, pomimo że poszła jeszcze inną, pośrednią drogą, pomiędzy *factum* świata, którego się nie rozumie, a *dictum* mitu, który podaje do wierzenia, nigdy nie zerwała związków ani z jednym, ani z drugim. Teoria (θεωρία) – czyli rozumowy ogląd świata – do której dążyła filozofia, była formą rozumowej kontemplacji, oglądaniem „drugiego planu” świata, boskiego widowiska¹⁹.

Pierwszym i chyba najważniejszym w kulturze greckiej objawieniem się tego, co boskie, w namacalnej i odsłoniętej postaci było piękno. Władców oglądanego spektaklu, bogów przedstawiono w postaci posągów. To one wyznaczyły jeden z najmocniej oddziałujących kanonów piękna w kulturze europejskiej – wyrazistą, harmonijną i geometryczną formę, opartą na proporcji i symetrii. Ten kanon i jednocześnie wyraz ducha greckiego z pewnością odcisnął swoje piętno na wielu koncepcjach filozoficznych,

¹⁷ „Filozoficzna koncepcja kosmosu – podkreśla Werner Jaeger – oznacza niewątpliwie zerwanie z potocznymi wyobrażeniami religijnymi, ale to zerwanie prowadziło tylko do nowego, głębszego poglądu na boskość bytu wśród grozy przemijania i zniszczenia”. W. Jaeger: *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*. Przeł. M. Plezia, H. Bednarek. Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 239. „Problem rzeczywistości [reality] – pisze John Burnet – to faktycznie problem relacji człowieka do niej, która od razu przenosi nas poza czystą naukę. [...] Każdemu, kto próbował zrozumieć greckich filozofów, propozycja traktowania ich jako »intelektualistów« musi wydawać się śmieszna. Jest bowiem odwrotnie, grecka filozofia jest oparta na wierze, że rzeczywistość jest boska i że jedyna rzecz potrzebna duszy, która jest pokrewna boskości, to wejść z nią [rzeczywistością – R.K.] we wspólnotę”. J. Burnet: *Greek Philosophy. Thales to Plato*. MacMillan, London 1924, s. 12.

¹⁸ Zob. G.E.R. Lloyd: *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*. Przeł. J. Lesiński. Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 17.

¹⁹ Por. K. Albert: *O platońskim pojęciu filozofii*. Przeł. J. Drewnowski. Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1991, s. 34: „Słowo θεωρία nie wywodzi się [...] od θέα (widowisko) i ὀπᾶν (zachowywać, doglądać, postrzegać, widzieć), lecz od θεός (bóg) i ὀπᾶν. Nie znaczy więc: »oglądać widowisko«, lecz: »boga (tzn. jego wolę, jego polecenia) zachowywać i chronić»”.

w szczególności pitagorejczyków, Platona czy Arystotelesa oraz na samej koncepcji bytu jako „ukształtowanego materiału. Te rzeczy są prawdziwe, których budową można się zachwycić, których formę, relacje i strukturę można opisać [...]. Oglądanie rzeczy jest dotykaniem w tym samym czasie ich formy, która definiuje obiekt jako byt”²⁰.

Piękno, którego namacalną postacią była forma mająca odpowiednie proporcje, nie znajdowało się w oku patrzącego, ale jak bogowie²¹ przychodziło z zewnątrz, było wcześniej niż człowiek zdołał je odsłonić i upamiętnić w kamieniu. Budziło zdumienie, podziw, zachwyt, tak jak wcześniej bogowie, bo zazwyczaj u Homera to, co potężniejsze od człowieka, mogło powodować taki stan²². Analogicznie do tego, świat, który filozof próbował zrozumieć, posiadał w sobie wcześniejszy od poznania *logos*, który mógł być odsłonięty w toku dociekania filozoficznego. Był to więc świat obiektywny, niezależny od człowieka, a człowiek stanowił część tej wielkiej całości, mógł poznawać świat, ale był od niego zależny. Wyrazem takiego podejścia jest fragment z Heraklita: „Dla czuwających świat jest jeden i wspólny (ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι), u śpiących natomiast przemienia się we własny dla każdego” (Heraklit, DK 22 B 89, przeł. M. Wesoły)²³.

²⁰ R. Bultmann: *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*. „Philologus – Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption” 1948, vol. 97, s. 17. Podobnie W.F. Otto: *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. Friedrich Cohen, Bonn 1929, s. 10: bycie (*das Sein*) „objawia się poprzez formę”.

²¹ Bardziej zrozumiemy wiarę Greków, jeśli założymy, że „treścią wiary był realny byt istotowy [*Wesenhaftes*], jakaś żywa całość”, bo jak argumentuje Wilamowitz, „Żaden człowiek nie modli się przecież do konstruktów myślowego”. W.F. Otto: *Dionizos. Mit i kult*. Przeł. J. Korpany. Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2020, s. 27–28, 33, 41–43.

²² H. Arendt: *Myślenie*. Przeł. H. Buczyńska-Garewicz. Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1991, s. 199. Zdziwienie pełne pochwały dotyczy „nie konkretnego zjawiska ani sumy rzeczy w świecie, lecz harmonii i porządku tkwiącego za nimi, który sam jest niewidzialny, ale zjawiające się rzeczy są jego świadectwem. »Zjawiska są błyskiem niewidzialnego«, jak powiedział Anaksagoras. Filozofia zaczyna się wraz ze świadomością niewidzialnego harmonijnego porządku świata, który przejawia się w rzeczach widzialnych, jak gdyby były one przeźroczyste. [...] Innym dawnym słowem na to, co niewidzialne w zjawisku, jest *physis*, natura, która wedle Greków była całością wszystkich rzeczy nie będących wytworami ludzkimi i nie stworzonych siłą boską, lecz istniejących same przez się; o tej to *physis* Heraklit powiedział, że »lubi ukrywać się«, właśnie poza zjawiskami”. Ibidem, s. 200–201.

²³ Cyt. za: M. Wesoły: *Heraklit w świetle najnowszych badań...*, s. 40. Stefan Swieżawski nazywa tę postawę obiektywizmem, który cechował starożytność oraz średniowiecze. Postawa ta polega na świadomości „prawdy, że człowiek zależny jest od tego, co go otacza, od rzeczywistości, którą bada i odkrywa, ale której nie ustanawia”. S. Swieżawski: *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*. Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 38. Zob. też E. Schrödinger: *Przyroda i Grecy. Nauki przyrodnicze i humanistyczne*. Przeł. K. Napiórkowski. Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2017, s. 52, 67–68,

Warto – przy założeniu, że świat jest obiektywny – podkreślić również, że jego istnienie nie zależy od niczego. Można nawet z dość dużą pewnością twierdzić, że to, iż świat jest czymś realnie istniejącym i nie powstał z niczego, było niewypowiedzianym założeniem refleksji pierwszych i kolejnych filozofów starożytnych²⁴. Podkreślał to również Heraklit: „tego kosmosu (κόσμος), jednego dla wszystkich, nie sprawił ani żaden z bogów, ani ludzi, lecz był on zawsze i jest, i będzie wiecznie żyjącym ogniem (ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶον), rozpalającym się w miarę i w miarę gasnącym” (Heraklit, DK, 22 B 30, przeł. M. Wesoły)²⁵. To, czym jest ten wzbudzający podziw i zdumienie, boski i piękny, samodzielnie istniejący świat, było dopiero tematem dociekań. Gdybyśmy najtrafniej chcieli nazwać przedmiot tego filozoficznego poszukiwania „czym jest”, moglibyśmy użyć słów „porządek” (κόσμος)²⁶ lub „natura” (φύσις).

Na podstawie tego, co już napisano, można wyróżnić kilka cech charakterystycznych świata, do którego czasownik „być” i jego nominalizacje będą odsyłać. Po pierwsze, świat jest czymś obiektywnie i samodzielnie istniejącym wobec człowieka, człowiek w żaden sposób nie ustanawia świata, świat stanowi coś niezależnego, czego człowiek jest tylko częścią. Po drugie, świat to nie tylko zjawiska, czyli przedmioty zmysłowo dostępne, ale przede wszystkim ich druga strona, ukryta za nimi podstawa. Oznaczała ona pewną pierwotnie mitologiczną boską potęgę, która rządzi wszystkim, potęgę, która w refleksji filozoficznej zaczęła być racjonalnie badana i ujawniana za pomocą słów oraz teorii. Boskość była tu pewnym gwarantem obiektywnej niezależności i pełni, do której człowiek dążył, uświadamiała istnienie niezależnego, trwałego „arbitra”, mogącego rozstrzygnąć każdy spór filozoficzny – prawdy leżącej po stronie rzeczywistości. Po trzecie, świat przejawiał się w swej harmonijnej budowie, formie oraz stałych prawach i prawidłowościach nim rządzących. Można było więc podziwiać jego obiektywne piękno oraz poznawać jego porządek, warto podkreślić jeszcze raz, „porządek ukryty”, „ukrytą harmonię” (ἀρμονίη ἀφανής) (Heraklit, DK 22 B 54), która mogła być odczytywana dopiero w rozumowym oglądzie.

84–87. Oczywiście z tą postawą będą dyskutować sofisci, jak Protagoras (autor zasady *homo mensura*).

²⁴ „Filozofia starożytna nie przejmowała się takimi pytaniami, jak to, czy naprawdę istnieje zewnętrzny świat. Jego istnienie jako całkowicie niezależne od myślenia człowieka było zawsze główną presupozycją filozofów starożytnych”. L.M. de Rijk: *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*. North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1986, s. 75.

²⁵ Cyt. za: M. Wesoły: *Heraklit w świetle najnowszych badań...*, s. 44.

²⁶ Nazwanie całości świata porządkiem (κόσμος) przypisuje się pitagorejczykowi. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1: *Od początków do Sokratesa*. Przeł. E.I. Zieliński. Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 116–117.

Człowiek w filozofii greckiej przyjmował charakterystyczną postawę widza, który uczestniczył w boskim spektaklu świata, postrzegając go od razu dwuplanowo: jako dostępny zmysłami świat oraz ujawniający się poprzez zmysłowość porządek. Oczywiście to ten drugi plan był źródłem zdziwienia i zachwytu, dlatego też stał się centralnym tematem pierwszych traktatów filozoficznych, i to jemu głównie przypadło miano φύσις – natury.

Natura

Etymologicznie φύσις oznacza biologiczny proces rodzenia się, rośnięcia: φύω, φύειν to ‘wydawać’, ‘wypuszczać’, ‘rodzić’, ‘rosnąć’, ‘powstawać’. Φύσις pierwotnie znaczy więc ‘początek’, ‘urodzenie’ lub „cały proces wzrostu rzeczy od urodzenia do dojrzałości”²⁷, dokonujący się sam z siebie, na przykład „same z siebie rosną róże” (ἐν τοῖσι φύεται αὐτόματα ῥόδα) (Herodot, *Dzieje* VIII, 138, 2)²⁸. W literaturze przedfilozoficznej spotykamy to słowo w zasadzie tylko raz, u Homera: Hermes, dając wyrwaną z ziemi roślinę, „pokazał [...] jej naturę. Korzenie jej były czarne, kwiat biały jak mleko” (καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε. ῥίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἶκελον ἄνθος) (Homer, *Odyseja*, 10, 303). Przedstawiona jest tu jej cała postać i charakterystyka, przejawiająca się rośnięciem od korzenia poprzez kwiat. Natura to jednak nie „zewnątrzna charakterystyka” rośliny²⁹, ale jej „ukryta moc”³⁰, czyli wewnętrzny proces, który zaczyna się od ukrytego głęboko w ziemi ciemnego korzenia, a kończy się rozkwitem i pełnym ujawnieniem mleczno-białej postaci³¹. Pokazać naturę rośliny to pokazać ją całą od korzenia po kwiat.

²⁷ G. Naddaf: *The Greek Concept of Nature*. State University of New York Press, New York 2005, s. 12. Zob. też Arystoteles, *Metafizyka* 1014b16–17.

²⁸ Zob. J. Domański: *Metafizyka Arystotelesowa i fizyka pierwszych filozofów*. (*Uwagi o nazwie, pojęciu i przedmiocie metafizyki*). „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1991, nr 36, s. 5–24. Pobrano z: http://old.archidei.ifispan.pl/pdf/41_ahf0001_36_domanski.pdf [12.06.2021], s. 20.

²⁹ Zob. J.W. Beardslee: *The Use of PHYSIS in Fifth-Century Greek Literature*. The University of Chicago Press, Chicago 1918, s. 6.

³⁰ A. Heubeck, S. West, J.B. Hainsworth: *A Commentary on Homer's Odyssey*. Vol. 2. Clarendon Press, Oxford 1988, s. 60.

³¹ Emile Benveniste uważa, że φύσις u Homera może być określone jako: „(kompletna) realizacja stawania się”, „natura jako to, co jest zrealizowane wraz ze wszystkimi jej właś-

Wraz z pojawieniem się refleksji filozoficznej słowo „natura” zaczęło odgrywać ważną rolę, służyło wyjaśnianiu świata. Dzieła pierwszych myślicieli, filozofów jońskich, eleatów czy pluralistów, zostały opatrzone tytułem *O naturze* (περὶ φύσεως) najprawdopodobniej później, choć niektórzy badacze uważają, że już Parmenides lub Empedokles posługiwali się słowem „natura”³². Najpewniej było ono jednak znane pierwszym filozofom i miało wskazywać na właściwy przedmiot wyjaśniania świata i jego zjawisk; ilustrować to może fragment z Heraklita: „zgodnie z ich naturą rozróżniając każde z nich i tłumacząc jak są” (κατὰ φύσιν διαίρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει, DK 22 B 1), czy z Parmenidesa: „poznasz naturę nieba” (εἴση δ’ αἰθερίαν τε φύσιν, DK 28 B 10). Generalnie chodziło o „naturę bytów” (τὴν τῶν ὄντων φύσιν, Arystoteles, *Metafizyka* 984b9), naturę „rzeczy”, które są odbierane zmysłami³³. Naturę możemy więc traktować jako coś, co wyjaśnia coś innego, dlatego słowo to wymaga drugiego, w dopełniaczu: natura czegoś, natura „rzeczy”. To natura determinuje owe „rzeczy” do tego, czym są, stąd poznanie jej byłoby wystarczającym ich wyjaśnieniem. Nie jest to jednak jeszcze ogólne pojęcie, wynikłe z aktywności abstrahującego umysłu; trzeba ją pojmować przez pryzmat samych przedmiotów, jak desygnat, do którego odsyła nazwa „natura”, jak esencję, która pozostaje – mówiąc nieładnie – po ich „wyciśnięciu”, jak podstawową właściwość stale je determinującą, z której jak z korzenia wyrastają jej różnorakie zmysłowe formy (zob. Arystoteles, *Fizyka* 193a9–17). Oczywiście woda w rozumieniu Talesa w odmienny sposób wyjaśniała świat niż kolejne propozycje, Anaksymandra czy Anaksymenesa. Ważne jest tu jednak, że wyjaśnienie to dążyło do uczynienia z niej „prażywołu”, z którego powstają wszystkie „rzeczy”, że była myślna poprzez swój desygnat, który nie tyle odnosił się do wód i wszelkiej zmysłowej wilgoci, ile do natury „płynącej” w tych wszystkich zjawiskach. Uogólniając, można powiedzieć, że dostępna zmysłami woda była zewnętrznym i najbardziej reprezentatywnym przejawem natury, do której można zredukować i za pomocą której w pełni wyjaśnić świat zmysłowy.

W „badaniach dotyczących natury” (περὶ φύσεως ἱστορία) – jak później określano wysiłki pierwszych filozofów – nie rozumiano jej więc jako zewnętrznej przyrody, słowo „natura” nie funkcjonowało jako kolektywna nazwa obejmująca swym zakresem wszystkie naturalne przedmioty. Natura traktowana była bardziej jako uzewnętrznienie pewnej wewnętrznej kon-

ciwościami”. E. Benveniste: *Noms d’agent et noms d’action en indo-européen*. Klincksieck, Paris 1948, s. 78–79.

³² Zob. G. Naddaf: *The Greek Concept of Nature...*, s. 16–17.

³³ Trzeba podkreślić, że słowo „rzecz” jest tu i w dalszej części tekstu użyte neutralnie, bez reifikacyjnych konotacji, analogicznie do słowa „przedmiot”, z tym że z fizycznym czy zjawiskowym zabarwieniem.

stytucji, która ogarnia i przenika wszystko albo której wszystko jest przejawem³⁴. Dlatego też podjęto poszukiwania natury (φυσική ζήτησις), czyli próbowano dojść do tego, co faktycznie wewnątrz przedmiotów powoduje ich takie, a nie inne zachowania³⁵. „Natura, która według Heraklita lubi się skrywać” (φύσις δὲ καθ’ Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ) (DK 22 B 123), to nie drzewa, góry, zwierzęta, ale ich początek (ἀρχή) – aktywne źródło i podłoże, z którego powstają, które je nieustannie rodzi i do którego powracają, oraz zasada, która nimi rządzi i ustala ich prawa rozwoju³⁶. Heraklit wskazuje, że trzeba sięgnąć poza dane zmysłowe, by „zrozumieć myśl, która rządzi wszystkim przez wszystko” (ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων) (DK 22 B 41).

Pierwsi filozofowie stworzyli różne modele wyjaśniania natury: genetyczny (jońscy filozofowie przyrody), strukturalny (pitagorejczycy), ontyczny (eleaci), składnikowy (pluraliści) – oraz teorie natury: określano prątworkiwo (budulec, podłoże) przedmiotów zmysłowych (Tales, Anaksymenes), ich strukturę (układ) (pitagorejczycy), wskazywano na niezmienny i stały „rdzeń” natury, jej bycie (Parmenides) czy ustalano pierwotne elementy (τὰ πρῶτα; τὰ στοιχεῖα) (Empedokles, Anaksagoras) lub atomy (Demokryt) (składniki), z których są zrobione przedmioty oraz prawa nimi rządzące. Natura stanowiła więc realną konstytucję, która łączyła w sobie różne aspekty: tworzywo, strukturę, prawo oraz – co warto podkreślić – zasadę ruchu i działania³⁷.

³⁴ Dla jońskich „fizyków” – pisał Jean-Pierre Vernant – „nie ma niczego, co nie byłoby naturą, *physis*. Ludzie, bóstwo i świat tworzą uniwersum zjednoczone, homogeniczne, jednoplanowe: są częściami czy też aspektami jednej i tej samej *physis*, która wszędzie uruchamia te same siły, ujawnia tę samą życiową moc”. J.P. Vernant: *Źródła myśli greckiej*. Przeł. J. Szacki. Wydawnictwo słowo / obraz terytoria, Gdańsk 1996, s. 122. Zgodnie z przedstawioną interpretacją nie ma w świecie niczego, co by naturę przekraczało (było nadnaturalne), niemniej zmysłowa warstwa to tylko jej zewnętrzny przejaw. Słowo „jednoplanowe” w przedstawionym cytacie ukazuje zatarcie różnicy między planem zewnętrznych zjawisk a ich wewnętrzną naturą.

³⁵ Zob. R.G. Collingwood: *The Idea of the Nature*. Clarendon Press, Oxford 1945, s. 44–45; G. Reale: *Historia filozofii starożytnej...*, s. 77.

³⁶ Na temat klasyfikacji znaczeń terminu ἀρχή zob.: W. Stróżewski: *Pytania o „arché”*. W: Idem: *Istnienie i sens*. Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 7–48.

³⁷ Zob. Arystoteles, *Fizyka* 192b–193a; *Metafizyka* 1014b–1015a; Platon, *Prawa*, 891c, 892c. Charles H. Kahn, powołując się na pełne przykłady badania, które przeprowadził Douwe Holwerd, pisze, że „zwykłym sensem φύσις w greckiej literaturze nie jest »wzrost«, ale »forma, charakter, natura (danej rzeczy)«. Dodaje, że „Pierwsi filozofowie starali się zrozumieć »naturę« rzeczy przez odkrywanie, z jakiego źródła i w jaki sposób doszło do bycia to, co jest”. Ch.H. Kahn: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Columbia University Press, New York 1960, s. 201–202. Werner Jaeger pisze, że φύσις to akt, „proces rozwoju i powstawania; oto dłaczego Grecy często stosują je z dopełniaczem, jak w przypadku φύσις τῶν ὄντων: pochodzenie i rozwój rzeczy, które znajdujemy wokół nas. Jednakże obejmuje ono również źródło ich powstawania [...], rzeczywistość leżąca

Naturę tworzyło nie tylko to, co się porusza, lecz także to, dlaczego się porusza, zasada powstawania i wzrostu wszystkiego. Wszystko, co naturalne, miało „z siebie” zasadę swojego powstawania, w odróżnieniu od wytworów ludzkich: „żaden z nich bowiem nie ma w sobie zasady swego własnego wytworzenia” (οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἔχει τὴν ἀρχὴν ἐν ἑαυτῷ τῆς ποιήσεως) (Arystoteles, *Fizyka* 192b28–29, przeł. K. Leśniak). Bycie natury nie oznaczało jakiegś opozycji do powstawania, było raczej z nim scalone, jako coś samo z siebie żywego, dążącego do wzrostu, a jednocześnie niezależnie istniejącego, zawierającego realną zasadę organizującą całość, stałe, aktywne źródło wraz ze swoją konsekwencją, czyli procesem wzrostu, rozwoju³⁸. Pytanie o istnienie natury byłoby tu bezsensowne: to, że natura istnieje sama z siebie, podobnie jak przedmioty, które są jej przejawem, było oczywiste (zob. Arystoteles, *Fizyka* 193a3–6)³⁹. Natura to całość istniejąca, począwszy od aktywnego pryncypium, przez proces rozwoju, aż po skończony rezultat w postaci całego porządku świata⁴⁰.

u podstaw rzeczy naszego doświadczenia”. W. Jaeger: *Teologia wczesnych filozofów greckich*. Przeł. J. Wocial. Wydawnictwo Homini, Kraków 2007, s. 52–53. Arthur Lovejoy traktuje natomiast φύσις jako termin techniczny, który oznacza „wewnętrzna i ciągła jakościowa konstytucja” lub, mówiąc bardziej kolokwialnie, „to, czym rzeczy naprawdę są”. A.O. Lovejoy: *The Meaning of Φύσις in the Greek Physiologists*. „The Philosophical Review” 1909, vol. 18, no. 4, s. 376. <https://doi.org/10.2307/2177774>.

³⁸ Zob. G.S. Kirk: *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge University Press, Cambridge 1975, s. 42, 228, 230. Juliusz Domański również podkreśla dwa, przeciwstawne, semantyczne obszary terminu φύσις: „w jednym obszarze mamy wzrost, rośnięcie [...], ogólnie rzecz biorąc, zmienność, dzianie się, proces; w drugim obszarze natomiast – stałość, regularność, nieprzypadkowość owej zmienności i owego procesu, a nade wszystko pierwotną czy docelową jedność i – mimo zmienności – tożsamość tego, co wzrasta i rozwija, powstawaniu czy rozkładowi (lub unicestwieniu), czyli zmianie, podlega. Można powiedzieć, że dzięki tym swoim konotacjom jest to dla Greków stałość w zmienności, przemiana i jednocześnie trwanie w tożsamości, a w dalszej konsekwencji wielość i jedność zarazem, jedność w wielości”. J. Domański: *Metafizyka Arystotelesowa...*, s. 21–22. Wydaje się – pisze też Francis Cornford – „że jesteśmy w stanie wyróżnić dwie główne kategorie, wokół których różne sensory mogą być zgrupowane: statyczną i dynamiczną. Pojmowana statycznie Natura to system wszystkich zjawisk w czasie i przestrzeni, suma wszystkich istniejących rzeczy; a »naturą« rzeczy jest jej konstytucja, struktura, esencja. Ale nigdy nie straciła swojej drugiej, dynamicznej strony – znaczenia siły, pierwotnej, aktywnej, źródłowej energii – sensu, który, jak jego pochodzenie pokazuje, jest pierwotny”. F.M. Cornford: *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. Princeton University Press, Princeton 1991, s. 73.

³⁹ Kiedy presokratycy zadawali pytanie: „czym jest natura?” – podkreśla Collingwood – mieli na myśli pytanie: „z czego rzeczy są zrobione?”, a nie: „jakiego rodzaju rzeczy istnieją w świecie natury?”, jak by zadali je współcześni. R.G. Collingwood: *The Idea of the Nature...*, s. 43.

⁴⁰ Zob. G. Naddaf: *The Greek Concept of Nature...*, s. 20.

W ramach podsumowania można powiedzieć, że po pierwsze, natura (φύσις) oznaczała coś pierwotnego, źródłowego względem tego, co wtórne, względem wyłaniających się nieustannie przedmiotów odbieranych zmysłami. Po drugie, jest czymś realnym oraz autonomicznym i samoistnym, wyłania się niejako sama z siebie, nie jest jak dzieła, które są zrobione i wymyślone przez człowieka⁴¹. Po trzecie, stanowi istotę, esencję wszystkiego, *de facto* do natury można sprowadzić, „zwinąć” całą doświadczaną zmysłami rzeczywistość. Natura stanowi więc przedmiot dociekań, który wyjaśnia cały różnorodny i zmysłowy świat. Po czwarte, jest podstawą⁴² – konstytuuje wewnątrznie wszystkie przedmioty naturalne, w tym ziemię i morza, rośliny i zwierzęta, tworząc w ten sposób uporządkowaną całość (κόσμος); stanowi realny budulec (pratworzywo) wszystkiego, a przede wszystkim strukturę i immanentne prawo rządzące wszystkim oraz aktywną zasadę ruchu i rozwoju, powstawania i ginięcia, przenika wszystko, „płynie” w każdej roślinie i zwierzęciu, a wszystko, łącznie z bogami, jest naturze podporządkowane. Po piąte, natura ma charakter całościowy, to całość świata naturalnego, a w zasadzie cały proces powstawania świata, ze wskazaniem na jego pierwotny „generator” (ἀρχή). Natura ma więc bardzo wiele aspektów, które będą dopiero wydobyte w różnych teoriach filozoficznych, między innymi tych, w których znaczenia nabiera termin „byt”.

Byt

U samych początków filozofia określiła temat swoich dociekań: wszystkie (przedmioty) (τὰ πάντα), wszystko (τὸ πᾶν), „początkiem wszystkiego

⁴¹ Pojęcie natury, podkreśla Olof Gigon, oznacza „prawdziwą realność, przeciwstawioną temu, co wymyślone, domniemane, pozorne, rozdzielone na elementy przypadkowe. W każdym razie dąży do pierwotności – przeciw wtórności”. O. Gigon: *Główne problemy filozofii starożytnej*. Przeł. P. Domański. Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1996, s. 113. W podsumowaniu rozumienia tego pojęcia Gigon pisze: „Pojęcie natury w ogóle jako doskonałości, której nie mogą wytworzyć ani bogowie, ani ludzie, bo ona jest »z siebie«, jest tak gruntownie greckie jak chyba żadne inne”. Ibidem, s. 117.

⁴² Słowo „podstawa” jest tu użyte w szerokim sensie, choć można by dodać „bytowa”, ale już nie „substancjalna”, by nie wprowadzać ukutej później terminologii. Janina Gajda podkreśla, że *arché* dla pierwszych filozofów posiadała „status bytu i to bytu pierwszego *in ordine essendi*”. J. Gajda: *Filozofia przedsokratejska*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 67.

jest woda” (ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ) – jak miał twierdzić Tales (DK 11 A 1, 27). Filozofia była od razu nastawiona maksymalistycznie, chciała wyjaśnić wszystko. Było to pierwsze rozumowe zebranie i ujęcie tego, czego część na co dzień jest doświadczana. Owo „wszystko” obejmowało nie tylko przedmioty bezpośrednio oglądane, lecz także te za wzgórzem, morzem, których zmysły nie były w stanie doświadczyć, lądy, do których Hellenowie jeszcze nie przybyli, a które rozum, jako pierwszy „odkrywca”, był w stanie w ten sposób „zdobyć”. Obejmowało też bogów, prawa i obowiązki, ogólnie wszystko, co jest dane lub może być dane. Oczywiście tacy presokratycy jak Tales nie poszukiwali tego wszystkiego, chodziło raczej o podanie zakresu, tematu, który filozofia miała podjąć. W tym ujęciu chodziło o to, by wszystko, tę całą wielką różnorodność i zmienność, zrozumieć. „Wszystko” to termin z jednej strony obejmujący bez wyjątków i pominięć, a z drugiej wymagający jakiegoś dookreślenia lub z domyślnym dookreśleniem, bo nie miał obejmować na przykład wszystkich ludzkich narracji wypowiedzianych w słowach i pieśniach. „Wszystko” oznaczało cały świat, wszystkie przedmioty, wszystkie zjawiska, bogów i ludzi – wszystko mieściło się w ramach jednej natury, miało jakieś jedno źródło.

We fragmentach presokratyków odnajdziemy słowo „wszystko” często w parze z czasownikiem „być” lub jego znominalizowaną postacią. U Empedoklesa: „wszystko, co było, jest i będzie później” (πάνθ’ ὅσα τ’ ἤν’ ὅσα τ’ ἔσται καὶ ἔσται) (DK, 31 B 21; analogiczny fragment u Anaksagorasa: DK, 59 B 12, 10–12), które najczęściej będzie skrócone do „wszystkie byty” (πάντα τὰ ὄντα) (Diogenes z Apollonii, DK, 64 B 2) czy po prostu „byty” (τὰ ὄντα), jak we fragmencie z Anaksymandra (DK, 12 A 9; uważa się, że to jedno z pierwszych filozoficznych użycie nominalizacji „być”). Co jest więc określone przez τὰ ὄντα? Jeśli τὰ πάντα potraktować jako największą ekstensję słowa „wszystko”, to właściwie nic nie zostaje tu określone, jedynie wyznaczony jest maksymalny zakres. A wtedy słowa tego można użyć w odniesieniu do jakiegokolwiek przedmiotu. Liczba mnoga rzeczownika odsłownego i kontekst tych fragmentów wskazuje jednak na partykularne odniesienie do określonych elementów świata, o których jest coś do powiedzenia. W przytoczonych fragmentach mamy wymienione byty, o jakie chodzi: drzewa, ludzie, ptaki, a także bogowie (Empedokles), pierwotne elementy, jak wilgotne i suche, gorące i zimne (Anaksagoras), ziemia i woda, powietrze i ogień (Diogenes). Chodzi więc o wszystkie zjawiska i byty świata, które w nim można wyróżnić jako odrębne całości czy jednostki. Co mają z sobą wspólnego, prócz tego, że mogą zostać wyodrębnione? Wszystkie te byty są obecne w świecie, realnie w nim się znajdują: „byty obecnie zawarte w porządku świata” (τὰ ἐν τῷιδε τῷ

κόσμῳ ἐόντα νῦν) (Diogenes z Apollonii, DK, 64 B 2)⁴³. Świat ten, należy podkreślić, był rozumiany jako realnie istniejący, stąd powiązanie jakiegoś bytu / jakichś bytów z jego/ich miejscem lub obecnością domyślnie było jednoznaczne z podkreśleniem realnego istnienia bytu/bytów w tym świecie. Grecy imiesłów znaczy tu więc ‘być w świecie, znajdować się, być obecnym’ (co jest podkreślone przez νῦν – ‘teraz’); jeśli weźmiemy pod uwagę nominalizację (τὰ) czasownika „być”, będą to ‘byty znajdujące się, obecne, składające się na świat’⁴⁴.

Zauważmy, że analogiczną formułę spotykamy w literaturze przedfilozoficznej: „te, co są, będą i były” (τὰ τ’ ἐόντα τὰ τ’ ἐσσόμενα πρό τ’ ἐόντα) (Homer, *Iliada*, I, 70; Hezjod, *Narodziny bogów* 38). Grecy imiesłów zdaje się tutaj oznaczać określone wydarzenia, które zna wróżbita lub muzyk – obecne, przyszłe i przeszłe. Jakie to wydarzenia? Znać ἐόντα to znać wydarzenia i okoliczności mające znaczenie, które są istotne dla znajdującego je. Są to bowiem wydarzenia nieprzypadkowe, a ich nieprzypadkowość wynika ze znajomości „drugiego planu”, z wiedzy o zamiarach i rozkazach bogów, którzy determinują bieg wydarzeń, wpływając zarazem na losy ludzi w nich uczestniczących. Mówiąc metaforycznie, można słowem τὰ ἐόντα oznaczyć miejsce spotkania bogów z ludźmi: to, co jest, będzie i było, dla ludzi jest koniecznością, a dla bogów wyrazem ich boskiej mocy i woli, którą może poznać człowiek i która staje się ważna dla jego losów. To wydarzenia mające miejsce w świecie, ale przede wszystkim boską genealogię. Użyta formuła zdaje się jednak nie wprowadzać podmiotu, bo cała historia będzie tym podmiotem, czyli narodziny bogów i ich rozkazy. Mówić τὰ ἐόντα to objawiać istotną rzeczywistość (wydarzenia), odsłaniać przed słuchaczami genealogię bóstw i wydarzenia z woli bogów inspirowane. Natchnienie pozwoli zajrzeć pod powierzchnię zwykłego biegu rzeczy i dostrzec jego przyczynę, zrozumieć sens. Stąd znać ἐόντα to znać niejako całą prawdę, co jest

⁴³ Podobne użycie u Hipokratesa, *De Natura Hominis* 7, 39–40: „wszystkie byty, które są zawarte w porządku świata” (πάντων τῶν ἐνεόντων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ). „Próba – pisze Charles H. Kahn – dania unifikacyjnego wyjaśnienia naturalnego uniwersum jako całości powoduje, że potrzebujemy terminologii desygnującej wszystkie czynniki i zawartość porządku świata, jakiegokolwiek one mogą być. Liczba mnoga zaimka nijakiego πάντα »wszystko«, »wszystkie rzeczy« najczęściej będzie wystarczała. Ale kiedy jest potrzebny pełny termin na określenie fizycznej obecności i rzeczywistości tych jednostek [*reality of the seen titles*], co może być bardziej stosowne niż fraza πάντα τὰ ὄντα?” Ch.H. Kahn: *The Verb „Be”...*, s. 456.

⁴⁴ Kahn potwierdza taką interpretację τὰ ὄντα: „Dla każdego myśliciela τὰ ὄντα to zawartość i części składowe światowego porządku [*the contents and constituents of the world-order*]”; „τὰ ὄντα znaczy to, co jest [*what is*] w lokatywno-egzystencjalnym użyciu εἶμι, rzeczy, które istnieją, rzeczy, które są obecne lub które gdzieś się znajdują [*which are to be found somewhere*], na przykład »rzeczy, które są obecne w tym porządku świata« τὰ ἐνεόντα ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ”. Ch.H. Kahn: *The Verb „Be”...*, s. 456–457.

oddawane poprzez formułę „to, co jest, będzie i było”, czyli pełną historię, nie jako następujące po sobie fakty, ale ich sens, ich przyczynę. Znać byty (wydarzenia) to znać fakty od strony tego, co je tłumaczy, a nie je same.

