



Edukacja Filozoficzna

**Centralny
Ośrodek
Metodyczny
Studiów
Nauk
Politycznych**

4 1988

Rada Redakcyjna

Zdzisław Czarnecki (przewodniczący),
Tadeusz Stępień (zastępca przewodniczącego), Jerzy Kmita,
Jan Legowicz, Jerzy Ładyka, Witold Mackiewicz, Marek Fritzhand,
Henryk Jankowski, Waław M e j b a u m, Ryszard Panasiuk,
Stanisław R a i n k o, Marek J. S i e m e k, Jan Szmyd, Kazimierz S l ę c z k a,
Karol Toeplitz

Zespół Redakcyjny

Adam H a y t o (sekretarz redakcji), Jerzy K o s i e w i c z,
Witold Mackiewicz (redaktor naczelny), Andrzej Miś,
Mirosław Skwieciński, Krzysztof Wojciechowski

Opracowanie redakcyjne Jacek Krawczyk

Adres redakcji:
00-312 Warszawa, ul. Dobra 56
tel.: 26-77-70, 20-03-81 w. 126

Okładkę projektował Zygmunt Ziemka

ISSN 0860-3839

Centralny Ośrodek Metodyczny Studiów Nauk Politycznych
00-312 Warszawa, ul. Dobra 56

Nakład 1500 egz., Ark. wyd. 29, 94 Ark. druk. 31, 5

Papier druk. sat. kl. III, 70 g, 70X100.

Oddano do składania w grudniu 1987 r.

Druk ukończono w marcu 1988 r.

Cena zł 220, —

Zam. nr 5095/11/87. K-29

Drukarnia im. Rewolucji Październikowej — Warszawa

SPIS TREŚCI

<i>Do Czytelników „Edukacji Filozoficznej”</i>	7
<i>Ankieta „Edukacji Filozoficznej”</i>	9

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Zdzisław Cackowski — <i>Działanie i wartości</i>	11
Jerzy Kmita — <i>Prawda konwencjonalizmu</i>	33
Witold Mackiewicz — <i>Nietzsche, prawda, fałsz i szczerść w „Pałubie”</i>	49
<i>Karola Irzykowskiego</i>	61
Hanna Puszek — <i>Jean-Paul Sartre: myśliciel epoki kryzysu</i>	79
Maria I. Łojewska — <i>Irracjonalizm w nauce</i>	97
Włodzimierz Kaczocha — <i>Filozoficzno-teoretyczne problemy kultury w pi-sarstwie Ludwika Krzywickiego</i>	111
Andrzej Przyłębski — <i>DIALOG filozoficzny H. Rickerta i E. Laska jako źródło rozwoju i rozłamu neokantyzmu bodeńskiego</i>	123
Grzegorz Banaszak — <i>Współczesna świadomość muzyczna z perspektywy społeczno-regulacyjnej teorii kultury</i>	139
Józef A. Dobrowolski — <i>Giambattista Della Porta — zapomniany myśliciel</i>	151
Kwasi W i r e d u — <i>Filozoficzny status tradycji oralnej — spór o pojęcie i istnienie filozofii afrykańskiej</i>	

POLEMIKI I DYSKUSJE

Stefan Sarnowski — <i>O militariach w filozofii</i>	161
Witold Mackiewicz — <i>Placz czy zgrzytanie zębów?</i>	167
Jacek J. Jadacki — <i>Principia phenomenologica</i>	171

DYDAKTYKA FILOZOFII

Wolfgang Dick, Gisela Mehnert — <i>Rola świadomości studentów</i>	marksizmu w kształtowaniu	203
Henryk Szabala — <i>W cieniu Kartezjusza</i>		211
Jędrzej Stanisławek — <i>O materii oraz o</i>	materializmie marksistowskim	233

* * *

Filozofia w akademiach medycznych:	
Sławomir Swerdon — <i>Miejsce filozofii w systemie kształcenia lekarzy</i>	245
Seweryn Szatkowski — <i>Udział etyki w edukacji humanistycznej lekarzy — stan obecny i możliwości</i>	253
Zenon Maćkowiak — <i>Filozofia a kształcenie lekarzy</i>	261

* *

<i>Nauczanie filozofii w Kanadzie</i>	269
Kwasi W i r e d u — <i>Filozofia i ideologia</i>	285

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

<i>Seminaria filozoficzne — wykazy</i>	291

* *

Andrzej Nowicki — <i>Filozofia muzyki</i>	293

RECENZJE I NOTY

Anna Jamroziakowa — <i>Metafizyka piękna</i> (P. Jaroszyński: <i>Metafizyka piękna. Próba rekonstrukcji teorii piękna w filozofii klasycznej</i> . Lublin 1986)	301
Andrzej Miś — <i>Konserwatywny mit</i> (E. J. Mishan: <i>Spór o wzrost gospodarczy</i> . Tłum. Z. Wolińska. Warszawa 1986)	313
Jakub Mosz — <i>O naturze wartości estetycznych</i> (M. Gołaszewska: <i>O naturze wartości estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej</i> . Kraków 1986)	321
Adam Czerniak — <i>O sposobie uatrakcyjniania chrześcijaństwa</i> (E. L. Ma scali: <i>Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata</i> . Warszawa 1987)	327
Danuta Sobczyńska — <i>Szkice czyli o przewartościowaniach dialektyki</i> (J. Such: <i>Szkice o dialektyce</i> . Warszawa 1986)	333
Maria I. Łojewska — <i>W kręgu współczesnej filozofii nauki</i> (<i>Rozwój nauki a społeczny kontekst poznania</i> . Oprac. zbior. pod red. J. Niżnika. Warszawa 1987)	343
Wojciech Pulikowski — <i>Polscy humaniści o czasie</i> (<i>Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych</i> . Red. nauk. Z. Cackowski, J. Wojczakowski. Warszawa 1987)	353
Andrej Gierasimczuk — <i>Utopia nowego modelu racjonalności</i> (A. N. E r - molenko, K. J. Rajda: <i>Prevrasčenyje formy socialnoj racjonalnosti</i> . Kiev 1987)	359
Krzysztof Wojciechowski — <i>Rozsądek i sumienie</i> (Z. Szawarski: <i>Rozmowy o etyce</i> . Warszawa 1987)	367
Jerzy Kosiewicz — <i>O wybranych zagadnieniach filozofii</i> (I. Kutrzeba, J. Mrozek: <i>Wybrane zagadnienia filozofii</i> . Gdańsk 1986)	371
Krzysztof B. Kruszewski — <i>Magia i metoda</i> (M. Buchowski: <i>Magia. Jej funkcje i struktura</i> . Poznań 1986)	377

* *

*

Andrzej Miś — „ <i>Actuel Marx</i> ” — nowy marksistowski periodyk	387
Jarosław Rolewski — <i>Pojęcia i syntezy. Rekonstrukcja czy krytyka?</i> (<i>Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych</i> . T. I. pod red. M. Czarnawskiej, J. Kopani. Białystok 1986)	391
Andrej Gierasimczuk — <i>Radziecka filozofia w warunkach przebudowy i otwartości: osiągnięcia, problemy</i>	397
<i>Książki nadesłane</i> (Jerzy Kosiewicz)	407

SPRAWOZDANIA, KOMUNIKATY, KRONIKA

Mieczysław Omyła — <i>LMPS '87</i>	439
Witold Mackiewicz — <i>Społeczne zadania filozofii</i>	441

Krzysztof Wojciechowski — <i>Konferencja etyczna w Dubrowniku</i>	447
Andrzej Książek — <i>Sztuka i wielkie systemy filozoficzne</i>	453
Alicja Przyłuska-Fischer — <i>Etyczne aspekty przerywania ciąży i zapłodnienia in vitro</i>	457
Jerzy Kosiewicz — <i>Przedmioty humanistyczne — problemy i koncepcje nauczania w akademiach wychowania fizycznego</i>	465
Czesław Gryko — <i>Ogólnopolski Zespół Filozofii Kultury i Filozofii Polskiej XX wieku</i>	471
Krzysztof Wojciechowski — <i>Filozofia w dobie przemian</i>	481

INFORMATOR BIBLIOTECZNY

<i>Ważniejsze nabytki książkowe biblioteki Wydziału Filozofii i Socjologii UW, IFiS PAN, PTF — w roku 1987</i>	483

TABLE DES MATIERES	491
СОДЕРЖАНИЕ	495
CONTENTS	499
INHALTSVERZEICHNIS	502

DO CZYTELNIKÓW „EDUKACJI FILOZOFICZNEJ”

Nawiązując do celów i zamierzeń ujętych w naszym programie działalności (Od Redakcji. „Edukacja Filozoficzna” 1986, vol. 1), zwracamy się do środowiska filozoficznego w Polsce z następującymi propozycjami:

1. Pragniemy publikować monograficzne opracowania podstawowych problemów z zakresu nauk filozoficznych. Uzyskane materiały, niezależnie od publikacji na łamach „Edukacji Filozoficznej”, mogłyby złożyć się na osobne, monotematyczne opracowania zbiorowe.

2. Oczekujemy na konspekty lub teksty wykładów, które wykładowcom dostarczają wiele satysfakcji. Materiały takie, opublikowane na naszych łamach, mogą się stać cenną pomocą metodyczną w nauczaniu filozofii.

3. Niezwykle gorąco prosimy kierowników seminariów filozoficznych o nadsyłanie informacji o tematyce owych seminariów. Taka praktyka może przyczynić się do nawiązywania nowych i owocnych kontaktów naukowych.

4. Kierowników Zakładów i Katedr — prosimy o informacje dotyczące prac badawczych podejmowanych przez podległe im zespoły.

5. Od uczestników konferencji, sympozjów i sesji filozoficznych, odbywających się w kraju jak i poza jego granicami, oczekujemy sprawozdań z takich wydarzeń.

6. Słuchaczy szczególnie ciekawych wykładów wygłaszanych incydentalnie tak przez polskich uczonych, jak i obcych filozofów goszczących w Polsce, prosimy o nadsyłanie ich syntetycznego zapisu.

Wszystkim osobom zainteresowanym naszymi propozycjami
— życzymy owocnej współpracy

ANKIETA „EDUKACJI FILOZOFICZNEJ” NA TEMAT:
NAUCZANIE FILOZOFII W SZKOŁACH WYŻSZYCH

1. Czy zdaniem Pani-Pana obecny poziom nauczania filozofii w polskich szkołach wyższych jest:

- a) niski?
- b) przeciętny?
- c) zadowalający?

2. Jakie przyczyny kształtują wskazany przez Panią-Pana poziom nauczania filozofii?

3. Jeżeli — zdaniem Autora odpowiedzi — jest on niski albo przeciętny, jakie działania należy podjąć w celu poprawy sytuacji?

Wypowiedzi nie przekraczające 3—4 stron maszynopisu, będziemy systematycznie publikować na łamach „Edukacji Filozoficznej”, polecając je lekturze środowiska filozoficznego, oraz osobom i czynnikom odpowiedzialnym za poziom polskiej nauki.

Zespół redakcyjny

ZDZISŁAW CACKOWSKI

DZIAŁANIE I WARTOŚCI*

I. WARTOŚCI I WARTOŚCI

Chcę zastanowić się tutaj nad problemem WARTOŚCI, czyli takich stanów rzeczy, typów zachowań ludzkich, struktur społecznych i elementów kultury, które wykraczają poza ramy elementarnych wartości użytkowych, albo które —ostrożniej rzecz ujmując— oddalają się od obszaru elementarnych wartości użytkowych. Można by też ten typ wartości nazywać wartościami wyższymi; tak też często wartości te bywają nazywane.

Jak się WARTOŚCI rodzą, jak społecznie funkcjonują i jaka jest ich kulturowa czy epistemologiczna natura? Oto pytania, na które chcę odpowiedzieć.

Wyjściową przesłanką naszych dalszych rozważań jest teza o istotnym związku między wartościami i WARTOŚCIAMI, czyli teza o zależności drugich od pierwszych. Inaczej mówiąc: WARTOŚCI nie mają bytu samoistnego; są zakotwiczone w wartościach. Tą tezą przeciwstawiamy się zdecydowanie idealistycznemu — w tradycji filozoficznej przeważającemu— traktowaniu WARTOŚCI jako „bytów” niezależnych genetycznie i funkcjonalnie od wartości użytkowych, „przyziemnych”. W polemice swej posłużę się rozważaniami — antyidealistycznie nastawianymi — G. Lukácsa.

Jednorodność wartości — to pierwsza idea, której broni L u k a c s, broni jej zarówno przeciwko idealizmowi, jak i przeciwko wulgarnemu materializmowi. Postawa transcendentno-teleologiczna czy teologiczna deprecjonuje wartości materialne, ziemskie (użytkowe) na rzecz wartości czysto duchowych, absolutnie pierwszym przeciwnych. Postawę przeciwną teologii reprezentuje utylitaryzm, fizjokratyzm. Pierwsza z tych postaw odnajduje *autochtoniczną ważność aksjologiczną* wyłącznie w wartościach czysto duchowych, druga zaś — wyłącznie w wartościach bezpośrednio materialnych. Oba tym ekstremom *chodzi o to, by zakwestionować ostateczną jednorodność wartości jako realnego czynnika*

* Fragment większej całości, przygotowywanej w ramach badań resortowych RPBP III — 22, kierowanych przez prof. dra hab. Jerzego Z. Czarneckiego.

*bytu społecznego, jednorodność, której nie podważają jakościowe, bardzo istotne przeobrażenia strukturalne wartości w toku rozwoju społecznego. T e r t i u m datur wobec obu tych ekstremów dostarczyć może wyłącznie metoda dialektyczna*¹.

Utylitarystycznym błędem Oświecenia były też próby prostego prowadzania najwyższych cnót z samej tylko użyteczności. W wyższych wartościach użyteczność jest zachowana, ale nie w sposób prosty i bezpośredni, lecz w postaci *momentu zniesionego*². Stanowisko przeciwstawne natomiast — idealistyczne — z pogardą odrzuca wszelki związek WARTOŚCI i wartości, wszelką ich jednorodność. Nawet H e g e l sprzeciwiał się temu metafizycznemu rozłączeniu wartości wyższych i użytkowych: moralność — jego zdaniem — nie powinna traktować użyteczności *tak oschle*, to, co w dobru — powiada H e g e l — *samo w sobie nieużyteczne, jest abstrakcją dobra jako pewnej nierzeczywistości*.

Lukács sądzi, że wartość użytkowa zawiera w sobie moment transcendujący, przekraczający ją, zawiera więc w sobie przesłankę wartości wyższego rzędu. Pierwotna forma pracy, nastawiona na wartość użytkową, zawiera w sobie ukierunkowanie na wyższy rozwój człowieka, ku wartości wymiennej, która jednak zawsze zakłada wartość użytkową.³ Nie można więc realizować założeń czysto ekonomicznych. Wszelka realizacja takich założeń ma tendencję transcendującą: prowadzi do wykraczania poza ich obszar, choć — jednocześnie — to wykraczanie nigdy nie jest w stanie oderwać się od *gruntu bytu społecznego*.⁴ *Każda utopia w swej treści i kierunku określana jest przez to społeczeństwo, które sama odrzuca; każda z jej historyczno-ludzkich kontrwizji ma związek z jakimś określonym zjawiskiem w społecznie istniejącym hic et nunc. Nie ma takiego ludzkiego problemu, który by ostatecznie nie wyłaniał się jakoś z realnej praktyki życia społecznego i który by nie był do głębi przez nią określany*.⁵ Przeciwność każdej utopii i jej realnych społecznych korzeni jest *jedynie ważnym momentem wewnętrznej jedności*.⁶ To ostatnie zdanie odnosi się niewątpliwie do *wewnętrznej jedności* jakościowo przecież różniących się od siebie wartości i WARTOŚCI. Wybór Antygony, aby wbrew zakazowi Kreona pochować brata i wybór człowieka pierwotnego, aby przy szlifowaniu kamienia trzymać rękę tak, a nie inaczej — przy całej ich jakościowej odmienności — zawierają

¹ G. Lukács: *Wprowadzenie do ontologii bytu społeczeństwa*. Cz. II: *Najważniejsze kompleksy problemowe*. Warszawa 1984, s. 110.

² Ibidem, s. 111.

³ Ibidem, s. 118—119.

⁴ Ibidem, s. 123.

⁵ Ibidem, s. 123—124.

⁶ Ibidem, s. 124.

istotny element wspólny: oba te akty związane są ogólnie z wartościowaniem.⁷

Konkretność wartości i wartościowania — to kolejny, ważny postulat L u k a c s a; ważny jako środek metodologiczny przeciwdziałający metafizycznemu rozłączaniu wartości i WARTOŚCI. Wartość użytkowa związana jest nieodwołalnie z istnieniem przyrodniczym, a *wartością użytkową staje się o tyle, o ile jest użyteczna w życiu ludzi.*⁸ *Na konkretność w stosunku wartości trzeba położyć szczególny nacisk. Albowiem do elementów idealistycznego fetyszyzowania wartości należy abstrakcyjne absolutyzowanie jej obiektywności.*⁸

Do ostatniego zdania L u k a c s a dołączyć wypada następujący komentarz. Samo obiektywne traktowanie wartości, traktowanie ich jako obiektywnych nie pozostaje w opozycji do ich treściowego, konkretnego ujmowania. Czynnikiem antytreściowym, antykonkretnościowym jest absolutyzacja ogólności, jest absolutna generalizacja wartości, skłonność do nadawania im wartości ponadczasowych. Ta tendencja jest właśnie w doktrynach idealistycznych realizowana kosztem konkretności. Ostatecznie wtedy obiektywne istnienie przypisuje się czystym (pustym) formom wartości; zostaje wtedy owa czysta, pusta, *abstrakcyjna obiektywność*. Postulat konkretności tej właśnie — absolutnej ogólności — ma przeciwdziałać.

*To, jakie znaczenie w ramach tego procesu globalnego (współdziałania rzeczywistości i wartościowania — Z. C.) przypada wartościom, wartościowaniom i systemom wartości, stanowi za każdym razem konkretny problem do rozwiązania, ważki problem ontologii rozwijającego się bytu społecznego.*¹⁰ Natomiast zlekceważenie wymogu konkretności, przyjęcie konwencji absolutnie ogólnych prowadzi do zagubienia samej obiektywności: *Jeśli się jednak posunąć dalej, aż po logicznie zgeneralizowaną ocenę procesu globalnego, to zmieni się ocenę pomyślaną jako absolutnie obiektywna — w czystą subiektywność, charakteryzującą li tylko oceniającego, a nie to, co oceniane.*¹¹

Obiektywność wartości nie polega na tym, że jakaś rzecz sama w sobie jest wartością; jest ona wartością w określonym, konkretnym kompleksie ludzkich działań, ale w tym konkretnym kompleksie działań jest owa rzecz wartością w sensie obiektywnym, a nie subiektywnym.¹²

Alternatywność — wyjściowa przesłanka sytuacji aksjologicz-

⁷ Ibidem, s. 498.

⁸ Ibidem, s. 105.

⁹ Ibidem, s. 111—112.

¹⁰ Ibidem, s. 405.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem, s. 500.

nych. Dla L u k a c s a jest to sprawa o fundamentalnym znaczeniu. W pracy — powiada — wytwarzającej wartości, założona jest alternatywa tego, co przydatne i tego, co nieprzydatne do zaspokajania potrzeb ¹³; *wartość wiąże się ściśle z alternatywnym charakterem praktyki społecznej.* ¹⁴ *Alternatywy są nieusuwalnym fundamentem sposobu (der Art) (realizowania się) społeczno-ludzkiej praktyki i od indywidualnej decyzji można je oderwać tylko abstrakcyjnie, nigdy zaś realnie.* ¹⁵

W innym miejscu swych rozważań podnosi L u k a c s zagadnienie ludzkiej specyfiki alternatywności: *alternatywa każdorazowej praktyki nie wyraża się tylko jako „tak” lub „nie” w stosunku do pewnej wartości, lecz także w tym, jaka to wartość za każdym razem stanowi podstawę konkretnej alternatywy i z jakich powodów zajmuje się wobec niej takie a nie inne stanowisko.* ¹⁵ Można by to rozumieć w ten sposób, że w ludzkim wartościowaniu mamy do czynienia z sytuacjami jakby trójczłonowymi: dwa człony prostej alternatywy wobec określonego stanu rzeczy (użyteczny — nieużyteczny lub szkodliwy) oraz wartość — kryterium wyboru. Do tej sprawy jeszcze wrócimy.

A n t y n a t u r a l i z m — to ostatnia z ważnych dla koncepcji L u k a c s a kategorii, którą należy omówić. Zaczniemy od stwierdzenia, że L u k a c s bardzo dużo uwagi poświęca sprawie więzi między wartościami elementarnymi (użytkowymi) a wartościami wyższymi, a także sprawie jakościowej specyfiki tych drugich. Natomiast zbyt mało wysiłku poświęca wyjaśnieniu przejścia od wartości poziomu przedludzkiego do poziomu ludzkiego. Dzieje się tak dlatego, że o ile w ramach aksjologii ludzkiej broni jednorodności wartości i WARTOŚCI, o tyle nie dostrzega tej — najmniejszej nawet — jednorodności między wartościowaniem zwierzęcym i ludzkim. Tu nie widzi przejścia, tu nie widzi jedności, ale tylko odmienność i przeciwstawność. Tu — powiedziałbym — zapomina o metodzie dialektycznej, ustępując sugestii metafizycznego cięcia.

Użyteczność jako własność rzeczy wydaje się na pierwszy rzut oka czymś paradoksalnym. Przyroda nie zna wcale tej kategorii, zna jedynie przyczynowo uwarunkowany, ciągły proces stawania-się-czymś innym (des Anderswerdens). Tylko w teodyceach mogły pojawiać się takie bzdurne określenia, że np. „użyteczność” zająca miałaby polegać na tym, by był pożywieniem dla lisa itd. ¹⁷ To prawda, że użyteczność zająca nie polega na tym, że ma on być pożywieniem dla lisa. Użyteczność zają-

¹³ Ibidem, s. 111.

¹⁴ Ibidem, s. 121.

¹⁵ Ibidem, s. 130.

¹⁶ Ibidem, s. 133.

¹⁷ Ibidem, s. 107.

ca dla lisa polega na tym, że on jest i bywa pożywieniem dla lisa, a w tym fakcie nie ma żadnej niedorzeczności.

Każdy produkt pracy musi być *udany lub nieudany, użyteczny lub bezużyteczny itd.*; *ukazuje się tu pewna wewnętrzna własność obiektów w bycie społecznym, najzupełniej obca wszelkiej przedmiotowości przyrodniczej*¹⁸

Nieco dalej jednak L u k a c s nie jest już tak stanowczy: *prajenomen* wolności, wyboru, czyli wartościowania — powiada — *nie polega zatem na samym tylko wyborze (Wahl) między dwiema możliwościami — coś takiego może występować także w życiu wyżej zorganizowanych zwierząt — lecz na wyborze między wartościowym i sprzecznym z wartością, ewentualnie (na wyższych szczeblach) między dwoma rodzajami wartości, kompleksami wartości, właśnie dlatego, że nie wybiera się tu między przedmiotami w jakiś ostatecznie statyczny, czysto biologicznie wyznaczony sposób, lecz dokonuje się aktywnie i praktycznie rozstrzygnięć w kwestii tego, czy i jak mogą być urzeczywistnione określone uprzedmiotowienia.*¹⁹

Zauważmy, że nawet słabe odstępstwo od owego ostrego, metafizycznego cięcia między *naturą a kulturą* staje się owocnym impulsem intelektualnym, który wywołuje analizy porównawcze, bez których nie można się (tu obejść. Pod wpływem tego impulsu można szukać specyfiki ludzkiego wartościowania: może na poziomie zwierzęcym owo wartościowanie sprowadza się do prostego rozstrzygania alternatywy między „tak” i „nie”, między otwarciem na daną rzecz lub jej repulsją, zaś na poziomie wartościowania ludzkiego włącza się jeszcze kategoria trzecia — wartość jako podstawa i kryterium rozstrzygania prostej alternatywy; może — nieco inaczej, choć podobnie, rzecz ujmując — akty wyboru na poziomie zwierzęcym sprowadzają się do wybierania między danymi możliwościami, a w przypadku wyborów ludzkich owe możliwości — przed wyborem jednej z nich — są ważne, oceniane w oparciu o kryterium inne, bardziej podstawowe.

W każdym razie, alternatywność, wybór jest faktem także w obszarze świata zwierzęcego. Nie będziemy teraz rozważali kwestii, jakiego poziomu świata zwierzęcego owa alternatywność sięga. Skoro jednak jest ona faktem, tedy stajemy przed dwoma problemami: na czym polega jednorodność zwierzęcej i ludzkiej alternatywności, czyli zwierzęcego i ludzkiego wartościowania oraz — na czym polega jakościowa różnica między wartościowaniem zwierzęcym i ludzkim? W ten sposób mamy do rozważenia nie problem jednego jakościowego przejścia (dialektycznego skoku),

¹⁸ Ibidem, s. 499.

¹⁹ Ibidem, s. 501.

to znaczy problem stosunku swoiście ludzkich wartości i WARTOŚCI, ale problem dwu tego rodzaju —dialektycznych — przejść, czyli także problem przejścia między życiowymi alternatywami i odpowiadającymi im wartościowaniami zwierząt a elementarnymi alternatywami i wartościowaniami swoiście ludzkimi. L u k a c s uwolnił się zbyt łatwo od tego ostatniego problemu, kwestionując załączkowe formy wartościowania w świecie zwierzęcym.

II. WARTOŚCI —DZIEŁO SYTYCH

Wróćmy teraz na grunt aksjologii swoiście ludzkiej, to znaczy do relacji między swoiście ludzkimi wartościami (wartościami elementarnymi, użytkowymi) a wartościami wyższymi.

Zacznijmy od Gombrowicza, który sądził, że WARTOŚCI (wartości sztuczne) są dziełem klas uprzywilejowanych, których potrzeby elementarne są łatwo zaspokajane, co prowadzi do aksjologicznej deprecjacji przedmiotów tych potrzeb. Swoją aktywność więc kierują te klasy w stronę wartości nadelementarnych, sztucznych. Gombrowicz uważał to swoje odkrycie za istotną przesłankę swej twórczości. Myśl ta przyszła mu do głowy w pociągu, w którym jego wuj — dziwak groził współpodróżnym pistoletem. Po incydencie potoczyła się rozmowa na temat dziwactw ziemianstwa, które Gombrowicz tak oto wówczas wujowi wyjaśniał: *Widzisz, moim zdaniem, ludzie prości mają tę nad nami przewagę, iż żyją życiem naturalnym. Naturalność ich potrzeb sprawia, że ich wartości też są proste, prawdziwe, uczciwe. Na przykład: prosty człowiek odczuwa głód, zatem chleb będzie dla niego wartością.*

— *Co też ty opowiadasz! zauważył uprzejmie mój wujek.*

— *Tymczasem dla człowieka bogatego chleb już nie jest wartością, ponieważ ma go do przesytu. Żyjemy zbyt łatwo, sztucznie. Nie mamy potrzeby walczyć o przeżycie, wynajdujemy więc potrzeby sztuczne. W ten sposób papierosy mogą stać się wartością — albo genealogia, albo psiarnie... Ta sztuczność potrzeb prowadzi do sztuczności formy — to z tego powodu jesteśmy takimi dziwakami i tak trudno nam znaleźć właściwy ton...*

Gdy ponad dziesięć lat później opowiadałem ludziom z kręgu literackiego, zebranych przy stoliku w „Ziemiańskiej”, że to właśnie dzięki naładowanemu pistoletowi uchwyciłem tę — jak powiedzieliby marksściści — dialektykę potrzeb i wartości, wszyscy na mnie naskoczyli, oskarżając o zmyślanie. A to była prawda! I owo pojęcie sztuczności klas wyższych miało się stać jednym z wyjściowych punktów mojej pracy pisarskiej.²⁰

²⁰ W. Gombrowicz: *Souvenirs de Pologne*. Paris 1984, s. 38—39.

Ta sama zależność między spełnieniem potrzeby a wartościowaniem jej przedmiotu (zależność odwrotna, dialektyczna) leży u podstaw prognoz, jakie formułuje A. Schaff: *wobec wzrostu bogactwa społecznego w krajach wysoko uprzemysłowionych, nastąpi prawdopodobnie odwrót od wzorców społeczeństwa konsumpcyjnego. Pęd ku konsumpcji i możliwość podsyćania odpowiednich postaw charakteryzują ludzi „głodnych” i tylko na tym gruncie może żerować współzawodnictwo bogactwa „na pokaz”, które rodzi też konsumpcję „na pokaz”. Przekroczenie w tym względzie pewnej granicy prowadzi do przesyty i do odwrócenia trendu — snobowanie się na bogactwo „na pokaz”, lecz na odrzucenie go, również „na pokaz”. Psychologicznie jest to zrozumiałe: na taki luksus mogą sobie jednak pozwolić tylko ludzie „syci”, tzn. tacy, którzy wszystko już mają.*²¹

Nie jest to idea nowa; można ją znaleźć u wielu dawniejszych myślicieli. Wyrażnie jest ona widoczna w pracy Thorsteina Veblena *The Theory of the Leisure Class* (1899 r.). Z tym wszakże, że u Veblena — w przeciwieństwie do Gombrowicza — powstawanie potrzeb ponadelementarnych oraz wartości odpowiadających nie sprowadza się do tworzenia form, pustych form. Veblen interesują społeczne funkcje owych nadelementarnych wartości, ich rola w utwierdzaniu i rozszerzaniu uprzywilejowanej pozycji określonych klas społecznych; dostrzega on więc i bada społeczną instrumentalizację owych form. Nawet więc w przypadku, gdy owe formy aktywności, wyrastające z przesyty, nadmiaru, znużenia, powstające z działania dla samego działania, powstające w związku z elementarnymi potrzebami życiowymi, czyli jako życiowo puste, nawet takie puste pierwotnie formy wypełniają się niebawem funkcjami użytkowymi, choć tym razem funkcjami użytkowymi ponadelementarnego poziomu.

Veblen analizuje przede wszystkim próżniactwo na pokaz i konsumpcję na pokaz. Próżniactwo — nie jako konieczność odpoczynku, konieczność przerwy w pracy, ale jako wartość symboliczną, jako symbol (znak) niezależności własnej egzystencji od własnej pracy, a jednocześnie jako symbol bogactwa i pozycji społecznej, symbol społecznego prestiżu.

A w tym próżniactwie na pokaz jest coś więcej niż pycha i próżność. To manifestacyjne próżniactwo miało przecież w określonych strukturach społecznych (zwłaszcza feudalnych) wyraźną praktyczną, użytkową wartość. Będąc manifestacją bogactwa, było ono jednocześnie manifestacją władzy i mocy; było sygnałem środków możliwych do uruchomienia w obronie owej władzy, owej uprzywilejowanej pozycji społecznej.

Nie próżniactwo w ogóle, ale próżniactwo manifestacyjne — próżnia-

²¹ A. Schaff: *Człowiek w poszukiwaniu systemu wartości*. „Studia Filozoficzne” 1986, nr 6, s. 64.

otwo jako fakt publiczny, społeczny, odróżniający lepszych od gorszych, od tych, którzy muszą wytwarzać własną pracą przedmioty potrzeb elementarnych. Próżniactwo jest wyższą wartością, bo jest „zajęciem” lepszych, uprzywilejowanych, jest wyróżnikiem lepszności i wyższości. Minimalnym warunkiem chwalebego — w pewnych klasowych strukturach społecznych — próżniactwa jest materialna bezproduktywność: *świadectwa spędzania jakiegoś okresu życia na czcigodnym próżnowaniu przybierają zwykle formę dóbr „niematerialnych”. Takimi niematerialnymi dowodami próżnowania są quasi-naukowe lub quasi-artystyczne osiągnięcia, a także wiedza nieużyteczna, która nie służy bezpośrednio podtrzymywaniu lub przedłużeniu życia ludzkiego.*²²

Tymi niematerialnymi świadectwami próżnowania — powiada V e b l e n — mogą być i bywają także: *znajomość języków martwych i filozofii okultystycznej, znajomość zasad poprawnej wymowy, składni i prozodii; uprawianie różnych rodzajów muzyki (tylko w domu i dla przyjemności) oraz pielęgnowanie innego rodzaju „talentów”; kultywowanie mody w zakresie ubrania, umeblowania i ekwipaży; oddawanie się grom towarzyskim i sportowym, hodowanie nieużytecznych, służących rozrywce zwierząt, jak psy pokojowe lub konie wyścigowe.*²³

Różne mogły być w przeszłości przyczyny i motywy kształtowania i kultywowania tego rodzaju zajęć i umiejętności. *Jednakże, gdyby nie okazały się z czasem użyteczne jako świadectwo nieprodukcyjnego użytkowania czasu, nie przetrwałyby do dzisiaj i nie stałyby się zajęciami i zainteresowaniami właściwymi klasie próżniaczej.*²⁴ Czyli, przesłanką trwałości społecznego — manifestacyjnego próżnowania musi być, zdaniem V e b l e n a, jego społeczna użyteczność, użyteczność dla klasy próżniaczej.

Analogiczną rolę spełnia kultywowanie dobrych manier, które są oznaką dominacji i podporządkowania, które są Wyróżnikiem elity społecznej. *W społeczeństwach, w których mentalność pochodząca z epoki łupieżczej i związany z nią ostry podział na panów i sługi, zwierzchników i podwładnych — wywiera do dziś wpływ na panujący styl życia, przywiązuje się dużą wagę do wszelkich zawitych subtelności etykiety, a pieczołowitość, z jaką przestrzega się wszelkich rang i tytułów, bliska jest ideałowi ustanowionemu w quasi-pokojowej fazie barbarzyńskiej kultury nomadów.*²⁵

Klasy uprzywilejowane poświęcają więc wiele czasu i wysiłku, aby mistrzowskim opanowaniem etykiety manifestować swoje bezproduktyw-

²² Th. V e b l e n: *Teoria klasy próżniaczej*. Warszawa 1971, s. 43.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, s. 45.

ne próżniactwo, znak wysokiej pozycji społecznej. Dlatego też współzawodnictwo o doskonałość manier wymaga coraz większego wysiłku w celu ich przyswojenia, kodeks zaś dobrego wychowania szalenie się rozbudowuje; zamienia się w skomplikowaną gałąź wiedzy, której stosowanie obowiązuje wszystkich ubiegających się o dobrą opinię. W konsekwencji próżniactwo na pokaz, wobec którego dobre maniery są efektem wtórnym, zamienia się stopniowo w skomplikowaną tresurę, w mozolne kształcenie dobrego smaku i przyswajanie wiedzy o tym, które z przedmiotów konsumpcji godne są dżentelmena i jakie są właściwe sposoby ich konsumowania.²⁶

Współzawodnictwo w prestiżowym manifestowaniu przez klasę uprzywilejowaną swego próżniactwa prowadzi, powiada V e b l e n, do tworzenia się *wórnej klasy próżniaczej*, której członkowie próżnują zastępczo, próżnują za kogoś, manifestując swoim próżniactwem prestiż klasy panów. Klasę tę odróżnia od właściwej klasy próżniaczej jeszcze jeden charakterystyczny moment. Próżnowanie właściwej klasy wyższej jest, przynajmniej na pozór, unikaniem pracy dla własnej wygody z myślą o spotęgowaniu „pełni życia” i dobrego samopoczucia; natomiast zwolnienie od tejże pracy klasy służebnej nie odbywa się na jej własny rachunek i na ogół nie służy jej własnej wygodzie. Próżnowanie służącego nie jest jego własnością. Dopóki jest służącym w pełnym tego słowa znaczeniu, a nie członkiem niższej warstwy klasy próżniaczej, jego próżnowanie upozorowane jest wykonywaniem specjalnych usług mających na celu upiększenie życia jego pana.²⁷

Obok próżniactwa na pokaz V e b l e n analizuje także konsumpcję na pokaz. W społeczeństwach niewolniczych klasy niższe mają ograniczone prawa konsumpcji, ograniczone do minimum życiowego. Konsumpcyjny luksus i komfort z natury rzeczy należy się tylko klasie próżniaczej.²⁸ Pewne potrawy zastrzeżone są tylko dla pana, inni zaś mogą je spożywać tylko z jego przyzwolenia i dla jego przyjemności. Luksusowa konsumpcja zaspokaja nie tylko potrzeby przyjemności i wygody; jest ona także środkiem zyskiwania prestiżu. Luksusowa konsumpcja na pokaz wymaga kształcenia smaku, specjalnej kompetencji konsumpcyjnej, która sama staje się niebawem wyróżnikiem klasy panów. Członek klasy próżniaczej musi więc kształcić swój smak, aby umieć rozróżnić szlachetne artykuły konsumpcyjne od pospolitych. Staje się znawcą wytwornych potraw i trunków, najmodniejszych gier, tańców i narkotyków. Kultywowanie tego estetycznego koneserstwa wymaga czasu i starań, toteż wymagania w tym

²⁶ Ibidem, s. 48.

²⁷ Ibidem, s. 56.

²⁸ Ibidem, s. 65.

zakresie powoli zmieniają beczynne życie szlachetnie urodzonych w pasmo mniej lub bardziej mozolnych wysiłków mających na celu opanowanie umiejętności prowadzenia tego beczynnego życia w sposób właściwy. Z wymaganiem, aby szlachetnie urodzony konsumował bez ograniczeń i tylko dobra w najwyższym gatunku, ściśle związane jest wymaganie, by wiedział, jak je konsumować w sposób odpowiedni. Jego życie wypełnione próżnowaniem, musi nim być wypełnione zgodnie z zasadami dobrych *jorm*. Stąd właśnie biorą początek dobre maniery, których powstawanie opisaliśmy w rozdziale poprzednim. Szlachetne maniery i pański sposób życia są wynikiem podporządkowania się zasadom próżnowania i konsumpcji na pokaz.²⁹

Z czasem ta potrzeba konsumpcji na pokaz przekracza własne możliwości jednostki, która manifestuje swe bogactwa przy pomocy przyjaciół i współzawodników, dla których urządza się kosztowne przyjęcia i rozdaje podarunki. Niezwykle kosztowne zabawy, takie jak *potlacz* lub wielkie przyjęcie, szczególnie dobrze pełnią tę funkcję: rywal staje się jednocześnie środkiem do osiągnięcia nad nim zwycięstwa, będąc jednocześnie świadkiem konsumowania nadmiaru dóbr, z którym sam gospodarz nie dał sobie rady, a jednocześnie ma okazję stwierdzić znakomite opanowanie przez gospodarza przepisów etykiety.³⁰

Rywalizacja o pozycję społeczną i prestiż poprzez pokazową konsumpcję — uczyty urządzone dla przyjaciół i rywali, przez obdarowywanie jednych i drugich — były praktyką znaną już plemionom pierwotnym. Ruth Benedict opisała obyczaj (zwany *potlaczem*) plemienia Kwakiutłów, pierwotnych mieszkańców wyspy Vancouver. *Potlacz* był u Kwakiutłów formą manifestacji bogactwa, formą współzawodnictwa o pozycję społeczną, o prestiż. Wystawność uczyty i skala obdarowania gości — przyjaciół i konkurentów była miarą bogactwa gospodarza i jego przewagi nad obdarowywanymi, którzy czuli się w ten sposób pogiębieni, zawstyżeni i mobilizowani do rewanżu z nawiązką. *Była to prawdziwa walka. „Nie walczymy bronią. Naszą bronią jest nasza własność” — powiadają Kwakiutlowie.*³¹ *Potlacje* były formą uzasadniania pozycji wodza plemiennego, jego prawa dominacji wobec innych wodzów plemiennych. Owa konsumpcja na pokaz miała wartość instrumentalną, była wartością użytkową, choć ponadelementarną. Tak wyjaśnia tę *potlaczową* praktykę Marwin Harris w swej książce *Krowy, świnie, wojny i czarownice*.³²

²⁹ Ibidem, s. 69.

³⁰ Ibidem, s. 70.

³¹ R. Benedict: *Wzory kultury*. Warszawa 1966, s. 273.

³² M. Harris: *Krowy, świnie, wojny i czarownice*. Warszawa 1985, s. 111 i n.

Jakie konkluzje teoretyczne można by wysnuć z przedstawionych wyżej informacji? Spróbujmy je wypunktować.

1. Nastawienie na wartości wyższe, ponadelementarne jest efektem zaspokojenia potrzeb elementarnych, efektem łatwej dostępności wartości elementarnych; jest to teza Gombrowicza.

2. Wydaje się, że pierwotną przesłanką aktywności nastawionej na wartości ponadelementarne jest potrzeba aktywności, potrzeba zajęcia, wypełnienia czasu, który nie jest konieczny dla działań nastawionych na tworzenie wartości elementarnych.

3. Ale — i tu już przechodzimy do idei Veblena — potrzeby ponadelementarne, przedmioty ich zaspokajania oraz formy działań, które te przedmioty tworzą, stają się w społeczeństwach klasowych wyróżnikami klas uprzywilejowanych, a przez to stają się środkami manifestowania bogactwa, prestiżu, pozycji społecznej, stają się środkami panowania. Czyli funkcjonują one w takich strukturach społecznych jako wartości użytkowe, ale wartości ponadelementarnego rzędu. Czyli owe ponadelementarne wartości użytkowe nie sytuują się poza wszelką użytkowością; są to — w dalszym ciągu — wartości użytkowe, ale ponadelementarnego poziomu.

4. Ponadelementarność tych wyższych wartości nie oznacza jednak, iż są one całkiem oderwane od wartości elementarnych, bowiem utwierdzając prestiż i wyróżnioną pozycję klas uprzywilejowanych ochraniają one tym samym wyróżniony dostęp tych klas do wartości elementarnych, choć ta funkcja owych wyższych wartości zwykle jest maskowana, ukrywana.

5. Z punktu widzenia epistemologicznego najważniejszą cechą wartości wyższej (ponadelementarnej) jest jej symboliczny charakter. Chleb na przykład jest wartością użytkową w sposób bezpośredni, bowiem jego cielesność, sama jego substancja zaspokaja elementarną potrzebę, zaspokaja głód i podtrzymuje organizm przy życiu. Konsumpcja na pokaz, ponad miarę fizjologicznych potrzeb, takiej funkcji nie spełnia, często nawet jest dla organizmu szkodliwa (obżarstwo). Ważna w tym przypadku jest nie konsumpcja, ważne tu jest owo na p o k a z, czyli symboliczność, manifestacja; treść konsumpcji nie jest tu ważna, ważna jest tylko jej forma, jej manifestacyjność oraz społeczne skutki tej manifestacji — utwierdzenie wyróżnionej pozycji społecznej, odsunięcie granic jej ewentualnego zagrożenia, przez co forma — uwolniona od jednej treści użytkowej (użytkowości elementarnej) nabiera innej użytkowej treści; tym razem jednak owa użytkowość ma charakter upośredniony. Mamy tu więc do czynienia z przejściem od wartości bezpośrednio użytkowej do wartości, owszem — także użytkowej, ale realizowanej pośrednio, przez znak, przez symbol, przez czystą formę.

6. Punkt ostatni tego podsumowania niech będzie tylko — przynajmniej na razie — pytaniem: czy forma uwolniona od swej pierwotnej — użytkowej — treści musi się wypełnić użytkowością inną; czy nie może trwać bez takiego użytkowego obciążenia; czy nie może się stać wartością autoteliczną?

III. WARTOŚĆ—REZULTAT NIESPEŁNIENIA

Niezależnie od tego, jak odpowiemy na pytania sformułowane w ostatnim punkcie poprzedniego paragrafu, jedno można na podstawie powyższych rozważań powiedzieć: spełnienie elementarnych potrzeb materialnych owocuje „duchem”, czyli działaniami nastawionymi na wartości wyższego rzędu.

Duch jednak wyrasta nie tylko ze spełnienia; rodzi się on także z niespełnienia. Ten drugi kierunek tworzenia wartości wyższych wspominał mimochodem Gombrowicz w cytowanej wyżej wypowiedzi: *prosty człowiek odczuwa głód, zatem chleb będzie dla niego wartością*. Odnotować tu trzeba co najmniej trzy możliwe sytuacje: głód jest łatwo zaspokajany (wtedy wartość, nawet wartość użytkowa chleba ulega deprecjacji; chleb staje się wtedy zwykłą substancją odżywczą); głód jest z trudem zaspokajany, ale zaspokajany (wtedy „cena”, wartość—użytkowa wartość — chleba rośnie); wreszcie, sytuacja trzecia — głód zaspokajany nie jest: permanentne głodowanie, niedożywienie, klęski głodu — śmierci głodowej. W tym ostatnim wypadku chleb staje się trudno osiągalnym lub nieosiągalnym marzeniem — wartością wyższą, symbolem życia, świętością. W takich sytuacjach chleb już nie jest ani zwykłą substancją odżywczą, ani dostępną, choćby z trudem, wartością użytkową; staje się on tutaj WARTOŚCIĄ, wartością wyższą. Tę sakralizację chleba wynikającą z nędzy bezgranicznej doskonale opisał Wiesław Myśliwski w powieści *Kamień na kamieniu*. Dotkliwy dramatyczny brak chleba — jak wszelki tego rodzaju brak istotnej dla życia wartości użytkowej — owocował i owocuje zawsze jego sakralizacją: WARTOŚĆ jest więc efektem braku wartości. Tam i o tyle, gdzie i o ile wartość staje się dostępna, tam i o tyle zamiera jej WARTOŚĆ. Jeszcze inaczej rzecz ujmując: tam gdzie pojawia się kult jakiejś wartości użytkowej (gdzie zyskuje ona znaczenie WARTOŚCI), tam najwidoczniej owej wartości brak, lub jest dramatycznie trudno dostępna.

Analogiczne zjawisko dostrzec można analizując stosunek różnych dawnych kultur do ognia. W najdawniejszym okresie wykorzystywania ognia przez człowieka (ogień ogrzewał, rozjaśniał mroki nocy, dawał poczucie bezpieczeństwa, wykorzystywany był w przyrządzaniu pożywienia—

nia...) trudne było utrzymanie ognia, a jego wygaśnięcie (przy braku umiejętności niecenienia ognia) było istotnym zagrożeniem dla samego istnienia pierwotnej ludzkiej hordy. Ratunkiem przed zagładą było wtedy wykra-
dzenie ognia innej hordzie. Najprawdopodobniej z tego okresu właśnie wywodzi się kult ognia, czyli traktowanie ognia jako WARTOŚCI, jako świętości, jako nie tylko wartości użytkowej, ale także jako wartości symbolicznej, symbolizującej samo istnienie ludzkiego życia. Ognia jako wartości chronili ludzie własną różnorodną zapobiegliwością, zaś jako WARTOŚCI chronili go różnymi działaniami symbolicznymi, magicznymi, włączając do tej ochrony swych przodków, herosów, bogów (Hestia, Westa, Prometheus z...). W tym kultowym stosunku do ognia jako WARTOŚCI pierwotnie dominował strach (ogień jako żywioł groźny, jako karzące narzędzie bogów), na który z czasem zaczęło się nakładać uczucie wdzięczności, podziwu, kultu.

W miarę natomiast opanowywania żywiołu ognia przez ludzi sakralność ognia ustępuje; jego WARTOŚĆ przekształca się stopniowo w wartość, w zwykłą wartość użytkową.

IV. WARTOŚĆ — WARTOŚĆ — WARTOŚĆ MORALNA

W dotychczasowych naszych rozważaniach na temat wartości nie dotknęliśmy problemu, który powszechnie z pojęciem wartości jest związany. Nie mówiliśmy mianowicie o wartości moralnej. Analizowana dystrynkcja — między wartością i WARTOŚCIĄ — opierała się w zasadzie na kryterium ilościowym. W istocie rzeczy WARTOŚĆ występowała w charakterze prostej lub odwróconej pochodnej wartości. Z jednej strony łatwe spełnienie potrzeby, łatwy dostęp do przedmiotu potrzeby (do wartości użytkowej) prozaizował ową wartość, rodząc potrzeby inne, wyższe; z drugiej natomiast strony, trudny dostęp do wartości użytkowych nadawał tym wartościom duży (wyolbrzymiony) wymiar, wymiar WARTOŚCI. Jak z tymi przemianami wiąże się zagadnienie wartości moralnych? Żeby zarysować hipotetyczną odpowiedź na to pytanie musimy podjąć ryzyko pewnych powtórzeń tego, co już pisaliśmy.

Powtórzmy więc, że wyjściową przedmiotową przesłanką rozważań na temat wartości i wartościowania jest obiektywne znaczenie rzeczy (cech rzeczy, stanów rzeczy) dla sprawności i istnienia określonego układu, podmiotu wartościującego, a przez wartościowanie — podmiotu wartości. Takim podmiotem nie może być dowolny przedmiot (kamień na przykład); musi to być układ — jak wyżej powiedziano — który swoim zachowaniem różnicuje elementy swego środowiska.

