

Teresa Obolevitch

Zachodni wstęp do filozofii w stylu rosyjskim czy rosyjski wstęp do filozofii zachodniej?

Zagadnienia Filozoficzne w Nauce nr 48, 183-190

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**ZACHODNI WSTĘP DO
FILOZOFII W STYLU
ROSYJSKIM CZY ROSYJSKI
WSTĘP DO FILOZOFII
ZACHODNIEJ?**

◇ *Введение в философию*, ред. А.В. Солдатов, Санкт-Петербург — Москва — Краснодар: Лань 2007, ss. 576.

Wstęp do filozofii w rosyjskiej literaturze filozoficznej należy do kategorii najbardziej popularnych książek. W dowolnej księgarni znaleźć można pokaźną ilość *Wstępów* napisanych i zredagowanych przez rozmaitych autorów, począwszy od wykładowców prowincjonalnych uczelni i skończywszy na znanych i cenionych specjalistach. Pozycje te cieszą się sporym powodzeniem u studentów niefilozoficznych kierunków (filozofia, podobnie jak — uwaga! — wyższa matematyka, wchodzi w *ratio studiorum* prawie wszystkich wydziałów) oraz amatorów, natomiast zazwyczaj są omijane przez adeptów filozofii i zawodowych filozofów, którzy poszukują dla siebie bardziej pożywnego pokarmu intelektualnego.

Recenzowana książka na pierwszy rzut oka niczym się nie wyróżnia spośród dziesiątków innych propedeutycznych pozycji: skromna, nieco przestarzała szata graficzna (co jednak korzystnie wpływa na koszt książki wydanej przecież dla studentów), tradycyjny, obowiąz-

kowy dopisek na obwolucie: „Zatwierdzono przez zespół naukowo-metodyczny w charakterze podręcznika dla studentów wyższych uczelni studiujących kierunek 54400 (050400) — «Edukacja społeczno-ekonomiczna»”. Uwagę potencjalnego czytelnika przyciąga bodaj jedynie okładka obrazująca współczesnego przedstawiciela *Homo sapiens* w charakterystycznym geście zastanawiania się, wpatrującego się w górującą nad nim postać Platona. Jednak w adnotacji wydawcy czytamy, że „proponowany podręcznik wyróżnia się od swych poprzedników szerokością spektrum przedstawionych problemów dotyczących filozofii. Ma on również unikalny charakter pod względem składu autorów, wśród których znajdują się znani rosyjscy i zagraniczni filozofowie, uczeni, teologowie” (s. 2). Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że jednym ze współautorów książki jest ks. prof. Michał Heller. Przez niego został napisany rozdział ósmy („Współczesna filozofia nauki”), będący skróconą wersją jego podręcznika (dwukrotnie wydanego w języku polskim) *Filozofia nauki*.

Prezentowana książka składa się z czternastu rozdziałów, wstępu i zakończenia.

We wstępie prof. M. i O. Szewczenko piszą o specyfice filozofii rosyjskiej, wskazując, że powstała ona dopiero w XVIII wieku, a pierwsze podręczniki (po łacinie) obowiązujące w akademiach duchownych, od-

woływały się do zachodnich scholastycznych koncepcji. Autorzy wstępu przedstawiają także sytuację filozofii w ZSRR w okresie komunistycznym, ubolewając nad przymusowym wykładaniem na różnych uczelniach „naukowego ateizmu”. Także w postradzieckiej Rosji filozofia znajduje się w pewnym kryzysie, związanym z cięciami finansowania badań i redukcją etatów. Istnieją jednak organizacje (m.in. Fundacja Badań Nauki i Teologii im. P. Florenskiego, która wsparła również wydanie recenzowanego podręcznika) mające na celu odrodzenie filozofii w Rosji — dyscypliny, która od wieków wyznacza intelektualną drogę ludzkości.