Analogicznie możemy czytać myśl pierwszych filozofów. Przenoszą oni przedfilozoficzne $\tau\acute{\alpha}\ \tau' \ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\ \tau' \ \acute{\epsilon}\sigma\sigma\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha\ \pi\rho\acute{\omicron}\ \tau' \ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$, czyli istotne wydarzenia mające boską genealogię, w kontekst filozoficzny. Wydarzenia zmieniają się we wszystkie byty, z których składa się świat. Ale o $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ można przede wszystkim mówić jako o częściach jednej natury ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$), zebranych i odniesionych do jednej zasady i początku ($\acute{\alpha}\rho\chi\eta$). Byty – według Anaksymandra – powstają w pierwotnej naturze i do niej powracają (przemijają) ($\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$), $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ – rodzą się z niej i w niej umierają⁴⁵. Stopniowo, zapewne pod wpływem eleackich argumentów przeciw powstawaniu, akcent w pojmowaniu natury zostanie przeniesiony z powstawania na stałość, model wyjaśniania genetycznego („x pochodzi z Y”) będzie ewoluował w model wyjaśniania składnikowego („x składa się z Y”, „x jest zrobione z Y”)⁴⁶, czyli wyjaśniania opartego na istotnych i stałych składnikach, z których są złożone wszystkie przedmioty, czy tworzywie, z którego są zrobione. Te pierwotne elementy to na przykład „cztery korzenie wszystkiego” (Empedokles) czy „niezliczone nasiona” (Anaksagoras)⁴⁷.

Byty ($\tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$) to więc elementy świata, określone przez tego świata naturę. Są one wzięte niejako w całości, wraz ze swoim czynnikiem wyjaśniającym i porządkującym, tak jak w wyjaśnianiu mitologicznym wydarzenia mające boską genealogię. Tu byty wywodzą się z czegoś prostszego,

⁴⁵ Anaksymander „Twierdził, że zasadą bytów jest jakaś natura *apeiron*, z której powstają nieba i w nich porządek” ($\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\nu\ \acute{\epsilon}\phi\eta\ \tau\omicron\nu\ \acute{\omicron}\nu\tau\omicron\nu\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu\ \tau\iota\nu\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$, $\acute{\epsilon}\zeta\ \eta\zeta\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\nu\omicron\nu$) (DK, 12 A 11, 2–3).

⁴⁶ Za *x* możemy podstawić wszystkie przedmioty lub jakiś przedmiot, a za *Y* naturę wyjaśniającą, czyli na przykład *apeiron*, powietrze – stąd duża litera, jak w nazwie własnej. Warto też wspomnieć o stworzonym przez pitagorejczyków modelu strukturalnym, który można przedstawić schematycznie jako „x jest zorganizowane w Y (zestrój, $\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$)” lub „x jest organizowane przez Y (harmonię, $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\acute{\iota}\acute{\alpha}$)”, oraz modelu ontycznym, od czasów Parmenidesa: „x jest (w sobie) X” lub „x jest (naprawdę) Y”, gdzie X, Y oznaczają tożsamość natury, jej byt. Julius Moravcsik ogranicza się do trzech etapów i trzech głównych modeli wyjaśniających: wyjaśniania w terminach pochodzenia (*origin*) („x zapoczątkowuje y”), surowca (*stuff*) („x jest zrobiony z y”) i atrybutów (*attribute*) (orzekanych o danym przedmiocie). M. Moravcsik: *Heraclitean Concepts...*, s. 135–138. Podobnie Alfred Gawroński pisze o trzech „modelach wyjaśniania”, jakimi dysponuje człowiek: modelu historyczno-kosmologicznym (diachronicznym), fizykalno-składnikowym i logicznym modelu podmiotowo-orzecznikowym (synchronicznym). A. Gawroński: *Rewolucja lingwistyczna presokratyków...*, s. 77–78.

⁴⁷ „Żadna rzecz ani nie powstaje, ani nie ginie, lecz składa się z istniejących rzeczy i [w niej] się rozpada” ($\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \chi\rho\eta\mu\alpha\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\pi\acute{\omicron}\lambda\lambda\omicron\tau\alpha\iota$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda' \ \acute{\alpha}\pi\omicron\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\omicron\nu\ \chi\rho\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\nu\ \sigma\upsilon\mu\mu\acute{\iota}\sigma\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$) (Anaksagoras, DK, 59 B 17 – podaje za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 354).

bardziej podstawowego, jak dom z kamieni połączonych w jakąś strukturę lub podporządkowanych jakiemuś prawu. A zatem również te bardziej pierwotne elementy, które wchodzą w skład przedmiotów, to byty, nawet „bardziej będące”, bo nie są tylko teraz, ale w całości czasu, zachowują się w nim, podczas gdy tamte, które są z nich zrobione, zmieniają się⁴⁸. Bo ta wszechczasowość (teraźniejszość, przyszłość, przeszłość) w formule bytu („to, co jest, będzie i było”) oznaczać może właśnie z jednej strony to samo, co „wszystko”, pewien zakres przedmiotów, które mają zostać objęte, a z drugiej – że to, co wewnątrznie nimi rządzi, konstytuuje je w każdym czasie. Byty to nie przedmioty rozpatrywane same w sobie, ale partykularne części natury, które mają w sobie jej konstytucję. Są one od razu „zakorzenione”, jak roślina z *Iliady*, jak grzyby wyrastające z jednej grzybni, stąd są. A umysł filozofa potrafi podać ich genezę lub ich pierwotne składniki, przeniknąć przez zmieniającą się i różnorodną zjawiskowość do „korzenia”, czyli natury. Byty to więc zarówno to, co powstaje z pierwotnych elementów natury i na nie się rozkłada, to wszystko, co (aktualnie) jest z nich skomponowane, jak i same te pierwotne elementy, które zawsze (w każdym czasie) zachowują swoją naturę.

Należy też zwrócić uwagę, że pierwotne elementy, jak gorące i zimne czy ziemia i powietrze, to składniki przedmiotu zmysłowego, ale jeśli zostaną wzięte same w sobie, to będą stanowić byty – czyli naturę rzeczy. Nie są to abstrakty, ogólne pojęcia orzekane o przedmiotach, ale realne istoty, konstytuujące je od wewnątrz. Jeśli jakieś byty są gorące, to nie oznacza, że przynależą one do klasy gorących, ale że przedmioty są tak zbudowane, mają taką naturę, która sprawia, że mogą oparzyć. Gorące to byty gorące, jak i natura gorąca⁴⁹. Pierwsi filozofowie greccy nie rozróżniali podmiotu jakości i samej jakości – jakości konstytuują byty i jednocześnie są tymi bytami, istnieją jako byty. Presokratycy nie myśleli jeszcze w modelu podmiotowo-atrybutywnym – samoistnego podmiotu i przypisywanych mu niesamodzielnych cech. Mówiąc inaczej, ci wcześnie filozofowie, podobnie jak

⁴⁸ Anaksagoras, jeśli wierzyć przekazowi Simplikiosa, zamiennie używa πάντα έόντα (wszystkie byty) i πάντα χρήματα (wszystkie rzeczy) na oznaczenie „wilgotnego i suchego, gorącego i zimnego, jasnego i ciemnego” ziemi i powietrza, a przede wszystkim niezliczonych nasion (σπέρματα άπεγίρων) (DK, 59 B 1, 5–10; 4, 32–37), z których każda rzecz się składa i na które się rozkłada, łącznie z bytami (rzeczami), które są teraz wśród ludzi (των νυν έόντων χρημάτων έν ανθρώποις) (DK, 59 B 9).

⁴⁹ „Wcześniejsi myśliciele – wyjaśnia William Guthrie – nie odróżniali wyraźnie tego, co ma lub jest charakteryzowane przez jakość, od jakości samej. Dwuznaczność greckich idiomów (przedimek-plus-przymiotnik) ułatwiała pomylenie tych dwóch [znaczeń]: »gorące« (>the hot«) oznacza zarówno gorącą substancję [*a hot substance*], jak i gorąco jako jakość [*the quality of heat*]”. W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. 5: *The Later Plato and the Academy*. Cambridge University Press, Cambridge 1978, s. 138.

później Platon, najczęściej traktowali „bez różnicy to, co obecnie rozróżnia się jako konotację (intensję) i denotację (ekstensję)”⁵⁰. Gorący na przykład kamień jest gorącym przedmiotem fizycznym, ale też ma właściwość gorąca, która się w nim przejawia. Ta właściwość jest też bytem, a nie tylko wyabstrahowaną cechą, buduje kamień w ten sposób, że kamień może się nagrzewać, tak jak ogień Heraklita – przekształcający się wedle praw *logosu* (DK 22 B 30, 31, 41)⁵¹ – był cechą konstytutywną wszystkich bytów (DK 22 B 90, 126).

Powtórzmy: jeśli byty można traktować jako jednostkowe przedmioty zmysłowe, to są one zawsze wzięte wraz ze swoją naturą, która nie jest wprost dostępna zmysłom, ale poznawalna dzięki umysłowi. Natura to samoistne źródło i zasada wszystkiego, jest domyślnie niestworzona i realnie istnieje poza umysłem człowieka, stanowi podstawę porządku świata. Byt więc we wczesnej refleksji filozoficznej trzeba rozumieć w kontekście natury: to jej widzialny element, ale przede wszystkim stojący za nim niewidzialny pierwotny element.

Zestawmy teraz różne aspekty rozumienia bytu, które zostały tu określone. Po pierwsze, byt oznacza coś wydzielonego ze świata, jednostki czy całości, które można zidentyfikować. Stąd zwykle oddawany jest dystrybucyjnie w liczbie mnogiej: τὰ ὄντα (‘byty’) czy πάντα τὰ ὄντα (‘wszystkie byty’), choć poprzez słowo „wszystkie” (πάντα) można to czytać też kolektywnie jako ‘rzeczywistość’.

Po drugie, byt oznacza coś istniejącego niezależnie od człowieka i niestworzonego przez niego, stąd znajdującego się, obecnego w świecie oraz doń przynależnego. Nie oznacza stanu czy czynności, czyli samego istnienia lub realności, ale przedmioty, które ten stan posiadają.

Po trzecie, byt oznacza coś istniejącego i zarazem określonego, to znaczy znajdującego się w naturze i jednocześnie przez tę naturę określonego, konstytuowanego i wyjaśnianego. Być czymś i istnieć jest tu tym samym.

Po czwarte, byt oznacza zawsze powiązanie z naturą (φύσις), która sprawia, że poszczególne przedmioty mogą się w niej znajdować (istnieć) i przejawiać takie, a nie inne właściwości. Nie są to osadzone zewnętrznie w naturze „klocki”, ale byty wyrastające z natury, mają w niej „ukorzenie”, stały udział w jej „krwiobiegu”. „Będące” to znajdujące się w stanie powiązania z naturą. Τὰ ὄντα oznacza zebrane poprzez πάντα i ukonstytuowane poprzez naturę, która czyni je dostępnymi, danymi, realnymi, mającymi takie a takie właściwości. Nie są to jednostki suwerenne, nie można ich rozpatry-

⁵⁰ L.M. de Rijk: *Plato's Sophist...*, s. 87, 264–265; Idem: *Aristotle: Semantics and Ontology*. Vol. 1: *General Introduction. The Works on Logic*. Brill, Leiden 2002, s. 725.

⁵¹ Zob. K. Narecki: *LOGOS we wczesnej myśli greckiej*. Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 93.

wać niezależnie od świata, w którym się znajdują. Tym, co mają wspólnego, jest jedna φύσις, to, że należą do jednej natury jako jednego źródła, z którego się wyłaniają, aktywnej zasady nimi rządzącej i esencji, do której można je sprowadzić. Stąd mogą zwać się bytami natury, jej elementami.

Po piąte, byt, jako element natury, to przejaw natury i sama ta natura. Oznacza więc zarówno całość zewnętrzną, dostępną zmysłami przedmiot (na przykład konkretne drzewo) wraz z jego wewnętrzną konstytucją, jak i samą tę wewnętrzną konstytucję, dostępną rozumem (na przykład atomy).

Po szóste, byty to istotne jakości, które powodują, że przedmioty przejawiają właśnie takie, a nie inne cechy; jednocześnie same te cechy tworzą suwerenne, pierwotne elementy, funkcjonujące pod „powierzchnią” zjawisk.

Podsumowanie

Niektórzy współcześni badacze określają metafizykę jako identyfikowanie „natury i struktury wszystkiego, co jest”⁵², „filozoficzne badanie natury, konstytucji i struktury rzeczywistości”⁵³ czy „badanie ostatecznej rzeczywistości”⁵⁴. Z przedstawionych analiz wynika, że badania, jakie przeprowadzali pierwsi filozofowie, możemy określić identycznie – jako badania natury (istoty) świata, choć w ówczesnej refleksji nie oddzielano jeszcze fizyki od metafizyki⁵⁵. Oczywiście już w starożytności badania natury rzeczy rozpoczęte przez pierwszych filozofów zostały skrytykowane przez Platona (zob. *Fedon* 96a–97b, *Prawa* 891c–892c) i Arystotelesa.

⁵² M.J. Loux, T.M. Crisp: *Metaphysics. A Contemporary Introduction*. Routledge, New York 2017, s. XI.

⁵³ *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Ed. R. Audi. Cambridge University Press, New York 1999, s. 563.

⁵⁴ P. van Inwagen: *Metaphysics*. Westview Press, Boulder 2015, s. 1.

⁵⁵ „Punktem wyjścia dla myśli filozoficznej VI w. – pisał Werner Jaeger – stało się pytanie o początek, o *physis* wszystkiego, i ta problematyka nadała imię całemu temu prądowi umysłowemu i formom badawczym, które on stworzył. [...] Oczywiście, że ten prąd umysłowy doprowadził z czasem do powstania nauki o przyrodzie, ale początkowo mieściła się ona bez reszty w ramach rozważań metafizycznych i stopniowo dopiero zdołała się usamodzielnąć. W greckim pojęciu *physis* tworzą jeszcze niepodzielną całość zarówno pytanie o początek wszechrzeczy, które każe wyjść poza zakres spraw danych nam w doświadczeniu zmysłowym, jak i próba ogarnięcia tego wszystkiego, co z tego prąźródła powstało i obecnie istnieje (*ta onta*), za pomocą zbierania konkretnych danych doświadczenia (*historie*)”. W. Jaeger: *Paideia...*, s. 233.

Zakwalifikowano je do badań nad – jak powiedzielibyśmy współcześnie – przyrodą oraz jej powstaniem i mechanizmami rozwoju. Należy jednak zauważyć, że w tych wczesnych rozważaniach była mowa o wielu różnych aspektach natury, przede wszystkim zmianie i stałości, które później zostały – w nowych modelach wyjaśniania i określonych teoriach – rozdzielone. Stąd Platon uważa, że badania nad naturą nie dotyczą bytów stałych (τὰ ὄντα αἰεί), tylko tego, co powstaje, ma powstać i powstało (τὰ γινόμενα καὶ γενησόμενα καὶ γεγονότα) (*Fileb* 59a), parafrazując w ten sposób formułę bytu: „to, co jest, będzie i było” (τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρὸ τ' ἐόντα). Arystoteles do ówczesnej metafizyki (filozofii pierwszej), której przedmiotem był stały i wieczny byt, nie zaliczał pierwszych filozofów (prócz eleatów), ponieważ traktował ich jako fizyków (φυσικοί), czyli zajmujących się przyrodą (φύσις), tu rozumianą jako byt w ruchu (*Metafizyka* 1026a, *Fizyka* 184b–185a)⁵⁶. Z przedstawionych analiz wynika, że pojęcie natury obejmowało w myśli pierwszych filozofów to, co *implicite* było też stałe lub wieczne. Pomimo że modele wyjaśniania genetycznego oraz poszukiwania prątworki świata jako podstawy mogły być powodem do uznania owych filozofów za ówczesnych przyrodników czy materialistów⁵⁷, natura – jak starano się pokazać – funkcjonowała w o wiele bogatszym sensie niż dostępna zmysłami przyroda czy aspekt budulca, a kierunek badań był wyraźnie spekulatywny i metafizyczny⁵⁸. W późniejszej myśli zadanie filozofa widziano w uchwytowaniu zasad i przyczyn bytu (τῶν οὐσιῶν [...] τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον) (Arystoteles, *Metafizyka*,

⁵⁶ „Arystotelesowe – objaśnia Juliusz Domański – rozróżnienie tego, co »z natury«, i tego, co tryb »natury« przekracza, niewiele ma wspólnego z zakodowaną jakoś w myśleniu europejskim ostrą granicą dzielącą strefę »natury« od strefy »nadnatury«, tak jak ją ukonstytuowało chrześcijaństwo. Przyjmując za wyróżnik substancji przekraczającej tryb natury niezmiennność tej substancji, Arystoteles pozostawał nadal nie tylko bardzo blisko wypracowanego przez swoich poprzedników w filozofii pojęcia *physis*, ale też – pod pewnym względem – ciągle w jego obrębie. Nieruchomość bowiem, czyli niezmiennność, a także implikowana przez nią jedność, były w pojęcie natury wintegrowane od początku greckich dociekań filozoficznych, a nawet na długo jeszcze przed ich początkiem. Tkwiły one w samej pierwotnej nazwie »natury« i w wyobrażeniu jej pierwotnego desygnatu. Pierwsi filozofowie budowali to pojęcie w ścisłym związku z pytaniem o treść innego pojęcia, również stale towarzyszącego metafizycznej refleksji Arystotelesa, o treść pojęcia zasady, czyli »początku«, ἀρχή, zawierającej w sobie konotację, którą w pełni wyraża jeszcze inne ciągle obecne w interesujących nas tekstach Arystotelesa pojęcie sprawstwa, czyli przyczyny, αἰτία”. J. Domański: *Metafizyka Arystotelesowa...*, s. 18.

⁵⁷ Zob. K. Leśniak: *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*. Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, s. 21: filozofia jońskiej szkoły „była przyrodnicza, materialistyczna, ateistyczna”.

⁵⁸ Zob. M. Gentile: *La metafisica presofistica*. Petite Plaisance, Pistoia 2006 (1st ed. – Padova 1939).

1003b18–19), czyli rozważaniu natury wszelkiego bytu (τοῦ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος ἢ πέφυκεν) (Arystoteles, *Metafizyka*, 1005b6–7). Jeśli nie to samo, to przynajmniej podobnie można powiedzieć o badaniach pre-sokratyków: choć nie operowali oni jeszcze ściśle technicznymi terminami „zasada” lub „przyczyna”, rozumienie przez tych filozofów natury zmierzało dokładnie w tym kierunku – poszukiwano (ostatecznej) natury jako podstawy zmysłowej przyrody.

Należy też podkreślić, że pytanie o naturę nie sprowadzało się tylko do poszukiwania jej klasyfikującego umysłowego pojęcia, przede wszystkim próbowano wskazać jego desygnat: czym jest ta natura, co nią jest. Chodziło o zbadanie i odkrycie przedmiotu, który jest zdolny do nieustannego „rodzenia” wszystkiego, czego można doświadczyć. Oczywiście poszukiwanie esencji świata wśród wyróżnionych jakości, jak ciepłe i zimne czy woda i powietrze, zostało zdyskredytowane w teoriach następców, a dziś ma znaczenie tylko historyczne. Natura rzeczy jednak, rozumiana jako istotne jakości tkwiące pod powierzchnią zjawisk, to nie z góry skazane na niepowodzenie poszukiwanie shipostazowanych pojęć ukrytych w „rzeczach”⁵⁹, ale kierunek myślenia i poszukiwanie uzasadnienia, które ma pozwolić zrozumieć, dlaczego coś jest takie-a-takie i dlaczego w ogóle jest. Pierwsze odpowiedzi wczesnych filozofów wskazywały nie tylko na „prażywioł”, jak woda (Tales), lecz także na prawa *logosu* (Heraklit) czy strukturę, którą opisuje matematyka (pitagorejczycy).

Filozoficzna refleksja, która zrodziła się w starożytnej Grecji, zasy-milowała generalne pojęcie świata jako niezależnej od człowieka całości, w której wydarzenia i dostępne zmysłami przedmioty były podporządkowane boskim siłom i prawom. W toku filozoficznych badań świat zyskał miano porządku (κόσμος), którego piękno zdumiewało i pobudzało do umysłowego ujęcia, czyli poszukiwania racjonalnych podstaw i zasad w pełni świat wyjaśniających. To z tymi podstawami i zasadami należy głównie wiązać pojęcie natury (φύσις) – natura rzeczy to realna podstawa, zasada przedmiotów i ich właściwości. Natura była pojęta jako autonomiczna i samoistna, jako wyłaniająca się sama z siebie i stanowiąca wewnętrzną konstytucję oraz prawo wszystkiego. Uznawano, że natura istnieje niezależnie od człowieka i jednocześnie jest budulcem oraz nadaje kształt, strukturę, prawa, ruch, rozwój wszystkim przedmiotom zmysłowo dostępnym. Stanowi więc realną podstawę wszystkich bytów, jak u Heraklita, w którego ujęciu jest wiecznie zmieniającym się według praw *logosu* ogniem, z niego zaś byty się wywodzą lub nim w istocie są, czyli do niego jako esencji mogą zostać sprowadzone i w nim wyjaśnione.

⁵⁹ Zob. M. Heller: *Filozofia i wszechświat*. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2008, s. 129–136.

Natura rzeczy fundowała to, czym przedmioty są i że są, to jest znajdując się aktualnie w świecie, są w nim obecne jako niezależne od człowieka, choć zależne od swojego wewnętrznego „fundatora”. „Byty”, określenie, którym zaczęto operować we wczesnej filozofii greckiej, można oddać poprzez ‘elementy natury’. Taka interpretacja zakłada, że dla rozumienia bytów kluczowe jest rozumienie natury, do której zarówno czasownik „być”, jak i jego nominalizacje odsyłały. Być to znajdować się (poza umysłem) w świecie, wywodzić się lub składać się z pierwotnej, samoistnej natury, a co za tym idzie, być przez nią określonym, mieć dzięki niej takie, a nie inne właściwości. Byt natomiast to realny element natury, rozumiany dystrybucyjnie jako, po pierwsze, wszystkie przedmioty dostępne zmysłami, zawierające w sobie konstytuującą je naturę i dlatego mogące w ogóle pojawić się jako na przykład fizyczne drzewa (rozumienie zewnętrzne); po drugie, jako pierwotne części natury, istotne jakości konstytuujące od wewnątrz te byty, jak powietrze (Anaksymenes) czy atomy (Demokryt) (rozumienie wewnętrzne). Byt to przejaw natury i ona sama, to taka lub inna postać natury, mająca cechy samoistności i nadawania właściwości. To „zdwojenie”, tu zjednoczone słowem „natura”, stało się później punktem rozejścia się fizyki i metafizyki – w refleksji takich filozofów jak Tales czy Heraklit funkcjonowało w ramach jednej nauki o naturze, której zakres był zbliżony do zakresu nauki z pism Arystotelesa powstałych po pismach fizycznych, τὰ μετὰ τὰ φυσικά.

Bibliografia

- Albert K.: *O Platońskim pojęciu filozofii*. Przeł. J. Drewnowski. Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1991.
- Arendt H.: *Myślenie*. Przeł. H. Buczyńska-Garewicz. Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1991.
- Aristotelis Physica*. Ed. W.D. Ross. Oxford University Press, Oxford 1950.
- Arystoteles: *Dziela wszystkie*. T. 2: *Fizyka; O niebie; O powstawaniu i niszczeniu; Meteorologika; O świecie; Metafizyka*. Przeł. K. Leśniak. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.
- Arystoteles: *Metafizyka*. Tekst polski oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleznika. Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- Beardslee J.W.: *The Use of PHYSIS in Fifth-Century Greek Literature*. The University of Chicago Press, Chicago 1918.

- Benveniste E.: *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*. Klincksieck, Paris 1948.
- Benveniste E.: *Problèmes de linguistique générale*. Vol. 1. Gallimard, Paris 1966.
- Buck C.D.: *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas*. University of Chicago Press, Chicago 1949.
- Bultmann R.: *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*. „Philologus – Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption” 1948, vol. 97, s. 1–36.
- Burnet J.: *Greek Philosophy. Thales to Plato*. MacMillan, London 1924.
- The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Ed. R. Audi. Cambridge University Press, New York 1999.
- Collingwood R.G.: *The Idea of the Nature*. Clarendon Press, Oxford 1945.
- Cornford F.M.: *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. Princeton University Press, Princeton 1991.
- Curtius G.: *Grundzüge der Griechische Etymologie*. Teubner, Leipzig 1869.
- Domański J.: *Metafizyka Arystotelesowa i fizyka pierwszych filozofów. (Uwagi o nazwie, pojęciu i przedmiocie metafizyki)*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1991, nr 36, s. 5–24. Pobrano z: http://old.archidei.ifispan.pl/pdf/41_ahf0001_36_domanski.pdf [12.06.2021].
- Die Fragmente der Vorsokratiker*. Eds. H. Diels, W. Kranz. Vol. 1–3. Weidmann, Zürich-Hildesheim 2014.
- Gajda J.: *Filozofia przedsokratejska*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Gawroński A.: *Rewolucja lingwistyczna presokratyków. Język a rzeczywistość (II)*. „Znak” 1992, nr 440 (1), s. 76–85.
- Gentile M.: *La metafisica presofistica*. Petite Plaisance, Pistoia 2006 (1st ed. – Padova 1939).
- Gigon O.: *Główne problemy filozofii starożytnej*. Przeł. P. Domański. Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, Warszawa 1996.
- Gilson E.: *Byt i istota*. Przeł. P. Lubicz, J. Nowak. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1963.
- Guthrie W.K.C.: *A History of Greek Philosophy*. Vol. 5: *The Later Plato and the Academy*. Cambridge University Press, Cambridge 1978.
- Havelock E.A.: *The Early History of the Verb „to Be”*. W: Idem: *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Harvard University Press, Cambridge 1978, s. 233–248.
- Heidegger M.: *Wprowadzenie do metafizyki*. Przeł. R. Marszałek. Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Heller M.: *Filozofia i wszechświat*. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2008.
- Heubeck A., West S., Hainsworth J.B.: *A Commentary on Homer's Odyssey*. Vol. 2. Clarendon Press, Oxford 1988.
- Inwagen P. van: *Metaphysics*. Westview Press, Boulder 2015.
- Jaeger W.: *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*. Przeł. M. Plezia, H. Bednarek. Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

- Jaeger W.: *Teologia wczesnych filozofów greckich*. Przeł. J. Wocial. Wydawnictwo Homini, Kraków 2007.
- Kahn Ch.H.: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Columbia University Press, New York 1960.
- Kahn Ch.H.: *The Verb „Be” in Ancient Greek*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht–Boston 1973.
- Kirk G.S.: *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M.: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Przeł. J. Lang. Wydawnictwo Naukowe PWN–Axis, Warszawa 1999.
- Kubok D.: *Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej*. Uniwersytet Śląski w Katowicach, Instytut Filozofii, Katowice 1998.
- Leśniak K.: *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*. Wiedza Powszechna, Warszawa 1972.
- Lloyd G.E.R.: *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*. Przeł. J. Lesiński. Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.
- Loux M.J., Crisp T.M.: *Metaphysics. A Contemporary Introduction*. Routledge, New York 2017.
- Lovejoy A.O.: *The Meaning of Φύσις in the Greek Physiologists*. „The Philosophical Review” 1909, vol. 18, no. 4, s. 369–383. <https://doi.org/10.2307/2177774>.
- Lyons J.: *Wstęp do językoznawstwa*. Przeł. K. Bogacki. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Moravcsik M.: *Heraclitean Concepts and Explanations*. W: *Language and Thought in Early Greek Philosophy*. Ed. K. Robb. The Hegeler Institute, La Salle, Illinois 1983, s. 134–152.
- Naddaf G.: *The Greek Concept of Nature*. State University of New York Press, New York 2005.
- Narecki K.: *LOGOS we wczesnej myśli greckiej*. Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.
- Otto W.F.: *Dionizos. Mit i kult*. Przeł. J. Korpanty. Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2020.
- Otto W.F.: *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. Friedrich Cohen, Bonn 1929.
- Perseus Digital Library. Ed. G.R. Crane. www.perseus.tufts.edu [dostęp: 23.07.2021].
- Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1: *Od początków do Sokratesa*. Przeł. E.I. Zieliński. Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.
- Rijk L.M. de: *Aristotle: Semantics and Ontology*. Vol. 1: *General Introduction. The Works on Logic*. Brill, Leiden 2002.
- Rijk L.M. de: *Plato’s Sophist. A Philosophical Commentary*. North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1986.
- Rybowska J.: *Zbożność i bezbożność w kulturze Greków*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017.
- Schrödinger E.: *Przyroda i Grecy. Nauki przyrodnicze i humanistyczne*. Przeł. K. Napiórkowski. Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2017.

- Stróżewski W.: *Pytania o „arche”*. W: Idem: *Istnienie i sens*. Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 7–48.
- Swieżawski S.: *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*. Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- Vernant J.P.: *Źródła myśli greckiej*. Przeł. J. Szacki. Wydawnictwo słowo / obraz terytoria, Gdańsk 1996.
- Wesoły M.: *Heraklit w świetle najnowszych badań*. „Studia Filozoficzne” 1989, nr 7–8, s. 33–47.
- Zieliński T.: *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1991.

Rafał Katamay – doktor filozofii, wykładowca i kierownik Katedry Nauk Społecznych w Wyższej Szkole Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach. Zajmuje się wybranymi zagadnieniami z obszaru metafizyki/ontologii, historii filozofii starożytnej, etyki, jak problem bytu (w szczególności w filozofii Platona), zła (w kontekście teizmu chrześcijańskiego), dobra oraz kwestiami metodologicznymi związanymi z racjonalnym myśleniem. Autor rozprawy doktorskiej *Ontologia Platońskiego „Sofisty”*.



Barbara Szotek

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-0169-1128>

Świętochowskiego pozytywistyczne dumania nad nauką jako motorem postępu cywilizacyjnego

Świętochowski's Positivist Musings on Science as the Engine of Civilizational Progress

Abstract: Positivist philosophy is focused on the problem of science and especially on its cognitive results and applications. We can say that Polish intellectual circles of this era glorified science. In her article, Barbara Szotek presents this phenomenon through the figure of Aleksander Świętochowski, the most famous representative and ideologist of scientific positivism. His works best illustrate the evolution of positivist views on science and its social role.

Keywords: science, functions of science, positivism, scientism, Aleksander Świętochowski, evolution of positivism

Gloryfikacja nauki i pozytywizm

Adam Mahrburg – należący do grona najwybitniejszych filozofów przełomu XIX i XX wieku w Polsce, przedstawiciel polskiej filozofii neokrytycznej, o którym Władysław Spasowski napisał, że był „Sokratesem filozofii

polskiej”¹ – zajął jednoznaczne stanowisko w sprawie statusu, roli i zadań nauki w procesie cywilizacyjnym. Otóż Mahrburg stwierdził, że główne zadanie filozofii polega na „poznanie zjawisk we wszechświecie: klasyfikowaniu ich na zasadzie podobieństw i różnic i badaniu, jaka jest tych zjawisk od siebie zależność”². I zaraz dodawał: „Wszystko, co tylko umysł ludzki zdobył dotychczas w nauce, zdobył pod tym sztandarem. Nauka [...] w tym samym kierunku, w jakim z trudnością od wieków już zmierza, nadal zmierzać będzie”³.

Banalne są stwierdzenia, że nauka należy do najszybciej rozwijających się dziedzin współczesnej cywilizacji i że mamy do czynienia ze stałą aktywną obecnością nauki w całym ludzkim świecie. Rzeczywiście współcześnie nauka przenika do właściwie wszystkich dziedzin życia społecznego, a nawet więcej – możemy twierdzić, że nie do pomyślenia jest rozwój współczesnej cywilizacji bez udziału nauki, i to nieomalże we wszystkich jej obszarach. Oznacza to, że nauka pełni w naszej kulturze funkcję praktyczną, czy szerzej – przydatności, ale też jest konieczna, niezastępowalna przez jakąkolwiek inną działalność tworzącą człowieka. Andrzej Chmielecki wyraża nawet – raczej trafną – opinię, że współczesne społeczeństwo nabyło umiejętność korzystania z osiągnięć nauki, a nawet zostało od niej uzależnione. Dostało się więc – jak to określa – pod jej władzę, niczym narkoman dostaje się pod władzę narkotyku⁴. Podobnie nauka – raz przyswojona przez społeczeństwo nieodwracalnie prowadzi do zapotrzebowania na coraz większe jej „dawki”. Inaczej mówiąc, systemy społeczne domagają się wciąż więcej i więcej nauki, którą mogłoby zaabsorbować społeczeństwo⁵.

Faktycznie potrzebujemy coraz więcej nauki w życiu społecznym, a tym, co decyduje o charakterze percepcji nauki w społeczeństwie, jest określona atmosfera panująca wokół nauki. Chodzi o to, że w społeczeństwie muszą zostać ukształtowane lub same się w jakiś sposób ukształtować postawy pronaukowe, a tym samym powinien się dokonać proces uznania przez społeczeństwo autonomicznej wartości nauki. Niewątpliwie duży wpływ na taką atmosferę determinującą charakter percepcji nauki mieli przedstawiciele pozytywizmu, scjentyzmu, czy też racjonalizmu. Szczególnie – jak chcę podkreślić w kontekście omawianego tematu – zasługi w wytworzeniu pronaukowego klimatu w społeczeństwie polskim należy przypisać pozytywizmowi,

¹ *Pisma filozoficzne Adama Mahrburga*. Red. W. Spasowski. T. 2. Ferdynand Hoesick, Warszawa 1914, s. VII.

² A. Mahrburg: *Nauka i metafizyka w nowej książce prof. Szokalskiego*. „Kraj” 1885, nr 9, s. 17.

³ Ibidem.

⁴ A. Chmielecki: *Władza nauki*. W: *Rozwój nauki a społeczny kontekst poznania*. Red. J. Niżnik. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 152.

⁵ Ibidem.

wraz z jego przedstawicielem i jednym z ojców założycieli warszawskiego pozytywizmu – Aleksandrem Świętochowskim. Był on ważnym autorem w publicystyce krajowej, reprezentantem ruchu pozytywistów warszawskich i kodyfikatorem jego programu narodowego, społecznego i kulturalnego⁶.

