

KS. KAZIMIERZ WOLSZA

Opole

## O KILKU WSPÓŁCZESNYCH INTERPRETACJACH POJĘCIA PRZYGDNOŚCI

1. Uwagi wprowadzające – 2. Konieczność wśród przygodności — przygodność wśród konieczności – 3. Powszechna przygodność – 4. Filozofowanie w „cieniu” przygodności

### 1. Uwagi wprowadzające

Pojęcie przygodności (kontyngencji) należy do nielicznych chyba tradycyjnych pojęć filozoficznych, którym posługują się dziś filozofowie zaliczani do dość różnych orientacji. Można je spotkać zarówno w języku tradycyjnej metafizyki, jak i w języku logiki modalnej, w ostatnich zaś dziesiątkach lat — również w pracach tak różnych filozofów, jak: H. LÜBBE, K. WUCHTERL, N. LUHMANN, J. HABERMAS czy R. RORTY. Monografia tego ostatniego autora, *Przygodność, solidarność i ironia*<sup>1</sup>, w znacznej mierze przyczyniła się do współczesnego spopularyzowania pojęcia przygodności, a może nawet do utrwalenia się swoistej mody na jego używanie w filozoficznych wywodach.

Pojęcie przygodności, najogólniej mówiąc, opisuje poznawany w jakiś sposób aspekt niekonieczności rzeczywistości. Teza o przygodności świata (czy to w całości, czy we fragmentach) służy licznym współczesnym autorom do wypowiedzania twierdzeń filozoficznych istotnie się od siebie różniących. Na ten fakt zwraca uwagę np. A. BRONK, który zauważa, że jednych ludzi stwierdzenie przygodności (własnej i otaczającego ich świata) zmusza do szukania usensowniającej racji, inni zaś godzą się w tym miejscu z bezsensem świata<sup>2</sup>. Z jednej więc strony stwierdzenie przygodności składników naszego świata, czy uznanie przygodności całego *universum*, bywa traktowane jako decydujący krok w wykazywaniu istnienia Boga, pojętego jako

---

<sup>1</sup> R. RORTY, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge 1989; przekład polski: *Przygodność, ironia i solidarność*, tł. W.J. Popowski, Warszawa 1996.

<sup>2</sup> A. BRONK, *Paradygmata teorii religii Kurta Wuchterla*, w: H. ZIMOŃ (red.), *Z zagadnień etnologii i religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 322.

konieczna racja dla przygodnego świata<sup>3</sup> Z kolei z drugiej strony — przeciwnie — ukazywanie przygodności służy myślicielom współczesnym do „apologii przypadkowości” świata (O. MARQUARD)<sup>4</sup>, jest podstawą do wypowiedzania twierdzeń o „arbitralności filozofii” (J. NIŻNIK)<sup>5</sup> czy o potrzebie zniesienia „reżimu koniecznych i ponadczasowych uniwersaliów” (J. HABERMAS)<sup>6</sup>

Interesujące nas tu pojęcie przygodności należy do pojęć modalnych. Wyrażenie „jest przygodne” jest jednym z funktorów logiki modalnej. W opracowaniach filozoficznych przygodność definiuje się najczęściej po prostu jako negację konieczności<sup>7</sup>. Przygodne jest zatem to, co nie jest konieczne. W bogatszych nieco definicjach przygodności używa się, obok pojęcia konieczności, także i innego pojęcia modalnego — możliwości. Przygodność odnoszoną do zdań można więc zdefiniować następująco: „«jest przygodne, że  $p$ » wtedy i tylko wtedy, gdy: nie jest konieczne, że  $p$ ; nie jest niemożliwe, że  $p$ ; jest możliwe, że nie- $p$ ”<sup>8</sup> Definiens takiej definicji przygodności składa się z trzech członów. Przygodne jest to, co: (1) nie jest konieczne; (2) nie jest niemożliwe; (3) możliwa jest natomiast negacja tego, co przygodne (zdania, stanu rzeczy). Pojęcie przygodności bywa jednak w filozofii, przede wszystkim w filozofii bytu, odnoszone nie tylko do zdań, lecz, częściej, do różnych stanów rzeczy czy wręcz do całej rzeczywistości. Wówczas drugi z wymienianych warunków definicji przygodności (nie jest niemożliwe — jest zatem możliwe) można wyeliminować. Jeśli bowiem orzekamy, że przygodny jest istniejący (a więc realny) stan rzeczy, to dodatkowe potwierdzanie jego możliwości jest zbędne, zgodnie z zasadą mówiącą, że to, co realne, jest zarazem możliwe (*ab esse ad posse valet illatio*). Definicję przygodności odnoszącej się do sfery istniejących bytów możemy zatem ograniczyć do dwóch warunków. To, co przygodne: (1) nie jest konieczne; (2) możliwe jest tego zanegowanie.

O. Marquard w pracy *Apologia przypadkowości*, w której odwołuje się także do omawianej tu kategorii przygodności, postawił następujące pytanie: „Jeżeli wszystko jest przygodne, to skąd pochodzi konieczność czegokolwiek?” (*Si contingens, unde necessarium?*)<sup>9</sup> Tak sformułowane pytanie może wyznaczać odmienne kierunki filozoficznych rozważań, jako że może być ono różnie rozumiane. Można je uznać za pytanie postawione na *serio*, a więc takie, które rodzi się jako rezultat sytu-

<sup>3</sup> J. HERBUT, *Przygodność*, w: TENŻE (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 454.

<sup>4</sup> O. MARQUARD, *Apologia przypadkowości*, tł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 140–142.

<sup>5</sup> J. NIŻNIK, *Arbitralność filozofii*, Warszawa 1999.

<sup>6</sup> J. HABERMAS, *Kłopoty z przygodnością: powrót historyzmu*, w: J. HABERMAS, L. KOŁAKOWSKI, R. RORTY, *Stan filozofii współczesnej*, Warszawa 1996, s. 15.