Czyli wartością na tym najbardziej nawet elementarnym poziomie

nie jest rzecz, czy stan rzeczy, ale rzecz lub stan rzeczy ze względu na ich znaczenie życiowe dla podmiotu. Podmiot zatem jest centralnym układem, układem odniesienia w każdej relacji aksjologicznej. Przez więź z podmiotem rzeczy nabierają wartości. Obiektywne znaczenie stanów rzeczy dla sprawności i życia podmiotu jest podstawą wszelkich relacji aksjologicznych. Ale owo aksjologiczne znaczenie rzeczy ujawnia się, manifestuje, realizuje (faktycznie istnieje) dopiero poprzez odpowiednie — selektywne — zachowanie się podmiotu wobec rzeczy.

Podmiotem zachowań wartościujących mogą być różne układy: organizm zwierzęcy, stado, gatunek zwierząt; pojedynczy człowiek, zbiorowość ludzka (społeczeństwo, czy — nawet — ludzkość jako całość).

W analizie relacji aksjologicznych wyróżnić trzeba co najmniej trzy warstwy: obiektywno-przedmiotową, podmiotowo-behawioralną oraz podmiotowo-subiektywną.

Warstwę obiektywno-przedmiotową tworzą te wszystkie właściwości rzeczy, które są faktycznie (obiektywnie) ważne dla życia i sprawności układu podmiotowego; są dla niego konieczne lub niebezpieczne. Warstwa ta jest koniecznym warunkiem relacji aksjologicznej, ale nie jest warunkiem wystarczającym. Gdyby hipotetyczny układ podmiotowy nie był wyposażony w środki selektywnego odnoszenia się do zróżnicowanych elementów swego środowiska, wówczas nie mamy do czynienia z faktyczną relacją aksjologiczną. Wtedy istnienie owego wyróżnionego układu zależy wyłącznie od losowego rozkładu środowiskowych oddziaływań dlań korzystnych i niekorzystnych; układ ów nie jest wtedy w żadnym stopniu układem podmiotowym.

Warstwa druga to warstwa podmiotowo-behawioralna. Tworzą ją rzeczywiste podmiotowe działania podmiotu, działania selektywne, różnicujące elementy otoczenia i preferujące jedne z nich oraz deprecjonujące inne. Tu mamy do czynienia z praktycznymi „ocenami” elementów otoczenia przez podmiot, z ocenami czynem, działaniem: pogoń i ucieczka, ochrona pewnych stanów rzeczy i niszczenie innych... Patrząc z zewnątrz na zachowanie się określonego podmiotu wobec swego środowiska możemy odróżniać typy rzeczy przez ten podmiot oceniane swych behawiorem jako korzystne oraz inne — jako niekorzystne.

Nie zakładamy, rzecz jasna, że owo behawioralne ocenianie rzeczy przez określony typ podmiotowy jest zawsze niezawodne, trafne. Trzeba raczej przyjąć pewną zawodność tego różnicującego behawioru, zawodność, która, jak wyżej pisaliśmy, jest przesłanką czujności, lęku, które to stany są załączkowymi formami podmiotowości subiektywnej, psychicznej, której wywołanie prowadzi nas do warstwy trzeciej wartościowania i oceniania.

Warstwa trzecia ma właśnie charakter subiektywny, psychiczny. Zawiera ona aspekt poznawczy, informacyjny (który także — choć w innej

postaci — musiał występować na poziomie czysto behawioralnego wartościowania) oraz — dodatkowo — aspekt emocjonalny. Ten ostatni prawdopodobnie jest tym silniejszy, im wyraźniej różnicowaniu poznawczemu korzystnych i niekorzystnych elementów środowiska towarzyszy niemoc praktycznego — odpowiednio — działania i przeciwdziałania. Aksjologiczne różnicowanie rzeczy i stanów rzeczy ujawnia się tu w emocjonalnym do nich stosunku, w samopoczuciu wiążącym się z ich obecnością czy ich brakiem. To samopoczucie — na wyższym poziomie rozwoju podmiotowości — może też być wiązane z własnym zachowaniem się podmiotu wobec pewnych rzeczy i stanów rzeczy. W jednym przypadku może to być stan zadowolenia z siebie, w innym zaś — przeciwnie — poczucie dyskomfortu wywołane własnym zachowaniem się podmiotu.

W ostatnim zdaniu dotykamy wątku, który prowadzi do problemu sumienia i wyrzutów sumienia. Czy załączki sumienia i wyrzutów sumienia da się odnaleźć w świecie zwierzęcym? *Czy pies ma sumienie, to znaczy dobre sumienie i złe? Co do tego ostatniego możemy zaryzykować przypuszczenie, że pies ma tylko świadomość winy, czyli odczuwa lęk, jeśli naruszył jakiś zakaz. W większości zdarza się to również ludziom, kiedy żalą się pod wpływem tak zwanych wyrzutów sumienia. Jeśli jednak pies nie ma złego sumienia, to nie może mieć dobrego, zakładając, że braku sumienia, to znaczy pełnego zadowolenia z siebie, nie będziemy nazywać dobrym sumieniem. Z tym też można spotkać się u wielu ludzi. Jeśli zaś będziemy uważać, że sumienie to nieprzerwany proces, który nieustannie analizuje świat z punktu widzenia własnej indywidualnej odpowiedzialności, kieruje co chwila naszym postępowaniem, zezwala lub nakazuje, osądza lub usprawiedliwia i od pierwszej do ostatniej chwili istnienia naszej świadomości rządzi naszym życiem, to na pytanie, czy zwierzę (...) ma bądź dobre, bądź złe sumienie, wahając się, co prawda, wskutek niewyrobionego zdania, należy odpowiedzieć przecząco. Zwierzęta tym się różnią od człowieka, że ten może mieć sumienie.*³³

Tak, człowiek różni się od zwierząt tym, że ma poczucie sumienia. Jednocześnie wszakże i tu możemy szukać korzeni ludzkiego sumienia w owym zwierzęcym poczuciu winy, które tak często jest jedyną treścią faktycznego sumienia ludzi i faktycznych wyrzutów sumienia ludzi.

W każdym razie owa trzecia warstwa oceniania i wartościowania, warstwa subiektywna, psychiczna jest właściwa szerokiemu obszarowi życia, obejmującemu zarówno wyższe zwierzęta, jak i człowieka. Nie lekceważąc — znowu — jakościowej różnicy ludzkiego psychicznego wartościowania w stosunku do wartościowania zwierzęcego zakładałam tu jednak

³³ T. Dery: *Niki. Historia pewnego psa*. Kraków 1979, s. 50—51.

istotną ciągłość; tę ciągłość odnoszę nawet — za Tiborem D e r y — do sfery sumienia.

Ale to wszystko, co wyżej powiedzieliśmy nie dotyka jeszcze wartościowania moralnego i wartości moralnych. Spróbujemy teraz odnieść się do tej kwestii. Zaczniemy od przypomnienia, że naczelnym kryterium, w oparciu o które każdy podmiot różnicuje aksjologicznie świat rzeczy (odróżnia rzeczy dla siebie dobre od złych) jest jego własna sprawność i jego własne trwanie (zdrowie i życie). Zdrowie i życie podmiotu jest naczelnym, podstawowym kryterium wszelkiego wartościowania. Trzeba to odnieść także do człowieka. Bez uwzględnienia tej elementarnej prawdy wszelkie rozważania o wartościach przybierać muszą charakter metafizycznych spekulacji.

Zdrowie i życie ludzkie jest naczelnym kryterium wszelkiego ludzkiego wartościowania. Jest ono dla człowieka — jak dla każdej istoty żywej — naczelną wartością. Ale czy możemy powiedzieć, że zdrowie i życie człowieka jest wartością moralną, dobrem moralnym?

Zanim odpowiemy na to pytanie musimy odnotować istotne zróżnicowanie stosunku człowieka do ludzkiego życia jako do wartości. W stosunku tym wyróżnić trzeba dwa typy postaw: pierwszy współtworzą te relacje, w których wartością jest życie jednostkowe, życie tej oto konkretnej osoby, tej oto jednostki; drugi zaś typ współtworzą te postawy, w których wartością jest życie ludzkie w ogóle, wszelkie życie ludzkie i dopiero na tej podstawie, a więc wtórnie — wartością jest każde życie jednostkowe, życie każdej ludzkiej jednostki.

Zilustrujmy teraz przykładami postawę pierwszego rodzaju.

1. Dla każdego człowieka (dla każdej istoty żywej, a więc i dla zwierzęcia) wartością jest jego własne życie; na najbardziej elementarnym poziomie ujawnia się to tym, co jest nazywane instynktem samozachowawczym, instynktem życia. W niektórych jednak wypadkach instynkt samozachowawczy załamuje się: akty samobójcze; akty mniej lub bardziej świadomej (u człowieka) ofiary z własnego życia, ofiary na rzecz wartości uznawanych za wyższe. Jakkolwiek tego rodzaju akty najwyższej ofiary mają szczególne znaczenie i szczególnie zasięg u człowieka, to jednak nie są one obce światu zwierzęcemu; ilustracją może tu być zachowanie się kuropatwy, która w przypadku zagrożenia na siebie kieruje niebezpieczeństwo (udając niezdolność do ucieczki), żeby odwrócić zagrożenie od piskląt.

2. Dla każdego człowieka i dla wielu gatunków zwierząt wartością jest życie potomstwa. Jest to również fakt biologiczny, występujący w formie instynktu w świecie zwierząt i ludzi; u ludzi jednak przybiera on charakter kulturowy.

3. Wartością jest także dla człowieka życie, zdrowie i pomyślność

osoby bliskiej (kolegi, przyjaciela, osoby kochanej...). Coś podobnego można stwierdzić u wielu gatunków zwierząt, które przywiązują się do osobników własnego gatunku i gatunków innych (w tym także do człowieka), boleśnie przeżywając utratę (rozłąkę) z wyróżnianą istotą.

Każdy z wymienionych podtypów stosunku do życia jako do wartości ma właściwą sobie naturę. Pierwszy (1) jest biologicznym faktem, który u człowieka przybiera także postać powinności. Drugi (2) jest również przede wszystkim faktem; u zwierząt tylko faktem, u człowieka zaś także powinnością.

W jaki sposób fakty te przekształcały się w powinność, lub też — lepiej — w jaki sposób nadbudowała się nad nimi sfera kulturowa, sfera powinnościowa? — oto ważne i trudne pytanie. Wiąże się z nim pytanie dodatkowe — o naturę powinności, a zwłaszcza o naturę powinności moralnej. Odkładamy na razie te pytania.

Szczególnie interesujące dla naszych rozważań są sytuacje wymienione w punkcie 3. Ten rodzaj stosunku aksjologicznego ma charakter jednostkowy i empiryczny. Wartością jest tu konkretny, jednostkowy (ten oto) stan rzeczy, zdrowie i życie tej oto istoty. Ochrona zdrowia, życia, pomyślności tej oto istoty (behawioralny przejaw stosunku do niej jako do wartości), złe samopoczucie w przypadku utraty normalnych lub wszelkich stosunków z tą istotą (subiektywny przejaw stosunku do niej jako do wartości) wynikają wyłącznie z powiązania podmiotu wartościującego z określoną, indywidualną inną istotą. Ofiarność na przykład — mówię teraz o człowieku (choć analogiczne sytuacje występują także w świecie zwierzęcym) — w takim przypadku wobec drugiej osoby płynie stąd, że jest ona dla podmiotu bratem, kolegą, przyjacielem, osobą szczególnie życzliwą, szczególnie miłą, kochaną... Motywacja postawy wartościującej w takich przypadkach wypływa z indywidualnych cech określonej osoby oraz z indywidualnego doświadczenia podmiotu, doświadczenia czerpanego wyłącznie z kontaktów z tą właśnie osobą. Tego rodzaju stosunki są emocjonalnie nasycone, ale jednocześnie są one ograniczone do indywidualnych przypadków. Ktoś, kto motywację swych zachowań wartościujących czerpałby wyłącznie z takich indywidualnych doświadczeń nie byłby w stanie zdobyć się na ofiarność wobec kogoś innego, kto nie jest dlań ani bratem, ani swatem. Tu dochodzimy do sytuacji, które — jak się wydaje — w sposób najbardziej dystynktywny charakteryzują człowieka.

Chodzi o postawę aksjologiczną, w której wartością dla każdego człowieka jest każdy człowiek, niezależnie od jego właściwości jednostkowych i niezależnie od jego postawy indywidualnej wobec podmiotu wartościującego. Taka sytuacja możliwa jest logicznie tylko wtedy, gdy stosunek danej osoby do konkretnego drugiego jest zapośredniczony postawą wobec wartości uogólnionej, czyli wobec człowieka jako takiego. Ten

człowiek jest dla mnie wartością, nie dlatego, że jest mi bratem lub swatem, ale dlatego, że jest człowiekiem, ponieważ wartością dla mnie jest wszelki człowiek, czyli życie ludzkie jako takie.

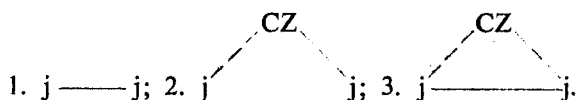
Stosunek ten dostępny jest wyłącznie (albo w najwyższym stopniu) człowiekowi, bowiem człowiek tylko jest zdolny do w ten sposób uogólnionego (pojęciowego) ujmowania rzeczy, w tym także innych ludzi. W tego typu relacjach zdrowie i życie konkretnej jednostki nabiera charakteru wartości pochodnej (następuje tu odwrócenie porządku genetycznego, w którym relacje konkretne, jednostkowe musiały mieć charakter pierwotny): życie tego oto człowieka jest dla podmiotu wartością, ponieważ wartością jest dlań wszelkie życie ludzkie. Postępowanie wobec konkretnych jednostek ludzkich jako wartości ulega wówczas istotnemu uniezależnieniu od ich indywidualnych właściwości i od indywidualnych, konkretnych powiązań podmiotu z tymi jednostkami. Postępowanie to (wraz z jego motywami) ulega emocjonalnemu odbarwieniu, co stanowi i cenę, i warunek, i konsekwencję uniwersalizacji czy konceptualizacji. Postępujemy tu wobec danej jednostki jako wartości nawet wówczas, gdy nasz indywidualny (empiryczny) kontakt z nią nie wzbudza w nas wobec niej indywidualnie uzasadnionej sympatii, przyjaźni czy innego rodzaju pozytywnego nastawienia. Racja takiego wartościowania ma w tym przypadku źródło i charakter pozaindywidualny. Indywidualność (jednostkowość, zmysłowa konkretność) stosunku wartościowania zatracą się wtedy lub ustępuje na dalszy plan. Zanika także symetryczność, wzajemność, która tak wyraźnie towarzyszy relacjom wartościowania jednostkowego, konkretnego, indywidualnie motywowanego.

W ten sposób dochodzimy do czegoś w rodzaju granicznego punktu, czy granicznej linii w uogólnianiu życia ludzkiego jako wartości. Wartością staje się tu uogólniona maksymalnie postać ludzkiego życia, czyli idea życia ludzkiego. Najprawdopodobniej droga do tak maksymalnie uogólnionej idei życia ludzkiego jako wartości wieść musiała przez wiele szczebli, z których co najmniej trzy można wyraźnie wyróżnić: wartościowanie bezpośrednio jednostkowe, empiryczne; wartościowanie uogólnione, ale partykularne (ochronie podlega tu jednostka, ponieważ jest członkiem „naszej” grupy — plemienia...); wreszcie wartościowanie ogólnoludzkie, maksymalnie uogólnione (wartością jest każdy jednostkowy człowiek, ponieważ jest człowiekiem). Oczywiście, ten proces musiał mieć i miał swoje przesłanki i uwarunkowania społeczne, socjologiczne, a jednocześnie musiał być także sprzężony z rozwojem psychicznym w kierunku myślenia pojęciowego.

Gdy więc życie ludzkie staje się wartością w swej uogólnionej postaci, wówczas stosunek jednostki wobec jednostki ulega upośrednieniu. Wtedy nasze zachowanie się wobec konkretnych jednostek nie czerpie swych

racji z jednostkowych właściwości jednostek, ale wynika z tego właśnie, że jednostki te są ludźmi. Wtedy nasze postępowanie wobec jednostki jako wartości jest podyktowane „z góry”, wynika z naszego stosunku do życia w ogóle jako do wartości; przybiera ono wtedy charakter powinności, charakter moralnego obowiązku.

Z przedstawionych wyżej rozważań wyłaniają się trzy typy postaw wartościujących ze strony jednego człowieka wobec innych: postawa konkretno-jednostkowa, empiryczna; postawa zapośredniczona przez stosunek do życia ludzkiego jako takiego, czyli przez ideę; postawa łączna. Schematycznie można by te trzy sytuacje przedstawić w następujący sposób (j — jednostka; CZ — człowiek, życie ludzkie w ogóle):



Trzeba zwrócić szczególną uwagę na schemat 2, kryje się w nim bowiem pewna dwuznaczność. Rzecz w tym, że życie ludzkie w ogóle jako wartość, idea ludzkiego życia w ogóle jako wartości (CZ) może być i bywa przesłanką powinności wobec każdego człowieka (wówczas funkcjonuje ona jako czynnik moralny i moralnotwórczy), ale może być również inaczej. Może być tak, że owa idea moralna, owa ogólna racja powszechnej powinności każdego wobec wszystkich, zostanie zinstrumentalizowana przez jakieś jednostki lub grupy społeczne dla panowania nad innymi jednostkami i grupami społecznymi. Racja ogólnoludzka (a więc moralna) zachowuje swoją ogólnoludzką (moralną) formę, ale funkcjonuje rzeczywiście jako racja ideologiczna, czyli jako uzasadnienie i usprawiedliwienie interesu partykularnego. W takich sytuacjach moralność ulega podporządkowaniu ideologii, albo nawet utożsamieniu z racjami ideologicznymi (klasowe treści moralności). W istocie rzeczy droga do czystej kultury moralnej, o ile cel taki w ogóle jest osiągalny, jest bardzo trudna i zawiła. Partykularne, grupowe, a więc ideologiczne uwikłanie moralności jest funkcją różnicowania społecznego, funkcją różnicowania grupowych interesów oraz funkcją panowania jednych grupowych interesów (które zawłaszczają wtedy w takiej lub innej mierze wartości ogólnoludzkie) nad innymi (te ostatnie też się bronią racjami ogólnoludzkimi).

V. ŻYCIE LUDZKIE JAKO DOBRO BEZWARUNKOWE, CZYLI MORALNE

Mówiliśmy już wyżej, że jednostkowe wartościowanie życia ludzkiego jest zawsze — mniej lub bardziej wyraźnie — związane z zasadą d o

u t d e s: w stosunkach międzyjednostkowych — nawet jeśli ocena ma tło uogólnione, moralne (jak w schemacie 3)—ceni się drugiego człowieka za coś określonego, za jakąś jego określoną rolę wobec nas. W postawie zaś uogólnionej, zapośredniczonej przez ideę życia ludzkiego w ogóle jako wartości, interesowność wartościowania drugiego człowieka ustępuje na rzecz postawy bezinteresownej; tu stosunek do życia jednostkowego jako do wartości staje się stosunkiem (bezwarunkowym. Ta bezwarunkowość wartości życia ludzkiego jest podstawowym wyznacznikiem rozwoju kultury moralnej.

Problem, który się z tej konstatacji wyłania ma co najmniej dwa istotne wymiary: indywidualny i społeczny. W pierwszym przypadku chodzi o kształtowanie jednostkowych postaw wobec życia innych ludzi jako wartości bezwarunkowych, to znaczy zasługujących na ochronę i utwierdzanie niezależnie od tego jacy ci inni ludzie są i jak się oni wobec nas zachowują; chodzi więc o ochronę i utwierdzanie ich życia i pomyślności wyłącznie z tej racji, że są ludźmi.

Ale kształtowanie takich postaw sprzężone jest i uwarunkowane przez rzeczywistość społeczną. Tu są do pomyślenia dwie możliwości, dwa możliwe typy rzeczywistości społecznej. W istocie rzeczy we wszystkich dotychczasowych strukturach społecznych ludzkie prawo do życia było i jest uwarunkowane, czyli życie ludzkie było i jest wartością warunkową. Każdemu wedle: u r o d z e n i a, pozycji społecznej, własności, prac y... To są różne warunki dostępu ludzi do dóbr społecznych, warunki ich prawa do życia (na takim czy innym poziomie). Rzecz jasna, że moralnie najwznioślejszym warunkiem jest warunek własnej pracy, ale to też jest warunek; tutaj także prawo do życia jest uwarunkowane, a więc wartość życia zależna, a zatem nie jest ona moralnie dopełniona; życie nie jest tu jeszcze wartością bezwarunkową, czyli moralną. Perspektywę rozwoju stosunków społecznych, w których życie ludzkie osiągnęłoby wartość bezwarunkową, czyli w pełni moralną określa dopiero formuła: od każdego wedle jego możliwości, każdemu wedle potrzeb. Niezależnie od tego, czy perspektywa ta jest czy nie jest realna, tylko ona jest perspektywą pełnego rozwoju moralnego, bo tylko ona wskazuje drogę uczynienia życia ludzkiego wartością bezwarunkową, czyli moralną.

VI. SKŁADNIKI ŻYCIA LUDZKIEGO. DOBRO JAKO SYSTEM WARTOŚCI

W powyższych rozważaniach staraliśmy się określić najogólniejszą treść idei dobra moralnego. Treścią tą jest życie ludzkie jako takie. Ono jest Dobrem, które stanowi jednocześnie probierz, zasadnicze kryte-

rium różnicowania konkretnych wartości i oceniania ich. Wszystko, co utwierdza ludzkie życie, uczestniczy w tworzeniu dobra; wszystko zaś, co działa przeciwnie, jest złem. Ale w tym miejscu nasuwa się pytanie: co to jest ludzkie życie i na czym polega jego tworzenie i utwierdzanie? Chodzi o wskazanie tych elementów ludzkiego życia, które faktycznie owo życie współtworzą, bez których życie ludzkie albo nie mogłoby istnieć, albo nie mogłoby być ludzkim. Rzeczą ważną — także dla rozważań aksjologicznych — jest wielowarstwowość ludzkiego świata, złożoność (wieloelementowość) każdej z warstw tego świata oraz — wreszcie — jego wysoka zmienność, wysoka dynamika.

Pierwszym elementem ludzkiego świata jest sam organizm ludzki. Drugim — środowisko naturalne, którego elementy dla organizmu korzystne są przezeń ochraniające, utwierdzane i rozbudowywane, niekorzystne zaś odsuwane, niszczone... Elementem trzecim — już swoiście ludzkim — jest środowisko techniczne, które funkcjonuje jako środek maksymalizacji korzystnych kontaktów ze środowiskiem naturalnym i minimalizacji kontaktów niekorzystnych, ale które samo — jak wyżej pisaliśmy — również tworzyć może i tworzy zagrożenia dla zdrowia i życia ludzkiego. Elementem czwartym ludzkiego świata jest środowisko społeczne, wspólnoty ludzkie, instytucje społeczne, które również funkcjonować mogą i funkcjonują różnie: dla jednych dobrze, dla innych źle; w jednych warunkach dobrze, w innych źle. Wreszcie piątym elementem ludzkiego świata jest obszar kultury duchowej, analogicznie do obszarów poprzednich wieloznaczny w swym funkcjonowaniu, ale będący koniecznym wytworem i koniecznym warunkiem ludzkiego życia.

Człowiek więc potrzebuje do swego życia pokarmu, odzieży, dachu nad głową, narzędzi pracy i obrony, określonych składników środowiska naturalnego, miejsca w określonej wspólnocie ludzkiej (rodzinnej, plemiennej, klasowej, narodowej, towarzyskiej...), poszanowania swej godności osobistej, swego honoru, dostępu do wiedzy (np. nauki, gdy ta forma kultury duchowej już istnieje), sztuki...

Uświadomienie sobie faktycznej więzi wymienionego typu składników i uwarunkowań życia ludzkiego z samym tym życiem traktowanym jako najwyższa wartość moralna, jako dobro, czyni owe składniki i uwarunkowania częściowymi, podporządkowanymi tamtej wartościom moralnym, które wespół z ową najwyższą (uogólnioną) wartością (z ideą życia ludzkiego jako takiego) tworzą system wartości moralnych, do utwierdzania których człowiek czuje się zobowiązany, a których naruszenie wywołuje niepokój i — w przypadku własnego sprawstwa tego naruszenia — wyrzuty sumienia. Zatem życie ludzkie nie jest jakimś bytem prostym, ale skomplikowaną strukturą, systemem. W związku z tym

i dobro (życie ludzkie jako takie) nie może być czymś prostym; jest ono systemem idei, systemem idei dodatnio wartościowanych.

W miarę uświadamiania sobie przez człowieka istotnej więzi różnych składowych i uwarunkowań życia ludzkiego jako wartości same one nabierać mogły i nabierały charakteru względnie samodzielnych wartości. Rodziły się pojęcia tych wartości, pojęcia — symbole: chleb (jako symbol szczególnego poszanowania, czci, a nawet kultu), ognisko domowe, rodzina, ojcowizna, ojczyzna, naród, przyjaźń, godność ludzka, honor... Te częściowe wartości nie mają w systemie wartości miejsca stałego. W pewnych warunkach społecznych jedna rzecz — zwłaszcza gdy jej brak — może się stać wartością najważniejszą, symbolem życia ludzkiego, którego obrona godna jest nawet najwyższego poświęcenia. W takich właśnie sytuacjach się zdarza, że jednostki bronią składników najwyższej wartości moralnej — życia ludzkiego w ogóle — kosztem najwyższej ofiary jednostkowej.

JERZY KMITA

PRAWDA KONWENCJONALIZMU*

Według dość powszechnie panującej opinii, konwencjonalizm:

1. Miał zakwestionować stanowisko, w myśl którego wyłącznie względ na prawdziwość twierdzeń naukowych czy ich systemów (organizowanych przez „teorie”)¹ może i powinien decydować o akceptacji tych twierdzeń czy złożonych z nich systemów — jako właśnie twierdzeń bądź systemów twierdzeń naukowych.

2. Miał argumentować na rzecz poglądu, iż stanowisko to jest utopijne, bowiem zakresu twierdzeń czy systemów twierdzeń („teorii”) akceptowanych naukowo nie da się wyodrębnić wyłącznie w kategoriach prawdy oraz wiodących do jej osiągania zabiegów: posiłkując się tymi jedynie kategoriami nie można sformułować kryteriów, jakim czynią zadość akceptowane w ramach nauki twierdzenia lub ich systemy.

3. Miał jednocześnie wskazywać na okoliczność, iż akceptacja twierdzeń i systemów twierdzeń naukowych opiera się i powinna opierać się w znacznej mierze na kryteriach komplementarnych względem kryterium prawdziwości, na kryteriach w rodzaju: *formalna prostota stosowanego aparatu pojęciowego*, *ekonomia* tego aparatu, *estetyczne* jego walory itp.

4. Wśród twierdzeń naukowych wyróżnić miał takie, które w większej lub mniejszej mierze przyjmowane są i powinny być przyjmowane także z uwagi na ich prawdziwość, ale również i takie, które (słusznie) akceptuje się wyłącznie z punktu widzenia kryteriów komplementarnych względem tego kryterium. Są to konwencje. Ich obecność w ramach wiedzy naukowej jest niezbędna do tego, aby pozostałe, mniej konwencjonalne jej składniki mogły do niej należeć, bowiem nawet te pozostałe składniki akceptowalne są w nauce tylko na gruncie stosownych konwencji; nie decyduje o tym i nie może decydować sama ich prawdziwość.

Zarysowaną powyżej opinię o konwencjonalizmie, wielokrotnie pow-

* Praca wykonana w ramach RPB III-22.

¹ Mowa tu o twierdzeniach i teoriach przede wszystkim (lub nawet wyłącznie)-zmatematyzowanego przyrodoznawstwa. Ono bowiem stanowiło przedmiot zainteresowań konwencjonalistów.

tarzaną w literaturze przedmiotu, można w szczególności „odczytać” w reprezentatywnej dla tej opinii charakterystyce koncepcji filozoficznej P o i n c a r e g o przedstawionej przez I. Szumilewicz w jej książce *Poincare*. Zacytuję tu niektóre, znamienne dla tej opinii, fragmenty owej charakterystyki. *Poincare (...) pierwszy zwrócił uwagę na rolę czynników konwencjonalnych w naukach empirycznych. Konwencje — pisał — odgrywają niezmiernie ważną rolę w statusie zdań ogólnych (praw i teorii), jak i w opisie faktów. (...) Wybór języka, którym opisujemy fakty doświadczalne — tak, aby były one intersubiektywnie komunikowalne — ma charakter umowny. Zdania o faktach zawierają mniej elementów konwencjonalnych niż prawa i teorie. Najmniej pierwiastków konwencjonalnych jest w tzw. faktach surowych, które stanowią opis spostrzeżenia w formie subiektywnej (...) Więcej tych pierwiastków znajdujemy w faktach naukowych, które mają charakter obiektywny (...). W opisie faktu naukowego uwikłane są prawa, teorie i najróżniejsze konwencje. (...) Faktom surowym, podobnie jak naukowym, mimo iż zawierają one czynniki konwencjonalne, przysługuje walor prawdy. To, co odnosi się do opisu faktów, daje się zastosować w jeszcze większym stopniu do praw i teorii naukowych. (...) Przy tych samych doświadczeniach, a różnych konwencjach, prawa i teorie mogą się różnić od siebie w sposób zasadniczy. Istnieją konwencje, które w naukach empirycznych odgrywają rolę podstawową. Są to najogólniejsze prawa fizyki. Prawa te, wbrew sądom empirystów, to nie indukcyjne generalizacje zdań o faktach ani też sądy syntetyczne a priori jak twierdzili racjoniści. (...) Poincare wyróżniał jako podstawowe prawa zwane zasadami. Zasady (...) funkcjonują jako konwencje. (...) Konwencje różnią się tylko mniejszą lub większą dogodnością. (...) Ex definitione konwencji nie przysługuje walor prawdy czy cecha fałszu².*

I. PRAWDA POZYTYWIZMU A PRAWDA KONWENCJONALIZMU

Jak zatem widać z naszych uwag wstępnych, wedle dość powszechnej wśród historyków filozofii opinii, konwencjonalizm zakładałby, mówiąc z grubsza, ale za to lapidarnie, następujący punkt widzenia: im większy udział niezbędnych w nauce przesłanek konwencjonalnych przy akceptacji danego twierdzenia bądź teorii, tym mniejsze jest w nich *quantum* wartości prawdziwościowej (w przypadku samych konwencji maleje ono do zera); *quantum* owo jest przy tym wyznaczone wprost proporcjonalnie do stopnia udziału doświadczenia przy ustalaniu odnośnych twierdzeń czy teorii.

² I. Szumilewicz: *Poincare*. Warszawa 1978, s. 22—25.

Otóż nie ulega wątpliwości, że przypisując powyższy punkt widzenia konwencjonalistom, przypisujemy im tym samym pozytywistyczne pojmowanie sądów zwanych nieanalitycznymi (zwane tak w ramach tych, dominujących później zwłaszcza, nurtów pozytywizmu, które zakładają dychotomię sądów analitycznych i nieanalitycznych). Pojmowanie to opiera się na przesądzeniach fenomenalizmu oraz indywidualizmu przedmiotowego. Indywidualizm przedmiotowy identyfikuje świat naukowo poznawalny (jedyne świat, o którym możemy coś wiedzieć, czy — w późniejszej wersji — o którym możemy mówić z sensem) ze zbiorem elementarnych stanów rzeczy, „atomów”, powiązanych „molekularnie” odpowiednimi relacjami współwystępowania, wykluczania się czy następstwa; fenomenalizm czyniłby owe „atomy” lub stosowne ich „molekuły” obserwowalnymi w zasadzie stanami rzeczy, jakkolwiek tylko niektóre z nich mogą być faktycznie, ze względów „technicznych”, obserwowane bezpośrednio. Pozostałe „atomy” i „molekuły” stanowić miałyby hipotetycznie odtwarzalne stany rzeczy, podpadające odpowiednio pod uniwersalne schematy maksymalizujących swe prawdopodobieństwo ekstrapolacji indukcyjnych — tych sądów, które obserwacyjnie odnotowują współwystępowanie, wykluczanie się czy następowanie po sobie odnośnych „atomów”. Te ostatnie sądy miałyby prawdziwość zagwarantowaną, podobnie jak ich konsekwencje logiczne, natomiast owe ekstrapolacje reprezentowałyby maksymalnie osiągalne *podobieństwo do prawdy*, stopniowo rosnące w miarę rozrostu doświadczenia, prowadzącego niekiedy do odpowiednich przeformułowań odnośnych ekstrapolacji — schematów. Najkrócej tedy mówiąc, prawda pozytywistów jest adekwatnością sądów względem zjawiskowych: „atomów” i „molekularnych” ich konfiguracji — łącznie tworzących świat naukowo poznawalny; obserwacyjne sądy „atomowe” stanowią fundament wiedzy naukowej dzięki temu, że zagwarantowaną mają prawdziwość, która dedukcyjnie (w sensie logicznym, w szczególności psychologizycznie interpretowanym) przenosi się na odpowiednie ich zestawienia „molekularne”.

Co się tyczy owych fundamentalnych sądów „atomowych”, bliższa ich charakterystyka zależy w szczególności od wersji: subiektywnej bądź obiektywnej (fizykalizm) — pozytywizmu. Warto to odnotować, ponieważ zasygnalizowana powyżej opinia na temat konwencjonalizmu *P o i n c a - r e g o* kojarzy się wyraźnie z subiektywno-pozytywistycznym pojmowaniem prawdy (najmniej konwencjonalne, a zatem najobfitsze w *treść prawdziwościową* — mają być sądy o *jaktach surowych* — raporty z własnych doznań percepcyjnych).

Zauważmy, iż identyfikacja konwencjonalistycznej koncepcji prawdziwości sądów (nieanalitycznych) z prawdziwością pozytywistyczną zna-

komicie ułatwia włączenie konwencjonalizmu w ramy epistemologii pozytywistycznej. Konwencjonalista mianowicie staje się przy tym ujęciu kimś w rodzaju *pesymistycznego pozytywisty*; przypisuje on poznaniu naukowemu ten sam cel poznawczy, tę samą nadrzędną wartość — do zrealizowania, co „zwykły” pozytywista (optymistycznie nastrojony), wszelako odróżnia go od niego to, iż nie sądzi, aby ów cel, owa wartość — były możliwe do osiągnięcia w najdalszej nawet perspektywie; przeszkodę nie do usunięcia w tym względzie stanowi obecność konwencji (na przykład zasad Poincarego) w nauce, ściślej: w zmatematyzowanym przyrodoznawstwie

Powstaje tedy zasadnicze pytanie: czy w rzeczy samej konwencjonalizm kontynuuje po prostu pozytywistyczną koncepcję prawdziwości? Podejrzenie, iż może być inaczej, rodzi pierwsze już zdanie książki P o i n c a r e go *La valeur de la science (Wartość nauki)*; brzmi ono: *Celem naszej działalności powinno być poszukiwanie prawdy; ono jedynie zasługuje na to, by być jej celem*³. Otóż może ktoś nie wierzyć, iż jakiś cel, jakaś wartość — dadzą się zrealizować, a jednak postulować — utopijnie — tę realizację. Nie może on wszelako, przy swym sceptycyzmie, sądzić, że wyłącznie przyjęcie odnośnego, utopijnego celu-wartości — może wystarczająco determinować sposób realnie możliwego postępowania; postępowanie to bowiem, natknąwszy się na przeszkody nie do przezwyciężenia (konwencji), musi się załamać, zatrzymać i wtedy może co najwyżej kontentować się tym, co już osiągnęło. Tak właśnie rozumują ci wszyscy, którzy przypisują konwencjonalizmowi pogląd, że uzupełnić należy pozytywistyczne rozumienie prawdy — jako celu 'działalności naukowej — pewnymi celami komplementarnymi, których osiąganie dostatecznie niekiedy satysfakcjonuje podmioty tej działalności. Ale takiej interpretacji konwencjonalizmu przeczy stanowczo rozważana obecnie wypowiedź Poincarego. Nie pozostawia ona żadnej, jak się zdaje, wątpliwości co do tego, że badanie naukowe powinno kierować się wyłącznie względem na prawdę. Najwidoczniej więc idzie tu o prawdę inną (niż prawda pozytywistów: o wartość, której realizacji nic nie przeszkadza fakt korzystania

³ I tak np. prezentując omawianą tu opinię na temat konwencjonalizmu, a więc przypisując w każdym razie tej orientacji pozytywistyczne pojmowanie prawdy, L. Kołakowski włącza konsekwentnie orientację tę w swęj *Filozofii pozytywistycznej* (Warszawa 1966) w ramy pozytywizmu.

⁴ Moje tłumaczenie wchodzącego tu w grę zdania jest nieco inne, niż tłumaczenie I. Szumilewicz, zawarte w przywoływanej powyżej przez mnie jej książce *Poincare*. Mianowicie drugą część owego zdania wyraża ona po polsku tak oto: *jest to jedyny cel, który będzie jej godny*. Uważam, że P o i n c a r e wypowiada się bardziej zdecydowanie, niż to sugeruje przekład I. Szumilewicz: w nauce powinniśmy kierować się wyłącznie względem na uzyskanie prawdy.

z konwencji, o prawdę zatem całkowicie różną od naiwnie pojętego stosunku adekwatności odpowiednich sądów względem subiektywnie percypowalnych, „atomowych” stanów rzeczy oraz wchodzących w grę ich konfiguracji „molekularnych”.

Wyraziwszy tak swe podejrzenie, sugerujące jednocześnie kierunek poszukiwań interpretacyjnych dotyczących konwencjonalizmu, pragnę obecnie rozwinąć argumentację przemawiającą na rzecz hipotezy, iż przynajmniej w przypadku konwencjonalizmu Poincarego mamy do czynienia z koncepcją wartości prawdziwościowej — zupełnie różną od koncepcji pozytywistycznej. Jeśli hipoteza ta jest trafna, to tym samym tak powszechnie stosowany przez historyków filozofii zwyczaj łączenia konwencjonalizmu z pozytywizmem musiałby zostać zakwestionowany.

Łatwo można ustalić, że Poincarego *fakty surowe* (*faits bruts*) odpowiadają pozytywistycznym, niewątpliwie prawdziwym sądom o odnośnych „atomach”, bądź też — samym tym „atomom”, to jest stanom rzeczy, które sądy owe konstatają; wchodzi przy tym w grę jedno bądź drugie — z tego względu, że autor *Wartości nauki* „faktami” nazywał alternatywnie: odpowiednie sądy wypowiedziane, albo też stany rzeczy — korelaty semantyczne tych sądów, nie kłopotząc się szczególnie, co jest historycznie zrozumiałe, tego rodzaju dwuznacznością terminu *fakt*. (Równolegle dwuznaczny jest jego sposób użycia terminu *prawda* — odnoszonego przezeń albo do odpowiedniego, wypowiedzianego sądu, albo też do jego korelatu semantycznego.) Otóż właśnie *fakty surowe* (konstatacje *faktów surowych*) nie interesują — jako takie — nauki, nie są, w tym między innymi sensie, *faktami naukowymi* (konstatacjami *faktów naukowych*). To, że te pierwsze nie interesują (jako takie) nauki, a przeto nie należą do obszaru wiedzy naukowej, bierze się stąd, iż są one, w przeciwieństwie do *faktów naukowych*, subiektywne w pewnym szczególnym znaczeniu tego słowa. Nie idzie tu o subiektywność sądu *Widzę, że robi się ciemno* w pozycji do obiektywności (do fizykalnego charakteru) sądu *Robi się ciemno*. Jeden i drugi, podawany zresztą zamiennie przez samego Poincarego, przykład *faktu surowego* — ilustruje tę samą specyficznie rozumianą subiektywność; nie jest tu istotna różnica zachodząca między korelatami semantycznymi obydwu sądów (doznanie wzrokowe pewnego, fizykalnego stanu rzeczy — tenże stan rzeczy).

Na czym tedy polega subiektywność *faktów surowych*? Polega ona na tym, że konstatajemy je (orzekamy) zawsze indywidualnie, odwołując się do indywidualnego świadectwa naszych zmysłów. Konkretna „zawartość” tego świadectwa dana jest zawsze odpowiedniej jednostce i tylko jej. Moje *robi się ciemno* i czyjeś *robi się ciemno* pozostają indywidualną tajemnicą i nigdy w swych konkretnych „zawartościach” nie mogą być

ze sobą porównane ⁵. Nie znaczy to jednak, że tego rodzaju *fakty surowe* nie mają ze sobą niczego wspólnego, że nie „tkwi” w nich coś ponadsubiektywnego, obiektywnego właśnie, co powtarza się w określonych klasach ich n-członowych zestawień, z których każde jest zestawieniem jakiejś n-tki indywidualnych *faktów surowych*. Przeciwnie, taki ponadindywidualny, obiektywny niezmiennik może tu wchodzić w rachubę. Gdybyśmy abstrahując od stosowanej przez Poincarégo terminologii filozoficznej, chcieli ów niezmiennik, którego istnienie postuluje on właśnie, określić w kategoriach teoriomnogościowych, powiedzielibyśmy, że stanowi go w każdym razie n-członowa relacja będąca klasą n-członowych zestawień zbudowanych — każde — z tych indywidualnych *faktów surowych*.

Fakt naukowy Poincarégo można teraz określić jako wskazaną powyżej relację lub jako wypowiedź konstatującą występowanie owej relacji. Wypowiedź taką nazywa on tłumaczeniem *faktów surowych* na obiektywny język nauki. Kiedy po akcie doświadczenia koryguję błędy przypadkowe i systematyczne ⁶, aby wydobyć *fakt naukowy*, sprawdzam tylko, czy moja odpowiedź na pytanie o dany niezmiennik natury nie jest fałszywa z tego powodu, że *chciałem odpowiedzieć nazbyt pośpiesznie, nie pytając natury znającej jedynie ów sekret*. Korygując tak świadectwo *faktów surowych*, wydobywa się z nich *fakt naukowy*, przekłada się naukowo odpowiedni zbiór *faktów surowych*. Bowiem *fakt naukowy* będzie zawsze tylko *faktem surowym* — przetłumaczonym na inny język. Gdy powiem: *jest taka to a taka godzina, będzie to skrócony sposób powiedzenia: zachodzi taka to a taka relacja między godziną wskazaną przez mój zegar wahadłowy a godziną, którą wskazywał on w momencie przechodzenia takiego to a takiego ciała niebieskiego oraz określonego innego — w położenie południkowe* ⁷.

Użycie w zacytowanych przed chwilą fragmentach wypowiedzi Poincarégo terminu *fakt surowy* w liczbie pojedynczej mogłoby sugerować, że zachodzi, według niego, jakaś odpowiedniość jedno-jednoznaczna

⁵ Doznania drugiego będą dla nas zawsze światem na wieki zamkniętym. Czy doznanie, które nazywam czerwienią jest identyczne z tym, które mój bliźni oznacza tym mianem — tego żadnym posiadanym sposobem nie sprawdzimy. H. Poincaré: *La valeur de la science*. Paris 1935, s. 262.

Na tak rozumianą przez Poincarégo subiektywność *faktów surowych* zwraca uwagę A. Siemianowski w swej książce *Fakty, prawa, decyzje (rozprawy o konwencjonalistycznej filozofii nauki)*. Wrocław 1983, s. 9.

⁶ Przeprowadzając doświadczenie, winienem poddać jego wynik rezultatom pewnych korektur, gdyż wiem, że mogłem popełnić jakieś błędy. Są to błędy dwójakiego rodzaju: jedne z nich są przypadkowe i skoryguję je, orientując się na średnią; inne natomiast są systematyczne i skoryguję je tylko wówczas, gdy przebadam głębiej ich przyczyny. H. Poincaré: op. cit., s. 223.

⁷ Ibidem, s. 230.

między poszczególnym faktem surowym oraz tłumaczącym go faktem naukowym — wbrew mojej interpretacji zakładającej, iż idzie tu o wielo-jednoznaczną relację przekładu. W gruncie rzeczy jednak sugestia ta bierze się z niezbyt precyzyjnego sposobu wypowiadania się interesującego tu nas myśliciela. Koryguje on sam siebie tak oto: *Powiedziałem, że fakt naukowy jest tłumaczeniem faktu surowego na pewien język; dodać musiałbym, że każdy fakt naukowy jest uformowany z wielu faktów surowych. (...) I tak na przykład, jako godzinę zachodu mój zegar wskazywał godzinę α w momencie tego zachodu; wskazywał on godzinę β w momencie ostatecznego przechodzenia przez południk pewnego ciała niebieskiego, które to przechodzenie potraktujemy jako początek rektascensji; wskazywał wreszcie godzinę γ w momencie przedostatniego przechodzenia tegoż ciała. Oto trzy różne fakty (zauważmy jeszcze, że każdy z nich wynika z dwóch równoczesnych faktów surowych — pominiemy jednak tę uwagę). Zamiast tego wszystkiego mówię: zachód miał miejsce o godzinie $24 \frac{\alpha - \beta}{\beta - \gamma}$, i trzy nasze fakty skupiają się w jednym fakcie naukowym. (...) te trzy odczytania α , β , γ , poczynione na naszym zegarze w trzech różnych momentach, były pozbawione znaczenia, zaś jedynie interesująca jest kombinacja $\frac{\alpha - \beta}{\beta - \gamma}$ tych odczytań⁸.*

To, że fakt naukowy jako pewna obiektywna relacja faktów surowych (konstatacja jej występowania) jest zarazem określonym ich tłumaczeniem wydobywającym z nich ową relację-niezmiennik, a także to, że rekonstruując z faktów naukowych dalsze relacje (wyższego, powiedziałoby się, rzędu) — odpowiadające prawom naukowym, korzystamy z konwencji⁹, to jest z takich wcześniejszych praw, których w pewnym momencie postanowiliśmy nie kwestionować, nie sprawia, że w niższym stopniu podlegają one kwalifikacji prawdziwościowej, niż fakty surowe. Te ostatnie, gdy są — w sposób naukowo niesprawdzalny skądinąd — prawdziwe, są nie bardziej prawdziwe niż prawdziwe fakty naukowe oraz prawa. Są jedynie prawdziwe *inaczej*, co znaczy, że cechują się adekwatnością nie względem konkretnie doświadczanych stanów rzeczy lub pewnych ich konfiguracji „molekularnych”, lecz względem odpowiednich ich niezmienników — relacji, lub — względem (formułowanych przez prawa) relacji między relacjami poprzednimi.

Dziedzina zatem, względem której ustalenia naukowe mogą okazywać swą prawdziwość (jakiej poszukiwanie jedynie zasługuje na to, by być

⁸ Ibidem, s. 234.

⁹ relacje między „faktami naukowymi” pozostają zależne od pewnych konwencji. Ibidem, s. 247.

celem nauki), różni się dość zasadniczo od swego odpowiednika pozytywistycznego, złożonego z fenomenalistycznych „atomów” czy ich „molekularnych” konfiguracji. Jest to dziedzina abstrakcyjnych relacji — niezmienników odpowiednich klas zestawień *faktów surowych*, dziedzina — co więcej — łącząca owe niezmienniki relacjami (drugiego rzędu) wykrywalnymi nie drogą indukcji dokonywanej na tych niezmiennikach, lecz drogą hipotetycznego dopasowywania, by tak rzec, do nich praw naukowych oraz stosownych konwencji. Te ostatnie stanowiłyby nie tyle powód zubożania się *zawartości prawdziwościowej* praw, ile — przeciwnie — elastycznie stosowane (możemy je wszak w miarę potrzeby zmienić) narzędzie zwiększania rzeczonyj „zawartości”.

Ma oto bowiem być tak, że konwencje nie tylko służą do przekładania wielości danego rodzaju *faktów surowych* na jeden *fakt naukowy*, ale ponadto utrzymują w granicach wzajemnej przekładalności *fakty naukowe* związane z różnymi konwencjami oraz relacje między *faktami naukowymi* odwołującymi się do tych różnych konwencji. Prawda konwencjonalizmu Poincarégo jest abstrakcją relacji przekładalności tego drugiego rodzaju. Konwencjonalizm, interpretowany jako *pesymistyczny pozytywizm* — w zasygnalizowanym wcześniej sensie tego określenia, podpadałby pod ogólniejszą kwalifikację: instrumentalistyczna koncepcja poznania naukowego. Byłoby kwestią do dyskusji, jaka wersja instrumentalizmu wchodziłaby tutaj w rachubę; najczęściej mówi się w tym kontekście o instrumentalizmie typu F. P. Ramseya oraz R. Carnapa (z późnych lat pięćdziesiątych), jakkolwiek istnieje też silna tendencja do łączenia konwencjonalizmu z „całościowym” (holistycznym) instrumentalizmem W. V. O. Quine’a — zwłaszcza w przypadku P. Duhema¹⁰. Pragnąłbym teraz przedstawić pewne stanowisko popierające powyżej naszkicowaną interpretację pojmowania prawdy naukowej przez Poincarégo. Z interpretacji tej wynika wyraźnie, że konwencjonalizm reprezentowany przez autora *Wartości nauki* żadną miarą nie jest instrumentalizmem (*pesymistycznym pozytywizmem*) — nawet holistycznym. Otóż takie jest stanowisko J. Giedymina, które właśnie zamierzam obecnie zaprezentować.