Aleksander Świętochowski urodził się w 1849 roku w Stoczku Łukowskim na Lubelszczyźnie, studiował w warszawskiej Szkole Głównej, a po jej rozwiązaniu – na Uniwersytecie Warszawskim oraz w Lipsku. Zajmował się głównie publicystyką społeczno-polityczną, chociaż był także dramaturgiem, powieściopisarzem i autorem rozpraw filozoficznych. Zapisał się w historii jako wybitny publicysta, jeden z twórców tak zwanego pozytywizmu warszawskiego. Ten prąd myślowy czerpał z założeń filozofii pozytywistycznej Auguste’a Comte’a, która opierała się na przekonaniu, że nauka pozwala wyjaśnić zjawiska, motor postępu społecznego zaś widziała w szerzeniu wiedzy i oświaty wśród ludzi niewykształconych. Pozytywizm warszawski, jako że zrodził się w Królestwie Kongresowym, po przełomie lat 1863/1864 funkcjonował w naturalnym kontekście klęski powstania styczniowego. Był więc propozycją polemiczną wobec programów romantyczno-insurekcyjnych. Świętochowski należał do pokolenia, którego doświadczeniem był upadek powstania, które widziało ogrom strat własnych oraz doświadczyło represji ze strony władz carskich. Pod wpływem tej przygnębiającej sytuacji Świętochowski i jego zwolennicy (wśród nich młody Henryk Sienkiewicz oraz Bolesław Prus) doszli do przekonania, że walka orężna o niepodległość nie ma sensu, bo można zdążyć do celów narodowych inaczej – za pomocą kreowania rozwoju cywilizacyjnego. Chodziło najpierw o przyspieszenie rozwoju gospodarczego Królestwa, a następnie o stymulowanie przemian społecznych, w tym o upowszechnienie oświaty, równouprawnienie kobiet, promowanie praw mniejszości. Zaznaczyć też trzeba, że pozytywizm warszawski, jak podkreślają badacze tego czasu, miał sporą domieszkę tez wolnomyślicielskich i antyklerykalnych.

Świętochowski publikował między innymi w „Przeglądzie Tygodniowym” i „Nowinach”, był założycielem i redaktorem tygodnika „Prawda”, później zaś miesięcznika „Kultura Polska”. O innych czasopismach zaliczanych do „pozytywistycznych”, „tzn. uznających niezależną naukę za swoją religię, jej wskazówki za przykazania, jej prawdy za dogmaty”, pisał Świętochowski szerzej w swoich *Wspomnieniach*, gdzie przedstawił także własny udział w powstaniu niektórych z owych dogmatów⁷. Niewątpliwie jednak za bar-

⁶ M. Brykalska: *Aleksander Świętochowski jako wydawca i redaktor „Prawdy” (1881–1900)*. „Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego” 1972, T. 11, z. 3, s. 343.

⁷ A. Świętochowski: *Wspomnienia*. Oprac. i wstępem opatrzył S. Sandler. Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo–De Agostini Polska, Wrocław–Warszawa 2006, s. 91–94.

dzo ważną swoją publikację uznał „rodzaj manifestu”, w którym „młoda prasa” postanowiła wyrazić jednoznaczny stosunek do „starej prasy”. Jak pisał, zadanie to powierzono właśnie jemu⁸.

Manifest „młodej prasy” zatytułowano *My i Wy* i opublikowano w „Przeglądzie Tygodniowym” w 1871 roku. Miał wymiar sporu pokoleniowego, przy czym pozycje romantyczno-insurekcyjne zajmowali w tym wypadku „starzy”, a pozycje oświeceniowo-pozytywistyczne – „młodzi”. Autor rozpoczął ów tekst dość przewrotnie – przytoczeniem opinii na temat swojej generacji zaczerpniętych z pism, w których publikowali głównie romantycy. Nie były to oczywiście przychylne sądy – pokolenie młodych jawiło się w nich jako destrukcyjna siła, która przelewa się przez horyzont ideowy, niszcząc wszystko, co stanie na jej drodze.

Tymczasem, jak pisał Świętochowski, „*My jesteśmy młodzi, nieliczni, nie rządzący się widokami materialnych korzyści, uwolnieni z obowiązku hołdowania pewnym stosunkom i znajomościom; wypowiadamy swoje przekonania otwarcie, nie lękamy się sądu i kontroli, pragniemy ją rozciągnąć na wszystkich, pragniemy: pracy i nauki w społeczeństwie, pragniemy wywołać siły nowe, zużytkować istniejące, skierować uwagę przed, a nie poza siebie – oto nasze wady. Wy jesteście starzy, liczni, krępowani między sobą tysiącem niewidzialnych nici, skradacie się ze swoimi zasadami nieśmiało, żądacie w literaturze spokoju, nieruchomości, każecie wszystkim patrzeć w przeszłość, szanować nawet jej błędy, chcecie, ażeby was, tak jak senatorów rzymskich, była zawsze jedna tylko liczba, ażeby was nikt nie sądził, nikt o nic się nie upominał – oto wasza zasługa. Czy idąc tak odmiennymi drogami, możemy się spotkać kiedykolwiek i uszanować wzajemnie swoje cele? Nigdy! Wiemy to – między naszymi obozami popalone mosty, pozrywane groble*”⁹.

Ten tekst Świętochowskiego często uważany jest za jeden z manifestów pozytywizmu i uwidacznia najważniejsze dostrzeżone przez tego „papieża warszawskiego postępu” (bo tak często nazywano autora *My i Wy*) różnice pomiędzy przedstawicielami obu pokoleń. O „opiekunach sentymentalnych powieści” Świętochowski pisał mocno i zdecydowanie, starszemu pokoleniu zarzucał bezradność, słabość i niezdolność do podjęcia działań, które pozytywnie wpłynęłyby na polskie społeczeństwo. Co więcej, zaznaczał, że różnice światopoglądowe między generacjami są nie do zniwelowania – „między naszymi obozami popalone mosty, pozrywane groble”¹⁰. Świętochowski i inni publicyści tego czasu często wypominali romantykom,

⁸ Ibidem, s. 15.

⁹ *My i Wy*. „Przegląd Tygodniowy Życia Społecznego, Literatury i Sztuk Pięknych” 1871, nr 44, s. 1.

¹⁰ Ibidem.

że ci – mimo iż ich czas już minął – usilnie starają się utrzymać w nurcie wydarzeń, konsekwentnie utrudniając działanie zwolennikom nowych idei. „Ustąpcie więc z drogi wszyscy – nawoływał Świętochowski – którzy ją tylko zawalać możecie, inni dopędzajcie tych, którzy prędeż od Was biegną”¹¹. Tę deklarację określił po latach jako „dokument czasu” – „skargę i usprawiedliwienie” – w artykułach w „Przeglądzie”, takich jak: *Frazeolodzy i Na wylomie*¹². Co charakterystyczne, zaraz po opublikowaniu tego manifestu nie było do niego właściwie żadnych istotnych odniesień.

Dopiero w 1885 roku Teodor Jeske-Choiński napisał: „Nic dziwnego, że artykuł pt. »My i wy« musiał wywołać wielkie oburzenie w obozie starszych pisarzy. Dziwne tylko to, że to starsze pokolenie, zamiast zwalczać umiejętnie bezzasadne uroszczenia młodzieży, zamiast wykazać niejasność jej wyobrażeń i celów, chwiejność jej poglądów i czczość jej deklamacji, poprzestało na bojaźliwych wzmiankach o »nieuctwie i złej woli«, i chwyciło się w końcu broni najniewłaściwszej, bo rozmyślnego pomijania milczeniem działalności »Przeglądu«”¹³. Nie zmienia to jednak faktu, że – jak pisze Brykalska – Świętochowski wszystkich w zasadzie „Zdumiewał talentem, nienawidzony i podziwiany równocześnie”, z wielkim rozmachem ogłosił szeroki, pełen rozmachu i siły program pozytywistów warszawskich, nadając mu jednocześnie filozoficzne tło¹⁴.

Świętochowski sądził, że w 1877 roku bój ideowy „młodej prasy” zakończył się jej zwycięstwem w rozwijaniu postępowej myśli polskiej¹⁵. Faktycznie jednak dominacja pozytywistów warszawskich w dyskursie publicznym trwała do początku lat osiemdziesiątych, kiedy to weszło w dorosłość nowe pokolenie, niepamiętające już klęski powstania, a zatem znowu mające wiarę w sens działań spiskowych. Sam Świętochowski w 1912 roku osiadł we wsi Gołotczyzna koło Ciechanowa, gdzie prowadził działalność społeczno-oświatową – założył dwie szkoły gospodarcze dla młodzieży wiejskiej i w ten sposób kontynuował, w ramach swojego rozumienia pozytywizmu, program przebudowy świadomości, także program pracy narodowej, społecznej i kulturalnej.

¹¹ Ibidem.

¹² M. Brykalska: *Aleksander Świętochowski. Biografia*. T. 1. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 69.

¹³ T. Jeske-Choiński: *Pozytywizm warszawski i jego główni przedstawiciele*. [s.n.], Warszawa 1885, s. 21–22.

¹⁴ M. Brykalska: *Aleksander Świętochowski. Biografia...*, s. 115.

¹⁵ A. Świętochowski: *Wspomnienia...*, s. 95.

Pozytywizm w polskiej literaturze filozoficznej

Sam termin „pozytywizm” rozumieć można bardzo różnie. Świętochowski rozumiał go – moim zdaniem – bardzo szeroko. Nie wyróżniał w pozytywizmie żadnych nurtów. Pozytywistą był dla niego każdy, kto nie uprawiał metafizycznych spekulacji, a wyjaśnienia faktów szukał przez badanie ich przyczyn. To były jedyne, ale absolutnie podstawowe warunki, które umożliwiały zaliczenie kogoś do grona pozytywistów. Jednakże epoka pozytywizmu pozostawiła rozmaite rozumienia terminu i przekonania o samym pozytywizmie, przez co dała asumpt dzisiaj, a więc z perspektywy współczesności, do analizowania wad i zalet tego prądu, jego słabości i atutów, do poszukiwania takich jego cech, które warto byłoby propagować, i takich, które mają znaczenie jedynie historyczne.

W tym miejscu pożądanym byłoby przytoczenie charakterystyki ruchu intelektualnego lat siedemdziesiątych XIX wieku w Polsce. Interesujące jest, że na przykład Ludwik Krzywicki, mimo iż z wielu powodów krytykował pozytywizm, to potrafił docenić wniesiony przez niego wkład w polskie życie naukowe i społeczne¹⁶. I trzeba dodać, że w opinii tej nie był odosobniony. Wystarczy przytoczyć znacznie późniejszą, właściwie współczesną nam już ocenę pozytywizmu dokonaną przez Jerzego Rudzkiego, który opisując ten prąd, stwierdził: „bezsporne jest, że pozytywizm przyczynił się w niemałym stopniu do upowszechnienia empirii w naukach przyrodniczych i do zwalczania skostniałych, spekulatywnych systemów filozoficznych. Pozytywizm propagowany na terenie polskiego zaścianka odegrał szczególnie inspirującą rolę: był fermentem pobudzającym ruch intelektualny, który chłoną nowinki z Zachodu, coraz śmielej przeciwstawiając się staremu, tradycyjnemu sposobowi myślenia”¹⁷.

Jeśli chodzi o filozofów polskich, to wyraźnie widać, że byli oni skłonni utożsamiać pozytywizm głównie z jego tak zwaną pierwszą fazą. Owa pierwsza faza zaś to właśnie pozytywizm warszawski, którego przedstawiciele faktycznie w przeważającej części nie mieli ani gruntownego przygotowania filozoficznego, ani głębokiej wiedzy filozoficznej. Nie znali też dobrze tradycji myślenia filozoficznego w Polsce, a w odniesieniu do pozytywizmu zdolali osiąść co najwyżej mgliste albo „dziwaczne” pojęcie o tym, czym on właściwie jest¹⁸. Najlepiej chyba ugruntowaną opinię o przedstawicielach

¹⁶ K.R. Żywicki [L. Krzywicki]: *Jeden z pogromców*. „Prawda” 1894, nr 41, s. 484.

¹⁷ J. Rudzki: *Świętochowski*. [Myśli i Ludzie]. Wiedza Powszechna, Warszawa 1963, s. 21.

¹⁸ Jeden z najlepszych krytyków literackich i historyków literatury polskiej drugiej połowy XIX wieku – Piotr Chmielowski napisał, że „znaczną część zarówno zwolenników,

pozytywizmu warszawskiego krótko i celnie przedstawiła Barbara Skarga: „Nuda ogarnąć może, gdy się czyta teksty najwybitniejszych nawet przedstawicieli młodej prasy. Są to teksty pod względem zawartości teoretycznej słabe, pełne niekonsekwencji, nieraz rzeczowych błędów. Młodzieńcza śmiałość nie mogła pokryć dyletantyzmu”¹⁹. W tej sytuacji trudno było oczekiwać nie tylko wzmożonego zainteresowania pozytywizmem, lecz także sprawiedliwych jego ocen. Te ostatnie zaś mogłyby się pojawić tylko wówczas, gdyby utarte i utrwalone opinie o nim ustąpiły miejsca rzetelnym badaniom zawartych tam treści i wskazaniu niewątpliwych osiągnięć myśli pozytywistycznej.

Tymczasem właściwie do dzisiaj pozytywizm znany jest raczej wąskiemu gronu specjalistów. Nawet jednak oni nie bardzo umieją dojść do porozumienia, gdyż – jak trafnie zauważa Jerzy Szacki – „Główną wadą większości dyskusji na temat pozytywizmu jest zapewne brak jasnego określenia ich przedmiotu”²⁰. Prowadzi to do sytuacji – jak dalej pisze autor – w której zarówno w socjologii, jak i w naukach społecznych zawsze może być znaleziony jakiś pozytywizm. Taki stan rzeczy bierze się stąd, między innymi, że mamy tu do czynienia z pojęciem, które określiłabym mianem pojęcia zbiorczego. Chodzi mianowicie o to, że pozytywizm cechuje się wewnętrzną złożonością, że trudno mówić o jakimś „czystym pozytywizmie”. Należy więc zacząć od krótkiej charakterystyki zasadniczych założeń filozofii pozytywistycznej.

Otóż program powołujący do życia nową filozofię powinien wyjaśnić, na czym ona polega. Projektująca definicja pozytywizmu, a więc definicja wprowadzająca ten termin i wyjaśniająca sens, jaki zamierza mu się nadawać, została sformułowana przez Comte’a – pozytywizmem miała być doktryna filozoficzna opracowana przez Comte’a i tak przez niego nazwana, pozytywistami zaś mieli być bezpośredni kontynuatorzy tej doktryny.

Jednakże fakt istnienia definicji projektującej zupełnie nie przeszkadza temu, że funkcjonował i funkcjonuje współcześnie cały szereg określeń pozytywizmu, a często różnią się one zasadniczo od tego, co przez pozytywizm chciał rozumieć Comte. Trzeba bowiem wziąć pod uwagę, że w proponowanych przez różnych autorów – w tym historyków filozofii – określeniach filozofii pozytywistycznej doktryna Comte’a jest traktowana jako pewna

jak i przeciwników zadawała się naprędce gdzieś pochwytanymi frazesami, modelując je według upodobania i według potrzeby. Stąd powstały bardzo dziwaczne wyobrażenia o tym, co jest pozytywizmem”. P. Chmielowski: *Zarys najnowszej literatury polskiej (1864–1897)*. Wyd. 4., przejr. i znacznie powiększ. G. Gebethner i Spółka–K. Grendyszyński, Kraków–Petersburg 1898, s. 64.

¹⁹ B. Skarga: *O kilku problemach pozytywizmu polskiego*. W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. Red. B. Skarga. T. 2. Książka i Wiedza, Warszawa 1975, s. 13–14.

²⁰ J. Szacki: *Gdyby pozytywizmu nie było...* „Znak” 1996, nr 489, s. 90.

faza w ewolucji poglądów, których zasadnicze założenia powstały wcześniej i w jakiejś mierze są aktualne do dzisiaj. Dlatego nazwa „pozytywizm” może dotyczyć poglądów niekoniecznie tożsamy z pozytywizmem Comte’a, a to oznacza, że powstają nowe definicje pozytywizmu.

W polskiej literaturze filozoficznej próbę określenia pozytywizmu podejmowało wielu autorów, ze stosunkowo bliskich nam czasowo i najbardziej znanych filozofów i historyków filozofii polskiej Władysław Tatarkiewicz (*Historia filozofii*²¹), Kazimierz Ajdukiewicz (*Zagadnienia i kierunki filozofii*²²), a także Leszek Kołakowski (*Filozofia pozytywistyczna*)²³. Trzeba też od razu stwierdzić, że chociaż w dużej mierze – ogólnie rzecz ujmując – charakteryzują oni pozytywizm pod wieloma względami podobnie, to jednak przy bliższym poznaniu ich stanowisk pewne „odmienności” są jasno widoczne. Ma to wiele powodów, między innymi brak kryteriów klasyfikacyjnych, co ściśle związane jest z sugerowaną treścią terminu „pozytywizm”, a także sposób podejścia do pozytywizmu.

Zarówno Tatarkiewicz, jak i Kołakowski w swoich analizach filozofii pozytywistycznej zajmowali stanowisko historyków filozofii, a więc odnosząc się do przeszłości, usiłowali ustalić, czym był pozytywizm. Kołakowski koncentrował swoją uwagę na poszukiwaniu elementów względnie często powtarzających się w poglądach tych pisarzy, którzy uchodzą za typowych przedstawicieli doktryny; Tatarkiewicz nie podejmował próby formułowania ogólnej definicji filozofii pozytywistycznej, a jedynie usiłował rekonstruować poglądy myślicieli zaliczanych do tradycji pozytywistycznej.

Tymczasem Ajdukiewicz nie ograniczał się do analizy historycznej, a więc do poinformowania, czym był pozytywizm w rozumieniu tych, którzy go tworzyli, lecz wskazywał elementy pozytywizmu istotne z punktu widzenia jego spadkobierców²⁴, zatem te, które – jego zdaniem – miały trwać i mieścić się w pewnym programie badawczym, szczególnie bliskim samemu Ajdukiewiczowi. Filozof ten bowiem szukał w poglądach pozytywistów przede wszystkim tego, co składa się na podwaliny teorii nauki. I ten program badawczy uznał za wspólny mianownik zasadniczej części polskiej filozofii doby pozytywizmu.

Znamienne jest, że także Tatarkiewicz, pisząc o pozytywizmie, stwierdził, że dla tej epoki właściwsza byłaby nazwa „scjentyzm” (według określenia

²¹ W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3: *Filozofia nowożytna do roku 1830*. Wyd. 10. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 19.

²² K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania, metafizyka*. Wyd. 2. Słowo wstępne K. Szaniawski. Czytelnik, Warszawa 1983, s. 89–91.

²³ L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 9–18.

²⁴ K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii...*, s. 89–91.

Charles'a Renouvier), bo „osnową tego poglądu było wyłączenie i całkowite zaufanie do nauki”²⁵; a przede wszystkim – jak dalej dodawał – pokolenie epoki pozytywizmu „znalazło swój ideał: naukę”²⁶.

Oczywiście nie oznacza to, że wszyscy ci, którzy wyróżniają ten „specjalny” fenomen, jakim jest nauka, i dążą do zbadania jego istoty, są już tym samym pozytywistami. Nie może jednak ulegać wątpliwości, że problem nauki szczególnie fascynował wszystkich przedstawicieli epoki pozytywistycznej, choć nie można owej fascynacji przypisywać wyłącznie filozofom tej epoki. Nie zmienia to postaci rzeczy: pozytywizm stanowi ważne kryterium podziału doktryn filozoficznych. Z ramach podjętego tematu termin „pozytywizm” rozumieć można jako postawę filozoficzną i teoretyczną albo inaczej: naukową, to znaczy odnoszącą się do działalności intelektualnej.

Można też rozpatrywać pozytywizm – jak pisze Barbara Skarga – „jako szeroki prąd kulturowy, przenikający do najróżniejszych dziedzin życia społecznego, kulturowego, twórczości intelektualnej itd., rozwijający się w drugiej połowie XIX wieku niemal we wszystkich krajach Europy”²⁷. Przy czym w tym właśnie znaczeniu, mimo że pozytywizm przestaje być wyłącznie postawą naukową i przybiera postać pewnego programu działania w różnych dziedzinach życia, prąd ten zawiera także elementy scjentyistyczne charakterystyczne dla epoki i jednocześnie jest zgodny z *dictum* Comte'a: *savoir pour prévoir, prévoir pour agir*. Trzeba bowiem już w tym miejscu podkreślić, że tak rozumiany pozytywizm naukowy – zwłaszcza w odniesieniu do socjologii – był rzeczywiście swego rodzaju planowaniem i prognozowaniem społecznym.

Zatem, najogólniej rzecz ujmując, pozytywizm będzie to postawa filozoficzna i teoretyczna, albo krócej: naukowa, bo odnosząca się do działalności intelektualnej – i moim zdaniem nie stoi to w sprzeczności z przytoczonym rozumieniem pozytywizmu przez Barbarę Skargę. Chodzi o to, że nauka w ogóle, a wiedza socjologiczna w szczególności miała umożliwić przewidywanie, a dzięki temu dać ludziom zdolność i możliwość kontrolowania procesów społecznych. Pozytywizm więc faktycznie był koncepcją praktycznego zastosowania wiedzy. Tego w omawianym przeze mnie czasie oczekiwali od nauki Aleksander Świętochowski, Feliks Bogacki, Władysław Kozłowski, a także Bolesław Limanowski, Ludwik Gumplowicz czy Józef Karol Potocki.

Jeśli zatem będziemy rozumieć pozytywizm naukowy jako pewien typ myślenia właściwy przedstawicielom nauk przyrodniczych, społecznych

²⁵ W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii...*, s. 81.

²⁶ Ibidem, s. 84.

²⁷ B. Skarga: *O kilku problemach pozytywizmu polskiego...*, s. 13–14.

i humanistycznych, to musimy jasno stwierdzić, że to właśnie w jego ramach dokonano się dzieło tworzenia podstaw, a następnie propagowania ideologii nauki. W pozytywistycznym systemie wartości nauka ulokowana była bowiem na szczycie hierarchii, a zwolennicy tego systemu upowszechniali pogląd, że postęp naukowy implikuje postęp społeczny i moralny. Dążyli do przekonania całego społeczeństwa o potrzebie rozwijania nauki, upowszechniania wiedzy, podnoszenia kultury naukowej, utrzymywania stałego kontaktu z dorobkiem nauki światowej. Wśród zwolenników filozofii pozytywistycznej powszechne było przekonanie co do niepodważalności tezy, że nauka jest znakomitym remedium na wszelkie bolączki i dolegliwości życia społecznego.

Świętochowski i pozytywizm warszawski

W początkowym okresie epoki pozytywistycznej w Polsce niezłomie wierzono – a prymat w tym względzie wiodł właśnie Aleksander Świętochowski – że nauka jest siłą, która pozwoli ulepszyć świat i zmienić człowieka. Wykryte przez nią prawa – twierdził Świętochowski, a z nim inni przedstawiciele „młodej prasy” – umożliwiają racjonalne rozwiązanie wszelkich ludzkich problemów, doskonalenie świata przyrody i społeczeństwa. Oczywiście więc jest, że uznali potrzebę podporządkowania wszystkich obszarów życia społecznego aktualnej wykładni metody naukowej, a odrzucili rodzaje wiedzy, które powstały na innych podstawach niż poznanie naukowe. Już w 1873 roku Aleksander Świętochowski z niepoprawnym wręcz optymizmem głosił – wskazywał przy tym na decydujące znaczenie zasad wpajanych we wczesnym dzieciństwie – że w przyjętym powszechnie zbiorze takich zasad „nie ma [...] maksymy, która by mówiła dziecku: ponad wszystko, co czcić będziesz, najwyżej stawiaj prawdę bez względu na to, z jakiego ona wypłyne źródła i jakie w tobie nawyknięcia pogwałci. Wiedza jest najsilniejszą potęgą, najwznioślejszą godnością, ona da ci szczęście, zadowolenie, dobrobyt, ona uczyni cię wielkim, sławnym, mądrym i uczciwym. Możesz dumnie czoło wznieść i nie poddać się żadnemu uczuciu, ale przed tą Wszechmocną boginią ukorzyć się musisz”²⁸. Także Julian Ochorowicz przyznawał, że nauki ówczesnych cza-

²⁸ [A. Świętochowski]: *Katechizm rodzinny*. „Przegląd Tygodniowy Życia Społecznego, Literatury i Sztuk Pięknych” 1873, nr 40, s. 314.

sów stworzyły sobie system badań o wiele wyższej wartości niż wszystkie poprzednie. Postulował nawet, by okultyzm i magia powróciły do nauki. „Podejźmy więc do okultyzmu z obecną naszą wiedzą, metodą, z udoskonalonymi sposobami badania, z których słusznie jesteście tak dumni”²⁹.

Znamienne jest jednak i nieco zadziwiające, że erę pozytywistyczną w Polsce postrzegano w dużej mierze przez pryzmat przedstawicieli pozytywizmu warszawskiego z Aleksandrem Świętochowskim na czele. Znamienne też jest, że tak spreparowany pozytywizm utożsamiany był raczej wyłącznie z filozoficzną publicystyką, poddającą się raczej praktycznym wymogom chwili niż potrzebie zaspokajania dociekań teoretycznych. W związku z tym ugruntowało się rozpowszechnione przekonanie – jak pisze Janusz Skarbek – że pozytywiści wyznawali dwa „kulty”, a mianowicie kult utylitarnych wartości nauki oraz kult przyrodoznawstwa³⁰.

W kwestii kultu przyrodoznawstwa wystarczy tylko stwierdzić, że zarówno Świętochowski, jak i inni pozytywiści omawianego tu „pozytywizmu warszawskiego” postulowali koncepcję nauki, która miała być systemem praw odpowiadających prawidłowościom zaobserwowanym w przyrodzie. Miała to być nauka – jak powtarzano za Comte’em – realna, ścisła i dzięki temu użyteczna. Model takiej nauki zaś stanowić miało przyrodoznawstwo, a przede wszystkim fizyka³¹. Natomiast jeśli chodzi o poglądy Świętochowskiego na kult utylitarnych wartości nauki, wydaje się, że w tym okresie całkowicie zgodnie współbrzmiały z głoszonym przez pozytywistów hasłem praktycyzmu, który miałby polegać na zainteresowaniu naukowców praktycznym zastosowaniem rezultatów badawczych, na docenianiu korzyści płynących z rozwoju na przykład techniki, czyli ogólnie rzecz ujmując – na inicjatywie uczonych przekazywania ich dorobku dla praktyki. Podobnie pojmowano postawę „czysto teoretyczną”, to jest rozumiano ją jako uzależnioną w wyborach wątków badawczych uczonego od względów praktycznych, czyli od znaczenia czy wartości badań dla życia społeczeństwa. Ten optymistyczny, a także praktycystyczny utylitaryzm głoszony w okresie kampanii młodej prasy, szczególnie w latach 1871–1874, dotyczył w pełni również poglądów Świętochowskiego.

Jak podkreślają niektórzy znawcy twórczości Świętochowskiego, poglądy publicysty uległy później dość istotnej zmianie pod wpływem niewątpliwie

²⁹ J. Ochorowicz: *O sugestii myślowej*. Przedm. M.Ch. Richet. Przeł. J. Dembowska-Duninowa. Przedmowa do polskiego wydania J. Świtkowski. Red. „Lotosu”, Kraków 1937, s. 194. Tytuł oryginału francuskiego: *De la suggestion mentale*.

³⁰ J. Skarbek: *Koncepcja nauki w pozytywizmie polskim*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968, s. 75.

³¹ B. Skarga: *Część druga: Lata 1864–1885*. W: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*. Red. nauk. A. Walicki. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 135.

wielu czynników, między innymi filozofii Arthura Schopenhauera, a później Nicolaia Hartmanna³², czy wreszcie neokantyzmu. Wszyscy zgodnie zwracają uwagę na fakt, że duże znaczenie dla zmiany poglądów Świętochowskiego miał jego wyjazd w 1874 roku na studia do Lipska. Owocem studiów polskiego publicyisty była praca doktorska napisana pod kierunkiem Wilhelma Wundta, za którą Świętochowski w 1876 roku otrzymał dyplom. Została wydana w Polsce w postaci rozszerzonej w 1877 roku pod tytułem *O powstawaniu praw moralnych*. Chociaż była to pierwsza tego typu publikacja w Polsce, szczególnie oryginalnych myśli nie zawierała. Autor *Źródeł moralności* jednak uznawany jest dziś często za twórcę etyki naukowej w Polsce. Stanisław Jedynek zaznacza, że Świętochowski za główną wadę ówczesnej etyki uznał brak metody działania; dodaje, że wcześniejsi badacze przedmiotu nie uwzględnili wiedzy na temat stopniowego wytwarzania się form życia moralnego. Świętochowski metafizycznej metodzie badań przeciwstawił pozytywistyczną. Jedynek podkreśla, że podobnie jak Lucien Lévy-Bruhl czy Émile Durkheim, publicyista chciał uwolnić rozważania o etyce od refleksji o nadprzyrodzonej jej genezie oraz związanego z tym przekonania o niezmienności i powszechności zasad etycznych³³.

Świętochowski realizował swój własny projekt etyczny przez całe życie (i ma on różnorakie znamiona). Poszukiwania prowadzące ku etyczności oraz horyzontowi etycznemu (od dyskursywnych tekstów poprzez twórczość artystyczną aż do projektów „wykonanych”) zwieńczył realizacją projektu w Gołotczyźnie, gdzie – jak już wcześniej wspomniano – założył szkołę, w której wychowywał podopiecznych i kształcił ich młode umysły.

W Lipsku, co ważne, Świętochowski pogłębił znajomość współczesnej filozofii i swoje ambicje skierował na popularyzację dorobku filozoficznego wielkich pozytywistów. Sam pisał we *Wspomnieniach*, że rok 1874 był bardzo ważną datą w jego życiu; stwierdzał: „Tu nauczyłem się bardzo wiele, nie tylko z wykładów i książek, ale także z przypatrywania się życiu potężnego narodu”³⁴.

W mojej opinii dokonywanie zbyt daleko idących uogólnień w kwestii zapatrywań Świętochowskiego na rolę nauki jest dyskusyjne. Rzeczywiście w pierwszym okresie jego publicystycznej działalności szczególnie nacisk kładł na propagowanie idei postępu nauki, to w nim widział dźwignię społecznego i kulturalnego rozwoju.

³² Ibidem, s. 149.

³³ S. Jedynek: *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*. Bibliogr. oprac. L. Zdybel. Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1986, s. 182–183. Por. także: S. Jedynek: *Etyka polska w latach 1863–1918*. Wiedza Powszechna, Warszawa 1977, s. 17–41.

³⁴ A. Świętochowski: *Wspomnienia...*, s. 55.

Czy zatem Świętochowski po przyjeździe z Lipska w swoich rozważaniach dotyczących nauki odszedł od wyznawanych wcześniej podstawowych zasad pozytywizmu? Twierdzącą odpowiedź na to pytanie można znaleźć w następującym poglądzie: koncepcja wiedzy jako źródła szczęścia została przez pisarza zarzucona na rzecz przekonania, że głównym celem nauki jest dążenie do poznania i domaganie się uznania przez opinię społeczną nauki „czystej”, niezależnej od względów praktycznych³⁵. Ponadto wskazuje się na ważny i ciekawy cykl artykułów opublikowanych przez Świętochowskiego w 1876 roku w „Przeglądzie Tygodniowym”, a następnie wydany własnym sumptem w niezmienionej postaci w 1877 roku w Lublianie, a noszący tytuł *Dumania pesymisty*. Jest to sześć tekstów, w których Świętochowski zwraca się bezpośrednio do czytelnika i prowokuje go, zmusza do pochylenia się nad poruszonymi kwestiami. Za szczególnie wartościowy można uznać tekst o możliwościach oraz granicach wiedzy i nauki, w którym – zdaniem Świętochowskiego – człowiek i ludzkość nigdy nie osiągną zaspokojenia swojej ciekawości, bo każde nowe odkrycie rodzi jeszcze więcej pytań, a naukowcy nie mogą być niczego pewni; jak pisze publicysta, tylko głupcy uważają, że wiedzą wszystko – sama tak zwana prawda również bywa względna, bo przecież właściwie każdy człowiek nosi w sobie swoją prawdę i tylko społeczne umowy i konwenanse powstrzymują go przed narzucaniem swojej prawdy innym, chociaż oczywiście nie zawsze.

Na uwagę w *Dumaniach pesymisty* zasługuje na pewno język, którym Świętochowski się posługuje, a który jest niewątpliwie dość apodyktyczny. Moim zdaniem jednak nie do przecenienia jest fakt, że mamy tu do czynienia z bezpośrednim zwracaniem się do czytelnika – autor ma nadzieję nawiązać nić porozumienia z każdym myślącym człowiekiem, właściwie w każdym czasie, i podzielić się swoją refleksją dotyczącą zmagania ze światem i z samym sobą. To sprawia, że *Dumania...* wcale nie mają jakiejś mrocznej, pesymistycznej wymowy, raczej tylko prowokują, zmuszają do pochylenia się nad różnymi, w tym poruszonymi przez autora, kwestiami. Czy zatem można jednoznacznie twierdzić, że ten „pozytywista z krwi i kości” poddał się „teoretycznemu sceptycyzmowi”³⁶. Jeśli można, to tylko wtedy, gdy dostrzeżemy, że *Dumania pesymisty* to z jednej strony dokonana po raz pierwszy w Polsce krytyka pozytywizmu przez pozytywistę, a z drugiej strony odzwierciedlenie nasilających się wśród pozytywistów warszawskich już od połowy lat siedemdziesiątych XIX wieku nastrojów rozczarowania i izolacji, a nawet bezradności wobec sytuacji społecznej

³⁵ A.S. [A. Świętochowski]: *Walka o byt IV. Patenty obywatelstwa*. „Prawda” 1883, nr 71, s. 74.

