

Grzegorz Mitrowski

"Dasmos" filozofii, czyli o znaczeniach i sensach

Folia Philosophica 17, 79-91

1999

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.

Dasmos (gr. „cło”, „opłata”) – to pojęcie występujące w mitologii greckiej, które można oddać jako „określone granice działalności” czy wręcz jako kompetencje uprawniające ową działalność¹. Mówimy o kompetencjach społecznych, politycznych, religijnych, naukowych, a nawet artystycznych, jak i o groźnych następstwach ich przekraczania. To ostatnie bowiem prowadzi często do dewaluacji znaczenia i sensu danej dyscypliny. Podkreśla się często wagę konsekwencji braku owych kompetencji w takich zawodach, jak lekarz, umniejsza się natomiast – z powodów niezrozumiałych – w takich dziedzinach, jak filozofia. To zaś powoduje, iż z jednej strony pojęcie „filozofia” brzmi dumnie, z drugiej – służy do deprecjonowania swoistego dla niej sposobu rozumowania i uzasadniania. Skoro bowiem „wszystko” jest filozofią („filozofia rządu”, „filozofia sportu”, a może nawet „filozofia seksu”), to każdy może być filozofem: chłopski filozof, literat filozofujący, fizyk rozbudowujący teorię poza zakres swojej dziedziny itp. Jednak jeśli „wszystko” jest filozofią, to logicznie, a zatem konsekwentnie, „nic” nią nie jest. Podobnie jak wtedy, kiedy

wszystko byłoby białe. Nie bylibyśmy w stanie stwierdzić takiego stanu rzeczy, czyli ani go uznać, ani zaprzeczyć jego istnieniu. To bowiem, co absolutne, ostateczne lub jedyne, nie ma swojej racji, a więc nie podlega uzasadnieniu – pozostaje nieokreślone, a przynajmniej nieokreślalne. Taką sytuację teoretyczną można odnaleźć chociażby w filozofii Plotyna, a dokładniej – w jego koncepcji *to hen*.

Dlatego tak istotny dla metarozważań filozoficznych (samoświadomości metodologicznej) pozostaje, powracający jak bumerang, problem granicy (systemu). Zgoda, że samo filozofowanie polega na ciągle ponawianych próbach przekraczania gra-



GRZEGORZ MITROWSKI

*Dasmos filozofii,
czyli o znaczeniach i sensach*



¹ H. Podbielski: *Mit kosmologiczny w „Teogonii” Hezjoda*. Lublin 1978.

nic ustanawianych przez kolejne systemy filozoficzne. Przecież filozofia wyrasta z *taumadzein* (zdziwienia), które wymaga dystansu wobec oczywistości, ujawniając tylko pozorną ich konieczność. Konieczność, która – w rezultacie zajęcia postawy dystansu – jest jedną z możliwości. Z kolei wyróżniona możliwość stanowi granice, jako aksjomatykę proponowanego systemu. Filozofia bowiem polega również na rozumieniu (poszukiwaniu logosu), a dzięki temu usprawiedliwianiu tego, co dane w doświadczeniu (*doxa*), a co jawi się jako wyjątkowe, przypadkowe, nowe i niepowtarzalne.

Waga logosu dla definiowania (odróżniania) człowieka podkreślana jest już w *Księdze Genesis*, w filozofii Arystotelesa czy wreszcie – współcześnie – w koncepcji *homo symbolicus* E. Cassirera lub hermeneutyce². Człowiek jest tam ujmowany zarówno jako twórca słów, jak i jako istota żyjąca w świecie słów, z których jedne „bawią się” nim, innymi on „się bawi”.

Należy przy tym odróżnić znaczenie (semantykę) słów od ich sensu (pragmatyki). Na podstawie tego odróżnienia słowa odnoszące się do rzeczywistości przyrodniczej (obiektywnej) mają znaczenia, inne – tworzą zbiór znaczeń sensownych, konstytuujący „rzeczywistość kulturową” (intersubiektywną). Stąd słowa znaczące odnoszone są *ad rem* – do konkretnych rzeczy, które oznaczają; natomiast słowa sensowne, zależne są od ich użytkownika, czyli odnoszone *ad persona*. I tak, jak idea (forma) stanowi granice myślenia (idealizm), tak materia wyznacza granice działania i doświadczenia (materializm). Oba rodzaje rzeczywistości – idealna i materialna – stanowią granice wolności (subiektywnej dowolności) konkretnego człowieka.

Słowa znaczące wyrażają *logos* jako kosmos, a więc jako porządek bezwzględny (*physis*), który odkrywany jest przez człowieka w ogóle. Natomiast słowa sensowne opisują porządek stanowiony (*nomos*) jako *taxis*, konstytuujący człowieka grupy, czyli porządek zależny od woli (problemem pozostaje: czyje?). Dla człowieka w ogóle niebytem jest nicosć, z kolei dla człowieka grupy jest nim innobyty. Człowiek w ogóle jest albo nie jest; człowieka grupy określa sposób bycia, przeciwstawiany innym – chociaż możliwym, to nie akceptowanym – sposobom, sankcjonującym jako normalne postawy wobec rzeczy i ludzi. Granice porządku kosmicznego są ujawniane (*aletheia*), w przeciwieństwie do granic porządku kulturowego, które są stanowione (*veritas*), zgodnie z kryterium, czyli wartościami uznawanymi przez wiarygodny autorytet (bądź tradycję).