<sup>7</sup> F. VON KUTSCHERA, *Einführung in die intensionale Semantik*, Berlin–New York 1976, s. 19–22; K. WUCHTERL, *Religionsphilosophie im Spannungsfeld von Wissenschaft und Innerlichkeit*, ThPh 68 (1993), s. 85; R. KOLTERMANN, *Grundzüge der modernen Naturphilosophie*, Frankfurt am M. 1994, s. 81.

<sup>8</sup> M. LECHNIAK, *Logika modalna*, w: HERBUT, *dz. cyt.*, s. 339.

<sup>9</sup> MARQUARD, *dz. cyt.*, s. 121.

acji problemowej, w jakiej znalazł się jego autor. Problemem jest tu to, że ktoś uznaje przygodny charakter czy to fragmentów doświadczanej rzeczywistości, czy też rzeczywistości pojętej całościowo, a jednocześnie dostrzega (np. w myśleniu logicznym) przejawy nie dających się zakwestionować konieczności. Rozważane pytanie wyraża zatem stan zadziwienia takim podwójnym niejako obliczem rzeczywistości: przygodnej, a zarazem zawierającej (choćby tylko w sferze mentalnej) momenty konieczności. Pytanie: *Si contingens, unde necessarium?* może być jednak potraktowane również jako pytanie retoryczne, jako ekwiwalent twierdzenia mówiącego, że w świecie przygodnym, jeżeli faktycznie jest przygodny, nie ma i nie może być żadnej konieczności. Pojęcie przygodności bywa bowiem rozciągane na całość rzeczywistości, a więc także na pierwsze zasady bytu i poznania (znamienny jest pod tym względem tytuł innej książki Marquarda, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*<sup>10</sup>), na rozum, na procesy dowodzenia, na język, na pojęcie prawdy, itp. Możliwe są więc, jak widać, dwa istotnie różne podejścia do kwestii przygodności (i konieczności), które wyznaczają odmienne perspektywy filozofowania odwołującego się do tej kategorii oraz prowadzą do znacznie różniących się wniosków. W pierwszej perspektywie dopuszcza się swoistą dialektykę przygodności i konieczności w rzeczywistości, w drugiej — mówi się raczej o wszechogarniającej przygodności.

## 2. Konieczność wśród przygodności — przygodność wśród konieczności

Filozofia pierwszych zasad uznaje niektóre wyjściowe twierdzenia (logiczne lub metafizyczne) za obowiązujące w sposób konieczny. Nie wymagają one dowodu, a ich intelektualnej percepcji towarzyszy oczywistość przedmiotowa (*evidentia obiectiva*). W takim podejściu uznaje się, że choć poznawana rzeczywistość jest przygodna, to jednak istnieją w niej konieczne (czy „koniecznościowe”) stany rzeczy, możliwe do ujęcia w intelektualnym oglądzie. Stanowisko powyższe jest znamienne dla tradycji „metafizyki kontyngencji”, która — według S. JUDYCKIEGO — jest jedną z trzech głównych koncepcji metafizyki Zachodu (obok metafizyki Absolutu i metafizyki doświadczenia)<sup>11</sup>. Jej przedstawicielami są dziś przede wszystkim metafizycy neotomistyczni, którzy jednak nie zawsze zdają się dostrzegać pojawiający się w takiej koncepcji paradoks: rzeczywistość (byt) jest przygodna, a jej strukturalne elementy (np. relacje wewnętrzbytowe) są konieczne, i to w metafizycznym, a nie tylko logicznym sensie. Wręcz narzuca się tu pytanie MARQUARDA: *Si contingens, unde necessarium?* i może dziwić fakt, że rzadko jest ono podejmowane w rozważaniach metafizycznych.

<sup>10</sup> TENŻE, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tl. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.

<sup>11</sup> S. JUDYCKI, *Co to jest metafizyka? Trzy wielkie koncepcje Zachodu*, w: A.B. STĘPIEŃ, T. SZUBKA (red.), *Studia metafizologiczne*, t. I, Lublin 1993, s. 73, 82–83.

Zagadnienie przygodności podejmowane przez współczesną literaturę neotomistyczną zostało szeroko omówione w pracach B. BEJZEGO i R. FORYCKIEGO, którzy przede wszystkim usystematyzowali różne teorie przygodności<sup>12</sup> Forycki dokonał klasyfikacji owych teorii ze względu na typ własności bytu, do jakich odwołują się filozofowie w celu wyjaśnienia przygodności. Autor ów odróżnił dwie podstawowe grupy teorii przygodności: teorie odwołujące się do samej struktury bytu oraz teorie odwołujące się do własności pozastrukturalnych. Już na podstawie tego odróżnienia można zauważyć to, że metafizyczne teorie przygodności zakładają poznanie nie tylko cechy przygodności, lecz odwołują się także do bardziej zaawansowanego poznania metafizycznego. Teorie odwołujące się do strukturalnych własności bytu najczęściej łączą się z koncepcją złożenia bytu z istoty i z istnienia. W bycie przygodnym istota nie utożsamia się z istnieniem, a zatem pomiędzy istotą a istnieniem zachodzi realna różnica. Nieco rzadziej w analizie przygodności wykorzystywane są koncepcje innych złożzeń bytowych: z materii i formy lub z aktu i możliwości. Teorie zaliczone przez Foryckiego do drugiej grupy wiążą cechę przygodności bytu z jego pozastrukturalnymi własnościami: a więc np. z czasowością (byt przygodny jest czasowy, natomiast byt konieczny jest wieczny), z zależnością od przyczyny transcendentnej i wolnej (byt przygodny jest zależny w swym istnieniu od przyczyny, byt konieczny natomiast nie jest zależny od jakiegokolwiek przyczyny), itp.