³⁶ K. Bochenek et al.: *Zarys historii filozofii polskiej*. Red. nauk. L. Gawor. Wyd. 2. popr. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2015, s. 175.

i politycznej w Polsce, a także w Europie. Najważniejsza teza, o której – jak sędzę – nie należy zapominać i którą trzeba wciąż podkreślać, to ta dotycząca nauki. Świętochowski bowiem w tym cyklu esejów chce nas przekonać, że rezultaty nauki i w ogóle wiedzy ludzkiej zbudowane na doświadczeniu zawsze są chwiejne i złudne, niedające się zweryfikować. *De facto* nauka nie potrafi dać jednoznacznej i całkowitej odpowiedzi na żadne istotne pytania dotyczące świata, człowieka, sensu ludzkiego istnienia, relacji międzyludzkich czy ludzkiego postępu. Ale czy to ma ją deprecjonować? Czy z tego powodu nie powinna już mieć – pyta Świętochowski – dla człowieka żadnego znaczenia? Z całą pewnością odpowiedź jest przecząca, bo chociaż stoimy na tak bardzo ruchomym gruncie wiedzy, że nic na nim trwale nie da się zbudować, to jednak „Człowiek jest tak okrutnym tyranem własnego umysłu, że dla zaspokojenia jego ciekawości zrzeka się często łatwej wygody”³⁷. Ciągłe dąży do rozwiązania zagadki bytu, choćby miał wiecznie przegrywać i – o czym publicysta zdaje się przekonany – „Kto wie, czy to nawet nie lepiej?”. „Zresztą, co za wartość miałyby nasze życie, gdyby przestało być tajemnicą – płynąc z niej i do niej? A przyznać trzeba, że myśl ludzka posiada olbrzymią, żadnym oporem nie pokonaną siłę, jeżeli mimo tylu zawodów i porażek ciągle świeża, wytrwała i chętna staje do walki o tę tajemnicę”³⁸ – konkluduje. I choćby na tej podstawie można wyciągnąć wniosek, że Świętochowski po prostu był przez całe swoje życie i na każdym etapie pisarstwa symbolem intelektualnej odwagi i niezależności.

Dumania pesymisty pokazywały jawnie, że należy zaakceptować podstawowe zasady pozytywizmu, ale też można, a nawet trzeba je w ważnych kwestiach przekraczać, ciągle być w twórczym dialogu zarówno ze swoimi zwolennikami, jak i z przeciwnikami. Bo rzeczywiście, jak trafnie ujmuje to Ewa Paczoska, ukazują one „przygody człowieka myślącego”³⁹. Ponadto – podkreśla to Marta Cichocka – od początku aż do końca swojej aktywności publicznej Świętochowski nie przestawał krytykować wszechobecnego, jego zdaniem, kłamstwa⁴⁰. I choć jako filozof głosił zasadę niepoznawalności prawdy⁴¹, to droga umożliwiająca zbliżenie się do pełnego jej poznania była drogą jego myśli, rozwoju i pracy, rzucała cień na stolicę i zmuszała ją do

³⁷ A. Świętochowski: *Dumania pesymisty*. Oprac. i wstęp E. Paczoska. Wydawnictwo Sic, Warszawa 2002, s. 44.

³⁸ Ibidem, s. 50.

³⁹ E. Paczoska: *Wstęp*. W: A. Świętochowski: *Dumania pesymisty...*, s. 6.

⁴⁰ M. Cichocka: *As publicystyki polskiej przełomu XIX i XX w. Aleksander Świętochowski i jego związki z prasą*. „Polish Biographical Studies” 2018, nr 6, s. 19. <https://doi.org/10.15804/pbs.2018.01>.

⁴¹ A. Świętochowski: *Dumania pesymisty...*, s. 44.

nowego spojrzenia, do reakcji, do pobudzania wyobraźni, do poszukiwania prawdy i przez to wpływania na otaczający świat⁴².

Druga faza pozytywizmu w Polsce a Świętochowski

Barbara Skarga przytacza bardzo znamienne wypowiedź Jeske-Choińskiego. Określa on w niej pozytywistów warszawskich „publicystami piszącymi”, którzy w zasadzie ograniczają się do „wypracowań studenckich”, nie pozostając w żadnym związku z rzeczywistymi problemami filozoficznymi, ale jedynie „tradycyjnie” powtarzając i przerabiając cudze myśli⁴³. Ale czy ta opinia usprawiedliwia niedostrzeżenie przez większość autorów piszących o pozytywizmie drugiej połowy XIX wieku żadnych wariantów polskiego pozytywizmu ani zachodzących w nim zmian? Komentujący ten prąd musieli się przecież dobrze orientować, że przedstawiciele „młodej prasy” sięgali do różnych źródeł w najnowszej filozofii europejskiej, zwracali się do Comte’a, Darwina, Spencera, Milla, Helmholtza i innych gorąco czczonych mistrzów tego czasu; podkreśla to wielu autorów piszących o pozytywizmie⁴⁴. Praca polskich pozytywistów rzeczywiście była bardzo pożyteczna, ale nie twórcza. Chcieli oni bowiem jedynie przenieść zagraniczne teorie do polskiej myśli i wychwalać tych teorii doniosłość filozoficzną. Nie podjęli natomiast wysiłku wnikliwego przestudiowania poszczególnych koncepcji i zaadaptowania tego, co mogło się okazać przydatne w konkretnym czasie, w warunkach, jakie panowały w Polsce. Taki między innymi pogląd głosił jeden z najwybitniejszych przedstawicieli kierunku nowokrytycznego w Polsce – Marian Massonius. Można przyjąć ten w dużej mierze adekwatny osąd Massoniusa w odniesieniu do okresu „burzy i naporu”, mało zrozumiałe jest jednak obstawanie filozofa przy tym stanowisku w odniesieniu do nieco późniejszego okresu w rozwoju polskiego pozytywizmu. W pierwszej chwili za zaskakujące trzeba uznać to, że Massonius nie dostrzegł zmian, jakie zaszły w pozytywizmie

⁴² M. Cichocka: *As publicystyki polskiej przelomu XIX i XX w....*, s. 28.

⁴³ B. Skarga, A. Hochfeldowa: *Polska myśl filozoficzna w epoce pozytywizmu*. W: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865–1895*. Wybrały, oprac., wstępami i przypisaniami opatrzyły A. Hochfeldowa, B. Skarga. Cz. 1. [700 Lat Myśli Polskiej]. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 11.

⁴⁴ S. Borzym et al.: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*. Red. nauk. A. Walicki. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 143–145.

od końca lat siedemdziesiątych XIX wieku. Dobitnym tego przykładem jest pominięcie przy nazwisku Świętochowskiego jego ważnej przecież pracy, a więc owego cyklu esejów *Dumania pesymisty*, a także publikacji z 1882 roku *O epikureizmie*.

Tymczasem właśnie *Dumania pesymisty*, jak argumentowałam, ukazały istotną zmianę zarówno poglądów samego Świętochowskiego, jak i całej epoki pozytywistycznej w Polsce. Z jednej strony bowiem zamykały pierwszy, mało krytyczny etap w działalności filozoficznej ich autora i jednocześnie otwierały etap przemyśleń związanych z rewizją jego poglądów filozoficznych⁴⁵. Z drugiej strony inspirowały do wysuwania wątpliwości dotyczących niezachwianej dotąd wiary w naukę, a te przyniosły w końcu rezultaty.

W drugiej fazie pozytywizmu stopniowej zmianie ulegały nie tylko poglądy dotyczące moralności i oświaty, lecz także koncepcje metodologiczne. Pozytywizm wchodził w fazę krytyczną, czy – jak go nazywał na przykład Józef Nusbaum Hilarowicz – w etap „empiryzmu myślącego”, a to zapowiadało zmianę w poglądach na naukę – wyraźnie zaczęto odchodzić od wczesnego, „upraszczającego” pozytywizmu.

Poglądy Świętochowskiego na przynajmniej dwa wątki związane z nauką pozostały do końca niezmiennie. Chodzi mianowicie, po pierwsze, o kwestię stanu i możliwości dalszego rozwoju nauki polskiej, a po drugie, o dążenie do utrzymania klimatu, w którym wykształcać się będzie pronaukowe nastawienie społeczne, a dzięki temu wzrośnie oddziaływanie nauki na społeczeństwo.

Pierwsze zagadnienie miało szczególną wagę w pozytywizmie polskim, bo rzeczywiście poziom ówczesnej oświaty i nauki był niski. I to nie tylko w pierwszej fazie rozwoju pozytywizmu, lecz także w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX wieku, co potwierdzają w swoich wypowiedziach przedstawiciele filozofii i nauki ówczesnego czasu, tacy jak Adam Mahrburg, Marian Massonius, Franciszek Krupiński, czy wreszcie Władysław Weryho ze swym znamienym pytaniem: „Czy myśl polska tak jest upośledzona, że nic własnego do skarbcza wiedzy ludzkiej dorzucić nie może?”⁴⁶. Wszystkim chodziło o postawienie tamy rozprzestrzeniającej się wówczas – jak to określano – „bladze naukowej”.

Postulaty dotyczące rozwoju nauki formułował oczywiście również Świętochowski, w pełni świadomy tego, że sytuacja jest szczególnie trudna dla nauki polskiej, że właściwie może ona się rozwijać prawie wyłącznie dzięki prywatnemu i społecznemu zaangażowaniu. Wielokrotnie też ape-

⁴⁵ Szerzej na ten temat pisze Włodzimierz Tyburski. Por. W. Tyburski: *Ideologia nauki w świadomości polskich środowisk intelektualnych doby pozytywizmu. Rozwój – metamorfozy – załamania*. Wydawnictwo UMK, Toruń 1989, s. 182 i nast.

⁴⁶ W. Weryho: *Słowo wstępne*. „Przegląd Filozoficzny” 1897, z. 1, s. II.

lował o konkretną finansową pomoc nauce, bo – jak argumentował – jej potrzeby są coraz większe. I dodawał: „Przestańmy sobie opowiadać o mędrkach w łachmanach, o geniuszach wzbogacających wiedzę przy kagankach, o głodnych reformatorach; nauka jest dziś wielką panią, która potrzebuje ogromnych środków. Poślubia ona tylko miłośników bogatych, ubogim zaś pozwala kochać się i wzdychać do niej – z daleka”⁴⁷.

Niezwykle istotne było dla Świętochowskiego także drugie zagadnienie – utrzymanie atmosfery pronaukowej w społeczeństwie. Uważam, że w tym zawiera się *credo* poglądów Świętochowskiego i pozytywistów w ogóle. Świętochowski jasno stwierdzał bowiem, że należy „uznać wszechmoc nauki, uczcić przeszłe, poddać się obecnym i ufać przyszłym jej wyrokom, z zapalem witać i sławić każdy jej triumf”⁴⁸. Mogę na tej podstawie twierdzić, że autor postulował akceptację samych celów i istoty nauki jako instytucji, afirmację samego faktu jej istnienia w społeczeństwie, ale także jej ważności (obowiązywalności). Świętochowski dążył bowiem do tego, aby uzyskać autorytet w społeczeństwie, rezultaty badawcze nauki miały moc obowiązującą, czyli *de facto* siłę przymuszającą do ich akceptacji. Osiągnięcie takiego pożądanego przez naukę statusu umożliwi jej dwojakie oddziaływanie na społeczeństwo, mianowicie bezpośrednio i pośrednio. Pierwsze dotyczyłoby wpływu na osobowość ludzką (wytwarzanie wiary w potęgę ludzkiego rozumu i jego możliwości), a także świadomość społeczną (podnoszenie kultury naukowej społeczeństwa). Drugie, jako istotny czynnik rozwoju techniki, byłoby oddziaływaniem za pośrednictwem techniki zarówno na osobowość ludzką (urabianie opinii o wadze i możliwościach całej nauki), jak i na praktyczne życie społeczne, dzięki zdolności kreowania zmian i przeobrażeń społecznych – wzmacniałoby wiarę w nieograniczone możliwości postępu i rozwoju ludzkości.

Świętochowski do końca życia wierzył w moc nauki, w pełni akceptował przekonanie, wywodzące się jeszcze od Francisca Bacona i Kartezjusza, że rozwój nauki, a także techniki ma zbawienne skutki społeczne. Tymczasem dzisiaj wiemy już bardzo dobrze, że nauka nie jest „lekiem” na wszelkie zło, nie zawsze jest nieszkodliwa, a nawet może się zmienić, jak to określił Albert Einstein, „w upiora wywołującego u wszystkich drzenie”⁴⁹. Jednakże

⁴⁷ Poseł Prawdy [A. Świętochowski]: *Liberum veto*. „Prawda” 1890, nr 42, s. 502.

⁴⁸ [A. Świętochowski]: *Nowe drogi. II. Wychowanie człowieka*. „Przegląd Tygodniowy Życia Społecznego, Literatury i Sztuk Pięknych” 1874, nr 6, s. 46.

⁴⁹ *Einstein on Peace*. Eds. O. Nathan, H. Norden. Simon and Schuster, New York 1960, s. 604, tłum. – B.S.

sam publicysta niestrudzenie popularyzował wiedzę oraz obficie i na bieżąco informował o aktualnych osiągnięciach w rozwoju nauki w kraju i za granicą. Sądzę zatem, że wiele racji ma Marta Cichocka, która twierdzi, że „dla kilku pokoleń stał się on autorytetem, wzorem śmiałości i wolności przekonań. Sam nie myślał o tym, czy i jak zapisze się w historii. Uważał, że pławienie się w przeszłości lub marzenia o przyszłej chwale i sławie stanowią jedynie objaw wygodnictwa. Za wartościową pracę, jego zdaniem, mogła być uznana tylko ta, która przynosiła pożytek czasom, w których była wykonywana. Jego wysiłek był skupiony na teraźniejszych potrzebach, adresowany do współczesnego mu odbiorcy. Liczne zagadnienia poruszane w artykułach Świętochowskiego pozostają jednak wciąż aktualne”⁵⁰.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K.: *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania, metafizyka*. Wyd. 2. Słowo wstępne K. Szaniawski. Czytelnik, Warszawa 1983.
- A.S. [A. Świętochowski]: *Walka o byt IV. Patenty obywatelstwa*. „Prawda” 1883, nr 7, s. 74.
- Bochenek K. et al.: *Zarys historii filozofii polskiej*. Red. nauk. L. Gawor. Wyd. 2. popr. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2015.
- Borzym S. et al.: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*. Red. nauk. A. Walicki. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983.
- Brykalska M.: *Aleksander Świętochowski. Biografia*. T. 1. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.
- Brykalska M.: *Aleksander Świętochowski jako wydawca i redaktor „Prawdy” (1881–1900)*. „Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego” 1972, T. 11, z. 3, s. 343.
- Chmielecki A.: *Władza nauki. W: Rozwój nauki a społeczny kontekst poznania*. Red. J. Niżnik. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 141–154.
- Chmielowski P.: *Zarys najnowszej literatury polskiej (1864–1897)*. Wyd. 4., przejrz. i znacznie powiększ. G. Gebethner i Spółka–K. Grendyszyński, Kraków–Petersburg 1898.
- Cichocka M.: *As publicystyki polskiej przełomu XIX i XX w. Aleksander Świętochowski i jego związki z prasą*. „Polish Biographical Studies” 2018, nr 6, s. 7–33. <https://doi.org/10.15804/pbs.2018.01>.
- Einstein on Peace*. Eds. O Nathan, H. Norden. Simon and Schuster, New York 1960.
- Jedynak S.: *Etyka polska w latach 1863–1918*. Wiedza Powszechna, Warszawa 1977.

⁵⁰ M. Cichocka: *As publicystyki polskiej przełomu XIX i XX w....*, s. 28.

- Jedynak S.: *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy*. Bibliogr. oprac. L. Zdybel. Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1986.
- Jeske-Choiński T.: *Pozytywizm warszawski i jego główni przedstawiciele*. [s.n.], Warszawa 1885.
- Kaszewski K.: *Pozytywizm, jego metoda i następstwa*. [„Biblioteka Warszawska”]. [s.n.], [Warszawa] 1869.
- Kołąkowski L.: *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.
- Krupiński F.: *Szkola pozytywna*. [„Biblioteka Warszawska”]. [s.n.], [Warszawa] 1968.
- Mahrburg A.: *Nauka i metafizyka w nowej książce prof. Szokalskiego*. „Kraj” 1885, nr 9, s. 16–17.
- Marciszewski W.: *Nauka*. W: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*. Kom. red. Z. Cackowski (przewodn.) et al. Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 412–421.
- Molska A.: *Kryzysy – kontynuacje – metamorfozy. Uwagi do dziejów idei pozytywistycznych w socjologii polskiej*. W: *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany*. Red. A. Hochfeldowa, B. Skarga. Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1972, s. 251–253.
- My i Wy*. „Przegląd Tygodniowy Życia Społecznego, Literatury i Sztuk Pięknych” 1871, nr 44, s. 1.
- Ochorowicz J.: *O sugestii myślowej*. Przedm. M.Ch. Richet. Przeł. J. Dembowska-Duninowa. Przedmowa do polskiego wydania J. Świtkowski. Red. „Lotosu”, Kraków 1937.
- Ochorowicz J.: *Przyszłość psychologii*. „Tygodnik Wielkopolski” 1871, nr 8, s. 15–99.
- Pisma filozoficzne Adama Mahrburga*. Red. W. Spasowski. T. 2. Ferdinand Hoesick, Warszawa 1914.
- Posel Prawdy [A. Świętochowski]: *Liberum veto*. „Prawda” 1890, nr 42, s. 501–502.
- Rudzki J.: *Świętochowski*. [Myśli i Ludzie]. Wiedza Powszechna, Warszawa 1963.
- Skarbek J.: *Koncepcja nauki w pozytywizmie polskim*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968.
- Skarga B.: *Część druga: Lata 1864–1885*. W: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*. Red. nauk. A. Walicki. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 134–252.
- Skarga B.: *O kilku problemach pozytywizmu polskiego*. W: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*. Red. B. Skarga. T. 2. Książka i Wiedza, Warszawa 1975, s. 5–35.
- Skarga B., Hochfeldowa A.: *Polska myśl filozoficzna w epoce pozytywizmu*. W: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1865–1895*. Wybrały, oprac., wstępami i przypisami opatrzyły A. Hochfeldowa, B. Skarga. Cz. 1. [700 Lat Myśli Polskiej]. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 9–15.
- Szacki J.: *Gdyby pozytywizmu nie było...* „Znak” 1996, nr 489, s. 89–92.
- Świętochowski A.: *Dumania pesymisty*. Oprac. i wstęp E. Paczoska. Wydawnictwo Sic, Warszawa 2002.
- [Świętochowski A.]: *Katechizm rodzinny*. „Przegląd Tygodniowy Życia Społecznego, Literatury i Sztuk Pięknych” 1873, nr 40, s. 313–316.

- [Świętochowski A.]: *Nowe drogi. II. Wychowanie człowieka*. „Przegląd Tygodniowy Życia Społecznego, Literatury i Sztuk Pięknych” 1874, nr 6, s. 45–47.
- Świętochowski A.: *Wspomnienia*. Oprac. i wstępem opatrzył S. Sandler. Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo–De Agostini Polska, Wrocław–Warszawa 2006.
- Tatarkiewicz W.: *Historia filozofii*. T. 3: *Filozofia nowożytna do roku 1830*. Wyd. 10. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983.
- Tyburnski W.: *Ideologia nauki w świadomości polskich środowisk intelektualnych doby pozytywizmu. Rozwój – metamorfozy – załamania*. Wydawnictwo UMK, Toruń 1989.
- Weryho W.: *Słowo wstępne*. „Przegląd Filozoficzny” 1897, z. 1, s. I–VII.
- Zieleńczyk A.: *Źródła polskiego pozytywizmu filozoficznego*. „Droga” 1928, nr 4, s. 364–371.
- Żywicki K.R. [Krzywicki L.]: *Jeden z pogromców*. „Prawda” 1894, nr 41, s. 483–485.

Barbara Szotek – pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, prowadzi wykłady z historii filozofii polskiej, z historii filozofii nowożytnej i współczesnej oraz seminaria dyplomowe. Jej zainteresowania naukowe i dorobek badawczy koncentrują się na studiach historycznofilozoficznych nad polską filozofią XIX i XX wieku, przede wszystkim w kontekście europejskich dyskusji filozoficznych. Zajmuje się także filozofią niemiecką.



Jacek Surzyn

Jesuit University Ignatianum in Kraków

 <https://orcid.org/0000-0001-7959-243X>

Language of Being in Heidegger’s “Turn” (*Kehre*)

Abstract: In this article, I attempt to analyze some of the contexts of the language of being after Heidegger’s “turn” (*Kehre*), a clearly discernible change in his philosophy in the second half of the 1930s. Heidegger proposed a new concept to revealing being itself, namely its “event-enowning” (*Ereignis*). The key to this understanding of being is that now language becomes “the house” of being. Heidegger combined this with the “joint” (fugue) function. Language as a fugue joins with being itself, and therefore constantly follows and touches upon the boundary of silence. Silence is the ultimate complement of language and constantly limits it, because what is said only reveals a part of being, while the rest remains hidden and “expresses” silence, as it is in the case of a fugue, where the main motif of the theme “escapes” into silence. In the text, I first consider the fugue of being, then the language of being as its expression, in order to consider the problem of saying further, and finally analyze the limit of language, i.e. the way to silence.

Keywords: language, being, turn, enowning, silence, saying

A Short Introduction

In an intriguing book written between 1936 and 1938 and first published long after his death, on the hundredth anniversary of the author’s birth in 1989, Martin Heidegger presented an interesting perspective on the language of being, the language “that rejects what was before.” The

book in question, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, is one of the greatest philosophical challenges of the 20th century.¹ It presents an advancement of Heidegger's philosophical thought and is an attempt at abandoning traditional philosophy, or even the fundamental ontology previously proposed by the author himself. In this book, Heidegger encourages the reader to follow the right way of thinking, where the theme of the "path" seems to be the key. The subtitle *From Enowning (Vom Ereignis)* suggests that the way of thinking, the path of truth, is to disclose the precise nature of "event" or "enowning."² According to Heidegger, enowning is present to *Dasein* and if we want to follow his thinking, we must be sometimes ready to accept the unique, aphoristic style of his *Contributions*. Heidegger uses mental shortcuts, where a thought is unexpectedly abandoned, just to return to it in a new form in later passages. The aphoristic style, combined with the shortage of footnotes characteristic of a traditional text, compels the reader to concentrate all the time, as he follows the unruly thoughts of the author. This state of affairs does not facilitate reading and analyzing, but it can provide a deeper insight into the text and thus help to discover its hidden meanings.³

¹ Probably the first mention of Heidegger's unpublished *Beiträge zur Philosophie* we can find in Pöggeler's text, see: O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Neske, Pfullingen 1963, pp. 233, 236, 254–255, 257, 262–264.

² P. Trawny: *Adyton. Heideggers Esoterische Philosophie*. Matthes & Seitz, Berlin 2010, p. 41; Idem: *Martin Heidegger*. Verlag Karl Albert, Freiburg/München 2003, pp. 90–91; H. Ruin: *Contributions to Philosophy*. In: *A Companion to Heidegger*. Eds. H. L. Dreyfus and M. A. Wrathall. Blackwell Publishing, Oxford 2005, pp. 358–359; R. Polt: *The Event of Enthinking the Event*. In: *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy"*. Eds. Ch. E. Scott et al. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2001, p. 81; H. Philippe: *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*. Princeton University Press, Princeton, NJ 1998, p. 234; G. Harman: *Heidegger Explained. From Phenomenon to Thing*. Open Court, Chicago 2007, p. 117. In this text I follow the translation of *Ereignis* as proposed by P. Emad and K. Maly: M. Heidegger: *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Trans. P. Emad, K. Maly. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1999. It is necessary to mention that there also exists a second English translation of this book: M. Heidegger: *Contributions to Philosophy (Of the Event)*. Trans. R. Rojcewicz, D. Vallega-Neu. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2012. I prefer the first translation and the word "enowning." The reasons are exposed in the translator's foreword, see: P. Emad, K. Maly: *Translator's Foreword*. In: M. Heidegger: *Contributions to Philosophy...*, pp. XIX–XXII.

³ I am aware that this is a controversial issue and it is difficult to present it in this short article. It seems to me that the problem of language renewal and reading *Contributions...* were perfectly presented by Ch. E. Scott in the introduction to the very important book: *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*. See E. Ch. Scott: *Introduction: Approaching Heidegger's "Contributions to Philosophy" and Its Companion*. In: *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy"...*, pp. 1–12. In this very volume, Dennis J. Schmidt also concisely remarks on the specificity of Heidegger's language: Heidegger

In this article, I mainly refer to *Contributions...* and I have tried to construct my text according to the narrative of this book. However, in several places I also refer the reader to another work of Heidegger – to a collection of his articles about language, which was published in *Gesamtausgabe* (Band 12) entitled *Unterwegs zur Sprache*. Regarding Heidegger's key concepts, I refer the reader to Michael Inwood's brilliant book *A Heidegger Dictionary*. The second necessary work is a collection of articles of various authors entitled *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy."*

The Fugue

Perhaps the best way to describe Heidegger's later philosophy is by means of the term "fugue," which he first used in the book mentioned above. The word "fugue" (Latin for "flight") is usually associated with a musical form in which a composition of the theme determines the form of the other elements of the structure. The main theme is a point of reference, which "flees" and returns constantly. Hence, Heidegger mentions the fugue of being, the constant returning of what is present, the returning of enowning which is disclosed in truth as the basic motif of being. He uses the fugue as an essential character of being, with fugue itself meaning "a joint." According to Heidegger, the fugue belongs to the essence of being and plays a role "to ordain or to adopt oneself to something."⁴ In the thought presented in *Contributions...* fugue joins and fits various motifs of being – the echo, the pass, the leap, the grounding, the future ones and the last god, which all join in the essence of being itself,⁵ but rather in opposi-

"spins out a vocabulary very insulated from anything outside itself, it indulges in grammatical and syntactical abuses that would never pass the scrutiny of a copy editor, and it sometimes masks its own topic." J. D. Schmidt: *Strategies for a Possible Reading*. In: *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy"...*, p. 33.

⁴ M. Inwood: *A Heidegger Dictionary*. Blackwell Publishers, Oxford–Maiden, Massachusetts 1999, pp. 204–205.

⁵ M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. F. W. von Herrmann. [*Gesamtausgabe*. Band 65]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, p. 6. "Die Fuge ist etwas wesentlich anderes als ein 'System'... Diese sechs Fügungen der Fuge stehen je für sich, aber nur, um die wesentliche Einheit eindringlicher zu machen." *Ibidem*, p. 81.

tion to systemic philosophy.⁶ Heidegger writes that the new philosophy must be systematic, but not systemic: “the time of systems is over.”⁷ Philosophy must be built as a project of other beginning, and this purpose is served by adopting the “torn” parts of being. This is the task of the fugue that joins what is separated/disconnected, that is the parts mentioned above.⁸ Heidegger leads the reader along certain paths within a maze of issues, and the reader may get lost on the way. Getting lost is not only possible but even desirable, as it makes one learn how to find the way back. The main motif of fugue created by Heidegger helps us to find the right track and return to the real “enowning” of being. The “marks” are only left to prevent the reader from getting stuck in the obscuring “veil” of entities.⁹

As is perhaps well known, Heidegger departs from systemic philosophy and also from his conception of the fundamental ontology presented in *Being and Time* after his “turn,” because he realized that the fundamental ontology was a less precise instrument to disclose the concealed being.¹⁰ A hope gives a new way, and in it a “fugical” approach to being. The fugue of being proves useful in the attempt to explain “enowning,” because as enjoining, fitting, or adapting to it involves persistent appearance and disappearance of a motif (the truth of being), and, at the same time, it is the joining of elements, making them complete or coherent. Like a musical fugue resonates in a returning motif, so too are the topics in the *Contributions...* joined to become a general motif of “the sound” of being. What comes to mind here is a comparison with J. S. Bach’s work *Die Kunst der Fuge*, in which counterpoints join into one main theme. The fugue of being “resounds” in similar way in the language of Heidegger’s thinking, divided into six aforementioned motifs: the echo, the playing-forth, the leap, the grounding, the ones to come, and the last god.¹¹

In this consonance of topics, everything is different: the beginning, reasoning, and saying – *sagen*. In this case, “different” means essential, original, and critical of tradition. “Different” also announces a different language. But it should not be mistaken for an attempt to create a new, original language.

⁶ F. W. von Herrmann: “Contributions to Philosophy” and Enowning-Historical Thinking. Trans. P. Emad. In: *Companion to Heidegger’s “Contributions to Philosophy”...*, pp. 112–113.

⁷ M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie...*, p. 5.

⁸ Ibidem, pp. 81–82.

⁹ Ibidem, p. 82.

¹⁰ I am not analyzing the “turn” in Heidegger’s thought. Nevertheless, it is worth noting that the discussion on the issue has been ongoing for a long time. It has been analyzed by Kenneth Maly in an extensive article entitled *Turnings in Essential Swaying and the Leap*. See K. Maly: *Turnings in Essential Swaying and the Leap*. In: *Companion to Heidegger’s “Contributions to Philosophy”...*, pp. 150–167.

¹¹ M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie...*, pp. 9, 82–83.

Instead, Heidegger intends to proceed with the “optimalization” of language. M. Inwood writes that Heidegger tries to get away from the stale language of traditional philosophy and, following Plato and Socrates, reverts to the language of the marketplace: “In *Being and Time* [language] is peppered with everyday talk about hammers, wood, gear, and so on.”¹² However, his main intention is not to talk about hammers, chairs and wood, but through the use of such language, he tries to show the relationship between the abstract language of philosophy and the language of the marketplace. Heidegger’s language is thus supposed to “return” to natural language – the language of everyday life, in which ordinary things are spoken, but also in that language one can speak of being itself. M. Inwood mentions Heidegger’s two very important innovations. First, he wants to use words in their broadest sense and abstracts from their diversifications.¹³ Secondly, as a consequence of the first, Heidegger believes that primarily a word belongs to someone or something in the sense of the whole.¹⁴ This means that the word is ascribed to every entity, and then the word must be understood in the “ontological” sense.¹⁵ In this way Heidegger understands language that is ontologically jointed with being. In other words, language in this way fuses and joins the motifs of being. This is the language of being, in which every word says (*sage*) about being and thus the saying of being becomes the main leitmotif.¹⁶

The Language of Being

This language, therefore, expresses a being that has been forgotten in the history of philosophy. Heidegger thinks that it is the language that is able to properly “join” being. For this reason, language “saying from enowning” answers the primary question of philosophy, that is, the question about being (*Seinsfrage*), which is basically about the truth of being.¹⁷ The most

¹² M. Inwood: *A Heidegger Dictionary...*, p. 2.

¹³ See, for example, the word “care” – *ibidem*, pp. 2–3.

¹⁴ If I were to indicate a fragment in *Contributions...*, it seems to me that this sense can be found, for example, when Heidegger writes about *Verhaltenheit* (restraint) and *Sorge* (care). See: M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie...*, pp. 35–36.

¹⁵ D. Vallega-Neu: *Poetic Saying*. In: *Companion to Heidegger’s “Contributions to Philosophy”...*, p. 69.

¹⁶ M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie...*, pp. 83–84.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 6–9.

appropriate form of language is “saying” (*gesagen, sagen*), not just “talking” (*Rede*).¹⁸ The language of being must “say” and not “talk,” because talking is merely the construction of sentences, and only formalizing communication between people, and saying is about being itself.¹⁹

A special example of the “talking” of language would be the kind of discourse which floods human mind with technological reasoning so typical of modern civilization, when language has been treated and used as an instrument. In consequence, language has lost its proper form, or the connection between what it really is and the ground – its meaning only results from the correct usage of syntactic and semantic patterns. Such language entangles human beings in unreflective everyday life and mundane existence, and distances them from the truth of being. Heidegger understands that this language “talks or chatters” and in consequence covers the truth of being and causes the state of “forgetting of being.”²⁰

Hence, if the fugue is to draw on the source of the truth, it must take advantage of the essence of language, that is, saying. Heidegger defines saying as the boundary between *sagen* and *syge*, that is, saying and keeping silent.²¹ Being is disclosed between sound and silence, which is reflected in the subtitle of *Contributions...: From Enowning*. He elaborates on the subtitle in the *Preview*, going as far as to indicate it as the proper title of his book. Being is enowned – in other words, it is given to *Dasein*, who is transformed and ready to accept such experience. The essence of Heidegger’s idea is “saying from enowning,” rather than trivial talking about it.²² So the language should be transformed and depart from the traditional metaphysics, because language should be able to connect representation and can be expressed as *λόγος*.²³

¹⁸ F. Dastur: *Heidegger*. Presses Universitaires de France, Paris 2007, pp. 114, 159–160.

¹⁹ M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie...*, pp. 4–5, 497–498.

²⁰ *Ibidem*, p. 124. Heidegger does not specifically analyze the issue of language in *Contributions...* Nevertheless, the concept outlined here is developed by him in other texts, including several of his aforementioned lectures and readings, which were taken together in the volume entitled *On the Way to Language (Unterwegs zur Sprache)*. For, an excellent analysis the problem of language, see J. T. Lysaker and his *Language and Poetry* (In: *Martin Heidegger. Key Concepts*. Ed. B. W. Davis. Acumen Publishing, Durham 2009, pp. 195–207). It is necessary to point to two elements that determine Heidegger’s view of language. First of all, Heidegger is interested in the relationship between man and language, not in stating any facts about language. Secondly, Heidegger understands language not as our human way of communicating, but as a surface of human reference to self-being, which is why language cannot be described by human categories of communication (*ibidem*, pp. 198–199).

²¹ M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie...*, p. 36.

²² *Ibidem*, p. 3.

²³ See F. Dastur: *Heidegger...*, p. 158; M. Inwood: *A Heidegger Dictionary*, pp. 115–116.

Heidegger points to the process of the “rationalization” of language which occurred in the history of metaphysics, which means that human beings use language as *λόγος*, directly connecting language and human reason, as *ratio*. Human beings have become “the stewards” of language, thanks to which they have developed the cognition of being, that is, expressing the essence (whatness) of being with properly chosen language forms.²⁴ A unique trinity has developed: human being – *λόγος* (language) – being. Therefore, Heidegger writes: “*όγος* is taken as assertion and assertion as the binding of representations. Language takes over assertion of beings. At the same time language – again as *λόγος* – is allotted to man (*ζωον λόγον έχον*). The basic relations of language, from which ‘what is its ownmost’ and ‘origin’ is adduced, extend to beings as such and to man.”²⁵

Thus, a human being is able to adopt language that expresses being. Through this, language as *λόγος* literally refers to human beings defined from the perspective of rationality – *animal rationale*.²⁶ Heidegger concludes that in the natural approach, language is connected with being, expressing and predicating it, both in the case of metaphysically expressed being itself (it is then described with trans-categorical concepts – transcendentals) and in the case of entity (it then follows the structure of categories). Thus, language is entangled in some relationships, which Heidegger understands but tries to oppose: “One has hardly attempted, out of this relation to and from language, to grasp more originarily what is ownmost to man and his relation to beings and vice versa.”²⁷ It can be assumed that his consideration of language is an attempt to find language freed from the relationship with humans and being. The first step would be to reject language understood historically, because it means talking about what being is – *quid est (τί ἐστί)*²⁸ or what has essence. Heidegger suggests that such language is too entangled in the traditional metaphysics of entity and irrevocably doomed to using catego-

²⁴ M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie...*, p. 457.