W rozdziale pierwszym „Filozofia jako światopogląd” M. i O. Szewczenko przedstawiają dwa rozumienia filozofii: (1) ujmowaną jako określony system wiedzy i (2) jako sposób relacji człowieka do świata, a także sposób rozumienia siebie, wartościowania itp. (por. s. 10). Filozofia w drugim rozumieniu jest światopoglądem właściwym wszystkim ludziom bez wyjątku, nie tylko adeptom tej dyscypliny czy specjalistom. Ukazane zostały również przedfilozoficzne (tzn. istniejące przed systematyzacją i akademickim opracowaniem) obrazy świata dane w postaci mitologii i przeanalizowano funkcje mitu. Zwrócono uwagę na światopo-

glądową rolę nauki i techniki, polegającej — zdaniem autorów — przede wszystkim na wytworzeniu prawdziwie humanistycznego klimatu dociekań, a więc takiego, który wykluczałby wykorzystanie badań naukowych i technicznych wynalazków ze szkodą dla cywilizacji.

Rozdział drugi „Byt i poznanie. Ontologiczny i gnoseologiczny paradygmat” został napisany przez prof. B. Markowa. Autor zwraca uwagę, że pojęcie filozofii jest niejednoznaczne. Mówiąc ogólnie, „filozofia jest tym, czym zajmują się filozofowie” (s. 23), a sposobów jej uprawiania jest dziś bardzo wiele. Filozofia współczesna rozmaitych opcji (filozofia analityczna, hermeneutyka itp.) — w odróżnieniu od wcześniejszej — analizuje wszelkie problemy przez pryzmat języka. Język wyznacza paradygmat gnoseologiczny¹. Natomiast w ontologicznej perspektywie — zdaniem Markowa — świat jest rozpatrywany jako taki, dopiero wtórnie uwzględniając jego relację do człowieka, a co za tym idzie — także do języka. Należy jednak zastrzec, że dziś odchodzi się od takiego ścisłego rozdzielenia ontologii i gnoseologii na rzecz ukazania wzajemnego związku bytu i jego poznania: nasze ujęcie bytu nie jest bowiem neutralne, ale dane właśnie poprzez język. Uznaje to wprawdzie sam au-

¹W tradycji rosyjskiego filozofowania używa się pojęcia „gnoseologia”, rzadziej — „epistemologia” czy „teoria poznania”. Jest to związane z tym, że oryginalna filozofia rosyjska jest zaangażowana podmiotowo, co wyraża określenie „gnoseologia” (od *gnosis* — wiedza dotycząca podmiotu), a nie bezpodmiotowa „epistemologia”.

tor (por. s. 35), aczkolwiek zaznacza, że próba połączenia ontologicznego i gnoseologicznego paradygmatu jest unikiem, który nie rozwiązuje dawnych trudności, a jedynie wprowadza nowy „absolutyzm” w postaci języka.

Przedstawiając ontologiczny paradygmat, autor pisze o różnicy między platońskim i arystotelesowskim podejściem. Porównanie to z konieczności jest pobieżne i uproszczone, niemniej jednak taki sposób zapoznania czytelnika z kluczowymi filozoficznymi koncepcjami jest zdecydowanie lepszy, niż tradycyjny opis poglądów Ateńczyka i Stagiryty wziętych z osobna. Ukazując natomiast tzw. paradygmat gnoseologiczny, Markow kładzie nacisk na „przewrót kopernikański” Kanta, krytykując jego antymetafizyczny charakter.

Rozdział trzeci autorstwa prawosławnego księdza profesora W. Mustafjewa poświęcony jest właśnie gnoseologii. Rozpatrzone zostały problemy źródeł wiedzy i jej istoty, przedstawiono klasyfikację ważniejszych gnoseologicznych teorii oraz — rzecz charakterystyczna — przeanalizowano wiarę z perspektywy gnoseologii. Ostatni punkt zasługuje na szczególną uwagę. Otóż prof. Mustafjew wskazuje, że punktem wyjścia wiedzy są fakty (to, co jest), podczas gdy punktem wyjścia wiary są oczekiwania, nadzieja itp. (to, czego jeszcze nie ma). Wiedza określa i odpowiada na materialne potrzeby człowieka, a wiara — na po-

trzeby duchowe. Toteż „wiedza pomaga człowiekowi istnieć, a wiara odkrywa sens owego istnienia” (s. 72).