Wprowadzone dotychczas rozróżnienia i kryteria nawiązują do propozycji Ch. Morrisa i F. L. G. Fregego³. Jednak tam, gdzie nie będzie to konieczne dla jasności wyводу, terminy „słowo” i „pojęcie” będą traktowane zamiennie. Przykładowo: kiedy pytamy kogoś o to, czy ma pojęcie, o czym mówi. W tym wypadku różnica między pojęciem a słowem polega wyłącznie na tym, że pierwsze jest w umyśle, a drugie – w akcji artykulacji. Może się więc zdarzyć tak, że różne słowa wyrażają to samo pojęcie (koncept), jako pojmowanie czegoś (teorię – koncepcję). Wła-

² A. Bronk: *Rozumienie. Dzieje. Język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*. Lublin 1982.

³ F. L. G. Frege: *Pisma semantyczne*. Warszawa 1977.

śnie dzięki temu – a nie gramatyce generatywnej – możliwe są jakiegokolwiek translacje międzyjęzykowe.

Równie często jednak znajdujemy się w sytuacji, w której mamy do czynienia z zasadniczą różnicą między słowem a pojęciem, a mianowicie wtedy, kiedy te same graficznie lub fonetycznie słowa odnoszą się do różnych pojęć czy koncepcji (teorii)⁴. Ale nawet w takim wypadku należy pamiętać (wbrew postulatowi neopozytywistów), że teoria filozoficzna (system), w której ramach porządkowane są – a tym samym uzyskują sensy – słowa znaczące, nie jest ani weryfikowalna, ani falsyfikowalna. W tym właśnie „znaczeniu” filozofia ma sens, należy bowiem do rzeczywistości kulturowej. Poszczególne teorie filozoficzne dla historyków mają znaczenie, gdyż powstały w określonym czasie i miejscu, natomiast dla filozofa, odwołującego się do nich, mają sens. Dlatego też filozof nie pyta o ich prawdziwość (znaczenie), ale o ich wartość (dobro), czyli próbuje odnaleźć ich sens (ducha, a nie literę). W tym rozumieniu jest ona metafizyką, nadającą sensy słowom, których znaczenia ustala np. fizyka. O znaczeniu słowa rozstrzyga doświadczenie istnienia jego desygnatu, natomiast nadanie sensu słowu znaczącemu – to określenie sposobu odniesienia się do tegoż desygnatu. Dlatego nie można mówić o znaczeniu teorii (chyba że o znaczeniu jako jej wartości, tj. „znacząca” jako synonim „ważna”), ale tylko o nadawaniu przez nią sensu oznaczonym treściom doświadczeń. Znaczenia słów są zatem poznawalne doświadczalnie („po raz pierwszy” – jako jakości; to, co przypadkowe – w arystotelizmie), a nie „rozpoznawane” (a następnie mierzone w porównaniu do idei-jakości) jak sensy, za których pośrednictwem dokonuje się wartościowania słów „faktycznych” (w platonizmie). Idealizm, który w tym wypadku można utożsamić z esencjalizmem, mówi o znajomości słowa przed poznaniem jego desygnatu, a nawet bez względu na to, czy desygnat taki istnieje. „Fakt” jest bowiem terminem, który pozwala odróżnić słowa sensowne do słów znaczących. Terminem „fakt” określamy słowo, które – poza teorią (sensowną) – ma „definicję” deiktyczną (przez wskazanie). Dlatego „faktyczne” słowo ma swoje miejsce i „teraźniejszość” oraz swoje racje – „miejsce” – w przeszłości, a także sens (cel) w przyszłości. Można zatem wskazać desygnat słowa znaczącego, a jednocześnie nie umieć sobie poradzić z desygnatem, w konsekwencji więc uznać jego bezsensowność (nieporeczność). Stąd także wynikają ludzkie reakcje wobec zdarzeń, które nie mają racji (są przypadkowe), muszą przynajmniej mieć sens – i odwrotnie, kiedy nie znajdujemy sensu, szukamy racji (usprawiedliwiającej), czyli racjonalizującej rzecz lub zdarzenie. Słowo „fakt” jest metaprzmiotowe i orzeka o słowie przedmiotowym, iż ma ono znaczenie. Ów „fakt” w ramach jakiejś teorii zyskuje sens i taki też jest sens samego słowa „fakt”. Sensy zatem są tworzone, mają swojego autora, natomiast słowa znaczące uzasadnione są empirycznie (obiektywne) lub też logicznie: obiektywnie lub przynajmniej intersubiektywnie. Można zatem powiedzieć, że słowo znaczące ma rację, natomiast słowo sensowne ma cel, a jego racją jest autor, który nadając słowu

⁴ J. M. Bocheński: *Współczesne metody myślenia*. Poznań 1993.

znaczącemu sens, „czyni” rzecz oznaczaną narzędziem („poręczną” w terminologii Heideggera⁵).

Kiedy wolę ogranicza logos, granica jawi się od zewnątrz. W przeciwnym wypadku wola (wolna) pozostaje poza logosem, a porządek jest ustanawiany przez wybór (czyli samoograniczenie). Ważne jest więc odróżnianie posiadania racji, gdy logos odkrywamy (poznajemy kosmos) od bycia racją, kiedy *logos* stanowimy (konstytuujemy *taxis*).

Czy może też zachodzić sytuacja odwrotna, tzn. nadawanie znaczenia słowom sensownym? Potwierdzeniem jest tu powstanie i rozwój cywilizacji, w której ramach idee stają się rzeczami, a koncepcje służą nienaturalnemu porządkowaniu (kształtowaniu) rzeczywistości przyrodniczej. Przykłady można by mnożyć⁶. Tak czy inaczej, słowa (koncepcje) sensowne, motywując działalność człowieka, stają się celami jego życia (swoistym wyzwaniem), dzięki którym samo życie uzyskuje sens.