²⁵ M. Heidegger: *Contributions to Philosophy...*, p. 350. See: P. Trawny: *Martin Heidegger...*, pp. 96–97; O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, pp. 196–198.

²⁶ M. Inwood: *A Heidegger Dictionary*, pp. 21–22. In the 1950s text, Heidegger emphasizes that there is a natural relationship between man and language: “Man speaks. We speak when we are awake and we speak in our dreams. We are always speaking, even when we do not utter a single word aloud, but merely listen or read, and even when we are not particularly listening or speaking but are attending to some work or taking a rest. We are continually speaking in one way or another. We speak because speaking is natural to us. It does not first arise out of some special volition. Man is said to have language by nature. [...] In any case, language belongs to the closest neighborhood of man’s being. We encounter language everywhere.” M. Heidegger: *Language*. In: *What is Literature? A Critical Anthology*. Ed. M. Robson, Wiley Blackwell, Hoboken 2020, p. 350.

²⁷ M. Heidegger: *Contributions to Philosophy...*, p. 350.

²⁸ M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie...*, pp. 270–271.

ries and transcendentals which define entity from other perspectives and variants (being as being, substance). The second step is to take language as a language, and that means pointing it to an authentic, proper “object.” Therefore, language should refer not to essence (*τί ἐστί*), but to the very existence – *ὅτι ἐστί*.²⁹ This language directs us to being (not to entity) and its truth, since only then does it reach its real ground and true perspective opens for it. Language no longer uses the “forced” relationships with entities and human beings, resulting from the structure of syntactic and semantic categories, it is no longer “talking,” but rather instead “saying.”³⁰

Saying directly refers to the truth of being, so language adopts the proper “specificity,” which Heidegger shows by the play on words that reveals the deep sense of the above-mentioned approach to language. He writes: “Be-ing and nothing less than its most ownmost (*eigenste*) essential swaying could actually make up that ground of language out of which language could draw its owning for determining first of all and all by itself that in relation to which language is explained metaphysically.”³¹ Heidegger just wants to refer language to being itself, because being provides the true ground for language, which means that any metaphysical approach and explanation should be properly rooted in the essence of language that says about being itself. Perhaps we might better understand his intention, when we notice the German root used in the text: *-eig-*. First, it is used in the superlative adjective form *eigenste*. *Eigenste* gives specificity to the term *Wesung* – being ownmost, so it refers to “the most specific ownmost state.” Then, *-eig-* is used in the nominal form, *Eignung*, which means being specific, or being own. I point this out because both *eigenste* and *Eignung* cast some light on the term *Ereignis*, enowning, which also contains the root *-eig-*. The demand to draw on the essence of language, that is its proper historical approach, can only be met if language asks about “is” alone, that is, about being itself.³² Obviously being enowns, so the history is just the enowning of being: “Das Seyn als Er-eignis ist die Geschichte”³³ – “The beings as en-owning is the history.” If so, the most specific (*eigenste*) ownmost state is the expression of the deepest enowning of being, which gives language its own properties, and as a result language can be metaphysically referred to being itself and to human being as *Dasein*.³⁴

²⁹ Ibidem, p. 271.

³⁰ H. Meschonnic: *La Langage Heidegger*. Presses Universitaires de France, Paris 1990, pp. 189–191.

³¹ M. Heidegger: *Contributions to Philosophy...*, p. 351.

³² P. Trawny: *Martin Heidegger...*, pp. 90–101; F. Dastur: *Heidegger...*, pp. 250–253.

³³ M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie...*, p. 494.

³⁴ Ibidem, p. 78.

Language, *Dasein* and Being

Perhaps Heidegger's proposal concerning language might encourage us to emphasize its historical character, that is, to define language from the perspective of the enowning of being. This means that being, revealing itself in enowning – giving itself – makes language historical, and language occurs in history, it is enowned, and thus adopts specificity. Remembering the *eigenen-Eignis* relation, it should be understood as adopting the proper character of the metaphysical expression of being. Hence, language connects the metaphysical ground with man as *Dasein* who discovers it. The new perspective proposed by the philosopher focuses on referring language to being³⁵ and he poses the fundamental question of language's reference to being, meaning the question of how language says about it what is disclosed and makes present in language or through language. As a result, language has always been connected with human being understood as an *animal rationale*. Language expresses our rationality, which Heidegger emphasizes in the affirmation that language is given together with human being, and conversely, the human being is given together with language.³⁶

Due to such a close relationship, human being and language define each other. Trying to explain this definition, Heidegger points out that what needs to be specified in the case of the human being is that it "is-exists," and it "is-exists" in a special way. What is more, "is-exists" expresses man in the most general way. It positions him with regard to being, which simply means that man is an existing being. But such a definition does not distinguish the individuality of man; it rather makes him similar to any other entity, to anything that "is-exists." Heidegger wants to highlight the distinct nature of human being, so he stresses its relationship with being: a human being can be aware of its being, then it refers to being itself, or even, going beyond being, reaches for more.³⁷ Such a human being begins to belong to being, and only then does it reach its proper (specific) essence. In other words, only in the context of being is a human being able to understand its nature (essence). This occurs through the reference to being, that is, through com-

³⁵ Ibidem, p. 500; M. Heidegger: *Contributions to Philosophy...*, p. 352.

³⁶ "[...] bis heute gültige Bestimmung des Menschen als animal rationale ist die Sprache mit dem Menschen gegeben und dies so gewiß, daß auch in der Umkehrung gesagt werden kann, mit der Sprache erst ist der Mensch gegeben." M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie...*, p. 499.

³⁷ S. M. Schoenbohm: *Reading Heidegger's "Contributions to Philosophy": An Orientation*. In: *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy"...*, pp. 25–26.

prehending it. A human being is able to comprehend being, and as it does, it transforms from an “ordinary” entity into *Dasein*, which is aware of its being both “with” (*mit*) and “in” (*in*). This relation of comprehension changes human beings, who from that moment on focus on being. As Heidegger writes, the human being becomes the guardian of being.³⁸ The human being as *Dasein* emerges from being and can only find its sense in reference to it. No other way is possible for *Dasein*, since it would mean the loss of its humanity. Thus Heidegger tries to show a human being’s uniqueness by explaining its relationship with being itself. The human being-*Dasein* as an explorer of truth realizes the need to consolidate the truth by participation in the enowning of being, in its being en-owned, connected with acquiring the proper, owned (specific) essence-nature.³⁹

This understanding of human being-*Dasein* relates it to language, because language is part of its essence. For the human being, language is an instrument thanks to which it asserts whatever that “is-exists,” so language refers directly to being and it should be considered in relation to it. Language is a gift of being to a human being, and the nature of language comes from pure being. This may suggest that the proper question of the essence (nature) of language should refer to the essence (nature) of being, to its presence. Heidegger asks: “How does language sway in the swaying of be-ing?”⁴⁰ and suggests that language is essentially related to being and belongs to it, and as an instrument of being, it accomplishes its own goal in “thinking.” *Dasein*, then, is a determined projection of being and in the projection language is revealed as historical, connected with the history of human reference to being. The philosopher writes: “The language is ‘our’ language; ‘our’ language, not only as mother tongue, but also as the language of our history. And thus what is finally question-worthy within the mind-fullness of ‘the’ language befalls us.”⁴¹ Through being, language is connected with the human being, but only a human being understood as *Dasein* is aware of being, and only through being does it reveal its real nature.

Heidegger identifies the moment of the dynamic historicity of language by drawing on the historicity of a human being only identified from the perspective of being. A historically approached human being is immersed in a kind of metaphysics of being that conceals the human being’s real sense and essence. Language as *λόγος* expresses the historical human being as doomed

³⁸ “Man understands be-ing; he is the governor of projecting-open be-ing. The guardianship of the truth of be-ing makes up what is ownmost to man, gasped out of be-ing and ‘only’ out of this. Man belongs to be-ing as the one who is enowned by be-ing itself for grounding of the truth of be-ing.” M. Heidegger: *Contributions to Philosophy...*, pp. 351–352.

³⁹ M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie...*, p. 294.

⁴⁰ M. Heidegger: *Contributions to Philosophy...*, p. 352.

⁴¹ *Ibidem*, p. 353.

to “abground,” that is, suspended in the reality of being. Properly approached language – the language that expresses being in *Dasein*, aware of “what grounds,” is historical. Traditional language, which an *animal rationale* owns, is anthropologized and tries to describe “what is” using symbols. This way of using language undoubtedly blocks the way of what conceals the ground.⁴² The true being clears language of all the metaphysical symbols and represents the thinking of being itself; it is the transition from “logicizing” to “thinking” of the very “is.” Heidegger calls this kind of thinking being-historical thinking, thinking of enowning, and resounding of being in words. Thus, Heidegger’s pure language is the voice of being, the language that says the being, not only asserts it. We assert what we want to present, and that leads and limits us to beliefs and convictions. Instead of disclosing, it conceals what is already concealed even more. According to Heidegger, this is the type of language of traditional metaphysics, where it is used to explain, define and form the contents in the rational, that is, measurable, area (*ratio*-measure) to understand and possess it. This is what characterizes “owning the language” and its belonging to the human being as an *animal rationale*. The pursuit of “owning the language” leads to its anthropologization, which means that language is understood from the perspective of the human being: “The sound of word can be traced back to anatomical-physiological constitutions of the human body and can be explained in its terms (phonetics-acoustics). Likewise a word’s attunement and word’s melody and saying’s feeling-stress are objects of psychological explanation; and word’s meaning is the matter for logical-poetic-rhetorical analyses. The dependence of this explanation and analysis of language on the kind of conception of man is obvious.”⁴³ In such conditions, the essence and role of language are determined by the level of its anthropologization, which makes it impossible to express in language whatever is concealed. However, as the human being turns from an *animal rationale* entity to an entity aware of being, that is, *Dasein*, language arrives at its proper ability. With this turn, language belonging together with being becomes the expression of what is disclosed in enowning. When being can be ownmost, it can also make language ownmost, as it is free from any artificial character and logical ossification and then moves toward being.⁴⁴ The meaning and sound of words return to the sources, the hidden sense is disclosed in words, and language occurs, saying the history, sounds in enowning, and discloses its essential nature. This is where Heidegger tries to restore the originality and primacy to language.

⁴² “La ‘décadence du langage’ (*Sprachverfall*), conséquence du règne de la métaphysique moderne de la subjectivité.” H. Meschonnic: *La Langage Heidegger...*, p. 200.

⁴³ M. Heidegger: *Contributions to Philosophy...*, p. 354.

⁴⁴ See D. Vallega-Neu: *Poetic Saying...*, pp. 72–73.

An Obstacle in the Path to a Language of Being – the Problem of Saying

Thus, we see that Heidegger tries to transform the useless traditional language of metaphysics into the language of being. He tries to draw on the inner, hidden contents of words and extract their senses in saying, so as to endow language with its proper character. He supposes that, as result, the words of language grasp the sense of what is concealed and transfer it to the unconcealed sphere: the sphere of enowning, specificity, and owning the essence of being (in accordance with the meaning of the terms *Ereignis*, *eig*, *eigen*, and *eignen*). Language accomplishes the ownmost belonging to the essence of being, and *Dasein* who uses the language acquires the specificity and ownship that is disclosed in the enowning of being.⁴⁵ Thus, Heidegger tries to acquire the proper language necessary to discover being itself and “other beginning,” the language that could bear the difficulty of turning of philosophical thought about the concealed ground that needs to be disclosed. Heidegger looks for the essence of language by removing the form that discloses the true content; he feels that language connected with being, extracted from being and saying of it, is in fact saying the saga of being. Heidegger devotes a lot of attention to the function of language “speaking-saying.” The role of language is unique, because its nature is not limited just to uttering words. Speaking is associated with something else, something that Heidegger expresses by comparing *Sprache* to *Sage*, as he writes: “Die Sprache als Aussagen und Sage.”⁴⁶ The German *Sage* means saying, or saga. Language in the meaning of *Sage* is not the same as language understood as *Sprache*. It could be assumed that language perceived as *sagen* is broader and deeper than *sprechen*. The verb *sprechen* well expresses the activity, art or ability connected with English speaking. In English, we can ask “Do you speak...?” while in German “Sprechen Sie...? Sprichst du...?” to find out whether a person can use a given language. This illustrates understanding of speaking as a human skill. The saying (*sagen*) focuses exclusively on “what” is said. Thus, the essence of language is not the very function of speaking, the activity a human being is able to do (*sprechen*), but the essence of language is saying (*sagen*), which can also be explained as saying out, showing, manifesting, or even the possibility to hear or show.⁴⁷ When Heidegger

⁴⁵ S. M. Schoenbohm: *Reading Heidegger's "Contributions to Philosophy"...*, p. 25.

⁴⁶ M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie...*, p. 497.

⁴⁷ M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Ed. F. W. von Herrmann. [Gesamtausgabe. Band 12]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, p.188.

writes that language *aussagt* or *sagt*, he tries to point out, not its formal ability – the possibility to convey information in a symbolic way, but the source function of language – the ability to show a content of grounding, to say the saga of being. When a human being speaks in the “technical” sense, then he just uses language, but when he says, then that said content is the saying of being and makes *Sagen*, a saga.⁴⁸ Hence, a saga reveals being. It does not speak about being but “is” from it – “is” its voice.⁴⁹

Therefore, Heidegger purposefully emphasizes that language is truly saying, or *sage*. Language itself says, or asserts (*aussagen*), so it is not a human being-*Dasein* that speaks, but language says through *Dasein*, referring in the saying to its proper sense, that is, to being itself. In enowning, being “says” and “is enowned” in language, or reveals itself in language.

Sage, *sagen* in German is related to *Zeige*, *zeigen*, that is to show, to reveal, or to point. *Zeige* and *zeigen* also include *eigen*, which relates the word to *Er-eignis* – enowning. In the function of *Sage-Zeige*, language is enowning being with regard to *Dasein*.⁵⁰ The *Sage* (saga) approaches the limit of discourse or saying. The language appears to human being as a gift, enowning of being, and resounds in speech, but also in what is unsaid, what is *Sygetik*.⁵¹ It originates from the enowning of being itself, so it leads to silence, keeping silent, to the limit of “is” (being), behind which there is nothing.⁵² Asserting the very “is,” given to human being, is *sprechen*-speaking, yet not in the sense of activity but only in the sense of saying, like in German *sagen*.⁵³

The Silence

In *Contributions...* we read: “Language [as] the resonance that belongs to enowning, in which resonance enowning gifts itself as enstrifing of the strife into strife itself (earth-world).”⁵⁴ In this fragment, language appears as

⁴⁸ Ibidem, pp. 191–192.

⁴⁹ See P. Trawny: *Adyton...*, pp. 42–44; F. Dastur: *Heidegger...*, p. 249.

⁵⁰ See M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache...*, p. 210.

⁵¹ M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie...*, p. 79.

⁵² Ibidem, p. 78.

⁵³ Ibidem, p. 79.

⁵⁴ M. Heidegger: *Contributions to Philosophy...*, p. 350; see P. Trawny: *Martin Heidegger...*, pp. 101–109.

the ringing (resonance), and as strife between the Earth and the World, which becomes the source of works of art. This expected ringing-sound will talk to the human being, to the *Dasein* that responds to it. The strife is the difference expressed in the work of art and the need of art, which presents itself to a human being between what is earthly and what is worldly.⁵⁵ Proper art looks for the truth and finds it in the disclosure of being. Heidegger links it to the appearance of gods and divinity.⁵⁶ Gods reveal the truth for a short time, and by their manifestation they call to make the effort to refer the Earth to the World. This calling echoes and sounds in human beings. In a way, this calling is the revealing of its being for the human being. The human being as *Dasein* receives the voice of the gods. The voice is revealed in its sound. It is the act of language, which – by enowning – like a saga says whatever is concealed. Language says to the human being, spins a saga for it, and resounds with the silence, which allows them to reach the end. Heidegger's language has nothing in common with "logicizing language" only focused on entity, on what is entity. Therefore, Heidegger's idea is aimed to show the source meaning of language in the sense of sound and silence at the same time, and to refer to the proper foundation, to the very being. Language is enowned but also in a way shows up in silence.⁵⁷ Perhaps it is possible to explain it the following manner: language as *Sage* resounds and then is consumed in silence – it reaches the limits and leads the human being understood as *Dasein* towards being itself, which is given in enowning. Silence (*syge*) prevents a human being from immersing into subjectivity; it makes the human being leave his anthropological point of view. So *Da-sein* is revealed in "de-humanized" human being and becomes manifest through saying language. Heidegger sees the role of gods and divinity here, because it is their call, their "voice," that makes the essence of the transformation of the human being into a conscious being: "When gods call the earth and a world resonates in the call and thus the call echoes as *Da-sein* of man, then language is a historical, as history-grounding word."⁵⁸ The essence of language is connected with the essence of being, and since the hidden being is expressed in silence too, then silence belongs together with language: it is its ground.

Language is based on silence, it emerges from silence and concealment. Heidegger recognizes the process as becoming present, that is, the self-determination of a certain measure – *Maß*. In German, the word *Maß* means

⁵⁵ Perhaps the meaning of strife is best presented by Heidegger in the context of concealment of being, but also its disclosing, unconcealment by delivering truth to whatever is generated, see: M. Heidegger: *Contributions to Philosophy...*, pp. 262–263.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 269.

⁵⁷ M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache...*, p. 26.

⁵⁸ M. Heidegger: *Contributions to Philosophy...*, p. 358.

measure, but also pattern or moderation, and perhaps the latter term is the most appropriate, because it means a specific ability to adopt the appropriate measure, or reserved attitude. According to Heidegger, the moderation needs to show because of the enowning of being and accompanies the appearance of fugue, it enables the joining of being, and thus enables the expression of the whole disclosed content of what is concealed and forgotten. The fugue fills the space between voice-language (i.e. what is able to be asserted by an entity) and silence (the silence of concealed basis). This transpires as part of the strife between the Earth and the World, which a human being as *Da-sein* joins through language. Heidegger explains this phenomenon in the final sentences of his *Contributions...*: “Language is grounded in silence. Silence is the most sheltered measure-holding. It holds the measure, in that it first set up measures. And so language is measure-setting in the most intimate and widest sense, measure-setting as essential swaying of the jointure and its joining (enowning). And insofar as language [is] ground of *Da-sein*, the measuring lies in this [*Da-sein*] and indeed as the ground of the strife of world and earth.”⁵⁹ The measure of a human being is, therefore, a measure in the meaning of moderation, and it results from language disclosed to the human being as speech-saying of being. This happens in the obscure balance between saying and keeping silent, between sound and silence. Human being as *Dasein* experiences the language becoming present and listens to the voice of being that is being disclosed, which inevitably sounds out and leads to silence.⁶⁰ This is how Heidegger conceives the fugue as a constantly recurring sound, thus disclosing the boundary between sound and silence. The fugue also fills (joins) the space “in between” sound, causing the echo of silence.⁶¹ Each fugue can be referred to as the complement of silence, a voice leading right to the area of silence. Through the moderation of language, *Dasein* does not only experience sound, but also silence. Enowning-*Ereignis* is the full echoing of being between sound and silence.⁶²

The human being is not only an entity conscious of who is or what is. First of all, the human being is an entity conscious of what “is.” The question of “is” constructs the whole nature of the human being. This is expressed by the linguistic term *Dasein*, in which *Da-* means location in a specific time and place, whereas *Sein* means being. So a human being

⁵⁹ Ibidem, p. 359.

⁶⁰ M. Inwood: *A Heidegger Dictionary...*, p. 198; D. J. Schmidt: *Strategies for a Possible Reading...*, pp. 34–35.

⁶¹ A. Vallega: “*Beyng-Historical Thinking*” in Heidegger’s “*Contributions to Philosophy*.” In: *Companion to Heidegger’s “Contributions to Philosophy*,” p. 51.

⁶² M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache...*, pp. 27–28; D. Vallega-Neu: *Poetic Saying...*, pp. 74–75.

becomes being-there – it is conscious that it is also in a specific way – in terms of time, space, and the world. Language allows the human being to define itself with reference to *Sein* and go towards what is concealed therein. Language is not at all artificial here, it is not a product or construct. It is natural, most original language that resounds and echoes till the end, until the ultimate silence.⁶³

Bibliography

- Dastur F.: *Heidegger*. Presses Universitaires de France, Paris 2007.
- Harman G.: *Heidegger Explained. From Phenomenon to Thing*. Open Court, Chicago 2007.
- Heidegger M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. F. W. von Herrmann. [Gesamtausgabe. Band 65]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994.
- Heidegger M.: *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Trans. P. Emad, K. Maly. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1999.
- Heidegger M.: *Contributions to Philosophy (Of the Event)*. Trans. R. Rojcewicz, D. Vallega-Neu. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2012.
- Heidegger M.: *Language*. In: *What is Literature? A Critical Anthology*. Ed. M. Robson, Wiley Blackwell, Hoboken 2020, pp. 349–362.
- Heidegger M.: *Unterwegs zur Sprache*. Ed. F. W. von Herrmann. [Gesamtausgabe. Band 12]. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985. [The collection of followings texts: *Die Sprache*; *Die Sprache im Gedicht*; *Aus einem Gespräch von der Sprache*; *Das Wesen der Sprache*; *Das Wort*; *Der Weg zur Sprache*.]
- Herrmann F. W. von: “Contributions to Philosophy” and Enowning-Historical Thinking. Trans. P. Emad. In: *Companion to Heidegger’s “Contributions to Philosophy.”* Eds. Ch. E. Scott et al. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2001, pp. 105–126.
- Inwood M.: *A Heidegger Dictionary*. Blackwell Publishers, Oxford–Maiden, Massachusetts 1999.
- Lysaker J. T.: *Language and Poetry*. In: *Martin Heidegger. Key Concepts*. Ed. B. W. Davis. Durham, Acumen Publishing 2010, pp. 195–207. <https://doi.org/10.1017/UPO9781844654475.015>.
- Maly K.: *Turnings in Essential Swaying and the Leap*. In: *Companion to Heidegger’s “Contributions to Philosophy.”* Ed. Ch. E. Scott et al. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2001, pp. 150–170.
- Meschonnic H.: *La Langage Heidegger*. Presses Universitaires de France, Paris 1990.

⁶³ M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie...*, p. 510.

- Philipse H.: *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*. Princeton University Press, New Jersey 1998.
- Polt R.: *The Event of Enthinking the Event*. In: *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy."* Eds. Ch. E. Scott et al. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2001, pp. 81–104.
- Pöggeler O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Neske, Pfullingen, 1963.
- Ruin H.: *Contributions to Philosophy*. In: *A Companion to Heidegger*. Eds. H. L. Dreyfus and M. A. Wrathall. Blackwell Publishing, Oxford 2010, pp. 358–374.
- Schmidt D. J.: *Strategies for a Possible Reading*. In: *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy."* Eds. Ch. E. Scott et al. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2001, pp. 32–47.
- Schoenbohm S. M.: *Reading Heidegger's "Contributions to Philosophy": An Orientation*. In: *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy."* Eds. Ch. E. Scott et al. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2001, pp. 15–31.
- Scott Ch. E.: *Introduction: Approaching Heidegger's "Contributions to Philosophy" and Its Companion*. In: *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy."* Eds. Ch. E. Scott et al. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2001, pp. 1–12.
- Trawny P.: *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*. Matthes & Seitz, Berlin 2010.
- Trawny P.: *Martin Heidegger*. Verlag Karl Albert, Freiburg/München 2003.
- Vallega A.: *"Beyng-Historical Thinking" in Heidegger's "Contributions to Philosophy."* In: *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy."* Eds. Ch. E. Scott et al. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2001, pp. 48–65.
- Vallega-Neu D.: *Poetic Saying*. In: *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy."* Eds. Ch. E. Scott et al. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2001, pp. 66–80.

Jacek Surzyn – Doctor of Letters of philosophy, Associate Professor at the Institute of Philosophy, Jesuit University Ignatianum in Kraków. Academic interests: medieval philosophy, Jewish philosophy, ontological and epistemological status of existence, issues related to proofs of existence of God, problem of language of faith, fundamental ontology and the theme of Being in the philosophy of Martin Heidegger.



Jakub Lampart

Uniwersytet Jagielloński

 <https://orcid.org/0000-0002-8208-2833>

Spółeczne funkcjonowanie wiedzy i nauki w filozofii Paula Feyerabenda – ideologie, interakcje i kosmologie

The Social Functioning of Knowledge and Science in the Philosophy of Paul Feyerabend – Ideologies, Interactions, and Cosmologies

Abstract: In his article, Jakub Lampart addresses the social, cultural, and historical functions of various forms of knowledge (and of science in particular) as they can be reconstructed on the basis of the few descriptive remarks found in Paul Feyerabend’s works in the three periods of his scholarly career: moderate, transitional, and radical. Lampart interprets Feyerabend’s views on the relationship between knowledge and society as influenced by the following: the early concepts of Karl Popper (in the moderate period), some of the theses of Benjamin L. Whorf and the late Ludwig Wittgenstein (in the radical period). The article also contains: a) a juxtaposition of Feyerabend’s views with the theories of these thinkers; (b) an attempt to explain Feyerabend’s use of the term “ideology”; (c) a description of two trends characterizing different systems of knowledge: isolation and interaction; d) a description of the two types of ideal members of a given tradition: rationalists and pragmatists.

Keywords: Feyerabend, Whorf, late Wittgenstein, Popper, Kuhn

Celem niniejszego artykułu jest zrekonstruowanie deskryptywnej części zapatrywań Paula Karla Feyerabenda na relację społeczeństwa i wiedzy/nauki, obrazu tej relacji, jaki ukazuje się w nielicznych, rozproszonych i właśnie opisowych fragmentach prac filozofa. Znaczenie tytułowego „społeczne”

wyjaśniają najlepiej słowa Marka Siemka z *Myśli drugiej połowy XX wieku*: „wyróżnia ją to, że problematyka historyczności, uspołecznienia i kultury jest dla niej właśnie centralną i najzupełniej »ściśłą« , jeśli nie wręcz jedyną, problematyką myślenia filozoficznego w ogóle”¹. Niech „społeczne” będzie skrótem od „społeczne, historyczne i kulturowe”. W istocie, w swoich szczerotkowych analizach filozof płynnie porusza się między tymi trzema wymiarami. Choć myśl Feyerabenda bywała opisywana w kategoriach amodernizmu², którego twórca sprzeciwia się mówieniu o „społecznym kontekście”, nie sposób całkowicie uniknąć owego „społecznego funkcjonowania” nauki przy czytaniu amerykańskiego filozofa. Myśl Feyerabenda bowiem bliższa jest Teorii Aktora-Sieci niż koncepcje innych znanych filozofów i filozofek nauki, lecz pod pewnymi istotnymi względami lokuje się w „dawnym układzie”. W „okresie radykalnym” analizowany tutaj aspekt jego filozofii odczytuję w sposób, który mógłby przywołać na myśl choćby Mocny Program socjologii wiedzy³. Jeśli zaś szerzej rozumieć wojny o naukę, jak sugeruje to Bruno Latour⁴, Feyerabend niewątpliwie przewidywał rozsądne zaniechanie walki. Nie zmienia to jednak faktu, iż był jednym z jej najgłośniejszych uczestników. Należałoby jeszcze zarysować stosunek Feyerabenda do historii nauki, który Wojciech Sady określił jako niejasny⁵. Feyerabend niezobowiązująco przywołuje najrozmaitsze zajścia z historii różnych form wiedzy, by obrazować swoje ogólne tezy o interakcjach kultur i ich wewnętrznych procesach. Nie jest to więc „historia wewnętrzna”, „racjonalna rekonstrukcja” (w sensie nadanym jej przez Imrego Lakatosa⁶), historia nauki w ujęciu francuskiej epistemologii⁷ czy inna systematyczna analiza.

¹ M. Siemek: *Myśl drugiej połowy XX wieku*. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Wybrał i wstępem opatrzył M.J. Siemek. Przeł. S. Cichowicz et al. Czytelnik, Warszawa 1978, s. 46.

² D. Mączka: *Amodernistyczna filozofia Paula Feyerabenda*. „Hybris” 2018, nr 41, s. 77–97. Pobrano z: https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/56562/maczka_amodernistyczna_filozofia_paula_%20feyerabenda_2018.pdf?sequence=3&isAllowed=y [23.11.2021].

³ Por. B. Barnes, D. Bloor: *Mocny program socjologii wiedzy*. Przeł. Z. Jankiewicz. Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1993.

⁴ Por. B. Latour: *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*. Przeł. K. Abriszewski. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.

⁵ W. Sady: *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*. Wyd. 2., rozsz. i popr. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 343.

⁶ I. Lakatos: *Pisma z filozofii nauk empirycznych*. Przeł. W. Sady. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 170.

⁷ Por. D. Leszczyński, K. Szlachcic: *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte’a do Foucaulta*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003.

Okres umiarkowany i przejście do radykalnego

Racjonalizm krytyczny

Pierwsze prace Feyerabenda poświęcone są prawie wyłącznie metodologii, motywy społeczne ujawniają się jedynie w nielicznych fragmentach, w których dominuje falsyfikacjonistyczne ujęcie relacji wiedzy i społeczeństwa. Należy więc krótko zarysować, jak zagadnienie tej relacji przedstawia się w istotnych dla wczesnego Feyerabenda, a klasycznych dla krytycznego racjonalizmu pracach.

Już w *Logice odkrycia naukowego* (1934) Karl Popper twierdził, że metoda, jaką proponuje, jest „jedyną metodą wszelkiej racjonalnej dyskusji”⁸. W konsekwencji tego oraz w duchu uznawanego przez siebie naturalizmu metodologicznego aplikował ją zarówno do interpretacyjnych zagadnień teorii kwantów, jak i do metodologii nauk społecznych. W *Nędzy historycyzmu* (ogłoszonej w pierwszej wersji w 1936) Poppera kryterium demarkacji staje się podstawą rozróżnienia utopijnej i częściowej inżynierii społecznej. Pierwsza jest społecznym odpowiednikiem metafizycznych roszczeń poznawczych, druga – naukowych. Inżynieria utopijna wiąże się z podejściem holistycznym – jej „celem jest przebudowa »całego społeczeństwa« według z góry określonego planu”⁹ – i jest wyłącznie wytworem fantazji utopistów, „im głębsze bowiem mają być całościowe zmiany, tym większe będą ich niezamierzone i z reguły nieprzewidziane konsekwencje”¹⁰. Utopista będzie się posługiwał socjotechniką częściową, tyle że nieudolnie. Będzie odrzucał hipotezy mówiące o granicach instytucjonalnych działań. Holizm jest ogniwem przymierza między historycyzmem a utopizmem, oba są reakcją na doświadczenie zmiany, próbą jej racjonalizacji: historycyista absolutyzuje zaobserwowane trendy, wynosi je do roli nieuchronnych praw rozwoju społeczeństwa jako całości i prorokuje bieg tego rozwoju, utopista zaś domaga się nad tym rozwojem całkowitej kontroli lub jego powstrzymania. Historycyzm cechuje się deficytem poczucia perspektywy, absolutyzacją kategorii opisu zjawisk społecznych. Odrzucając różnorodność punktów widzenia, ich krytyczną dyskusję, odrzuca postęp wiedzy. W przeciwieństwie do jego historycyzmu częściowa socjotechnika uznaje, że wybór celów jest

⁸ K.R. Popper: *Logika odkrycia naukowego*. Przeł. U. Niklas. Wyd. 2. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 21.

⁹ K.R. Popper: *Nędza historycyzmu*. Przeł. S. Amsterdamski. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 73.

¹⁰ Ibidem, s. 74.

poza jej kompetencją; swoje zadanie widzi w „projektowani[uj] instytucji, doskonaleni[uj] tych, które już istnieją”¹¹; kto zajmuje się socjotechniką cząstkową, „nie wierzy w metodę całościowego przekształcenia społeczeństwa”¹², cele stara się „osiągnąć małymi krokami, stale przy tym korygując swoje posunięcia”¹³, unika reform, które uniemożliwiłyby mu odróżnienie przyczyn jego działań od ich skutków. Zgodnie z wymogami metody naukowej jest w stanie podać warunki, których zaistnienie oznaczałoby niepowodzenie jego programu. Tak według Poppera rozwijały się nauki społeczne. W dwóch tomach dzieła *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie* (1945) Popper prezentuje prostą typologię społeczeństw opartą na swoim kryterium. Twierdzi, że racjonalizm krytyczny sprzyja tytułowemu społeczeństwu otwartemu (jego powstaniu, utrzymaniu lub rozwojowi), do którego, począwszy od narodzin greckiej demokracji, dokonuje się przejście wszelkich społeczeństw. Jest to odwrót od społeczeństwa zamkniętego (plemiennego), które jednak czasem powraca w totalitaryzmach, cechujących się sztywnym i chronionym tabu, antyhumanitaryzmem, zwalczaniem ideologii egalitarystycznych, izolacją kulturową i gospodarczą. Obie formy społeczeństwa zamkniętego (plemienne i totalitarne) opierają się na myśleniu niepodatnym na krytyczną dyskusję, zindoktrynowanym, a ich socjotechnika jest utopijna. Już powstanie filozofii jako racjonalnego namysłu było, zdaniem Poppera, „reakcją na upadek społeczeństwa zamkniętego i jego magicznych wierzeń”¹⁴. Obywatele społeczeństwa otwartego są autonomicznymi jednostkami, które mogą zakwestionować każdą instytucję i formę władzy, panuje wolność wypowiedzenia się i powszechna edukacja. Społeczeństwo to opiera się na wiedzy naukowej oraz socjotechnice cząstkowej, co nie oznacza wszak panowania specjalistów. Popper rozpowszechnił wśród swych wychowanków¹⁵ (uległ temu także Feyerabend we wczesnym okresie) niechęć do pewnych stanowisk teoretycznych – między innymi częściowo zgadzał się z ekonomizmem, natomiast z psychologizmem i socjologizmem już nie. Wskazywał na niemożność osiągnięcia założonego celu przez socjologię wiedzy (w jej ujęciu przez Karla Mannheim’a), który to cel rozumie Popper na swój sposób¹⁶. Według niego socjologia wiedzy miałaby być niejako przedłużeniem historycyzmu,

¹¹ Ibidem, s. 70.