II. STRUKTURALIZM KONWENCJONALISTYCZNY A INSTRUMENTALIZM

Odróżnić można dwa, skądinąd łączone ze sobą, poglądy na teorie naukowe (teorie z matematyzowanym przyrodoznawstwem). *Jeden z tych*

¹⁰ Instrumentalizm holistyczny („całościowy”) stanowiłby graniczną niejako wersję *pesymistycznego pozytywizmu*; uważam skądinąd, iż wersja ta w gruncie rzeczy jest już stanowczym odejściem od „zwykłego” pozytywizmu.

poglądów — zwykle przeciwstawiany realizmowi i oznaczany dlatego jako instrumentalizm (formalizm) — to pogląd (...) wiązany z Duhemem pisze J. Giedymin¹¹. O Duhemie mianowicie sądzi się (przynajmniej przy jednej z interpretacji jego filozofii), że miał utrzymywać, iż deskryptywna czy empiryczna treść teorii jest redukowalna do jej obserwacyjnych konsekwencji, podczas gdy tak zwane abstrakcyjne czy teoretyczne terminy teorii nie mają jakiegokolwiek sensu empirycznego, lecz są jedynie symbolami formalnymi względnie matematycznymi¹². Pogląd drugi — kontynuuje cytowany autor — który będzie tu oznaczany jako strukturalizm konwencjonalistyczny, lub krótko — konwencjonalizm, różni się od poprzedniego głównie z uwagi na swą koncepcję empirycznej (deskryptywnej) treści teorii, z uwagi na wskazywaną przezeń rolę odgrywaną przez teoretyczne terminy i postulaty oraz swym akcentowaniem relacyjnej czy strukturalnej natury teorii i w ogóle naszej wiedzy. Hamiltonowska teoria optyki geometrycznej (...) mogłaby być — w ujęciu logicznym i historycznym — modelem dla Ramseyowskiej charakterystyki teorii¹³.

Otóż właśnie ta Hamiltonowska teoria mogłaby wprowadzić stanowić przykładowy wzorzec instrumentalistycznego ujęcia (typu Ramsey — Carnap) teorii naukowych, ale sądzić jednak można, gdy weźmie się pod uwagę komentarze własne Hamiltona, że powinna ona raczej być pojmowana w duchu filozofii konwencjonalistyczno-strukturalistycznej¹⁴. Tej właśnie nieinstrumentalistycznej filozofii, którą reprezentuje H. Poincaré, a która przyjmuje, że treść wiedzy naukowej nie jest redukowalna do „surowych” zjawisk danych naszym zmysłem, ale wyraża się w różnego typu relacjach między zjawiskami, które percypuje się w terminach apriorycznych (w sensie Kantowskim) form „zmysłowości” oraz systematyzuje je umysł nasz w terminach apriorycznych kategorii rozumienia. (...) teorie zmatematyzowanej fizyki nie systematyzują wyłącznie rezultatów eksperymentalnych, umożliwiając wyprowadzanie obserwacyjnych przewidywań z odpowiednich przesłanek; odkrywają one poza tym, za pośrednictwem formy równań matematycznych rzeczywistość głębszą, mianowicie relacyjną strukturę nieobserwowalnego bezpośrednio świata natury, niedostępnego poznawczo dla nas w inny sposób¹⁵. Jeśli ów nieinstrumentalistyczny konwencjonalizm strukturalistyczny zidentyfikuje-

¹¹ J. Giedymin: *Hamilton's Method in Geometrical Optics and Ramsey's View of Theories*. W: D. H. Mellor (ed.): *Prospects for Pragmatism*. Cambridge 1980, s. 229.

¹² Ibidem, s. 229.

¹³ Ibidem, s. 229, 230.

¹⁴ Ibidem, s. 230.

¹⁵ Ibidem, s. 245. Cytowany autor ma swoją drogą skłonność do traktowania owej głębokiej rzeczywistości jako uzupełnienia instrumentalistycznie (pozytywistycznie) pojętej rzeczywistości zjawiskowej. Zdaniem moim, dostrzegalny u Ha-

my jako filozoficzne założenie teorii Hamiltonowskiej i związanej z nią metody, to nie powinno być zaskakujące, że wyniki Hamiltona — włączywszy tu jego metodę stosowaną w optyce geometrycznej (uogólnionej później do postaci dynamiki) — wywarły wpływ na filozofię fizyki Henryka Poincaré¹⁶ — skoro strukturalizm ów tak silnie zaznaczył się w tej filozofii.

Nie będziemy tu zagłębiać się w przekonującą argumentację J. Giedymina, przemawiającą za tym, że — istotnie — W. R. Hamilton nie był instrumentalistą (na sposób Ramseyowski), lecz raczej *strukturalistą konwencjonalistycznym*, a w tym wyższym stopniu reprezentował ten rodzaj myślenia sam Poincaré; wystarczy mi zbieżność: wysuniętej przeze mnie diagnozy interpretacyjnej co do pojmowania prawdy naukowej przez konwencjonalizm autora *Wartości nauki* z J. Giedymina formułą *strukturalizmu konwencjonalistycznego* jako oznaczeniem stanowiska uczonego francuskiego. Formuła ta, dodać trzeba, obmyślona została trafnie: instruktywnie sygnalizuje istotę pojmowania prawdy naukowej przez H. Poincarégo, zwłaszcza — jego opozycję w stosunku do *atomistyczno-molekularnej*, subiektywnie doświadczanej prawdy fenomenalistycznej pozytywistów.

Związek z metodologiczną tradycją Hamiltonowskiej teorii optyki geometrycznej nie stanowi dla J. Giedymina jedynego kontekstu historycznego tezy o *strukturalno-konwencjonalistycznym* stanowisku Poincarégo. Tezę tę komentuje genetycznie, a zarazem dookreśla co do jej treści — także innymi drogami. Przytoczę jeszcze, dla przykładu, niektóre myśli tego autora zawarte w jego szkicu *O źródle i znaczeniu konwencjonalizmu Poincarégo*¹⁷.

Punktem wyjścia rozważanej tu wersji konwencjonalizmu był — wedle opinii naszego autora — *konwencjonalizm geometryczny*; ten pierwszy stanowi uogólnienie tego drugiego. Otóż ów konwencjonalizm geometryczny, wywodzący się z inspiracji takich (studiowanych przez Poincarégo) badaczy, jak przede wszystkim S. Lie oraz jego poprzednicy J. Plücker i Gergonne¹⁸, sprowadzałby się (wziąwszy pod uwagę

miltona i wyeksponowany przez Poincarégo *strukturalizm konwencjonalistyczny* czynią tę głęboką rzeczywistość jedynym korelatem poznawczym zmatematyzowanego przyrodonawstwa (wszelkiej wiedzy naukowej).

¹⁶ Ibidem, s. 236.

¹⁷ J. Giedymina: *On the Origin and Significance of Poincaré's Conventionalism*. „Stud. Hist. Phil. Sci.” 8 (1977), nr 4.

¹⁸ Jak odnotował cytowany autor, Gergonne nie tylko zauważył już w 1826 r., że terminy *punkt* i *płaszczyzna* oznaczają wymienne (odpowiednio) na siebie człony relacji typu: x, y , *wyznaczają linię prostą*, lecz ponadto w swym *Essai sur la théorie des définitions* (1818 r.) wprowadził ideę *definicji implicite* (przez postulaty).

owe idee inspirujące, a także stosowne teksty autora *Nauki i hipotezy*) do tego takich oto:

1. Geometrie są systemami językowymi — w sensie: teoriami aksjomatycznymi, które definiują *implicite* swe terminy pierwotne.

2. Niektóre z tych języków wzajemnie są transformowalne, inaczej — przekładalne, dzięki czemu można, przechodząc od jednego języka do odpowiedniego języka drugiego, uprościć dany problem rozważany.

3. „Przestrzeń” nie jest fizycznie interpretowalna, gdyż stanowi amorficzne kontinuum matematyczne, które drogą różnych konwencji dotyczących „odlegości” i „kongruencji” można poddać metryzacji — tak, że kongruencja stanowić będzie relację równoważnościową zastępowalności figur tworzących jedną z trzech grup przekształceń, odpowiadających bądź to geometrii Euklidesowej, bądź B o y l a i a - Ł o b a c z e w s k i e g o, bądź wreszcie R i e m a n n a.

4. Dwojaka jest rola doświadczenia w geometrii: po pierwsze, pojęcia i założenia geometryczne wywodzą się z doświadczenia jako skonwencjonalizowane następnie uogólnienia empiryczne; po drugie, gdy idzie o zastosowania geometrii metrycznej, wybieramy wprawdzie jedną z nich, kierując się względem na prostotę (w sensie psychologicznym, pragmatycznym oraz matematycznym) oraz na wygodę, ale równocześnie bierzemy pod uwagę czynniki empiryczne, każące właśnie szukać prostoty i wygody w sposobie ich wyrażania w danym języku geometrycznym (oczywiście jego wybór nie jest wyborem określonej hipotezy, bowiem „przestrzeń” nie ma sensu fizycznego).

Otóż uogólniając swój *antyempiryzm geometryczny*, Poincaré przyjął między innymi stanowisko, które można by określić jako *uogólnioną wersję tego, co nazywa się dziś często tezą Duhema*, nazwijmy wersję tę *tezą Poincarégo*; stwierdza ona, że *sprawdzanie empiryczne nie jest możliwe bez dysponowania zestawem eksperymentalnym, składającym się z dwóch podstawowych elementów: z języka oraz faktualnych (empirycznych) hipotez. Falsyfikacji danej hipotezy empirycznej można uniknąć: bądź to obarczając winą za negatywny wynik eksperymentu jedną z hipotez pomocniczych, bądź zmieniając język; utrzymanie geometrii Euklidesowej drogą remetryzacji reprezentuje ten drugi przypadek*¹⁹. Powyższa teza (P o i n c a r é g o) nie zakłada więc stałości języka badawczego, lecz, odwrotnie, jego zmienność, często spowodowaną rodzajem danych eksperymentalnych (*faktów naukowych*); odnośne zmiany jednak nie oznaczają *falsyfikacji języka*, jeśli tylko pozostajemy w kręgu języków przetłumaczalnych wzajemnie — tak, jak to jest w przypadku geometrii metrycznej. Podsumowując tedy, rzec można, iż dla P o i n c a r é g o *rzeczywistość*

¹⁹ J. Giedymin: *On the Origin...*, op. cit., s. 291.

fizyczna jest poznawalna z dokładnością do obserwacyjnej równoważności alternatywnych systemów teoretycznych oraz z dokładnością do izomorfizmu ich postulatów teoretycznych²⁰.

W zasadzie zgadzałbym się z powyższą konkluzją — z jednym wszakże istotnym zastrzeżeniem: otóż zwrot: *rzeczywistość fizyczna jest poznawalna z dokładnością do...* sugeruje, iż owa rzeczywistość miałaby być zasadniczo „bogatsza”, niż jej — założmy — prawdziwy odpowiednik („obraz”) naukowy. Otóż, moim zdaniem, sugestia ta jest pewną reminiscencją pozytywistycznego rozumienia wartości prawdziwościowej, źródłem więc pewnego ustępstwa na rzecz interpretacji strukturalizmu konwencjonalistycznego jako *pozytywizmu pesymistycznego*. Twierdziłbym, że strukturalizm ów żadnej takiej „bogatszej” rzeczywistości fizycznej — jako semantycznego korelatu wiedzy prawdziwej (oczywiście potencjalnie) — nie przewiduje. Właśnie ta abstrakcyjna rzeczywistość, o której prawdę chce zdobyć fizyka, stale się do niej przybliżając (jakkolwiek jest to proces bez końca), jest jedyną realnością stanowiącą dziedzinę, adekwatność względem której jest prawdą w sensie strukturalizmu konwencjonalistycznego; pozytywistyczna prawda *faktów surowych* jest subiektywna i sama przez się strukturalizmu tego nie interesuje, mimo iż każdy badacz tylko za jej pośrednictwem może mieć dostęp do prawdy naukowej i uczestniczyć w niej.

Obecność w nauce czynnika językowego sprawia, że w grę wchodzi takie motywy decyzji badawczej, jak wzgląd na prostotę, wygodę, a nawet walor estetyczny danego przekładu *faktów surowych* na odpowiedni język naukowy oraz teoretycznego porządkowania w owym języku *faktów naukowych*. Okoliczność ta bynajmniej nie prowadzi do prawdziwościowego „zubożenia” wiedzy naukowej, bowiem „tłumaczenie” nie wyprowadza nas poza klasę języków wzajemnie przekładalnych, a więc nadających się do tego, aby „mówić” o tych samych relacjach-niezmiennikach. Tak więc — wbrew rozpowszechnionej opinii — w ramach konwencjonalizmu Poincarégo takie wartości, jak prostota, wygoda czy nawet „estetyczność” („piękno”) — nie są „rywalami” prawdziwościowej wartości poznawczej, nie zmniejszają udziału tej ostatniej w treści wiedzy naukowej, lecz odwrotnie: stanowią środki instrumentalne skuteczniejszego jej osiągania. Łatwo można przekonać się, że taki właśnie jest punkt widzenia strukturalizmu konwencjonalistycznego, wczytując się w tekst *Nauki i hipotezy*, a zwłaszcza *Wartości nauki*.

²⁰ Ibidem, s. 294.

III. KILKA UWAG W KWESTII INSTRUMENTALISTYCZNEGO CHARAKTERU KONWENCJONALIZMU P. DUHEMA

Do tej pory mowa była o H. Poincarégo konwencjonalizmie, o którym starałem się wykazać, że nie stanowi on — wbrew zwykle żywnym mniemaniom — jakiegś odmiany *pozytywizmu pesymistycznego*, lecz po prostu zakłada różną od pozytywistycznej koncepcję prawdy naukowej, oraz nie jest w tych ramach wyrazem żadnego pesymizmu poznawczego, jakkolwiek nie jest też wyrazem jakiegoś „łatwego” optymizmu; zakłada możliwość, ale nie konieczność — postępu poznawczego w procesie rozwoju wiedzy naukowej. Nie ulega wątpliwości, że tego rodzaju orientację filozoficzną należy odróżnić od instrumentalizmu, zwłaszcza zaś — od jego wersji typu Ramsey — „ostatni” Carnap. Jak się już rzekło, określenie: *strukturalizm konwencjonalistyczny* — zdaje się stanowić szczęśliwie dobraną nazwę naszej orientacji. Otóż powstaje pytanie: w jakiej mierze inni, poza H. Poincaré, myśliciele zaliczani w historii filozofii do nurtu konwencjonalistycznego reprezentują również ów strukturalizm konwencjonalistyczny, w jakiej zaś mierze reprezentują instrumentalizm we wspomnianej przed chwilą wersji, a więc niewątpliwie (przynajmniej, gdy idzie o tę wersję) *pozytywizm pesymistyczny*?

Poniższe uwagi, związane z naszym pytaniem, pragnę zawęzić wyłącznie do kwestii stanowiska P. Duhema, drugiego, obok H. Poincarégo, głównego „klasyka” konwencjonalizmu.

Mogłoby się wydawać, że skoro stanowisko Duhema mniej jest radykalne od stanowiska autora *Wartości nauki*, czego wyrazem byłaby okoliczność, iż — jak trafnie to ujmuje J. Giedymin — tak zwana przezeń teza Poincarégo jest generalizacją znanej tezy Duhema, przeto ten ostatni filozof w mniejszym stopniu może być „podejrzany” o instrumentalizm niż właśnie H. Poincaré. Jest to jednak odczucie błędne. W gruncie rzeczy bowiem większy radykalizm autora *Wartości nauki* polega na bardziej zdecydowanym odejściu od epistemologicznych przesądzeń pozytywistycznej filozofii nauki, niż dzieje się to w przypadku autora *Teorii fizycznej*. Z tego właśnie względu sądzić można, iż P. Duhem nie osiągnął jeszcze „pułapu” strukturalizmu konwencjonalistycznego, pozostając na poziomie *pozytywizmu pesymistycznego*, instrumentalizmu.

Zdecydowane i zasadne wypowiedzenie się za sądem powyższym bądź za jego negacją nie jest, niestety, zbyt łatwe — z tego między innymi względu, że tak zwana teza Duhema może być różnorodnie interpretowana, przybierając na przykład kształt dyskutowanej dziś tezy Duhema — Quine’a, która — reprezentując instrumentalizm holistyczny — niezmiernie przypomina sformułowaną przez J. Giedymina tezę

Poincarégo, różniąc się od tej ostatniej jedynie swym pesymizmem poznawczym, wynikłym z pominięcia możliwości zakładanej przez H. Poincarégo: różne języki teorii naukowych wzajemnie są przekładalne na siebie z zachowaniem w ich semantyce tych samych niezmienników-relacji poznawanych przez naukę. Otóż jeśli trafną wykładnią tezy Duhema jest teza Duhema—Quine'a, to powiedzieć można by, że autor *Teorii fizycznej* ulokował się — jako instrumentalista holistyczny — w połowie drogi pomiędzy *pozytywizmem pesymistycznym* instrumentalizmu Ramseya—Carnapa a strukturalizmem konwencjonalistycznym H. Poincarégo. Sądzę, że tak właśnie jest, zaś argumenty za tym sądem znajdujemy w interpretacjach filozofii fizyki P. Duhema, które pojawiły się na terenie tak zwanego *nowego empiryzmu* nawiązującego do inspiracji Quine'owskich²¹.

Instrumentalista holistyczny, a za nim *nowy empirysta* — zdają sobie sprawę z tego, że to, co teoria naukowa, a w szczególności teoria z zakresu fizyki — twierdzi o świecie, nie sprowadza się bynajmniej do treści zdań obserwacyjnych, które z teorii tej dadzą się wyprowadzić. Jest tak przede wszystkim dlatego, że założenia semantyki owej teorii tworzą ontologię, która nie podlega sprawdzaniu empirycznemu, lecz — odwrotnie — umożliwia to sprawdzanie w odniesieniu do poszczególnych hipotez formułowanych w języku owej teorii. Pogląd ten całkowicie mieści się w ramach strukturalizmu konwencjonalistycznego. Dalej jednak mamy już do czynienia z rozbieżnością następującą: ontologie (założenia semantyki) różnych języków teoretycznych mieszczą się w granicach wzajemnej przekładalności zachowującej odpowiednie niezmienniki semantycznych korelatów zdań tych języków i te niezmienniki poznawane są, gorzej lub lepiej, przez naukę, zaś jeśli poznawane są lepiej, mamy do czynienia z przybliżaniem się do prawdy naukowej — sądzi rzecznik strukturalizmu konwencjonalistycznego; ontologia (założenia semantyki) różnych języków teoretycznych nie podlegają naukowej (empirycznej) ocenie poznawczej (wydawanej z pozycji *faktów surowych*), nawet pośredniej, a przeto całkowicie są arbitralne z naukowego (czytaj: *surowo-faktycznego*) punktu widzenia — sądzi instrumentalista holistyczny. Rzecznicy *nowego empiryzmu* przekonująco argumentują, że ten pogląd właściwy był P. Duhemowi.

Co jednak zrobić z owymi pozanaukowymi (nie dającymi się empirycznie — za pośrednictwem *faktów surowych* — uzasadnić), ontologicznymi założeniami semantyki teorii naukowych?

²¹ Miałem już okazję wypowiedzieć się w tym sensie na temat tezy Duhema—Quine'a w swej książce *Z problemów epistemologii historycznej* (Warszawa 1980).

Odpowiedź na to pytanie inna jest w przypadku P. D u h e m a, inna zaś w przypadku nowego empiryzmu.

Autor *Teorii fizycznej* skłonny był traktować ontologiczne założenia języka teorii naukowych jako potencjalne prawdy pozanaukowe — tego samego rodzaju co prawdy religijne, ogólniej: prawdy metafizyczne. *Fizyk zmuszony jest uznać, że byłoby nierozsądnie pracować na rzecz postępu teorii fizycznej, gdyby ta teoria nie była odbiciem coraz jaśniejszym i coraz bardziej precyzyjnym porządku metafizycznego; wiara w ten porządek, przekraczający fizykę, stanowi jedyną rację bytu teorii fizycznej*²² — stwierdza P. D u h e m. Tylko z pozycji metafizyki można bronić prawdy, która zakładana jest przez naukę, ale której naukowo obronić się nie da. Dla nowego empiryzmu założenie instrumentalizmu holistycznego stanowi przesłankę odmiennego wniosku: *gdyby dane nam były stosowne warunki pierwotne, co do faktyczności których nie możemy nigdy być pewni (na przykład co do tego, że świat nie jest zmienny nieskończenie), to wówczas moglibyśmy uprawomocnić nasze świadomie stosowane metody rozwijania nauki w świecie podlegającym tymże warunkom. Duhem mógł przyznać do aprobaty względem takiej konkluzji — jako że potwierdza ona jego pogląd, iż koniec końców wiedza naukowa jest powierzchniowa i przemijająca w porównaniu z objawionymi prawdami metafizyki teologicznej. My, którzy nie dysponujemy jakąkolwiek gwarancją tego typu, musimy poprzestawać na tym, co wiemy; jest to, być może, mało, ale niczego więcej nie chcemy.*²³

²² P. D u h e m: *La théorie physique, son objet et sa structure*. Paris 1914, s. 509.

²³ M. Hesse: *Duhem, Quine and New Empiricism, Knowledge and Necessity*. („The Royal Institute of Philosophy Lectures”). London 1970, vol. 3, s. 203.

WITOLD MACKIEWICZ

NIETZSCHE, PRAWDA, FAŁSZ I SZCZEROŚĆ W PAŁUBIE KAROLA IRZYKOWSKIEGO

Szczerość jest cechą takich naszych postaw, czynów i myśli, w których jako autorzy mamy pewność, iż żaden z istotnych elementów działania czy wypowiedzi nie został pominięty; natomiast słuchacz czy odbiorca, obok takiej pewności żywi ponadto przekonanie, że każdy element wypowiedzi zrozumiał zgodnie z intencjami autora. Są to jednak kryteria szczerości nadzwyczaj wątpliwe jeśli zważyć, że nierzadko autor ma wątpliwości co do tego, czy powiedział wszystko, i co to „wszystko” oznacza? Już przecież Przybyszewski i Freud rozpowszechniali pogląd, wedle którego psychika ludzka osadzona jest na utajonych podstawach, i że to właśnie one zasadniczo określają kierunek ludzkiego postępowania i regulują treść całego życiowego dyskursu, zatem także — określają główne tendencje w kulturze.

Jeśli jednak przystać na takie rozumienie źródeł i uwarunkowań ludzkiego myślenia i działania, to okaże się, że świadomy, czynny podmiot rozplywa się we mgle, zaś nieszczerość jako skazanie na niemożność wypowiedzenia się — jest jedną z najgłębszych prawd życia. Wszystko więc co czynimy i co mówimy, jest tylko powierzchownym i pozornym rozwiązaniem, natomiast właściwy „porządek rzeczy” rozgrywa się w granicach owej utajonej, tajemniczej subiektywności, dla której otaczająca nas rzeczywistość empiryczna jest tylko tłem.

Takie deprecjonowanie realizmu życia, jako szczególnie bolesny problem epoki, demaskował w swojej twórczości np. Wyspiański. Zarzucał on ówczesnej inteligencji, że puściła się w jakiś pół-senny płas, stała się własną niewolnicą cierpiącą na twórczy niedowład z powodu wydumanych i wyśnionych omamów. Jedną z teoretycznych przesłanek takiej *świadomości kulturalnej* była myśl Nietzschego; jeśli wola nie jest podporządkowana danym rozumowi i ujawnia jedynie *mroczność duszy*, to każda postać kwietyzmu jako pogarda wobec wszelkiej aktywności sprawczej zaczyna uchodzić za chwalebny szczebel wtajemniczenia, zdobywa miano wyższej wiedzy i sztuki zawsze sytuującej się „ponad”. Odrzucanie realizmu jako „płaskości” życia prowadziło do apatii i miałkiego psychologizmu, co znakomicie opisał (także demaskująco, może nieświadomie),

Wacław Berent w *Próchnie*. Nietzscheanizm w swoich praktycznych, literackich zastosowaniach przeszedł, wbrew zamiarom swojego twórcy, jakby we własne przeciwieństwo, w modernistyczny manieryzm. Poczucie siły płynące z fascynacji Naturą przerodziło się w bezpłodny mistycyzm, poszukiwanie *głębin duszy*, pogoń za chimera.

Młodzieńcze *Sny Marii Dunin* Karola Irzykowskiego, preludium do późniejszej *Pałuby*¹, zostały poświęcone temu właśnie problemowi. Była to literacka próba zilustrowania pogoni za nietzscheańskim bezwzględnym ideałem *człowieka wyższego*, ale ideałem zdobywanym w sposób niegodny: oto *woła mocy* nie znajduje pokrycia w rzeczywistych umiejętnościach, których brak nie pozwala zrealizować wyidealizowanego kształtu czystej miłości i czystej wolności. Mamy więc dosyć przejrzystą sugestię, że pogoń za ideałem *człowieka wyższego* staje się, jako podstawa, usprawiedliwieniem dla ówczesnej zmanieryzowanej egzaltacji, kulturalnego, artystycznego i życiowego idealizmu, paradoksalną realizacją *woli bezwolnej*. Jest to postawa oparta na wmawianiu sobie, że istnieje jakiś niebiański świat, w którego istnienie, siłą sugestii własnych słów, zaczyna się wierzyć. A życie, to zwyczajne, toczy się obok, ale jakby za matową szybą.

Fryderyk Nietzsche, tworząc propozycję nowego rozumienia wolności, chciał burzyć to, co ustalone i zamknięte w konwencji, co — jego zdaniem — ograniczało autentyczność człowieka. Ale jeśli nie wyjaśniło się, jak wolność ma być realizowana w tamtych, konkretnych warunkach społecznych, hasło wolności stawało się frazesem, za którym kryła się tylko maniera i egzaltacja. Albowiem prosta negacja jednych ideałów rodzi następne, nie mniej złudne. Pozostawało zatem tylko to jedyne wyjaśnienie sprawy: ideał nie jest realizowalny, pozostaje jedynie projekcja, dążenie, usiłowanie, przewycięzanie, jak mawiał Nietzsche — *duch wojenny*, chorobliwy, ciągły i bez ujścia stan napięcia rozgorączkowanej, chorej głowy. Jeśli takiego właśnie ideału chce się bronić konsekwentnie, to go *można ocalić tylko za cenę jego nieziszczenia*². Taka była wówczas teoretyczna formuła sztuki; próba przeniesienia tej formuły bez zastrzeżeń do życia społecznego będzie jednak zamierzeniem nierealnym, bo zbiorowość ludzka nie jest w stanie permanentnie funkcjonować na poziomie najwyższej aktywności jednostek.

¹ *Sny Marii Dunin* napisał Irzykowski w 1895 r. i włączył do *Pałuby*, która ukazała się w 1903 r. Sam pisarz wyjaśniał, że *Pałuba jest niejako wykonaniem programu, wypełnieniem ram mglisto zarysowujących się w Marii Dunin* (K. Irzykowski: *Pałuba*. Wrocław 1981, s. 466).

² A. Budrecka: *Wstęp do Pałuby*. W: Ibidem, s. LXVII. Por. także: *Współczesny kształt mitu o Tristanie i Izoldzie*. „Przegląd Humanistyczny” 1969, nr 4 (dyskusja).

Zastanawiające jednak, że problem takiego ideału ożywa wciąż na nowo i *Sny Marii Dunin* miały stanowić jego uwspółcześnioną, karykaturową wersję. Przesłankami filozoficznymi tego utworu, które później będą się przewijać przez *Palubę* w różnych zastosowaniach, były następujące założenia:

1. Całość obrazu świata (wyobrażenie mojego ja oraz tego, co nie jest mną), jest bądź uzależniona od danych obiektywnych, bądź od danych subiektywnych (świadomość, napięcie woli, próg recepcyjny, itp.).

2. Owe subiektywne dane podmiotu mogą być także rozumiane dwójako: bądź są współtworzone za pomocą ontycznej oferty, z jaką świat ku nam się zwraca, bądź są konstruowane od niego niezależnie jako manifestacja autonomicznego wnętrza ludzkiego, *nagiej duszy*.

3. Wszelako zawsze świat istniejący obiektywnie przepływa przez nasz jego subiektywny obraz i obiektywizuje się jako nasza myśl ujęta w słowo, lub jako nasz czyn; nasz świat jest światem naszych czynów.

4. Każdy nasz czyn, rozumiany jako wprowadzenie zmiany w otaczającym nas świecie, jest konsekwencją formuły rozumu, aktu woli lub napięcia organizmu. Można nawet sprawę zawęzić: czyn jest działaniem refleksyjnym, celowościowym, wyróżniającym człowieka spośród innych „działających” bytów.

5. Ale czym jest owa refleksyjność, jak nie ujawnieniem naszych pragnień i marzeń? A jeśli już Kartezjusz słusznie założył, że nie ma zasadniczej, jakościowej różnicy między jawą a marzeniem sennym, to ideał pojawiający się w umyśle ma jednakowy status, zarówno jako rezultat „przytomnego” myślenia, jak i marzenia sennego. Jest on ostatecznie kształtowany przez nieuświadomioną sferę ludzkiej osobowości i nie jest efektem doświadczenia potocznego, które nijak o kształt ideału się nie ociera.

6. Ideał jest więc formowany przez wewnętrzną spontaniczność osobowości, to znaczy, że argumentacja rozumu (na każdy argument istnieje równie skuteczny kontrargument) nie rozstrzyga ostatecznie, jaki ideał przyjmujemy. Mówili o tym Nietzsche, Bergson i Freud, by wymienić tylko niektórych zwolenników takiego poglądu. Ponieważ owa spontaniczność nie podlega żadnym regułom, kultura oparta na uniwersalnych, transcendentnych podstawach jest podejrzana, sprzeczna z porządkiem rzeczy.

7. Zatem myśl-ideał nie jest niczym innym, jak tylko gestem, „grymasem” naszej wyobraźni, na której kształt składa się niezliczona ilość różnorakich odprysków jaźni.

8. Jeśli jednak przyjąć, że teza o teźże spontaniczności jest także dziełem wyobraźni, oraz, że teza o wyobraźni jest dziełem wyobraźni, popadamy w błędne koło.⁸

Jeśli więc teza o spontanicznej świadomości jest wytworem intelektu, to racjonalizm oraz irracjonalizm są różnymi przejawami tego samego, absurdałnego stanowiska, tj. idealizmu subiektywnego.

Konsekwencja logiczna powyższego rozumowania jest dość dowolna, ale zgodna z literacką konstrukcją *Snów*, w których niekonsekwencja, czy konsekwencja pozorna, jest cechą założoną przez autora. Można zatem całkowicie zasadnie postawić pytanie: czy autor jest konsekwentny w swojej „niekonsekwencji” jako metodzie pomocnej mu w krytyce idealizmu kulturowego?⁴

Trzeba przyznać, że *Pałuba* jest utworem niezwykle, choćby z tego względu, że pierwiastek treściowy (fabuła), został całkowicie podporządkowany pierwiastkowi formalnemu; problemem istotnym nie jest to, co zostało napisane, ale — jak? Toteż współcześni prawie zgodnie zdyskredytowali to dzieło jako powieść, co zniechęciło autora do propozycji wzno-

⁸ Byłaby to jedna z wersji klasycznej antynomii kłamcy. Zasada spontaniczności świadomości jako jej podstawowa forma istnienia, sytuowałaby nas w obrębie chaosu percepcyjnego. Podobnemu błędowi podlega Bergsonowska teoria intuicji, Husserlińska redukcja fenomenologiczna czy Nietzscheańska zasada woluntaryzmu poznawczego: teza przyjęta na gruncie świadomości i formułująca jakiegokolwiek zasady poznania, także poza-racjonalne, jest tezą racjonalną. Już Kartezjusz zwrócił uwagę na fakt, że argument *chodzą więc jestem* jest jedynie zdaniem potwierdzającym czynność myślenia, a nie czynność chodzenia.

⁴ Warto na marginesie odnotować, że niektórzy krytycy jednoznacznie przyznali Irzykowskiemu palmę pierwszeństwa w sformułowaniu podstaw psychoanalizy (np. zob.: K. Wyka: *Modernizm polski*. Kraków 1968, s. 373—374). Myślę, że jest to kwalifikacja przesadzona. Irzykowski otarł się tylko o intuicję zagadnienia, zaś Freud zbudował konsekwentną teorię, popartą analizą badawczą. Wiele było genialnych intuicji, które jednak w dorobku myśli ludzkiej nie liczą się jako stanowiska.

Tym niemniej — *Pałuba* jest, moim zdaniem, najwybitniejszym dziełem literackim Irzykowskiego. Nawet późniejszy zbiór szkiców krytyczno-literackich *Czyn i słowo*, jest wykorzystaniem podstawowych myśli tam zawartych, tylko w nieco w innej scenerii. W 1905 r. w *Glossach do współczesnej literatury, o Pałubie* Irzykowski pisał: *jeżeli kocham naprawdę swoje dzieło, to ono jest w każdej chwili we mnie obecne i duch jego jest ten sam, co w niniejszych Glossach (Czyn i słowo*. Kraków 1980, s. 379).

Jeśli nawet przyznać, że krytyk się rozwinął i *Czyn i słowo* były pisane nie z pozycji nietzscheańskich czy marksistowskich, ale własnych, Irzykowskich, to spośród rekwiwytów nietzscheańskich pozostało upodobanie do szyderczej, zjadliwej, bezwzględnej krytyki i demaskacji: *Nikogo tu nie uznaję, nikt mi tu nie imponuje* (Ibidem, s. 342).

wienia wydania w przyszłości⁵; rangę artystyczną na miarę europejską dostrzegli w nim tylko nieliczni.⁶

Fabula powieści jest uboga. Oto syn gajowego, po śmierci ojca, przypadkowo postrzelonego na polowaniu przez miejscowego ziemianina S t r u m i e Ń s k i e g o, zostaje adoptowany przez nieumyślnego zabójcę. Dawny Piotruś Włosek staje się Piotrem Strumieńskim, trafia do nowej warstwy społecznej i w krąg nowych idei i wartości. Jego rodowa, społeczna przeszłość straciła oznaki realności w życiu osobistym, zatem i oznaki realności w ogóle, choć w świadomości bohatera powieści została daleki, mglisty ślad, który stanie się przyczyną swoistego rozdwojenia jaźni. Kontakt z nową klasą i z nowymi realiami jest wymuszony i przypadkowy, przeto i ta nowa rzeczywistość nosi w sobie zbyt słabe czynniki realności. Piotr Strumieński izoluje się od sąsiadów, rzeczywistość faktów w jego (biografii) ma znaczenie tylko marginesowe i stanowi tło dla własnej, prywatnej, psychicznej sfery życia, która, choć jest rzeczywistością pozorną, wypełnia miejsce tej prawdziwej.

Bohater, stworzywszy sobie własną, wewnętrzną, mityczną warstwę życia, pielęgnuje czystość ideałów i wierność im staje się dlań przedmiotem nieustannego monologu wewnętrznego, ciągłych rozterek i wątpliwości. Autor w sposób jednoznaczny czyni tu aluzję pod adresem ówczesnej polskiej inteligencji, której przedstawiciele, rekrutujący się w większości przypadków z szeregów polskiej szlachty *wysadzonej z siodła* po 1863 roku, nie mogli odnaleźć się w nowych warunkach społecznych i stworzyli sobie własną, zastępczą rzeczywistość, pozorną i zmitologizowaną. Podobnie Strumieński: ciągle usiłuje przeżywać (nie realizować) stworzone w obrębie swojej wyobraźni wyidealizowane koncepcje miłości i sztuki, w których to dziedzinach jest dyletantem, o czym zresztą wie. Ta wiedza o własnej niemożności podnieca tym bardziej jego wyobraźnię, przez co podejmuje on nieustanne próby ekspiacji, odpokutowania winy z powodu wciąż ponawianych prób zdrady ideałów, których nie może, ale i nie chce realizować, bojąc się kompromitacji, nawet przed samym sobą. Mamy więc przedstawiony obraz psychicznego samobiczowania się, który autor przedstawia z dokumentalną dokładnością tak, jakby psychikę Strumieńskiego e g o zapisywał ukrytą kamerą, odczytując potem zapis na magnetowidzie. *Paluba* dzięki tej technice zyskuje rangę drobiazgowego studium psychologicznego na temat klęski idealizmu życiowego i kulturalnego.

⁵ Drugi raz wydano *Palubę* dopiero po śmierci pisarza, w 1948 r., a później jeszcze trzykrotnie.

⁶ Jeśli prekursorstwo Irzykowskiego względem Freuda jest dyskusyjne, to niewątpliwie jako pisarz wyprzedził on o dwa dziesięciolecia *Uliksa* J. J o y c e'a (wyd. 1922), powieść uznaną za objawienie w literaturze awangardowej naszych czasów.

Zamiar autora był jednak bardziej rozległy: chciał on także zaprezentować kliniczny obraz procesu kształtowania się autentycznych stron osobowości ludzkiej, której rozszyfrowanie jest możliwe na drodze introspekcji, poprzez zgłębianie podskórnych, utajonych i niewyartykułowanych w potocznym doświadczeniu życiowym, pokładów świadomości. Sam autor na kartach książki składa deklarację, że chciał wydobyć to, co *bezimienne, bogate, rzeczywiste, to, co jest boskie, niewymierne, nie dające się z niczym porównać, wyjątkowe*.⁷ Ale jednocześnie taką metodę konstruowania indywidualnego, subiektywno-nadrealnego obrazu świata Irzykowski wyszydza, co skłaniało wielu komentatorów tego dzieła do zgłaszania wątpliwości co do czystości intencji autora.

Mamy więc w powieści próbę przeprowadzenia eksperymentu typowo nietzscheańskiego: chodzi o zrozumienie samego siebie, o rozwikłanie tajemnicy własnej woli i osobniczego autentyzmu, o zgodność z samym sobą — przy jednoczesnym rozpoznaniu wszelkich czynników zewnętrznych ujawniających się w różnych sytuacjach życiowych. Autor taki rozbiór własnego ja nazywa szczer ością wobec samego siebie i wobec innych, oraz sądzi, że życie ludzkie tego rodzaju utajonych analiz, przeprowadzonych w obrębie własnych myśli, odczuć, motywacji i robionych na własny użytek, dostarcza na każdym kroku.⁸

Powieść była protestem, zarówno wobec ustalonych kanonów artystycznych jak i wobec ówczesnej *mitologii społecznej*. Jeśli dotychczas twórcy usiłowali uchwycić syntezę rzeczywistości, jej ogólny sens jako to, co typowe, ogólne, uniwersalne, a przez to takie... prawdziwe i wzruszające (motyw apolliniński), to I r z y k o w s k i stara się dowieść, że rzeczywistość przekazana w literackich i naukowych uniwersaliach jest zafałszowana, bo ta prawdziwa jest najczęściej prozaiczna — ale i dynamiczna; porywająca — ale i wstrętna, obrzydliwa; heroiczna — ale też zmanierowana, pełna deformacji i na dobrą sprawę takie jest jej najbardziej prawdziwe, naturalne, niewykalkulowane oblicze (motyw dionizyjski). Irzykowski opowiada się więc za drobiazgową analizą zmiennej, pulsującej rzeczywistości, odrzucając uniwersalizm Kantowski w sztuce i w teorii poznania; to co ogólne, typowe, istotnościowe itp., to poetycki frazes, metafora, czczy wymysł. Twierdził więc, że: *Idealem byłoby właściwie opisywać bezpośrednią rzeczywistość, w czasie teraźniejszym, ze wszystkimi szczegółami — i na takim materiale dopiero wypowiadać swoje spostrzeżenia i uwagi*⁹.

⁷ K. Irzykowski: *Pałuba*, op. cit., s. 152.

⁸ Ibidem, s. 361 i 175.

⁹ Ibidem, s. 151. W innym miejscu: *Powinno się wynaleźć aparat mogący odfotografować, odbić majaczenia — takie lotne, szybkie, niewidzialne płótna fantazji* (Ibidem, s. 85).

Rzecz jasna, nie jest to postulat naukowy, a literacki, w związku z czym Irzykowski nie musi precyzować, co rozumie przez określenie *bezpośrednia rzeczywistość* czy *czas teraźniejszy* tudzież *wszystkie szczegóły*, wystarczy jednak chwila namysłu, by stwierdzić, że jako postulat literacki taka propozycja jest także niewykonalna. Ambicje naukowe takiego postulatu niweczy próg epistemiczny (adekwatność opisu), zaś ambicje literackie podejrzenie, że zawsze będzie to wymyślona fikcja. Przewrotność autora jest zamierzona, choć cel tego zabiegu jest dosyć mglisty.

Oto w *Pałubie* w pewnym momencie autor pyta, czy byłoby celowe to,, by samego siebie poddać takiemu eksperymentowi, zarejestrować i opublikować kompletny wycinek własnej świadomości? Pytanie ma też inny sens: czy pisarz może mówić to, co rzeczywiście chciałby i powinien mówić? I sam Irzykowski kategorycznie taki pomysł odrzuca. *Miałbym więc pisać swoją Pałubę? Zdaje mi się, że zapomniałem na chwilę, w jakim towarzystwie się znajduję. Czyż mam sam jeden — w literaturze — grać w otwarte karty? tam gdzie się gra nawet fałszywymi?*¹⁰

Pisarz nie traktuje więc swojej propozycji poważnie, co stawia pod znakiem zapytania wiarygodność jego intencji prowadzenia dyskursu z czytelnikiem w atmosferze szczerości, którą — jak tradycyjny literat — tylko wymyślił, spreparował, od własnej — stroniąc. Jeden z komentatorów usprawiedliwia pisarza tak, że Irzykowski odwołał się do *sposobu myślenia, odczuwania i przedstawiania, tworzących mikrokosmos epoki przejściowej, która samą siebie oświecla, demaskuje*, wydobywa na jaw własną istotę i spisuje rachunek sumienia.¹¹ Robił więc autor *Pałuby* to samo, co robili Wyspiański i Nietzsche: pragnął ukazać kryzys ówczesnej kultury, kryzys racjonalizmu i intelektu oderwanego od swojego rzeczywistego, życiowego i praktycznego podłoża. Toteż *Pałuba*, mimo różnego rodzaju występujących w niej zapożyczeń ideowych, jest dziełem na wskroś nietzscheańskim, jest zastosowaniem idei filozoficznych Nietzschego w praktyce literackiej. Przy okazji pozwala to nam prześledzić niedostatki myśli Nietzschego w postaci dokonanej. Są one w *Pałubie* widoczne jak pod lupą, w postaci grubych pęknięć: ujawnia się tu niespójność, niekonsekwencja i brak konstruktywnych, pozytywnych wniosków tej teorii.

Każdą sprzeczność u pisarza można złożyć na karb tworzywa, jakim

¹⁰ Ibidem, s. 365. Podobnie pisał L. Krzywicki: *Człowiek został zmuszony do nieustającej ostrożności i maksymą jego stosunku do rodaków jest postępowanie z każdym jako z szalbierzem i łapserdakiem, póki nie zbierze dostatecznych dowodów, iż komuś można zaufać* (L. Krzywicki: *Dzieła*. T. 9, Warszawa 1974, s. 236).

¹¹ A. Lam: Wstęp do: K. Irzykowski: *Czyn i słowo*, op. cit., s. 8—9.

on dysponuje. Oto bowiem ludzka osobowość jako całość nie da się skwantyfikować i precyzyjnie określić ani w języku naukowym, ani w języku literatury zdominowanymi własną symboliką. Ale Irzykowski był przeciwny przypisywaniu metaforycznie poetyckiej głębszego znaczenia w odczytywaniu istoty rzeczy, skłaniając się jakby w stronę racjonalizacji wyводу. Wyrażny respekt wobec intelektu mamy także u Nietzschego: jego teoria wiecznych powrotów jest rezultatem racjonalnego odczytania procesów natury. Dlatego, opierając się na licznych enuncjacjach autora *Pałuby*, należałoby odrzucić ewentualną linię życzliwej obrony, iż żywiołowa niedyskursywność czy chaos przeżyć wewnętrznych bohatera książki — usprawiedliwiają chaos, jaki zastajemy na kartach powieści.

W okresie, kiedy Stanisław Brzozowski zaczął skłaniać się ku konkurencyjnemu wobec propozycji Fryderyka Nietzschego pogładowi, że człowiek sprawdzianów swojej wartości musi szukać poza sobą, pisał o *Pałubie*, że jest ona: *krytyką mitu o dostojęństwie wewnętrznym, wyzwoleniach wewnętrznych, o całej tej wyższości, jaką sobie chętnie przyznaje wewnętrzne życie nad zewnętrznym. W ten sposób Brzozowski kwestionował możliwość doskonalenia się wewnętrznego bez względu na kształt rzeczywistości zewnętrznej i jego zdaniem właśnie Pałuba demaskowała tych, którzy tworzą dla nowoczesnego społeczeństwa mity o oczyszczeniu wśród gnoju nieporuszonego.*¹²

Mamy więc sprzeczność podstawową: celem pisarza jest odsłonięcie wewnętrznej zgodności z samym sobą, tj. wydobycie moralnej, emocjonalnej i racjonalnej podstawy tożsamości jednostki, wydobycie prawdy o człowieku, który jest zawsze *in statu nascendi*. Z drugiej jednak strony *Pałuba* ma demaskować złudność tak pojmowanej konstytucji osobowości (szerzej — kultury), nie opartych na kontekście empirycznym i społecznym, w które człowiek, niezależnie od swoich wewnętrznych decyzji, jest zanurzony całym sobą. Powieść więc na nowo ukazuje problem prawdy jako relacji zgodności między ja i nie-ja, z ujawnieniem tradycyjnego problemu, który mać każdy tok wyводу na ten temat: otóż wszelka próba „obiektywnego” określenia nie-ja jako jednego z członów owej relacji, jest subiektywizacją świata. Uchwycenie relacji między własną jaźnią jako świadomością samego siebie i uświadomieniem świata z jednej strony, a samym światem z drugiej, jest chimerą i przypomina pogoń za własnym cieniem. Każda próba rozwiązania tego problemu sytuuje nas w samym środku błędnego koła i jest potwierdzeniem Kantowskiego agnostycyzmu. U K a n t a rzecz wyglądała następująco: wszelkie dane o świecie zewnętrznym nie opisują tego świata, a jedynie świadomość moją, lub

¹² S. Brzozowski: *Współczesna powieść i krytyka literacka*. Warszawa 1971, s. 134—135.

gatunkową; ale dlaczego, już po przyjęciu tej tezy, świat zewnętrzny jeszcze istnieje? I jak istnieje?

A zatem postawmy pytanie: czy pisarz, nawet gdyby przystał na propozycję odsłonięcia swojego „wnętrza”, to: będzie je rzeczywiście odsłaniał, czy też stworzy jeszcze jedną odpowiednio wystylizowaną opowiadankę? Czy więc nie będzie się wikłał w kolejną hiper-subiektywizację, pragnąc „obiektywnie” opisać subiektywność potraktowaną jak przedmiot (obiekt)? Przedmiot, który się wymyśli i „spontanicznie” zarejestruje? Tego rodzaju analiza pisarska rodzi kolejne nawarstwienia na wzór wielokrotnionego lustrzanego odbicia tego samego obrazu.¹³

Możemy tu powiedzieć, że każda hermeneutyczna próba przeprowadzenia „rozumiejącej” analizy jakiegokolwiek cudzej czy własnej wypowiedzi, wtłacza badacza w proces niemożliwy do pomyślnego sfinalizowania, bo każde *stop, dalej nie muszę się posuwać*, będzie rozstrzygnięciem arbitralnym.¹⁴

Karol Irzykowski napisał, że w okresie konstruowania *Snów Marii Dunin* pozostawał pod wpływem myśli F. Nietzschego o.¹⁵ Czy taka deklaracja jest potwierdzeniem szacunku należnego Mistrzowi, czy też wyraża zamiar zdystansowania się wobec teorii, której się uległo, ale z której się wyrosło?