Forycki i Bejze, zajmując się klasyfikacją znanych nam teorii przygodności, mniej uwagi poświęcili rekonstrukcji procesów wiodących na terenie metafizyki do sformułowania tezy o przygodności bytu, a potem także — do utworzenia innych filozoficznych twierdzeń, będących konsekwencją uznania powyższej tezy. Rekonstrukcja takich procesów (dokonana w niniejszym opracowaniu nieco dalej) pokazuje wyraźnie, że nieodzownym elementem dyskursu o przygodności jest odwoływanie się do jakichś momentów konieczności. I tak, istotę i istnienie, których realna nie-utożsamość najczęściej służy do wy tłumaczenia przygodności bytu, uznaje się przecież za konieczne elementy struktury bytu (dotyczy to także innych złożzeń: z materii i formy, aktu i możliwości). Koniecznościowy charakter ma też, zgodnie z deklaracjami metafizyków, ich poznanie. Stwierdzenie i interpretacja przygodności dokonuje się zatem w systemie metafizyki w świetle poznania tego, co konieczne. Przypomnijmy tu tylko, o jakich momentach konieczności, obecnych wśród przygodności, mówi się na terenie tomistycznej metafizyki.

Kwestię konieczności można rozpatrywać zarówno w aspekcie bytowym, jak i w aspekcie poznawczym. Konieczne stany rzeczy można poznać prawdziwie i niepodważalnie dzięki właściwemu posługiwaniu się intuicją intelektualną<sup>13</sup> Taki inte-

<sup>12</sup> B. BEJZE, *Problemy dyskusyjne w teodycei tomistycznej*, SPCh 1 (1965), nr 2, s. 5–31; R. FORYCKI, *Teorie przygodności we współczesnym tomizmie*, SPCh 9 (1973), nr 2, s. 21–41.

<sup>13</sup> S. KAMIŃSKI, *Możliwość prawd koniecznych*, w: TENŻE, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 103–124; por. A. BRONK, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 151; NIŻNIK, *dz. cyt.*, s. 23.

lektualny dostęp do koniecznościowych stanów rzeczy ma sam w sobie moc dowodu. Poznanie konieczności jest zatem odmianą poznania samouzasadniającego się. W aspekcie bytowym (w odniesieniu do bytów przygodnych) można mówić o absolutnej konieczności istotowej, dotyczącej konstytutywnych pryncypiów bytu; o relatywnej konieczności istotowej (dotyczącej relacji pomiędzy członami nie będącymi konstytutywnymi pryncypiami bytu); wreszcie o relatywnej konieczności istnieniowej (dotyczącej przyczyn zewnętrznych: sprawczej i celowej). W aspekcie poznawczym natomiast mówi się w metafizyce o absolutnej (*per se*) i relatywnej (*per aliquid*) konieczności poznawczej. Absolutna konieczność poznawcza przysługuje wiedzy bez względu na jakiegokolwiek inne poznanie. Jest więc ona raczej rezultatem jednofazowej operacji poznawczej lub aktu cechującego się bezpośrednio oczywistością. Relatywna konieczność poznawcza przysługuje natomiast aktom poznawczym ze względu na jakąś przyjętą już wiedzę.

Nakreślonej powyżej metafizycznej teorii konieczności, która to konieczność współistnieje w rzeczywistości z jej przygodnością, zarzuca się to, że wymienione wyżej odmiany konieczności nie są bynajmniej oczywiste dla wszystkich filozofów podejmujących namysł nad rzeczywistością. Czy nie należałoby się raczej spodziewać tego, że skoro jakiś stan rzeczy jest konieczny, to będzie on również percypowany w sposób oczywisty dla każdego? Już św. TOMASZ udzielał odpowiedzi na podobne zarzuty. Wyróżniał on cztery czynniki, które są koniecznymi warunkami istnienia i poznania prawd koniecznych. Są nimi: zachodzenie określonych stanów rzeczy (*relationes necessariae*); posiadanie sprawności intelektualnej, umożliwiającej dostrzeżenie stanów rzeczy i samokontrolę procesu poznania (*habitus principiorum*); występowanie odpowiednich aktów intelektualnych (*evidentia obiectiva*) oraz poznania wyrażonego w sądach (*modi dicendi per se*)<sup>14</sup>

Przedstawiony tu zarys metafizycznej teorii przygodności i konieczności wskazuje na to, że afirmacja momentów konieczności jest, paradoksalnie nieco, nieodzownym warunkiem uznania i interpretacji przygodności bytu. Również dalszy dyskurs metafizyczny, zasadzający się na teorii przygodności, wymaga odwoływania się do akceptacji poznawczej czy bytowej konieczności. Jak już jednak stwierdzono wyżej, rzadko stawia się w takim kontekście pytanie o samo źródło tej konieczności, istniejącej przecież wśród przygodności. Jest to tymczasem, jak się zdaje, pytanie o dużej doniosłości metafizycznej, które — *mutatis mutandis* — podejmowane bywa we współczesnej filozofii nauki w formie pytania o źródło „mocy” obowiązywania we wszechświecie praw przyrody. Píše na ten temat np. M. HELLER:

To prawda, że dziś fizycy-teoretycy są w stanie, posługując się prawami fizyki kwantowej, tworzyć modele powstawania Wszechświata z nicości, ale czyniąc to, muszą założyć,

<sup>14</sup> Por. KAMIŃSKI, *art. cyt.*, s. 110–111.

że prawa fizyki kwantowej istnieją *a priori* w stosunku do świata, który chcą wyprodukować (*a priori* w sensie logicznym, niekoniecznie w sensie czasowym)<sup>15</sup>

W obrębie rozważań metafizycznych na temat przygodności bytu pytanie: *Si contingens, unde necessarium?* nie zostało chyba jeszcze wystarczająco rozwinięte i wykorzystane.

### 3. Powszechna przygodność

Poznanie momentów konieczności, o jakich mówi się w metafizycznych teoriach, nie jest oczywiste dla każdego. Z tego powodu teza o istnieniu jakiejś konieczności w „morzu” przygodności jest dziś kwestionowana. Widoczna jest odmienna perspektywa myślenia o przygodności niż nakreślona powyżej. L. KOŁAKOWSKI, analizując piątą, a więc „przygodnościową”, drogę św. TOMASZA (*ex contingente et necessario*), stwierdził, że droga ta tylko pozornie prowadzi od przygodnych stworzeń do Boga. Faktycznie jej kierunek jest, zdaniem Kołakowskiego, przeciwny. Według niego, przygodność rzeczy dostrzegamy nie wcześniej niż dopiero wówczas, gdy dysponujemy już przekonaniem o istnieniu bytu koniecznego<sup>16</sup>. Dlatego też zwolennicy „tradycji Hume’owskiej”, jak pisze Kołakowski, odrzucają prawomocność pojęcia przygodności, traktując je jako pojęcie, które nie ma empirycznego charakteru, a jedynie interpretacyjny. Jako takie jest ono ukształtowane przy dodatkowych, także teologicznych, założeniach.