Rozdział czwarty (napisany przez prof. B. Markowa i J. Szyłkova) jest zatytułowany „Świadomość”. Autorzy omawiają pojęcie świadomości, które — trzeba się zgodzić — umyka ścisłym definicjom, a także referują współczesne programy jego analizy, przedstawiają (aczkolwiek bardzo pobieżnie) problem „umysł — ciało” i zastanawiają się nad integracyjną strukturą świadomości, będącą splotem umysłowych, zmysłowych, wolitywnych, emocjonalnych i pamięciowych składowych.

W rozdziale piątym „Poznanie” B. Markow omawia m.in. takie problemy, jak język, racjonalność, zagadnienie tzw. rozumu obiektywnego i rozumu subiektywnego, wskazując na różnicę między nimi, a także na różnicę między rozumem i rozsądkiem (odpowiadające średniowiecznym pojęciom *intellectum* i *ratio* oraz starożytnym terminom *nous* i *dianoia* — zob. s. 118), między tym, co racjonalne, a tym, co irracjonalne. Przedstawia również rozmaite koncepcje prawdy.

Rozdział szósty (autor B. Markow) ukazuje antropologiczny zwrot w filozofii XX wieku. Naszkicowany został zarys antropologii filozoficznej, jej krytyka dokonana m.in. przez M. Heideggera i K. Jaspersa oraz perspektywy rozwoju tej dyscypliny. Już Grecy (głównie Sokrates) intereso-

wali się problematyką człowieka, jednak dopiero w latach 20. XX wieku — w opinii Markowa — postawiono nowe pytania, i to w różnych perspektywach: biologicznej, socjologicznej, lingwistycznej oraz z punktu widzenia nowych kierunków filozoficznych: fenomenologii, egzystencjalizmu, personalizmu itp. Autor jest przekonany, że nie można ignorować „starej teorii ducha i duszy, w których pionierzy psychoanalizy upatrywali wczesnych modeli podświadomości” (s. 151), albowiem „zwrócenie się do tej tradycji poszerza współczesne wyobrażenia o pracy świadomości, która nie sprowadza się do dowodzenia, sprawdzenia i kalkulacji, lecz odznacza się przeżywaniem aktów duchowych, takich jak wiara, nadzieja, miłość, solidarność moralna, wolność itp.” (tamże). Markow podkreśla w tym względzie znaczenie Nietzschego, Schopenhauera i Freuda dla rozwoju koncepcji afektów i podświadomości. Zdaje się natomiast nie zauważać współczesnych danych szeroko pojętej kognitywistyki: filozofii umysłu, psychologii poznawczej, neurobiologii itp. W związku z tym należy stwierdzić, że problematyka człowieka jest ukazana co najmniej niewystarczająco.

Rozdział siódmy „Ontologia” został napisany przez prof. A.W. Sołdatowa, A.A. Sołdatowa i N. Sołdatową. Nie poruszają oni jednak kwestii *stricte* ontologicznych, ale ogólnofilozoficzne, metodologiczne i religioznawcze dotyczące

religijnego (w tym mitologicznego, m.in. antycznego, jak też judaistycznego, chrześcijańskiego i muzułmańskiego), naukowego oraz artystycznego obrazu świata. Przedstawiono również rewolucję naukową Kopernika i jego kontynuatorów. Co ciekawe, osobny paragraf poświęcony został kwestii istnienia cywilizacji pozaziemskich (ujętej w perspektywie historycznej). Opisując światopogląd naukowy, autorzy omawiają m.in. teorię względności, teorię ewolucji, niektóre zagadnienia interpretacyjne, takie jak różne wersje zasady antropicznej. W paragrafie o artystycznym obrazie świata zaprezentowane zostały niektóre teorie symbolu, zagadnienia dotyczące hermeneutyki oraz funkcji literatury w przekazywaniu obrazu świata (na przykładzie m.in. *Boskiej komedii* Dantego), a nawet podstawowych wiadomości naukowych: „wszyscy bowiem czytali Juliusza Verne’a, lecz czy wszyscy przeczytali *Historię wielkich odkryć geograficznych?*” (s. 251). Wszystkie wymienione obrazy świata — w opinii autorów — składają się na ogólną ontologię rzeczywistości. Trzeba powiedzieć, że pomimo braku podjęcia tematyki ściśle ontologicznej, są to bardzo interesujące rozważania, które mogłyby być przedmiotem osobnej rozprawki na temat obrazów świata.