Zaratustra Nietzschego to twór bardziej poetycki niż naukowy, skonstruowany w oparciu o argumentację typu psychologicznego, a nie merytorycznego, tj. odwołujący się bardziej do emocji niż intelektu. Znajdujemy tam opis „wykuwania” samego siebie i własnego świata wartości. Widać, że Nietzsche chce zmieniać świat, ale nie tyle sama zmiana go interesuje, co raczej koncentracja woli, która jest warunkiem zmieniania samego siebie (motyw kultur wschodnich). *Pałuba* jest opisem takiej hiperboli, rozdętego, wyolbrzymionego samozmagania się z samym sobą; sobą rozumianym, zgodnie z postulatami radykalnego indywidualizmu, jako centrum bytu. Irzykowski podejmuje w ten sposób problema-

¹³ Owe nawarstwienia w powieści sprawiają, że podstawowy obraz zostaje przesunięty na dalszy plan. K. Wyka podejrzewał, że powieść składa się z kilku jakby niezależnych powieści, bądź, że autor pisząc ją, rejestrował na gorąco historię jej powstawania (zob.: K. Wyka: *Modernizm polski*, op. cit., s. 381).

¹⁴ Mam na myśli znany postulat Diltheya, aby wypowiedzi umieć zrozumieć lepiej, niż mógł je rozumieć sam autor, co pociąga za sobą konieczność uwzględniania coraz to nowych i dalszych kontekstów danej wypowiedzi.

Marksistowskie określenie procesu poznania jako procesu nieskończonego jest tylko powierzchownie zbieżne z sygnalizowaną tu trudnością. W omawianym przypadku nie chodzi o proces zbiorowego, historycznego doświadczenia, ale proces rozumiany jako nieskończony wysiłek dotarcia do istoty w danym momencie poznawczym.

¹⁵ K. Irzykowski: *Pałuba*, op. cit., s. 461.

tykę modernizmu, ale po to, by wykazać jego słabość. Ironizuje, ale z myślą o tym by była to zdrowa ironia, konstruktywna. Nie chce, jak Pieńkowski, być fanatykiem, ale krytycznym, refleksyjnym zwolennikiem myśli Nietzschego i tym samym deklaruje się po jego stronie, by za chwilę go ośmieszyć. Tak jak Nietzsche, który w *Zaratuście* nasmiewa się i szydzi z innych, ale i z samego siebie manifestując w ten sposób znoszenie wszelkich autorytetów i każdego ideału.¹⁶ W *Pałubie* mamy zastosowaną podobną procedurę: Irzykowski nie tylko burzy dotychczasowe ołtarze, ale co krok podważa sensowność takiej właśnie drogi.¹⁷

Zaratuśra, choć jest to dzieło filozoficzne, nie był wykładem doskonale skonstruowanej teorii. Były to jakieś refleksy, strzępy myśli zapisane jakby na marginesie i mimochodem, występujące na obrzeżach świadomości, z wyraźną wszelako sugestią, że ten właśnie margines stanowi zasadniczą jej treść. Drwinę Irzykowskiego wobec takiego właśnie stanowiska można odczytać jako prowokacyjne ironizowanie na temat Mistrza, którego uwagę pragnie się na siebie zwrócić. Z jednej więc strony Irzykowski wskazuje na małą twórczą przydatność wspomnianej psychologicznej analizy *głębi dusz*, ale zaraz mówi, że ten typ myślenia jest powszechny i że on sam także mu podlega. *Pałuba* jest więc wizerunkiem człowieka (czyżby próba rachunku sumienia czynionego w imieniu pokolenia?), który pozór przyjął za prawo, gest za słowo i czyn, wie o tym i dręczy go poczucie winy. Idea nadczłowieka jest formą ucieczki od odpowiedzialności, jest pozorem, gestem; *Zaratuśra* jest takim właśnie wielkim gestem pogardy, gestem człowieka, który bardzo chce, ale nie bardzo wie czego. Dlatego pociesza się i drwi, gromi i szłocha, naciera by za chwilę się wycofać — oto tragiczne rekwizyty towarzyszące dążeniu do nieosiągalnego ideału doskonałości.

Zwróćmy uwagę na jeszcze jedną zaletę *Pałuby*, która jest jednocześnie jej brakiem. Autor wyśmiewa na kartach powieści *podziemny świat* i *życie wewnętrzne* celowo komplikowane i funkcjonujące jako surogat wobec *twardej rzeczywistości*, jako coś wyższego i doskonalszego, co pozwala Strumieńskiemu nie dostrzegać ludzi i ich problemów, spraw narodu i ojczyzny. Jest to jawna, niekiedy wyrażana dosłownie satyra na

¹⁶ A. Camus podniósł tę stronę myśli Nietzschego do rangi metody: *Zamiast metodycznego wątpienia, Nietzsche uprawiał metodyczną negację, niszczył pilnie wszystko, co osłania jeszcze nihilizm przed nim samym* (A. Camus: *Człowiek zbuntowany*. Paryż 1958, s. 78).

¹⁷ Jest to oczywista satyra na zagubienie się literatury młodopolskiej we własnej frazeologii „czynu”. W innym miejscu Irzykowski pisał: „*Pewien poeta lwowski napisał sonet, w którym przeklął siebie za to, że zamiast „czynu” może tylko wiersz napisać*” (K. Irzykowski: *Czyn i słowo*, op. cit., s. 216).

pisarstwo Henryka Sienkiewicza, szczególnie na jego *Rodzinę Połanieckich*.

Ale ów prześmiewca „pałubicznego” stylu życia, życia pozorami, w całej pełni demonstrowa także swój pałubizm. Uprawia przecież jako pisarz uduchowioną, surrealistyczną poetykę symboli, manifestacyjnie odrzucając także ten styl literatury i twórczości, który programowo opierał się na realiach faktów. Irzykowski ośmiesza sienkiewiczowski typ bohatera tworząc typ podobny, czyli — jest to umieszczanie błazna w krzywym zwierciadle: Strumieński „wije sobie gniazdko” w obrębie majaków na temat chorobliwie niedowartościowanej osobowości. Możemy więc zapytać: czy krytyka, która jedynie demaskuje, nie staje się łatwym krytykanctwem? Dlaczego Irzykowski nie stworzył, w odróżnieniu od Sienkiewicza i całej ówczesnej „połaniecczyzny”, bohatera takiego, na którego losach czytelnik mógłby się uczyć polskości, patriotyzmu, zaangażowania w sprawę pokolenia i kraju? Pytanie to jest szczególnie natarczywe wówczas, gdy przypomni się zadania, jakie przed literaturą Irzykowski stawiał w swoich rozprawkach publicystycznych. Sądził oto, że rewolucje polityczne dzieją się od czasu do czasu, zaś literatura ma być rewolucyjna zawsze, ma zawsze przełamywać stare schematy — dopiero wówczas wznosi się na szczyty swojego posłannictwa, ma być *rewolucją w permanencji*.¹⁸ Myślę, że pisarz fetyszyzuje w tym miejscu Nietzscheański ethos walki i uznaje burzenie za najszluszniejszą drogę budowania na polu literatury. Irzykowski miał zresztą tę świadomość, że jest przede wszystkim demaskatorem. Czy to wystarczy? Czy w kulturze odruch młodzieńczo buntowniczej negacji jest elementem prawdziwie konstruktywnym? Rzec całą można by skwitować tak, jak to uczynił Kazimierz Wyka: *Młodość (...) odsłoniła swój niedostatek: małą znajomość realnego surowca życia*.¹⁹

Tym niemniej problem pozostaje: jest to ponadczasowy dylemat *Sokratesa* dotyczący nas także. Bo na czym mianowicie ma polegać demaskatorska ale i konstruktywna funkcja krytyki w kulturze, jak daleko można się w niej posunąć oraz jakie granice ma „milczenie” twórcy i czy ma on prawo milczeć? Sokrates mógłby zachować głowę — gdyby zbyt wiele nie gadał. Wolał jednak zachować własne imię i pamięć pokoleń.

¹⁸ Ibidem, s. 221.

¹⁹ K. Wyka: *Modernizm polski*, op. cit., s. 382.

HANNA PUSZKO

JEAN-PAUL SARTRE:
MYŚLICIEL EPOKI KRYZYSU *

Egzystencjalny wybór, jakiego dokonuje dana jednostka, nie jest mechanicznie określony przez takie czy inne przyczyny zewnętrzne, zawsze jednak jest to wybór z określonej puli możliwości. Zakres tych możliwości zależy od pochodzenia społecznego, stosunków rodzinnych, zdobytego wykształcenia i całego szeregu mniej lub bardziej przypadkowych okoliczności, takich nawet jak określona postura cielesna danego osobnika. Wskazując na sytuację, w jakiej kształtował się i rozwijał Sartrowski projekt literacko-filozoficzny, skoncentrowałam się przede wszystkim na szczególnych i indywidualnych doświadczeniach S a r t r e'a z czasów dzieciństwa i młodości.¹ Ale ta osobista historia młodego S a r t r e'a, gdyby nie miała w sobie wymiaru uniwersalnego, mogłaby zainteresować wyłącznie jego bliskich i znajomych lub kawiarnianych plotkarzy. Aby uchwycić tę uniwersalność musimy spojrzeć na kształtowanie się Sartrowskiego projektu z perspektywy ogólniejszej i choćby tylko naszkicować mały fragment historii powszechnej, której momentem jest życie Sartre'a. Wszystkie przypadki, które spotkały go w okresie dzieciństwa i dojrzewania, a które zadecydowały o charakterze jego twórczości, wydarzyły się w konkretnej epoce, w określonym kraju i szczególnym środowisku społecznym. S a r t r e jest dzieckiem epoki kryzysu z lat międzywojennych.

I. OBLICZA KRYZYSU

Kryzys społeczny z lat międzywojennych miał charakter totalny; załamaniu koniunktury ekonomicznej i wzrastającym niepokojom politycznym towarzyszył kryzys nauki, kryzys języka i wreszcie kryzys tradycyjnych wartości etycznych, estetycznych i epistemologicznych. Coraz powszechniejszą świadomość tego stanu rzeczy ujawniają różnorodne teksty z tej

* Praca wykonana w ramach *Problemu Resortowego RP/III-22-II C*.

¹ Por. na ten temat mój artykuł: *U źródeł Sartrowskiej syntezy filozofii i literatury*. „Edukacja Filozoficzna” 1987, vol. 3.

epoki, zarówno filozoficzne, jak i literackie. To zachwianie się fundamentów kultury, jakie można było po I wojnie światowej obserwować w Europie Zachodniej, było rezultatem długotrwałego procesu historycznego, który został zapoczątkowany przez rewolucje burżuazyjne. To one doprowadziły do powstania systemu społecznego, którym rządzi rynek i wartość wymienna. Nacechowane jakościowo wartości użytkowe (etyczne, estetyczne, ekonomiczne, poznawcze itd.) zaczęły tracić rację bytu, jeśli nie mogły wylegitymować się określoną wartością wymienną. W praktyce społecznej coraz częściej dobre, prawdziwe i piękne okazywało się to, co daje się korzystnie sprzedać. Względnie trwałe system wartości społeczeństw przedindustrialnych uległ postępującej destabilizacji: wszystkie wartości zaczęły ujawniać swą niejednoznaczność.

Można by powiedzieć, że zjawiska te nie są produktem XX wieku, że sprzeczności, które niepokoiły ludzkie umysły w epoce międzywojennej, dawały o sobie znać znacznie wcześniej. Już na przykład H e g e l nie tylko opisał różnorodne przeciwieństwa przenikające „kulturę przemysłową”, ale także wskazał, że w swej istocie są to różne formy, w jakich przejawia się uniwersalne przeciwieństwo tego, co ogólne i tego, co szczegółowe.² Jednak postępujące nawarstwianie się tych sprzeczności doprowadza do tego, że odnalezienie sfery wartości absolutnych — co H e g l o - w i wydawało się jeszcze możliwe — zaczyna być uznawane za pustą iluzję. W świecie, w którym prawa ekonomii i polityki powodują, że większość ludzi nie ma poczucia własnej podmiotowości, a każda jednostka — podobnie jak wytwarzane przez nią towary — jest doskonale wymienna i zastępowalna, poszukiwanie absolutnej wartości i jednoznacznej prawdy jest z góry skazane na porażkę i przypomina obieranie cebuli z nadzieją na odnalezienie jądra, którego wszakże nigdzie nie ma³. Struktury społeczne — by użyć słów L u k a c s a — zostały pozbawione substancjalności; rzeczywistość stała się *irracyjalną materią*, огоłoconym z trwałych i autentycznych wartości światem *przypadkowym* i w sobie *niekoherentnym*, po którym błąka się *problematyczne indywiduum*, próżno szukając racji dla własnej egzystencji i swego miejsca w świecie⁴.

Powszechne sprzeczności i konflikty związane z daną epoką historyczną zostają w sposób specyficzny i każdorazowo odmienny przeżyte przez poszczególne jednostki, stąd też różne będą ich odpowiedzi na owe wspólne problemy epoki. Kiedy więc mówimy o związku kryzysu społecznego lat międzywojennych z ówczesną produkcją literacką czy

² G. W. F. Hegel: *Wykłady o estetyce*. T. 1, Warszawa 1964, s. 92—95.

³ Por. na ten temat: P. V. Zima: *L'indifference romanesque. Sartre, Moravia, Camus*. Paris 1982, s. 13—14, 48—49.

⁴ G. L u k a c s: *Teoria powieści*. Warszawa 1968, s. 70, 80—83.

filozoficzną, musimy pamiętać, że ta sama sytuacja historyczna, przefiltrowana przez cały szereg mediacji — doświadczana była na nieskończenie wiele różnych sposobów.

II. KRYZYS KULTURY A KRYZYS EGZYSTENCJALNY

Kryzys ze szczególną siłą objawił się tym jednostkom, które historia usytuowała na marginesie takiej czy innej wspólnoty, tradycji i kultury i zmusiła do funkcjonowania w ramach struktur obcych im i wrogich. Takich *problematycznych* ludzi, żyjących w świecie *przypadkowym*, opisywał L u k a s w *Teorii powieści*. Skonstruowany tam obraz przejścia od *infantylności* bohaterów epopei do *dojrzałej męskości* postaci powieściowych jest opisem filogenetycznego dojrzewania świadomości społecznej. Zauważmy, że podobne momenty dostrzega Sartre w swej analizie ontogenetycznego rozwoju jednostki i ujmuje je w podobnych kategoriach. Píše on o roli kryzysu egzystencjalnego jako przełomowego momentu w dojrzewaniu człowieka, który w sytuacji odrzucenia, znalazłszy się nagle i niespodziewanie na marginesie struktury, w jakiej dotychczas funkcjonował, odkrywa własną przypadkowość i obcość otaczającego go świata — i w tym właśnie momencie staje się „dorosły”. Demonstruje to Sartre w *Słowach* na własnym przykładzie, a podobne opisy można znaleźć także w biografiach Baudelaire’a, Geneta i Flauberta⁵. Dziecko, które pierwotnie przebywa w *zielonym raju* dzieciństwa, gdzie życie codzienne jest całkowicie przejrzyste, a świat bezpieczny, bo ma porządek zagwarantowany przez dorosłych, takie dziecko ma swe *absolutne miejsce w świecie absolutnymi* Zachwyty, jaki wzbudza samym swym pojawieniem się i każdym swym błędnym, sankcjonuje jego istnienie, czyni z niego niekwestionowaną wartość. Dopiero doświadczenie odrzucenia, wykluczenia ze wspólnoty (rodzinnej, szkolnej, religijnej i temu podobnej), do której skądinąd dziecko pragnie należeć, umożliwia intuicję bycia „zbytecznym” (*de trop*), bez usprawiedliwienia i mandatu, a więc bycia kimś całkowicie przypadkowym i problematycznym.

Można by powiedzieć, że proces przedstawiony przez S a r t r e’ a ma charakter uniwersalny: we wszystkich epokach każda jednostka przeby-

⁵ Por. J. -P. Sartre: *Baudelaire*. (wprowadzenie do:) Ch. Baudelaire: *Ecrits intimes*. Paris 1946, s. I—CLXV. (Wydanie osobne: J. -P. Sartre: *Baudelaire*. Paris 1946.); J. -P. Sartre: *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris 1952; *Idem: L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 d 1857*. T. I—II, Paris 1971, t. III, Paris 1972.

⁶ J. -P. Sartre: *Baudelaire*. Paris 1980, s. 63, (cyt. za: J. -P. Sartre: *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytyczno-literackich*. Warszawa 1968, s. 331).

wa podobne fazy osobniczego rozwoju i w taki czy inny sposób doświadcza kryzysu związanego z utratą raju dzieciństwa, zaś w realizacji swych celów i projektów napotyka różnego rodzaju przeszkody i trudności. Spróbujmy jednak rozwój ontogenetyczny powiązać z rozwojem filogenetycznym i zobaczymy, jakie wnioski wypływają, gdy połączy się wizję Lukácsa z opisami Sartre'a. Co dzieje się wtedy, gdy indywidualny proces dojrzewania dokonuje się w rzeczywistości społecznej, która stała się Lukácsowskim światem *dojrzałej męskości* opuszczonym przez wszystkich bogów i substancjalną racjonalność?

W świecie, w którym proces ten dopiero się rozpoczyna, problematyczne i zawodne wydają się jedynie środki, jakimi posługuje się jednostka, natomiast pożądane cele i wartości jawią się jako niewzruszone, oczywiste i niewątpliwe. Wszystkie indywidualne dramaty i niepowodzenia są czysto przypadkowe i nie naruszają porządku całości: wynikają bądź z niewłaściwego wyboru celów, bądź z błędu w doborze środków do ich realizacji. W przypadku osobistej porażki jednostka ma jeszcze ciągle do dyspozycji różne możliwe drogi ocalenia, różne dziedziny, których absolutna wartość nadal w świadomości społecznej pozostaje niezakwestionowana i w których uczestnictwo przywraca sens ludzkiej egzystencji.

Kiedy jednak jednostka odkrywa własną przypadkowość w świecie, który stał się tak samo jak ona problematyczny, wówczas nie ma już doślad uciekać, a wszelki wybór drogi ocalenia okazuje się arbitralny, wątpliwy, niepewny i nieuzasadniony.

III. KRYZYS LITERATURY

W tradycji europejskiej długo funkcjonował mit sztuki, a szczególnie literatury⁷, traktujący ją jako środek ocalenia w sytuacji kryzysu, jako taką wyjątkową sferę w ramach nieprzyjawnego uniwersum, sferę, w której jednostka zachowuje swą podmiotowość i wolność pomimo wszystkich przeciwności świata prozaicznego. Taka postawa względem sztuki ma swą długą historię, a jej przesłanki nie tkwią tylko w indywidualnej psychice ludzkiej. Wiąże się ona z przeobrażeniami w strukturze produkcji artystycznej, to jest przeobrażeniami, które stały się wyraźnie widoczne poczy-

⁷ To szczególne miejsce w całym systemie sztuk przyznawano literaturze z powodu jej „duchowego” charakteru. Na przykład dla Hegla poezja, w porównaniu z malarstwem, rzeźbą czy architekturą, jest najbardziej oczyszczona z „pierwiastka zmysłowego” i wolna od uwikłania w „sferę skończoności”, a więc z tej racji zajmuje najwyższe miejsce w „panteonie sztuki”. Por. G. W. F. Hegel: *Wykłady...*, T. 1, op. cit., s. 140—152; oraz Idem: *Wykłady o estetyce*. T. 3, Warszawa 1967, s. 268—275.

nając od końca XVIII wieku. Stopniowe zastępowanie instytucji mecenatu przez wolny rynek artystyczny doprowadziło do rozluźnienia, a potem do całkowitego rozpadu bezpośrednich, osobowych związków między twórcami a odbiorcami sztuki. Te naturalne związki zostały zastąpione przez więzi ukryte, bezosobowe, a ta ich niejawność zaczęła stwarzać pozory całkowitej autonomii *królestwa sztuki* i złudzenie absolutnej wolności artysty, którego aktywność staje się modelem i wzorem działania prawdziwie ludzkiego⁸. W rezultacie w XIX wieku zaczęły się rozpowszechniać interpretacje sztuki jako *estetycznego królestwa, sfery ducha absolutnego*, która — zerwawszy więzi z całą resztą prozaicznej rzeczywistości — może wyzwolić człowieka od panującego wszędzie chaosu i zniewolenia.

Tak więc mit sztuki, czy konkretniej — literatury — jako drogi osobistego ocalenia rodzi się i utrwała w świecie w którym erozja sensu dopiero się rozpoczęła. Zwróćmy uwagę, że opis *L u k a c s a* odnosi się do problematycznych bohaterów powieści, a nie ich autorów. Jeśli nawet literackie obrazy ujawniają w taki czy inny sposób dramaty i niepokoje realnych jednostek, to taką właśnie literaturę i jej bohaterów tworzą pisarze, których status społeczny jeszcze nie stał się problematyczny: literatura i pisarstwo funkcjonują nadal w świadomości społecznej jako wartości absolutne o niewzruszonej racji bytu, a przez to ten, kto się nimi zajmuje, może odnaleźć swe miejsce nawet w świecie chaosu i przypadkowości.

Jednak XX-wieczny kryzys kultury objął także literaturę. Można by nawet powiedzieć, że ówczesnym intelektualistom kryzys objawił się przede wszystkim pod postacią kryzysu języka. Nie chodziło tu przy tym o jakieś zjawisko z dziedziny frazeologiczno-ortograficznej: dewaluacja słów i tradycyjnych dyskursów ma miejsce wtedy, gdy zakwestionowana zostaje oczywistość istnienia sensu, prawdy i wartości. Skoro wszystkie elementy rzeczywistości społecznej okazują się wieloznaczne, niepewne, pozbawione stałego sensu i wartości, to daremne jest także dążenie, by taką problematyczną realność uchwycić za pomocą pojęć jednoznacznych i tradycyjnego dyskursu sterowanego ideami jasności, przejrzystości i precyzji.

Jeśli więc ktoś wówczas z osobistych powodów mimo wszystko wybierał pisarstwo, to czynił to w sytuacji, kiedy literatura stała się zjawiskiem równie podejrzanym jak cała reszta świata. W takich okolicznościach przed początkującym pisarzem zamiast pytania o to, jak i o czym pisać, pojawia się pytanie, czy literatura — jako dziedzina absolutnych wartości — jest w ogóle możliwa.

⁸ Por. np. F. Schiller: *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*. Warszawa 1972.

IV. SARTRE I „WYKORZENIONE POKOLENIE”

U Jean-Paul S a r t r e’ a indywidualne przejście z *raju dzieciństwa* w *demoniczny świat męski* przypadło na okres, w którym także cała burżuazyjna struktura społeczna osiągnęła swą *dojrzałość*. Dlatego indywidualne doświadczenia S a r t r e’ a mają wymiar ogólny, co sprawia, że można go uznać za typowego reprezentanta tej generacji pisarzy francuskich, którzy wyboru literatury dokonali w epoce międzywojennej.

Jeśli język i literatura stają się problemem, to jest to jednocześnie oznaką, że ciągle są one wartościami — zagrożonymi, ale egzystencjalnie ważnymi i godnymi obrony. Odnosi się to przede wszystkim do tych, którzy — z racji urodzenia czy wykształcenia — przesiąkli burżuazyjną kulturą, gdyż w niej właśnie mit ocalenia przez literaturę był ciągle żywy. A francuscy pisarze tej epoki — jak pisze sam S a r t r e o swej generacji — wywodzą się z burżuazji: *jesteśmy najbardziej burżuazyjnymi pisarzami na świecie, najbardziej nasiąkniętymi burżuazyjną kulturą*⁹. Sposób życia tej klasy i związany z nią model wykształcenia określa świadomość współczesnych pisarzy. We Francji nie było wówczas przyjęte i często spotykane, by ktoś brał się za uprawianie literatury nie przeszedłszy przedtem wykształcenia uniwersyteckiego lub przynajmniej nie zdobywszy matury. Pisarzem zostaje dziecko z rodziny mieszczańskiej, które z tej racji zdobywa stosowne po temu wykształcenie bądź też ktoś, kto dzięki swej wyjątkowej inteligencji i zbiegom okoliczności niezależnie od swego pochodzenia zdobywa wykształcenie typowe dla burżuazji. Tak więc przyszły pisarz to ktoś, kto już w rodzinie bądź w szkole nabywa podobnego stosunku do literatury, jaki S a r t r e pokazał pisząc o sobie w *Słowach*. Ukazany tam początek drogi pisarskiej, to nie tylko indywidualna historia jednostki nazwiskiem Sartre: jest to modelowy opis narodzin francuskiego pisarza tej generacji. Jeszcze wiele lat przed napisaniem *Słów* Sartre wypowiadał się już nie o sobie tylko, ale o całym pokoleniu pisarzy: *użytek z literatury robiliśmy o wiele wcześniej, nim zaczęliśmy pisać naszą pierwszą powieść, wydawało się nam naturalne, że w cywilizowanym społeczeństwie książki rosną jak drzewa w ogrodzie. Z powodu przesadnej miłości do Racine’a i Verlaine’a odkrywaliśmy — mając 14 lat, podczas wieczornych lektur lub na dziedzińcu liceum — powołanie pisarskie*¹⁰. Najpierw w rodzinie, a później w szkole i na uczelni klasyczny kanon lektur kształtował wspólne wyobrażenia oraz mity związane z literaturą i statusem pisarza. Żywotność XIX-wiecznego modelu sprawiała, że literatura zdawała się być ciągle sferą o nienaruszalnej wartości i ra-

⁹ J. -P. Sartre: *Qu’est-ce que la littérature?* W: Idem: *Situations, II*. Parys 1968, s. 204.

¹⁰ Ibidem, s. 205.

cjonalności, zaś pisarstwo nadal jawiło się powszechnie jako aktywność, która zdolna jest przywrócić utracony sens ludzkiej egzystencji. Pisarz XIX-wieczny nigdy nie poddawał w wątpliwość sensu swego powołania; pisarstwo ma dla niego obiektywną rację istnienia. Przyszła sława jest dla niego gwarancją sensowności wysiłków twórczych nawet wtedy, gdy nie zyskują one aprobaty. Jest też rekompensatą chwilowych porażek. Kariera pisarza nie kryje w sobie prawdziwych problemów i zaskoczeń, a jedynie takie właśnie chwilowe i przypadkowe porażki czy trudności. Oto co z autoironią pisze S a r t r e o świadomości pisarzy francuskich swego pokolenia, świadomości przesiąkniętej XIX-wiecznymi mitami: *wiedzieliśmy, jak długo genialny autor musi pozostawać zapoznany, w jakim wieku powinna go uwiecznić chwała, ile powinien mieć kobiet i nie-szczęśliwych miłości, wiedzieliśmy, czy pożądane jest, by wtrącał się do polityki i w jakim momencie powinien to uczynić: wszystko było zapisane w książkach*¹¹. Z tej XIX-wiecznej tradycji wyrósł między innymi stały Sartrowski schemat interpretacyjny, optymistyczna zasada *kto przegrywa, wygrywa*, pierwszy raz wypowiedziana w powieści *Une défaite* i przywoływana przez S a r t r e'a we wszystkich późniejszych biografiach pisarzy. Życiowa porażka, odrzucenie jednostki przez innych, na których akceptacji jej zależy, jest tu traktowane jako siła napędowa, odskocznia do przyszłego sukcesu, jako zapowiedź przyszłej sławy tym większej, im większymi ofiarami zostanie okupiona. Oczywiście sama potrzeba wiary w taką zasadę wynikała z indywidualnych doświadczeń młodego S a r t r e'a, jednak sposób, w jaki potrzeba ta została zrealizowana, był typowy dla ludzi wykształconych w takiej właśnie tradycji.

Historyczne okoliczności, w jakich dana jednostka doznaje owego wykorzenienia czy wydziedziczenia ze wspólnoty społecznej mogą być oczywiście różnorodne; inne były w przypadku S a r t r e'a, a inne u G i d e'a, Paraine'a, Geneta, Nizana czy Blanchota. Różnili się też oni co do tego, w jaki sposób przeżywali tę formalnie analogiczną sytuację jednostki, która odkrywa swą obcość, przypadkowość i zbyteczność. Jednak jeśli ktoś z takich czy innych powodów znalazł się w sytuacji *Obcego* i wybiera literaturę jako remedium na swe osobiste problemy (a szczególnie szansę, by to właśnie uczynić mają ci, którym wykształcenie ukazało pozytywne wzory takiej postawy), wówczas taki wybór ma w sobie pewne ponadindywidualne treści. Jednostki, które w ten sposób wkraczają w literaturę, pomimo wszystkich różnic, łączą z pisarstwem podobne nadzieje i oczekiwania, podtrzymują wspólne mity. Pisanie jest przez nich pojmowane jako ciąg aktów nominacji, jako bezustanne nadawanie imion rzeczom dotąd obcym, amorficznym i pozbawionym wartości. Zaś dać na-

¹¹ J. -P. Sartre: *Qu'est-ce que la littérature?*..., op. cit., s. 206.

zwę przedmiotowi, to nim zawładnąć, przyswoić go sobie, zapanować nad nim. Dlatego pisarz jawi się jako jedyny prawdziwy podmiot, a literatura zdaje się być azyłem racjonalności, sensu i wartości w świecie pozbawionym substancjalności.

I wojna światowa i związane z nią przeobrażenia społeczne przyspieszyły i zintensyfikowały produkcję jednostek wykorzenionych. Dostrzega to Sartre między innymi w szkicu poświęconym twórczości P o n - g e' a i w biografii Geneta¹² W okresie powojennym pojawiły się liczne rzesze niezadowolonych, rozczarowanych i nieprzystosowanych młodych ludzi, którzy przeżyli wojnę i — zdemobilizowani — nie znaleźli swego miejsca w nowych strukturach społecznych. Tacy właśnie ludzie wykorzenieni, *wyizolowani przez swą historią lub swe kompleksy*, w pierwszej kolejności doświadczyli kryzysu języka i odczuli, że *język nie dla nich został zrobiony*¹³. To rozczarowanie językiem i literaturą mogło się pojawić o tyle tylko, o ile jednostka wykorzeniona najpierw przyznała im szczególną rolę i wartość. A tak było właśnie — jak pisze Sartre — w przypadku pisarzy jego generacji¹⁴. On sam również długo wierzył w cudowną moc języka i literatury oraz uznawał pisarstwo za najistotniejszy przejaw ludzkiej egzystencji. W jego młodzieńczych wyobrażeniach przypadkowości świata i jego własnej egzystencji przeciwstawiało się uniwersum słów, które szczególnie na tle powszechnego chaosu jawią się *stałe i pewne jak gwiazdy*¹⁵.

V. KRYZYS JĘZYKA

Te wymagania i nadzieje związane z literaturą stają się wśród pisarzy epoki międzywojennej tym powszechniejsze, że prowokują je obiektywne przemiany samej rzeczywistości. Wojna, rewolucja w Rosji, rewolucyjne nastroje, które rozpowszechniły się po całej Europie, coraz szybciej postępujące przeobrażenia struktur społecznych przyczyniły się do powstawania nowych i wieloznacznych form egzystencji. Z pewnego już dystansu pisał Sartre o tej epoce, że wszystko było w niej jak *ni to pies, ni to wydra*¹⁶. Mogłoby się na przykład wydawać, że bardzo łatwo jest odróżnić wojnę od pokoju. Oto jednak Japończycy na czołgach posuwali się w głąb Chin, ale pokój z Chińczykami trwał nadal — wojna nie została wszak wy-

¹² Por.: J. -P. Sartre: *L'Homme et les choses*. W: Idem: *Critiques litteraires (Situations, I)*. Paris 1975, s. 300; Idem: *Saint Genet...*, op. cit., s. 311.

¹³ Idem: *Saint Genet...*, op. cit., s. 311.

¹⁴ Idem: *L'Homme...*, op. cit., s. 303.

¹⁵ Idem: *Aller et retour*. W: Idem: *Critiques...*, op. cit., s. 267.

¹⁶ Idem: *L'Homme...*, op. cit., s. 302.

powiedziana. Także wtedy, gdy Japończycy i Rosjanie bili się na granicy, pokój był zachowany, bo ambasador japoński pozostał w Moskwie, a radziecki — w Tokio. Przyjrzyjmy się jeszcze innemu przykładowi. Dwa kraje są w stanie wojny, a trzeci trzyma się z dala od działań wojennych i jest neutralny. Czym jednak jest neutralność? Czy państwo neutralne, zaopatrujące w żywność jeden z krajów walczących, pozostaje neutralne? A jeśli samo cierpi z powodu blokady? Czy neutralność wsparta potężnym uzbrojeniem jest jeszcze neutralnością? A z drugiej strony jeśli zrezygnujemy z pojmowania wojny jako otwartego konfliktu zbrojnego, to jak określimy okres międzywojenny, jako wojnę czy jako pokój? Jak kto woli: blokada, rywalizacja przemysłowa, walka klas — dość jest powodów, by móc mówić o wojnie. Są ludzie — pisze Sartre — którzy twierdzą, że od 1914 roku wojna trwa nieprzerwanie; inni dowodzą, że zaczęła się na nowo w 1939 roku. A więc w okresie międzywojennym trwała nieprzerwanie wojna, chwilowy pokój, czy też pokój był zawsze? Któż miałby o tym rozstrzygnąć? Podobny stan niepewności można odnaleźć nawet na terenie nauk, na przykład w biologii, której terminy były stworzone do tego, by opisywać odrębne gatunki, a która nagle odkryła ciągłość form życia¹⁷.

Wieloznaczna, podejrzana rzeczywistość osacza i zaskakuje człowieka, staje się dla niego zagrożeniem. Obiektywna sytuacja domaga się więc, by chaos ten został opanowany i przezwyciężony. Gdy na ten apel usiłuje odpowiedzieć pisarz, to panowanie i zwycięstwo, do jakiego może dążyć, musi być z konieczności czysto słowne i zależy od skuteczności aktów nominalizacyjnych. Jednak sytuacja, która próby takie prowokuje, jednocześnie sprawia, że muszą skończyć się one porażką. Żadne słowa ani żadne rodzaje dyskursu nie chwytają sensu i tożsamości tego, co nie ma w sobie samym określonej tożsamości ani jednoznacznego sensu. Chorej, schizofrenicznej rzeczywistości przedmiotowej towarzyszy równie chory język. Fakt ten dostrzega wielu pisarzy tej epoki, wśród nich także i S a r t r e. W swych pierwszych szkicach krytyczno-literackich (pisanych już w latach czterdziestych, ale będących efektem wcześniejszych przemysleń), zajmuje się przede wszystkim tymi twórcami, którzy — jak pisze — są *nawiedzeni przez milczenie* i którzy — podobnie jak on — doświadczyli kryzysu języka. Zdaniem S a r t r e' a w latach międzywojennych coraz więcej ludzi gnębi poczucie, że język, którym muszą się posługiwać, stał się czymś obcym, czymś co wywołuje zdziwienie i poczucie absurdu oraz utrudnia poznanie i komunikację. Lata II wojny światowej jeszcze bardziej pogłębiły ten proces. Dlatego także w swej pracy o Genecie Sartre powtórzy raz jeszcze swą wcześniejszą diagnozę: *Nasze społe-*

¹⁷ Idem: *Aller...*, op. cit., s. 247.

czeństwo, znajdujące się w stanie kryzysu od końca poprzedniej wojny, używa języka, który stał się przestarzały. Słowa oderwane od przedmiotów unoszą się zdane na łaskę losu¹⁸.

Na czym dokładnie według S a r t r e' a polegało owo niedomaganie języka i skąd wynikała jego nieadekwatność? Po pierwsze — pisze Sartre — współcześnie *rzeczy zmieniają się szybciej niż słowa. Na próżno słowa biegną za swymi przedmiotami; i tak są zawsze spóźnione*¹⁹. Trzeba tu jednak zauważyć, że pojawianie się nowych faktów, wymuszające przyspieszoną ewolucję terminologiczną jest naturalnym procesem, który ma miejsce nie tylko w epokach kryzysu kultury i nie prowadzi z konieczności do choroby języka. Dlatego powyższa diagnoza domaga się dalszych określeń i rzeczywiście znajdujemy je u S a r t r e' a. Mianowicie łączy on coraz powszechniejszą nieufność względem języka i tradycyjnych dyskursów z XX-wiecznym odkryciem ich ideologicznego charakteru. Interesujące uwagi na ten temat odnaleźć możemy w szkicu *Czym jest literatura?* Sartre zdaje się tam akceptować przekonanie Marksa, że myśli klasy panującej są w każdej epoce myślami panującymi. Pisze bowiem, że w minionej epoce stabilność, czystość i jednoznaczność pojęć brała się stąd, że wyrażały one idee zgodne z celami i interesami klasy znajdującej się u władzy w fazie jej niezachwianej jeszcze dominacji. Czyniły to maskując te aspekty rzeczywistości historycznej, psychologicznej i filozoficznej, których ujawnienie niezgodne byłoby z owymi interesami. I tak na przykład w XIX wieku słowo *wolność* oznaczało jedynie wolność polityczną, podczas gdy na określenie innych jej form używano słów takich jak *rozprzężenie* (*désordre*) czy *swoboda* (*licence*). Słowo *rewolucja* odnosiło się wyłącznie do udanych powstań politycznych, a przede wszystkim do wydarzeń z roku 1789, których aspekt ekonomiczny burżuazja lekceważyła i pomijała milczeniem; w wyniku tego można było spokojnie stosować termin *rewolucja* do zajęć z lat 1830 i 1848, które w istocie rzeczy przyniosły jedynie zwykłą zmianę ekipy rządzącej²⁰. Tak więc ówczesne pojęcia często bywały za wąskie, ale za to były jasne, proste i oczywiste, jak Kartezjańskie idee, a ich nieadekwatność pozostawała niezauważona, dopóki klasa panująca utrzymywała swą pozycję, one zaś dobrze wypełniały swoje ideologiczne funkcje.

Jednak — jak pisze dalej Sartre — w latach trzydziestych naszego stulecia te lekceważone i maskowane dotychczas aspekty rzeczywistości nagle i brutalnie ujawniły swą obecność, ukazując jednocześnie nieadekwatność dotychczasowego aparatu pojęciowego. Słowo nie może już być

¹⁸ Idem: *Saint Genet...*, op. cit., s. 311.

¹⁹ Idem: *Aller...*, op. cit., s. 247.

²⁰ Idem: *Qu'est-ce que la littérature?*, op. cit., s. 301.

traktowane jako nośnik jakiejś prawdy pretendującej do uniwersalnej ważności, bo także i ono stało się teraz wykorzenione i może należeć do różnych konkurujących ze sobą klas, warstw i grup społecznych. Wykładany na uniwersytetach język zwycięskiej burżuazji jawił się jako wcielenie uniwersalnego Rozumu, w którym uczestniczy każda jednostka. Dziś już wiadomo, że istnieją różne racjonalności. Takim typowym dzieckiem swojej epoki, które miało okazję tego doświadczyć, był dla S a r t r e' a między innymi Brice P a r a i n. Píše o nim tak: *Wojna nauczyła Paraina, że jest wiele Rozumów, ten Niemców, ten Rosjan i ten nasz, i że każdemu z nich odpowiada obiektywny system znaków*²¹. Stało się jasne, że słowa nie są „niewinne”, że mają zabarwienie ideologiczne, noszą bowiem na sobie zawsze piętno tego, kto ich używa. Dotyczy to zwłaszcza tych słów, które mają największą siłę oddziaływania na masy społeczne. Píše S a r t r e, że przeciwstawne i wrogie ugrupowania wyrrywają sobie bezustannie te właśnie „słowa-klucze”, które w ustach ich przedstawicieli mają różne, często sprzeczne ze sobą sensy. Język należy dziś do wszystkich i zarazem do nikogo: każdy może się nim dowolnie posługiwać, stał się on narzędziem propagandy różnych sprzecznych interesów, ale jednocześnie nikt nie może zrobić z niego właściwego użytku; język zatracił swą moc nominalizacyjną i zarazem przestał pełnić funkcję narzędzia komunikacji. Rozbicie struktur społecznych i różnorodność interesów oraz doświadczeń praktyczno-historycznych sprawia, że jednostki, chociaż używają tych samych słów, faktycznie mówią odmiennymi językami. Dlatego słowa, ledwie zostaną wypowiedziane, już zmieniają swój sens i nie są rozumiane tak, jak zamierzył to nadawca komunikatu. Cóż może znaczyć — pyta Sartre — słowo *strach*, dla kobiet i starców, którzy nigdy nie byli w okopach? Z akceptacją przytacza nieco dalej uwagę Paraina, że ewokowany przez słowo obraz rzeczy może być u dwóch osób w przybliżeniu identyczny pod warunkiem, że przynależą one do tej samej klasy społecznej i tej samej generacji, to znaczy o ile różnice między nimi mogą zostać uznane za praktycznie bez znaczenia²². W społeczeństwie, które w skali masowej produkuje jednostki wykorzenione, wszędzie obce, autentyczna komunikacja za pomocą języka stała się niemożliwa, lub co najmniej utrudniona. Człowiek znajduje się obecnie wobec słów w sytuacji ucznia czarnoksiężnika: posługuje się słowami jak czarami, których pełnej mocy nie zna i nie może nad nią zapanować²³. Z jednej strony — pisze Sartre — jesteśmy całkowicie odpowiedzialni za to, co mówimy, ponieważ właśnie my to mówimy; jednak z drugiej strony jesteśmy całkowicie

²¹ Idem: *Aller...*, op. cit., s. 240.

²² Ibidem, s. 242.

²³ Ibidem, s. 270.

niewinni, ponieważ właściwie nie wiemy, co mówimy²⁴. Coraz częściej kłamstwo staje się jedynym sposobem przekazania prawdy, coraz częściej jedynie w ten sposób możemy sprawić, by zrozumiano nas zgodnie z naszymi intencjami i jednocześnie zgodnie z prawdą, która zawsze jest konkretną prawdą społeczną. I tak na przykład P a r a i n, który chciał dla zarobku zostać nauczycielem dzieci pewnego bankiera, ma trudności z odpowiedzią na proste zdawałoby się pytanie o to, kim jest; w 1920 roku pytanie to znaczyło: czy brał udział w wojnie i w jakiej randze? Cóż odpowie P a r a i n? — zastanawia się Sartre — że był szeregowcem? Taka jest prawda. Ale jaka prawda? Jest on także absolwentem École Normale Supérieure i z tej racji powinien być oficerem. Gdy powie, że był szeregowcem, bankier będzie myślał, że brak mu ambicji i patriotyzmu. Mówiąc prawdę P a r a i n wprowadziłby rozmówcę w błąd o wiele pewniej niż wtedy, gdyby skłamał. Mówi więc, że był porucznikiem i to nie po to, by kłamać, ale właśnie po to, by go zrozumiano²⁵.

W ten sposób granica między kłamstwem a prawdą staje się coraz bardziej problematyczną. Sartre idzie nawet jeszcze dalej i stwierdza, że kategorie te współcześnie w ogóle stają się bezsensowne. Prawda jednoznaczna i uniwersalna stała się niemożliwa, ale równie niemożliwe stało się także i kłamstwo. Aby kłamstwo mogło zaistnieć, słowa musiałyby mieć ścisły sens i dokładnie wyrażać prawdę, a my — mając tę możliwość — owej prawdy byśmy się wyrzekli. Kłamać — to znać prawdę i ją ukrywać czy fałszować. Nie można kłamać w świecie, w którym byt jest *płynny* i *niesprecyzowany*; nie można już odrzucać prawdy, bowiem jest ona ambiwaleta i nieokreślona²⁶.

Takie refleksje muszą prowadzić do wniosku, że także sama literatura — uprawiana w świecie chaosu i przypadkowości — zarażona musi być wszystkimi ułomnościami świata, od których miała nas uwolnić: posługuje się „chorym” narzędziem, co uniemożliwia jej spełnienie nadziei tradycyjnie z nią związanych. Tym samym status pisarza we współczesnym społeczeństwie staje się coraz bardziej podejrzany. Przyczynia się do tego również i to, że wiek XX ujawnił utajoną dotychczas sprzeczność między indywidualnym charakterem produkcji literackiej a ogólnym, społecznym charakterem jej odbioru.

VI. SPOŁECZNY STATUS PISARZA

Społeczny status francuskiego literata lat trzydziestych, wywodzącego się z burżuazji, sprzyja utrwaleniu XIX-wiecznych mitów o absolutnej

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, s. 244.

²⁶ Ibidem, s. 244.

wolności pisarza. Majątek rodzinny lub rozbudowany system stypendialny szkół elitarnych, w których kształciła się większość znanych później ludzi pióra, zapewniały im niezależność ekonomiczną. Pisanie — ponieważ nie było czynnością zarobkową — jawiło się jako swoisty *acte gratuit*, jako działalność, która niczemu nie służy i którą uprawia się całkowicie bezinteresownie. To poczucie własnej niezależności i wolności ma jednak także i swą ciemną stronę: jest nią — jak dostrzegał to właśnie Sartre — poczucie własnej przypadkowości, świadomość bycia „zbytecznym” i nieusprawiedliwionym w swej egzystencji. Samym twórcom status pisarza zaczyna wydawać się coraz bardziej wątpliwy. Także i dawniej pisarz funkcjonował „na marginesie” społeczeństwa. Ale wówczas wyjątkowość jego sytuacji nie była jeszcze tak dokuczliwa: albo był przez siebie i innych „normalnych” ludzi uznawany za proroka, albo mimo że odrzucony przez nich i wyklęty zachowywał dobre samopoczucie jako jedyny strażnik autentycznych i absolutnych wartości. Kiedy więc między pisarzem a odbiorcą ma charakter bezpośredni, wówczas konkretna sytuacja określonego pisarza może być niekiedy trudna i kłopotliwa, ale te indywidualne problemy nie czynią problematycznym samego pisarstwa. Uzależniony od mecenasa twórca może wybierać różne strategie postępowania: może gardzić odbiorcą, ale jednocześnie twórczością swoją schlebiać jego gustom; może robić to chętnie i z dobrym samopoczuciem, płynącym z zaakceptowania tych samych wartości; może wreszcie zbuntować się i tworzyć dla potencjalnego odbiorcy (a może nim być na przykład Potomność), który potrafi należycie go docenić. Ale we wszystkich tych przypadkach mamy do czynienia jedynie z takimi lub innymi trudnościami w skorelowaniu projektu twórcy i oczekiwań odbiorcy. Ogólne zasady tej gry są jednak uchwytne, przejrzyste i akceptowane przez obie strony. Oczywiście konkretne przedsięwzięcie może się nie udać, nowa książka może zostać źle przyjęta, ale porażka ma tu charakter przypadkowy: jest porażką wykonania, techniki lub też odrzucenie książki przez publiczność zostało celowo i świadomie wpisane w zamysł jej autora.

Pisarz funkcjonujący w ramach takiej sytuacji może stawiać sobie pytanie o to, jak pisać, by osiągnąć takie lub inne zamierzone przez siebie rezultaty. Jednak w jego świadomości nie pojawia się pytanie o to, czy w ogóle pisać, pytanie poddające w wątpliwość apriorycznie dotąd uznawaną absolutną wartość pisarstwa i literatury. Ich sens jest ustalony i usankcjonowany przez tradycję, a twórca jest wintegrowany w istniejące społeczeństwo. Dopiero gdy pisarz przestaje tworzyć jedynie dla elity, z którą jest w taki czy inny sposób bezpośrednio związany, gdy tworzy dla bezkształtnej, anonimowej publiczności, docierając do niej za pośrednictwem rynku rządzonego prawami ekonomii, dopiero wtedy jasna i oczywista dotąd sytuacja pisarza staje się problematyczna. Współczesny pisarz to

człowiek, który — jak pisze S a r t r e — uświadomił już sobie własną historyczność i zdał sobie sprawę, że to uczestnictwo w historii jest grą z związanymi oczyma: jesteśmy uwikłani w proces *a. la* Kafka, którego zakończenia nie znamy i nie mamy na niego wpływu. Podmiot — zarówno indywidualny, jak i zbiorowy — działa dziś w warunkach ryzyka i ma świadomość tego faktu oraz niebezpieczeństw z tym związanych. Chce czy nie chce, musi być hazardzistą. Także pisarstwo stało się przedsięwzięciem ryzykownym — grą, której wynik zależy od szczęścia i przypadku²⁷.