Pomimo takiej diagnozy Kołakowskiego, pojęcie przygodności nadal występuje w tekstach współczesnych filozofów i to również takich, którzy nie przyjmują istnienia bytu koniecznego ani przed uznaniem przygodności, ani po uznaniu. Jeszcze raz przytoczmy tu rozważane wyżej pytanie: *Si contingens, unde necessarium?* Można je, w omawianej obecnie perspektywie myślenia, pojąć jako pytanie retoryczne. Skoro bowiem narzucającą się cechą rzeczywistości jest jej przygodność (przypadkowość, niekonieczność), to dlaczego mamy uznawać, że istnieją momenty jakichś konieczności, obecne w strukturze bytu, w procedurach myślowych, w oczywistości pierwszych zasad? Czy nie należałoby także przy nich postawić znaku zapytania i stwierdzić, że „nie musi być *p*; może być *p* i może być nie-*p*”? Czy nie trzeba by dziś mówić o nieodzownym „rozstaniu z filozofią pierwszych zasad” (MARQUARD)? Czy nie narzuca się nam nowy paradygmat filozofii, w którym nie byłoby już miejsca na jakiegokolwiek konieczności? Taka filozofia byłaby oczywiście filozofią antyfun-

<sup>15</sup> M. HELLER, *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002, s. 166; por. G. VOLLMER, *Was sind und warum gelten Naturgesetze?*, PhN 37 (2000), s. 205–239; P. WEINGARTNER, *Sind die physikalischen Gesetze auf unser Universum beschränkt?*, PhN 37 (2000), s. 303–315.

<sup>16</sup> L. KOŁAKOWSKI, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diablu, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 71.

damentalistyczną i naznaczoną piętnem powszechnego sceptycyzmu. Zwolennicy nowego paradygmatu, akceptując ów antyfundamentalizm i sceptycyzm, podkreślają jednocześnie, że filozofowanie bez przyjmowania jakichkolwiek konieczności (np. pierwszych zasad) lepiej koresponduje ze współczesnymi regułami pluralizmu i demokracji, uwalnia też ono człowieka ze skłonności do totalitaryzmu, w którym zawsze przyjmuje się jakieś prawdy konieczne i eliminuje wszelkie odstępstwa od nich.

W ukonstytuowaniu się takiego paradygmatu filozofowania prekursorską rolę odegrał z pewnością F. NIETZSCHE, uznawany za patrona tzw. przełomu postmodernistycznego. Już I. KANT zanegował, co prawda, metafizykę jako naukę, lecz nie zakwestionował jeszcze zasady absolutnej rozumności, choć miała ona u niego osłabiony charakter (praktyczny i postulatywny). Również i G.W. HEGEL ciągle zakładał absolut rozumności, aczkolwiek przez podkreślanie negacji dokonywało się u niego nieustanne przekraczanie zastanych struktur pojęciowych. Nietzsche zaś uznał ideę bytu, a także idee pierwszych jego zasad, za idee puste, pozbawione odniesienia do rzeczywistości. Wiele nurtów współczesnej filozofii, różniących się w dość istotnych kwestiach, osiąga jednak konsens w tym odrzuceniu pierwszych zasad, w pojmowaniu „sytuacji logicznie pierwotnych” (NIŻNIK) jako sytuacji przygodnych, dziejowych, które nie są ani stałe, ani konieczne. Podkreśla się w tych nurtach to, iż uznanie niektórych aspektów rzeczywistości lub poznania za konieczne, niemożliwe do zanegowania, oznaczałoby powrót do zarzucanego już fundamentalizmu epistemologicznego. Postuluje się więc, by pierwsze zasady, owe sytuacje „logicznie pierwotne”, uznać za efekt kreatywności człowieka. W związku z tym trzeba uznać, że są one dziejowo uwarunkowane, choć w danym momencie dziejów mogą człowiekowi pomóc w myślowym uporządkowaniu świata<sup>17</sup>

Być może najbardziej reprezentatywny przykład takiego właśnie myślenia znajdujemy we wspomnianej już książce R. ROTY'EGO, *Przygodność, ironia i solidarność*. Autor analizował zagadnienie przygodności na trzech płaszczyznach: przygodności języka, jaźni i społeczności liberalnej. Dla naszych rozważań największe znaczenie mają fragmenty dotyczące przygodności języka. Zawierają one jednak — przynajmniej założone *implicite* — także i tezy dotyczące rzeczywistości pozajęzykowej. Rorty przyjmuje bowiem przygodność rzeczywistości i jej pierwszych zasad, przygodność języka, procesów argumentacyjnych występujących w dyskursach filozoficznych, a wreszcie przygodność prawdy albo wręcz zbędność takiego pojęcia. Rozwińmy nieco te założenia koncepcji przygodności języka.