Z punktu widzenia logiki (logosu filozofii) można przyjąć następującą interpretację: dołączając „jest” do słowa, przypisujemy mu kwantyfikator duży (esencjalny), natomiast w wypadku orzekania „istnienia” – kwantyfikator mały (egzystencjalny). Na tej podstawie można odróżnić sąd egzystencjalny: „*A* istnieje”, od sądu esencjalnego: „*A* jest (*B*)”; z tym że owo „jest” rozumiemy albo egzystencjalnie jako „istnieje”, albo jako *copula* międzywyrazową „jest *B*” (jakiś). Dystynkcja ta pozwala ukazać podstawy Parmenidejskiego utożsamienia logosu z bytem, gdzie byt jest zawsze jakiś. Z uwagi bowiem na to, że przeciwieństwem bytu jest niebyt, powiedzieć, że byt jest „biały”, a „inny” (niebiały) odnosi się do niebytu, niczego nie wnosi się do tego stwierdzenia, gdyż niebytu (i niebiałego) nie ma. Teza zatem, że „byt jest”, w domyśle zawiera, że „byt jest jakiś w ogóle”. W przeciwnym razie mamy do czynienia z wariabilizmem (Heraklita), z pojmowaniem niebytu jako przejścia bytu (jakiegoś) w innobyty.

Inną istotną dla dalszych rozważań dystynkcją jest wyróżnianie obiektywnego i subiektywnego charakteru słów (zdań) sensownych i znaczących. Słowo sensowne ma subiektywny charakter, jeśli jego racją pozostaje indywidualny podmiot, natomiast obiektywny (a raczej intersubiektywny) walor zyskuje wtedy, kiedy racją jego obowiązywania jest podmiot ponadindywidualny (ludzkość lub grupa). Z kolei słowo znaczące ma charakter subiektywny, kiedy jego desygnatu doświadcza pojedynczy człowiek, obiektywny zaś – kiedy doświadczenie jest powtarzalne w takim rozumieniu, że każdy, znajdujący się w danym czasie i miejscu, może doznać tego samego. Dlatego też słowo znaczące ogranicza wolność człowieka od zewnątrz, natomiast słowo sensowne od wewnątrz – jak Sokratejski *daimonion*, prowadząc do samoograniczenia. Pierwszą granicę można określić mianem granicy rozumnej (logicznej);

⁵ M. Heidegger: *Budować – mieszkać – myśleć. Eseje wybrane*. Oprac. K. Michalski. Warszawa 1977.

⁶ J. Bańka: *Filozofia cywilizacji*. T. 1: *Filozofia diatymiczna, czyli świat jako strach i łup*. Katowice 1986.

drugą – mianem granicy emocjonalnej (erystycznej). Jest to różnica między słowem (zdaniem) prawdziwym, którego uznanie opiera się na uwzględnianiu konieczności (i logiki), a słowem (zdaniem) dobrym, a tym samym przekonującym (do lojalności wobec autora – autorytetu), czyli godnym wiary (wiarygodnym), w rezultacie zastosowania reguł erystycznych (swoistej magii).

W pierwszym wypadku *logos* pozostaje racją ostateczną, w drugim – ma on rację w postaci wolnej woli autorytetu. Autorytet (autor), nadając sensy słowom znaczącym, dokonuje interpretacji, czyli wartościowania; wartości nie mają desygnatów, ale jedynie nadają jedność i porządek słowom znaczącym. Jeśli określony tekst zawiera stwierdzenia (tezy), które są odpowiedziami na stawiane pytania, to autor ponosi odpowiedzialność, udzielając tychże odpowiedzi. Odpowiedzi te mogą jednak posiadać rację w woli autora albo też znaleźć uprawomocnienie w racji logicznej, której wartościami są aksjomaty; ich z kolei racją jest bezosobowy podmiot (czy też ja transcendentalne). W pierwszym wypadku „winę” (i odpowiedzialność) ponosi autor, w drugim – racją jest system i jego aksjomatyka.

Jest to istotne szczególnie, kiedy tekst, oparty na *logosie* (porządku) zawiera odpowiedzi oryginalne (nowe), a tym samym oparte na woli autora. „Oryginalność” burzy to, co znane i uznane za normalne, a oparte na tradycji. Dla filozofii istotne jest pytanie, ile oryginalnych (odmiennych, wyjątkowych w stosunku do uznanych reguł) tez zawiera dany tekst. Jawią się one jako irracjonalne i rozpatrywane są jako pozostające na poziomie doksalnym. „Heretycki” charakter tekstu znika, kiedy zostaje odnaleziony jego *logos* i uznany sens, sam tekst zaś zaczyna funkcjonować w tradycji, a nawet schodzi na poziom zdrowego rozsądku. Przykładem może być Parmenidejska teza o byciu i niebyciu czy Kartezjańskie *cogito, ergo sum*. Można wręcz powiedzieć, że geniusz filozofa polega na tym, iż kwestionując uznane banały, wprowadza na ich miejsce tezy traktowane przez jego następców jako banalne. Znany i uznany sens słowa powoduje wtedy samoograniczenie myślenia i zachowań człowieka i odwrotnie – samoograniczenie nadaje sens ludzkim zachowaniom, czyli sankcjonuje ich normalność (zwyczajność = kulturalność). Należy przy tym odróżnić normalność przyrodniczą (naturalność), w której żyje człowiek w ogóle, od normalności kulturowej. Różnicę widać wyraźnie, jeśli zestawić Darwinowską koncepcję doboru naturalnego z chociażby chrześcijańskim pojmowaniem moralności czy też teorię *homo religiosus* (deizm) z katolickim wyobrażeniem Boga (teizm). Ta ostatnia jest wszak legalizacją określonych zachowań (sposobów bycia), legitymowaną wewnątrznie (sumieniem) i zewnątrznie (obowiązującym prawem). Dlatego akces do danej kultury (w tym religii) wymaga dobrowolności w przeciwieństwie do zajęcia postawy bycia człowiekiem w ogóle (wrzuconym w świat przyrody).