Pisarstwo spada do rangi jednego z wielu możliwych zawodów. Dawny prorok czy wyklęty artysta nie budzi dziś ani respektu, ani nienawiści: ich odmienność została oswojona. Artysta współczesny traktowany jest jak kapryśne *enfant terrible*, któremu wszystko wolno i któremu wybacza się największe nawet dziwactwa i ekscesy, bo nie traktuje się go poważnie. Lekceważony przez swych czytelników, pisarz tworzy przeciwko nim, choć jednocześnie musi pisać ich językiem i zabiegać o ich akceptację; sprzedaje im swe utwory, ale gardzi tymi, którzy je kupują. Taka jest między innymi sytuacja S a r t r e' a, który pochodzi z burżuazji i pisze dla burżuazji językiem burżuazji, cały czas gorąco jej nienawidząc. Sam o sobie mówił tak: *kiedy ktoś jest drobnomieszczańskim intelektualistą, jakim ja jestem, to zwracać się musi do burżuazji i drobnomieszczańskich intelektualistów. (...) Wiem, że znajdę o wiele mniej czytelników między robotnikami niż wśród burżuazji i drobnomieszczaństwa. A tymczasem to wcale nie do burżuazji chciałem się zwracać. Ale sytuacja historyczna tego wymaga*²⁸. Wszystko to sprawiło, że świadomość twórców tej epoki stała się wewnętrznie sprzeczna. Francuski pisarz lat międzywojennych — jak pisze Sartre — ma świadomość nieszczęśliwą i nieczyste sumienie: nie może się zdecydować, czy pisanie jest czynnością wspaniałą i wzniosłą, ocalającą najwyższe wartości, czy też raczej zgoła niepoważną igraszką, śmieszna i płocha; raz czuje się dumny ze swego powołania, a już za chwilę wstydzi się tego, że pisze, gdy inni tyrają w pocie czoła lub giną na wojnach²⁹. *Kiedy byliśmy jeszcze w ławkach licealnych lub w amfiteatrach Sorbony, ponury cień rozciągał się nad literaturą. (...) Wierzyliśmy, że można ocalić swe życie dzięki sztuce, a już w następnym semestrze byliśmy przekonani, że nigdy niczego nie można ocalić i że sztuka jest świadomym i rozpaczliwym podsumowaniem naszej*

²⁷ J. -P. Sartre: *La nationalisation de la littérature*. W: Idem: *Situations*, II, op. cit., s. 41.

²⁸ M. S i c a r d: *Entretien*. „Obliques” nr 18—19, s. 25 i 27.

²⁹ J. -P. Sartre: *Presentation des „Temps Modernes”*. W: Idem: *Situations*, II, op. cit., s. 10.

zguby, balansowaliśmy między przerażeniem a pustostwem, między literaturą-męczeństwem a literaturą-zawodem³⁰.

VII. PRZYPADEK SARTRE'A

To załamywanie się tradycyjnych wyobrażeń związanych z istotą i funkcją literatury widać wyraźnie także w młodzieńczych przedsięwzięciach S a r t r e' a. Początkowo sytuacja rodzinna, przeżycia wyniesione z dzieciństwa, lata dojrzewania w La Rochelle, a potem edukacja w elitarnych szkołach paryskich wykształciły w jego świadomości wiarę w pisarstwo jako jedyną możliwą drogę osobistego ratunku przed poczuciem przypadkowości, wykorzenia, obcości i zagrożenia. Według młodego S a r t r e' a słowa — dzięki swej mocy nominalizacyjnej — umożliwiają zapanowanie nad światem, pozwalają samemu siebie wykreować zgodnie z własną wolą, wbrew chwilowym porażkom i wbrew cudzym opiniom. W ten sposób pomagają wymknąć się spod władzy innych i znaleźć bezpieczny azyl, chroniący przed różnymi przejawami agresji z ich strony. Wszyscy interpretatorzy zgodnie podkreślają ten osobisty charakter pierwszych Sartrowskich dokonań literackich³¹, a także i on sam przyznawał, że początkowo interesował się przede wszystkim samym sobą. Te najbardziej osobiste przeświadczenia i oczekiwania związane z literaturą najlepiej wyraża napisana w 1929 roku *La Légende de la véite. Byłem człowiekiem samotnym* — wyznaje Sartre w 1975 roku — *to znaczy jednostką, która przeciwstawia się społeczeństwu przez niezależność swej myśli, ale która niczego nie zawdzięcza społeczeństwu (...) i jest wolna. To była oczywistość, na której oparłem wszystko, o czym myślałem, o czym pisałem i czym żyłem przed 1939 rokiem.*³²

Bohaterem *La Légende...* jest samotny artysta i zarazem mag, wykluczony ze wspólnoty, w której *handel i demokracja* dopuszczają do istnienia jedynie abstrakcyjne i ogólne — ale przez to wyprane z wszelkiej konkretnej treści—prawdy. Mówiąc innymi słowy, jest to świat, w którym wszechwładne panowanie rynku doprowadziło do tego, że całe bogactwo jakości sprowadzone zostało do wymiaru ilościowego, a wartość wymieniana zdominowała i przesłoniła wartość użytkową. Tymczasem to co ogólne, abstrakcyjne i wzajemnie zastępowalne, a więc faktycznie pozbawione

³⁰ Ibidem, s. 240.

³¹ Por. np. A. Cohen-Solal: *Sartre*. Paris 1985, s. 91, 94, 135; A. Bo-sse h e t t i: *Sartre et „Les Temps Modernes”*. Une entreprise intellectuelle. Paris 1985, s. 40-42.

³² J. -P. Sartre: *Autoportrait d soixant-dix ans*. W: Idem: *Situations, X*. Paris 1976, s. 176.

własnej niepowtarzalnej wartości jakościowej, nie może zaspokoić potrzeb *człowieka samotnego*. Wierzy on — tak jak S a r t r e, utożsamiający się z nim — w istnienie autentycznych i trwałych wartości, które nie są wzajemnie wymienialne jak pieniądze; wierzy, że jest „prawdziwa” prawda, różna od uniwersalnych prawd obiegowych: że są jednostki, mogące je odnaleźć i wyrazić. Właśnie literatura może im to umożliwić chwytając ową autentyczną prawdę, konkretną i indywidualną. Dlatego jest ona nie tylko aksjologicznie obojętnym środkiem do osiągnięcia preferowanej wartości, jest samą wartością absolutną uobecniającą inne wartości absolutne. Problem polega tu dla S a r t r e’a jedynie na odnalezieniu właściwego narzędzia, to znaczy takiego języka i takiej techniki narracyjnej, które byłyby odpowiednie do realizacji tego szczytnego przedsięwzięcia.

Ale oto okazuje się, że sytuacja owego *samotnego artysty* nie jest bynajmniej taka przejrzysta, niewinna i jednoznaczna, jak to się S a r t r e’owi wówczas wydawało. Kiedy przyjrzeć się jej z bliska, to wychodzi na jaw, że w pewnych okolicznościach każde ludzkie działanie realizujące takie czy inne wartości staje się niejednoznaczne i ostatecznie zaczyna przeczyć swym wyjściowym założeniom.

Zauważmy, że prawda, jakiej szuka Sartrowski *człowiek samotny*, ma być różna od abstrakcyjnych, uniwersalnych praw nauki i twierdzeń tradycyjnej filozofii: ma to być prawda konkretna i indywidualna. Dla młodego Sartre’a pisanstwo jest formą autoanalizy, w której usiłuje się uchwycić za pomocą słów własną niepewną, niejednoznaczną egzystencję, po to, by nad nią zapanować i uwolnić ją od przypadkowości. Prawda ma być efektem procesu samopoznania, który to proces jest jednocześnie swoim aktem terapeutycznym. Chociaż w późniejszym okresie S a r t r e porzucił wiele młodzieńczych nadziei i wyobrażeń, poddając je pełnej ironii krytyce, to owo dążenie, by uchwycić *żywą, konkretną i jednostkową* prawdę długo będzie mu towarzyszyć. Pod pewnymi względami odpowiednikiem *samotnego artysty* z *La Légende...* jest *samotny filozof* — narrator, którego możemy odnaleźć w *L'Être et le Néant*. Również on, przedstawiając projekt psychoanalizy egzystencjalnej zmierza do uchwycenia szczególnej i niepowtarzalnej ludzkiej jednostkowości, czyli konkretnego egzystencjalnego, a zabieg ten ma także mieć sens terapeutyczny. Tyle że w *L'Être...* autotematyczny charakter takiego dążenia został już zamaskowany, a swym analizom S a r t r e stara się nadać walor uniwersalny.

Pisanstwo sprowadzone do roli autoanalizy i autoterapii byłoby może środkiem ocalenia dla piszącego, ale na pewno nie mogłoby całej ludzkości ocalić przed przypadkowością istnienia, a do tego wszak zmierzał *artysta samotny*. A więc pierwsza antynomia, jaką już w swej młodzieńczej twórczości napotyka S a r t r e, to sprzeczność między ogólnością a indywidualnością prawdy, między tym co uniwersalne a tym, co jednostkowe. Nie-

umiejętność przezwyciężenia tej sprzeczności była — jak twierdzi wielu badaczy — zasadniczym mankamentem refleksji Sartrowskiej z jej późniejszego, egzystencjalistycznego już okresu³³,

Artysta musi więc szukać komunikacji i wspólnoty. Możemy wprowadzić przypuszczenie, że najłatwiej znalazłby zrozumienie u jednostek równie jak on wyklętych i „samotnych” i że wraz z nimi mógłby utworzyć nową elitarną wspólnotę artystów, gdzieś poza murami miasta i poza zasięgiem społeczeństwa, które ich odrzuciło. To jednak nie wchodzi w rachubę, choćby ze względów prozaicznych: współczesne pisarstwo jest — jak pisałam — zawodem, pracą zarobkową, a książka — towarem, który trzeba sprzedać. Ale nawet gdyby pominąć tę ekonomiczną stronę zagadnienia, Sartre nie mógłby przystać na koncepcję całkowicie elitarnego i zamkniętego królestwa sztuki; bliższa byłaby mu sytuacja tego, kto wydostaje się z ciemnej jaskini złudzeń, lecz poznawszy prawdę powraca, by przekazać ją swym dawnym współmieszkańcom. *Człowiek samotny* z *La Légende...* wędruje od miasta do miasta, kierując swe przesłanie właśnie do tych, którzy są mu wrodzy i obcy, gdyż ich świadomość jest zanieczyszczona, zmistykowana, fałszywa. W postawie jego tkwi jednak pewna dwuznaczność: jeśli chce on zostać wysłuchany i właściwie zrozumiany, musi odkryć w sobie nie tylko mędrca, ale także demagoga, maga umiającego manipulować słowami. Tak jak Sokrates przemysłnie i chytrze kierował swymi rozmówcami, by zmusić ich do ujżenia prawdy, tak współczesny pisarz — ponieważ działa w sytuacji kryzysu języka, jego obcości i głębokiej wieloznaczności i ponieważ musi przekazywać prawdę jednostkom żyjącym w stanie „złej wiary” — paradoksalnie powinien kłamać, jeśli chce mówić prawdę, podobnie jak czynił to P a r a i n we wspomnianej rozmowie z bankierem.

I oto mamy drugą antynomię związaną z pisarstwem i literaturą. Pisarz jawi się jednocześnie jako mędrzec — orędownik prawdy i absolutnych wartości oraz jako oszust i manipulator (nieważne, że owe oszustwa wynikają ze szlachetnych pobudek i wzniosłych intencji). Ta dwuznaczność wychodzi jeszcze bardziej na jaw, jeśli pamiętamy, że w omawianym paradygmacie literatura miała być także środkiem ocalenia dla jednostek wykorzenionych. Dla S a r t r e’ a literatura i słowa to skuteczna broń w twardej i bezlitosnej walce o uznanie. Dlatego pisarz to nie tylko ktoś, kto odślania siebie (a inaczej mówiąc: indywidualną, konkretną prawdę); to również człowiek, który się ukrywa, przybiera maski, chroniące go przed różnego rodzaju agresją ze strony innych; to także komediant, który

³³ Por. na przykład: J. Hyppolite: *Figures de la pensee philosophique*. Paris 1971, s. 799—800; J. Wahl: *Les philosophies de l'Existence*. Paris 1954, s. 65—66 i 97.

musi oczarować i oszukać odbiorców, wciągnąć ich w pułapki, skonstruowane za pomocą słów, sprowokować w ten sposób pożądane przez siebie reakcje, aby ostatecznie odnieść nad nimi zwycięstwo i zdobyć władzę (choćby tylko symboliczną).

Sartre stopniowo uświadamia sobie te wszystkie sprzeczności, jakie zawierała w sobie perspektywa przyjmowana przez niego w okresie powstawania *La Legende...* i próbuje przezwyciężyć własne iluzje. Tę zmianę postawy widać wyraźnie, jeśli porównamy wyobrażenia, leżące u podstaw powieści z 1929 roku z przeświadczeniem, jakie ujawniają *Mdłości*³⁴. Teraz już nie tylko wszystkie wartości, jakimi można by się kierować w prozaicznej egzystencji jawią się jako dwuznaczne, relatywne i podejrzanе. Także wartość absolutna samej literatury, która dotychczas była dla S a r t r e' a ostatnią ostoją wolności, prawdy i piękna, okazuje się jedynie mirażem. Dlatego *Mdłości* są przykładem tego, co Sartre określił mianem literatury „krytycznej”, która samą siebie stawia pod znakiem zapytania. Wiele lat później Sartre powie o sobie samym: *Straciłem iluzje literackie i złudzenia, że literatura ma wartość absolutną, że może ocalić jednostkę i ludzkość jako całość*³⁵. *Mdłości* są właśnie ekspresją świadomości usiłującej uwolnić się od własnych iluzji. Przywołajmy tu raz jeszcze L u k a c s a i jego *Teorię powieści: Melancholia wieku dojrzalego powstaje z rozdzielenia doświadczenia życiowego, które powiada, że wprawdzie bezwzględna ufność młodzieńca w wewnętrzny głos powołania kurczy się lub znika, ale mimo to na próżno nastawiać ucha, by łowić głos inny, ten który równocześnie wskazałby drogę i objawił cel, a pochodził ze świata zewnętrznego, przed którym dopiero co się ukorzone, by znaleźć w nim receptę na podporządkowanie go sobie* 36. Sartre — autor *Mdłości* — jest właśnie takim problematycznym indywiduum, przeżywającym rozterki „dojrzałej męskości” w świecie, który również wkroczył w „wiek męski”. Może nieprzypadkowa to zbieżność, że pierwotny, nadany przez S a r t r e' a tytuł powieści brzmi *Melancholia*.

³⁴ J. -P. Sartre: *La Nausee*. Paris 1938. Pierwsza wersja książki została napisana w Berlinie w 1934 r.

³⁵ J. -P. Sartre: *Les écrivains en personne*. Wywiad M. Chapsal z J. -P. Sartrem. W: J. -P. Sartre: *Situations, IX*. Paris 1972, s. 38.

³⁶ G. L u k a c s: *Teoria powieści*, op. cit., s. 78.

MARIA I. ŁOJEWSKA

IRRACJONALIM W NAUCE

Kategoria irracjonalności — podobnie jak racjonalności — bywa odnoszona do różnych sfer rzeczywistości, a wśród nich — świata, człowieka, jego działania, myślenia oraz poznania. Natomiast irracjonalizm w jego różnych postaciach¹ związany jest przede wszystkim z charakterystyką (zróżnicowanych przedmiotowo i treściowo) teorii, które uznają irracjonalność danych sfer rzeczywistości, eksponują rolę czynników pozaracjonalnych, głoszą ich prymat w porównaniu z czynnikami bądź określonymi jako racjonalne, bądź też zakładanymi w ramach różnych form racjonalizmu.

Reprezentanci różnych form irracjonalizmu mogą nie określać przyjmowanych przez siebie teorii jako irracjonalistycznych (a nawet odrzucać takie kwalifikacje ich koncepcji). Wiąże się to między innymi z tym, że różne teorie w pierwszym rzędzie przedstawiają pozytywną koncepcję swojego przedmiotu. Stąd to, w jakiej relacji pozostają dane koncepcje do innych teoretycznych ujęć, jawić się może kwestią wtórną. Natomiast w terminie *irracjonalizm* tkwi moment opozycyjności względem innych teorii wiązanych z racjonalizmem.

Biorąc pod uwagę przedmiot usytuowania irracjonalności możemy wyszczególnić między innymi następujące rodzaje irracjonalizmów: irracjonalizm ontologiczny, epistemologiczny, psychologiczny i aksjologiczny. I tak irracjonalizm ontologiczny może być odnoszony do takich koncepcji rzeczywistości, które uznając irracjonalność rzeczywistości, bądź przypisują jej cechy w ogóle wykluczające racjonalne poznanie, bądź niemożliwe jest drogą racjonalną uzasadnienie przypisywanych rzeczywistości właściwości. Przedstawione określenie irracjonalizmu ontologicznego nie jest dostatecznie precyzyjne oraz jest uzależnione od racjonalizmu epistemologicznego. A irracjonalizm ontologiczny (podobnie jak psychologiczny) może być podbudową irracjonalizmu epistemologicznego.

¹ I. Dąbska wyróżnia następujące rodzaje irracjonalizmów: logiczny, epistemologiczny, metafizyczny i psychologiczny (*Irracjonalizm a poznanie naukowe*. „Kwartalnik Filozoficzny” T. XIV, 1938). I. Dąbska w nieprecyzyjnym rozumieniu irracjonalizmu upatruje jedną z przyczyn jego rozpowszechnienia, co jednakże można by orzec i o racjonalizmie.

Z kolei irracjonalizm epistemologiczny jest stanowiskiem, czy też raczej charakterystyką tych stanowisk teoriopoznawczych, które odrzucając racjonalne (współcześnie oznaczające rozumowo-empiryczne) sposoby poznania, nadają czynnikom pozaracjonalnym, rozmaicie określanym (na przykład wierze, emocji, intuicji specyficznie rozumianej, różnym formom przeżyć — na przykład mistycznym) status prawomocnej kompetencji poznawczej. W skrajnych formach irracjonalizmu epistemologicznego akceptowana jest koncepcja poznania pozajęzykowego i niewyraźnego w ogóle, lub co najmniej adekwatnie w intersubiektywnym języku. Stanowisko tego rodzaju dobitnie wyraził już Lao T s e w sformułowaniu: *Ten, który wie, nie mówi. Ten, który mówi, nie wie.*²

W pozostałych postaciach irracjonalizmu epistemologicznego przyjmowana jest koncepcja poznania uprawomocnionego między innymi przez wiarę, swoście ujmowaną intuicję, emocje czy różne autorytety. Niekiedy irracjonalizm epistemologiczny łączy się także z irracjonalizmem logicznym³, odrzucającym takie podstawowe prawa logiki, jak zasada niesprzeczności i tożsamości.

Teorie irracjonalizmu epistemologicznego są głównie stosowane w filozoficznej refleksji nad religią i sztuką. Można je również odnaleźć w niektórych koncepcjach epistemologicznych dyscyplin humanistycznych, związanych z antynaturalizmem metodologicznym (na przykład koncepcja rozumienia u D i l t h e y a). Konsekwencją akceptacji też irracjonalizmu epistemologicznego staje się bądź uznanie prawomocności wiedzy ze swej natury niewyraźnej, bądź nie wymagającej uzasadnienia, rozumianego jako dostarczenie intersubiektywnych, logiczno-empirycznych podstaw uznania prawdziwości. Natomiast w odniesieniu do nauk przyrodniczych tak rozumiany irracjonalizm można spotkać w ramach tak zwanej pseudonauki. Przykładem może być oparta na jasnowidzeniu praca na temat okultystycznej chemii⁴. Ponadto zasady irracjonalizmu epistemologicznego wydają się być praktycznie respektowane na poziomie życia codziennego, w którym myślenie nie liczące się z wymogami racjonalności nie należy do rzadkości.

² Natomiast w przeszłości racjonalne poznanie łączono z procedurami logicznego dowodzenia i poznanie racjonalne przeciwstawiano empirycznemu.

³ W cytowanym artykule I. Dąbska określa irracjonalizm logiczny bardzo szeroko, łącząc z nim zarówno uznawanie zdań logicznie sprzecznych, jak i empirycznie niemożliwych (to jest sprzecznych z uznawanymi prawami przyrody) oraz zdań nierozstrzygalnych, to jest takich, których prawdziwości czy też fałszywości nie można ustalić racjonalnie, (s. 89, 90).

⁴ *Occult Chemistry* — praca wydana w 1908 r. przez A. Besant i Ch. W. Leadbestera, cyt. za M. G a r d n e r: *Pseudonauka i pseudouczeni*. Warszawa 1966.

W ramach irracjonalizmu epistemologicznego (podobnie jak w stosunku do racjonalizmu i empiryzmu) można sformułować dwie jego wersje, odniesione bądź do sposobu, metody akceptacji przekonań (irracjonalizm metodologiczny), bądź do źródła wiedzy (irracjonalizm genetyczny).

Jako szczególną formę irracjonalizmu można uważać także irracjonalizm antropologiczny lub psychologiczny⁵. Może on być orzekany o tych koncepcjach człowieka, które czynnikom pozaracjonalnym (np. popędowi, uczuciom, nieświadomym siłom) przypisują główną rolę w konstytuowaniu osobowości człowieka, to jest determinującą jego postępowanie, w tym również aktywność poznawczą.

Wydaje się, iż można również mówić o takiej formie irracjonalizmu jak irracjonalizm aksjologiczny. Irracjonalizm aksjologiczny wiązałby się z tymi teoriami wartości, w których wartości są traktowane jako całkowicie związane z pozaracjonalnymi warstwami ludzkiej psychiki, a więc na przykład zależą od indywidualnych preferencji, pragnień, zmiennego przedmiotu zainteresowań jednostki, a sądy wartościujące są pozbawione treści poznawczych; tego typu stanowisko występuje na przykład w emotywizmie, sprowadzającym sądy wartościujące do stanów emocjonalnych przedmiotu.

I. NAUKA I IRRACJONALIZM

W społecznym świecie nauki powszechnie uznaje się, iż wiedza naukowa ma, lub co najmniej powinna mieć, racjonalny charakter, z którym najczęściej wiąże się współcześnie wymóg adekwatnego językowego wyrażenia oraz logiczno-empirycznego uzasadnienia określonych treści wiedzy. Normy racjonalności epistemologicznej są założone w instytucjonalnej strukturze nauki; w jej ramach uznaje się wagę określonej formy obiektywizacji tworzonej wiedzy, związanej z jej publikacją przy zastosowaniu (mniej lub bardziej) określonych kryteriów. W ten sposób wiedza naukowa uzyskuje ponadindywidualne istnienie i może być przedmiotem nie tylko potencjalnie powszechnego zrozumienia, ale i społecznej kontroli. Stąd irracjonalizm epistemologiczny odrzucający programowo (co najmniej adekwatną) językową wyrażalność wiedzy oraz ponadindywidualne kryteria jej oceny, uniemożliwiając tym samym jakąkolwiek społeczną kontrolę wartości poznawczych wiedzy, sprzeczny jest z procedurami uzasad-

⁵ Przedstawione określenie irracjonalizmu psychologicznego różni się od ujęcia I. Dąbskiej, która (w cyt. artykule) odnosi irracjonalizm psychologiczny do postawy psychicznej człowieka wyrażającej się w wierze w zdania wewnętrznie sprzeczne lub nierozstrzygalne.

niania wiedzy stosowanymi w nauce. Nie oznacza to jednak, że środkami racjonalnymi można wykazać, iż poznanie irracjonalne, na przykład niewyraźne nie istnieje, ponieważ poznanie tego typu wymyka się kryteriom poznania racjonalnego.

Z kolei przyjmowana w nauce koncepcja wiedzy racjonalnej ma u swych podstaw między innymi określoną koncepcję człowieka oraz danego świata. Jakkolwiek uznanie racjonalności wiedzy nie musi pociągać za sobą idei tworzącego taką wiedzę człowieka jako istoty całkowicie racjonalnej, to wiąże się z odrzuceniem tych koncepcji człowieka, które ujmują go wyłącznie w kategoriach irracjonalności i związane są z irracjonalizmem psychologicznym. Gdyby bowiem człowiek był całkowicie istotą irracjonalną, to również jego postępowanie badawcze oraz jego wytwory zdeterminowane byłyby przez czynniki pozaracjonalne takie na przykład jak osobowość, wola, emocje i życzenia podmiotu. A przyjmując, iż dokonywana przez różne podmioty ocena wartości poznawczych wiedzy winna być (bo nie zawsze tak jest) niezależna od ich woli i życzeń, odrzucamy tym samym w akceptacji wiedzy naukowej uznanie prymatu (lub też równorzędności) czynników pozaracjonalnych czy to psychologicznych, czy też socjologicznych.

Ponadto wymóg intersubiektywnej, to jest społecznej kontrolowalności wiedzy, ma także u swych podstaw przyjęcie pewnego ogólnego obrazu świata — jest to generalnie obraz świata, w którym istnieją stałe, naturalne powiązania i zależności zjawisk. I przyjmując, że konstytuują one przedmiot poznania odrzucamy tym samym, w działalności naukowej i jej wynikach te obrazy świata, które uznawane są w ramach irracjonalizmu ontologicznego.

A zatem konsekwencją uznania racjonalności wiedzy naukowej będzie odrzucenie (co najmniej w nauce) nie tylko irracjonalizmu epistemologicznego, ale także między innymi irracjonalizmu ontologicznego i psychologicznego ⁶. Natomiast w irracjonalizmie genetycznym można widzieć częściowo słuszny opis procesu twórczego. Bowiem w procesie tym nie tylko uczestniczą czynniki pozaracjonalne, ale mogą być one w konflikcie z racjonalnymi ⁷. Jednocześnie uznając również pozaracjonalne źródła nowych

⁶ Odrzucenie irracjonalizmu psychologicznego nie musi się łączyć z pomijaniem roli czynników irracjonalnych. Jak zauważa F. Barron: *twórcza jednostka nie tylko respektuje irracjonalne w sobie, lecz także ocenia je jako najbardziej obiecujące źródło nowości w swoim myśleniu* (C. W. Taylor, F. Barron (eds.): *Scientific Creativity: Its Recognition and Development*. New York-London 1963, s. 159).

⁷ Podkreślenie roli pozaracjonalnych uwarunkowań procesu twórczego nie musi wykluczać dostrzegania współdziału racjonalnych. P. U r b a c h na przykład w całkowitym odrzucaniu racjonalnej metody w twórczości widzi nazbyt

idei nie musimy stać na gruncie irracjonalizmu epistemologicznego. A irracjonalizm genetyczny może być łączony z racjonalizmem metodologicznym. Określenie prymatu określonych czynników, tak racjonalnych, jak i pozaracjonalnych w procesie twórczym jest sprawą badań, przede wszystkim psychologicznych i heurystycznych. Jednakże wcześniejsze epistemologie zarówno związane z empiryzmem, jak i racjonalizmem podobnie eliminowały podmiotowe, czy też społeczno-kulturowe uwarunkowania twórczej działalności traktujące proces poznania jako całkowicie zdeterminowany przez tak czy inaczej określone reguły metody.

Skrajnie racjonalistyczne teorie nauki nie tylko zakładają pełną racjonalność wiedzy i postępowania badawczego, ale również ma ona w ich ramach absolutny charakter⁸. Z reguły przypisywano przyjmowanym normom racjonalności uniwersalną ważność, to znaczy, bezwzględną obowiązywalność nie tylko dla każdego podmiotu, ale i dla każdego czasu, miejsca i sytuacji. W koncepcjach uznających pełną racjonalność nauki, to co naukowe było zarazem racjonalnym i jawiło się opozycją irracjonalnego. Stąd to, co irracjonalne mogło być sytuowane poza nauką, lub co najmniej poza jej racjonalną konstrukcją.

Rozwój badań nad nauką, podejmowanych obecnie zarówno w filozofii nauki, jak i dyscyplinach naukoznawczych, doprowadził do poznania różnorodnych uwarunkowań i ograniczeń racjonalności w samej nauce. Jednocześnie zaczęły się pojawiać, w formie jawnej lub ukrytej ogólne interpretacje nauki o irracjonalistycznym (czy też nonracjonalistycznym) charakterze. Cechą irracjonalistycznych koncepcji nauki jest uznawanie, przede wszystkim w akceptacji wiedzy oraz jej zmianach, prymatu różnego typu czynników pozaracjonalnych, co łączy się generalnie z odrzuceniem racjonalności epistemologicznej wiedzy. Jednakże samo odkrycie ograniczeń racjonalności w nauce stanowić może jedynie podstawę do zakwestionowania adekwatności absolutystycznych koncepcji racjonalności, ponieważ te ostatnie żadnych ograniczeń racjonalności nie uwzględniały. Uznanie w nauce roli czynników pozaracjonalnych, a także irracjonalnych nie musi bynajmniej prowadzić do irracjonalnej wizji nauki.

mocną reakcję na kartezjanizm. Patrz: P. Urbach: *The Objective Promise of Research Programme*. W: G. Radnitzky, G. Andersson: *Progress and Relativity in Science*. „Boston Studies in the Philosophy of Science” 1978.

⁸ Takie podejście do racjonalności miało między innymi u swych podstaw ideę wiedzy naukowej (czy też poznania) jako udowodnionej prawdy absolutnej oraz ideę postępowania, jako całkowicie zdeterminowanego przez reguły metody mającej taką wiedzę generować.

II. IRRACJONALISTYCZNE INTERPRETACJE NAUKI

Jakkolwiek bezpośrednie odrzucenie elementarnych zasad racjonalności wiedzy naukowej należy do rzadkości⁹, to znacznie częściej można spotkać się z krytyką koncepcji racjonalności nauki utrzymywanej przez racjonalistów krytycznych, zwłaszcza zaś K. P o p p e r a. Racjonaści tego rodzaju racjonalność wiążą z konkretnym zbiorem absolutnych standardów, które mają być przez nich wyrażone i którym ma być podporządkowana działalność naukowa. Stąd krytycy tej koncepcji racjonalności zwracają między innymi uwagę na to, że postępowanie naukowców jest niezgodne z formułowanymi w niej standardami.

Na przykład J. A g a s s i podkreśla, iż naukowcy stosują bardziej liberalne standardy niż te, które są narzucane przez racjonalistyczną filozofię. Autor ten zauważa, że nie zawsze preferowane są najbardziej falsyfikowalne hipotezy i naukowcy często odrzucają autorytet faktów, oferując wyjaśnienia *ad hoc* oraz *traktują nadzieje tak jakby były spełnione, co jest oznaką pseudonauki*¹⁰. A g a s s i stwierdza zatem, iż standardy realnie stosowane przez naukowców odbiegają od standardów racjonalności formułowanych w pewnej racjonalistycznej filozofii nauki.

Abstrahując od kwestii stopnia zasadności przedstawionej przez Agassiego charakterystyki zachowań naukowców samo stwierdzenie określonych zachowań nie przesądza sposobu ich teoretycznej interpretacji. I ustalenie, iż realne zachowanie odbiega (w różnym stopniu) od określonego wzorca, nie podważa jeszcze samego wzorca. Aby taki wzorzec postępowania podważyć, trzeba byłoby wykazać, że nie jest on w ogóle respektowany w praktyce badawczej, albo że będąc respektowanym jest on zasadniczo niemożliwy do zrealizowania. Nie wystarcza zaś wskazanie, że możliwe jest jego pogwałcenie i ma ono rzeczywiście miejsce w nauce. Poza tym jeżeli i zachowanie odbiega od określonych wzorców racjonalnego zachowania, to powstaje pytanie — w jakich okolicznościach i dlaczego mamy do czynienia z postępowaniem niezgodnym z przyjętymi

⁹ Na przykład M. Polany i w: *Logic of Liberty* (London 1951) otwarcie odrzuca istnienie obiektywnych standardów racjonalności w nauce, podkreślając arbitralność i subiektywność tak nauki, jak religii i sztuki. Autor ten niweluje różnice pomiędzy nauką, sztuką i religią. Uważa, iż reguły metody naukowej nie mogą być wyartykułowane — są bowiem sprawą intuicji wiodących naukowców. Głosi tezę, iż pewni ludzie wierzą w naukę, tak jak inni w *Biblię* i wszystko zależy od punktu wyjścia, który jest całkowicie dowolny. A czynniki indywidualne (jak smak, styl) są tak samo ważne w nauce jak w religii i sztuce.

¹⁰ J. A g a s s i: *Science in Flux*. „Boston Studies in the Philosophy of Science” 1975, s. XXI—XXII. Skrajny racjonalizm poddaje także krytyce W. M. Newton-Smith: *The Rationality of Science*. Boston—London and Henley, 1981.

normami. Może być na przykład tak, że naukowcy akceptując pewne wzorce racjonalności łamią je w określonych okolicznościach, ponieważ sytuacja poznawcza zmusza ich do tego — na przykład istnieją warunki, w których pewne normy nie mogą być zastosowane lub też w pewnych sytuacjach dochodzi do konfliktu pomiędzy zaakceptowanymi normami.

Mogą także istnieć pewne rozbieżności pomiędzy świadomie uznawanymi i praktycznie stosowanymi wzorcami racjonalności oraz normami formułowanymi w ramach filozoficznych koncepcji racjonalności. Jeżeli w tych ostatnich utożsamia się na przykład racjonalność ze zbiorem ściśle określonych standardów, mających jednoznacznie określać sposób postępowania w każdej sytuacji, to fakt, iż tak się nie dzieje może być interpretowany jako zaprzeczenie racjonalności nauki, zamiast być zaprzeczeniem jedynie pewnych ujęć jej racjonalności. Mogą bowiem być formułowane różne koncepcje racjonalności i w ich świetle te same zachowania określać bądź jako racjonalne, bądź irracjonalne.

Jeżeli istnieją różne koncepcje racjonalności, formułowane, czy też zakładane w filozoficznej refleksji nad nauką z jednej strony — oraz realizowane w praktyce badawczej — z drugiej, to powstaje kwestia ich oceny i wzajemnego odniesienia. I kiedy się twierdzi, iż formułowane w filozofii wzorce racjonalności mają odzwierciedlać wzorce uznawane i stosowane w nauce, czyli uznaje się, że filozoficzny obraz racjonalności jest (lub powinien być) opisem racjonalności samej nauki, to wymagać się będzie zgodności obydwu rodzajów wzorców. Z drugiej jednak strony fakt, iż proponowane na poziomie filozoficznym wzorce odbiegają od wzorców realizowanych przez naukowców nie stanowi wystarczającej podstawy do ich wzajemnej dyskwalifikacji. Jednakże obydwa wymienione poziomy funkcjonowania racjonalności należy wyróżniać i nie utożsamiać ich ze sobą. Traktując bowiem filozoficzne koncepcje racjonalności nauki jako rzeczywisty opis jej racjonalności, można na podstawie ich rozbieżności z wiedzą i postępowaniem naukowców wnosić, iż nauka w ogóle nie ma racjonalnego charakteru.

Dla P. Feyerabenda krytyka koncepcji racjonalności utrzymywanej przez racjonalistów krytycznych, których nazywa on naiwnymi, stanowi jedną z istotnych przesłanek prowadzących tego autora do wniosku o irracjonalnym charakterze nauki. Feyerabend wykazuje, iż normy mające tworzyć, zdaniem racjonalistów tego rodzaju, taką absolutną racjonalność mają swoje granice, ponieważ istnieją sytuacje, w których są one łamane. Co więcej, zjawisko łamania norm interpretuje on w kategoriach konieczności. Ponadto wykazuje, że nawet podstawowe normy, standardy nie mają absolutnego charakteru, ponieważ ich przyjęcie uzależnione jest od akceptacji określonych założeń dotyczących struktury świata.

Abstrahując od oceny całości prezentowanych przez Feyerabenda

poglądów na naukę ¹¹ niektóre <z utrzymywanych przez niego twierdzeń można uznać za uzasadnione. Do takich twierdzeń należy przytoczona wyżej teza o granicach norm i ich zależności od zakładanej koncepcji świata. Można się również zgodzić z tym, iż *nauka nie jest w pełni racjonalna i jej rozwój związany jest z wielością różnych standardów i tradycji, o częściowo sprzecznych standardach*¹². A standardy stosowane w nauce — jak stwierdza w *Science in a Free Society* — *pochodzą z procesu badawczego, a nie abstrakcyjnych poglądów o racjonalności i są rewidowane w trakcie badań*¹³. Również słuszna (z pewnymi zastrzeżeniami) wydaje się teza, że *rozum gra znacznie mniejszą rolę niż jest to przyjęte przez* (niektórych — M. Ł.) *racjonalistów* ¹⁴, a więc nauka nie jest tak bardzo racjonalna, jakby życzyli sobie pewni jej racjonalistyczni interpretatorzy.

W wyniku podejmowanych współcześnie badań empirycznych, tak historycznych, jak socjologicznych i psychologicznych, zostało w znacznym stopniu zdyskredytowane absolutystyczno-monolityczne traktowanie racjonalności, ujmowanej jako zbiór niezmiennych i uniwersalnych, to jest w każdych warunkach i okresach stosowanych standardów wyznaczających jeden sposób postępowania ¹⁵. Tym niemniej zwolennicy takiego pojmowania racjonalności bronią istnienia absolutności norm racjonalności poprzez, między innymi, umieszczenie irracjonalności poza nauką (w kontekście odkrycia, historii zewnętrznej) i usytuowanie racjonalności w „trzecim świecie” obiektywnej wiedzy. Widziana w ten sposób nauka może zachowywać racjonalność, ale za cenę wyizolowania jej od podmiotu i społeczno-kulturowego otoczenia. Przy takim podejściu do racjonalności podmiotowe i społeczno-kulturowe wpływy i uwarunkowania są ujmowane

¹¹ P. Feyerabenda poglądy na naukę nie wydają się mieć koherentnego charakteru, gdyż prezentuje on w różnych wypowiedziach zdecydowanie irracjonalistyczne i umiarkowanie racjonalistyczne ujęcia nauki. Granice norm akcentuje zwłaszcza w: *Against the Method* (New York 1975) a rolę założeń o strukturze świata w: *In Defense of Aristotle...* W: *Progress and Rationality...*, op. cit.

¹² P. Feyerabend: *Jak być dobrym empirystą?* Warszawa 1979, s. 225 i *On the Critique of Scientific Reason*. W: *Method and Appraisal in the Physical Science*. Cambridge 1976 s. 333.

¹³ Idem: *Science in a Free Society*. New York 1978, s. 99.

¹⁴ Ibidem, s. 179. W pracy tej Feyerabend stwierdza, iż nigdy nie powiedział, że jest anarchista, a w anarchizmie widział lek dla epistemologii i filozofii nauki, po którego użyciu można powrócić do bardziej liberalnej formy racjonalności.

¹⁵ Także K. Popper dopuszcza w dodatku do *The Open Society* (wyd. 4 1962, T. 2), że zasady racjonalnego krytycyzmu mogą też być przedmiotem krytyki. Postulat taki formułuje również niemiecki reprezentant racjonalizmu krytycznego H. Albert rozszerzając go na krytykę metodologicznych propozycji i ideałów wiedzy, patrz. H. Albert: *Science and the Search for Truth*. W: *Progress and Rationality...*, op. cit.

głównie z perspektywy źródeł deformacji 'racjonalności i umieszczanie w sferze czynników zewnętrznych, uważanych za nieistotne dla rozwoju nauki.

Poddając krytyce absolutystyczne pojmowanie racjonalności, możemy zaakceptować taką koncepcję racjonalności nauki, w ramach której dostrzega się zarówno ograniczoność racjonalności, jak i jej złożoność, a więc różne formy i stopnie racjonalności, uzależnione między innymi od faz procesu badawczego i okresów rozwoju nauki. Ponadto w tym ostatnim podejściu możliwe jest włączenie podmiotowych i społeczno-kulturowych oddziaływań na naukę nie tylko w charakterze deformatörów racjonalności, ale także w formie jej konkretyzatorów, współtworzących racjonalność i określających zróżnicowane sposoby jej przejawiania¹⁰. W ten sposób widziana racjonalność traci co prawda absolutny charakter, odsłania swe uwarunkowania i granice, ale jednocześnie staje się czymś realnym, a nie tylko filozoficzną idealizacją logicznych aspektów poznania.

Wskazanie na ograniczenia i uwarunkowania racjonalności w nauce oraz w formułowanych koncepcjach racjonalności nie ma zatem nic wspólnego z irracjonalistyczną wizją nauki. Jednakże krytyka absolutystycznych koncepcji racjonalności może prowadzić nie tylko do zmiany w sposobie pojmowania racjonalności, ale również do całkowitego odrzucenia racjonalności nauki i interpretowania jej w kategoriach irracjonalności.

We współczesnej filozofii nauki irracjonalistyczne czy też nonracjonalistyczne ujęcia nauki są przede wszystkim związane z koncepcjami, które usiłują wyjaśnić naturę nauki i jej rozwój odwołując się do czynników psychologicznych, bądź socjologicznych. Samo uwzględnianie w nauce czynników psycho—socjologicznych nie pociąga za sobą bezpośrednio żadnej formy irracjonalizmu. Również — jak starano się wykazać w poprzednim paragrafie — działanie motywowane pozaracjonalnymi względami nie musi mieć tym samym irracjonalnego charakteru. Irracjonalistyczne czy też nieracjonalistyczne interpretacje rozwoju nauki mają miejsce dopiero wtedy, gdy akcentowanie roli czynników psycho-socjologicznych wiąże się z odrzuceniem prymatu czynników racjonalno-poznawczych lub z zakwestionowaniem w ogóle racjonalności poznawczej wiedzy. W irracjonalistycznych koncepcjach nauki zarówno tworzenie naukowej wiedzy, jak i jej akceptacja i zmiana zostają zdeterminowane przez cechy osobowości

¹⁶ W tym kontekście można się powołać z jednej strony na próby na przykład E. Durkheima poszukiwania społecznej genezy kategorii myślenia i zasad organizacji logicznej wiedzy. Z drugiej strony u B. Barbera racjonalność jako wartość wewnątrz naukowa odniesiona jest do jej akceptacji w innych sferach życia i kultury.

badacza czy też mechanizmy czysto socjologicznej natury. A zatem rozwój nauki zostaje przedstawiony jako całkowicie uzależniony od „widzi mi się” jednostkowego podmiotu lub od społecznych, pozapoznawczych układów i wartości społeczności naukowej czy też pozanaukowej, lub zostaje wyznaczony przez subiektywnie, lub socjologicznie ujmowane wartości.

Należy podkreślić, iż samo eksponowanie w działalności naukowej wartości nie pociąga za sobą irracjonalizmu. Jakkolwiek tradycyjne epistemologie odrzucały wartościujące podejście zarówno do poznania, jak i racjonalności, ujmując je w całkowicie obiektywistyczny sposób. Natomiast akcentowanie roli wartości może się wiązać z irracjonalizmem w co najmniej dwóch przypadkach.

Po pierwsze — wtedy, kiedy podkreślanie roli wartości będzie się łączyło z przyjęciem teorii wartości związanych z irracjonalizmem aksjologicznym, a zatem z takimi teoriami wartości, które będą odrzucały racjonalno-poznawcze komponenty wartościowania, sprowadzając wartości do czysto subiektywnych pragnień i preferencji podmiotu.

Po drugie — irracjonalistyczna wizja nauki będzie również konsekwencją poglądu odrzucającego bądź w ogóle swoiste wartości poznawcze i oparte na nich kryteria oceny wiedzy w nauce, bądź odrzucające ich prymat.

Z aksjologicznego punktu widzenia irracjonalizm psycho-socjologiczny wiąże się zatem z odrzuceniem prymatu wartości poznawczych lub ich zastąpieniem przez różnie ujmowane psycho-socjologiczne wartości.. Prymat wartości poznawczych jest już odrzucany przy równorzędnym potraktowaniu norm poznawczych i społecznych. W ten sposób racjonalność poznawcza nauki zostaje unicestwiona, jakkolwiek inne formy racjonalności postępowania mogą zostać zachowane. Z racjonalnością poznawczą związane jest bowiem — jak już wskazaliśmy — uznanie wagi celu poznawczego (a więc przyjęcie poglądu, że głównym celem działalności naukowej jest stworzenie nowej wiedzy czy to o świecie, czy metodach jego przekształcania) oraz prymatu racjonalnych (logiczno-empirycznych) metod oceny wiedzy. Jeżeli zaś cel poznawczy zostanie zastąpiony jakimś celem psychologiczno-społecznym, takim jak na przykład uznanie, władza, jednomyślność w grupie, to racjonalność postępowania (jeżeli jest uznawana) zostaje zrelatywizowana do tego celu i przestaje być racjonalnością poznawczą. Takie interpretacje działalności naukowej mogą być odnalezione na przykład u W. O. H a g s t r o m a, T. K u h n a czy M. M u l k a - y a¹⁷. Pierwszy z nich czyni głównym celem naukowca zamiast dążenia

¹⁷ W. O. Hagstrom: *The Scientific Community*. New York 1965. M. Mulka y: *Science and the Sociology of Knowledge*. London 1979. Jakkolwiek sam

do poznania, dążenie do uznania w grupie naukowców; drugi wyjaśnia między innymi zwycięstwo nowego paradygmatu prymatem takiej wartości socjologicznej jak jednomyślność. A. M u l k a y interpretuje normy metodologiczne jako mające status konwencji zasady, stosowanie których jest zdeterminowane przez zmienny kontekst społeczny.

Analogiczne przewartościowania związane z wprowadzeniem do oceny nauki wartości psychologicznych, mają miejsce u Feyerabenda, stając się jedną z głównych przesłanek jego irracjonalistycznej koncepcji nauki. Feyerabend umieszcza, w charakterze kryteriów oceny koncepcji metodologicznych oraz całej nauki, określone wartości psychologiczne — takie jak szczęście i pełny rozwój osobowości. Stanowi to następstwo jego ogólnego podejścia do nauki jako sfery ekspresji osobowości i wolności. Bezpośrednią konsekwencją takiego podejścia staje się postulat akcentowania roli podmiotu, jego osobowości, życzeń, zamiłowań, zachcianek i nawet nastrojów. Z tego względu odrzuca on reguły metody, ponieważ ich restryktywne działanie stanowiłoby ograniczenie wolności. *Każdy może postępować zgodnie ze swoimi skłonnościami* — stwierdza w *Science in a Free Society*¹⁸. W świetle takich psychologicznych kryteriów ocen okazuje się, iż nie ta metodologia jest lepsza, która określa metody umożliwiające lepszy rozwój wiedzy, a więc pozwala skuteczniej realizować cele poznawcze, lecz ta, która umożliwia pełniejszy rozwój osobowości i indywidualnych dążeń, a więc taka, która — zawierając mniej restrykcji — pozwala tym samym na większą wolność. Z reguły wszelkie metodologie są oparte przede wszystkim na pewnych koncepcjach poznania traktowanego jako cel, w świetle którego ocena metod jest oceną instrumentalną. Oceniamy więc metody naukowe jako środki do realizacji celu stworzenia wiedzy o określonej postaci. Natomiast u Feyerabenda ta metodologia jest lepsza, która pozwala na większą wolność, ujawnianie zamiłowań, skłonności i życzeń podmiotu, a nawet szaleństw. Feyerabend postulując pełną wolność nie ogranicza się bynajmniej do fazy wysuwania pomysłów, bo można uznać, że istotnie w tej fazie wskazane jest postulowanie maksymalnej wolności i zatem jego „wszystko ujdzie” może być uważane za regułę adekwatną do tej fazy badania. Jednakże odnosi on czysto subiektywne czynniki również do fazy akceptacji i zmian koncepcji, pozbawiając je tym samym racjonalnego charakteru. Można w tym kontekście również zauważyć, iż uzasadnieniem powyższego stanowis-

T. K u h n nie godzi się z oceną jego koncepcji jako irracjonalistycznej (*Reflections of My Critics*. W: J. Lakatos, A. Musgrave (eds.): *Criticism and Growth of Knowledge*. Cambridge 1970) zarzuty takie wydają się uzasadnione, patrz A. M o t y c k a: *Relatywistyczna wizja nauki*. Warszawa 1980.

¹⁸ P. Feyerabend: *Science in a Free Society*. Op. cit., s. 117.

ka jest irracjonalizm psychologiczny, wydający się być również podbudową jego koncepcji.

Otwarcie irracjonalistyczne ujęcia nauki są współcześnie nie tylko formułowane przez niektórych socjologów nauki, ale również podejmowane są próby wyjaśnienia zachodzących w nauce znaczących zmian w kategoriach wykluczających racjonalność modeli o socjologicznym charakterze. Jakkolwiek socjologowie reprezentujący między innymi edynburski „silny” program socjologii nauki¹⁹ odwołują się do (wyników historyczno-socjologicznych badań, to należy podkreślić, iż irracjonalistyczne interpretacje nauki nie wynikają bynajmniej z samych badań. Empiryczne badania nad nauką mogą jedynie wskazywać na ograniczenia racjonalności naukowej, Racjonalność zachowań poszczególnych naukowców lub ich grup, zwłaszcza w pewnych okresach rozwoju nauki.

Jest bowiem faktem, że w pewnych okresach czynniki pozaracjonalne mogą uzyskiwać prymat nad poznawczymi i ich interwencja istotnie zaburza racjonalność postępowania. Na przykład wiara naukowców w prawdziwość lub fałszywość pewnych koncepcji może mieć charakter wiary irracjonalnej. Również bezwzględne uznawanie autorytetu zewnętrznego wobec nauki i bezgraniczne podporządkowanie się jemu może łamać zasady racjonalności. Takim autorytetem może być określona instytucja czy inna wiedza na przykład religijna. Nauka uznając normy racjonalności wiedzy i związane z nimi własne kryteria oceny wartości poznawczych nie uznaje tym samym autorytetów zewnętrznych i pozwala jej to na zachowanie własnej tożsamości, tak poznawczej, jak i społeczno-kulturowej.