Rorty odrzuca tradycyjne przekonanie metafizyków mówiące, że istnieją jakieś konieczne zasady bytu, które mogłyby być przez umysł ludzki odkryte, a następnie

---

<sup>17</sup> K. TARNOWSKI, *Bóg po metafizyce?*, KF 24 (1996), z. 1, s. 33–34; BRONK, *Zrozumieć świat współczesny*, s. 99; NIŻNIK, *Arbitralność filozofii*, s. 58.

poznane i wyrażone w języku — w formie trwałych, samooczywistych zasad. Przeciwnie, według niego, „świat nie mówi”, „świat nie ma wewnętrznej natury”, a „rzeczywistość ma się nijak do naszych opisów” Rorty sądzi więc, że pogląd, jakoby świat miał jakąś swoistą, stałą, wewnętrzną strukturę (której zarys dostrzega np. fizyk, metafizyk czy poeta), jest wyłącznie konsekwencją przyjmowanego przez kogoś poglądu mówiącego, że świat jest wytworem Boga<sup>18</sup>. Z odrzuceniem możliwości wglądu w naturę samej rzeczywistości łączy się u Rorty’ego przeświadczenie o tym, że nie istnieje jeden, uniwersalny język filozoficzny, opisujący prawdziwie i adekwatnie rzeczywistość. Autor mówi o różnorodności języków, tzw. „słowników” i niemożliwe jest znalezienie jakiegoś „metasłownika”, który uwzględniałby wszystkie słowniki. Zasadnicza teza o przygodności języka mówi, że nie sposób wyjść w myśleniu i mówieniu poza słownik. Nasz dyskurs filozoficzny dokonuje się zawsze wewnątrz danego słownika. Istnieją różne słowniki, przy pomocy których obchodzimy się z rzeczywistością, a ona sama nie podsuwa nam żadnego kryterium wyboru któregoś z nich. Kryteria te, a co za tym idzie — także i proces argumentowania w filozofii, są również przygodne. Argumentacja filozoficzna nie polega bowiem, zdaniem Rorty’ego, na rozważaniu racji za lub przeciw jakiejś tezie. W sporach filozoficznych zawsze ujawniają się niezgodności pomiędzy przekonaniem filozofów, a każdy z nich dysponuje jakimiś racjami na ich poparcie. Przekonania te jednak należą najczęściej do różnych słowników. Argumentowanie w filozofii powinno polegać raczej na pokazaniu, że bardziej przydatny, czy może bardziej atrakcyjny, od poprzedniego jest nowy słownik, oraz na wyjaśnieniu, jak z tego nowego słownika należy korzystać. Zmiana słownika dokonuje się głównie ze względów praktycznych, a nie z uwagi na to, że jeden słownik lepiej od drugiego opisuje rzeczywistość. Słowniki są bowiem tylko lepszymi bądź gorszymi narzędziami „obchodzenia się” ze światem. Takie zapatrywanie na rzeczywistość, język i ich wzajemne relacje sprawia, że możemy mówić także o przygodności samej prawdy. Prawdziwe mogą być tylko zdania, te zaś zawsze są elementami jakiegoś słownika. Zdaniem Rorty’ego, prawdę się tworzy, a nie odkrywa. Jest ona takim samym wytworem ludzkim, jak słowniki i ich części składowe. Nie istnieje żadna „prawda na zewnątrz”. Prawda jest tylko „ruchomą armią metafor”. Sama rzeczywistość nie wyposaża nas w kryteria wyboru takiej czy innej metafory. Możemy porównywać metafory pomiędzy sobą, lecz nie możemy ich porównywać z jakimkolwiek bytem pozajęzykowym: stanem rzeczy czy faktem<sup>19</sup>.

Nietrudno zauważyć, że filozofia akceptująca powszechną przygodność całej rzeczywistości, a także wszelkich zasad: metafizycznych, logicznych, argumentacyj-

<sup>18</sup> RORTY, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 23, 27, 41.

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 19, 21–23, 27, 41–42; por. J. ŻYCIŃSKI, *Inspiracje chrześcijańskie w powstaniu nauki nowożytnej*, Lublin 2000, s. 136–139.



nych, językowych, pozbawia się możliwości wypowiedzienia innych tez niż tezy „przygodne” Rorty był świadom takiej konsekwencji i w pełni ją akceptował także w odniesieniu do swych własnych tez. Postulował wręcz taki kierunek rozwoju myśli ludzkiej, który pozwoli nam dotrzeć do takiego punktu, w którym niczemu już nie będziemy oddawali czci, niczego nie będziemy uznawali za „quasi-bóstwo” (jakaś konieczność), a nasz język, sumienie, wspólnotę, itp. uznawać będziemy li tylko za wytwór czasu i przypadku<sup>20</sup>

#### 4. Filozofowanie w „cieniu” przygodności

Na kształt filozofii uprawianej „w cieniu przygodności” (parafrazując tu powiedzenie W. WEISCHEDELA o filozofowaniu „w cieniu nihilizmu”) zasadniczo wpływa wskazana wyżej akceptacja konieczności istniejących pośród przygodności lub jej wykluczenie. Obecnie wskaźmy kilka różnych stylów filozofowania, z których każdy jakoś odnosi się do przekonania o przygodności rzeczywistości — dość powszechnie, jak się okazuje, akceptowanego we współczesnej filozofii.

##### 4.1. Wykazywanie istnienia bytu koniecznego

Dla wielu metafizyków uznanie przygodności bytu nie tylko nie prowadzi do powszechnego sceptycyzmu czy nihilizmu, lecz przeciwnie — jest podstawą dla sformułowania argumentu *ex contingente* za istnieniem bytu koniecznego. Jak już wspomniano, w metafizyce przygodność zasadniczo interpretowana jest jako nietożsamość istnienia i istoty w bycie. Dostrzeżenie i przyjęcie realnej różnicy pomiędzy istotą a istnieniem w bycie przygodnym uważa się wręcz za najistotniejszy warunek uprawiania metafizyki egzystencjalnej. M.A. KRAPIEC pisze, że różnica ta dotyka samego rdzenia filozofii. Od jej stwierdzenia lub niestwierdzenia zależą wszystkie podstawowe twierdzenia filozoficzne. Autor ów dodaje ponadto, że istnieje tak naprawdę tylko jeden „dowód istnienia Boga”, taki właśnie, który odwołuje się do stwierdzenia rzeczywistego złożenia z istoty i z istnienia w bytach przygodnych<sup>21</sup> Na kanwie uznania różnicy pomiędzy istotą a istnieniem w bycie rodzi się bowiem pytanie, dlaczego istnieje coś, co nie musi istnieć, dlaczego istnieje cokolwiek. Istniejący i poznawany przez nas byt przygodny wymaga dla wyjaśnienia swego istnienia przyjęcia istnienia bytu koniecznego, w którym nie ma realnej różnicy między istotą a istnieniem. Odrzucenie takiego wyjaśnienia grozi absurdem.