¹² Ibidem, s. 72.

¹³ Ibidem.

¹⁴ K.R. Popper: *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*. T. 1: *Urok Platona*. Przeł. H. Krahelska. Oprac. A. Chmielewski. Wyd. 2. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 211.

¹⁵ I. Lakatos: *Pisma z filozofii nauk empirycznych...*, s. 338.

¹⁶ K.R. Popper: *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*. T. 2: *Wysoka fala prorocstwa. Hegel, Marks i następcy*. Przeł. H. Krahelska. Oprac. A. Chmielewski. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 224–236.

jest zatem niebywale niebezpieczna. Socjologów wiedzy Popper krytykuje za niedostrzeganie tego, że – choć „czynniki społeczne” mają przemożny wpływ na rozwijających wiedzę naukową – racjonalność nauki zagwarantowana jest przez metodologię, intersubiektywność i wzajemną kontrolę w środowiskach uczonych¹⁷.

W wykładach wygłoszonych przez Feyerabenda w roku 1961, a opublikowanych jako *Knowledge Without Foundations*, widać wpływ Popperowsko-pozytywistycznej dychotomii: mianowicie przeciwstawione sobie zostają filozofia otwarta, czyli krytyczno-racjonalna, i zamknięta (dogmatyczna, odporna na krytycyzm). Pod wpływem swojego ówczesnego autorytetu Feyerabend jako niefalsyfikowalną formę myślenia wyróżnia mit – pozwala on wyjaśnić całość rzeczywistości i odnaleźć się w niej, codzienne doświadczenie zdaje się jego wyznawcom dobrze go potwierdzać, ściśle jednak zależy od tradycji, która go wytworzyła, funkcjonuje tylko w jej obrębie, jest niezrozumiały dla przedstawicieli innych kultur. Mit stanowi wynik indoktrynacji, której poddawani są członkowie społeczności, utrzymuje się dzięki temu, że odczuwają oni strach przed wykluczeniem. Podporządkowuje sobie formę życia grupy, ogranicza wyobraźnię młodych ludzi¹⁸. Z wypowiedzi Feyerabenda wynika, że cechy mitu można przypisać także niektórym teoriom naukowym oraz epistemologicznym i metodologicznym nurtom filozoficznym opartym na fundacjonalizmie¹⁹. Teoria czy system wiedzy staje się mitem nie tylko wtedy, gdy strukturalnie nie podlega falsyfikacji, lecz także wtedy, gdy podlega dogmatycznej akceptacji, jest broniący przez totalitarne instytucje. Remedium na taki stan rzeczy Feyerabend widzi w forsowanym przez Poppera wymogu otwartości na krytykę, jak również w uświadomieniu sobie, że żadna instytucja nie jest niczym więcej, jak tylko społecznym konstruktem, wobec czego wartości życiowe jednostki mają pierwszeństwo przed instytucjonalnymi²⁰. Ostatnia z tych kwestii powraca w artykule Feyerabenda *Jak być dobrym empirystą?* (1963). Opisuje on sposoby działania „zamaskowanych obrońców nowej tyranii”²¹ głoszących demokratyczne hasła oraz zwolenników teorii i metodologii wykluczających teoretyczny pluralizm, dążących do utrzymania intelektualnego

¹⁷ Por. S. Hanuszewicz: *Popper a socjologia wiedzy*. W: *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*. Red. P. Bytniewski, M. Chałubiński. T. 1. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, s. 198–210.

¹⁸ D. Mączka: *Mit i mity w filozofii Paula Feyerabenda*. „Analiza i Egzystencja” 2017, nr 39, s. 97–116. <https://doi.org/10.18276/aie.2017.39-06>.

¹⁹ D. Mączka: *Rola filozofii nauki w ujęciu Paula Feyerabenda*. W: *Episteme. O poznaniu filozoficznym i naukowym*. Red. K. Bałəkowski, P. Wiatr. Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, Lublin 2016, s. 164–184.

²⁰ D. Mączka: *Mit i mity w filozofii Paula Feyerabenda...*

²¹ P.K. Feyerabend: *Jak być dobrym empirystą?* W: Idem: *Jak być dobrym empirystą?* Przeł. K. Zamiara. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1979, s. 24.

status quo, a ogłaszających się apologetami oświecenia (chodzi o atakowany przez Poppera empiryzm logiczny). „Ta metoda (świadomego, względnie nieświadomego) kamuflażu werbalnego – twierdzi Feyerabend – funkcjonuje na tyle dobrze, że zmyliła niektórych zagorzałych zwolenników prawdziwej demokracji. Mniej znany natomiast jest fakt, że współczesny empiryzm znajduje się dokładnie w tej samej, kłopotliwej sytuacji”²². Feyerabend pisze, że „[m]it nie ma więc obiektywnego związku z rzeczywistością, a przedłużenie jego istnienia jest wynikiem wysiłku społeczności wyznawców”²³, choć rok wcześniej w tekście *Wyjaśnianie, redukcja i empiryzm* (1962) stwierdza także, iż „to, co się uważa w określonym czasie za »przyrodę«, jest naszym własnym wytworem”²⁴. Widać więc, że wbrew temu, co filozof deklaruje w pracy *Realizm i instrumentalizm*, jego stanowisko w kwestii realizmu naukowego jest dalekie od jednoznaczności²⁵. Już w 1962 roku zwraca uwagę na różnego typu uwarunkowania pracy badawczej; są to: indywidualne przyzwyczajenia badacza, przekonania i uprzedzenia swoiste dla danej tradycji badawczej, przeświadczenia metafizyczne, jakie towarzyszą danemu pokoleniu, oraz struktura języka, jakim się ono posługuje. Inny przebieg praktyki naukowej niż oczekiwany przez metodologię nie stanowi dla Feyerabenda większego problemu, podobnie jak Popper broni on natomiast normatywnego charakteru metodologii, która (o ile jest pluralistyczna) pozwala znieść „[p]aralizujący wpływ tego, co dobrze znane”²⁶. Filozof nie wychodzi zatem poza poglądy Poppera na relację wiedzy naukowej i czynników „pozaracjonalnych”, co widać znów przy okazji krytyki supremacji starszych teorii. Pisze, że okoliczność wcześniejszego pojawienia się teorii „stanowi uboczny czynnik o charakterze psychologicznym i historycznym, w związku z czym nie powinna mieć żadnego wpływu na kwestie interpretacji i rzeczywistości”²⁷.

Przejsie do okresu radykalnego

Zasadnicza zmiana, jaka dokonuje się w filozofii Feyerabenda, widoczna jest wyraźnie już w jego artykule *Ku pocieszeniu specjalisty*

²² Ibidem.

²³ Ibidem, s. 47.

²⁴ P.K. Feyerabend: *Wyjaśnianie, redukcja i empiryzm*. W: Idem: *Jak być dobrym empirystą?...*, s. 63.

²⁵ P.K. Feyerabend: *Realizm i instrumentalizm*. W: Idem: *Jak być dobrym empirystą?...*, s. 181.

²⁶ Ibidem, s. 108.

²⁷ Ibidem, s. 122.

(1970), przy okazji polemiki z Thomasem Kuhnem, z którym dyskusje prowadził, odkąd w 1960 roku zapoznał się z rękopisem *Struktury rewolucji naukowych*. W koncepcji Kuhna Feyerabend zauważa dwuznaczność. Jeśli koncepcja ta miałaby być wyłącznie opisowa, pojawiają nad wyraz kłopotliwe implikacje: „Każde stwierdzenie Kuhna dotyczące normalnej nauki pozostaje prawdziwe po zastąpieniu terminu »normalna nauka« terminem »zorganizowane przestępstwo«”²⁸. Jeśli miałaby być normatywna, to – zdaniem Feyerabenda – staje się wyrazem elitaryzmu (to także zarzut Lakatosa²⁹). Feyerabend jednak inaczej postrzega funkcjonowanie nauki. Paradygmaty są przewyżczone nieustannie, „składnik normalny” i „składnik filozoficzny” (ekwiwalenty okresów „nauki normalnej” i „rewolucji naukowej”) współdziałają: „Inwencja taka ma miejsce cały czas. Pomimo tego, tylko podczas rewolucji skierowana jest na nią uwaga. Ta zmienność uwagi nie jest [...] niczym innym jak zmianą zainteresowań i publiczności”³⁰. Rewolucje są odczuwalne jedynie periodycznie, ponieważ ów „składnik normalny” (choć sam z siebie dominujący) zostaje osłabiony na skutek zmian społecznych, prowadzących (co jakiś czas) do wzmocnienia wpływu „czynnika filozoficznego”: „Opiera się on bowiem silnie wszelkim zmianom. Opór ten [jest – J.L.] [...] ukierunkowany przeciwko składnikowi filozoficznemu, powodując uświadomienie sobie tego ostatniego przez ogół. Młodsza generacja, zawsze żądna nowości, korzysta z owego materiału, gorliwie go studiując. Publicyści, baczący zawsze na nagłówki w prasie – im bardziej absurdalne, tym lepsze – publikują nowe odkrycia (są nimi elementy składnika filozoficznego)”³¹. Feyerabend twierdzi, że Kuhn daremnie poszukuje wewnętrznej „logiki przemian historycznych”. Przyczyną zmiany „składnika normalnego” może być szereg prozaicznych okoliczności, przykładowo to, że „nie można zadreżać młodszego pokolenia obowiązkiem słuchania starszych, względnie fakt, iż pewna znana osobistość zmieniła osobowość lub jakiś wpływowy przedstawiciel panującego w nauce kierunku zmarł”³². Dalej pojawiają się antycypacje twierdzeń z okresu radykalnego. Twierdzi, że w nauce, jak w życiu społecznym, zwolennicy danego stanowiska napotykać na brak warunków sprzyjających przyjęciu się ich argumentacji, muszą stosować się do środków pozaracjonalnych, jak propaganda. Píše, że naukę „niełatwo oddzielić [...] od całokształtu procesu dziejowego, że zawsze wyko-

²⁸ P.K. Feyerabend: *Ku pocieszeniu specjalisty*. W: Idem: *Jak być dobrym empirystą?...*, s. 203.

²⁹ I. Lakatos: *Pisma z filozofii nauk empirycznych...*, s. 345.

³⁰ P.K. Feyerabend: *Ku pocieszeniu specjalisty...*, s. 214.

³¹ Ibidem, s. 220.

³² Ibidem, s. 221.

rzystywała ona i wykorzystuje każdy talent i każde szaleństwo ludzkie”³³, co uwidacznia znaczenie czynników indywidualnych. Ze względu na złożoność tego zjawiska, aby zbadać naukę w pełni, musimy uwzględnić „przypadek, przesady, warunki materialne (takie jak istnienie określonego typu szkła w jednym, a nie w innym kraju)”, a nawet, choć bez przesadnej uwagi, „nietrwałość pożycia małżeńskiego, przeoczenie, pobieżne traktowanie spraw, próżność i wiele innych rzeczy”³⁴. Idea tak szczegółowego badania praktyki naukowej podjęta została kilka lat później równolegle przez Brunona Latoura, Steve’a Woolgara³⁵ i Karin Knorr-Cetinę w rozwijającym się od tamtego czasu nurcie etnografii laboratorium³⁶.

Okres radykalny

Wpływ Whorfa i późnego Wittgensteina

Obraz funkcjonowania wiedzy i jej szczególnej formy, leżącej w centrum zainteresowania Feyerabenda, czyli nauki, najpełniej „przedstawiony” został w pracy *Przeciw metodzie* (1975). Rekonstrukcja tego obrazu jest niełatwa, gdyż dzieło stanowi raczej polemiczny kolaż niż wykład idei. Uderzające jest, że różne formy wiedzy, występujące w społeczeństwach na przestrzeni wieków, Feyerabend nazywa ideologiami. By wyjaśnić, czemu służy taki werbalny zabieg (sam Feyerabend tego nie tłumaczy), konieczne będzie odwołanie się do niektórych koncepcji późnego Ludwiga Wittgensteina i Benjamin L. Whorfa, na których Feyerabend się powołuje, gdyż właśnie ich wpływ jest tu szczególnie istotny.

Wpływ filozofii późnego Wittgensteina na Feyerabenda jest bardziej złożony niż wynikałoby to z uwag tego drugiego, stosownie więc będzie omówić wspólne elementy ich zapatrywań na relację wiedzy i kultury. Poglądy

³³ Ibidem, s. 222.

³⁴ Ibidem, s. 224.

³⁵ Por. B. Latour, S. Woolgar: *Życie laboratoryjne: konstruowanie faktów naukowych*. Tłum. K. Abriszewski. Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2020.

³⁶ Por. K. Knorr-Cetina: *Etnograficzne studium pracy naukowej: w stronę konstruktywistycznej interpretacji nauki*. W: *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*. Red. E. Bińczyk, A. Derra. Tłum. M. Wróblewski. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014, s. 181–215.

przedstawione w *Dociekaniach filozoficznych* poznał Feyerabend przez apologetkę i przyjaciółkę Wittgensteina – filozofkę Elizabeth Anscombe (o rozmowach z nią pisze: „Wywarły na mnie głęboki wpływ, chociaż bynajmniej niełatwo podać szczegóły”³⁷), samego filozofa zaś spotkał tylko raz. Momenty owego wpływu wymieniane w literaturze to:

1. Kontekstualna teoria znaczenia, związana z tezą o niewspółmierności interteoretycznej³⁸.
2. Gramatyka zwrotów *widzieć, że, widzieć jako*. Wojciech Sady w *Wittgenstein. Życie i dzieło* pisze: „Idea, że ten sam obraz opisywać można na różne sposoby – i w pewnym sensie różnie go widzieć – oddziałała silnie na S.E. Toulmina i P.K. Feyerabenda”³⁹.
3. Niewystarczalność racji. W książce *Spór o racjonalność naukową* Sady przytacza słowa z *O pewności*: „U kresu racji stoi perswazja”, i dodaje, że „Feyerabend za autorem *Dociekań filozoficznych* podkreśla, że nie ma innego sposobu przekonania oponentów”⁴⁰. Przekonaniu o niewystarczalności racji w praktyce językowej Wittgenstein daje wyraz już w *Dociekaniach filozoficznych*: „Jeżeli znaczy to: »Czy mam jakieś racje?«, to odpowiedź brzmi: racje rychło mi się skończą. I wtedy działać będę bez racji”⁴¹. Należy to jednak rozumieć nie jako pochwałę „irracjonalizmu”, ale jako podkreślenie pierwszeństwa praktyki, sytuacji kulturowej, czyli istnienia (użyję frazy Georga Henrika von Wrighta) „zakończeń łańcuchów racji” – kresów dowodzenia zakorzenionych w sposobach życia⁴². Z jednej strony perswazja jest jednym z elementów partycypowania w kulturze, negować jej wpływu niepodobna. Z drugiej strony na „obraz świata” składają się elementy jednocześnie „pozaracjonalne” i niewyperswadowane: „Mojego obrazu świata nie mam jednak dlatego, że przekonałem się o jego słuszności; ani dlatego, że zostałem przekonany o jego słuszności. Lecz jest to odziedziczone tło, na którym odróżniam prawdę od fałszu”⁴³ – pisze Wittgenstein w *O pewności*.

Poza wymienionymi w literaturze ideami Wittgensteina, które wpłynęły na Feyerabenda, należy wskazać jeszcze:

³⁷ P.K. Feyerabend: *Przeciw metodzie*. Przeł. S. Wiertlewski. Red. nauk. przekładu K. Zamiara. Siedmioróg, Wrocław 2001, s. 258.

³⁸ K. Jodkowski: *Filozofia nauki Paula K. Feyerabenda. Stadium umiarkowane*. „Studia Filozoficzne” 1979, nr 11, s. 65.

³⁹ W. Sady: *Wittgenstein. Życie i dzieło*. Daimonion, Lublin 1993, s. 117.

⁴⁰ W. Sady: *Spór o racjonalność naukową...*, s. 371.

⁴¹ L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*. Przeł. B. Wolniewicz. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 123.

⁴² L. Wittgenstein: *O pewności*. Przeł. B. Chwedeńczuk. Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 121.

⁴³ Ibidem, s. 23.

1. Dostrzeganie złożoności i wielości; w filozofii Wittgensteina dotyczyło to gier językowych, sposobów życia, a także „obrazów świata”. Już w *Uwagach o „Złotej Gałęzi” Frazera* widać odrzucenie ujednocających różnorodne „sposoby życia” perspektyw, charakterystycznych dla niektórych zachodnich badaczy (racjonalistów – w nomenklaturze Feyerabenda): „Jakże ograniczone jest życie duchowe według Frazera! A w następstwie: jakaż nieumiejętność rozumienia życia innego niż życie we współczesnej mu Anglii!”⁴⁴. Niezadowolające jest według Wittgensteina na przykład ocenianie magii jako formy nauki, a wszelkiego działania tradycyjnych ludów jako działania na podstawie „poglądów”. Feyerabend natomiast podkreśla wielość rodzajów wiedzy, tradycji, nauk. Gdy Wittgenstein wskazuje na bezzasadność sprowadzania języka do choćby zdań oznajmujących i na wielość twórców językowych, a nawet użyć tego samego słowa w różnych okolicznościach (przekornie przedstawia w *Dociekaniach filozoficznych* języki, w których zdań oznajmujących nie ma wcale, języki te służą jedynie koordynacji społecznej praktyki), Feyerabend analogicznie odnosi się do szeroko rozumianych systemów wiedzy – równie przekornie wskazuje na alternatywne dla zachodnich kosmologie. W dodatku obaj czynią to w opozycji do swoich wcześniejszych poglądów. Można rzec, iż obaj dokonują pluralistycznego zwrotu. Jednocześnie Wittgenstein daleki jest od stawiania tezy o niewspółmierności „obrazów świata”, co stanowi wartą podkreślenia różnicę między myślicielami, jeśli chodzi o konsekwencje wyciągane ze wspomnianego pluralizmu. Wittgenstein pisze bowiem: „Nonsensem jest to, że Frazer przedstawia rzeczy tak, jak gdyby ludy te miały całkowicie fałszywe (nawet obłądne) wyobrażenie o biegu przyrody, podczas gdy posiadają jedynie szczególną interpretację zjawisk. To znaczy, ich wiedza o przyrodzie, jeśliby ją spisali, nie różniłaby się od naszej w sposób fundamentalny. Jedynie ich magia jest inna”⁴⁵. Feyerabend zaś przyjmuje ową tezę – nie wierzy, by na gruncie własnej teorii dało się w pełni zrozumieć obcą. Twierdzi, że nawet w odniesieniu do nowych teorii fizycznych niezbędne jest postępowanie antropologiczne – przyswojenie obcego języka, wyjście poza swoją teorię, dopuszczenie myślenia absurdałnego z jej punktu widzenia, by ten punkt zmienić⁴⁶.
2. Uwydatnienie roli tresury i czynników pozaargumentacyjnych w przyswajaniu wiedzy, kształtowaniu pokoleń (co wiąże się z opisanym wcześniej „kresem racji”). Według Wittgensteina uczenie się gier językowych dokonuje się nie na drodze objaśnień, ale naśladownictwa, czy ogólnie –

⁴⁴ L. Wittgenstein: *Uwagi o „Złotej Gałęzi” Frazera*. Przeł. A. Orzechowski. Instytut Kultury, Warszawa 1998, s. 16.

⁴⁵ Ibidem, s. 31.

⁴⁶ P.K. Feyerabend: *Przeciw metodzie...*, s. 186.

działania. Feyerabend zdaje się opisywać zastosowanie tej koncepcji do postępowania uczonych na podstawie obowiązującej teorii (Kuhn pisze o szkoleniu następców w paradygmacie) i podkreśla, że „tam, gdzie argumentacja zdaje się wywierać wpływ, wynika to częściej z faktu wielokrotnego jej wygłaszania niż z jej semantycznej treści”⁴⁷.

Na koniec należy uwidocznic kwestię, na którą zwraca uwagę Aleksandra Derra. Choć tak istotne pojęcia *Dociekań filozoficznych*, jak sposób życia i praktyka, ściśle wiążą się z określonym otoczeniem kulturowym, nie redukują się do czysto społecznych konstruktów, z tych samych względów, z jakich nie redukują się do żadnego innego jednego źródła. Wynika to z odrzucenia przez późnego Wittgensteina dwuaspektowej teorii znaczenia⁴⁸.

Wojciech Sady pisze: „Osobiście uważam, że późnego Wittgensteina powinno się czytać przez pryzmat doktryny relatywizmu językowego”⁴⁹. Słowa te skłaniają do uwzględnienia łącznego wpływu Wittgensteina i Whorfa na filozofię Feyerabenda.

Benjamin L. Whorf w słynnych artykułach z lat 1940–1941 zwięźle wyraził idee, które zostały podjęte i zaprezentowane w nieładzie w *Przeciw metodzie* Feyerabenda. Warto przedstawić kilka z nich. Wszelka wiedza wyrażana jest w języku, podlega prawom gramatyki, „która jest niczym innym jak tylko zbiorem norm poprawności społecznej i konwencjonalnej”⁵⁰. Zaplecze językowe współtworzy wyrażane idee, klasyfikuje rzeczywistość, konstytuuje obraz świata przyjmowany przez społeczność, co według Whorfa może być niewidoczne, póki pozostaje się w obrębie (podobnych pod względem wzorca) łaciny, greki i języków europejskich, a także „w każdym spójnym żargonie specjalistycznym”⁵¹. Zjawisko to wspiera działanie tego, co Whorf nazywa „logiką naturalną” („zdrowy rozsądek”, realizm naiwny). W tekście *Językoznawstwo a nauka* Whorf pisze: „Nie doznawszy niczego, co byłoby z taką »regułą« niezgodne, nie jesteśmy w stanie wyodrębnić jej i sformułować”⁵², dlatego zasadnicze różnice w postrzeganiu świata ujawniają się dopiero w kontakcie z inną kulturą: „postrzegający nie utworzą sobie tego samego obrazu świata na podstawie tych samych faktów fizycznych, jeśli ich zaplecza językowe nie są podobne lub przynajmniej porównywalne”⁵³.

⁴⁷ Ibidem, s. 24.

⁴⁸ A. Derra: *Specyficzny kontekst społeczny i jego rola w teorii znaczenia późnego Wittgensteina*. „Kognitywistyka i Media w Edukacji” 2007, nr 1/2, s. 133–141.

⁴⁹ W. Sady: *Wittgenstein...*, s. 127.

⁵⁰ B.L. Whorf: *Nauka a językoznawstwo*. W: Idem: *Język, myśl i rzeczywistość*. Przeł. T. Hołówka. Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 280.

⁵¹ Ibidem, s. 330.

⁵² Ibidem s. 281.

⁵³ Ibidem, s. 286.

Istnieją więc zupełnie odmienne systemy wiedzy, w których „[t]ak szacowne kategorie kultury Zachodu, jak czas, materia, prędkość, okazują się nie mieć aż tak doniosłego znaczenia dla konstruowania spójnego obrazu rzeczywistości”⁵⁴. W tekście *Językoznawstwo jako nauka ścisła* Whorf sformułował to, co najistotniejsze dla filozofii okresu radykalnego Feyerabenda: „Z każdego takiego naiwnego i niesformułowanego poglądu na świat może wyrosnąć pogląd naukowy, dany *explicite*”⁵⁵.

Konstatacja amerykańskiego językoznawcy dotycząca postawy, jaką w jego czasach przyjęła kultura Zachodu wobec tej różnorodności, jest zbieżna z wnioskiem Feyerabenda: kultura ta dokonała „za pośrednictwem języka pewnej doraźnej analizy rzeczywistości i nie dopuszczając myśli o korekcie, utrzymuje, iż jest to analiza ostateczna”⁵⁶. W tekście *Język, umysł i rzeczywistość* Whorf wskazuje na to, co można uznać za kamień węgielny anarchizmu metodologicznego i co Feyerabend uważa za rzeczywistą część praktyki naukowej, ujawniającą się w historii nauki: „obcość przeradza się w nowy i przenikliwy sposób patrzenia na rzeczy”⁵⁷ – nauka rozwija się, bo społeczności uczonych przyswajają ową „obcość”. Koncepty te Feyerabend aplikuje do rozważań nad teoriami fizycznymi. Stosując pojęcie ukrytych klasyfikacji, tworzących nawykowe opory wobec odmiennych ujęć, zawartych w gramatykach języków (a więc w wyznaczonych przez nie kosmologiach), opisuje, jak: „[d]yskusje przygotowujące przejście do nowej epoki w fizyce lub astronomii rzadko kiedy dotyczą wyłącznie jawnych rysów ortodoksyjnego punktu widzenia. Często ujawniają one ukryte idee, zastępują je ideami odmiennego rodzaju i zmieniają tak jawne, jak i ukryte klasyfikacje”⁵⁸.

Funkcjonowanie systemów wiedzy

Na podstawie poczynionych rozważań wywnioskować można, dlaczego różne formy wiedzy (praktyki, kultury) występujące w społeczeństwach, nazywa Feyerabend ideologiami. Te szeroko rozumiane teorie przyswajane są na drodze tresury, opierają się na niejawnym zapleczu językowym, brane są za samooczywiste, ignorują swoje historyczne podłoże, wytwarzają iner-

⁵⁴ Ibidem, s. 291.

⁵⁵ B.L. Whorf: *Językoznawstwo jako nauka ścisła*. W: Idem: *Język, myśl i rzeczywistość...*, s. 297.

⁵⁶ B.L. Whorf: *Języki i logika*. W: Idem: *Język, myśl i rzeczywistość...*, s. 328.

⁵⁷ B.L. Whorf: *Język, umysł i rzeczywistość*. W: Idem: *Język, myśl i rzeczywistość...*, s. 353.

⁵⁸ P.K. Feyerabend: *Przeciw metodzie...*, s. 167.

cyjny opór wobec odmiennych praktyk – z tych powodów mają tendencję do lekceważenia siebie nawzajem i zabiegania o monopol w sferze publicznej. Nazywanie ich przez Feyerabenda ideologiami nie ma waloru analitycznego, a wyłącznie emocjonalny (filozof korzysta z potocznych konotacji tego słowa, jego retorycznej siły) i służy wskazaniu pewnych cech wszelkiej wiedzy. Mogą być religijne, naukowe, artystyczne, polityczne, ale mają paralelne sposoby funkcjonowania i wykazują dwie ogólne tendencje: z jednej strony do separacji, z drugiej do interakcji. Pisał Feyerabend: „Indianie znali i nadal znają wiele »faktów« dotyczących ludzi, zwierząt, roślin i ich naturalnego współdziałania, które w najmniejszym stopniu nie interesują biologa molekularnego [...]. Donald Johanson, podróżnik z »Lucy«, znał fakty dotyczące formacji geologicznych, szkieletów świń, anatomii małp i ludzi, nie wywarło to jednak najmniejszego wrażenia na Afarach, którzy pomagali jego ekspedycji”⁵⁹. Poszczególne tradycje wytwarzają swoje kosmologie pod wpływem po części przypadku, po części doświadczenia oporu rzeczywistości, po części potrzeb i oczekiwań towarzyszących przezwyciężaniu przeszkód⁶⁰. Kosmologie te są „kształtowane z materiału, który w zależności od sposobu potraktowania wytwarza bogów, duchy i naturę będącą raczej partnerem ludzi niż laboratorium dla ich eksperymentów lub też wytwarza kwarki, pola, molekuły, płyty tektoniczne”⁶¹. Normy racjonalności i argumenty na ich rzecz są „»zewnątrzną stroną« określonych tradycji składających się z jasnych, *explicit*e danych zasad oraz z niedostrzeganego, w znacznym stopniu nieznanego, lecz absolutnie koniecznego zaplecza w postaci dyspozycji umożliwiających działanie i sądzenie”⁶². Mają też odmienne sposoby zdobywania zwolenników/zwolenniczek – ten sam argument będzie dla jednej osoby propagandą, dla drugiej – istotą dyskursu. Feyerabend zwraca uwagę na różnego rodzaju zjawiska deprecjacji obcej formy wiedzy; na przykład, gdy ktoś próbuje się sprzeciwiać dominującej ideologii, zmuszany jest, by wyartykułować tę krytykę w jej terminach, co z góry skazuje ją na niepowodzenie. Przytacza za Johnem Stuartem Millem ogólny schemat „stopniowego przekształcania idei rewolucyjnych w przeszkody w myśleniu”⁶³ w instytucjach nauki: Przyjęcie się nowego poglądu napotyka na poważne trudności, przytaczane racje są machinalnie lekceważone. Dopiero kolejne pokolenie jest bardziej dociekliwe, prowadzi niestandardowe badania, ich niespodziewane wyniki z trudem wprowadzają ów pogląd w obręb dyskusji. Dawni przeciwnicy „czują się zobligowani do przestudiowania jednego lub drugiego artykułu, wygłoszenia

⁵⁹ Ibidem, s. 240.

⁶⁰ Ibidem, s. 248.

⁶¹ Ibidem, s. 242.

⁶² Ibidem, s. 227.

⁶³ Ibidem, s. 37.

kilku sarkastycznych komentarzy⁶⁴, a następnie owa teoria „przestaje być ezoterycznym tematem dyskusji na zaawansowanych seminariach i konferencjach, stając się domeną publiczną⁶⁵. Pojawiają się pierwsze opracowania i wprowadzenia, teoria zdobywa kolejnych zwolenników/zwolenniczki, z których część kieruje się prozaicznym konformizmem, „pragnienie bycia po słusznej stronie jest brane jako kolejny znak świadczący o ważności tej teorii⁶⁶. Nie znaczy to, że owa teoria faktycznie zostaje lepiej zrozumiana. W końcu jej problematyczne aspekty zaczynają być chronione przed podważeniem, „zamieniają się w slogany” i schemat się powtarza⁶⁷.

Separacja nie trwa jednak długo, ideologie wchodzą z sobą w **interakcje**, gdyż „nie ma takiej tradycji, niezależnie od interesowności jej uczonych czy ciężkiej ręki jej wojowników, która nie ulegałaby wpływom tego, co dzieje się wokół niej⁶⁸. Interakcje zależą od typów uczestniczących w nich ideologii (naukowe, religijne, artystyczne, polityczne itd.), warunków historycznych, lecz zawsze praktyki uczestniczące ulegają przemianom (przewyciężanie jednych, autonomizowanie się drugich, powstawanie nowych). Towarzyszą temu jawne lub niejawne zmiany w świadomości uczestników/uczestniczek, mogą oni/one nieraz doświadczyć, że oto „pojawiła się idea jakiejś »Ameryki wiedzy«, całkowicie nowego i jeszcze nie przeczuwanego kontynentu wiedzy, który można odkryć, tak jak odkryto rzeczywistą Amerykę⁶⁹. Oto dwa przykłady przytaczanych przez Feyerabenda interakcji różnych praktyk:

1. Związek powstania nowożytnej nauki z całym ruchem społecznym.

Galileusz przedstawiony przez Feyerabenda nie stroni od propagandy i chwytów psychologicznych w obronie swych przekonań (o niektórych słabościach tego opisu kampanii Galileusza pisze Anna Michalska⁷⁰), pojawia się nowa klasa „profanów, posiadających nowy obraz świata i pogardzających nauką uprawianą w szkołach, jej metodami, wynikami, a nawet językiem⁷¹. Rodząca się nauka nowożytna otwiera przed tymi ludźmi nową, porywającą wizję świata, sama zaś zyskuje, gdyż jest dzięki temu upowszechniana.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem, s. 227.

⁶⁹ Ibidem, s. 220.

⁷⁰ A. Michalska: *Nauka – dyskurs czy propaganda? Kampania Galileusza w świetle anarchizmu Paula Feyerabenda oraz koncepcji działania komunikacyjnego Jurgena Habermasa*. „Argument” 2012, nr 2, s. 377–396. Pobrano z: <https://argument.up.krakow.pl/article/download/6353/5881/> [23.11.2021].

⁷¹ P.K. Feyerabend: *Przeciw metodzie...*, s. 118.

2. Interakcja zachodniej medycyny z siłami politycznymi Chin. Nowe pokolenie odrzuca jako relikty przeszłości zdobycze wielowiekowej tradycji na rzecz współczesnej medycyny. Następnie władze partyjne uznają odkrycia nauki zachodniej za „burżuazyjne” i wprowadzają kampanię na rzecz odrodzenia dawnych praktyk. Według Feyerabenda w następstwie wykrywane są zarówno słabe, jak i wartościowe strony obu ideologii, które nie zostałyby wykryte, gdyby nie doszło do interakcji. Uczestnicząc w danej praktyce, nie mamy pełnej kontroli nad jej elementami, ulegają one zmianom, „choćbyśmy pragnęli je ustabilizować, a opierają się zmianom tam, gdzie chcielibyśmy wprowadzić nieco więcej elastyczności. Możliwości zmiany dają o sobie znać w strukturze języków, zawodów, form sztuki”⁷². Rozwojowi ideologii miałyby sprzyjać na przykład: **krytyka z przeszłości**⁷³ (zjawisko rewidowania stanu wiedzy – wywołane tym, że członkowie/członkinie danej tradycji zwracają się do swych źródeł lub innej dawnej tradycji) oraz **stosowanie propagandy** („służy wywołaniu zainteresowania” i jego podtrzymaniu, „aż nie pojawią się nowe racje”)⁷⁴.

Racjoniści, pragmatycy, współczesna nauka

Zrekonstruowane na podstawie rozważań Feyerabenda dwa typy idealne grup występujących w danej tradycji można powiązać z dwoma wymienionymi przez filozofa sposobami kolektywnego rozwiązywania problemów:

1. Racjoniści. W realiach współczesnej nauki do grupy tej Feyerabend zalicza większość filozofów/filozofek nauki, część naukowców/naukowczyń, jak również siebie z okresu umiarkowanego. Jednakże inne praktyki też mogą mieć taką grupę, o czym świadczą choćby porównania „dzisiejszych racjonalistów” z „ekspertami kościelnymi”, którzy włączyli się w proces Galileusza⁷⁵. Racjoniści są przekonani o istnieniu obiektywnych wymogów, które spełnić powinna każda tradycja, Feyerabend przedstawia ich jako konformistów, którzy aby utwierdzić się w swoich przekonaniach, potrzebują instytucjonalnej aprobaty, w swoich kręgach są niemal jednomyślni, jako jednostki oceniają swoje i cudze życie w kategoriach akademickich⁷⁶, są odruchowo oporni wobec ideologii, w których nie zostali przeszkoleni

⁷² Ibidem, s. 242.

⁷³ Ibidem, s. 43.

⁷⁴ Ibidem, s. 120.

⁷⁵ Ibidem, s. 134.