W trakcie badań nad nauką mogą być zatem ustalane nie tylko określone fakty, ale również i. prawidłowości empiryczne, wskazujące na pewną ograniczoność racjonalności. Do takich prawidłowości można zaliczyć na przykład sformułowaną przez R. Mertona *zasadą Mateusza*²⁰. Jednakże samo w sobie ukazanie pewnej nieracjonalności zachowań, istotnej roli w pewnych sytuacjach czynników pozapoznawczych, nie pociąga za sobą irracjonalizmu jako teoretycznej, zarówno opisowej, jak i tym bardziej normatywnej wizji nauki. Jedynie w świetle absolutystycznych ujęć racjonalności wskazanie na irracjonalność zachowań może być ujmowane jako związane z irracjonalistyczną koncepcją nauki. Natomiast w irracjonalistycznych ujęciach nauki irracjonalne (czy nieracjonalne), zachowanie uczonych nie jest traktowane jako sprawa opisu i wyjaśnienia po-

¹⁹ Patrz. D. Bloor: *Knowledge and Social Imagery*. London 1976.

²⁰ Zgodnie z tą zasadą prace autorów młodych i nieznanych są trudniej dostrzegalne i niżej ocenione niż uznanych i przez społeczność naukową, patrz K. R. Merton: *The Matthew Effect in Science*. W: *The Sociology of Science*, 1973.

stępowania w określonych sytuacjach, ale jako norma, uniwersalny schemat zachowania i wyjaśniania rozwoju wiedzy.

Prezentując takie ujęcia nauki nie bierze się pod uwagę ani tego, iż stopień racjonalności postępowania w pewnych okresach może być różny, ani tego, że także obok zachowań wyraźnie sprzecznych z zasadami racjonalności, mają w nauce miejsce zachowania różnorodne i tym niemniej mieszczące się w granicach racjonalności. Nie w każdym okresie i przypadku sposób racjonalnego postępowania jest ściśle określony. W pewnych sytuacjach obecność odmiennych sposobów zachowania ma charakter racjonalny z punktu widzenia ogólnego rozwoju wiedzy. Dotyczy to szczególnie okresów zmiany teorii, kiedy na przykład racjonalna jest strategia nowatorska i konserwatywna, a więc zarówno jest racjonalne bronięcie starej teorii, na podstawie przekonania, że jej trudności są przejściowe, jak i opowiedzenie się za nową przyjąwszy, iż może okazać się lepszą z poznawczego punktu widzenia. I obydwie dopuszczalne strategie mogą być psychologicznie podbudowane, to jest ich akceptacja, może być skorelowana z pewnymi cechami osobowości; stąd można, jak się wydaje mówić o odmiennym rodzaju racjonalności klasyka i nowatora.

Mając zatem do czynienia z różnymi ustaleniami dotyczącymi samych zachowań naukowców, czy też pewnymi prawidłowościami empirycznymi nie przesądzamy jeszcze sposobu ich teoretycznej interpretacji. Albowiem te same fakty i prawidłowości psycho-socjologiczne mogą być różnie interpretowane i interpretacja ta nie wynika z ustalonych faktów, ale z przyjętej świadomości lub nie filozofii i opartej na niej teorii nauki. Sformułowaną wyżej tezę zastosujemy do rozważań J. Kozielskiego²¹, który stwierdza, że kryteria, które preferują uczeni w ocenie prac naukowych w dużym stopniu zależą od ich osobowości i stylu pracy. Abstrahując od kwestii czy pogląd J. Kozielskiego jest dostatecznie uzasadniony w świetle badań empirycznych nad kryteriami ocen stosowanymi, czy uznawanymi przez różnych naukowców i nad ich osobowością, przedstawimy różne możliwości interpretacji powyższej zależności. To znaczy przyjmując istotny wpływ osobowości na kryteria stosowane w ocenie prac naukowych, możemy zarówno pozostawać na gruncie racjonalistycznych, jak i nieracjonalistycznych koncepcji nauki. Na przykład w ramach racjonalistycznej interpretacji akceptować będziemy zbiór poznawczych kryteriów oceny wiedzy, czy też ich zbiory werbalizowane m. in. w różnych metodologiach. Nie musimy przy tym twierdzić, że są one całkowicie niezmiennie i ściśle określone. Wręcz przeciwnie, w świetle wiedzy o nauce uzasadnionym wydaje się pogląd, że kryteria poznawczej oceny są zróżnicowane, i częściowo zależne od typu nauki i przyjętych filozoficznych

²¹ J. Kozielski: *Nauka i osobowość*. Warszawa 1979.

koncepcji nauki ²². Stojąc więc na gruncie racjonalistycznej teorii nauki możemy uznać, że również czynniki psychologiczne mogą mieć wpływ na wybór określonego zbioru kryteriów poznawczej oceny, lub wpływać na konkretny sposób oceny, a także być przyczyną niekiedy błędnych ocen. Co więcej, można zasadnie sądzić, iż pewne zróżnicowanie kryteriów ocen i obecność różnych postaw naukowców w stosunku do wiedzy sprzyjają ogólnemu rozwojowi nauki. W ramach takiej interpretacji, nawet dopuszczenie, że czynniki osobowościowe są istotne dla wyboru kryteriów oceny, nie eliminuje racjonalności wiedzy, o ile się przyjmie, że działanie czynników psychologicznych zakłada uprzednią akceptację racjonalności samych, będących przedmiotem wyboru, kryteriów. Natomiast w ramach irracjonalistycznej interpretacji czynniki psychologiczne będą ujmowane jako wyłącznie decydujące o ocenach i przy takim podejściu racjonalno-poznawcze kryteria i wartości zostaną wyeliminowane.

A więc jakkolwiek czynniki psycho-socjologiczne mogą niekiedy dominować nad poznawczymi i prowadzić do zachowań sprzecznych z racjonalnością, to tym niemniej nie zawsze istotny udział czynników pozapoznawczych pociągać za sobą musi deformację racjonalnych ocen wiedzy. Stąd badania psycho-socjologiczne i w ogóle badania empiryczne nad nauką mogą rzucić światło zarówno na sytuację, w których oddziaływanie różnorodnych pozaracjonalnych czynników zaburza czasowo racjonalność postępowania, jak i na sytuację, w której racjonalność postępowania nie jest wyraźnie określona i w granicach racjonalnego postępowania mogą się mieścić różne (także rozbieżne) sposoby postępowania (na przykład wspomniana obrona starej i przyjęcie nowej teorii). W tych ostatnich przypadkach czynniki społeczne, podobnie jak psychologiczne mogą stawać się decydującymi, ale nie eliminuje to bynajmniej racjonalności, a wręcz przeciwnie nadaje jej konkretną, aczkolwiek zróżnicowaną postać.

Jeżeli się zatem weźmie pod uwagę, że racjonalność ma nie tylko różne oblicza, ale i nie jest, przynajmniej w pewnych okresach, w znacznym stopniu określona i zawiera w sobie różne możliwości działań, psychologicznie i socjologicznie konkretyzowanych, dopełnianych, to wówczas racjonalistyczna interpretacja rozwoju wiedzy nie musi być alternatywą socjologicznego wyjaśniania.

Autorzy socjologicznych wyjaśnień z reguły nawiązują do okresów ograniczonej racjonalności czy też zachowań irracjonalnych. Ale na podstawie pewnych zachowań tworzą ogólny schemat, mający określać całą naukę, eliminując przy tym znaczenie poznawczych kryteriów. Między

²² Patrz L. S k l a i r: *Organized Knowledge* (1973) i J. R. R a v e t z: *Scientific Knowledge and its Social Problems* (1973).

innymi E. Frankel usiłuje w kategoriach czysto socjologicznych wyjaśnić powstanie i uznanie przez naukowców francuskich w pierwszej połowie XIX wieku falowej teorii światła²⁵.

Można zauważyć, że autorzy, którzy rzekomo na podstawie badań empirycznych wyciągają wnioski wykluczające racjonalność poznawczą z nauki, postępują w sposób wewnętrznie sprzeczny. Albowiem w swoich rozważaniach akceptują prawomocność zasad racjonalności epistemologicznej, co widoczne jest w ich dążeniu do uzasadnienia prezentowanych tez. Zakładają zatem milcząco sami wartości i normy poznawcze w odniesieniu również do swoich wniosków, które mają jednocześnie generalnie podważać racjonalność. Gdyby zaś sami postępowali zgodnie z wyprowadzonymi przez siebie wnioskami, to procedura ich postępowania musiałaby mieć całkowicie odmienną postać. Taką procedurą byłoby na przykład odwołanie się do ich własnej osobowości, czy też do pozanaukowych społecznych wartości, sił, czy innych wpływów. I tego rodzaju czynniki traktowane byłyby jako decydujące również dla tych, którzy akceptują bądź odrzucają formułowane przez nich koncepcje.

Kontrowersje między racjonalistycznymi i irracjonalistycznymi ujęciami nauki wypływają także z tego, iż w pierwszych dominuje podejście normatywne, podczas gdy w drugich przeważa podejście opisowe. W epistemologicznych modelach racjonalności starano się określić uniwersalne wyznaczniki racjonalności, sformułować zatem pewne wzorce racjonalności. Natomiast wspomniany nurt irracjonalistyczny opiera się przede wszystkim na badaniach rzeczywistej nauki i to głównie ukierunkowanych na szukanie odchyleń od racjonalności. Stąd jawną empiryczną podstawą koncepcji irracjonalistycznych są ograniczenia racjonalności, bądź związane z rzeczywistym prymatem w pewnych sytuacjach czynników pozapoznawczych, bądź z okresami obniżonego poziomu racjonalności, w których nasila się rola czynników pozaracjonalnych. Można także sądzić, że występująca w pewnych okresach większa irracjonalność byłaby również jednym z czynników wyzwających formułowanie irracjonalistycznych teorii nauki. A te ostatnie byłyby zatem w pewnych granicach prawdziwe — to jest w takich, w jakich irracjonalne zachowania i tendencje rzeczywiście w nauce mają miejsce.

W irracjonalistycznych koncepcjach wydają się również uzewnętrzniać i inne, mające miejsce w nauce współczesnej, odchylenia od racjonalności. Do takich odchyleń należą deformacje aksjologiczne, które zgodne są w pełni z tezą o nieograniczonym oddziaływaniu czynników społecz-

²⁵ E. Frankel: *Corpuscular Optics and the Wave Theory of Light: The Science and Politics of a Revolution in Physic*. „Social Studies of Science” 1976, vol. 6, s. 141—184.

nych i eliminacją wartości poznawczych. Mamy tutaj na uwadze występowanie wśród niektórych grup naukowców między innymi tzw. orientacji instytucjonalnej, w ramach której głównym celem działania naukowca staje się nie dążenie do rozwoju wiedzy, ale dążenie do uznania, władzy w określonej instytucji. I jak wykazano w badaniach socjologicznych zjawiska tego rodzaju mają ujemny wpływ na rozwój wiedzy. A więc zastępowanie eksponowanych w tradycyjnych *ethosie* nauki wartości poznawczych określonymi wartościami i celami pozanaukowymi jest w nauce współczesnej zjawiskiem realnym i zarazem negatywnym. Natomiast z punktu widzenia irracjonalistycznych ujęć nauki takie zjawiska nie są deformacją, wypaczeniem, ale czymś normalnym, czymś, co samą teorię potwierdza. I podczas gdy racjonalistyczne podejście miało ostrze normatywne, wymierzone przeciwko łamaniu zasad racjonalności, to w świetle irracjonalistycznego wszystko jest do zaakceptowania, „wszystko ujdzie” — jak to otwarcie formułuje Feyerabend. I takie normatywne konsekwencje wynikające z tej teorii nauki, sankcjonując w sposób nieograniczony wszelkie pozanaukowe wpływy na naukę, przekształcają ją w to czym nie jest — a więc bądź swobodną ekspresję osobowości, bądź czynią ją całkowicie zależną od różnych społecznych sił. Nauka tak traktowana może przypominać sztukę, pseudonaukę, nienaukową ideologię czy religię.

Z drugiej strony irracjonalistyczny obraz nauki może być widziany jako forma reakcji na ograniczone formy skrajnie racjonalistycznych ujęć nauki. Stąd w irracjonalistycznych koncepcjach nauki typu psycho-socjologicznego można także widzieć reakcję na absolutyzowanie, zwłaszcza logicznego wymiaru nauki. Ponieważ w ramach tradycyjnej racjonalistycznej perspektywy rola czynników psycho-socjologicznych była pomijana, nic więc dziwnego, że wraz z rozwojem badań psycho-socjologicznych mogła w ich ramach powstać przeciwna tendencja do ich eksponowania i analogicznego pomijania czynników poznawczych.²⁴

Znacznie jednak bardziej obiecującą z heurystycznego punktu widzenia perspektywę stanowić może podejście, w którym będąc przedmiotem filozoficznej idealizacji epistemologiczno-logiczne wymiary racjonalności stają się również przedmiotem badań uwzględniających inne jej poziomy.

²⁴ Stąd obecny irracjonalizm psycho-socjologiczny sprzężony jest ściśle z różnymi postaciami relatywizmu epistemologicznego (patrz A. M o t y c k a: *Relatywistyczna wizja nauki...*, op. cit.). Ponadto stanowi on radykalne odrzucenie tych tradycji badawczych, które, poczynając od marksizmu, również akcentowały wagę czynników społecznych w poznaniu, co jednakże było związane z negacją relatywizmu epistemologicznego. W ramach socjologii wiedzy na przykład zarówno w koncepcjach Mannheima, jak i Schelera uznanie społecznych uwarunkowań poznania nie posiadało relatywistycznych konsekwencji.

Przy takim podejściu, to co wcześniej było traktowane jako zewnętrzne, nieistotne i przede wszystkim deformujące racjonalność (a niekiedy rzeczywiście taką funkcję pełniło), zaczyna się jawić jako również istotna forma przejawiania się racjonalności; możliwe staje się wówczas także dostrzeganie zmienności i różnorodności racjonalności i jej historyczno-kulturowego uwarunkowania. W rezultacie nauka nie jest tu widziana ani jako tak bardzo racjonalna — jak uznawano w czysto racjonalistycznych ujęciach — ani jako tak bardzo irracjonalna — jak twierdzą zwolennicy jej irracjonalistycznych ujęć.

Jak się również wydaje, w ocenie irracjonalistycznych ujęć można zwrócić uwagę na to, iż niedostatecznie oddziela się w nich nie tylko opis funkcjonowania nauki od jego wartościowań, ale także poziom prezentacji nauki z irracjonalistycznego punktu widzenia od poziomu metanaukowej i metafizycznej refleksji nad różnymi teoriami nauki. Otóż na tym ostatnim poziomie analizy należy się niewątpliwie liczyć z istnieniem zróżnicowanych obrazów nauki, tak jak i różnymi możliwymi filozoficznymi obrazami świata, człowieka czy poznania. I u ich podstaw leży m. in. przyjęcie pewnych wartości, których nie wyznacza sama struktura przedmiotu, lecz można mówić o ich podmiotowo-przedmiotowym uwarunkowaniu, zależności od człowieka, społeczeństwa, kultury oraz samej nauki. Stąd na poziomie refleksji nad różnymi koncepcjami nauki, w tym także racjonalistycznymi i irracjonalistycznymi, pojawiają się również ich społeczno-kulturowe z jednej strony oraz podmiotowe źródła, akceptacji. W tym kontekście jednym z warunków pojawienia się i rozwoju wiedzy racjonalnej (a także teorii takiej wiedzy) było społeczno-kulturowe uznanie wartości racjonalności. Podobnie jak i możliwości jej odrzucenia, mającego istotne miejsce w ramach różnych form wiedzy nieracjonalnej, występującej w życiu społecznym i kulturze, a także refleksji nad nauką. Bez względu jednak na źródła i podstawy aksjologiczne różnych teorii mają one określone konsekwencje. I z perspektywy rozwoju wiedzy racjonalistyczne podejście do nauki i jej teorii stwarza możliwości niewspółmiernie większe. Podczas gdy irracjonalistyczna perspektywa zamyka naukę w podmiocie czy to indywidualnym, czy społecznym to otwarte racjonalistyczne podejście pozwala na ciągle wykraczanie poza określone ujęcia racjonalności i szukanie również racjonalnych momentów w irracjonalistycznych ujęciach i tym samym umożliwia głębsze zrozumienie i różnych stron nauki i różnych jej teorii.

WŁODZIMIERZ KACZOCHA

FILOZOFICZNO-TEORETYCZNE PROBLEMY KULTURY W PISARSTWIE LUDWIKA KRZYWICKIEGO*

W artykule niniejszym chciałbym przedstawić zakres oraz sposoby stosowania przez Ludwika Krzywickiego praw i twierdzeń materialistycznego pojmowania dziejów (tak właśnie określał on materializm historyczny) do analiz zjawisk kulturowych i artystycznych. Autor *Idei a życia* zdawał sobie sprawę z tego, iż owe prawa i twierdzenia nie powinny być w sposób mechaniczny przenoszone zwłaszcza na grunt badań zjawisk artystycznych. Przypomnijmy, że w okresie międzywojennym Oskar Lange w rozprawie poświęconej materialistycznej koncepcji dziejów Krzywickiego — stwierdzał, iż w świetle jego twierdzeń — *Materializm historyczny może być stosowany do takich dziedzin, jak historia sztuki, historia literatury lub historia filozofii tylko tam, gdzie chodzi o badanie artystycznych, literackich lub filozoficznych prądów masowych i tylko o tyle, o ile wyrażające te prądy idee artystyczne, literackie czy filozoficzne mają charakter idei społecznych*. Zdaniem Langego twierdzenia materializmu wyjaśniają *proces selekcyjny*, który sprawia, że niektóre idee z owych dziedzin kultury zyskały akceptację i rozpowszechniły się w szerokich kręgach społecznych; natomiast indywidualne osiągnięcia twórców nie są wyjaśnialne na gruncie materializmu dziejowego, zaś podejmowane próby w tym względzie były — pisał L a n g e — *poronionymi wysiłkami*, które kompromitowały raczej naukowe walory materialistycznego wyjaśniania dziejów¹. Przypomniane tu stanowisko Langego raczej nie było akceptowane, zwłaszcza przez teoretyków realizmu socjalistycznego, którzy w krytyce artystycznej oraz w pra-

* Wszystkie cytowane fragmenty pism L. Krzywickiego pochodzą z przygotowywanego w Wydawnictwie Literackim zbioru jego tekstów pt. *O kulturze, literaturze i sztuce*.

¹ O. Lange: *Ludwik Krzywicki jako teoretyk materializmu historycznego*, W: *Ludwik Krzywicki. Praca zbiorowa poświęcona jego życiu i twórczości*. Warszawa 1938, s. 109. Podobny pogląd sformułował J. K m i t a (aczkolwiek nie w związku z interpretacją twórczości Krzywickiego) w: *O marksistowskich dyrektywach metodologicznych badań humanistycznych*. W: *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*. Kraków 1976, s. 20.

cach historyczno-literackich posługiwali się poszczególnymi kategoriami materializmu historycznego przy wyjaśnianiu indywidualnych zjawisk artystycznych.

W latach pięćdziesiątych pisano w podręcznikowych informacjach, że Krzywicki w podobny właśnie sposób objaśniał twórczość poszczególnych pisarzy.

I. PIERWSZE PRAWO MATERIALIZMU HISTORYCZNEGO A BADANIE KULTURY

Poglądy filozoficzno-teoretyczne oraz estetyczne Krzywickiego są dostatecznie znane², dlatego nie będę ich opisywał. W ogólności powiedzieć należy, że Krzywicki akceptował te propozycje filozoficzno-teoretyczne oraz sugestie metodologiczne, które sytuowały literaturę oraz twórczość artystyczną w kontekście życia społecznego³. Z uwagi na takie przekonanie autor odwoływał się zarówno do marksizmu, jak i pozytywizmu. W zakresie zaś rozważań etnograficznych i antropologicznych podzielał wiele założeń filozoficzno-teoretycznych ewolucjonizmu. Terminy oraz pojęcia czerpane z ewolucjonizmu służyły również Krzywickiemu do opisu zjawisk literackich oraz charakterystyki kultury masowej.

Gdy chodzi o interpretację procesu rozwoju literatury, to w pierwszym, obszernym artykule na temat pt. *Spółczeństwo a literatura* (1886 r.) autor, referując poglądy Macaulaya-Posnetta zawarte w jego książce pt. *Comparative Literature* (przekład polski Z. Daszyńskiej opublikowano w 1895 r.), akceptował pozytywistyczny sposób interpretacji literatury, widzianej jako pewien ciąg przemian, generowanych wyłącznie przez zmieniające się historycznie stosunki społeczne. Owe stosunki społeczne należy charakteryzować przez relacje między grupą społeczną (klan rodzinny, plemię, społeczność miast—państw greckich, dwór feudalny itd.) a jednostką. Relacje owe można opisać za pomocą prawa (jeśli zrekonstruujemy poglądy obu autorów): każdy kolejny etap kształtowa-

² Poglądy filozoficzno-teoretyczne oraz estetyczne L. Krzywickiego są scharakteryzowane m. in., przez: W. Kalinowski: *Poglądy estetyczne Ludwika Krzywickiego*. W: *Studia z dziejów estetyki polskiej 1890—1919*. Warszawa 1972; S. Dziamski: *Zarys polskiej filozoficznej myśli marksistowskiej 1873—1939*. Warszawa 1973; W. Kaczocha: *Ludwika Krzywickiego materialistyczna interpretacja kultury*. W: *Marks. Marksizm. Współczesność* (praca zbiorowa pod red. S. Dziamskiego). Poznań 1985; R. Nazar: *Z dziejów recepcji marksizmu w Polsce. Koncepcja materializmu historycznego w ujęciu Ludwika Krzywickiego*. Warszawa-Poznań 1987.

³ Por. M. Stępień: *Problemy literatury w pracach L. Krzywickiego*. „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historyczno-Literackie” 1974, z. 29.

nia się stosunków społecznych poszerza granice wolności jednostki i umożliwia jej rozwijanie własnej osobowości, która wyraża się w ekspresji artystycznej w postaci zmieniających się form artystycznych (poezja chóralna w ramach klanu redukuje jednostkę do zbiorowej formy twórczości — w czasach nowożytnych powieść wyraża już indywidualne dzieje człowieka).

Krzywicki akceptując poglądy Posnetta sformułował, przy okazji streszczania jego poglądów, własny postulat metodologiczny: zrozumienie *twórczych objawów tylko wtedy jest możliwe, skoro rozważymy samo społeczeństwo, wśród którego zachodzą*. Autor nie wspomina tu o *podłożu rzeczowym*, które wspólnie ze stosunkami społecznymi konstytuuje byt społeczny. W. Kalinowski pisze, iż parę lat później Krzywicki w artykule *Życie a literatura* (z 1892 r.) *posługuje się już Posnettowskim schematem jak swoim własnym*⁴. Przypomnijmy, że artykuł ten opublikował po sformułowaniu najważniejszych założeń i twierdzeń materialistycznego pojmowania dziejów⁵. Otóż dokładniejsza analiza tego tekstu upoważnia do częściowego zakwestionowania cytowanego stwierdzenia. Przedstawiając pojawianie się w historii poszczególnych form literackich Krzywicki rzeczywiście posługiwał się sugestiami teoretycznymi Possneta, lecz zarazem skonkretyzował w odniesieniu do literatury i obyczajowości, jako pewnych tylko części procesu dziejowego, ogólne założenia materializmu. Kwestia wiąże się ze sprawą epistemologicznych poglądów Krzywickiego, o których powiemy niżej. Pisał, że należy całkowicie odrzucić naturalistyczny sposób (a więc związany właśnie z pozytywizmem) wyjaśniania obyczajów ziemiańskich — *zarówno u bojara wielkoruskiego z wieku XVII—XVIII, jak i u barona niemieckiego z wieku XIV. Tkwią one nie w takiej to już naturze, ale w ukształtowaniu każdorazowym bytu społecznego*. Opisując czynniki sprawcze przemiany obyczajów autor eksponował przede wszystkim w ramach bytu elementy materialne, tzn. rozwój sił wytwórczych i odpowiadające im stosunki produkcji, wyraźnie przesuwając do drugorzędnych czynników pozaprodukcyjne stosunki społeczne. Krzywicki pod pojęciem *byt społeczny* rozumiał całość życia społecznego, tj. siły wytwórcze, stosunki produkcji oraz odpowiadające im wartości i instytucje prawne i polityczne; innymi słowy byt społeczny jest wedle autora całokształtem praktyki produkcyjnej i politycznej. A zatem w tekście *Życia a literatury* mamy do czynienia z mocniejszym znaczeniem prawa orzekającego, w tym przypadku, jedno — jedno-

⁴ W. Kalinowski: op. cit.

⁵ L. Krzywicki przedstawił rozwiniętą koncepcję materialistycznego pojmowania dziejów w: *Materializm w społecznoznawstwie* (1887 r.), *Idea a życie* (1889 r.).

znaczną determinację wartości obyczajowych oraz ich obiektywizacji przez byt społeczny. Być może dałoby się na przykładzie artykułu dowieść, że autor akceptował skrajnie materialistyczną — w wersji mechanistycznej — tezę, że warunki materialne życia, bez żadnych zapośredniczeń, determinują wszelkie formy obyczajów ziemianstwa. Taka wersja materializmu znajduje wykładnię w tekstach Krzywickiego o kulturze ludowej (*My i Jakuci, Do Jasnej Góry*) oraz o kulturze masowej w jej dziewiętnastowiecznej postaci⁶.

Myślę jednak, że autor stosował wówczas w analizach kultury prawo w mocniejszym znaczeniu (mówiące, że byt społeczny determinuje świadomość społeczną) i konkretyzował je w odniesieniu do literatury następująco: byt społeczny generuje zawsze pojawienie się na określonym etapie dziejów odpowiednich form literackich. Pisał bowiem, iż *powieść w rozwoju artystycznym ludzkości* (a zatem *rozwój artystyczny* jest integralną częścią dziejów pojętych całościowo — W. K.) *ukazuje się wraz z zaprowadzeniem nowoczesnego trybu produkowania, wcześniej była niemożliwa z powodu nadmiernej prostoty życia* (tzn. przejrzystych, nieskomplikowanych stosunków społecznych — W. K.). Słowem, jeśli chcemy rozumieć sztukę nie tylko z jej ideałami, lecz nawet z przeważającymi rodzajami twórczości, a nawet techniki, winniśmy przede wszystkim zwrócić się do życia — *poznać jego sprężyny uczuciowe i warunki materialne, których wyrażeniem są właśnie dzieła sztuki*.

W artykule *Kapitalizm a dziennikarstwo* Krzywicki w podobny sposób konkretyzował (odwołując się do przykładów ówczesnej literatury popularnej — „powieści odcinkowej”, felietonistyki, „prasy rewolwerowej” itp.) owo ogólne prawo materializmu, stwierdzając, że *każda epoka dziejowa zgodnie z warunkami materialno-społecznymi swego życia wypowiada myśli i uczucia we właściwy sposób*. Prawo to wyjaśniać może, zdaniem Krzywickiego, również pojawienie się sztuki impresjonistów, owej *szkoły przelotnego wrażenia, będącego w sztuce odzwierciedleniem gorączki życiowej*, która objawia się w XIX wieku. W *Twórczości a konkurencji* głosił, że systemy filozoficzne powstają *jako odbicia warunków bytu społecznego*. Powiedzmy zatem w konkluzji, iż Krzywicki wspomniane prawo materializmu dziejowego stosował — odpowiednio je konkretyzując — do wyjaśniania genezy form artystycznych, kierunków artystycznych i systemów filozoficznych oraz moralnych, rozumianych jako zjawiska społeczne. W ramach owych kierunków jako całości można dopiero poszukiwać treści charakteryzujących dany byt. Cytowane prawo można od-

⁶ Poglądy Krzywickiego dotyczące kultury masowej scharakteryzowałem w: *Inspiracje marksistowskie w filozofii kultury w Polsce do 1939 roku*. Warszawa-Poznań 1984, s. 56—77.

nieść również do wyjaśniania niektórych indywidualnych zjawisk literackich. Wszakże pod warunkiem, że pisarz — chodzi o Z o 1 ę — będzie przedstawiał zdarzenia i procesy w *perspektywie* (pisał Krzywicki w *Psychologii mas ludzkich*) *społecznej*, w oparciu o *naukę społeczną*, gwarantującą autorskie, zracjonalizowane przedstawienie istoty opisywanego bytu, który artysta chce świadomie odzwierciedlać.

II. KONKRETYZACJE PRAWA W BADANIACH LITERACKICH ORAZ „RÓWNOWAŻNIK KLASOWY”

Konkretyzację opisywanego prawa materializmu historycznego (materialistycznego pojmowania dziejów) przeprowadził Krzywicki przy okazji wyjaśniania treści aksjologicznych w literaturze — z czym łączy się sprawa tzw. klasowości literatury. Pod pojęciem *treści aksjologiczne literatury* rozumiem zespół wartości ideologicznych, moralnych, religijnych, poznawczych (w prozie utrzymanej w poetyce realistycznej wartościami poznawczymi są: prawda, fałsz, poznanie rzeczywistości) oraz estetycznych, które zawarte są, wszystkie wymienione lub tylko niektóre, *implicite* w dziele literackim i wraz z wartościami artystycznymi konstytuują dzieło. Zdaniem Krzywickiego każdy utwór literacki zawiera określony zespół wartości. Zadaniem krytyki jest nie tylko odkryć i opisać owe wartości, ale także wskazać skąd się one wywodzą, jaka jest ich geneza. Jeśli wartości moralne i wartości ideologiczne generowane są przez byt społeczny jako całość, lub przez poszczególne klasy współtworzące byt, to w przypadku wartości aksjologicznych zawartych w kierunkach literackich oraz w indywidualnej twórczości nie można powiedzieć, że wywodzą się one bezpośrednio, bez żadnego zapośredniczenia z bytu. Wyjaśnijmy przy okazji, że Krzywicki — z wyjątkiem wartości moralnych oraz ideologicznych — nie zajmował się ontologicznymi problemami wartości estetycznych i artystycznych. Na podstawie niewielu jego uwag dotyczących tej sprawy tyle tylko można powiedzieć, że wartości estetyczne ustanawiane są w procesie indywidualnej reakcji jednostki na dany przedmiot — dzieło sztuki. Istnieją obiektywnie w sensie indywidualnym, lecz nie można na tej podstawie twierdzić, że istnieją obiektywnie w świadomości podmiotu pojętego zbiorowo, tj. w świadomości klasy, grupy społecznej itp. W podobny sposób objaśniano ontologiczny status wartości estetycznych w pozytywizmie. T a i n e pisał np., że doznania estetyczne oraz inne wartości kształtują się w niekontrolowanym, jednostkowym *potoku wrażeń i impulsów*. Według Krzywickiego wartości tworzące idee historyczne i moralność istnieją obiektywnie w świadomości zbiorowej wówczas, gdy są świadomościowym ekwiwalentem praktyki społecznej; przy czym mają

one zawsze prospektywny charakter, wskazują bowiem jak regulować procesy społeczne i sposoby działania klasy lub klas w dłuższej perspektywie czasowej. Właśnie wartości będące ekwiwalentem praktyki społecznej klas mogą generować powstanie, ogólnie mówiąc, różnych zespołów treści aksjologicznych w literaturze.

W artykule o twórczości modernistów (*Najmłodszy*) pisał o ich *niewydatniomj jizjognomii klasowej* oraz o wyniesieniu na pierwszy plan *podmiotowości* bohaterów. Autor uważał, że podmiotowość ta, negująca wszelkie więzy społeczne, została zrodzona na gruncie społecznym kultury mieszczańskiej, w której dominuje indywidualistyczna *etyka pięści*, zanika *solidarność ludzka* itd. I jakkolwiek moderniści występują z krytyką zwłaszcza estetycznych gustów rozwijanych w ramach owej kultury, to wspomniana podmiotowość bohaterów literackich jest wartością zbudowaną na podstawie ideologicznych i moralnych wartości mieszczańskich. Pisząc o naturalizmie oraz o twórczości Zoli stwierdzał, że idea rozwoju cywilizacyjnego w XIX wieku *ożywia obraz, nadając mu wartość, tchnie wń życie*. A zatem nie był społeczny jako całość, lecz idea determinuje treści aksjologiczne w powieściach Zoli.

Konkretyzacja prawa brzmiałaby więc następująco: byt społeczny generuje powstanie idei (ideologia, moralność), które z kolei generują odpowiednie treści aksjologiczne, występujące w literaturze w postaci pewnego zespołu wartości moralnych, ideologicznych, estetycznych. Wartości aksjologiczne są więc zapośredniczone w stosunku do bytu przez idee.

Wyka pisał, że Krzywickiego analizy twórczości Ibsena i C a r l y l e' a *uderzają swą całkowitą na gruncie polskim samodzielnością. Polega ona na umiejętności klasowej interpretacji zjawiska literackiego, na dążeniu do tego, aby wyszukawszy odpowiedni równoważnik klasowy, jego istnieniem i działaniem tłumaczyć zarówno genezę, jak rozpowszechnienie danego jaktu literackiego*⁷. Rozwijając intuicje Wyki powiedziałbym, że równoważnik klasowy oznacza taką sytuację, że treści aksjologiczne w utworze są sformułowane na podstawie wyrażnie określonej, rozpoznawalnej ideologii klasowej. W tym znaczeniu równoważnik klasowy tłumaczy Krzywickiego interpretacje dramatów Ibsena, o których pisał, iż *odzwierciedlają one świat drobnego i średniego mieszczaństwa*; także odnosi się do twórczości Carlyle'a, który krytykuje angielską kulturę XIX wieku z punktu widzenia *chłopsko-szkockiego pojmowania świata*. W 1912 roku Krzywicki pisząc o *Wiernej rzece* Żeromskiego dowodził, że *Sprawa barier klasowych przenika cały dramat powołany do życia piórem artysty* — owe bariery stanowiące są

⁷ K. Wyka: *Modernizm polski*. Kraków 1968, s. 488.

przez konkurencyjne wartości moralne w ramach jednej klasy — szlacheckiej.

Te oraz inne analizy literackie Krzywickiego upoważniają do przedstawienia poglądu, że równoważnik klasowy może wyjaśniać w literaturze następujące sytuacje:

a) treści aksjologiczne dzieła literackiego wywodzą się z wartości określonej historycznie klasy—i odzwierciedlają jej byt, tak, jak to się dzieje w twórczości Carlyle'a;

b) treści aksjologiczne dzieła literackiego zbudowane z wartości danej klasy są zorientowane konkurencyjnie w stosunku do wartości innej klasy, wówczas autor przedstawia antynomie między dwoma sprzecznymi systemami wartości (krytyka wartości kultury burżuazyjnej z punktu widzenia *chłopsko-szkockiego* — w twórczości Carlyle'a);

c) dzieło przedstawia niekoherentny zespół (antynomię) wartości aksjologicznych wywodzących się z konkurencyjnych wartości funkcjonujących w ramach zróżnicowanej socjologicznie jednej klasy (przypadek *Wiernej rzeki* Żeromskiego).

III. KRAŻENIE IDEI LITERACKICH W SPOŁECZEŃSTWIE

Działanie równoważnika klasowego jako regulatora upowszechnienia się zjawisk literackich, łączy się z koncepcją wędrówki idei w przestrzeni. Wprawdzie brak w tekstach Krzywickiego szczegółowych wskazań, w jaki sposób teoria wędrówki idei może być stosowana do badania literatury; na podstawie jednak paru jego wypowiedzi można zaryzykować naszkicowanie rekonstrukcji poglądów w tej sprawie. W cytowanym artykule o Ibsenie głosił, że *Być... ibsenistą należy tu* (w Berlinie — W. K.) *obecnie wraz z nietscheanizmem do niezbędnych rynsztunków każdego ducha „wolnego”, tj. takiej istoty, która zbrzydziła sobie błoto codzienności mieszczańskiej.* Autor opisując zanik wartości humanistycznych w kulturze burżuazyjnej wskazywał, że zostały one wyparte przez wartości pojęte egoistycznie (*etyka pięści* zamiast solidarności, rywalizacja w imię *pieniądza*, uprzedmiotowienie człowieka itp.). Jak więc interpretować wartości kreowane przez modernistów? Krzywicki ironicznie pisał o „*duchu wolności*” modernistów, o wyobcowaniu ze społeczeństwa, zwracał uwagę na społeczną szkodliwość hasła *sztuka dla sztuki*. Zarazem cenił dążenia owego ruchu do zachowania niezależności oraz rozwijania samorealizacji osobowości w sztuce. W 1901 roku stwierdzał (*Z wrażeń profana*): *Hasła sztuka dla sztuki, nauki dla nauki, bez względu na różne dodatki i halucynacje (...), są cennymi objawami indywidualności ludzkiej, która przynajmniej może się zrealizować w niezależnej sztuce oraz nauce.* Krytykując

pogląd Maxa N o r d a u, że pisarze należący do owego nurtu są wykoślawionymi psychicznie jednostkami — stwierdzał, że cokolwiek mógłby zarzucić modernistom to *przecież o jednym muszą pamiętać: wcielili w siebie jęki i spazmy nasze, a życiem swoim, twórczością swoją użyźniają glebę pod posiew hasel osobowości ludzkiej*.

Wspomniany równoważnik klasowy nie miałby tu zastosowania. Część modernistów kreuje w literaturze takie wartości aksjologiczne, które nie są generowane przez jakąkolwiek ideologię klasową. Wartości te mają status wewnątrzgrupowy i należy je określić jako ideologię estetyczną, która funkcjonuje wyłącznie w świadomości artystów i intelektualistów danej grupy oraz obiektywizuje się w ich praktyce twórczej.

Należy wyjaśnić, że Krzywicki odróżniał w łonie ruchu modernistycznego dwa pokolenia: starsze, dla którego reprezentatywnymi byli Ibsen i Björnson, i których twórczość analizował w kategoriach klasowych; pokolenie „najmłodszych” — Hansson, Przybyszewski i inni — było pozbawione wszelkich *instynktów klasowych*. Pokolenie owo dysponuje swoistą, samodzielną ideologią estetyczną, nie uwarunkowaną przez żadną klasę społeczną.

Wędrowka ideologii estetycznej modernizmu w Europie dokonuje się ponad poszczególnymi klasami i kierowana jest subiektywnymi przekonaniami poszczególnych jednostek o przydatności historycznej uniwersalnych wartości humanistycznych, sankcjonujących *objawy indywidualności ludzkiej*. Idee te nie mają aktualnie żadnej mocy historiotwórczej, co nie wyklucza zdaniem Krzywickiego, jeśli dobrze odczytuję jego intuicje, ich znaczenia dla stopniowego osiągnięcia pełnej wolności człowieka.

L. Krzywicki opublikował w 1893 roku artykuł pt. *Ibsen w Anglii*, w którym opisał przykład krążenia wartości aksjologicznych zawartych w twórczości Ibsena. Zdaniem Krzywickiego społeczeństwo norweskie nie *zaznało poddaństwa*, utrzymało więc takie wartości, jak: demokratyzm, godność i wolność jednostki, pracę dla siebie itp. Autor uważał, że Ibsen przetworzył, zresztą bez większych zmian, te wartości w literackie treści aksjologiczne i pokazał ich działanie w nowych, już kapitalistycznych warunkach. Spełniały one znakomicie, chociaż w sposób „powszedni”, swoją rolę inicjującą w przemianach społecznych. Okazało się, że podobną rolę mogą odegrać, mimo różnic w poziomie rozwoju *podłoża rzeczowego*, również w Anglii obarczonej tradycją uległości wobec dawnych norm moralnych (nakazujących posłuszeństwo, trzymanie się swego stanu społecznego) oraz kastowych konwenansów obyczajowych. Owe przeniesione z Norwegii, za pośrednictwem Ibsena, wartości zostały zaakceptowane przez te grupy społeczne w Anglii, które od dawna posiadały wolność prawną, lecz były krępowane brakiem wolności moralnej i obyczajowej.

W podanym przykładzie znajduje zastosowanie równoważnik klasowy dla wyjaśnienia rozpowszechnienia się twórczości Ibsena—zarówno w Norwegii, jak i w Anglii. Można powiedzieć, że większy zasięg społeczny mają te literackie treści aksjologiczne, które służą bezpośrednio, w sensie funkcjonalnym, spełnianiu interesów materialnych klasy lub klas oraz są zgodne, albo tożsame z preferowanymi przez nie wartościami estetycznymi. Jeżeli dzieło literackie, lub w ogóle dzieło sztuki, spełnia pierwszy warunek (jego wartości są funkcjonalne dla realizacji interesów materialnych), albo drugi warunek (jego wartości są zgodne z preferowanymi wartościami estetycznymi klasy), to wówczas zostaje zaakceptowane przez całą klasę.

Artyści — zdaniem Krzywickiego — przeważnie nie uświadamiają sobie, że występują w roli medium przekazującego wartości klasowe; nie potrafią też wskutek braku *nauki społecznej* rozpoznać, że owe wartości dla *omamienia* publiczności odwołują się do uniwersalnych pojęć wolności, równości, piękna itd. Z tego względu autor wielokrotnie sugerował, aby twórcy oraz krytycy byli zorientowani w *nauce społecznej*, która odkrywa prawidłowości rozwoju społeczeństwa, która obnaża mity społeczne, „nicuje” powierzchowne, zdroworoządkowe, a więc nie wnika-jące w istotę zjawisk społecznych, mniemania o rzeczywistości. Dodajmy, że w późniejszym okresie podobne postulaty będzie formułował S. Brzozowski we *Współczesnej powieści i krytyce literackiej* oraz w *Legendzie Młodej Polski*.

IV. OGRANICZONA PRZYDATNOŚĆ MATERIALIZMU W BADANIACH PODŁOŻA HISTORYCZNEGO

Materialistyczne pojmowanie dziejów — jego prawa oraz opisane konkretyzacje — nie są przydatne do wyjaśniania genezy przeżytków z różnych epok, które w każdym okresie historycznym tworzą podłoże historyczne. Prawa owe nie znajdują również zastosowania przy wyjaśnianiu procesu twórczego oraz, w niektórych przypadkach, wartości artystycznych i estetycznych poszczególnych artystów. W tej ostatniej sprawie w poglądach Krzywickiego można napotkać brak spójności—o czym powiemy. W ogólności można stwierdzić, jak to wcześniej sygnalizowano, że prawo materializmu mówiące, iż byt społeczny determinuje świadomość społeczną znajduje zastosowanie w znaczeniu słabszym, tzn. iż byt społeczny jest niezbędną podstawą (lecz niczego nie determinuje) dla zaistnienia jednostkowego procesu twórczego i jego wartości oraz dla podłoża historycznego.

Niektóre wartości oraz ich obiektywizacje generowane przez byt spo-

leczny tracą w pewnym momencie funkcjonalne znaczenie w stosunku do bytu — i jeśli są przejmowane jako tzw. dziedzictwo kulturalne w następnej epoce, nie pełniąc funkcjonalnej roli w jej ramach, to przekształcają się w przeżytki. Owe przeżytki, przyjmowane z różnych okresów, konstytuują podłoże historyczne epoki. Pojawia się pytanie o przyczyny trwania owych przeżytków. Według Krzywickiego żywotność pewnych obyczajów i zachowań, jako przeżytków) uwarunkowana jest tym, iż regulują one praktykę społeczną typu sakralnego (np. obyczaje związane ze świętami, zaślubiny). Jeśli chodzi o inne przeżytki (wartości ideologiczne, prawo, dawne teorie społeczne), które nie są przydatne dla aktualnej praktyki społecznej, to ich obecność w kulturze zawdzięcza się świadomości historycznej człowieka. Świadomość historyczna jest częściowo autonomiczna w stosunku do bytu społecznego. Charakteryzuje się upodobaniem — psychologicznym i intelektualnym — przeszłości historycznej, przechowując w pamięci wartości powstałe w przeszłości.

V. ŻYWIOŁOWOŚĆ PROCESÓW TWÓRCZYCH

W artykule pt. *O sztuce i nie sztuce* (1899 r.) Krzywicki pisał, iż *Ze wszystkich dziedzin ducha sztuka jest najbardziej indywidualną, z tego względu nie może zawierać tendencyjności ani przepisów techniki, ani wreszcie zakazów. Akt twórczy wydobywa z bezwiednych pokładów jaźni naszej myśli i formy. Sztuka ma prawo do wyrażania wszystkiego co ludzkie, przede wszystkim wszelkich konwulsji ducha. Autor stwierdzał, że twórczość artystyczna jest swoistą, żywiołową cerebracją, która pozwala artyście wydobywać cudowne rzeczy z tajników wewnętrznych, a im bardziej wstrząśnie oceanem jaźni naszej, tym potężniejsze rzeczy wychodzą. Tylko w taką sztukę wierzę.* Przypomnijmy, że we wcześniejszych tekstach, jakkolwiek nie pomijał doznań psychologicznych towarzyszących powstawaniu sztuki, kładł nacisk głównie na społeczne warunki, które określają proces twórczy. W eseju analizującym różnice w kulturze w zależności od warunków bytowania (*My i Jakuci*) stwierdzał, że uzdolnienia artystyczne są niezależne od owych warunków. *Cywilizacja — pisał — jedynie sprzyja ich (zdolnościom — W. K.) rozkwitowi i ujawnieniu, ale nigdy nie stwarza.* Jeżeli uzdolnienia są niezależne od determinant cywilizacyjnych, to muszą charakteryzować się własnymi, autonomicznymi prawami. Zatem proces twórczy nie może być redukowany do poziomu rozwoju zjawisk masowych. Nie może też być interpretowany za pomocą praw i prawidłowości charakteryzujących zjawiska społeczne.

Krzywicki opublikował w 1896 roku rozprawę p. t. *Cerebracja*

żywiolowa. *Przyczynek do psychologii spirytyzmu*⁸, w której analizował problemy snów oraz niezracjonalizowane stany świadomości, w której przechowywane są doznania i wrażenia życiowe. Wszystko to człowiek może uzewnętrzniać w formie *objawień* jakoś uporządkowanych; może też ujawniać właśnie w postaci (rozbudowanych opisów snów oraz w formie *pisma automatycznego*. Artysta jest medium, poprzez które — w sposób najpełniejszy — wyraża się owa celebracja, tzn. wypowiadanie tego wszystkiego, co się dzieje w jego podświadomości. Im bardziej nasilone są wewnętrzne przeżycia artysty, im bogatsza jego osobowość, tym większe są szanse na powstanie wielkiego dzieła.

Autor wielokrotnie podkreślał, że wielka sztuka musi być oryginalna w sensie *duchowym*, to znaczy powinna przedstawiać za pomocą adekwatnych środków artystycznych owe wewnętrzne przeżycia i stany. Uważał, że udało się to osiągnąć A. S t r i n d b e r g o w i, który dysponował zarówno bogatym życiem wewnętrznym, jak i wielkim talentem pozwalającym mu budować nowe wartości artystyczne wyrażające cerebrację. Pisał (*Sztuka i życie*), że *bez oryginalności nie ma piękna w utworze, ani w życiu twórcy*. Wynikałoby z tego, że cechą atrybutywną piękna jest oryginalność, która konieczna jest również w życiu, a zatem oryginalność byłaby wartością estetyczną i etyczną zarazem.

We wspomnianym artykule *O sztuce i nie sztuce* Krzywicki pisał, że wewnętrzne stany ducha artysty (zarejestrowane w podświadomości) muszą przemienić się w specyficzną *spójnię rozczłonkowanych, tj. zindywidualizowanych wrażeń artysty*. Owa spójnia musi sprawić, że w dziele sztuki połączenia na przykład *barw z barwami, lub barw z dźwiękami* muszą być takie, *ażebym nas wzruszyły. Napięcie energii* w duszy artysty przeniesione na dzieło powinno wywoływać podobne wzruszenie i energię w *cudzej jaźni*. Stwierdzał, że *Utwory sztuki powinny silnie działać na innych — to pierwsza a może i ostatnia zasada całej estetyki*. Zatem Krzywicki traktował proces twórczy jako zjawisko indywidualne, autonomiczne i żywiolowe. Owa spójnia jako zasada 'twórczości, będąc tajemnicą duszy artysty, realizuje się również żywiolowo, z pominięciem dyspozycji intelektualnych; należałoby może powiedzieć, że w ogóle cały proces twórczy nie jest zracjonalizowany oraz wykracza poza jakiegokolwiek reguły logiczne.

Postawmy pytanie: dzięki czemu powstaje w dziele sztuki idea, która, jakże często, odzwierciedla stany społeczne lub utworzona jest z różnych wartości występujących w świadomości społecznej (uważam, że pojęcie

⁸ „Biblioteka Warszawska” 1896, tom IV, z. 1. Na owo pojęcie zwrócił uwagę W. Kalinowski pisząc, że dotychczasowi komentatorzy Krzywickiego pomijali problematykę cerebracji — por. W. Kalinowski: op. cit., s. 163.

idea w sztuce jest jakimś zrationalizowanym zespołem poglądów). Próbę odpowiedzi na owe pytania sformułował W. Kalinowski, rekonstruując poglądy Krzywickiego następująco: *Kultura odciska się w podświadomości artysty, a zatem i w sztuce, przede wszystkim jako język sensu stricto (elementarne struktury językowe) i język sensu largo (normy, obyczaje, konkret społeczny), poza które artysta nie może wykroczyć. W tym punkcie Krzywicki bardzo zbliża się do Taine'a: podświadomość artysty zdeterminowana jest społecznie. Spontaniczny akt twórczy odsłania zakorzenione w indywidualnej psychice pokłady świadomości zbiorowej*⁹.