Autorem ósmego rozdziału jest — jak zaznaczyłam — ks. prof. Michał Heller. W książce znalazły się fragmenty jego *Filozofii na-*

uki, omawiające m.in. znaczenie nauki, metodologiczne typy nauk, filozoficzne problemy ewolucji nauki, spór o racjonalność w filozofii nauki, przedstawiony został nieliniowy model rozwoju nauki, kwestie redukcji i transcendencji. Jest to rozdział, który niewątpliwie w najbardziej rzetelny sposób prezentuje najnowsze osiągnięcia współczesnej zachodniej myśli. Należy odnotować, że redaktorzy podręcznika postarali się o przytoczenie rosyjskich przekładów cytowanej literatury oraz listy polecanych przez ks. Hellera lektur.

Rozdział dziewiąty nosi tytuł „Relacje między nauką, filozofią i teologią”. Został on napisany przez A. Nesteruka, rosyjskiego kosmologa pracującego na uniwersytecie w Portsmouth. Zagadnienie relacji między nauką, a teologią wschodniochrześcijańską — w odróżnieniu od problemu, dotyczącego myśli zachodniej — zajmuje stosunkowo mało miejsca w fachowej literaturze. Nesteruk w swej monografii *Light from the East. Theology, Science, and the Eastern Orthodox Tradition* (2003) pisze, że na temat stosunku Kościoła prawosławnego do nauki istnieje zaledwie około 30 pozycji w języku angielskim² (dopiero w ostatnich czasach ukazują się publikacje w „urzędowym” języku prawosławia, czyli po rosyjsku). Dany rozdział w pewnej mierze uzupełnia istniejącą lukę.

Najpierw Nesteruk rozpatruje religię i naukę w perspektywie filozoficznej. Autor zadaje pytanie: czym jest religia i czym jest nauka, i zaznacza, że są to pojęcia wieloznaczne. Stąd „problem relacji między nauką a religią, będący problemem o charakterze historycznym, wymaga wieloetapowego omówienia, dzięki któremu cały wykorzystywany aparat pojęciowy otrzyma rzetelne wyjaśnienie” (s. 298). Współcześnie nauka nie uwzględnia człowieka jako podmiotu. „Przezwyciężenie egzystencjalnego kryzysu w nauce wymaga przywrócenia centralnego miejsca człowieka we wszechświecie; wówczas sam problem dialogu między nauką a religią otrzyma wyraźną treść antropologiczną” (s. 300). W dalszej kolejności Nesteruk przedstawia naukę i religię jako historyczno-filozoficzne postacie światopoglądu. Na tej płaszczyźnie różnica między nimi polega na tym, iż „nauka ujmuje związek procesów w przyrodzie”, podczas gdy „filozofia próbuje wyjaśnić sens owych procesów” (s. 303). A więc, te dziedziny są komplementarne względem siebie, choć w historii miały miejsce znane konflikty między nauką a religią na tle właśnie światopoglądowym.

Nesteruk szeroko przedstawia również dialog między nauką (tu: racjonalnością) a religią, który zaowocował stworzeniem przez Ojców Ko-

²Zob. rosyjski przekład: A. Нестерук, *Логос и космос. Богословие, наука и православное предание*, пер. М. Карпец (Голыбина), Москва: ББИ 2006, s. XXXIV-XXXV.

ścioła teologii. Także dziś — twierdzi autor za rosyjskim myślicielem G. Fłorowskim — teologia prawosławna winna iść drogą wyznaczoną przez pisarzy wczesnochrześcijańskich i dążyć do „syntezy neopatrystyckiej”, tzn. połączenia refleksji religijno-filozoficznej z nauką, zwracając przy tym szczególną uwagę na problem wszechświata i miejsce w nim człowieka. W ten sposób „badania naukowe i działalność naukową można traktować jako doświadczenie religijne. Wówczas wszelkie napięcie między teologią a nauką znika, ponieważ obie dziedziny wynikają z tego samego doświadczenia istnienia-obcowania z Bogiem” (s. 309). Autor przytacza również pozycję wielu prawosławnych teologów, zgodnie z którą nauka nie jest neutralna i musi być oceniana z religijnego punktu widzenia. Przy tym podkreśla apofatyzm (tzn. niemożliwość osiągnięcia ostatecznej prawdy) zarówno teologii, jak i nauki.