Problematyka oryginalności zaznacza się wyraźnie w wypadku recenzowania tekstu, który ocenia się na podstawie ustawy o prawach autorskich. Recenzja, mówiąc o sensach, wyraża system wartości, z punktu widzenia którego ocenia się tekst recenzowany, traktowany jako tekst znaczący (fakt), albo też podkreśla konflikt między systemem wartości autora tekstu a systemem wartości recenzenta. Dotyczy to

zarówno komentarza, który traktuje słowa jako znaczące, jak i interpretacji, która – jako autorska – nadaje im sens. W sytuacji braku takiego konfliktu recenzja staje się apologetyką czy wręcz ma charakter propagandowy. Dlatego recenzja więcej mówi o recenzującym niż o recenzowanym.

W akcentowaniu formalnych granic filozofowania (*dasmos* filozofii) chodzi – używając terminologii T. Kuhna⁷ – o paradygmat, zakładający tożsamość bytu i myśli, którego podstawowa teza głosi inteligibilność bytu. Dlatego można się zgodzić z faktem, że filozofowie często zajmują się tym, co niezrozumiałe, ale – co trzeba mocno podkreślić – czynią to, aby stało się ono zrozumiałe i przekazywalne w sposób zrozumiały. *Logos* bowiem jako wartość (*aksjos*) pozostaje celem oraz granicą (i w tym sensie absolutem) działalności filozoficznej. W innym wypadku to, co niezrozumiałe, pozostaje tajemnicą (chaosem, którego można doświadczyć, ale nie można opisać i zdefiniować), a ta wykracza poza kompetencję filozofii, o czym pisał W. Szekspir, że oto są rzeczy, o których nie śniło się filozofom. W tym miejscu należy – za Du-Bois Raymondem – odróżnić *ignoramus* (niewiedzę – tajemnicę absolutną) od *ignorabimus* (niewiedzę zawinioną – tajemnicę względną, historyczną), gdyż tajemnica, tak jak paradoks czy antynomia, wyraża bezzasadność, a tym samym – bezradność rozumu wobec woli. To, co nieokreślone, pozostaje niepoznawalne, a tylko doświadczalne. Tak więc stajemy przed dylematem uznania Parmenidejskiego założenia o inteligibilności bytu albo Kantowskiego upodmiotowienia logosu czy też niezgodności logosu podmiotowego z logosem obiektywnym⁸.

Filozofia – jako swoiste wotum nieufności wobec sakralizowanych granic (tabu, banałów, oczywistości) w postaci myślenia zdroworozsądkowego – pyta o ich racje (*dia ti* – dlaczego?); kwestionuje konieczność, wskazując, iż są tylko jedną z możliwości. Kantowskie pytanie o logiczność samego Logosu czy o rozumność rozumu wydaje się usprawiedliwione. Ale pytanie takie można postawić wyłącznie w ramach paradygmatu filozoficznego, czyli Logosu (a także logosu języka). Wyjście poza ten *logos* polega na uznaniu konieczności (np. $x = x$), jako jednej z możliwości, której racją jest wola dokonującego wyboru. Podobnie – w odniesieniu do pytań o rację racji czy celowość celu. Są to upiory, o których mówił F. Goya, budzące się podczas snu rozumu. Ilustrację tego typu pytań odnajdujemy w żądaniu wykazania racjonalności systemu w jego ramach co – jak dowodził K. Goedel – pozostaje niemożliwe do spełnienia⁹. Jeśli pytamy, czy rozum jest rozumny, analogicznie moglibyśmy zapytać, czy czerwona farba jest czerwona, nawet mimo to, że przecież widzimy efekt pokrycia nią jakiejś powierzchni.

Budowa systemu polega na wyciąganiu koherencyjnych konsekwencji z założonych aksjomatów, czyli z twierdzeń i zasad, za pomocą reguł (logicznych) jego kon-

⁷ T. Kuhn: *Struktura rewolucji naukowych*. Warszawa 1968.

⁸ *Od Husserla do Levinasa*. Red. W. Stróżeński. Kraków 1987.

⁹ G. Hunter: *Metalogika. Wstęp do metateorii standardowej logiki pierwszego rzędu*. Warszawa 1982.

strukcji, które nie podlegają już uzasadnieniu. Dlatego „wada” (błędem, a nawet złem) systemu jest jego nieprawda, odkrywana jako niekoherencja (niekonsekwencja)¹⁰. Aksjomaty są w tym wypadku granicami (absolutnymi) danego systemu, orzekającego o tożsamości logosu i bytu. Przekroczenie owych granic jest przejściem w nie-byt, którego nie ma, a więc i przejście jest niemożliwe. Jako wartości (*aksjos*) danego systemu są: albo odkrywane przez filozofa, albo uprawomocnione wolą autora. Można wtedy – za G. W. F. Hegelem – uznać, iż jego autorem jest geniusz, który jako medium odczytuje sam *Logos* (Ducha)¹¹. Podobnie rzecz się ma w koncepcji proroków, którym Bóg objawia zasady porządku (np. moralnego). W przeciwnym razie trzeba – za G. W. Leibnizem – przyjąć, że prowadzone w systemie rozważania są w istocie argumentacją erystyczną i usprawiedliwiają wybór określonych wartości; tym samym cały system ma charakter wyznania wiary (przekonań) autora¹².

Kwestią sporną pozostaje wyłącznie to, czy wola przysługuje podmiotowi ponadindywidualnemu, czy podmiotem tym jest konkretny człowiek. Różnice te wyznaczają odmienne pojmowanie logosu, a więc bądź porządek pojmujemy jako kosmos (gdzie rozum wyznacza granice woli), bądź też jako *taxis* (kiedy wola ustanawia wszelki porządek). Pierwsza postawa polega na „logicyzowaniu” bytu, druga – na „ontyzowaniu” logosu. Jest to różnica między filozofią a teologią.