Wedle Krzywickiego wartości aksjologiczne w dziele sztuki powstawałyby w sposób spontaniczny, niezracjonalizowany, byłyby erupcją nagromadzonych w świadomości różnorodnych, lub jednorodnych społecznie (tzn. klasowo, grupowo itd.) norm i wartości. Dopiero badacz literatury czy też wprawiony w interpretacji czytelnik mogą rekonstruować i strukturalizować ideę w sztuce. Posługując się terminologią Krzywickiego należy powiedzieć, że w działalności interpretacyjnej odczytującej ideę (wartości aksjologiczne) zawartą w dziele, trzeba posługiwać się *abstrakcją*, a więc pomijać *czynniki drugorzędne* (podobnie jak w poznaniu naukowym), zakłócające odkrywanie idei dzieła.

VI. SPRZECZNOŚCI W POGLĄDACH L. KRZYWICKIEGO

W kontekście sformułowanej rekonstrukcji stanowiska Krzywickiego należy również wspomnieć o występujących sprzecznościach. Mianowicie, jak zauważył Kalinowski, autor często oceniał wartość dzieła już to ze względów właśnie na jego spontaniczność, już to ze względu na zawarty w dziele, często świadomie konstruowany (dzięki wykorzystaniu *nauki społecznej*) przez artystę zespół wartości aksjologicznych. Sprzeczność w poglądach Krzywickiego polega na tym, że *utwory wysoko cenione z punktu widzenia ich ideowej zawartości mogą się okazać bezwartościowe, gdy przyjdzie do oceny aktu twórczego, w którym powstały. Kłopoty Krzywickiego z pogodzeniem dwóch grup kryteriów nie są oryginalne. Natknęli się na nie (...) pozytywistycznie zorientowani estetycy, którzy nie zadowolili się socjologicznym relatywizmem i próbowali odnaleźć jakieś kryteria uniwersalne*¹⁰.

Kolejna sprzeczność wynika z opisanego procesu tworzenia. Pisał Krzywicki, iż *Twórczość artystyczna (...) jest walką nieskończoności z ograniczonością, absolutu ze względnością, a w tej walce ograniczoność*

⁹ W. Kalinowski: op. cit., s. 169—170.

¹⁰ Idem: op. cit., s. 170.

*i względność nadają utworom sztuki nieraz piętno bardzo wyraźne, artystę stawiają jako szeregowca w ordynku tych lub innych interesów, a dzieło jego, poczęte niby w poczuciu Absolutu, obracają w bardzo cielesny pocisk w zgiełku względności i doczesności*¹¹. Druga część stwierdzenia autora może być interpretowana za pomocą równoważnika klasowego, i jako oczywistą pozostawiamy ją na boku. Natomiast pierwszy fragment może nasuwać przypuszczenie, że wyszczególnione antynomie procesu twórczego, skonstruowane zresztą na podobieństwo antynomii kosmologicznych Kanta, znajdują rozwiązanie tylko w duszy artysty. Rozwiązanie owo wymaga oczywiście pełnej wolności dla twórczości artystycznej, tzn. niezależności artysty od jakichkolwiek partykularnych interesów grupowych.

Pogląd ów stoi w jaskrawej sprzeczności z głoszonymi postulatami o opowiedzenie się sztuki za *sprawą ludu pracującego*, co wymaga akceptacji właśnie klasowych wartości ideologicznych i moralnych. Pogląd ten jest także sprzeczny z uwagami, które Krzywicki przedstawił na marginesie *Ziemi obiecanej* Reymonta. Uważał, że pisarz nie zdołał uchwycić istoty przemian społecznych w Łodzi. Do tego bowiem potrzeba, pisał, *talentu i idącej z nim intuicji, jeszcze naukę społeczną, nawet bardzo wiele tej nauki*. Zapewne chodziło Krzywickiemu o socjologię, która — głosił — jest przecież zawsze uwikłana w określone wartości, a zatem idzie w ordynku tych lub innych interesów. Albo więc autonomia procesu twórczego bez nauki, albo częściowe ograniczenie autonomii we współdziałaniu z nauką związaną z wartościami społecznymi. Odnotujmy jeszcze, że Krzywicki upatrywał — zapewne pod wpływem Hegla lub heglistów, chociaż brak w tekstach literalnych nawiązań — w literaturze wartości poznawcze, które przecież nie mogą powstać w wyniku spontanicznego, niezracjonalizowanego procesu tworzenia.

¹¹ L. Krzywicki: *W otchłani*. Warszawa 1909, s. 229.

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI

DIALOG FILOZOFICZNY HEINRICHA RICKERTA I EMILA ŁASKA
JAKO ŹRÓDŁO ROZWOJU I ROZŁAMU NEOKANTYZMU
BADENSKIEGO

I

Tekst ten poświęcony będzie analizie wpływu koncepcji filozoficznej Emila Łaski na twórczość teoretyczną czołowego filozofa neokantyzmu, Heinricha Rickerta. H. Rickert należy — jak wiadomo — do najwybitniejszych filozofów naszego stulecia, był współtwórcą tzw. neokantyzmu badńskiego oraz swoistego aksjologizującego zwrotu w filozofii neokrytycznej. Oddziałął też bardzo silnie na rozwój nauk humanistycznych, szczególnie poprzez stworzoną przez siebie teorię, metodologię i typologię nauk.

Postać E. Łaski jest dużo mniej znana polskiemu środowisku filozoficznemu. Jak dotąd w polskiej literaturze filozoficznej poświęcono mu ledwie kilka wzmianek. A jednak sądzę, i postaram się to w niniejszym artykule pokazać, iż twórczość filozoficzna Łaski miała duże znaczenie dla kształtowania się i rozwoju filozofii niemieckiej (a przez to i światowej) w XX wieku. Szczególnie wyraźne piętno wywarła jego koncepcja na dwu filozofach mu najbliższych: H. Rickercie i M. Heideggerze¹. W niemieckiej literaturze krytycznej stwierdza się nawet (i jest to wniosek w moim pojęciu całkowicie zasadny), iż E. Łaski swym ciągłym korygowaniem stanowiska Rickerta, od którego pierwotnie wychodził, doprowadził w końcu do przewyciężenia zasadniczych idei neokantyzmu

¹ Nie wolno zapominać, iż swą edukację filozoficzną rozpoczynał Heidegger pod kierunkiem neokantystów badńskich zwłaszcza Rickerta, i ślad rozważań w duchu neokantowskim, ewidentny we wczesnych rozprawach (szczególnie w *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* i *Die Kategorien — und Bedeutungstheorie des Duns Scotus* — lata 1913—1916), są widoczne także w jego dojrzałej twórczości. W *Sein und Zeit* stwierdza np., iż jedynym spoza kręgu fenomenologicznego, który wpadł na ślad adekwatnego ujęcia kwestii prawdy jest Emil Łaska (którego pisma studiował uprzednio pod kierunkiem Rickerta). Por. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1979, s. 218.

badeńskiego, a w konsekwencji — całej filozofii transcendentalnej². Umożliwił przez to wykształcenie się nowych prądów w filozofii niemieckiej, w szczególności wszelkich filozofii wychodzących od historyczności bytu ludzkiego (np. filozofii egzystencjalnej Heideggera, koncepcji Luka c s a) oraz — z drugiej strony — filozofii lingwistycznych. Na tym tle przezwyciężenie przez Laskę koncepcji Rickerta ujawnia swe istotne znaczenie dla dziejów współczesnej myśli filozoficznej. Zanim jednak przejdziemy do analizy dialogu filozoficznego jaki odbył się między tymi dwoma teoretykami, winniśmy czytelnikowi skrótową choćby prezentację sylwetki E. Laski.

II

Emil Lask urodził się w 1875 roku w Wadowicach, w dzieciństwie zaś przeniósł się wraz z rodziną do południowych Niemiec. Studiował najpierw prawo a potem — pod kierunkiem najpierw Rickerta a następnie Windelbanda — filozofię. W 1902 roku ukazała się jego praca doktorska pt. *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, w której w bardzo nowatorski sposób dokonał analizy kierunków rozwoju klasycznej filozofii niemieckiej, ze szczególnym uwzględnieniem stanowiska J. G. F i c h t e - g o. Analizy twórczości Fichtego dokonane przezeń w tej pracy nie straciły do dziś na swej aktualności i doniosłości³, są ponadto przykładem połączenia polotu interpretacyjnego z rzetelnością historyka. W trzy lata po doktoracie Lask habilituje się rozprawą na temat filozofii prawa (*Rechtsphilosophie*, 1905). W tymże 1905 roku osiada w Heidelbergu, i dzięki świetnym rekomendacjom Rickerta i Windelbanda otrzymuje wakujące od śmierci Kuno Fischera stanowisko profesorskie. Przez kilka następnych lat pisze mało, pracując bardzo intensywnie nad stworzeniem własnego stanowiska filozoficznego. Jego wyrazem są dwie rozprawy, ogłoszone w 1910 i 1911 roku: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* oraz dopełniająca ją *Die Lehre vom Urteil*. W latach 1912—1915 zaznacza się pewna ewolucja zasadniczego stanowiska Laski (zbliżona do kierunku, w którym poszła dojrzała myśl Heideggera), ujawniona jednak dopiero w pośmiertnie wydanym trzecim tomie *Gesammelte Schriften*, złożonym z tekstów nigdzie wcześniej nie publikowanych. Emil Lask zginął w Karpatach w 1915 roku na froncie I wojny światowej.

² Por. K. H o b e: *Emil :Lask. Eine Untersuchung seines Denkens*. Heidelberg 1969.

³ Zachodzą dość istotne podobieństwa między analizami M. J. S i e m k a, zawartymi w *Ideji transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* (Warszawa 1977) a koncepcjami E. Laski.

Przez całe życie pozostawał Lask w głębokiej i serdecznej przyjaźni ze swoim byłym nauczycielem Heinrichem Rickertem. Ten ostatni wysoko cenił talent filozoficzny swego wychowanka, w którym już w czasach studenckich odkrył najwartościowszego partnera teoretycznych dysput⁴. Jednakże ich pozycje filozoficzne, początkowo tak bliskie, wraz z coraz rzadszym, spowodowanym odległością (R i c k e r t wykładał wówczas we Freiburgu), kontaktem osobistym oddalają się coraz bardziej od siebie. I właśnie ten proces postępującego rozziwu między dwoma stanowiskami filozoficznymi pragnę teraz prześledzić.

III

Pisana pod kierunkiem Rickerta praca doktorska Laska za-tytułowana *Fichtes Idealismus und die Geschichte* była wyrazem osiągnięcia pewnej zasadniczej płaszczyzny dyskursu filozoficznego. Płaszczyzna ta pozostała w zasadzie nie zmieniona do ostatnich jego prac. Była ona wspólna zarówno Rickertowi, jak i Laskowi, choć niewątpliwie uznać ją trzeba za dzieło tego pierwszego, dzięki któremu zdystansował on się od neokantyzmu marburskiego. Charakteryzowała się ona podkreśleniem rangi indywiduum, nieredukowalności indywidualności do tego, co ogólne, niezastępowalności tego, co indywidualne i niepowtarzalne w procesie dziejowym. U Rickerta doprowadziło to, jak wiadomo, do swojej metodologii nauk (oraz ich klasyfikacji), opartej na odróżnieniu metody uogólniającej i indywidualizującej. Wiązało się to z wypracowaniem nowego, antynomologicznego pojęcia procesu historycznego, do którego nawiązywali niektórzy z historyków (np. Ranke), a które opierało się o zrelatywizowane do wartości podejście do dziejów. To, że Lask przejmuje i akceptuje metodologiczno-historyczne poglądy Rickerta widać w wielu miejscach *Idealizmu Fichtego...*, zwłaszcza gdy podkreśla fundamentalność nowego ujęcia proponowanego przez swego mistrza⁵. Sam z kolei podkreśla—w opozycji do Kanta — jeszcze silniej niż Rickert rolę indywidualności w procesie zarówno dziejowym, jak i przyrodniczym oraz poznawczą niezgłębialność indywiduów. Widać to wyraźnie w ocenie pojęć gatunkowych (zwłaszcza w ich stosunku do konkre-tów), wytwarzanych w logice analitycznej⁶.

⁴ Patrz: E. Lask: *Gesammelte Schriften. Heidelberg 1923*, wprowadzenie pióra Rickerta, s. VII i n.

⁵ Ibidem, T. I, s. 3, 16 i n.

⁶ Logikę analityczną (charakterystyczną, zdaniem Laska, dla Kanta i częściowo dla Fichtego), uznającą empirycznie dane indywidua za jedyną rzeczywistość, zaś pojęcia ujmującą jako twór sztuczny, powstały dzięki abstrak-

Drugą cechą wspólną obu filozofom płaszczyzny filozoficznej było operowanie identycznym pojęciem rzeczywistości. Jest to kwestia istotna, bowiem wskazuje na poważne odstępstwo obu myślicieli od ortodoksyjnego, jak się niekiedy niezbyt zasadnie twierdziło, kantyizmu Marburczyków oraz od samego Kanta. Zarówno twórca *Krytyki czystego rozumu* oraz Cohen i N a t o r p uwzględniali tylko przyrodniczy aspekt rzeczywistości⁷. Widać to choćby w orientowaniu się Kanta na przyrodoznawstwo, podkreślaniu jego konstutywnego dla natury statusu. R i c k e r t dystansuje się od tego utożsamienia przyrody z rzeczywistością w wielu pracach (np. w *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*). Podobnym torem kroczy myśl Laska, zbliżającego się przez to także do fenomenologów. Wskazuje on bowiem na istnienie i konieczność filozoficznego przebadania pewnej pierwotnej rzeczywistości, poprzedzającej rzeczywistość przyrodniczą. W liście do swego przyjaciela, Fritza Medikusa⁸ pochodzącym z października 1903 roku pisze: *Ale z jedną myślą przenikającą Pańskie wywody (mowa o artykule Kant und Ranke, zamieszczonym w „Kantstudien” VIII — A. P.) pogodzić się nie mogę. Najkrócej można ją sformułować tak: Rzeczywistość taka, jaką jest ona obiektywnie, to przyroda. Nie! Rzeczywistość taka, jaką jest obiektywnie, nie jest ani przyrodą, ani dziejami. Kategorie rzeczywistości nie są ani kategoriami przyrodniczymi, ani kulturowymi. Przyroda jest w równym stopniu jak dzieje światem już pomyślanym poprzez obce rzeczywistości kategorie. Jest kardynalnym błędem Kanta, że dopuszcza do pomieszania „przyrody” i „rzeczywistości”. Moja teza zaś brzmi: istnieje pewna rzeczywistość, w ogólnie-obowiązującym, obiektywnym sensie, która nie jest tożsama z przyrodą. Błąd Kanta powtarza Cohen. Za „doświadczenie” podstawia ciągle „matematyczne przyrodoznawstwo”. (...) Dla mnie istnieje pewien obraz rzeczywistości przednaukowej, która nie jest przedmiotem żadnej, ale materiałem każdej nauki szczegółowej. Ten obraz (Gebilde) nie jest jednak czymś metafizycznym; jest to bezpośrednia rzeczywistość, jedyna rzeczywistość. Oddalony od niej jest każdy utworzony przez naukę obróbkę świat, zarówno świat przyrodoznawczych atomów, jak i świat kulturoznawczych potencji. Oba są tworem metodologicznymi, światami jeno w naukowo-metodologicznym sensie, produktami kategorii nauk szczegółowych, podczas gdy rzeczywistość, która jest jedynym światem w sensie*

cyjnemu myśleniu, przeciwstawia Lask logice emanatycznej (najpełniejszy wyraz znalazła ona w filozofii Hegla), charakteryzującej się logicznym panowaniem pojęcia nad empiryczną rzeczywistością.

⁷ *Krytykę czystego rozumu* można uznać za refleksję metodologiczną wyrosłą wokół fizyki Newtona i Galileusza; prymat przyrodoznawstwa u Marburczyków jest znany.

⁸ Cytuję wg K. H o b e: *Emil Lask*, op. cit., s. 231—232.

teoriopoznawczym jest ujmowana nie przez metodologa, lecz przez epistemologa, jako produkt kategorii teoriopoznawczych. Jeśli stoi się na tym Rickertowskim stanowisku, to zmianie ulega cała teoria kategorii ⁹.

Sądę, iż ten obszerny cytat nie wymaga wielu komentarzy. Lask wysuwając za Rickertem koncepcję pierwotnej, bezpośrednio doświadczalnej rzeczywistości naszego życia, którą dopiero kategorie szczegółowe przekształcają w naturę czy historię, stanął wyraźnie w szeregu najbardziej nowatorskich koncepcji niemieckiej filozofii XX-wiecznej. Mam tu na myśli w szczególności późną fenomenologię, z jej koncepcją konieczności budowania filozoficznych fundamentów nauk pozytywnych w obliczu kryzysu podstaw nauk oraz ideą *świata naszego życia* (*Lebenswelt*), wypracowaną przez Husserla w latach czterdziestych, a także filozofię egzystencjalną Heideggera, z jej pierwotnością bycia względem poznania (inaczej: przytomności względem świadomości).

Wypracowanie własnej koncepcji filozoficznej, które miało miejsce w latach 1908—1913, zmusiło Laskę do rewizji pewnych istotnych aspektów koncepcji Rickertowskiej, a w konsekwencji do — nie całkiem uświadamianego — przewyżczenia filozofii autora *Gegenstand der Erkenntnis*. Choć miało ono charakter całościowy, ogniskowało się zwłaszcza wokół teorii sądu (oraz jej założeń i konsekwencji) obu myślicieli.

R i c k e r t przejął w zasadzie teorię sądu od Windelbanda. W *Beitrdge* ten ostatni stwierdza, że sąd jest złożeniem dwóch składników: teoretycznego przedstawienia (lub powiązania przedstawień) oraz uznającego bądź odrzucającego ustosunkowania się do niego (do nich). To ostatnie określa Windelband mianem oceny (*Beurteilung*), i uznaje za moment praktyczny w procesie sądenia. Towarzyszy mu uczucie przekonania (inaczej: pewność). Ponieważ ma ono, jak wszelkie uczucie, różne stopnie intensywności, od całkowitej pewności uznania do całkowitej pewności odrzucenia, wyróżnia on sąd twierdzący, przeczący i problematyczny (tj. taki, któremu towarzyszy uczucie indyferencji). R i c k e r t przyjmuje oddzielenie obu faz wydawania sądu: teoretycznej i praktycznej, odrzucając jednak istnienie sądów problematycznych. Dla niego poznanie jest albo twierdzeniem albo zaprzeczeniem. W stadium indyferencji nie ma żadnego poznania, nie wydaje się więc i sądów. Potwierdzenie lub zaprzeczenie (*Bejahung oder Verneinung*) opiera się dlań, tak jak

⁹ Odróżnienie kategorii rzeczywistości i kategorii przyrody stwarza też perspektywę przewyżczenia narastającego wraz z rozwojem metodologii nauk kryzysu związanego z pojęciem przyczyny. Lask zajmuje się tym pobieżnie w końcowej partii cytowanego listu, wskazując na możliwość odróżnienia przyczynowości jako niezbędnej kategorii rzeczywistości naszego życia od specyficznego znaczenia tejże kategorii w naukach przyrodniczych. Por. K. H o b e: op. cit., s. 232.

u W i n d e l b a n d a, na uczuciu pewności i oczywistości¹⁰. Uczucie to jest — co stanowi *novum* wobec koncepcji poprzednika — ustosunkowaniem się do pewnej wartości: podczas jego doznawania naprzeciwko poznającego podmiotu występuje pewna powinność (*ein Sollen*), której uznaniem jest właśnie poznanie.

Dochodzimy teraz do kluczowego momentu teorii sądu Rickerta. Uznaje on mianowicie ową powinność za ostateczny miernik poznania¹¹. Jest ona dlań powinnością transcendentną, czymś o charakterze transsubiektywnej konieczności. R i c k e r t łączy tę powinność z kategorią: kategoria jest pośredniczką między transcendentną powinnością a syntezą dokonaną w sądzie jako rozpoznaniem owej powinności. Jest tym, co *ugruntowuje byt według wzorca jakim jest powinność, przeto w pewnej mierze tworzy ona przejście od powinności do bytu*¹². Sąd wszakże składa się z dwu elementów, które zdają się mieć przedstawieniową i teoretyczną naturę, mianowicie z podmiotu i orzecznika. Natomiast powinność transcendentna ma naturę nieprzedstawieniową i wolicjonalną. Aby więc wykazać, iż poznanie nie da się wytłumaczyć jako relacja elementów przedstawieniowych, Rickert zauważa, iż porównując sąd np. *to drzewo jest zielone* oraz odpowiedź *tak!*, daną na pytanie czy *to drzewo jest zielone?* stwierdzamy, iż zawierają one tę samą wiedzę. Tej wiedzy nie zawiera jednak samo pytanie a jest ono złożone z tych samych przedstawień (ściślej słów wskazujących na przedstawienia) co powyższy sąd, brakuje tylko owego momentu praktycznego, owego potwierdzającego *tak!*. Ponadto daje nam pod rozwagę zdanie egzystencjalne, np. *drzewo jest* (tzn. drzewo istnieje), które zawiera pewien predykat (właśnie *istnienie, bycie, egzystencję*) o całkowicie nieprzedstawieniowej naturze, i na przykładzie tego typu zdania opiera w dużej mierze swą teorię kategorii¹³.

Swe stanowisko widzi R i c k e r t jako pokrewne stanowisku F i c h t e g o, według którego *na naszej świadomości obowiązku polega nie tylko nasze życie moralne, ale w ostateczności także i wiedza. Władze poznawcze dostarczają tylko surowca (Stoff); przekonanie o jej (tzn. wiedzy — A. P.) prawdziwości pochodzi jednak od uczucia. (...) Każdy sąd pretendujący do prawdziwości zakłada tedy wolę prawdy jako ostateczną podstawę pewności. Moralna wola w najszerszym znaczeniu, wola, która*

¹⁰ Widać tu więc także kontynuację u obu neokantystów idei kartezjańskich, istotnych także dla Kanta (por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Warszawa 1986, s. 13).

¹¹ Por. H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis*. Tübingen 1928, s. 111; K. Hobe: op. cit., s. 46 i n.

¹² H. Rickert: op. cit., s. 172.

¹³ Ibidem, s. 169.

uznaje powinność jest podłożem nie tylko dla moralnego, ale i dla teoretycznego, myślanego człowieka¹⁴. Rickert nie stawia wprawdzie znaku równości między swym momentem praktycznym i Fichteańskim momentem etycznym, ale nie wypowiada się też otwarcie przeciw takiemu utożsamieniu. I to był właśnie fakt, który pobudził Laska do wystąpienia z tekstem zatytułowanym *Gibt es einen „Primat der praktischen Vernunft“ in der Logik?* (Czy istnieje „prymat rozumu praktycznego” w logice?), w którym wyraźnie przeciwstawia się pewnej tendencji refleksji Rickertowskiej. Chcąc oddzielić elementy teoretyczne od etycznych odróżnia tam Lask sens obiektywny od subiektywnego oraz zmienia główną Rickertowską kategorię *Sollen* na zapożyczoną od Lotzego kategorię *Gelten* (obowiązywanie). Wprowadza też charakterystyczny dla późniejszej *Logiki filozofii* prymat sensu obiektywnego względem subiektywnego, który jest poznawczym korelatem tego pierwszego, miejscem jego przeżycia¹⁵.

Obiektywne obowiązywanie (określone też jako królestwo neotyki) staje się dla podmiotu poznającego pewnego typu wymogiem (*Fordern*), który odpowiada Rickertowskiej powinności (*Sollen*). Obiektywne obowiązywanie wymaga odpowiedniego zachowania podmiotowego; jest ono bowiem także obiektywną wartością, od strony podmiotu ujmowaną jako powinność. Ponieważ przedmiotem etyki jest dla Laska owo podmiotowe zachowanie się (czy to zachowanie teoretyczne, czy estetyczne lub jeszcze jakieś inne), to etyka jest wtórna wobec owego zachowania podmiotowego, ono zaś wtórne względem obiektywnego, obowiązującego sensu. Nie może być więc mowy o prymacie rozumu praktycznego, a konkretnie etyki, w kwestiach poznania.

Krytyka ze strony Laska wywarła wrażenie na Rickercie, skoro już w rok później opublikował studium zatytułowane *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* (Dwie drogi teorii poznania), w którym znacznie modyfikuje swe dotychczasowe poglądy, wyrażone zwłaszcza w drugim wydaniu *Gegenstand der Erkenntnis*. Obok sformułowanego w tym ostatnim dziele sposobu konstruowania teorii poznania, określonego jako *droga transcendentalno-psychologiczna*, wprowadza sposób uzupełniający, na-

¹⁴ Jest to charakterystyka stanowiska Fichtego pióra samego Rickerta, zawarta w jego *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie* (w: *Kritizismus*. Berlin 1925, wyd. 2).

¹⁵ Przeżycie (*Erlebnis*), będące u Laska odpowiednikiem Kantowskiego oglądu (*Anschauung*), jest pierwotnym kontaktem podmiotu poznającego z sensem teoretycznym, tj. z przedmiotem poznania. Poznanie jest podmiotowym korelatem przedmiotu, miejscem, gdzie następuje przeżycie sensu. Poznanie to *ujasnianie* (*Umklä rung*) tego, co zewnętrzne względem poznającej świadomości, i przeto nigdy do końca nie prześwietlane (*unverkärbar*).

zwany *drogą transcendentalno-logiczną*¹⁶. W tej ostatniej, zgodnie z postulatami Laska, wychodzi od pewnego rodzaju sensów obiektywnych, mianowicie od językowo sformułowanych zdań prawdziwych, odróżnianych stanowczo od psychologicznego procesu rozumienia tychże zdań. Sens tych zdań utożsamia z wartością transcendentną, która obowiązuje podmioty, i w trakcie dokonywania aktu poznania przechodzi w powinność. Takie ujęcie wartości transcendentalnej czyni dopiero, zdaniem Rickerta, zrozumiałym nieugruntowane dotąd teoretyczne uczucie pewności i oczywistości, i w tym sensie droga druga stanowi podbudowę dla pierwszej.

Modyfikacje swego stanowiska, przedsięwzięte przez Rickerta, nie zadowolily jednak jego byłego ucznia. Jest to zrozumiałe wobec głębokich różnic między stanowiskami, jakie stały się ewidentne wraz z pojawieniem się *Logiki filozofii...* Obecność silnego wątku realistycznego, związanego z wysuniętą przez Laska teorią *momentu różnicującego znaczenie*¹⁷, z innym ujęciem kwestii kategorii¹⁸, musiały doprowadzić do kolizji z idealistycznymi w gruncie rzeczy rozważaniami autora *Przedmiotu poznania*. Lask atakuje podstawową konkluzję koncepcji swego poprzednika, a mianowicie priorytet logiczny powinności przed bytem. Bowiem według Rickerta, skoro dzięki uznaniu i uczynieniu zadość transcendentnej powinności powstaje byt przedmiotowy (a innego, niezapśredniczonego przez poznanie bytu Rickert nie zna), to *Sollen* ma pierwszeństwo względem *Sein*. Lask zrywa stanowczo z ideą kategorii (a więc i powinności, powiązanej u Rickerta ze światem kategorii), jako miernikiem prawdziwości. Miernikiem tym jest dlań transcendentny (względem świadomości, tzn. nieredukowalny do jej treści) przedmiot, charakteryzujący się zarazem immanencją momentu logicznego (tzw. *logosu*)¹⁹.

Prawdziwość *obiektu pierwotnego*²⁰, tworu nieobecnego u Rickerta, zależy od tego, czy kopuła łącząca predykat i podmiot spaja dwa

¹⁶ Charakterystykę obu dróg zawiera książka K. Bakradzego: *Z dziejów filozofii współczesnej*. Warszawa 1964, s. 228—309.

¹⁷ Lask wysuwa, w związku ze swą koncepcją kategorii (patrz przypis następny), materialną teorię różnicowania znaczenia, według której moment różnicujący jeden sens od drugiego (jeden przedmiot od drugiego), jest generowany przez materiał bytowy, a nie pochodzi od formy logicznej.

¹⁸ Kategorie mają dla Laska — ujmując rzecz bardzo skrótowo — funkcję intencjonalną, wskazującą na materiał zmysłowy (wrazeniowy), który je wypełnia, przekształcając go w twór będący złożeniem formy i treści, tj. sens teoretyczny. U Kanta i większości kantystów kategorie mają funkcję syntetyzującą wrażenia zmysłowe. Por. E. Lask: op. cit., t. 2, s. 33 i n.

¹⁹ Szerzej piszę o tym w następnej części tego artykułu.

²⁰ *Obiektem pierwotnym* (*primäre Objekt*) nazywa Lask ukonstytuowany poprzez wydającą sąd wiadomość poznającą przedmiot, składający się z podmiotu, orzeczenia i łączącej je kopuły.

elementy wzajem do siebie przynależne, czy też nie, tzn. czy właściwie oddaje nierozzerwalne połączenie formy i materiału w przedmiocie transcendentnym względem podmiotowości. Natomiast u Rickerta, stwierdza Lask, forma i treść stoją niepowiązane obok siebie, w związku z czym *formy w istocie unoszą się w powietrzu*, nie wskazując na taki czy inny moment materialny. Uznanie przez Laska kategorialnych form bytowych (zwłaszcza kategorii bytu, jako kategorii obszarowej dla tego, co zmysłowo doznawalne), za przynależne nie sferze istnienia, lecz obowiązywania (*Gelten*), doprowadza go — przy założeniu przejścia obowiązywania w powinność w momencie pojawienia się korelatu podmiotowego, tzn. zaistnienia aktu poznania — do tezy o identyczności bytu i powinności (*Sein = Sollen*), *explicite* przeciwstawnej poglądom R i c k e r t a. Tezę tę badacz filozofii Laska Konrad H o b e słusznie uważa za zerwanie z badeńską filozofią wartości wyrażone w języku tejże filozofii²¹. Logiczną podstawą dla niej jest opozycja wobec wszelkiej autonomicznej względem poznania materialnego logiki, z której wyprowadzano by następnie przedmiotowo ważną teorię kategorii, tak jak ma to miejsce zarówno u Kanta, jak i Windelbanda oraz w jakimś sensie także u Rickerta (zachowanie pojęcia *świadomość w ogóle*). Przecistawienie się takiemu ujęciu było z kolei możliwe dzięki skonstruowaniu transcendentalnej logiki materialnej, które dokonało się głównie w *Logice filozofii...*, uzupełnionej przez *Teorię sądu*.

IV

Po prześledzeniu tej historii pewnego rozłamu, przyjrzyjmy się pokrótce jego efektom po stronie Laska, tzn. spróbujmy zarysować zasadnicze myśli dojrzałego stanowiska tego filozofa. Zadaniem jakie sobie stawia, jest przeniknięcie do najbardziej elementarnych składników tego, co da się pomyśleć, pojąć i poznać. Tymi najbardziej podstawowymi elementami są dlań forma oraz materia. Dadzą się one wydzielić i charakteryzować jednak tylko czysto myślnie, bowiem stanowią nierozzerwalne połączenie w „sensie teoretycznym”, tożsamym dla Laska z przedmiotem oraz pierwotną prawdą. Dokonując swoistej interpretacji przewrotu kopernikańskiego w filozofii (tzn. kantyzmu), potwierdza Lask, że możliwe jest pierwotne zlogicyzowanie całej sfery możliwego doświadczenia. Określa to jako zasadę immanencji *logosu* w tym, co rzeczywiste. Jeszcze przed zaistnieniem poznania przedmioty ze sfery doświadczenia są *podatne na*

²¹ K. H o b e: *Zwischen Rickert und Heidegger*. „Philosophisches Jahrbuch” Freiburg-Miinchen 1971, s. 365—366.

poznanie, są poznawalne tak, a nie inaczej. Ich adekwatne poznanie nie jest więc aktem całkowitej wolności podmiotu, lecz dostosowaniem się do tego, co jest. Sfera czystego bytu (sfera *Ding an sich*) jest dla człowieka, także dla wszelkiego podmiotu poznającego, niczym, bowiem ma on do czynienia ze sferą *rzeczy — dla — nas*, z dziedziną przedmiotów transcendentnych względem naszej świadomości, zawierających jednak immanentny moment logiczny. Poznanie jest „skazane” na obcowanie z rzeczywistością sensów. Uznanie istnienia przedmiotów transcendentnych względem poznania, jest wyraźnym wątkiem realistycznym w koncepcji L a s k a. W procesie prawdziwego poznania konstytuujemy tzw. *obiekt pierwotny*, będący połączeniem podmiotu i orzeczenia, a odpowiadający spojeniu formy i materii w przedmiocie. Ów przedmiot-logos, immanentny i transcendentny zarazem, jest miernikiem prawdziwości poznania. Lask zachowuje więc — jak widzimy — klasyczne (realistyczne) ujęcie prawdy, co jest ewenementem, jeśli chodzi o neokantystów. Wątek realistyczny w koncepcji Laska zostaje jeszcze wzmocniony przez uznanie w momencie materialnym (zewnętrznym, empirycznym) czynnika różnicującego znaczenie przedmiotu, a więc w konsekwencji generującego kategorię. To, że mówimy o jakimś zjawisku jako o związku przyczynowym, wynika nie z praw naszego myślenia, jak według większości interpretatorów jest u Kanta, lecz z tego, że kategorii przyczynowości używamy odnośnie do takich to a takich zjawisk, a więc — koniec końców — to od empirycznej rzeczywistości zależy, czy dostrzeżemy w niej związek przyczynowy czy też nie. Kategorie (inaczej: formy) są bez wypełnienia materiałem (treścią) puste, zaś materiał nieujęty kategorialnie, nie otoczony „logicznym obramowaniem”, jest niewyraźny. Może być jedynie przeżyty, lecz z chwilą uświadomienia sobie przeżycia traci, on swój bezpośredni charakter, przekształcając się w — bardziej lub mniej adekwatne — poznanie. Nie może się zaś ono obejść bez kategorii.

Odrzucając *rzecz samą w sobie* (jako niekrytyczny element koncepcji Kanta), nie zaprzecza Lask transcendentności przedmiotu względem świadomości (zwłaszcza empirycznej). Odchodzi więc wyraźnie od R i c k e r t a, C a s s i r e r a i innych, dla których twór typu *obiekt pierwotny*, a więc przedmiot ukonstituowany przez świadomość, byłby ostatnim krokiem analizy filozoficznej. Pojęcie *logos*, odgrywające u L a s k a rolę czystej formy, a więc nie konstytuującej żadnego, odrębnego przedmiotu, ale wchodzącej w skład każdej formy teoretycznej, wskazuje — jak się wyda je — na odkrycie przez Laska pierwotnej hermeneutyczności bytu ludzkiego. Pojęcie to odpowiada w pewnym stopniu, jeśli chodzi o funkcję, pojęciu *bycie (das Sein)* w filozofii Heideggera. Wspólne jest też obu filozofom ujęcie rzeczywistości jako przesyconej sensem, który się wyłania i który podmioty mogą uchwycić lub nie. Tym, co zwraca uwagę

w koncepcji Laska — zwłaszcza w zestawieniu z filozofią egzystencjalną Heideggera — jest kruchosc roli, jaką przyzna je się podmiotowi i nieobecność jego głębszych analiz. Było to, jak sądzę, bardzo znamienne, bowiem wskazywało na chęć zdystansowania się od jedyne go podmiotu, który naprawdę rozważali kantyści, od podmiotu transcendentalnego. Łask podjął próbę budowy koncepcji teoretycznej, która mogłaby się obejść bez pojęcia podmiotu transcendentalnego. W ten sposób rozstał się z neokantowską tradycją, z której wyrastał. Wysuwając ideę *obowiązywania* (*Gelten*), jako nierozzerwalnie sprzężonego z bytem (*das Sein*), niejasno tylko uświadamiał sobie fakt, iż obowiązywanie musi być obowiązywaniem dla kogoś, dla jakiegoś podmiotu. Nie może to być jednak abstrakcyjny podmiot transcendentalny, lecz żywy, historycznie zmienny człowiek. Konsekwencję tę wyciągnął, pozostający zrazu w kręgu neokantyzmu badeńskiego, Heidegger, czyniący analizy historycznego, skończonego bytu ludzkiego (tzw. *Dasein*) — punktem wyjścia swej filozofii egzystencjalnej. Niemniej w trzecim, ostatnim tomie *Gesammelte Schriften* Laska, widoczne są już kroki wskazujące na idącą w podobnym kierunku ewolucję myśli Laska. Niestety wątków tych nie dane mu już było rozwinąć.

GRZEGORZ BANASZAK

WSPÓŁCZESNA ŚWIADOMOŚĆ MUZYCZNA Z PERSPEKTYWY SPOŁECZNO-REGULACYJNEJ TEORII KULTURY*

Sferę czynności związanych z tworzeniem i odbiorem muzyki uznać można za rodzaj społecznej praktyki symboliczno-kulturowej¹. Oznacza to, że warunkiem niezbędnym pojawienia się efektów należących do zakresu obiektywnego jej funkcjonowania jest respektowanie przez uczestników tej praktyki określonego zbioru przekonań. Zbiór ów obejmuje przede wszystkim przekonania normatywne wyznaczające cele twórczości muzycznej oraz przekonania dyrektywne ustalające sposoby realizacji tych celów. Konstytuują one łącznie obszar świadomości społecznej, który określić można mianem kultury muzycznej lub społecznej świadomości muzycznej. Będę też stosował termin skrótowy — „świadomość muzyczna”, rozumiejąc go jako równoznaczny z dwoma poprzednimi. Tak pojęta świadomość muzyczna stanowi społeczno-subiektywny regulator praktyki muzycznej, wyznaczając sens oraz kształt utworów muzycznych i umożliwiając im pełnienie funkcji obiektywnych związanych z zapotrzebowaniami kierowanymi do praktyki muzycznej przez inne dziedziny życia społecznego.

Celem tego szkicu jest ogólna charakterystyka współczesnej świadomości muzycznej. Przedstawione propozycje spróbuję jednocześnie wykorzystać do argumentacji, iż refleksja nad muzyką uprawiana na gruncie zakładanej tu teorii kultury staje przed szansą rozwiązania pewnych tradycyjnych problemów muzykologicznych i umożliwia ukonstytuowanie perspektywy poznawczej zorientowanej na całościowe i systematyczne badanie zjawisk należących do zakresu kultury muzycznej.

I. WARIANTY SPOŁECZNEJ ŚWIADOMOŚCI MUZYCZNEJ

Współczesna społeczna świadomość muzyczna jest dziedziną treściowo zróżnicowaną. W charakterze wartości naczelnych funkcjonuje w niej

* Temat został opracowany w ramach PRBP III-23.

¹ Odwołuję się tu do ustaleń społeczno-regulacyjnej teorii kultury. Charakterystykę jej podstawowych pojęć i założeń zawiera praca J. Kmity: *O kulturze symbolicznej*. Warszawa 1982.

kilka typów stanów rzeczy, które trudno byłoby zredukować do jednego ogólniejszego rodzaju sensu aktualizowanego w ramach wszelkich przejawów praktyki muzycznej. Wartości owe egzystują często w swoistej symbiozie, jako względnie równocenne składowe, komplementarnie pojętego sensu muzycznego, często jednak jedna z nich wyniesiona zostaje ponad pozostałe, spychając te ostatnie do roli instrumentalnej, bądź też skazując je na status pochodnego, niezbyt liczącego się efektu czynności twórczej. Analiza współczesnej świadomości muzycznej musi więc być analizą różnych jej wariantów. Pewne z nich, związane z tradycyjnym pojmowaniem muzyki, ukształtowały się w ciągu wielu wieków jej rozwoju, inne zaś, wytworzone w ostatnich latach, opierają się na rozumieniu „sztuki dźwięku” tak odmiennym od tradycyjnego, iż za dyskusyjne uznaje się często opatrywanie tworzącej je świadomości mianem muzycznej.

Spróbuję najpierw scharakteryzować tradycyjne warianty społecznej świadomości muzycznej, rozpoczynając od ich postaci najprostszych, z których każda desygnuje do rangi sensu jeden, właściwy sobie, typ wartości.

II. TRADYCYJNA ŚWIADOMOŚĆ MUZYCZNA

Pierwszy z wariantów tradycyjnej społecznej świadomości muzycznej, nazwijmy go tu muzyczną świadomością komunikacyjno—korespondencyjną, związany jest z pojmowaniem muzyki jako szczególnego sposobu „mówienia o świecie”. Za cel pracy kompozytorskiej uznaje się w jego ramach komunikowanie środkami muzycznymi określonych wizji, które w intencji ich twórców stanowić mają specyficzne obrazy świata².

W ramach tzw. muzyki programowej realizacja sensu komunikacyjno-korespondencyjnego odbywa się w sposób podobny do stosowanego w tradycyjnie uprawianych sztukach wizualnych³. W charakterze struktury przedstawiającej występują odpowiednio złożone układy dźwięków, którym na mocy analogii z. określonymi, zawartymi w doświadczeniu przedmiotowym, wyobrażeniami konkretnych zjawisk pozamuzycznych przyporządkowane zostaje odniesienie przedmiotowe w postaci rzeczywistości przedstawionej. W odróżnieniu od dzieł sztuki plastycznej odwołujących się

² Ograniczę się tu do szkicowej charakterystyki rozważanego typu świadomości nawiązując do teoretycznego ujęcia komunikacji artystycznej przedstawionego przez J. Kmitę. Bliższą analizę zagadnień semantyczno-muzycznych, stanowiących jak wiadomo źródło podstawowych sporów muzykologicznych, odłożyć trzeba z konieczności na inną okazję.

³ Analizę tej sfery praktyki artystycznej i regulującej ją świadomości zawiera praca W. Ławniczaka: *O poznawaniu dzieła sztuki plastycznej*. Warszawa-Poznań 1983.

do charakterystyk wizualnych, programowe utwory muzyczne opierają się na słuchowo uchwytnych podobieństwach między odpowiednio zinterpretowanymi strukturami dźwiękowymi, a ujętymi z perspektywy doświadczenia przedmiotowego zjawiskami pozamuzycznymi. Swoiste imitacje deszczu, jęków rozpacz czy wrzawy bitewnej, to powszechnie znane przykłady „obrazów muzycznych”, przypominających konkretne zjawiska świata pozamuzycznego. W takiej mierze, w jakiej semantyka ta funkcjonuje w sposób nieskonwencjonalizowany (tzn. przyporządkowuje układom dźwięków ich odniesienia przedmiotowe w sposób nieautomatyczny, wymagający pewnej refleksji niejako modelującej owe odniesienia), a ponadto odwołuje się do przekonań światopoglądowych nadających przedstawionym zjawiskom praktycznie nieuchwytny „metafizyczny” wymiar, konstituuje się metaforyczna warstwa dzieła muzycznego, którą utożsamiać można z komunikowaną muzycznie wizją świata. Wizje te, stanowiące cel muzyki programowej, oscylują bądź w kierunku symboliczno-fantastycznym, charakteryzującym większość utworów programowych powstałych w kręgu tradycji romantycznej, bądź też w kierunku przedmiotowo-realistycznym, zmiennym dla współczesnych manifestacji twórczości programowej.

Przedstawiony wyżej typ komunikowania muzycznego jest w omawianej dziedzinie praktyki artystycznej zjawiskiem raczej peryferyjnym. Kompozytorzy korzystają z niego w ograniczonym zakresie, wprowadzając elementy zwane programowymi czy ilustracyjnymi w obręb dzieła opartego na odmiennych zasadach komunikowania. Charakteryzując ten odmienny sposób komunikowania, zwróćmy najpierw uwagę na specyficzny charakter rzeczywistości przedstawionej. Nie stanowi ona — nawiązującego do perspektywy potocznego doświadczenia przedmiotowego — obrazu konkretnych zjawisk, lecz jest rzeczywistością specyficznie muzyczną — światem tworów brzmieniowych, wyposażonych mocą respektowanych reguł semantycznych w charakterystyki pozabrzmieniowe, właściwe pozamuzycznym stanom rzeczy. To, z czym obcujemy, słuchając muzyki, jest złożoną całością, w której rolę zasadniczą odgrywa układ odniesień przedmiotowych odpowiednich struktur dźwiękowych zinterpretowanych semantycznie poprzez odwołanie do pewnych elementów doświadczenia przedmiotowego lub psychologicznego. Semantyka muzyczna korzysta jednak z doświadczenia w sposób dość szczególny. Angażuje bowiem wybrane jego elementy, odnoszące się do wyabstrahowanych z konkretności własności. Własności owe charakteryzowane są przez pojęcia abstrakcyjne, które utożsamiać można ze złożonym układem sądów⁴. O ile określona struktura dźwiękowa, będąca elementem muzycznej warstwy przedstawiającej, speł-

⁴ Por. J. Kmita: *Kultura i poznanie*. Warszawa 1985, s. 64 i n.

nia pewne z tych sądów, stać się może na mocy analogii znakiem odpowiednich charakterystyk. Semantyka muzyczna „osadza” wyobrażenia owych charakterystyk na tworach brzmieniowych, które powstają ze specyficznego przekształcenia struktury przedstawiającej, polegającego na pominięciu tych jej własności, które są nieistotne z punktu widzenia zamierzonego kształtu muzycznej rzeczywistości przedstawionej. Mówiąc inaczej, obiekty dźwiękowe konstytuujące warstwę przedstawiającą „przedostają się” do rzeczywistości przedstawionej odpowiednio zmodyfikowane, wymodelowane pod kątem ich przydatności do roli nośników określonych treści pozabrzmiennych, stanowiących drugą, ważniejszą składową rzeczywistości przedstawionej. W praktyce percepcji muzycznej składowe te zlewają się w jedną rzeczywistość muzyczną.

Muzyczna rzeczywistość przedstawiona jest traktowana w ramach świadomości typu komunikacyjno-korespondencyjnego jedynie jako środek umożliwiający realizację celu zasadniczego, jakim jest zakomunikowanie określonej wizji świata. Tę ostatnią uzyskujemy neutralizując konkretność rzeczywistości przedstawionej drogą symboliczno—metaforycznej interpretacji semantycznej. Ponieważ konkretność tej rzeczywistości polega w przypadku muzyki nieprogramowej na powiązaniu charakterystyk pozabrzmiennych z konkretnymi właśnie tworami (brzmieniowymi, abstrahowanie od podłoża brzmieniowego jest pierwszym krokiem w ramach interpretacji metaforycznej. Kroki kolejne, to ewentualne dalsze, przetworzenie myślowe oderwanych od swego podłoża treści związanych z charakterystykami pozaibrzmiennymi, pozwalające nadać im ogólniejsze znaczenie symboliczne, a ponadto dodatkowe ich wzbogacenie o „wymiar metafizyczny” uzyskany poprzez nawiązanie do przekonań światopoglądowych współokreślających rozważane charakterystyki. Tworzy się w ten sposób abstrakcyjna wizja świata, nie powiązana z żadną konkretną sferą zjawisk. W takim sensie mówi się często, że utwory muzyczne zawierają specyficzne wizje ulotności, zagrożenia, dialektycznej natury świata itp. Odnajdywanie powiązań pozwalających na przejście do wizji częściowo choćby ukonkretnionej dopuszcza oczywiście całą klasę możliwych interpretacji. Powiedzieć zatem można, iż komunikowanie muzyczne cechuje uniwersalność i wieloznaczność niespotykana w przypadku dzieł sztuki tradycyjnie przedstawiającej. Odbiorcy muzyki odczuwający potrzebę opamiętania owej wieloznaczności odwołują się często do muzycznej rzeczywistości przedstawionej, odczytując ją w sposób podobny do interpretacji stosowanych w ramach muzyki programowej. W wielu przypadkach jest to zabieg skuteczny, daje się bowiem uchwycić, nierzadko świadomie stworzone przez kompozytora, ogólne podobieństwo między określonymi strukturami dźwiękowymi a jakimiś zjawiskami czy procesami z pozamuzycznej rzeczywistości. Jako dodatkowe wskazówki interpretacyjne stosowane

są też zwyczajowo tytuły utworów, a także dane dotyczące kontekstu ich powstania. Można jednak uczestniczyć w kulturze muzycznej, świadomie utrzymując uniwersalność i nieokreśloność sensu muzycznego. Traktuje się go wówczas jako wyraz treści określanych często mianem archetypicznych, jako ucieleśnienie trwałych elementów świadomości niemożliwych do wyartykułowania, a podlegających jedynie ciągle ponawianym próbom ich przybliżenia.