Spróbujmy obecnie dokonać rekonstrukcji zarysowanego wyżej toku myślenia, jaki prowadzi w metafizyce od uznania przygodności rzeczywistości do uznania

<sup>20</sup> RORTY, *dz. cyt.*, s. 42–43.

<sup>21</sup> M.A. KRAPIEC, *Metafizyka*, Lublin 1995, s. 353; TENŻE, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 161.

Boga jako racji (wykluczającej absurd) dla przygodnego świata. Pomocne będą tu rozważania niemieckiego filozofa przyrody R. KOLTERMANN, gdyż w przeciwieństwie do wielu opracowań nie mają one skrótowego czy wręcz entymematycznego charakteru. Punktem wyjścia takiego dyskursu jest zawsze jakieś ludzkie doświadczenie. Mówi się tu wprawdzie czasem o „doświadczeniu przygodności”<sup>22</sup>, jednak (co zauważył KOŁAKOWSKI) przygodności świata jako takiej nie doświadczamy bezpośrednio. Doświadczamy raczej rozlicznych sytuacji, które mogą stanowić dla nas swego rodzaju „miejsca metafizyczne” (*loci metaphysici*), „szczeliny istnienia”, „poszlaki”, prowadzące do uznania rzeczywistości za przygodną<sup>23</sup>. Metafizycy odwołują się w takim punkcie wyjścia do przemijania ludzkiego życia, kończącego się śmiercią oraz do czasowej kruchości wszystkiego, co realne, itp.<sup>24</sup> Koltermann natomiast odwoływał się do cechy zmienności rzeczywistości i uznawał ją za główną „poszlakę” (*Indiz*) przygodności. Uważał on, że jest to cecha narzucająca się zarówno w doświadczeniu potocznym, jak i we współczesnym, naukowym obrazie świata, budowanym w ewolucyjnym paradygmacie<sup>25</sup>. Drugim etapem w konstrukcji dyskursu, po wydobyciu z pola doświadczenia człowieka odpowiednich poszlak czy „miejsca metafizycznych”, jest ich opis i generalizacja. W opisie tym wykorzystuje się terminologię modalną. Można więc stwierdzić w takiej aparaturze pojęciowej, że poznawane przez nas byty nie muszą być takie, jakie są (nie są więc konieczne pod względem posiadanych cech) czy wręcz — że wcale ich być nie musi (nie są też konieczne w swym istnieniu). Negacją konieczności na gruncie terminologii modalnej jest właśnie przygodność. Tak więc byty, które nie są konieczne w aspekcie swych własności czy w aspekcie swego istnienia, są w tychże aspektach przygodne. Zrekonstruowana tu droga zawiodła nas na razie do sformułowaniu tezy mówiącej, że otaczające nas byty (podobnie jak i my sami) są przygodne. Aby z takiej tezy wyciągnąć dalej idące wnioski filozoficzne (metafizyczne), niezbędny staje się dalszy etap — interpretacja cechy przygodności. W interpretację tę trzeba zaangażować — co się nie zawsze czyni *explicite* — inne teorie metafizyczne, przede wszystkim teorię złożenia bytu z istoty i z istnienia. Dopiero w jej świetle można scharakteryzować przygodność jako realną różnicę pomiędzy istotą a istnieniem bytu. Taka metafizyczna interpretacja przygodności zostaje następnie połączona z zasadą racji, co prowadzi do kolejnego etapu dyskursu, a mianowicie do pytania o rację istnienia czegoś, co istnieć nie musi (jest niekonieczne, a zatem przygodne). Odpowiedzią na to pytanie, w zakończeniu dyskursu, jest afirmacja istnienia bytu koniecznego, identyfikowanego z Bo-

<sup>22</sup> W STRÓŻEWSKI, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 82.

<sup>23</sup> J. BRACH-CZAINA, *Szczeliny istnienia*, Kraków 1999<sup>2</sup>; KOLTERMANN, *dz. cyt.*, s. 81–84; STRÓŻEWSKI, *dz. cyt.*, s. 81–107; E. WOLICKA, *Próby filozoficzne. W kręgu wybranych zagadnień „filozofii wieczystej” i współczesnej antropologii*, Kraków 1997, s. 115–125.

<sup>24</sup> P. MOSKAL, *Spór o rację religii*, Lublin 2000, s. 211–212.

<sup>25</sup> KOLTERMANN, *dz. cyt.*, s. 81–84; por. S.L. JAKI, *Bóg i kosmologowie*, tł. P. Bołtuć, Racibórz–Wrocław 1995, s. 36, 38, 54.

giem, jako jedynej możliwości, alternatywnej dla uznania absurdu rzeczywistości. Prawomocność takiej alternatywy (konieczna racja albo absurd) opiera się jednak na przyjmowanym tu przekonaniu, że rzeczywistość może i musi być wyjaśniona w sposób logiczny i nawet ostateczny. Zasada racji, o którą opiera się ten etap dyskursu, zakłada pełną racjonalność rzeczywistości. Nie jest to jednak założenie oczywiste dla każdego filozofa i to nie tylko dla zwolennika filozofii RORTY'EGO. K. TARNOWSKI uważa np., że nie ma jednoznacznych powodów do tego, aby rozstrzygnąć na korzyść racji następujące pytanie: „Dlaczego raczej racja niż nicłość?”<sup>26</sup> Można więc, jego zdaniem, zanegować nie tylko koniecznościowy charakter metafizycznych odpowiedzi, lecz także zakwestionować samą sensowność pytań. Przedstawiony powyżej sposób myślowego uporania się z przygodnością nie jest zatem jedynym możliwym.