W kolejnym paragrafie Nesteruk zastanawia się nad relacją prawosławnej teologii i filozofii, wysuwając postulat stworzenia nowej, „otwartej” epistemologii, czyli takiej, która „w duchu dowolnej istniejącej teologii filozoficznej proponuje konceptualną bazę wiary chrześcijańskiej” (s. 318). Oznacza to, że prawosławie (dodajmy: teologia w ogóle) może wykorzystywać dowolny system filozoficzny pod warunkiem, że jest on świadomy swych ograniczeń, czyli

ma charakter apofatyczny (w rozumieniu Nesteruka).

W końcowej partii rozdziału autor proponuje epistemologiczną formułę relacji między teologią prawosławna a nauką, głosząc, że należy porzucić „prymitywne schematy”, takie jak „przyjaźń”, „asymilacja”, „konfrontacja” itp. (por. s. 322). Według Nesteruka dialektyka relacji między nauką a teologią nieuchronnie przyjmuje postać antynomii. I choć autor wielokrotnie zastrzega, że nauka i religia mają odmienne ontologie, to jednak cały kontekst jego rozważań pozwala wnioskować o sympatii do konkordystycznego podejścia. Tak na stronie 328 czytamy: „Uczeni o twardym karku pewnie będą zastrzegać, że metoda naukowa [...] ma pełne prawo być wolną od wykorzystywania idei nadprzyrodzonej przyczynowości” i dalej (por. s. 330): „próby pośrednictwa między nauką a teologią mogą być poczynione wyłącznie z pozycji teologii”. Takie podejście jest tyleż problematyczne, co błędne z punktu widzenia metodologii.

W rozdziale dziesiątym „Filozofia religii” autorstwa ks. prof. W. Mustafjewa, rozpatrywana jest istota religii w aspekcie psychicznym (poprawniej byłoby powiedzieć — psychologicznym), a mianowicie traktowanie religii jako nauki, jako filozofii, jako uczucia, woli oraz ich syntezy różnych aktów psychicznych, a także zagadnienie genezy religii. Mustafjew podejmuje również problem bar-

dziej ogólny niż stosunek nauki i religii — kwestię relacji między wiarą a wiedzą jako taką. Wiara *sensu largo*, jako stan psychiczny, jest właściwa człowiekowi we wszelkich sferach jego funkcjonowania, zaś wiara religijna jest jej szczególnym przypadkiem. Wiara — w odróżnieniu od wiedzy — jest ukierunkowana na to, czego jeszcze nie było i ma na celu „oswojenie przyszłości” z możliwie najlepszym skutkiem.

Rozdział jedenasty (O. Karczewcew i A. Pidżakow) poświęcony jest ekologii społecznej. Autorzy rozważają przedmiot, metodę, etapy i zadania tej dyscypliny, podejmują kwestię postępu technicznego jako źródła społeczno-ekologicznych problemów, zastanawiają się nad sposobami ich przewycięzania oraz snują refleksję na temat tzw. ekologicznej filozofii (czy raczej filozofii ekologii i etyki środowiskowej).

Rozdział dwunasty (B. Markow, A. Sołdatow) dotyczy filozofii społecznej. Autorzy (za J. St. Millem, W. Diltheyem, M. Weberem, L. Wittgensteinem, P. Ricoeurem, H.-G. Gadamerem i in.) piszą na temat pojęć eksplikacji i rozumienia, obecnych w naukach społecznych w ogóle oraz rozważają problem i znaczenie filozofii społecznej jako dyscypliny filozoficznej.

Rozwijając ten temat, W. Brancki i S. Pożarski w rozdziale trzynastym „Synergetyka społeczna” zastanawiają się nad kwestią relacji między społecznym porządkiem a spo-

łecznym chaosem. Dużo miejsca poświęcają teorii samoorganizacji w sferze wartości i różnym koncepcjom ideologii. Synergetyka społeczna zrodziła się dopiero w latach 90. XX wieku. Bada ona wewnętrzne relacje między elementami systemów społecznych, wyróżniając rozmaite schematy układów, jak np. konkurencja, walka bądź współpraca (kooperacja), jak też czynniki, które określają samoorganizację ideałów społecznych i samoorganizację kultury w ogóle. Przy tym uwzględniane są nie tylko dane socjologii, filozofii historii, filozofii nauki itp., ale także matematyczny model teorii chaosu opisujący m.in. procesy zjawisk społecznych.