We wszystkich tych wypadkach założenie o tożsamości myśli (*logos*) i bytu (*to on*), czyli o inteligibilności bytu wyznacza paradygmat filozofowania. Gdyby bowiem chodziło tylko o stwierdzenie, że byt jest, czyli o doświadczenie świata, to filozofowanie polegałoby na milczeniu (*sege*). Człowiekowi jednak chodzi nie tylko o byt, ale także, a często nade wszystko o „dobro-byt”, czyli o określenie porządku (logosu) – sposobu bycia.

Uzasadnione są próby przełamywania granic – nawet Logosu – ale tylko po to, aby ujrzeć ich konsekwencje, a nie po to, aby owe granice przekraczać. Można zatem prowokować tezami: „Kwadratowy trójkąt pachnie niebiesko”, żeby przemyśleć na nowo algorytmy myślenia i sposoby uzasadniania tez traktowanych jako ostateczne – oczywiste lub banalne („Kwadrat jest kwadratowy”, „Kolory nie pachną”). Zdania tego typu nie są jednak tezami filozoficznymi, ale najwyżej wersami poetyckimi.

Bez wątpienia, nie mamy problemu z odróżnieniem tego, czy słowo „nóż” ma znaczenie, czy tylko sens, tak jak w wypadku słowa „sprawiedliwość” nie szukamy jej desygnatu w rzeczywistości przyrodniczej. Racją uznania słowa „rzecz” jest rzecz, którą można „definiować” (pojmując je jako wyróżnianie) deiktycznie, wobec czego możemy zbudować zdanie: „Nóż istnieje.” Racją słowa „sprawiedliwość” jest podmiot indywidualny (konkretny człowiek) lub ponadindywidualny (grupa ludzi), który może orzekać, że „sprawiedliwość jest”. Nadając sens słowu znaczącemu, okre-

¹⁰ G. M. Weinberg: *Myślenie systemowe*. Warszawa 1979.

¹¹ G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. 2. Warszawa 1963.

¹² G. W. Leibniz: *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski*. Warszawa 1969.

ślamy sposób użytkowania jego desygnatu (nóż do krojenia chleba lub do zabijania), ale także w momencie wyboru nadajemy mu Szkotowskie *haecceitas* (niepowtarzalność = jednostkowość). W tej perspektywie słowo znaczące może zyskać różny sens, wskazujący jedną z możliwości jego wykorzystania. Z kolei przypisując słowu sensownemu znaczenie, wyznaczamy postawy (sposoby zachowania) wobec jego symboli.

Różnicę między słowem „jest” a „istnieje” dostrzeżemy łatwo w Kartezjańskiej formule: *ego cogito, ergo ego sum, ergo ego existo*¹³. Otóż w ujęciu Descartes’a człowiek „jest” jako *res cogitans*, natomiast „istnieje” jako *res extensa*. To bowiem, co jest pozostaje – podobnie jak byt w koncepcji Parmenidesa – poza czasem i przestrzenią. Dzięki *res cogitans* (świadomości) człowiek ma możliwość przypominania, wyobrażania i projektowania zdarzeń, których nie doświadcza. Przeciwnie – to, co istnieje, znajduje się zawsze w określonym miejscu i czasie – „tu i teraz”, tak jak człowiek „wyposażony” w ciało (ja empiryczne) znajduje się gdzieś i kiedyś (i nie może być w dwóch miejscach i czasach jednocześnie). Stąd bezzasadne są pytania o to, gdzie i kiedy jest dusza, czy koncepcja nieśmiertelnego ciała, w której czas wprowadzony został do wiecznego trwania (teraz).

Błąd mieszania kategorii „jest” i „istnieje” odnajdujemy między innymi w teologii głoszącej, że istotą Boga jest „Istnienie”¹⁴. Obroną tego stanowiska może być jedynie pojmowanie słowa „Istnienie” (*Existentia*) jako bycia poza (*ex-*) esencją (*esse* – „bycie”). Przeciwstawia się wtedy pojmowanie istnienia Parmenidejskiej koncepcji bytu, zgodnie z którą byt jest jakiś, czyli tożsamy z Logosem. Uznanie bowiem takiej tożsamości zezwalałoby na nadawanie Bogu imienia (logosu). A jak wiemy z objawienia Mojżeszowego, nie ujawnił On swojego imienia; rzekł jedynie: „Jestem, który jestem.” Pomijam tu trudności translatorskie, opierając się wyłącznie na funkcjonującym w naszej kulturze i języku obowiązującym tłumaczeniu¹⁵. Nie można zatem – z punktu widzenia proponowanego pojmowania słowa „istnieje” – orzec o Bogu, że istnieje. W innym przypadku wikłamy się w trudności związane z panteizmem, panenteizmem, transcendentalizmem czy wręcz dochodzimy do koncepcji „Boga nie istniejącego”. Uprawomocniona, zresztą nade wszystko przez samo objawienie, pozostaje teza, że Bóg jest. I to wszystko. Poza tym pozostaje tajemnica (i syge – „milczenie”). Oryginalność pojmowania bytu zgodnie z objawieniem polega na zerwaniu tożsamości między Logosem a bytem, wobec czego może być tak, że: coś jest i jest nijakie; i odwrotnie: coś jest jakieś, ale nie istnieje (nie może być przedmiotem doświadczenia). W takim ujęciu tej kwestii Absolut – czy jak ktoś woli Bóg – byłby bytem (tym, co jest), przeciwstawianym rzeczy, której istnienia można doświadczyć w jakimś miejscu i czasie. Konsekwentnie też bezzasadne stałoby się uprawianie teologii w rozumieniu jej jako „logiczacji” (*logos*) Boga (*Theos*), w tym

¹³ R. Descartes: *Zasady filozofii*. Warszawa 1960.