#### 4.2. Inne próby opanowania przygodności

Odrzucenie jakichkolwiek konieczności, akceptacja wszechogarniającej przygodności, związany z nią antyfundamentalizm myślenia filozoficznego, zdają się prowadzić wprost do sceptycyzmu i nihilizmu. Takie konsekwencje z doświadczenia przygodności faktycznie zostają wyciągnięte. W filozofii współczesnej spotykamy jednak również stanowiska pośrednie, w których, akceptując powszechną przygodność, nie rezygnuje się jednocześnie z poszukiwania innych sposobów jej opanowania niż metafizyczne wyjaśnienie. Można tu wskazać dwa takie sposoby: arbitralne lub konwencjonalne uznanie czegoś za „quasi-konieczność”, często połączone z pragmatycznym uzasadnieniem, oraz odwołanie się do religii, pojętej jako narzędzie przewyciężenia przygodności (*Kontingenzbewältigung*).

J. HABERMAS stwierdził, że takie „wynałazki” ludzkości, jak *logos* i teoria służyły człowiekowi w gruncie rzeczy do przewyciężania różnych przygodności (autor używał tego słowa w liczbie mnogiej) w świecie. Wcześniej przygodności te były interpretowane i przewyciężane przy pomocy opowieści mitycznych<sup>27</sup>. Dążenie do uporania się z przygodnością, obecne w historii ludzkości od początku, było podyktowane ludzką potrzebą sensu. Na jakimś etapie rozwoju ludzkości rozum odkrył w sobie samym zdolność do radzenia sobie z różnymi przygodnościami i z realizowania tej zdolności nie chciał już zrezygnować. Z tych dążeń do nadania sensu przygodnej rzeczywistości zrodziła się i rozwijała filozofia, która dzięki temu pełniła w historii funkcję dostarczycielki sensu. Istnieją autorzy współcześni, którzy odrzucając konieczność pierwszych zasad, chcą jednocześnie bronić filozofii w tej właśnie funkcji dostarczycielki sensu. Spośród polskich autorów można tu wymie-

<sup>26</sup> TARNOWSKI, *art. cyt.*, s. 33; TENŻE, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 264–265.

<sup>27</sup> HABERMAS, *art. cyt.*, s. 15.

nić m.in. L. KOŁAKOWSKIEGO, J. NIŻNIKA i A. CHMIELEWSKIEGO<sup>28</sup>. Zasadniczo godzą się oni z tezą mówiącą, że pierwsze zasady (czy tzw. „sytuacje logicznie pierwotne”) mają charakter przygodny. Ich genezą nie jest, według nich, jakaś intuicja metafizyczna, odczytująca konieczne pryncypia w strukturze rzeczywistości, lecz raczej projekcja, będąca realizacją wspomnianej psychicznej potrzeby sensu. Powstałe w taki sposób pierwsze zasady stanowią dla człowieka cenne punkty orientacyjne, pomagające w uporządkowaniu jego *universum*. Pozwalają one na ufundowanie logiki, dyskursu, języka, a także na zbudowanie spójnego obrazu świata. Wyjątkowość filozofii i jej niezastąpiona rola w kulturze polega głównie na tym, że dostarcza ona kategorii pojęciowych zapewniających spójność owego symbolicznego *universum*. Większość tych kategorii jednak — to ludzkie „wynalazki”, owoce kreatywności umysłu, zrodzone właśnie w konfrontacji pragnącego porządku i sensu umysłu z przygodnością rzeczywistości. Choć kategorie te nie są ugruntowane w samej rzeczywistości, to jednak rezygnacja z nich nie jest niczym uzasadniona. Ich utrzymywanie jest bowiem pożądane z praktycznych i psychologicznych względów. A. Chmielewski pisze:

Falszywa nadzieja, złudna projekcja ludzkiego rozumu na rzeczywistość może być potężną siłą twórczą<sup>29</sup>

Nietrudno dostrzec, że w twierdzeniach tych pobrzmiewają echa poglądów Kanta, który także przypisywał ideom rozumu charakter postulatyczny i regulujący, umieszczając je w obrębie praktycznego rozumu.

Inną siłą mogącą się przysłużyć w opanowaniu przygodności jest religia. Nie chodzi tu jednak o metafizyczno-religijne wyjaśnienie przygodności, lecz raczej o samą praktykę religii, nierzadko nawet połączoną z akcentami antyintelektualnymi (*reductio in mysterium*)<sup>30</sup>. Funkcję narzędzia służącego do przewycięzania przygodności przypisywali religii tacy autorzy współcześni, jak: H. LÜBBE, N. LUHMANN, K. WUCHTERL, G.M. HOFF<sup>31</sup>, przekonani, że bez oparcia się o religię człowiek nie potrafi usensownić tych zdarzeń, które są dlań znamionami przygodności rzeczywistości. Obecnie nie jest już w stanie pomóc mu w tym ani nauka, ani filozofia.

<sup>28</sup> KOŁAKOWSKI, *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, s. 135–136; NIŻNIK, *Arbitralność filozofii*, s. 9, 57, 62–63; A. CHMIELEWSKI, *O przygodności, czyli o niebezpieczeństwach spoglądania w otchłań nicości*, w: A. ZEIDLER-JANISZEWSKA (red.), *Trudna ponowoczesność*, Poznań 1995, s. 208.

<sup>29</sup> CHMIELEWSKI, *art. cyt.*, s. 208.

<sup>30</sup> BRONK, *Paradygmatyczna teoria religii Kurta Wuchterla*, s. 313; TENŻE, *Zrozumieć świat współczesny*, s. 223.

<sup>31</sup> H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986; N. LUHMANN, *Funkcja religii*, tl. D. Motak, Kraków 1988, s. 177–216; K. WUCHTERL, *Philosophie und Religion*, Bern–Stuttgart 1982, s. 29–48; TENŻE, *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft*, Bern–Stuttgart 1989, s. 61–142; TENŻE, *Religionsphilosophie im Spannungsfeld von Wissenschaft und Innerlichkeit*, ThPh 68 (1993), s. 82–88; G.M. HOFF, *Ist die „reductio in mysterium” irrational?*, ZKTh 121 (1999), s. 159–176; por. BRONK, *Kłopoty nauk religio logicznych z definicją religii*, RF 43–44 (1995–1996), z. 2, s. 102.