Ostatni, czternasty rozdział podręcznika (o. Maslijewa, A. Nazirow) omawia miejsce filozofii w kontekście kultury, która ma psychosomatyczne (tzn. biologiczne) podstawy. Poczynione rozważania często mają charakter eklektyczny: autorzy — w charakterystyczny dla całej filozofii rosyjskiej sposób — odwołują się do danych naukowych, rozmaitych koncepcji filozoficznych, różnych religii (m.in. cytując Pismo Święte), a nawet mitologii. Wyróżniają (zapewne za A. Comtem) trzy sposoby refleksji obecne w kulturze: animizm, filozofię i naukę, które jednak „współistnieją w realnym procesie myślenia” (s. 564). Ostatni rozdział nie wywołuje najlepszego wrażenia; jest dość mętny i wadliwy metodologicznie.

Podręcznik zawiera także listę polecanych lektur (przeważnie rosyjskich autorów) oraz przydatny dla czytelnika indeks nazwisk.

Należy stwierdzić, że książka jest bardzo zróżnicowana pod względem zawartych treści (co jest całkowicie zrozumiałe, gdyż ma charakter propedeutyczny, mający na celu zapoznanie z elementami rozmaitych dziedzin filozofii), jak też — niestety — poziomu wykładu. Dotyczy to jednak wielu prac filozoficznych powstałych w Rosji w ostatnich dekadach. Ich autorzy pragną uwzględnić różne punkty widzenia, jednak często czynią to niekrytycznie, cytując w jednym zdaniu tak odmiennych myślicieli, jak np. mędrce greccy i filozofowie analityczni. Jest to dość zrozumiałe: po latach milczenia o sprawach religii badacze odczuwają nieodpartą chęć uzupełnienia perspektywy *stricto* filozoficznej (na dodatek wcześniej wyznaczonej przez marksizm-leninizm) poprzez odniesienie do myśli religijnej. Nie zawsze próby łączenia różnych sfer działalności intelektualnej kończą się powodzeniem. Trzeba jednak przyznać, że podręcznik zawiera wiele rzetelnych i ciekawych przemyśleń. Stosunkowo dużo miejsca poświęcono filozofii nauki czy filozofii języka, choć niekiedy jest to zrobione w czysto „rosyjskim” stylu, czyli zdradzając tendencję do konformizmu. Pomimo pewnych niespójności i braków recenzowany podręcznik stanowi ważny krok w kierunku re-

cepcji najnowszych osiągnięć współczesnej myśli zachodniej w Rosji.

Teresa Obolevitch

CZY MOŻNA SFORMALIZOWAĆ METAFIZYKĘ?

◇ Janusz Kaczmarek, *Indywidualia, Idee, Pojęcia. Badania z zakresu ontologii sformalizowanej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2008, ss. 282.

Jednym z najbardziej istotnych zarzutów, jakie w ciągu wieków formułowano pod adresem metafizyki (ontologii), rozumianej jako dyscyplina filozoficzna, zajmująca się problematyką istnienia i innych, fundamentalnych zagadnień, dotyczących natury bytu, jest zarzut braku dostatecznej precyzji, z jaką w ramach tej dziedziny przeprowadza się analizy i formułuje twierdzenia. Zarzut ten w najbardziej wyraźny sposób sformułowany został przez przedstawicieli filozofii o orientacji pozytywistycznej, którzy metodologiczny ideał uprawiania jakiegokolwiek nauki upatrywali w fizyce, a ontologię traktowali jako klasyczny przykład dziedziny metodologicznie niedojrzałej. Główny argument tej grupy, przywoływany przeciwko zasadności dociekań metafizycznych — niemożność empirycznej weryfikacji zdań, formułowanych w ramach tej dziedziny — uzupełniany był bardzo często innym argumentem, wskazującym na wie-