¹⁴ M. A. Krąpiec: *Tomasz z Akwinu „De ente et essentia”*; *O bycie i istocie*. Lublin 1981.

¹⁵ *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Warszawa 1982.

także przeprowadzanie dowodów na Jego istnienie. Teza Parmenidesa, iż „byt jest, a niebytu nie ma”, mogłaby być interpretowana w następujący sposób: „Bóg jest, a Nie-Boga nie ma”. Jednocześnie można by uniknąć nieuzasadnionego przejścia od sądu egzystencjalnego („*A* jest”) do sądu esencjalnego („*A* jest *B*”). Podobnie bowiem, jak w przypadku tez Parmenidesa, należałoby wykazać, że orzeczenie *B*, a nie jego przeciwieństwo $\neg B$ odnosi się do bytu; jak chociażby orzekanie o Bogu, że jest dobry, wymaga założenia, że zło odnosi się do niebytu, a niebytu nie ma, zło zatem nie jest (jest brakiem bytu).

Tak, czy inaczej słowo „Bóg” należy do rzeczywistości kulturowej (a rację jego uznawania stanowi podmiot indywidualny – człowiek konkretny lub ponadindywidualny człowiek grupy), a nie do rzeczywistości przyrodniczej (doświadczanej przez człowieka w ogóle). Teologia z tego punktu widzenia sprowadzałaby się do ujawniania, jakie słowa (*logos*) są „teizowane” („ubóstwiane”), a w rezultacie – jakie wartości (*aksjos*) współkonstruuja specyfikę danej kultury (czy grupy religijnej). Tak więc teologia zajmuje się sakralizowanymi (przez uczucia) słowami, filozofia zaś – ich desakralizacją (za pomocą rozumu), czyli odmitologizowaniem.

Wprowadzone odróżnienie rzeczywistości przyrodniczej od kulturowej wiąże się z Parmenidesowym przeciwstawieniem dwóch dróg poznania: *episteme* (rozumowej) oraz *doxa* (zmysłowej i emocjonalnej). Okazuje się ono pomocne w wyjaśnianiu sposobu, w jaki należy pojmować słowo „byt” (*to on*), które nie jest zamienne ze słowem „rzecz” (*res*)¹⁶, gdyż rzeczy istnieją w określonym miejscu i czasie, a słowa je oznaczające mają znaczenia, natomiast byt – aż lub tylko – jest. Dlatego można wręcz powiedzieć, iż „jest” ujmowane w rzeczy rozumowo jest jej bytem. Ma ona wtedy dla nas sens, istnieje zaś, gdy zostaje doświadczona zmysłowo. Dzięki temu prawomocne pozostaje stwierdzenie, że jakaś rzecz (lub zdarzenie) jest, mimo że nie możemy doświadczyć jej istnienia. Przykładowo: Moskwa według kogoś jest, chociaż nie może on powiedzieć, czy istnieje. Podobnie: Kopernik „jest” (był); jak i „jest” (odbyła się) Bitwa pod Grunwaldem. Zdarzenie w rzeczywistości przyrodniczej staje się wydarzeniem rzeczywistości kulturowej. Stąd „coś”, „umierając” w rzeczywistości przyrodniczej, może „żyć nieśmiertelnie” w rzeczywistości kulturowej. Tak więc, można pojmować konkretne rzeczy (doświadczane w miejscu i czasie) jako „cienie” idei (pojęć), jak w platonizmie. Albo też to, co stanowi konkretne wydarzenie (np. działalność Jezusa jako historycznej postaci), można potraktować jak *Logos*. A słowa znaczące zyskują w ten sposób status słów sensownych.

Odpowiedzi na pytanie o ostateczną rację – *Logos* lub Wola – przeciwstawiają filozofię kosmocentryczną filozofii teocentrycznej. Zasadniczą kwestią, domagającą się rozstrzygnięcia, jest to, czy *logos* należy pojmować jako kosmos (porządek niezależny od niczyjej woli), czy też jako *taxis* (porządek ustanawiany z czyjejś woli). A dalej, czy wola i związany z nią przypadek (chaos, nieokreśloność, brak racji) jako sposób pojmowania rzeczywistości ukrywa poza sobą rację na poziomie *episteme*,

¹⁶ H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Berlin 1906.