⁷⁶ Ibidem, s. 154.

w karierze zawodowej lub które są lekceważone w ich środowiskach⁷⁷. Feyerabend twierdzi, że „szarlatani”, których wpływu obawiają się racjonalisci, uzyskują go dlatego, że życie publiczne jest zdominowane właśnie przez racjonalistów. Człowiek należący do takiej grupy jest „niezdolny do zdania sobie sprawy z tego, że to, co uważa za »głos rozsądku«, jest jedynie następstwem przyczynowym wykształcenia, jakie otrzymał [...], nie jest niczym innym jak pociągnięciem politycznym”⁷⁸. W grupach tych obowiązuje typ **debaty** nazywany przez Feyerabenda **kierowanym** i polegający na tym, że wszyscy uczestnicy/wszystkie uczestniczki przyjmują ściśle określoną tradycję, a jeśli ktoś takowej nie przyjmuje, pozostaje tak długo pod wpływem presji i przekonywań, aż się dostosuje. Dopiero wtedy zaczyna się (jednomyślna) dyskusja.

2. Interakcjonisci (pragmatycy). To, co racjonalisci uważają za „rozum”, jest dla interakcjonistów jedną z praktyk, które rozpatrywane są we wzajemnym oddziaływaniu. Żadna praktyka nie jest przez nich przyjmowana jako ostateczny, niewzruszony punkt odniesienia. Feyerabend zauważa jednak, że niewiele grup może być pragmatykami, gdyż „trudno jest spojrzeć z zewnątrz na poglądy, do których jest się najbardziej przywiązany, jako na część zmieniającej się i być może absurdalnej tradycji”⁷⁹. Wśród interakcjonistów wykorzystywana jest **debatą otwartą**, w której określona praktyka czy tradycja rodzi się dopiero podczas wymiany, partycypującej/partycypujące „włączają się w cudze sposoby myślenia, odczuwania, percepcowania [...]. [Ich – J.L.] poglądy na świat ulegają radykalnym zmianom”⁸⁰. Wymiana otwarta nie zakłada żadnej szczególnej metodologii, dopiero w trakcie debaty metodologia może się wytworzyć. Można powiedzieć, że to uogólnienie lansowanego przez Feyerabenda „postępowania kontrindukcyjnego” w nauce na dowolny układ między ideologiami.

Nauka jest więc jedną z praktyk, jej kosmologia to „[b]yt dynamiczny, o wielu twarzach, oddziałujący na badaczy, a zarazem odzwierciedlający ich działalność oraz ciągle zmieniające się systemy społeczne, które ich otaczają”⁸¹. Uczeni to „rzeźbierze” rzeczywistości, wytwarzają nie tylko systemy fizyczne, lecz także semantyczne warunki prowadzące do „przekonywających wnioskowań – ze znanych efektów o nowych i zadziwiających projekcjach”⁸². Feyerabend nazywa naukę „przedsięwzięciem anarchistycznym”, gdyż mimo wpływu racjonalistów historycznie zawsze dochodziło

⁷⁷ Ibidem, s. 235.

⁷⁸ Ibidem, s. 25.

⁷⁹ Ibidem, s. 221.

⁸⁰ Ibidem, s. 229.

⁸¹ Ibidem, s. 248.

⁸² Ibidem, s. 249.

do interakcji między teoriami naukowymi a innymi teoriami, kulturami czy ideologiami, funkcjonowały też grupy pragmatyków, którzy nie stosowali się do obowiązujących norm. A jednak, w przekonaniu Feyerabenda, rzeczywisty wpływ nauki na współczesne społeczeństwo stał się zgubny. Filozofa koncepcja przyszłego *free society* opiera się na takich właśnie przekonaniach. Choć przedstawienie samej wizji przekracza ramy niniejszego artykułu, tkwiące u jej podstaw założenia ze względu na ich opisowy charakter zostaną jeszcze pokrótce omówione.

U zarania nowożytnej nauki wiązała się ona ze zwalczaniem autorytaryzmu i przesądów, współcześnie jednak łączy się z pewnymi mitami, które kontrastują z demokratycznym nastawieniem Zachodu. Feyerabend twierdzi, że fakty naukowe są wpajane młodym ludziom w procesie edukacji dokładnie tak jak niegdyś dogmaty religijne, a w środowiskach naukowych silny wpływ wywiera wykluczenie przywołujące na myśl instytucję herezji⁸³. Usprawiedliwia się to mitem, że za współczesną nauką stoi niezawodna metodologia, tyle że (w przekonaniu Feyerabenda) takiej nie ma. Kolejny mit głosi, że nauka swoje wyniki uzyskuje samodzielnie. W luźnym wykładzie *Jak obronić społeczeństwo przed nauką?* Feyerabend pisze, że prawie nigdy tak nie jest, a nawet, że „[m]echanika, optyka zawdzięczają wiele rzemieślnikom, medycyna akuszerkom i czarownicom. W obecnych zaś czasach widzimy, jak ingerencja państwa może doprowadzić do rozwoju nauki”⁸⁴. Warto zważyć, na jak zaskakująco naiwnej wizji „polityki” opiera się Feyerabend, między innymi wtedy, gdy twierdzi, że „dzisiejsze państwo” jest „całkowicie neutralne ideologicznie”⁸⁵. W popularyzującym artykule *Mit „nauki” i jego rola w społeczeństwie* pisze, że w przedsięwzięciach naukowych istnieje „szeroki zakres swobody pozwalającej stosować metody tajnego, demokratycznego głosowania – swobody, którą jednak w chwili obecnej ogranicza polityka siły oraz propaganda”⁸⁶. Z kolei mit immanentnego elitaryzmu nauki Feyerabend zbywa, zrzucając jej ekskluzywizm na karb niewłaściwej edukacji. Dominacja nauki miałaby zagrażać różnorodności tradycji i praktyk, a wspierana jest dużymi nakładami finansowymi, natomiast „[w]zględy humanitarne sprowadzono do minimum”⁸⁷. Ten niepokojący obraz należałoby skonfrontować z badaniami empirycznymi, wielu też Feyerabenda nie daje

⁸³ P.K. Feyerabend: *Jak obronić społeczeństwo przed nauką?* W: *Czy sprzeczność może być racjonalna*. Red. K. Jodkowski. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1986, s. 309–324.

⁸⁴ Ibidem, s. 317.

⁸⁵ P.K. Feyerabend: *Mit „nauki” i jego rola w społeczeństwie*. W: *Czy sprzeczność może być racjonalna...*, s. 293.

⁸⁶ Ibidem, s. 296.

⁸⁷ Ibidem, s. 303.

się bowiem utrzymać w świetle wyników badań prowadzonych w ramach studiów nad nauką i technologią. To jednak temat na osobną pracę.

Bibliografia

- Barnes B., Bloor D.: *Mocny program socjologii wiedzy*. Przeł. Z. Jankiewicz. Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1993.
- Derra A.: *Specyficzny kontekst społeczny i jego rola w teorii znaczenia późnego Wittgensteina*. „Kognitywistyka i Media w Edukacji” 2007, nr 1/2, s. 133–141.
- Feyerabend P.K.: *Jak być dobrym empirystą?* Przeł. K. Zamiara. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1979.
- Feyerabend P.K.: *Jak obronić społeczeństwo przed nauką?* W: *Czy sprzeczność może być racjonalna*. Red. K. Jodkowski. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1986, s. 309–324.
- Feyerabend P.K.: *Mit „nauki” i jego rola w społeczeństwie*. W: *Czy sprzeczność może być racjonalna*. Red. K. Jodkowski. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1986, s. 292–307.
- Feyerabend P.K.: *Przeciw metodzie*. Przeł. S. Wiertlewski. Red. nauk. przekładu K. Zamiara. Siedmioróg, Wrocław 2001.
- Hanuszewicz S.: *Popper a socjologia wiedzy*. W: *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*. Red. P. Bytniewski, M. Chałubiński. T. 1. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, s. 198–210.
- Jodkowski K.: *Filozofia nauki Paula K. Feyerabenda. Stadium umiarkowane*. „Studia Filozoficzne” 1979, nr 11, s. 59–75.
- Knorr-Cetina K.: *Etnograficzne studium pracy naukowej: w stronę konstruktywistycznej interpretacji nauki*. W: *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*. Red. E. Bińczyk, A. Derra. Tłum. M. Wróblewski. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014, s. 181–215.
- Lakatos I.: *Pisma z filozofii nauk empirycznych*. Przeł. W. Sady. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Latour B.: *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*. Przeł. K. Abriszewski. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.
- Latour B., Woolgar S.: *Życie laboratoryjne: konstruowanie faktów naukowych*. Tłum. K. Abriszewski. Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2020.
- Leszczyński D., Szlachcic K.: *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte’a do Foucaulta*. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003.


- Mączka D.: *Amodernistyczna filozofia Paula Feyerabenda*. „Hybris” 2018, nr 41, s. 77–97. Pobrano z: https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/56562/maczka_amodernistyczna_filozofia_paula_%20feyerabenda_2018.pdf?sequence=3&isAllowed=y [23.11.2021].
- Mączka D.: *Mit i mity w filozofii Paula Feyerabenda*. „Analiza i Egzystencja” 2017, nr 39, s. 97–116. <https://doi.org/10.18276/aie.2017.39-06>.
- Mączka D.: *Rola filozofii nauki w ujęciu Paula Feyerabenda*. W: *Episteme. O poznaniu filozoficznym i naukowym*. Red. K. Bałkowski, P. Wiatr. Wydawnictwo Naukowe TYGIEL, Lublin 2016, s. 164–184.
- Michalska A.: *Nauka – dyskurs czy propaganda? Kampania Galileusza w świetle anarchizmu Paula Feyerabenda oraz koncepcji działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa*. „Argument” 2012, nr 2, s. 377–396. Pobrano z: <https://argument.up.krakow.pl/article/download/6353/5881/> [23.11.2021].
- Popper K.R.: *Logika odkrycia naukowego*. Przeł. U. Niklas. Wyd. 2. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Popper K.R.: *Nęcza historycyzmu*. Przeł. S. Amsterdamski. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Popper K.R.: *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*. T. 1: *Urok Platona*. Przeł. H. Krahelska. Oprac. A. Chmielewski. Wyd. 2. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Popper K.R.: *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*. T. 2: *Wysoka fala prorocstwa. Hegel, Marks i następstwa*. Przeł. H. Krahelska. Oprac. A. Chmielewski. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Sady W.: *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*. Wyd. 2., rozsz. i popr. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.
- Sady W.: *Wittgenstein. Życie i dzieło*. Daimonion, Lublin 1993.
- Siemek M.: *Myśl drugiej połowy XX wieku*. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Wybrał i wstępem opatrzył M.J. Siemek. Przeł. S. Cichowicz et al. Czytelnik, Warszawa 1978, s. 5–48.
- Whorf B.L.: *Język, myśl i rzeczywistość*. Przeł. T. Hołówka. Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.
- Wittgenstein L.: *Dociekania filozoficzne*. Przeł. B. Wolniewicz. Wydawnictwo PWN, Warszawa 2000.
- Wittgenstein L.: *O pewności*. Przeł. B. Chwedeńczuk. Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Wittgenstein L.: *Uwagi o „Złotej Gałęzi” Frazera*. Przeł. A. Orzechowski. Instytut Kultury, Warszawa 1998.

Jakub Lampart – student pierwszego roku filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim, interesuje się głównie filozofią nauki i socjologią wiedzy. Niniejszy artykuł stanowi jego pierwszą publikację naukową.



Witold Marzęda

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-7516-3857>

Paradoks integracji dyskursywnej O łączeniu treści doświadczenia przez język

Paradox of Discursive Integration On Integrating Experiential Content Through a Language

Abstract: Theories of discursive integration form a group of theories that see the principles responsible for the integration of experience data (apperception) in the practices and schemes of discourse. These theories indicate that the use of language unites and organizes experience data. Their main assumption can be expressed as follows: this integration does not inhere in objects and cannot be derived from them; hence this integration cannot be secondarily expressed in language, but results exclusively from the use of language (or discourse). In this article, Witold Marzęda gives an overview of narrativist theories, script theories, Gazzaniga and Dennett’s models, which refer to evolutionary psychology, and the theories of Lakoff and Johnson – all these being theories of discursive integration. Marzęda’s main objective is to formulate a paradox, which consists in a trap of self-referentiality into which these theories fall: they postulate some general properties of discourse, which, firstly, do not have to become at once the properties of individual models and which, secondly, do not admit of falsification.

Keywords: discourse, apperception, Dennett, Gazzaniga, cognitive theory of metaphor, narrativism

Czym są koncepcje integracji dyskursywnej? Zarys paradoksu

Koncepcje integracji dyskursywnej (KID) to rodzina teorii, które upatrują zasad łączenia danych doświadczenia (apercepcji) w praktykach i schematach dyskursu. Dyskurs w najszerszym rozumieniu to po prostu język w użyciu¹. KID wskazują więc, że użycie języka (na przykład w konwersacji czy opowiadaniu), repertuar łączników, toposów, wiązań frazowych i frazeologizmów wraz z metaforyką porządkują i jednoczą dane doświadczenia.

Ogólny schemat integracji doświadczenia odpowiada, wedle KID, temu, co Immanuel Kant w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* określił mianem transcendentальной zasady jedności apercepcji i przypisał intelektowi: „Powiązanie nie leży w przedmiotach i nie można go przez spostrzeżenie z nich zaczerpnąć i przez to dopiero przyswoić intelektowi, lecz jest wyłącznie dziełem intelektu, który sam nie jest niczym więcej jak zdolnością wiązania *a priori* i doprowadzania tego, co różnorodne w danych przedstawieniach, do jedności apercepcji. A zasada ta jest najwyższą [zasadą] w całym ludzkim poznaniu”².

Dlatego główną tezę KID najlepiej wyrazić, parafrazując słowa Kanta: powiązanie nie leży w przedmiotach, nie można go z nich zaczerpnąć i wtórnie wyrazić w języku, lecz jest wyłącznie dziełem używania języka (dyskursu). W KID zakłada się, że to mechanizmy mowy integrują świat do postaci, w jakiej go doświadczamy na poziomach gatunkowym, społecznym i indywidualnym. KID łączą trzy przekonania: o tym, że 1) integracja jest zewnętrzna i wtórna względem przedmiotów doświadczenia; 2) źródłem integracji jest użycie języka; 3) produktami integracji dyskursywnej są pojęcia, należące najczęściej do zasobów tak zwanej psychologii potocznej i fizyki potocznej (na przykład „życie”, „jaźń”, „osoba”, „sprawstwo”, „przyczyna”, „wola”, „dobro”, „siła”, „krzesło”).

Prekursorami KID są filozofowie tacy jak Giambattista Vico, który w *Nauce nowej* snuje wizję rozwoju języka z pierwotnej poezji³, czy

¹ Zob. R. Langacker: *Gramatyka kognitywna. Wprowadzenie*. Tłum. E. Tabakowska et al. Universitas, Kraków 2009, s. 609; T. van Dijk: *Badania nad dyskursem*. W: *Dyskurs jako struktura i proces*. Red. T. van Dijk. Przeł. G. Grochowski. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 9; B. Witosz: *Dyskurs i stylistyka*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s. 66.

² I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Antyk, Kęty 2000, s. 157 (B 135).

³ Zob. G. Vico: *Nauka nowa*. Tłum. J. Jakubowicz. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966, s. 184.

Fryderyk Nietzsche, spekulujący o pierwotnym chaosie rzeczy i zdarzeń, relacjonowanym w żywym a niestałym języku poetyckim, który z czasem skostniał i którego źródła uległy zatarciu⁴. Elementy charakterystyczne dla integracji dyskursywnej odnaleźć można również – pomijając techniczne różnice sformułowań – w słynnej hipotezie Sapira–Whorfa, która głosi, że „system językowego zaplecza (innymi słowy – gramatyka) nie jest po prostu pewnym reprodukcyjnym narzędziem wyrażania idei, lecz czynnikiem owe idee kształtującym”⁵, a także w argumentie Donalda Davidsona wiążącym myślenie i posiadanie przekonań z językiem: „aby posiadać przekonanie, trzeba posiadać pojęcie [...], aby posiadać pojęcie przekonania, trzeba posiadać język”⁶.

Nie we wszystkich teoriach dyskursu głoszona jest teza integracji dyskursywnej – przeciwnie, w większości koncepcji wywodzących się z językoznawstwa czy nawiązujących do Teuna van Dijka koncepcji analizy dyskursu postuluje się raczej współzależność i wzajemny wpływ na siebie przekonań i elementów dyskursu. KID stanowią więc ekstremum teorii dyskursu.

W przedstawieniu problemów integracji dyskursywnej skupię się na trzech podgrupach KID: 1) na koncepcjach narratywistycznych, które upatrują podstawowych zasad integrujących w mechanizmach charakterystycznych dla opowiadania, 2) na wywodzących się z behawioryzmu, a obecnych w psychologii ewolucyjnej, koncepcjach jaźni oraz 3) na kognitywnych koncepcjach metafory.

Paradoks integracji dyskursywnej polega na samoodniesieniu, a dokładniej na tym, że zasady jednoczenia i strukturyzowania doświadczenia postulowane w poszczególnych modelach integracji dyskursywnej odnoszą się do samych tych modeli. A zatem jeśli jedność doświadczenia ma charakter narracyjny, adaptacyjny lub metaforyczny, to modele opisujące te mechanizmy muszą również być wytworami, odpowiednio, narracji, adaptacji lub metafory. To z kolei – jak postaram się pokazać – prowadzi do samopotwierdzenia KID i braku możliwości ich empirycznej kontroli, którą Karl R. Popper określa mianem metafizyczności⁷.

⁴ F. Nietzsche: *Teoriopoznawcze wprowadzenie o prawdzie i kłamstwie w sensie pozamoralnym*. Tłum. K. Wolicki. „Teksty. Teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1980, nr 3 (51), s. 165–184.

⁵ B.L. Whorf: *Język, myśl, rzeczywistość*. Tłum. T. Hołówka. PIW, Warszawa 1982, s. 284.

⁶ D. Davidson: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*. Tłum. B. Stanosz. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 245.

⁷ Zob. K.R. Popper: *Logika odkrycia naukowego*. Tłum. U. Niklas. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 40.

Koncepcje integracji narracyjnej

W drugiej połowie XX wieku badacze literatury dostrzegli, że „opowiadanie obecne jest we wszystkich czasach, wszystkich miejscach, wszystkich społeczeństwach”⁸ oraz że istnieje zależność między tym, co określamy mianem życia, a opowieścią. Pozostajmy przy znamiennych hasłach najważniejszych przedstawicieli ruchu: Tzvetan Todorov zaznacza, że „opowieść równa się życiu, brak opowieści śmierci”⁹, a wielokrotnie cytowana Barbara Hardy pisze: „aby naprawdę żyć, przygotowujemy historie o nas samych i o innych, zarówno o osobistej, jak i o społecznej przeszłości i przyszłości”¹⁰.

Wedle zwolenników integracji narracyjnej (koncepcji narracyjnych, narratologicznych, narratywistycznych) opowieści łączą chaotyczne elementy w zrozumiałe ciągi, spajają przypadkowe zdarzenia w uporządkowane opisy. Obrazowo pokazał to u progu lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku krytyk narratywizmu w metodologii badań historycznych Louis O. Mink: „Życie nie ma początku, rozwinięcia i zakończenia; istnieją w nim spotkania, ale początek romansu należy do opowieści, którą sami później opowiadamy; są w nim także rozstania, ale ostateczne rozstania znaleźć można tylko w opowieściach. Są nadzieje, plany, bitwy i pomysły, ale tylko w retrospektywnych opowieściach nadzieje bywają niespełnione, plany niewykonane, bitwy rozstrzygnięte, a pomysły okazują się nowatorskie. Tylko w opowieści Kolumb odkrywa Amerykę, a los królestwa może zawisnąć na włosku”¹¹.

W koncepcjach narratologicznych w strukturach opowiadania upatruje się integracji rozumienia ludzkiego życia. Pewne sekwencje łączą się z sobą, a inne do siebie nie pasują. Władimir Propp zauważa, analizując magiczne bajki rosyjskie, że repertuar możliwych sytuacji wyjściowych, takich jak odejście bohatera z domu, zakaz, otrzymanie wiadomości, oszustwo, niedobór, określa możliwe rozwinięcia akcji¹². Dla przykładu, bohater opuszczający dom z powodu nieszczęścia lub niedostatku, zanim wróci, musi przejść jakąś

⁸ R. Barthes: *Mit i znak. Eseje*. Tłum. W. Błońska et al. PIW, Warszawa 1970, s. 237.

⁹ T. Todorov: *Ludzie – opowieści*. Tłum. R. Zimand. „Pamiętnik Literacki” 1973, z. 1, s. 277.

¹⁰ B. Hardy: *The Teaching of English: Life, Literature and Literary Criticism*. „English in Education” 1968, vol. 2, s. 9. <https://doi.org/10.1111/j.1754-8845.1968.tb01313.x>.

¹¹ L.O. Mink: *History and Fiction as Modes of Comprehension*. „New Literary History” 1970, vol. 1, no. 3, s. 557–558. <http://www.jstor.org/stable/468271> [dostęp: 25.11.2021]. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów – W.M.

¹² Zob. W. Propp: *Morfologia bajki magicznej*. Tłum. P. Rojek. Nomos, Kraków 2010, s. 92–95.

próbę – pokonać wroga lub wejść w posiadanie magicznego przedmiotu. Opowieści tworzą więc sekwencyjnie i kombinatorycznie uporządkowaną całość, a każdy kolejny element to rozwidlenie ścieżek prowadzących w kierunku określonych możliwości. Ten sposób myślenia przenieść można na potoczne narracje codziennego życia. Ono również jest splotem etapów i elementów, które można wskazać tylko w opowieści: początek nauki, pierwsza praca, starość.

Nie tylko rozumienie ogólnych pojęć, takich jak życie, opiera się na schematach narracyjnych – schematy te stanowią również podstawowe sposoby integrowania codziennych doświadczeń i mniej złożonych pojęć. Bardzo szybko spostrzeżono, że jedną z lepszych strategii pozwalających eliminować słabe programy z testu Turinga są pytania dotyczące rozumienia opowieści. Nawet do zrozumienia króciutkich sekwencji narracyjnych potrzebna jest rozbudowana wiedza potoczna (wiedza tła). Weźmy opowieść: „Ktoś zjadł ciastko, uśmiechnął się z zadowoleniem i pogłaskał się po brzuchu” – i pytanie do niej: „Czy jedzenie smakowało bohaterowi?”. Aby program mógł odpowiedzieć na to pytanie, potrzebny jest długi szereg pozornie oczywistych założeń, na przykład: ciastko to jedzenie, jedzenie ma smak, smak może być dobry itd., oraz reguł inferencji i eliminacji niewykorzystywanych założeń. Dlatego na wczesnych etapach badań nad sztuczną inteligencją wiele uwagi poświęcono teoriom rozumienia, a potem również generowania opowieści. Eugene Charniak opracował na początku lat siedemdziesiątych model dziecięcego rozumienia opowiadań¹³. Roger C. Schank i jego współpracownicy zaproponowali później kilka innych modeli, które tłumaczą schematy rozumienia narracyjnego. Skrypty, jak nazywano te schematy, Schank definiował jako „[u]stanowione z góry łańcuchy przyczynowe konceptualizacji, opisujące typowe sekwencje występowania rzeczy w znanych sytuacjach”¹⁴; stanowiły „wiązki informacji o sytuacjach bądź czynnościach charakterystycznych dla danej kultury, takich jak jedzenie w restauracji, udział w przyjęciu urodzinowym czy jazda metrem”¹⁵; składały się z ról, rekwizytów, miejsc, warunków początkowych, rezultatów oraz scen i miały uzupełnić dane programu konieczne do odpowiedzi na pytania dotyczące opowieści.

Sformułowany przez Johna Searle’a słynny eksperyment myślowy zwany chińskim pokojem ma wskazywać, że oparty na skryptach Schanka pro-

¹³ Por. E. Charniak: *Toward A Model Of Children's Story Comprehension*. 1972. <https://dspace.mit.edu/handle/1721.1/6892> [dostęp: 26.07.2021].

¹⁴ R.C. Schank: *Using Knowledge to Understand. Theoretical Issues in Natural Language Processing*. Association for Computational Linguistics, Stroudsburg, PA 1975, s. 117. <https://www.aclweb.org/anthology/T75-2023/> [dostęp: 28.07.2021].

¹⁵ E. Mueller: *Story Understanding*. W: *Encyclopedia of Cognitive Science*. Ed. L. Nadel. Vol. 3. Nature Publishing Group, London 2003, s. 239.

gram, który umożliwia przejście testu Turinga¹⁶, nie wystarcza, by powstała świadomość. Przy takim ujęciu można argument Searle'a przedstawić tak: nawet jeśli świadomość to jedynie zdolność opowiedzenia sekwencji zdarzeń w zadanym języku, a rozumienie to zdolność odpowiadania na pytania dotyczące opowieści, to realizowanie wskazań programu opartych na skryptach przez osobę zamkniętą w chińskim pokoju nie oznacza, że jest ona w stanie opowiedzieć historię, której dotyczą pytania, ani odpowiedzieć na pytania do niej w swoim języku.

U podstaw koncepcji skryptów (termin „skrypt” Schank zaczerpnął z teorii dyskursu) legło założenie, że rozumieć potoczne pojęcie to przedstawić typową sekwencję działań związanych z jego desygnatem. Kompetencja opowiadania i rozumienia opowieści (posiadanie skryptu) jest formatem operowania pojęciami; dokładnie tak jak w podstawowej obserwacji Proppa, na rozumienie składają się elementarne sekwencje działań wirtualnej postaci. Rozumienie, czym jest stół, to nic innego jak schemat prototypowych czynności, opowiadanie tego, co się robi ze stołem i jakie reguły rządzą sekwencjami tych działań (na przykład nie można wstać od stołu, nie usiadłszy przy nim). Skrypt nie musi integrować ogólnych pojęć, takich jak życie i jego przełomy (odejście z domu, pokonanie trudności), może dotyczyć drobnostek, takich jak odsuwanie krzesła, ujmowanie łyżki i pochylanie się nad talerzem. Elementy narracji o etapach przygód i życia układają się w określone sekwencje, tak samo jak umiejętności obchodzenia się z rzeczami, a co za tym idzie, rozumienie świata codziennego doświadczania konstytuującego wiedzę tła.

W koncepcjach narracyjnych utożsamia się rozumienie zjawiska ze znajomością struktur dyskursywnych pojawiających się w narracji o tym zjawisku. Rozumieć X to umieć rozwijać i modyfikować opowieści o X. Określone struktury dyskursu natomiast uznaje się za podstawę pojęć. Pojęcie X to zestaw typowych czynności wykonywanych wobec X, o których można opowiedzieć. Chmury atomów przekształcają się w rzeczy i zdarzenia za pomocą środków, które służą opowiadaniu. Środki te stanowią sposób wyodrębniania, łączenia i rozróżniania przedmiotów. W chmurach atomów nie ma wojen, pokoju, przyjaźni, nie ma stołów, przyjęć urodzinowych, nie ma pierwszego i ostatniego, nie ma trwania, jaźni, krzesel czy umysłów. Nawet same chmury atomów to tylko produkty dyskursu. Integracja narracyjna sprawia, że świat nie rozpada się na tysiące epizodów, że przedmioty cechują się trwałością, że możemy pomyśleć sobie czas od poranka do wieczora i opisać, jak wyglądał ubiegły rok i dotychczasowe życie. Samo pojęcie narracji odpowiada tutaj rozumieniu. Powiązanie nie leży w przed-

¹⁶ Zob. R. Searle: *Umysły, mózgi, programy*. Tłum. B. Chwedeńczuk. W: *Filozofia umysłu*. Red. B. Chwedeńczuk. Aletheia, Warszawa 1995, s. 301–324.

miotach i nie można go z nich zaczerpnąć, by o nim opowiedzieć, lecz jest wyłącznie dziełem opowiadania.

Integracja dyskursywna w ewolucji zachowania

Wedle koncepcji integracji dyskursywnej wywodzących się z psychologii ewolucyjnej użycie języka kształtuje ludzką niszę środowiskową. Dyskurs jest tu rozumiany jako ewolucyjny wytwór instynktu wydawania dźwięków. Zakłada się, że język – na poziomie zarówno ontogenezy, jak i filogenezy – wyłania się stopniowo z odruchowych reakcji wokalnych, które można obserwować już u ptaków. Założenie to pojawia się, bodaj po raz pierwszy, w słynnych rozważaniach Karola Darwina na temat pochodzenia człowieka. Darwin rozumie język jako fenomen znajdujący się między instynktem a rzemiosłem. Uważa, że z jednej strony komunikacja za pomocą aparatu głosowego jest powszechna i instynktowna u ptaków oraz ssaków, z drugiej język, który wymaga nauki, umożliwia operowanie „długimi szeregami myśli”¹⁷.

Filogenetyczny wątek myśli Darwina rozwija George H. Mead, który zauważa, że doświadczenie społeczne rodzi się w symbolicznej sieci relacji, opartej na wymianie sygnałów i rozmaitych strategiach komunikacji, obserwowanych także wśród zwierząt. To z odruchowej wymiany sygnałów i jej stopniowej komplikacji powstają podstawowe formy życia społecznego, a wraz z nimi osobowość ludzka¹⁸.

Wedle Burrhusa F. Skinnera na płaszczyźnie ontogenetycznej język stanowi jeden z wyuczonych rodzajów zachowania¹⁹. Skinner twierdzi, że część relacji językowych może zostać zweryfikowana przez członków wspólnoty, część jednak opisuje stany prywatne, dostępne tylko dla mówiącego. Zachodzi tu, zdaniem Skinnera, pewien znamieny mechanizm prywatyzacji, tłumaczący powstanie sfery osobowości: „[r]elacje słowne, których się uczymy, obserwując wydarzenia pospolite, mogą zostać przeniesione

¹⁷ K. Darwin: *O pochodzeniu człowieka*. Tłum. M. Ilecki. Jirafa Roja, Warszawa 2009, s. 96–97.

¹⁸ G.H. Mead: *Umysł, osobowość, społeczeństwo*. Przeł. Z. Wolińska. Wstępem opatrzyła A. Kłoskowska. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 140.

¹⁹ Zob. B.F. Skinner: *Verbal Behavior*. Harvard University Press, Cambridge, MA 1948, s. 11.

do sfery zdarzeń prywatnych na podstawie podobnych własności”²⁰. I tak, widzenie może się stać wyobrażaniem, a pytanie kogoś o radę – samotnym rozważaniem (pytaniem siebie).

Z behawioralnych koncepcji korzystają w swoich KID Daniel C. Dennett oraz Michael Gazzaniga, którzy silnie akcentują, że mówienie u ludzi ma charakter naturalnego, instynktownego odruchu. Jego reliktem jest brak świadomego dostępu (zwłaszcza w swobodnym mówieniu) do planowania kolejnych wyrażań i słów – obserwujemy je gotowe na wyjściu jako jeden z elementów bezrefleksyjnego zachowania.

Dennett wielokrotnie podkreśla, że słowa „są potężnymi elementami naszego środowiska, które szybko inkorporujemy, wchłaniamy i wydzielamy, snując je jak pająk wysnuwa pajęczynę jako samoobronne ciągi narracji”²¹; co więcej, z mózgu człowieka „wysnuwa się sieć słów i czynów i, jak inne stworzenia, [człowiek – W.M.] nie musi wiedzieć, co robi; po prostu to robi”²². I wskazuje, że nie można wiedzieć, co się myśli, zanim się tego nie powie²³.

Gazzaniga natomiast utrzymuje, że „nie zdajemy sobie sprawy, jak niewiele wydarza się w dziedzinie zwanej »świadomym« życiem. Gdy wypowiadamy jakieś słowo, a kolejne pojawia się w świadomości z większym prawdopodobieństwem niż inne, to czy naprawdę możemy uważać, że kontrolujemy tego rodzaju procesy?”²⁴. Jak zauważają Elisabeth Pacherie i Tim Bayne, komentujący poglądy Gazzanigi i Dennetta, „dowody wysuwane przez zwolenników ujęcia narracyjnego sugerują, że dostęp do naszych intencji jest o wiele mniej bezpośredni i zarazem o wiele bardziej interpretujący, aniżeli filozofowie (i zwykli ludzie!) zakładali”²⁵.

Gazzaniga wskazuje na dane ze słynnych eksperymentów Benjamina Libeta, mówiące (najogólniej rzecz ujmując) o tym, że sterujące ciałem działanie mózgu wyprzedza i synchronizuje to, co nazywamy życiem świadomym. Na podstawie wyników doświadczeń przeprowadzonych przez badacza na osobach z rozszczepionym mózgiem stawia hipotezę, że istnieje lewopółkulowy moduł, którego zadaniem jest snucie wewnętrznej narracji. Ta sprywatyzowana mowa (podobnie jak w koncepcji Skinnera) ma za zadanie łączenie zdarzeń w spójną całość. Gazzaniga za pomocą

²⁰ B.F. Skinner: *Science and Human Behavior*. Free Press, New York 1953, s. 259.

²¹ D.C. Dennett: *Świadomość*. Tłum. E. Stokłosa. Copernicus Center Press, Kraków 2016, s. 586.

²² Ibidem, s. 583.

²³ Zob. D.C. Dennett: *Brainchildren. Essays on Designing Minds*. The MIT Press, Cambridge 1998, s. 43.

²⁴ M.S. Gazzaniga: *Mind's Past*. University of California Press, Berkeley 1998, s. 49.

²⁵ T. Bayne, E. Pacherie: *Narrators and Comparators: The Architecture of Agentive Self-Awareness*. „Synthese” 2006, vol. 159, no. 3, s. 488. <https://www.jstor.org/stable/27653635> [dostęp: 25.11.2021].

strategii dowodów anegdotycznych opisuje zachowania swoich pacjentów z rozszczepionym mózgiem. Stwierdza, że półkule działają i przetwarzają informacje niezależnie od siebie, z tym, że to lewa półkula ma za zadanie wskazać wyjaśnienia działań, także tych wywoływanych przez prawą półkulę. Podczas eksperymentu jednego z pacjentów poproszono, żeby wstał od stołu, przy którym dokonywano badań – prośba została skierowana jako napis wysłany do pola wzrokowego kontrolowanego przez prawą półkulę. Gdy pacjent wstał, zapytano go, dlaczego to zrobił – odpowiedział, że chciał się napić²⁶. „Lewa półkula – utrzymuje Gazzaniga – która nieustannie, rozwiązując problem, pyta, jaki związek ma A oraz B, jest również tą półkulą, która dostarcza narracji opowiadających o tym, dlaczego robimy to, co robimy, i czujemy to, co czujemy. Jest tak nawet u osób z rozszczepionym mózgiem, u których pewne uczucia i operacje dokonują się bez wiedzy lewej półkuli, lewa strona mózgu ma za zadanie prowadzić wątek, który łączy ze sobą razem wszystkie obserwowane wydarzenia i sprawia, że działania i nastroje wydają się ukierunkowane, sensowne i celowe”²⁷.