W post-oświeceniowym (*nach der Aufklärung*) klimacie jedynym pomocnym narzędziem, jakim człowiek dysponuje, jest religia. W filozofii religii K. Wucherla religia jest więc definiowana jako sposób przewycięzania przygodności, zaspokajający ludzką potrzebę sensu i szczęścia. Odpowiedzią na lęk wyrastający z doświadczenia przygodności czy nawet nicości ma być nie tyle odnalezienie pojęciowego zwycięstwa, co gwarantować mogłaby filozofia, ile raczej odnalezienie w praktyce religii żywego kontaktu z czymś (kimś) koniecznym.

#### 4.3. Kres filozofii, czyli postawa „liberalnej ironistki”

Najgłośniejszym współczesnym głosicielem kresu filozofii i propagatorem postawy ironii jest Rorty, co ma związek z miejscem, jakie w jego myśli zajmuje kategoria przygodności. Według niego, filozofia od czasów PLATONA nieustannie próbowała zapanować nad przygodnością, dając świadectwo tego, że jej nie doceniała. NIETZSCHE natomiast uważał, że tylko poeci potrafią właściwie docenić przygodność. Filozofowie natomiast trawili swoje życie na ucieczce przed przygodnością, zamiast ją uznać i przyswoić. Według Rorty’ego, najbardziej znaczącymi i wolnymi myślicielami w historii byli nie ci, którzy dążyli do pokonania przygodności, lecz ci, którzy ją akceptowali i w swym myśleniu eksponowali. Wolność bowiem to nic innego, jak uznanie przygodności i eksponowanie tego, co indywidualne<sup>32</sup>.

Postawą preferowaną przez Rorty’ego jako odpowiedź na wszechogarniającą przygodność jest postawa „liberalnej ironistki”. Zajmuje ją ktoś, kto spełnia trzy następujące warunki: odczuwa wątpliwości co do słownika, którym się aktualnie posługuje, ponieważ zrobiły na nim wrażenie także i inne słowniki; zdaje sobie sprawę z tego, że rozumowania, jakimi operuje w obecnym słowniku, nie mogą ani potwierdzić, ani rozproszyc tych wątpliwości; nie uważa, by jego słownik był bliższy rzeczywistości niż inne słowniki<sup>33</sup>. Ironistka (ironista) jest zatem przeciwieństwem metafizyka, który niestrudzenie poszukuje jakiegoś meta-słownika oraz próbuje przy jego pomocy uporać się z przygodnością rzeczywistości.

Chociaż program Rorty’ego zwiastujący kres filozofii sam jest pewną filozofią, nie można nie zauważyć, że wzywa on do faktycznej destrukcji filozofii klasycznie rozumianej. Paradoksalnie mówiąc, jedyną koniecznością, jaką ten program dopuszcza, jest konieczne uznanie powszechnej przygodności.

\* \* \*

Spektrum stanowisk filozoficznych wychodzących od stwierdzenia przygodności jest, jak widać, szerokie. Rozciąga się ono od filozoficznego uznania konieczności

<sup>32</sup> RORTY, *dz. cyt.*, s. 49.

<sup>33</sup> *Tamże*, s. 107–134.

ci istnienia Boga, przez konwencjonalizm i pragmatyzm, szukanie pomocy w religii, aż do sceptycyzmu, nihilizmu i ironii. JAN PAWEŁ II postawił na nowo przed filozofami wymóg poszukiwania tego, co absolutne, ostateczne i fundamentalne — wymóg przechodzenia od fenomenu do fundamentu (*Fides et ratio*, 83). Niezbędnym warunkiem takiego sposobu filozofowania jest uaktywnienie intuicji filozoficznej, pozwalającej na dostrzeżenie, pośród przygodności, także konieczności i na sformułowanie prawd koniecznych. Nabiera wówczas sensu pytanie: *Si contingens, unde necessarium?*, które może wciąż generować inne fundamentalne pytania i odpowiedzi filozoficzne.

### Von einigen gegenwärtigen Interpretationen des Begriffs der Kontingenz

#### Zusammenfassung

In der gegenwärtigen Philosophie (z.B. bei H. Lübbe, K. Wuchterl, N. Luhman, J. Habermas, R. Rorty) treten verschiedene Begriffe der Kontingenz auf. Die wichtigsten unter ihnen kann man folgendermaßen definieren: Kontingenz ist eine Negation von Notwendigkeit. Die Kontingenz von Wirklichkeit bedeutet also Nichtnotwendigkeit von ihr. Die Anerkennung der Kontingenz von Wirklichkeit ist in der neothomistischen Metaphysik der Ausgangspunkt für den Gottesbeweis *ex contingente*. Die Geltung dieses Beweises hängt jedoch von der Annahme ab, ob die logischen und metaphysischen Prinzipien notwendig sind. Andere Autoren (R. Rorty, J. Habermas, O. Marquard) behaupten, dass die Kontingenz die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit betreffe. Alle Prinzipien und Beweise sind also auch kontingent. In der jetzigen Philosophie kam die Epoche des „Abschieds vom Prinzipiellen“ (O. Marquard). Man spricht auch von der Kontingenz der Sprache und der Wahrheit (R. Rorty). In dieser Situation stellt sich die Frage: *si contingens, unde necessarium?* (Wenn Kontingenz, woher Notwendigkeit?). Man kann auf verschiedene Weise diese Frage beantworten. (1) In der neothomistischen Metaphysik wird die Gottes Existenz bewiesen. (2) Andere Philosophen suchen die Hilfe bei der Kontingenzbewältigung in der konventionellen Rationalität (L. Kołakowski, J. Niznik, A. Chmielewski) oder in der Religion (K. Wuchterl, H. Lübbe, N. Luhmann, G.M. Hoff). (3) Nach R. Rorty's Meinung sei eine Destruktion der Philosophie unausweichlich. Papst Johannes Paul II. plädiert jedoch in der Enzyklika *Fides et ratio* (Nr. 83) für eine Philosophie, die die notwendigen Gründe der Wirklichkeit sucht.