czy przeciwnie – pozorny (*doxa*) porządek praw naukowych wymaga swojego usprawiedliwienia w racji-woli Stwórcy? Odpowiedź ponownie odnajdujemy w sposobie traktowania rzeczywistości: albo rozważamy ją statycznie jako zamknięty zbiór możliwych doświadczeń, czyli zbiór słów znaczących, dzięki którym możemy prawomocnie pytać, czy coś istnieje, a jeśli istnieje, to jakie jest. Albo też ujmujemy rzeczywistość dynamicznie – w perspektywie pragmatycznej – jako otwartą na to, co nowe, a wtedy należy pytać o rację (dlaczego?) i cel (po co?). Pytanie o rację oraz o cel (*sens*) dotyczy wtedy ludzkich zachowań i postaw. *Logos*, ujawniany jako racja, wyznacza granice bycia (bytu) człowieka, jego zachowania (działania), natomiast *teleos* określa sposoby bycia. *Logos* zatem określa „być albo nie być” człowieka w ogóle, natomiast *teleos* wyznacza „sposób bycia” grupy lub człowieka konkretnego. W pierwszym wypadku poznanie sprowadza się do zaspokojenia ciekawości, a poznanie (będące synonimem zawłaszczania) polega na uporządkowaniu rzeczy i zdarzeń (celem orientacji). Z perspektywy celu elementy rzeczywistości traktowane są nade wszystko instrumentalnie, jako produkt (efekt) czynności lub jako narzędzie osiągnięcia celu. Odróżnia się wtedy pojmowanie człowieka jako „zadomowionego” od człowieka „drogi” (*homo viator*) – z „utraconego raju” do „ziemi obiecanej”. W pierwszym wypadku człowiek konkretny jest wrzucony w kosmos (mieszka w domu). W drugim – pozostaje w drodze do domu, dokonuje wyborów¹⁷. Dewiza pierwszego brzmi: „Nic nowego pod słońcem!”; natomiast drugiego: „Wszystko się może zdarzyć!” W koncepcji „domu” występują teizowane kategorie, takie jak: *logos* (rozum), logika (niesprzeczność), racja, przyczyna, system (zamkniętość), granica, porządek, powtarzalność, cykliczna koncepcja czasu, a w epistemologii: kontemplacja (bierność podmiotu poznającego); wreszcie akcentowanie tradycji. Z kolei w koncepcji „drogi” – odpowiednio: wola – *arche* (osoba), dialektyka (sprzeczność), cel, otwartość, nowość, przypadek (*cud*), wyjątkowość, linearna koncepcja czasu, a w epistemologii: aktywność i utylitaryzm – i awangarda. Zasadniczą kwestią różniącą obie koncepcje jest priorytet idei lub doświadczenia.

Wskazanie jako przyczyny błędów na: idola (F. Bacon¹⁸), z jednej strony, oraz na złudzenia zmysłowe (R. Descartes¹⁹) – z drugiej, podważyło wiarygodność zarówno autorytetu idei, jak i doświadczenia. Dodatkowo Kartezjańska „hipoteza ducha zwodziciela”, która znalazła swoje konsekwencje w fikcjonalizmie H. Vaihingera²⁰, motywowała do poszukiwania nowych kryteriów rozróżniania sensów i znaczeń słów. Reakcją na możliwość fikcjonalizmu była między innymi Heideggerowska koncepcja „poręczności” rzeczy, w której filozof starał się połączyć znaczenie i sens słów,

¹⁷ G. Marcel: *Homo viator: wstęp do metafizyki nadziei*. Warszawa 1984.

¹⁸ F. Bacon: *Novum Organum*. Warszawa 1955.

¹⁹ R. Descartes: „Medytacje o pierwszej filozofii” wraz z „Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora” oraz „Rozmowa z Burmanem”. T. 2. Warszawa 1958.

²⁰ H. Vaihinger: *Die Philosophie des Als-Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*. Berlin 1911.

traktując je jako równowartościowe²¹. W taki świat słów zarazem sensownych, jak i znaczących człowiek został „wrzucony” i w jego ramach czyni projekty. Będąc teraz w określonym miejscu, stanowi on medium między uporządkowaną (przynajmniej uporządkowywalną) – tym samym konieczną i prawdziwą przeszłością, a chaotyczną otwartą – możliwą i dobrą przyszłością.

Jednak w historii filozofii dają się odnaleźć dominujące w różnych epokach trzy typy zależności między dobrem i prawdą. Pierwszy typ, charakterystyczny dla intelektualizmu Sokratesa, lokuje dobro w prawdzie, gdyż poznanie prawdy warunkuje postępowanie dobre. Jest to koncepcja dobra *człowiek w ogóle*, który podporządkowuje się ograniczeniom koniecznym, w tym wypadku naturalnym. Sygnałem dotarcia do granic jest ból, natomiast konsekwencją ich przekroczenia – śmierć. W ramach tej teorii wolność polega na zrozumieniu (poznaniu) konieczności, a moralne (kulturalne i sensowne) jest to, co naturalne (posiadające znaczenie).

Drugi typ odnajdujemy w filozofii Aureliusza Augustyna, w której prawda jest „produktem” dobra, czyli porządek świata (kosmos) ustanowia wola Stwórcy. Teoria ta oparta na autorytecie *Pisma Świętego* zakłada, że Stwórca (*ex nihilo* – czyli racją jest wola) niejako dwa razy ograniczał wolność człowieka (wolność, będącą *imago Dei*), a mianowicie: raz – stwarzając świat (i jego porządek); drugi raz – objawiając dekalog (czyli porządek moralny). W ten sposób porządek kulturowy (sensy słów) nie pokrywa się już z porządkiem naturalnym (znaczeniem słów), a często nawet pozostaje z nim w sprzeczności. Widać to zwłaszcza w reformie przeprowadzonej przez Chrystusa, kiedy to moralność silniejszego (oparta na kodeksie Hamurabiego, czyli na idei sprawiedliwości – racjonalności przyrodniczej) ustępuje moralności słabszego, co podkreśla rolę przebaczenia (miłości i irracjonalnej woli). Sens słowa jest traktowany jako mocniejszy od jego znaczenia. Słowa znaczące zyskują sens, kiedy rzeczy przez nie oznaczane stają się narzędziami w działaniu. Czynność i zmienność zakładają możliwość, a dzięki temu są opisywalne dialektycznie. Wtedy dobro i cel (interes) są pierwotne wobec kontemplacyjnego poznania prawdy (konieczności), czyli granic wolnej woli. Cechę wyróżniającą tego typu pojmowanie człowieka stanowi uznanie pierwotności działania (życia) wobec poznania.

Trzeci typ wypracowany został w filozofii nowożytnej jako kompromis między „dyktaturą logosu” i „dyktaturą woli”. Wyrazem tego kompromisu jest swoiście rozumiane pojęcie „piękna”, łączącego w sobie to, czego człowiek chce (dobro i sens), z tym, z czym musi się liczyć (prawda – znaczenie). Najpełniejsze opracowanie tej koncepcji znajdujemy w twórczości Hegla, ale jest ona obecna także w powstaniu i rozwoju cywilizacji oraz kultury w epoce nowożytnej.