Model Gazzanigi jest prosty. Mechaniczne działania organizmu są, tuż po ich zajściu, opatrywane w mózgu komentarzem. Komentarz ten skierowany może być do współplemieńców lub stanowić wewnętrzną narrację. Jego zadaniem jest utrzymanie poczucia jedności zachowania organizmu u innych i u siebie. W ten sposób produkowanie retrospektywnych wyjaśnień zdarzeń przez stanowisko komentatorskie w mózgu (moduł językowy)²⁸ pozwala na utrzymanie integracji działań organizmu w jego środowisku i doprowadza do powstania fikcyjnego pojęcia jaźni: „Urządzenie, które pyta, jak nieskończone ilości rzeczy mają się do siebie nawzajem, i preparuje twórcze odpowiedzi na to pytanie, nie może być pomocne [w rozwiązaniu żadnego problemu – W.M.], ale daje początek pojęciu jaźni. Z pewnością

²⁶ Zob. M.S. Gazzaniga: *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg? Neuronauka a istnienie wolnej woli*. Tłum. A. Nowak-Młynikowska. Smak Słowa, Sopot 1996, s. 42–57.

²⁷ Ibidem, s. 222.

²⁸ Słynne eksperymenty Gazzanigi wskazują, że zaburzenia konfabulacji są efektem zabiegu rozszczepienia mózgu i oddzielenia ośrodków mowy (ośrodków Broki i ośrodków Wernickego) od działań prawej półkuli. Inne badania sugerują jednak, że konfabulacja może być również efektem uszkodzenia ciała migdałowatego i hipokampu, co prowadzi do amnezji i może wywołać między innymi zaburzenia narracji niepowiązanej – objawia się to w „konfabulacji, która rozpaczliwie wytwarza narracje rzekomo opisujące ostatnie wydarzenia w życiu pacjenta, lecz mające niewiele lub prawie nic wspólnego z prawdziwymi wydarzeniami”. K. Young, J.L. Saver: *The Neurology of Narrative*. „SubStance” 2001, vol. 30, no. 1/2, issue 94/95, s. 76. <https://doi.org/10.2307/3685505>. Gazzaniga ze sposobu objawiania się obserwowalnych zaburzeń – konfabulacji – czyni zasadę działania modułu interpretacyjnego w ogóle.

jedno z pytań tego urządzenia mogłoby brzmieć: Kto rozwiązuje te problemy? Nazwij to »ja«, a problem zniknie!”²⁹.

Dennett idzie dalej niż Gazzaniga. Wedle Dennetta integracja nie służy wyłącznie retrospektywnemu uspoźnianiu działań organizmu za pomocą wytwarzania (jak w koncepcji Gazzanigi) fałszywej generalnej przyczyny sprawczej działań organizmu, zwanej osobowością. Stanowi również zasób wzorców interpretacji i predykcji zachowania własnego oraz innych ludzi i systemów, którym przypisujemy własności intencjonalne. Predykcje oraz wzorce interpretacji zachowań są wytworem dyskursu. Choć Dennett nie posługuje się terminem „dyskurs”, wielokrotnie podkreśla pierwotną rolę języka w powstawaniu pojęć³⁰. KID Dennetta opiera się na – charakterystycznym dla memetyki – odwróceniu typowego sposobu rozumienia dyskursu: stosując metaforykę infekcji, wprowadzoną przez Dana Sperbera i Deirdre Wilson³¹, autor *Brainstorms* twierdzi, że to nie ludzie używają języka, by przekazać różne idee i przekonania, lecz dyskurs używa ludzi do rozprzestrzeniania swych schematów. Właśnie to odwrócenie wprowadza tezę o integracji dyskursywnej w samo serce rozważań Dennetta. Poszczególne gatunki dyskursu, poszczególne struktury, a nawet poszczególne pojęcia stają się w ten sposób pierwotnymi i zewnętrznymi względem przedmiotów doświadczenia i użytkowników strategiami przetwarzania danych i przewidywania przyszłych stanów środowiska. Dyskurs potrzebuje użytkowników, aby się replikować.

Aby pokazać, jakie zastosowanie znajdują dyskursywne schematy interpretacji, Dennett używa zwykle analogii i przykładów pojęć abstrakcyjnych: „Fizyk przedstawia interpretację krzesła i jego zachowania i dochodzi do teoretycznej abstrakcji środka grawitacyjnej ciężkości, która okazuje się nader użyteczną fikcją przy określaniu zachowania krzesła w przyszłości, w najrozmaitszych warunkach. Hermeneuta, fenomenolog lub antropolog przygląda się raczej rzeczom o wiele bardziej skomplikowanym – ludziom i zwierzętom – stając w obliczu podobnego problemu interpretacji. Wydaje się więc, z teoretycznego punktu widzenia, oczywiste, że należy budować interpretację wokół jakiegoś centralnego, abstrakcyjnego pojęcia: każda osoba ma jaźń (oprócz środka ciężkości)”³². Pojęcie jaźni nie jest jedynie fikcją

²⁹ M.S. Gazzaniga: *Mind's Past...*, s. 175.

³⁰ Zob. D.C. Dennett: *Od bakterii do Bacha. O ewolucji umysłów*. Tłum. B. Bielecka, M. Miłkowski. Copernicus Center Press, Kraków 2018, s. 258; D.C. Dennett: *Brainchildren...*, s. 88.

³¹ Zob. D. Sperber, D. Wilson: *Relevance: Communication and Cognition*. Harvard University Press, Cambridge, MA 1986.

³² D.C. Dennett: *The Self as a Center of Narrative Gravity*. W: *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*. Eds. F. Kessel, P. Cole, D. Johnson. Erlbaum, Hillsdale, NJ 1992, s. 105.

mającą zaspokoić potrzeby hermeneutów i fenomenologów, lecz również stanowi twór dyskursu, schemat interpretacji, który pozwala interpretować działania innych osobników w terminach intencji, sprawstwa oraz tożsamości osobowej, tak istotnych na przykład dla porządku prawnego.

Jaźń jest, wedle Dennetta, zakodowanym w dyskursie schematem interpretacyjnym. Dennett określa schemat interpretacyjny mianem realnego wzorca lub Dawkinsowskim terminem *mem*³³. Schematami interpretacji są pojęcia (takie jak stół, drzewo), abstrakty (jak system monetarny czy atom), jak również poszczególne języki, z ich systemami syntaktycznymi, czy sposoby obliczania prawdopodobieństwa. Schematy interpretacji w uniwersum dyskursu są różne, a nawet sprzeczne, a ich „wybór zależy od obserwatora, od subiektywnych pragmatycznych potrzeb”³⁴. Są narzędziami interpretacji i przewidywania przyszłych stanów środowiska. Ontyczny status tych narzędzi nie ma, zdaniem Dennetta, znaczenia, liczy się sukces w osiągnięciu za ich pomocą określonych celów: „Czy środki ciężkości są fikcjami? W pewnym sensie tak, lecz istnieje wiele prawd i wartościowych, empirycznie sprawdzalnych rzeczy, które można powiedzieć z ich pomocą, i nikt nie obawia się, że nie uda się środka ciężkości przedmiotu zredukować do konkretnej lub fizycznej części lampy. [...] Utrzymuję, że to samo można powiedzieć o przekonaniach. [...] Dlaczego małpa zagląda do pudełka B? Ponieważ wierzy, że w pudełku B jest banan. To intencjonalne wyjaśnienie stanowi alternatywę dla innych wyjaśnień, takich jak: Ponieważ została uwarunkowana, by zajrzeć do pudełka B, kiedy tylko zadzwoni dzwonek. Tak jak istnieją fizyczne dowody na to, że środek ciężkości lampy znajduje się tam, gdzie się znajduje, tak istnieją fizyczne dowody na to, że małpa wierzy w to, co wierzy”³⁵.

Dennett nie interesuje się tym, jakie konkretne elementy dyskursu mogą tworzyć realne wzorce i jak w codziennym życiu pewne z nich się utrzymują i reprodukują (dzięki czemu zapewniają przetrwanie organizmom, przez które są stosowane). Skupia się raczej na instrumentalno-ewolucyjnym statusie tych schematów oraz ich nieświadomym (memetycznym) przyswajaniu i przetwarzaniu. Powiązanie nie leży w przedmiotach i nie można go z nich zaczerpnąć – jest wytworem samoreprodukujących się i rywalizujących dys-

³³ Zob. D.C. Dennett: *The Role of Language in Intelligence*. W: *What is Intelligence? The Darwin College Lectures*. Ed. J. Khalfa. Cambridge University Press, Cambridge–Sydney 1994.

³⁴ D.C. Dennett: *Realne wzorce*. W: *Analityczna metafizyka umysłu*. Red. R. Poczobut, M. Miłkowski. IFIS PAN, Warszawa 2008, s. 323.

³⁵ D.C. Dennett: *Intentional Systems in Cognitive Ethology: The „Panglossian Paradigm” Defended*. „The Behavioral and Brain Sciences” 1983, vol. 6, s. 383. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00016393>.

kursów, które mogą sprzyjać (lub nie) strategiom reprodukcji i przetrwania ich nosicieli (zwanych zwykle użytkownikami dyskursu).

Koncepcje integracji metaforycznej

Dokładniej metaforyczne mechanizmy integracji dyskursywnej opisują George Lakoff i Mark Johnson. Jak piszą badacze, metafory wytwarzają podstawowe modele rozumienia świata i nas samych i przejawiają się w języku potocznym. Jednym z przykładów takich mechanizmów, prowadzącym do wielu filozoficznych problemów, jest problem jaźni. Lakoff i Johnson wskazują, że sposobem myślenia o jaźni rządzi dosyć prosta operacja na strukturze gramatycznej zdania przechodniego. Podmiot takiego zdania (agens) dokonuje operacji na samym sobie. Jako że w językach indoeuropejskich zdania przechodnie mogą przybierać postać typu *A robi/jest B* lub *A ma B*, pojmowaniem jaźni rządzić będą dwa podstawowe, zakodowane w języku schematy gramatyczne: *Podmiot ma jaźń* oraz *Podmiot robi (coś z) jaźnią*. Agensem i pacjensem tego rodzaju zdań jest jeden człowiek. „Pojmujemy samych siebie – piszą Lakoff i Johnson – jako rozszczepionych na dwa różne byty, które mogą znajdować się w stanie wojny, być uwikłane w walkę o kontrolę nad zachowaniem. Ta metaforyczna konceptualizacja jest głęboko zakorzeniona w naszym nieświadomym systemie pojęciowym, tak bardzo, że warto zadać sobie trud, aby sprawdzić, jak funkcjonuje jako podstawa racjonalizacji nas samych”³⁶. To agens (*A*) jest „tym aspektem osoby, która doświadcza świadomie i stanowi *locus* rozumu [...], jaźń natomiast jest konceptualizowana jako osoba, jako przedmiot albo jako miejsce”³⁷.

Jaźń (*B*) traktowana jest więc jak obiekt fizyczny. Wynika to z pierwotności doświadczenia operowania przedmiotami, którego to doświadczenia nabywamy we wczesnym dzieciństwie. Dlatego najważniejszy typ konceptualizacji jaźni opiera się na schemacie: Opanowanie Siebie Jest Opanowaniem Przedmiotu (Self-Control Is Object-Control). Mówimy przecież o tym, że ktoś nie panował nad mimiką, płaczem, nad własnym ciałem, emocjami, nie panował nad sobą. Uszczegółowieniem tego schematu jest ten, wedle którego Opanowanie Siebie Jest Ruchem Wymuszonym na Sobie przez

³⁶ G. Lakoff, M. Johnson: *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. Basic Books, New York 1999, s. 23.

³⁷ Ibidem, s. 242.

Podmiot. W tym schemacie najczęściej utożsamiamy siebie (jaźń) z ciałem lub częścią ciała. Mówimy: „podniosłem się z kanapy”, „zmusiłem się do tego, żeby pójść” itp.

Inna grupa metafor jest związana z posiadaniem przedmiotu (*A ma B*) – wówczas mamy do czynienia ze schematem Opanowanie Siebie Jest Posiadaniem Przedmiotu. Jak w zwrocie „nie posiadać się z radości, gniewu” itp. Panowanie nad sobą jest związane z posiadaniem, brak panowania – z utratą: „zatraciła się w tańcu”, „stracił rozum” itd. Innym jeszcze schematem jest lokalizacja – jaźń jest tutaj rozumiana jako pojemnik: panowanie nad sobą to bycie we właściwym miejscu, stąd „wychodzenie z siebie” jest oznaką utraty panowania. Integracja jaźni metaforyzowana jest również jako bycie podmiotu i jaźni w tym samym miejscu, bycie całością, natomiast utrata integracji – jako rozsypywanie. Dlatego „jesteśmy w rozsypce”, „bierzemy się w garść”, „rozpadamy się” lub „jesteśmy rozbici” i „musimy się pozbierać”.

Jednym z najbardziej nośnych sposobów konceptualizowania życia wewnętrznego są relacje społeczne. Podmiot i jaźń mogą odgrywać względem siebie różne społeczne role (*A robi coś z B*). Mogą stać się adwersarzami, jak wtedy, gdy walczymy z sobą, by nie wybuchnąć śmiechem, albo próbujemy przekonać się do czegoś. Mogą również odgrywać rolę przyjaciół, rozmówców, opiekuna i podopiecznego, pana i sługi. Mówimy przecież, że „lubimy siebie samych”, „powiedzieliśmy sobie dość”, czy też „przywołaliśmy się do porządku” lub „nie mogliśmy nad sobą zapanować”.

Pytanie o to, co czyni jaźń jednością, zakłada konceptualizację typu część – całość, która może przejawiać się w różnych metaforach (budowli z klocków, maszyny lub też czegoś jednolitego, o czym jednak wiadomo, że może się rozpaść, jak wazon). Pozorna sensowność pytań o tożsamość osobową wynika właśnie z posługiwania się tego rodzaju konceptualizacjami, które realizowane bywają w różnych metaforach. Funkcja metafor sprowadza się do integrowania (w tym przykładzie życia wewnętrznego) na różnych poziomach. Jaźń, podobnie jak inne pojęcia psychologii potocznej, jest więc produktem codziennego dyskursu osnutego na metaforycznych schematach. Filozoficzne problemy pojawiają się wtedy, gdy metafory przestają się z sobą zgadzać.

Autorzy *Philosophy in the Flash* wychodzą z założenia charakterystycznego dla filozofii późnego Wittgensteina: problemy filozoficzne wynikają ze schematów pojęciowych zakodowanych w języku³⁸. „Typowa teoria filozoficzna wybiera zwykle jedną z metafor jako właściwą i mającą prawdziwe, literalne znaczenie. Jednym z powodów sporów w teoriach filozoficznych jest ten, że różni filozofowie uznali różne metafory za właściwe, a zignorowali

³⁸ Zob. L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*. Tłum. B. Wolniewicz. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 132.

wali lub uznali za zwodnicze wszystkie inne metaforyczne strukturyzacje pojęcia”³⁹. Metafor tych nie można uniknąć, co więcej, „filozofowie, budując swoje teorie, używają [...] dokładnie tych samych zasobów pojęciowych oraz tych samych systemów pojęciowych, których używają zwykli ludzie w danej kulturze”⁴⁰.

Problem filozoficzny to problem wywoływany przez system pojęciowy (metaforyczny), dzięki któremu rozumiemy dane zjawisko. Tak, zdaniem Lakoffa i Johnsona, powstają filozoficzne zagadnienia. Konceptualizacje potocznego języka odwołują się do różnych domen potocznego doświadczenia i nie tworzą spójnego systemu metaforycznego. „Teorie filozoficzne, jak wszystkie inne, nie mogą wyskakiwać ani faktycznie nie wyskakują z jakiegoś domniemanego, czystego, transcendentnego rozumu. Przeciwnie, filozofię tworzą zasoby składające się z pojęć i sposobów wnioskowania, nawet wtedy, gdy filozofia przekształca i twórczo wzbogaca te zasoby. Te poznawcze zasoby nie są wytworami ani arbitralnymi, ani kulturowymi. Zależą w istocie od ucieleśnionego doświadczenia, które łączy zarówno elementy konstytucji cielesnej, jak i środowiska, które zamieszkujemy”⁴¹. W efekcie wszystkie ważne zagadnienia dają się sprowadzić do sposobów konceptualizacji, rozbieżności między nimi oraz między ich językowymi środkami wyrazu. Powiązanie nie leży w przedmiotach, lecz jest wytworem metaforycznych konceptualizacji.

Paradoks integracji dyskursywnej

Paradoks we wskazanych KID wynika z samoodniesienia oraz postulowania ogólnej własności (lub generalnego mechanizmu działania) dyskursu. Jeśli owe ogólne własności dyskursu – jak metaforyczna konceptualizacja, bycie wytworem instynktownego odruchu wydawania dźwięków – są charakterystyczne dla użycia języka w ogóle, to same KID, które wskazują te własności, muszą jako wytwory dyskursu mieć te własności.

Dla przykładu: jeślibyśmy uznali, że integracji osobowości i zdarzeń dokonuje lewopółkulowy interpretator – jak w hipotezie Gazzanigi – to integrujące działanie lewej półkuli mózgu musiałoby samo być wytworem

³⁹ G. Lakoff, M. Johnson: *Philosophy in the Flesh...*, s. 72.

⁴⁰ Ibidem, s. 303.

⁴¹ Ibidem, s. 306.

dyskursu lewopółkulowych modułów. W takiej sytuacji nie tylko pojęcia psychologii potocznej byłyby efektem językowych działań sprzężonych modułów, lecz również pojęcia wyjaśniające, z pojęciem mózgu, lewej półkuli oraz samej psychologii potocznej włącznie.

Samoodniesienie w koncepcji Dennetta opiera się na snuciu narracji i uproszczeniach języka potocznego, które tworzą realne wzorce interpretacyjne. Pozwalają one przewidywać zachowania innych (do pewnego stopnia) i kontrolować obraz siebie w grupach społecznych. Wprowadzają dyskursywną stałość przedmiotów, tożsamość osób i wydarzeń. Sama koncepcja Dennetta powinna być uznana za pewną strategię interpretacyjną, za jeden z wielu realnych dyskursywnych wzorców. Z założenia musi więc posiadać alternatywy w postaci innych koncepcji, będących równie dobrymi narzędziami badawczymi w niektórych sytuacjach. To jednak, jak zauważyła na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku Patricia Smith Churchland, wyprowadza pomysł Dennetta poza obszar nowocześnie rozumianej nauki: „Jako przekonująca fikcja może to [wprowadzanie pojęć fikcyjnych takich jak jaźń lub intencje – W.M.] pomóc w przewidywaniach, lecz jako fikcja właśnie nie może aspirować do żadnej funkcji wyjaśniającej. Można przecież zdecydować, że będzie się instrumentalistą w odniesieniu do dowolnej teorii: witalizmu, alchemii, biologii Arystotelesa”⁴².

Podobnie jest w wypadku zastosowania idei Lakoffa i Johnsona do dyskursu filozofii. Aby metafory mogły stanowić podstawę integracji narracyjnej, potrzebna jest bardziej pierwotna metaforyczna konceptualizacja. Łatwo zauważyć, że autorzy *Metafor w naszym życiu* posługują się konceptualizacją: *coś ukrytego oddziałuje na widoczne*. Realizacją tej konceptualizacji są metafory lalkarza – Lakoff i Johnson piszą, że filozoficzne „teorie są w dużej mierze wytworem ukrytej dłoni nieświadomości poznawczej”⁴³ – lub rośliny – „konceptualizacja jest głęboko zakorzeniona w naszym nieświadomym systemie pojęciowym”⁴⁴ – czy też narzędzia personifikowanej nieświadomości poznawczej – „nasze nieświadome systemy pojęciowe robią użytek z metafor i prototypów”⁴⁵.

Sama etymologia słowa *metapherein*, oznaczającego ‘ruch z jednego miejsca do drugiego, przeniesienie czy projekcję’, jest metaforyczna. W ten sposób opisany mechanizm wytwarzający sposoby integracji metaforycznej okazuje się konieczny dla wytworzenia samej teorii integracji

⁴² P.S. Churchland: *Dennett's Instrumentalism: A Frog at the Bottom of the Mug*. „The Behavioral and Brain Sciences” 1983, vol. 6, s. 359. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00016423>.

⁴³ G. Lakoff, M. Johnson: *Philosophy in the Flesh...*, s. 24.

⁴⁴ Ibidem, s. 23.

⁴⁵ Ibidem, s. 358.

metaforycznej. W samej teorii Lakoffa i Johnsona występują wskazane problemy, typowe dla koncepcji filozoficznych, i teoria ta może się okazać wytworem pewnej wybranej grupy metafor, z którą inne nie będą się zgadzać. Jak zauważa Olaf Jäkel, rozważając to zagadnienie: „sama dyskusja na temat tak abstrakcyjny, jak zjawisko metafory, nie powinna toczyć się niemetaforycznie”⁴⁶. Jäkel uznaje to jednak za potwierdzenie tezy o jednokierunkowości metafory i konkluduje, że „nie ma w tym nic godnego krytyki”⁴⁷.

W ten sposób, na mocy samoodniesienia, KID są – w zależności od pojęć technicznych, którymi operują – wytworami modułu językowego, realnymi wzorcami lub metaforycznymi opracowaniami konceptualizacji. Wariant, jaki stanowi konkretna KID, z założenia może mieć alternatywę, która będzie nie tylko jego negacją, lecz także w dowolny sposób **lepszym** lub **uznanym** w jakiejś grupie schematem. Zatem inny realny wzorzec może zastąpić poprzedni, inna bazowa metafora może zastąpić poprzednią. I tu dochodzimy do paradoksalnej sytuacji. Zastąpienie pewnej KID będzie musiało zostać zinterpretowane w jej własnych, technicznych terminach jako potwierdzenie jej założeń! Nowa teoria, obalająca realne schematy interpretacji (jak w koncepcji Dennetta) będzie w terminach samej teorii realnych wzorców nowym realnym wzorcem, a więc obalenie teorii będzie ją potwierdzać. Będzie potwierdzać zasadę wymierania słabszych i rozprzestrzeniania się lepszych wzorców dyskursywnej interpretacji. Podobnie wskazanie innego opisu konceptualizacji niż metaforyczny musi, w terminach Lakoffa i Johnsona, opierać się na nowej konceptualizacji metaforycznej, a zatem obalenie kognitywnej teorii metafory jako opisu integracji dyskursywnej będzie musiało tę teorię potwierdzić, gdyż w jej własnych terminach będzie realizacją konkurencyjnego zestawu bazowych konceptualizacji i metafor.

KID są więc niemożliwe do obalenia w rozumieniu, jakie temu terminowi nadał Karl R. Popper: teoria nieobalalna to teoria, która „będzie zgodna z dowolną konstatacją empiryczną”⁴⁸.

We wszystkich KID pojawia się ten sam schemat zapewniający niewywrotność tych teorii. Po pierwsze, dyskursowi przypisuje się pewną ogólną własność. Może nią być narracyjność, metaforyczność czy bycie wzorcem interpretacji danych doświadczenia. Po drugie, ogólna własność musi przysługiwać również konkretnej KID, gdyż jest ona wytworem dyskursu. I tak, koncepcje integracji narracyjnej muszą uznać same siebie za narracyjne,

⁴⁶ O. Jäkel: *Metafory w abstrakcyjnych domenach dyskursu. Kognitywno-lingwistyczna analiza metaforycznych modeli aktywności umysłowej, gospodarki i nauki*. Tłum. M. Banaś, B. Dąg. Universitas, Kraków 2003, s. 124.

⁴⁷ Ibidem, s. 127.

⁴⁸ K.R. Popper: *Logika odkrycia naukowego...*, s. 331.

koncepcja integracji metaforycznej musi opierać się na pewnych metaforach, a koncepcja realnych wzorców sama jest pewnym wzorcem interpretacji. Po trzecie, najważniejsze, przypisanie ogólnej własności dyskursowi jest niefalsyfikowalne. Nie wiadomo, kiedy i jak można byłoby stwierdzić, że dyskurs jest nienarracyjny lub niemetaforyczny, że jakiś jego element nie służy interpretacji danych lub nie jest wytworem modułu językowego.

To sprawia, że KID są paradoksalne – każda możliwa refutacja będzie dawała się wpisać w ich schemat, a zatem będzie je potwierdzać. Dla przykładu: jeśli przyjąć, że nie każda conceptualizacja jest metaforyczna, to w ramach metaforycznej KID można uznać, że część interpretacji jest niemetaforyczna. Samo zrozumienie tego zarzutu jest możliwe tylko na podstawie metafory całości i części, a więc przyjęcie przeciwnego założenia potwierdza założenie odrzucone. Podobnie jeśli przyjąć, że nie każdy element dyskursu jest realnym wzorcem – będzie to tylko jedna z możliwych interpretacji, a więc kolejny realny wzorec interpretacji. Analogicznie we wszystkich wskazanych KID. Paradoks wygląda więc tak: sama możliwość dopuszczenia fałszywości konkretnej KID potwierdza jej prawdziwość.

Bibliografia

- Barthes R.: *Mit i znak. Eseje*. Tłum. W. Błońska et al. PIW, Warszawa 1970.
- Bayne T., Pacherie E.: *Narrators and Comparators: The Architecture of Agentive Self-Awareness*. „Synthese” 2006, vol. 159, no. 3, s. 475–491. <https://www.jstor.org/stable/27653635> [dostęp: 25.11.2021].
- Charniak E.: *Toward A Model Of Children's Story Comprehension*. 1972. <https://dspace.mit.edu/handle/1721.1/6892> [dostęp: 26.07.2021].
- Churchland P.S.: *Dennett's Instrumentalism: A Frog at the Bottom of the Mug*. „The Behavioral and Brain Sciences” 1983, vol. 6, s. 358–359. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00016423>.
- Darwin K.: *O pochodzeniu człowieka*. Tłum. M. Ilecki. Jirafa Roja, Warszawa 2009.
- Davidson D.: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*. Tłum. B. Stanosz. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Dennett D.C.: *Brainchildren. Essays on Designing Minds*. The MIT Press, Cambridge 1998.
- Dennett D.C.: *Intentional Systems in Cognitive Ethology: The „Panglossian Paradigm” Defended*. „The Behavioral and Brain Sciences” 1983, vol. 6, s. 343–390. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00016393>.

- Dennett D.C.: *Od bakterii do Bacha. O ewolucji umysłów*. Tłum. B. Bielecka, M. Miłkowski. Copernicus Center Press, Kraków 2018.
- Dennett D.C.: *Realne wzorce*. W: *Analityczna metafizyka umysłu*. Red. R. Poczobut, M. Miłkowski. IFIS PAN, Warszawa 2008, s. 299–325.
- Dennett D.C.: *The Role of Language in Intelligence*. In: *What is Intelligence? The Darwin College Lectures*. Ed. J. Khalfa. Cambridge University Press, Cambridge–Sydney 1994, s. 161–178.
- Dennett D.C.: *The Self as a Center of Narrative Gravity*. W: *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*. Eds. F. Kessel, P. Cole, D. Johnson. Erlbaum, Hillsdale, NJ 1992, s. 103–115.
- Dennett D.C.: *Świadomość*. Tłum. E. Stokłosa. Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Dijk T. van: *Badania nad dyskursem*. W: *Dyskurs jako struktura i proces*. Red. T. van Dijk. Przeł. G. Grochowski. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 9–44.
- Gazzaniga M.S.: *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg? Neuronauka a istnienie wolnej woli*. Tłum. A. Nowak-Młynikowska. Smak Słowa, Sopot 1996.
- Gazzaniga M.S.: *Mind's Past*. University of California Press, Berkeley 1998.
- Hardy B.: *The Teaching of English: Life, Literature and Literary Criticism*. „English in Education” 1968, vol. 2, s. 7–15. <https://doi.org/10.1111/j.1754-8845.1968.tb01313.x>.
- Hutto D.: *The Narrative Practice Hypothesis: Clarifications and Implications*. „Philosophical Explorations” 2008, vol. 11, no. 3, s. 175–192. <https://doi.org/10.1080/13869790802245679>.
- Jäkel O.: *Metafory w abstrakcyjnych domenach dyskursu. Kognitywno-lingwistyczna analiza metaforycznych modeli aktywności umysłowej, gospodarki i nauki*. Tłum. M. Banaś, B. Draj. Universitas, Kraków 2003.
- Jaynes J.: *The Origins of Consciousness in a Breakdown of Bicameral Mind*. Houghton Mifflin Company, Boston–New York 2000.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Antyk, Kęty 2000.
- Lakoff G.: *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią nam o umyśle*. Tłum. M. Buchta, A. Kotarba, A. Skucińska. Universitas, Kraków 2011.
- Lakoff G., Johnson M.: *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. Basic Books, New York 1999.
- Langacker R.: *Gramatyka kognitywna. Wprowadzenie*. Tłum. E. Tabakowska et al. Universitas, Kraków 2009.
- MacIntyre A.: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Przeł., wstępem i przypisami opatrzył A. Chmielewski. Przekł. przejr. J. Hołówka. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Mead G.H.: *Umysł, osobowość, społeczeństwo*. Przeł. Z. Wolińska. Wstępem opatrzyła A. Kłoskowska. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Miłkowski M.: *Rzeczywiste wzorce intencjonalności*. W: *Formy reprezentacji umysłowych*. Red. R. Poczobut, M. Walczak, S. Wróbel. IFIS PAN, Warszawa 2006, s. 133–151.

- Mink L.O.: *History and Fiction as Modes of Comprehension*. „New Literary History” 1970, vol. 1, no. 3, s. 541–558. <http://www.jstor.org/stable/468271> [dostęp: 25.11.2021].
- Mueller E.: *Story Understanding*. W: *Encyclopedia of Cognitive Science*. Ed. L. Nadel. Vol. 3. Nature Publishing Group, London 2003, s. 238–254.
- Mulaik S.A.: *The Metaphoric Origins of Objectivity, Subjectivity, and Consciousness in the Direct Perception of Reality*. „Philosophy of Science” 1995, vol. 62, no. 2, s. 283–303. <https://www.jstor.org/stable/188435> [dostęp: 25.11.2021].
- Nietzsche F.: *Teoriopoznawcze wprowadzenie o prawdzie i kłamstwie w sensie pozamoralnym*. Tłum. K. Wolicki. „Teksty. Teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1980, nr 3 (51), s. 165–184.
- Popper K.R.: *Logika odkrycia naukowego*. Tłum. U. Niklas. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Propp W.: *Morfologia bajki magicznej*. Tłum. P. Rojek. Nomos, Kraków 2010.
- Reichenbach H.: *Powstanie filozofii naukowej*. Tłum. H. Krahelska. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960.
- Roser M.E., Gazzaniga M.S.: *The Interpreter in Human Psychology*. „Evolution of Nervous Systems” 2007, vol. 4, s. 503–508. <https://doi.org/10.1016/B0-12-370878-8/00030-6>.
- Rosner K.: *Narracja, tożsamość i czas*. Universitas, Kraków 2006.
- Shank R.C.: *Using Knowledge to Understand. Theoretical Issues in Natural Language Processing*. Association for Computational Linguistics, Stroudsburg, PA 1975. <https://www.aclweb.org/anthology/T75-2023/> [dostęp: 28.07.2021].
- Searle R.: *Umysły, mózgi, programy*. Tłum. B. Chwedeńczuk. W: *Filozofia umysłu*. Red. B. Chwedeńczuk. Aletheia, Warszawa 1995, s. 301–324.
- Skinner B.F.: *Science and Human Behavior*. Free Press, New York 1953.
- Skinner B.F.: *Verbal Behavior*. Harvard University Press, Cambridge, MA 1948.
- Sperber D., Wilson D.: *Relevance: Communication and Cognition*. Harvard University Press, Cambridge, MA 1986.
- Taleb N.N.: *Czarny łabędź. Jak nieprzewidywalne zdarzenia rządzą naszym życiem*. Przeł. O. Siara. Zysk, Poznań 2020.
- Todorov T.: *Ludzie – opowieści*. Tłum. R. Zimand. „Pamiętnik Literacki” 1973, z. 1, s. 269–281.
- Turing A.M.: *Maszyny liczące a inteligencja*. Tłum. D. Gajkowicz. W: *Maszyny matematyczne i myślenie*. Red. E. Feigenbaum, J. Feldman. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1972, s. 24–47.
- Turner M.: *Literary Mind*. Oxford University Press, New York–Oxford 1994.
- Vico G.: *Nauka nowa*. Tłum. J. Jakubowicz. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.
- Whorf B.L.: *Język, myśl, rzeczywistość*. Tłum. T. Hołówka. PIW, Warszawa 1982.
- Witosz B.: *Dyskurs i stylistyka*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009.
- Wittgenstein L.: *Dociekania filozoficzne*. Tłum. B. Wolniewicz. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.

Young K., Saver J.L.: *The Neurology of Narrative*. „SubStance” 2001, vol. 30, no. 1/2, issue 94/95, s. 72–84. <https://doi.org/10.2307/3685505>.

Witold Marzęda – adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; studiował w Kolegium Indywidualnych Studiów Międzyobszarowych. Pracę doktorską zatytułowaną *Ogólna teoria znaczenia w fenomenologii Husserla* napisał pod kierunkiem profesora Arkadiusza Chrudzimskiego. Interesuje się kognitywistyką, szczególnie filozofią umysłu, przetwarzaniem mowy. Obecnie pracuje nad zagadnieniami poznania deiktycznego.

Central and Eastern European Online Library
www.cceol.com

Śląska Biblioteka Cyfrowa / The Silesian Digital Library
www.sbc.org.pl

Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach
Institute of Philosophy, University of Silesia in Katowice
www.folia.philosophica.us.edu.pl

Publikacja na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



Redakcja i korekta / Copy Editing and Proofreading
Tomasz Kalaga (język angielski)
Magdalena Pache (język polski)

Projekt okładki / Cover Design
Magdalena Pache

Łamanie / Typesetting
Beata Klyta

ISSN 2353-9445

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem
ISSN 1231-0913.

The journal was formerly published in print with the following identifier
ISSN 1231-0913.

Wydawca / Published by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Ark. druk. 7,0. Ark. wyd. 8,0.

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9445

14



Więcej o książce