Można więc mówić o człowieku w ogóle – wtedy, kiedy człowiek konkretny podporządkowuje dobro (swoją wolę) prawdzie (koniecznościom). Inną postawę zajmuje człowiek grupy, kiedy to człowiek konkretny podporządkowuje swój interes (dobro indywidualne) dobru ponadindywidualnemu. A wreszcie postawa człowieka konkret-

²¹ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Warszawa 1994.

nego, który sprzeciwia się jakiegokolwiek identyfikacji i rezygnacji z indywidualnego dobra. Stara się on podporządkować zarówno prawdę, jak i dobro ponadindywidualne realizacji własnych interesów. Konkretnego człowieka nie można zdefiniować, lecz tylko doświadczyć (wskazać), a najlepiej nim być.

Przedstawione postawy są oczywiście modelowe, mają więc przede wszystkim sens. Można jednak dla pojęć „człowiek w ogóle”, „człowiek grupowy”, „człowiek konkretny” odnaleźć – w trakcie uważnej obserwacji – ich desygnaty w ludzkich zachowaniach, a wtedy uzyskają one swoje znaczenie. Trzeba to mocno podkreślić: znaczenia słów są pierwotne wobec ich sensów, a nie odwrotnie. Z tej przyczyny funkcją filozofii jest nadawanie sensów słowom znaczącym (interpretacja rzeczywistości lub tekstu, czy też szukanie ducha litery), ale jednocześnie – demaskowanie teorii, w których słowa sensowne zyskują status słów znaczących, jak i odwrotnie. Jest to tym istotniejsze, że w świecie doksalnym (tzw. codzienności) identyfikacja kulturowa (oparta na emocjach) okazuje się silniejsza niż świadomość bycia człowiekiem w ogóle, a sens słów i erystyka wypierają ich znaczenie i logikę. Taki sposób bycia prowadzi człowieka do niebycia, czyli poświęcania życia konkretnego człowieka dla dobrobytu człowieka grupy, który jest poza bytem, a sens nadawany życiu prowadzi do bezsensu.

Dążąc do samopoznania, człowiek winien umieć odpowiedzieć na pytania, czy ograniczenia indywidualnej wolności są zewnętrzne czy wewnętrzne, a także czy racją ograniczeń zewnętrznych jest (czyjaś) wola, pojmowana jako greckie *arche* (władza), czy też *logos* (człowiek w ogóle)? Odpowiedzią będzie jego – ewentualna i świadoma – identyfikacja z grupą (narodową lub religijną) bądź z człowiekiem w ogóle (kosmopolityzm). Jeśli człowiek posiada umiejętność tego typu poznania, będzie potrafił odróżniać sensy od znaczeń słów, a także będzie wrażliwy na błędy przypisywania „jest” zamiast „istnieje” – i odwrotnie – słowom, sądom czy nawet całym teoriom (w tym również filozoficznym).

Grzegorz Mitrowski

THE *DASMOS* OF PHILOSOPHY, OR ON MEANINGS AND SENSES

Summary

The article is concerned with the question of the criterion of distinguishing between words and their senses. The sanction that endows words with a given status is either reason (*logos*), or will (*arche* meaning 'power'). The set of the words of the first type forms the natural reality (the real world); while the other type constitutes the cultural reality. The specific individual is either 'thrown into' both realities, or identifies with man as such, or with the members of national, or religious groups.

The natural order (*cosmos*) limits of necessity the freedom of the specific man (from outside), and the words used to describe that man's behaviour are assessed either as truthful or false. The cultural order (*taxis*), on the other hand, limits freedom conceived of as duty (obligation) and the words that jointly constitute that order evaluate his behaviour as either good or bad.

Philosophy, being a kind of vote of no confidence, makes us sensitive to the mistake of attributing meanings to sensible words, and, vice versa, of attributing senses to meaningful words. This may be helpful in the process of man's self-cognition, which is one of the tasks of philosophy.

Grzegorz Mitrowski

DASMOS DER PHILOSOPHIE, ODER ÜBER BEDEUTUNGEN UND SINNE

Zusammenfassung

Der Artikel berührt das Unterscheidungskriterium der Wortbedeutungen von ihren Sinnen. Das, was den Worten einen bestimmten Status gibt, ist der Verstand (*logos*) oder der Willen (*arche* – „die Macht“). Die Sammlung von Worten des ersten Typs bildet natürliche (naturwissenschaftliche) Wirklichkeit; des zweiten Typs dagegen – die Kulturwirklichkeit. Ein konkreter, in beide Wirklichkeiten „hineingeworfener“ Mensch entweder identifiziert sich mit dem Menschen überhaupt, oder mit dem Menschen als dem Mitglied einer nationalen o. religiösen Gruppe.

Die natürliche Ordnung (*Kosmos*) begrenzt die Freiheit eines konkreten Menschen unwiderruflich (von außen) und die, der Beschreibung des menschlichen Verhaltens dienenden Worte werden als richtige oder falsche beurteilt. Die Kulturordnung (*taxis*) dagegen begrenzt die Freiheit als eine Verpflichtung und die, diese Ordnung mitschöpfenden Worte werten menschliche Verhaltensweisen als richtige oder falsche auf.

Philosophie, als einzigartiges Mißtrauensvotum, macht den Menschen empfindlich auf die darauf beruhenden Fehler, daß man den sensiblen Worten die Bedeutungen und den bedeutungsvollen Worten die Sinnen zuschreibt. Das kann im Prozeß der menschlichen Selbsterkenntnis, die eine von den Aufgaben der Philosophie ist, behilflich sein.