Scharakteryzowana wyżej perspektywa komunikacyjno-korespondencyjna uznaje utwory muzyczne za zbiór specyficznych obrazów odnoszących się do świata czy życia psychicznego, zaś komunikowanie zawartych w owych obrazach wizji podnosi do rangi celu aktywności muzycznej. Istnieje jednak tradycja myślenia o muzyce ujmująca jej sens w kategoriach szczególnego rodzaju użyteczności; stąd oparty na niej wariant społecznej świadomości muzycznej określić można mianem muzycznej świadomości pragmatycznej. W centrum zainteresowania tego wariantu świadomości znajdują się różnorodne stany rzeczy związane z oddziaływaniem muzyki na odbiorców, przede wszystkim — jej możność wywoływania reakcji psychicznych zwanych przeżyciami estetycznymi. Celem nadrzędnym twórczości muzycznej jest w rozważanym przypadku budowanie utworów dostarczających szczególnego rodzaju doznań będących efektem kontemplacji czysto brzmieniowych właściwości struktury dźwiękowej, bądź też — co zdarza się częściej — pojawiających się jako rezultat obcowania z ukonstytuowaną na gruncie reguł semantycznych „opowieścią muzyczną”. Tak zbudowany świat dzieła muzycznego jest jednak świadomie neutralizowany pod względem korespondencyjnym. Nie liczy się, mówiąc inaczej, jako obraz świata pozamuzycznego lecz jedynie jako specyficznie muzyczne „dzianie się” tworzone z intencją maksymalizacji doznań psychicznych, głównie natury estetycznej. Ze stanów rzeczy możliwych do przedstawienia na gruncie semantyki muzycznej kompozytor przygotowuje całość mającą dostarczać owych doznań, nie troszcząc się zbytnio o tak zwany związek z rzeczywistością. Niekiedy wręcz świadomie unika jakichkolwiek uchwytnych podobieństw z treścią wyobrażeń o rzeczywistych powiązaniach zjawisk zakładając, że dzieło sztuki stanowić ma sztucznie wymodelowaną i bogatszą estetycznie alternatywę „zwykłej” rzeczywistości.

Twórczość muzyczna nakierowana na maksymalizację doznań estetycznych stanowi główny, lecz nie jedyny przejaw muzycznej świadomości pragmatycznej. Świadomość ta reguluje także czynności muzyczne zmierzające do celów związanych bliżej z praktyczną sferą działań życiowych. Wchodzi tu w grę przede wszystkim tzw. muzyka użytkowa, do której zalicza się między innymi muzykę marszową i taneczną. Do muzycznej tradycji pragmatycznej nawiązują ponadto niektóre współczesne orientacje

paraartystyczne sytuujące się na pograniczu kultury muzycznej oraz innych dziedzin kultury (np. uznające muzykę za środek porozumienia pozawerbalnego i ekspresji estetycznej mającej integrować określaną zbiorowość).

Trzeci wariant tradycyjnej świadomości muzycznej związany jest ze sferą sensu profesjonalno-artystycznego scharakteryzowanego przez J. Kmitę⁵. Przypomnę, iż sens ten realizuje się poprzez spełnianie określonych kryteriów profesjonalnych, których konkretna postać uzależniona jest od panujących w danej społeczności przekonań światopoglądowych dotyczących roli artysty i tzw. sensu sztuki. Spełnianie owych kryteriów jest zarazem manifestacją przynależności do społeczności artystów, podobnie jak perfekcyjne wykonywanie wszelkiego typu czynności zawodowych komunikuje, że respektuje się wartość, jaką jest owe wykonywanie, że jest się godnym przedstawicielem danej grupy zawodowej. Współczesna twórczość muzyczna w wielu przypadkach zorientowana jest głównie na realizację tak pojętego sensu profesjonalno-artystycznego, co objawia się przede wszystkim w przeświadczeniach utożsamiających sens muzyki z wytwarzaniem konstrukcji dźwiękowych będących zbiorem wyrafinowanych strukturalnie całości brzmieniowych. Ośrodkiem zainteresowania staje się obszar syntaktyki muzycznej, swoiście zautonomizowanej i podniesionej do rangi pierwszoplanowego komponentu. Powstałe w tym kręgu myślenia konstrukcje muzyczne, zwane niekiedy „czystymi formami”, traktowane są ponadto jako twory obdarzone szczególnym rodzajem jakości estetycznych. Nastawienie profesjonalno-artystyczne cechuje też całą gamę dokonań związanych z użyciem nowoczesnych środków artykulacji muzycznej (np. elektronicznej syntezy dźwięku lub elementów tzw. muzyki konkretnej). Manifestowanie pomysłowości kombinacyjnej czy sprawności w posługiwaniu się nowymi środkami stanowi dla wielu kompozytorów autonomicznie pojęty, nadrzędny sens ich działań; niekoniecznie zresztą ujawniany w zewnętrznych deklaracjach programowych. Omawiane tu przypadki zaliożał będą łącznie do profesjonalno-artystycznego wariantu świadomości muzycznej.

Scharakteryzowane dotąd warianty tradycyjnej świadomości muzycznej cechowało skoncentrowanie się na jednym wyróżnionym rodzaju wartości niejako monopolizującej sferę sensu muzycznego. Często jednak, o czym wspominałem na wstępie, sens ów pojmuje się jako złożony i hierarchicznie uporządkowany układ będący kombinacją rozważanych wcześniej wartości. Zmierzając na przykład do osiągnięcia efektu komunikacyjno-korespondencyjnego, nie traktuje się syntaktycznego aspektu utworu czysto instrumentalnie, lecz zakłada się, że dzieło muzyczne ma być wi-

⁵ Ibidem, s. 176 i n.

zją świata, a. zarazem (konstrukcją wartościową z profesjonalno-artystycznego punktu widzenia. Nie chodzi przy tym jedynie o spełnienie elementarnych wymogów profesjonalnej poprawności, lecz o stworzenie struktury muzycznej przekraczającej owe minimum, interesującej jako autonomicznie i pozasemantycznie pojęta konstrukcja twórcza. Wchodzące tu w grę dwie wartości mogą być przy tym traktowane jako równocenne, może być jednak i tak, iż jednej z nich przypisuje się wyróżnione znaczenie. Dodajmy na marginesie, że przyglądając się bliżej relacjom drugiego typu odnotować można, iż „dystans” między owymi wartościami. przybierać może postać bliską równocенności, bądź też nabierać wymiaru redukującego jedną z tych wartości do roli uwzględnianego, lecz niezbyt ważnego aspektu dzieła muzycznego. Ten ostatni przypadek zbliża się do „czysto” komunikacyjno-korespondencyjnego wariantu świadomości muzycznej albo do „czystego” wariantu profesjonalno-artystycznego, nie zachodzi tu jednak tożsamość. Tak na przykład twórcy opierający się konsekwentnie na przekonaniach konstytuujących wariant profesjonalno-artystyczny całkowicie neutralizują korespondencyjne przesłanie utworu, który istnieje dla nich wyłącznie jako „czysta forma”. Kompozytorzy uwzględniający zarówno wartości profesjonalno-artystyczne, jak i komunikacyjno-korespondencyjne, „widzą” zawsze obydwa te aspekty —nawet wtedy, gdy jednemu z nich przypisują uboczne znaczenie. Podsumowując powyższe ustalenia, przyjmijmy, iż wyróżnić można trzy typy złożonego sensu muzycznego opartego na rozważanych tu wartościach. Jeden z nich odpowiada sytuacji ich równocенności, dwa pozostałe — dwu dalszym możliwym kombinacjom. Kwestii szczegółowych, związanych z „dystansem” między wartościami tworzącymi te kombinacje, nie będziemy w dalszych rozważaniach uwzględniać.

Złożony sens muzyczny może być także układem obejmującym wartości komunikacyjno-korespondencyjne i pragmatyczne, bądź też układem konstytuowanym przez wartości pragmatyczne i profesjonalno-artystyczne, bądź wreszcie — całością uwzględniającą wszystkie trzy rodzaje wartości. Biorąc pod uwagę wchodzące tu w grę możliwe sposoby uporządkowania powyższych zestawów wartości, uzyskujemy dalsze typy złożonych sensów muzycznych.

Przekonania normatywne wyznaczające różne typy złożonych sensów muzycznych wraz z odpowiadającymi im przekonaniami dyrektywnymi tworzą kolejne warianty tradycyjnej świadomości muzycznej. Świadomość ta jawi się zatem jako zbiór owych wariantów, z których każdy stanowi społeczno-subiektywny regulator względnie odmiennych działań muzycznych. Sądzę, że odwołując się do szczegółowych analiz muzykologicznych, można by potwierdzić, a zarazem zilustrować tezę, iż wszystkie z rozważanych tu możliwości znalazły swe zastosowania w praktyce muzycznej.

Świadomość muzyczna powiązana jest poprzez praktykę muzyczną ze sferą obiektywnych zapotrzebowań społecznych, stanowiących funkcjonalne determinanty tej praktyki, a pośrednio także — regulującej ją świadomości. Podejmowanie działań opartych na różnych wariantach świadomości muzycznej umożliwia zaspokajanie różnych odmian owego zapotrzebowania. Warianty, w których uprzywilejowaną pozycję posiadają wartości komunikacyjno-korespondencyjne, pozwalają praktyce muzycznej pełnić funkcję waloryzacji światopoglądowej, która realizuje się poprzez komunikowanie wizji świata, łączących pewną dziedzinę wartości praktycznie uchwytne z określonymi wartościami „ostatecznymi”. Ze względu na omawianą wcześniej specyfikę muzycznych wizji świata, waloryzacja ta ma z reguły charakter wieloznaczny; umożliwia powstawanie wyobrażeń światopoglądowych odnoszących się do różnych sfer wartości „życiowych”. W sposób światopoglądowo-waloryzacyjny funkcjonują także działania muzyczne zorientowane subiektywnie na osiąganie wartości profesjonalno-artystycznych. Funkcja waloryzacyjna pełniona jest tu jednak nie za pośrednictwem muzycznych wizji świata, lecz poprzez odwołanie się do różnego rodzaju mitów ujmujących pracę artystyczną kompozytora w kontekście określonych wartości światopoglądowych. Waloryzacji podlegają w tym przypadku same działania artystyczne, ewentualnie, rozszerza się ona na sferę czynności związanych z odbiorem muzyki, przyznając wyróżniony status także społeczności odbiorców akceptujących określone wartości artystyczne. Czynności nadawcze i odbiorcze skupione wokół wartości profesjonalno-artystycznych, będąc manifestacjami respektowania tych wartości, funkcjonują zarazem w sposób integrujący społeczność artystów i odbiorców, odróżniając ją jednocześnie od całej rzeszy „niewtajemniczonych”. Funkcja integrująco-różnicująca związana jest także z praktyką muzyczną nakierowaną na realizację wartości zaliczonych wcześniej do grona pragmatycznych.

Wydaje się jednak, że podstawową funkcją społeczno-obiektywną działań związanych z tym rodzajem sensu jest dostarczanie uczestnikom praktyki społecznej środków umożliwiających osiąganie pewnych stanów psychicznych. Praktyka społeczna, realizująca się na ogół w kontekście tzw. potoczności, nie zaspokaja zapotrzebowań psychicznych (m. in. na kontakt z wartościami estetycznymi czy „metafizycznymi”) pewnej części jej uczestników, co rodzi potencjalne zagrożenie ograniczenia jej efektywności (np. na skutek niepełnego zaangażowania lub owocujących dezintegracyjnie prób modyfikacji określonych aspektów tej praktyki). Nastawiona pragmatycznie aktywność artystyczna, umożliwiając zaspokojenie wspomnianych potrzeb indywidualnych poprzez produkcję wytworów wywołujących różnorodne przeżycia psychiczne, odciąża w tym względzie inne dziedziny praktyki społecznej wzmagając tym samym szanse niezakłóco-

nego ich funkcjonowania. Omawianą wcześniej funkcję waloryzacji światopoglądowej oraz funkcję scharakteryzowaną powyżej, uznać można za komplementarne. Pierwsza służy praktyce, sankcjonując ją światopoglądowo, druga chroni ją, proponując zastępczy sposób „metafizycznego” wzbogacania sfery codzienności. Druga z funkcji nabiera szczególnego znaczenia wtedy, gdy pierwsza nie posiada odpowiedniej skuteczności.

Chciałbym teraz podzielić się spostrzeżeniem dotyczącym stosunku zarysowanego tu ujęcia do pewnych kontrowersji tradycyjnie już związanych z badaniami nad kulturą muzyczną. Od lat na przykład toczy się spór o semantyczny status muzyki, owocujący z jednej strony stanowiskami uznającymi ją za specyficzny środek komunikacji, z drugiej zaś koncepcjami, które ujmują utwory muzyczne w kategoriach „czystej formy”. Stanowiska pierwszego typu różnią się z kolei między sobą w kwestiach dotyczących przedmiotu i sposobu muzycznego komunikowania. W nieco innym kontekście rozważań pojawia się spór o to, czy muzyka opisuje, czy też wywołuje przeżycia psychiczne⁶. Analizując opozycyjne poglądy artykułowane w ramach tych sporów zauważyć można, iż stanowią one wyraz obiektywizującego stosowania sądów normatywnych i dyrektywnych należących do różnych wariantów kultury muzycznej (społecznej świadomości muzycznej)⁷. Każdy z autorów „widzi” muzykę w kontekście przekonań normatywnych i dyrektywnych określających jego własny sposób uczestnictwa w kulturze muzycznej, traktując respektowane przez siebie wartości jako określone zobiektywizowane fakty, zaś stosowane przez siebie reguły — jak zobiektywizowane prawidłowości, uniwersalnie rządzące muzyką. Z przyjętego w tym szkicu punktu widzenia, omawiane poglądy uznać można — po ich „upodmiotowieniu”—za mniej lub bardziej adekwatne werbalizacje różnych wariantów społecznej świadomości muzycznej.

Uwagą tą chciałbym zakończyć rozważania związane z tradycyjną świadomością muzyczną i poświęcić nieco miejsca nowym, nietradycyjnym typom owej świadomości, pośród których pozycję wyróżnioną zajmuje świadomość metamuzyczna. Dodam jeszcze, że dla uniknięcia nadmiernych komplikacji terminologicznych, określenia „świadomość artystyczna i działania artystyczne czy też świadomość muzyczna i utwory muzyczne” stosować będę w niektórych kontekstach także w znaczeniu szerszym,

⁶ Charakterystykę tych kontrowersji oraz związanych z nimi stanowisk zawierają prace M. Piotrowskiego. Patrz M. Piotrowski: *Autonomiczne wartości muzyki*. Poznań 1984 oraz: Idem: *Znak — symbol — oznaka. O heteronomicznych kategoriach semiotyki muzycznej*. „Muzyka” 1985, nr 1.

⁷ O obiektywizującym stosowaniu sądów kulturowych w badaniach humanistycznych pisze J. Kmita: *Kultura i poznanie*, op. cit., s. 49 i n.

obejmującym również sferę metaartystyczną. Konwencja ta wydaje się ponadto zgodna z powszechnymi intuicjami dotyczącymi pojmowania „artystyczności”.

III. ŚWIADOMOŚĆ METAMUZYCZNA

Przyglądając się współczesnym realizacjom twórczym zaliczanym do grona artystycznych, wyróżnić można pewną ich podklasę, jednolitą pod względem sensu i pełnionych funkcji, a jednocześnie różniącą się w omawianym względzie od tradycyjnej praktyki artystycznej. Jest to aktywność, która rezygnuje z użycia potencjału sztuki dla komunikowania wizji odnoszących się do zewnętrznego wobec niej świata, rezygnuje też z produkowania uestetycznionych „czystych form” i dostarczania przeżyć estetycznych. Choć posługuje się środkami komunikacyjnymi używanymi na obszarze tradycyjnej praktyki artystycznej, jej celem — deklarowanym przez artystów, rozpoznawanym też przez krytyków i teoretyków sztuki — staje się przekazywanie różnego rodzaju przeświadczeń dotyczących tzw. wartości sztuki, jej społecznych funkcji czy też środków artystycznych i kontekstu ich stosowania. Sytuując się względem tradycyjnych działań artystycznych niejako o piętro wyżej, czyni się tu przedmiotem penetracji samą praktykę artystyczną wraz z jej aktualnie respektowanym bądź dopiero projektowanym zapleczem świadomościowym. Nawiązując do znanej tradycji terminologicznej, mówić można w tym przypadku o aktywności metaartystycznej, podobnym określeniem opatrując regulującą ją świadomość.

Świadomość metaartystyczna reguluje często działania cechujące się znacznym podobieństwem do „zwykłych” czynności artystycznych zorientowanych na realizację wartości komunikacyjno-korespondencyjnych. Różnica polega jednak na tym, iż zamiast światopoglądowej waloryzacji pozaartystycznych wartości „życiowych”, waloryzowane są fakty z zakresu funkcjonowania praktyki artystycznej. Komunikowane środkami artystycznymi wizje ustalają związki między różnymi przejawami „życia artystycznego” a wartościami światopoglądowymi czerpanymi w dużej mierze z przekonań dotyczących tzw. sensu sztuki czy miejsca artysty i jego działalności w ramach społeczeństwa i kultury. Zważywszy specyfikę kontekstu światopoglądowego współczesnej praktyki artystycznej, wchodząca tu w grę waloryzacja przybiera z reguły postać problematyzującą czy wręcz negatywistyczną. Nakierowana jest głównie na polemikę z mitemi artysty, posługuje się kpiną uderzającą w sferę tradycyjnych świętości sztuki. Tego typu sens metaartystyczny zaznacza się już w słynnej *Fontannie Duchama*, prowokacyjnie podnoszącej do rangi dzieła sztuki urynał, wymierzonej w historycznie ukształtowaną postać tzw. smaku

estetycznego, problematyzującej ponadto samo przywiązanie do estetyczno-kontemplacyjnego obcowania z wytworami sztuki. Zmiana pozycji sztuki w dobie konsumpcji, technologii i masowych środków przekazu, to „temat” licznych produkcji z kręgu pop-art. Walka z ideologią elitarnego profesjonalizmu artystycznego połączona z programem destrukcji tzw. sztuk pięknych, to kontekst światopoglądowy niezbędny do zrozumienia szeregu manifestacji grupy *Fluxus*.

Scharakteryzowany typ świadomości metaartystycznej związany jest przede wszystkim ze współczesnymi działaniami plastycznymi. Ze względu na specyfikę muzycznego komunikowania nie ma on dla praktyki muzycznej większego znaczenia. Świadomość metamuzyczna stanowi z reguły przejaw innego nurtu myślenia metaartystycznego, nawiązującego do tradycyjnych sensów pragmatycznych i profesjonalno-artystycznych, przekształcającego jednak owe sensy w charakterystyczny dla siebie sposób. Czynności metaartystyczne podejmowane na gruncie tego sposobu myślenia nie nawiązują do przekonań światopoglądowych, są od nich niejako programowo oddzielone. Taką neutralizację światopoglądową zakłada na przykład kompozytor, gdy stwierdza, iż *tworzenie oryginalnych przedmiotów dźwiękowych dzięki wynalezieniu pewnego bardzo specjalnego lutnictwa staje się sprawą najistotniejszą. W dalszej kolejności chodzi o wybranie dźwięków i stworzenie z nich zestawu próbek, z którego dokonywano by dalszego wyboru. Na koniec chodzi o ich łączenie i wzajemny stosunek*⁸.

Przedsięwzięcia należące do tego nurtu działań metaartystycznych są przez wielu artystów i krytyków określane mianem „badania sztuki”. Wchodzące tu w grę zamierzenia rysują się dość szeroko. Poszukiwanie nowych środków artystycznych, tzw. eksperymenty dotyczące natury ich oddziaływania, dociekanie granic możliwości percepcyjnych odbiorcy, próba wytworzenia nowego kontekstu stosowania określonych technik artystycznych — oto tylko niektóre deklaracje przyświecające tego rodzaju aktywności. Nie wchodząc tu w rozważania dotyczące skuteczności podejmowanych działań względem planowanych efektów, powiedzieć można najogólniej, iż aktywność ta koncentruje się na praktycznie uchwytnych aspektach działalności artystycznej. Komunikuje się tu przeświadczenia dotyczące środków artystycznych i kontekstu ich użycia poprzez wytwarzanie obiektów mających egzemplifikować treść rozważanych przeświadczeń. Wydobyte zostają tym sposobem nieuświadamiane możliwości stosowanych dotąd środków, ponadto projektowane są nowe ich warianty.

⁸ Z prac Grupy Badań Muzycznych ORTF (opracowane na podstawie tekstu Pierre Schaeffera), w: J. Patkowski, A. Skrzyńska (red.): *Horyzonty muzyki*. Kraków 1970.

Funkcja waloryzacji światopoglądowej praktyki artystycznej, charakterystyczna dla pierwszego z omawianych nurtów świadomości metaartystycznej, zastąpiona zostaje funkcją którą określić można mianem praktyczno-artystycznej, polegającej na specyficznej rekonstrukcji dotychczasowego doświadczenia artystycznego i projektowaniu nowych jego postaci. Gdyby posłużyć się analogią z zakresu nauki, powiedzieć by można, iż pierwszy wariant świadomości metaartystycznej funkcjonuje względem praktyki artystycznej podobnie, jak uwikłana w przekonania światopoglądowe filozofia poznania względem praktyki naukowej. Drugi zaś wariant wydaje się pokrewny uprawianej „technologicznie” metodologii nauki; staje się czymś na kształt „metodologii artystycznej”, odnoszącej się do sztuki i uprawianej środkami artystycznymi.

Dość często utwory muzyki współczesnej realizują jednocześnie sens metaartystyczny oraz tradycyjny sens artystyczny, np. komunikacyjno-korespondencyjny. Muzyczna struktura komunikacyjna podlega wówczas dwojakiego typu semantyce. Z jednej strony może być interpretowana tradycyjnie, wówczas jej odniesieniem jest rzeczywistość przedstawiona i „przezierająca” przez nią wizja świata, z drugiej zaś — posiada interpretację respektującą jej metaartystyczny status. Dla odczytania drugiego typu sensu tradycyjna semantyka musi być niejako zawieszona, „wzięta w nawias”, zaś nowym odniesieniem przedmiotowym na gruncie drugiego typu semantyki staje się sama konstrukcja artystyczna, dokładniej, klasa konstrukcji pod istotnymi względami podobnych do prezentowanej, wraz z odpowiednim kontekstem ich wytworzenia i potencjalnego funkcjonowania. Dla uchwycenia metaartystycznego sensu komunikacyjnego nie przywołuje się zatem założeń semantyki złożonych ze światopoglądowych i potoczno-doświadczalnych przekonań na temat świata przedmiotowego. Konieczne staje się uruchomienie odpowiedniej „wiedzy o muzyce” pozwalającej zrozumieć odniesione do dziedziny artystycznej praktyczne i ewentualnie światopoglądowe implikacje interpretowanego utworu.

Omawiana dwupoziomowość komunikacyjna bywa przyczyną wielu nieporozumień związanych z interpretacją i oceną, w szczególności tych produkcji, które cechuje wyraźna dominanta sensu metaartystycznego. Możliwe do ukonstytuowania tradycyjne odniesienie przedmiotowe, traktowane i przez twórcę jako mało istotne lub w ogóle nie brane pod uwagę, a stanowiące z punktu widzenia tradycyjnie właśnie nastawionego odbiorcy oczekiwany sens komunikacyjny wytworu, rysuje się jako niezrozumiałe czy nieciekawe i wywołuje w konsekwencji dezaprobatę lub wręcz oburzenie na artystyczne dziwactwo. Często też wytwór taki spotyka się z motywowaną różnymi względami aprobatą, opierającą się jednak na niwelującej podstawowy sens metaartystyczny interpretacji.

Na przykład dokonaniem, w którym nie istnieje praktycznie żadna

struktura muzyczna, jest słynny utwór C a g e' a 4'33. Jego prowokacyjny sens wydaje się wybitnie metamuzyczny i polega między innymi na ukazaniu przypadku „utworu muzycznego” nie zawierającego ani jednego dźwięku. Przypadek taki stanowi ekstremalny wariant utworu muzycznego, będącego zwykle zakomponowaną kombinacją momentów dźwiękowych oraz pauz. Lecz nawet w odniesieniu do tego dokonania usiłuje się często stosować coś w rodzaju tradycyjnych kategorii interpretacyjnych, powiadając np., że muzyką są tu odgłosy z sali, na której siedzi publiczność obserwująca bezczynnego pianistę⁹. Przypadki tego typu interpretacji, możliwe tym bardziej wtedy, gdy wytwór — w intencjach metaartystyczny — pozwala na uchwycenie jakiegoś tradycyjnie rozumianego „przedstawienia”, spotykane były i są dość często. Nadawcy komunikatów metaartystycznych nie dysponują bowiem środkami, jakich użyć można na przykład posługując się metajęzykiem w ramach dyskursu metodologicznego. Nie mogą więc wykluczyć uruchomienia przez odbiorcę tradycyjnego nastawienia estetyczno-kontemplacyjnego, poszukującego sensu odnoszącego się wprost do przedmiotowego świata. Utwór z dominacją sensu metaartystycznego to oczywiście tylko jeden z przejawów charakteryzowanej dwupoziomowości komunikacyjnej. Cała gama współczesnych produkcji muzycznych to wytwory przekazujące równorzędnie niejako traktowane sensory artystyczne i metaartystyczne bądź też kreacje nastawione na sens tradycyjny, zawierające jednak czytelną dla bliżej zainteresowanych „domieszkę” znaczenia metaartystycznego¹⁰.

⁹ O możliwych interpretacjach tej realizacji C a g e' a pisze J. Szerszenowicz: *Nowa muzyka — nowe środki oddziaływania*. „Studia Filozoficzne” 1982,

nr 1—2.

¹⁰ Tak na przykład o interpretowanym zwykle w kategoriach tradycyjnych utworze Luciana Berio, M. Bristiger stwierdza: *W samej rzeczy „Circles” są próbą stworzenia nowego, nie znanego nam dotychczas stosunku muzyki do słowa. Problemem tym pasjonuje się Luciano Berio od wielu lat, formułując go wciąż na nowo, w swych kolejnych dziełach muzycznych (...).* Czym w takich warunkach jest słowo wobec muzyki? I w jakim stosunku pozostają oba te systemy ekspresji? Jaki sens ma ta stała oscylacja między śpiewem, *Sprechstimme* i *Sprechgesang*, niwelowanie warstwy semantycznej tekstu przez rozbijanie całości słowa, wyodrębnianie poszczególnych elementów fonetycznych i wyzyskiwanie swoistych dla nich możliwości ekspresyjnych, zaciemnianie tekstu przez melizmatyczne rozciąganie sylaby i rozjaśnianie tekstu przez sylabiczne opracowanie? W sposobie rozwiązania problemu znajdujemy całą oryginalność propozycji estetycznej Beria. Sam zaś B e r i o przedstawia efekt swojej pracy mówiąc: *Ani przeciwstawienie, ani zmieszanie obu systemów ekspresji nie miałyby stanowić prawdziwego celu, ale stworzenie stosunku ciągłości między nimi, stworzenie możliwości przejścia od jednego do drugiego niepostrzeżenie, bez manifestowania różnic między nastawieniem percepcyjnym logiczno-semantycznym (jakie zachowujemy w stosunku do przekazu mówionego) i nastawieniem percepcyjnym typu muzycznego.* M. Bristiger, W: J. Patkowski, A. Skrzyńska (red.): op. cit.

IV. ŚWIADOMOŚĆ PARAMUZYCZNA

Obserwując współczesne „życie muzyczne” zauważyć można pojawianie się propozycji twórczych wykraczających poza horyzont wyobrażeń tradycyjnie związanych z muzyką. Towarzyszące im zamierzenia oraz stosowane w ich ramach środki, sytuują się na pograniczu kultury muzycznej i innych dziedzin kultury. Nowe typy sensu zawierają jednak elementy tradycyjnych sensów muzycznych lub co najmniej genetycznie do nich nawiązują, zaś sposoby ich realizacji pozostają w uchwytynych związkach z tradycyjnym doświadczeniem muzycznym. Określając regulującą te działania świadomość mianem paramuzycznej, odnotujmy dla ilustracji niektóre jej przejawy. Tak na przykład, celem pewnej grupy przedsięwzięć — realizowanym za pomocą kompozycji muzycznych, bądź zaplanowanych w określony sposób działań, bądź wreszcie specyficznych przekazów słownych odwołujących się do skojarzeń muzycznych — jest kształcenie wrażliwości muzycznej odbiorców lub też pobudzanie określonych procesów myślowych, mających owocować zachowaniami twórczymi. Czasem działania paramuzyczne nakierowane są na zniesienie granicy między muzykami a odbiorcami i polegają na aranżowaniu akcji stwarzających okazję do spontanicznego kreowania różnorodnych wydarzeń muzycznych. Niekiedy akcjom takim nadaje się sens zbliżający je do światopoglądowo-twórczej sfery kultury symbolicznej. Inną grupę przedsięwzięć, które również zaliczyć można do paramuzycznych, konstituują działania zorientowane na wprowadzenie elementów muzycznych do środowiska materialnego¹¹.

Nie wchodząc bliżej w charakterystykę działań paramuzycznych, zauważyć można, że — w tym zakresie, w jakim związane z nimi zamierzenia zostają częściowo choćby zrealizowane — działania te pełnią przede wszystkim funkcję integrującą społecznie oraz funkcję edukacyjno-kulturową, zaś związana z tradycyjną praktyką muzyczną funkcja waloryzacyjno-swiatopoglądowa spełniana jest przez nie w znacznie mniejszym stopniu. Tak więc funkcje społeczne, które w kontekście tradycyjnej praktyki muzycznej miały znaczenie wyraźnie uboczne, w ramach aktywności paramuzycznej uzyskują znaczenie pierwszoplanowe. Charakteryzowane tu zjawiska stanowią przejaw procesów rozwojowych obejmujących całą kulturę artystyczną. Procesy te polegają nie tylko na zacieraniu się granic między różnymi dziedzinami sztuki, lecz także na „mieszaniu się” elementów kultury artystycznej z elementami należącymi do innych obszarów kultury symbolicznej.

¹¹ Opis różnych działań wykraczających poza tradycyjną perspektywę muzyczną przedstawia J. Szerszenowicz: *W stronę antymuzyki czy nowej muzyczności*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 7.

*

Na koniec chciałbym podzielić się kilkoma ogólnymi uwagami dotyczącymi korzyści, jakie płynąć mogą z zastosowania perspektywy społeczno-regulacyjnej teorii kultury do badań nad muzyką. Przede wszystkim, o czym już częściowo wspominałem, możliwe jest uniknięcie ograniczeń charakterystycznych dla refleksji muzykologicznej polegającej na obiektywizującym stosowaniu norm i dyrektyw określonego wariantu świadomości muzycznej. Odwołując się do podmiotowego pojmowania kultury, ująć można kulturę muzyczną w sposób podmiotowo-wariantowy, co pozwala na przewyższenie tradycyjnych sporów muzykologicznych i umożliwia całościowe badania nad normami i dyrektywami należącymi do różnych typów muzycznej świadomości. Badania te wykorzystywać mogą pewne z wcześniejszych ustaleń dokonanych w trybie obiektywizującym, traktując je jako zobiektywizowaną rejestrację przekonań należących do określonego wariantu doświadczenia muzycznego. Społeczno-regulacyjna teoria kultury wskazuje także sposób wyjaśniania faktu społecznej akceptacji przekonań zrekonstruowanych na gruncie jej założeń, co w perspektywie stwarza szansę uzyskiwania wyników poznawczych, zbliżających muzykologię do tych dziedzin badań humanistycznych, które osiągnęły już status teoretyczny. Nie bez znaczenia jest też fakt, że omawiana teoria dysponuje aparatem pojęciowym pozwalającym „osadzić” zjawiska muzyczne w szerszym kontekście kulturowym. Daje to możliwość wyjścia poza dość hermetyczny krąg pojęć muzykologicznych i stwarza szansę nawiązania do ustaleń badawczych dotyczących innych dziedzin kultury, co wydaje się szczególnie ważne w przypadku analiz świadomości paramuzycznej.

JOZEF A. DOBROWOLSKI

GIAMBATTISTA DELLA PORTA — ZAPOMNIANY MYŚLICIEL

Próżno by szukać nazwiska Giambattisty Della Porty (1545—1615), włoskiego filozofa i fizyka, w klasycznych polskich podręcznikach historii filozofii. Tego myśliciela pomijano również milczeniem na wykładach, w tekstach filozoficznych i literackich dotyczących szesnastego stulecia. Poglądy Della Porty nadal nie są u nas znane, a może lepiej — poza niewielkim gronem specjalistów — wcale nie są znane, mimo że spuścizna po nim zawiera traktaty z przeróżnych dziedzin. Jawi się w nich filozof, przyrodnik, fizyk (optyk), chemik, komediopisarz i dramaturg.

Warto wiedzieć, iż Della Porta napisał 14 komedii i dramatów 2 tragedie i 1 tragikomedję (*La Penelope*, Neapol 1596), osnutych po części na motywach klasycznych i po części na realistycznych wątkach nowożytnych. Niektóre mają charakter komedii muzycznych, inne zaś łączą realizm z fantastyką i żywiołowym humorem. Utwory te są dowodem wszechstronnych zdolności autora. Ich artystyczne, społeczne i wychowawcze wartości stawiają P o r t ę w rzędzie wybitnych i prze zabawnych komediopisarzy. Niektórzy historycy literatury porównują wartości komediopisarskie Della Porty z komediami Moliera.¹

Pierwszą z napisanych i wystawionych komedii (1586 r.) była *Olimpia*. Natomiast za najlepszą i najciekawszą komedię uchodzi *Dwaj bracia rywale* (*Duo i jratelli rwali*, Wenecja 1601), utwór o bogatej, żywej i dowcipnej polemice krytycznej. Równie wspaniałymi są *La Fantescia* (1597 r.), *La Tabernaria* (1608 r.), *La Chiappinaria* (1609 r.), *La Sorella* (1607 r.), *La Carbonaria* (1628 r.) i inne. Ogólnie biorąc komedie i dramaty Della Porty są utworami z pogranicza dramatu, poezji i filozofii. *Giorgio* jest ponadto dramatem jak gdyby wracającym ku źródłom dramatu, zwłaszcza ku filozoficznemu dialogowi, w którym autor snuje interesujące refleksje etyczne. W utworze tym Porta, dramaturg i filozof, wyśmiewa wiarę w nieodwracalność losu człowieka i w nieuchronność jego przeznaczenia.

¹ Zob. M. Wolf: *Moliere und delta Porta*. Podają według *Bibliografii* G. Prezzoliniego. Artystyczną i społeczną wartość utworów Porty opisała współczesna amerykańska badaczka Louise G. Cl u b b: *Giambattista Della Porta, Dramatist*. Princeton-London 1965.

Fatalizm przeciwstawia naturalnym związkom przyczynowym i woli ludzkiej, umożliwiającej człowiekowi dokonywanie wyboru między dobrem a złem, dzięki czemu może on stawać się takim, jakim zechce. W finale trzeciego aktu *Giorgia*, pełen powagi chór śpiewa: *Nie pochodzą od przeznaczenia nasze występki. Jesteśmy twórcami nas samych i naszych nie-szczęść. W nas tkwi źródło zła; wolność jest naszym pragnieniem* (tłum. moje — J. D.).

Widzimy tu wyraźną próbę odcięcia się od przekonań wielu astrologów, przekonań o tym, że temperament, uroda i cechy charakteru ludzi zostają nakreślone już w momencie poczęcia przez odpowiednie konstelacje gwiazd i księżyca. W niektórych komediach Della Porty możemy znaleźć prekursorskie myśli Kartezjańskiej filozofii człowieka, która jak wiemy, próbowała rozważać wieloraki sens i różnorakie zakresy „pewności” ludzkiej, a w związku z tym poszukiwała odpowiedzi na pytanie o samą istotę człowieka i jego egzystencję. Na przykład w *Tabernarii*, komedii najbardziej bliskiej sztukom P l a u t a, jedna z głównych postaci, mówiący dialektem stary G i a c o m o, wątpi w samego siebie i usiłuje zdobyć pewność (wyjść z krytycyzmu i wątpienia) w czymś podobnym do Kartezjańskiego *cogito*. Analogiczny sens znajdujemy w *La Fantasca*. Służący P a n u r g o w swoim monologu doprowadza do względnej inwersji i rozproszenia wątpliwości: *Pokażę Tobie moją prawdę, bo tu nie może być żadnej prawdy*. W dalszej części tego filozoficznego monologu P a n u r g o powiada: *Na Jowisza! Ten Neapol jest jakąś zaczarowaną ziemią, gdzie ludzie stają się innymi niż są. Nie tylko udają innych, lecz także uzurpują sobie imiona i stanowiska społeczne. A w Rzymie mieszkają tak niewykształceni i nie myślący, iż nie widzą potrzeby sprawdzenia czy rzeczywiście ludzie są tymi, za których się podają, lub za których — swoim zachowaniem — chcą uchodzić. W całej maszynie świata jest to największe i niezrozumiałe kłamstwo* (tłum. moje — J. D.).

Niestety nie ma przekładu na język polski żadnego dzieła G. B. D e l l a Porty. W 1967 roku ukazał się jedynie dzięki Andrzejowi Nowickiemu, ówczesnemu kierownikowi Wrocławskiego Ośrodka Studiów nad filozofią włoskiego Renesansu, przekład niewielkich fragmentów *Magii naturalnej*, dwóch jej rozdziałów: drugiego — *Czym jest magia naturalna?* i szóstego pt. *Latarnia czarnoksiężnika*.² Jednakże począwszy od końca lat sześćdziesiątych Porta jest już w Polsce dostrzegany i to nie tylko przez historyków europejskiej myśli filozoficznej XVI wieku. Między innymi Bogdan Suchodolski w *Narodzinach nowożytnej filozofii czło-*

² Oba teksty zostały opublikowane w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia*. Warszawa 1967, s. 331—335. Także: *Bibliografia prac Wrocławskiego Ośrodka Studiów nad filozofią włoskiego Odrodzenia*. Warszawa 1971.

wieka postawił Della Portę na jednej płaszczyźnie z takimi myślicielami jak T. Paracels, B. Telesio i G. Bruno. Na wartość naukową eksperymentów Porty zwrócili uwagę polscy fizycy, jak np. Andrzej K. Wróblewski w swojej książce *Prawda i mity w fizyce* (Warszawa 1982). Nazwisko Della Porty figuruje także w najnowszym podręczniku fizyki dla klas siódmych.³

Brak zainteresowania Della Portą można by wyjaśnić dwójako: po pierwsze —daleko posuniętą specjalizacją również wśród historyków filozofii; po drugie — opinią o Della Porcie jako postaci „przejęściowej” i niezbyt oryginalnej, jak się wyraził Giulio A l l i n e y.⁴ Benedetto C r o c e poświęcił Della Porcie jedną — dosłownie — stroniczkę druku w *Giornale strico della letteratura italiana*⁵, gdzie pisał o *Il Gregorio* i później już nigdy tej noty nie przedrukował. Podobnie uczynił Giovanni Gentile, który wprowadzie czterokrotnie wspomina Della Portę (w związku z Galileuszem) jako *l'ingegnossimo e dotto medico e naturalista*, ale już w *Il concetto del'Puomo nel Rinascimento* o Della Porcie nie ma ani jednej wzmianki. Przyczyną minimalizowania znaczenia Porty mogły być różnice postaw filozoficznych — np. neoidealistom włoski Della Porta mógł się nie podobać. Ale wcześniej Goethe referując poglądy Della Porty stwierdził (w *Materialien zur Geschichte der Farberilehre*), że w jego pismach ujrzyć można odbicie całej epoki.

Należące miejsce w dziejach myśli renesansowej przywrócili Porcie dopiero historycy włoskiego Renesansu, poczynając od Francesco F i o r e n t i n o, który w końcu ubiegłego stulecia położył fundament pod współczesne studia nad działalnością naukową neapolitańskiego uczonego. Dzisiaj literatura na jego temat jest dość obfita, głównie w językach włoskim i angielskim. Pisze się o nim w różnych historiach magii i historiach nauki, oceny są jednak nadal bardzo zróżnicowane. Jedni, jak np. G. S a i t t a⁶ i N. Abbagnano⁷ kwestionują znaczenie Della Porty dla nauki nowożytnej, twierdząc, że Della Porta nie potrafił stworzyć nic trwałego, i że jego dzieła są w rzeczywistości *nieuporządkowanym zbiorem faktów*, fantastycznych pomysłów i wiedzy rzetelnej, ale pozbawionej scalającej teorii. Paola Z a m b e l l i w *Le probleme de la magie naturel-*

³ J. Ginter: *Fizyka dla klasy VII*. Warszawa 1985.

⁴ G. A l l i n e y: *Gli occultisti*. Milano 1951, s. 27.

⁵ B. Croce: *Giornale storico della letteratura italiana*. Torino 1893, s. 421.

⁶ Por. G. S a i t t a: *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*. Wyd. 2, t. 2, Firenze 1961, s. 590 i 592.

⁷ N. Abbagnano: *Storia della filosofia*, vol. secondo, *Filosofia del Rinascimento*. Torino 1966, s. 125—126.

le à la Renaissance ⁸, wysunęła pod adresem Della Porty niesłuszny — moim zdaniem — zarzut, że główne idee zaczerpnął od innych, np. od Pico della Mirandoli i Marsilia F i c i n a.

Natomiast Giuseppe F a g g i n w studium *Gli occultasti dell' età rinascimentale* ⁹ stwierdza, że Della Porta to *uno dei grandi rappresentanti del Rinascimento italiano*. Opinię tę podzielają prawie wszyscy współcześni badacze myśli filozoficznej włoskiego Renesansu. G. Papparelli i E. Garin zauważają, że siła geniuszu i bogactwo zainteresowań Della Porty były tak duże, iż niewielu myślicieli Odrodzenia mogłoby mu dorównać. Podobnie sądzi Antonio Corsano — jeden z wybitnych historyków filozofii: *Rzadko można spotkać w historii myśli ludzkiej osobowość tak pociągającą i miłą, któraby przeszła przez swoje trudne lata rozbudzając prawie jednomyślnie sympatię i zaufanie, rozsiewając obserwację oraz pomysły dziwne i zabawne, to znów poważnie przemyślane i zdolne zainteresować umysły dojrzałe i ścisłe jak Galileusz i Kepler lub medytujące i tworzące systemy jak Campanella, a być może także za pośrednictwem Peiresca Gassendi*¹⁰ (tłum. moje — J. D.).

Fundamentalnym dziełem, które przyniosło Porcie rozgłos było *Magiae naturalis, sive de Miraculis libri quattuor* (1558—1561), wydane w czterech księgach w języku łacińskim i włoskim, potem gruntownie poprawione i rozszerzone do ksiąg dwudziestu. ¹¹ Ostatnią dwudziestą księgę, zakończył po trzydziestu pięciu latach wyteźonej i żmudnej pracy, uzupełnianej systematycznymi studiami dzieł starożytnych i średniowiecznych filozofów, lekarzy, biologów i astronomów. Nowe, poszerzone dzieło, (669 stron) zostało po raz pierwszy wydane w Neapolu w 1589 roku. Obie wersje wzbudziły ogólny podziw i poruszenie. Przetłumaczone na liczne języki europejskie (włoski, francuski, hiszpański, niemiecki, angielski), zjednały autorowi zasłużoną sławę. W okresie między pierwszą a drugą wersją *Magii naturalnej* dojrzewała myśl Porty, zawarta w jego kolejnych dziełach.

Od wczesnego dzieciństwa wszedł Porta w bezpośredni kontakt z renesansowym arystotelizmem i ogólną kulturą Neapolu, którą cechował eksperymentalizm i zafascynowanie zjawiskami przyrodniczymi. W domu rodzinnym Giambattista (Giovann Battista) otrzymał staranne wychowanie

⁸ Fragment pracy: *Magia, astrologia e religione nel rinascimento*. Wrocław 1974, s. 68—70.

⁹ Fragment z: *Grande enciclopedia filosofica*. T. 11, s. 484.

¹⁰ A. Corsano: *Dal Rinascimento all'illuminismo. Scienza e tecnica e filosofia dal Cardano al Lessing*. Bari 196, s. 102.

¹¹ Korzystam tutaj z najnowszej noty biograficznej o Porcie opracowanej przez włoską badaczkę G. Belloni: *Giovann Battista Della Porta. Criptologia*. Roma 1982.

stosowne do swego arystokratycznego pochodzenia (herbem rodowym ojca były „otwarte drzwi” — „porta aperta”). Pierwsi nauczyciele Giambattisty, starszy brat Gianvincenzo (Giovan Vincenzo) i wuj A. G. Spadafora rozwinęli w młodym chłopcu trwale zainteresowanie przyrodoznawstwem, techniką i filozofią. Głównym źródłem informacji o latach szkolnych i akademickich autora *Magii naturalnej* jest szkic biograficzny napisany przez Pompejusza Sarnellego, wiernego ucznia i apologetę Porty. Szkic ten został opublikowany w formie obszernej przedmowy do włoskiego przekładu *Chirofisionomii* wydanej w Neapolu w 1677 roku.¹²

Data urodzenia Della Porty została ustalona po wielu polemikach. Prawie wszystkie encyklopedie europejskie mylnie podają rok 1540 jako datę jego przyjścia na świat. Z treści zachowanych rękopisów (trzy z nich to listy Porty adresowane do kardynała Federico B o r o m e o, czwarty — to przedmowa do ostatniego dzieła, *Taumatologii*, dedykowanej w 1605 roku cesarzowi Rudolfowi II) wynika, że dzień narodzin Giambattisty mógł przypaść między dwiema datami: 3 października a 15 listopada 1535 roku.

W latach 1561—1589 odbył Della P orta liczne podróże do ośrodków naukowych Włoch, Francji i Hiszpanii, zwiedzając tamtejsze biblioteki i nawiązując kontakty z wybitnymi postaciami swojej epoki. Szczególnie zaprzyjaźnił się z Tomaszem Campanellą. Kontakty między obu myślicielami stały się częste, gdy autor *Państwa Słońca* po wyjściu z więzienia w Padwie w 1596 roku przebywał przez blisko dwa lata w Neapolu. Owocem tej przyjaźni jest traktat Campanelli *De sensu rerum et magia libri quattuor* (*O znaczeniu rzeczy i magii ksiąg cztery*. Paryż 1636). W Wenecji w 1592 roku doszło do spotkania Porty z G. Brunem, Galileuszem i Paolo S a r p i m (1552—1623), teologiem, filozofem i matematykiem.

Spośród możliwych obdarzających neapolitańskiego badacza niekłamaną przyjaźnią, najbardziej życzliwymi byli: młody książę z rodu M o n t i c e l l i c h, przyrodnik Federico Cesi i kardynał Luigi d' E s t e. Wpływowi protektorzy wspierali P o r t ę finansowo i moralnie, bronili przed fałszywymi oskarżeniami. F. Cesi pomagał założyć Porcie słynne stowarzyszenie naukowe o osobliwej nazwie *Accademia dei segreti* (*Accademia Secretorum Naturae* — Akademia Tajemnic Natury), zwana także Akademią (Stowarzyszeniem Nauk Tajemnych). Akademia ta po-

¹² Pełny tytuł: *Vita di Gio. Battista della Porta Napolitano scritta da Pompeo Sarnelli, in Della Chirofisionomia... Libri due del Sig. r Gio. Battista della Porta Napolitano tradotti da un manoscritto latino dal Signor Pompeo Sarnelli...* In Nap. MDCLXXVII.

wstała w 1558 roku i mieściła się w pałacu rodziny Della Portów w Neapolu.

Członkowie i przyjaciele Akademii Nauk Tajemnych spotykali się w domu Portów, aby dyskutować na temat rozmaitych „tajemnic”, po części magicznych, po części o charakterze naukowym. Akademia stanowiła nieliczny zespół ludzi urzeczonych wielkością i tajemniczością przyrody. Twórca Akademii, żarliwy eksperymentator, któremu były bliskie poglądy Galileusza, był przekonany, że z nieskończonej ilości rzeczy, z których składa się *ta ogromna machina zwana światem*, znamy tylko niewielką ich część, a powinniśmy znać *istotę wszystkich elementów (rzeszy) świata*.

Wieść o utworzeniu dellaportańskiej Akademii szybko obiegła uniwersytety włoskie, francuskie, hiszpańskie, dotarła do Niemiec, Polski i Anglii. Porta stał się sławny. Ale nazwa Akademii spowodowała, że niektórzy sądzili, iż jej założyciel zajmuje się nauką magiczną i przepowiadaniem przyszłości, co dawało formalną podstawę do niesłusznych podejrzeń i oskarżeń. Uczeń Della Porty, P. Sarnelli zanotował: *Nie brakło wielkiemu uczonemu zawistnych wśród obcokrajowców, np. pewien Anglik (ów Anglik — to Wiliam G i b e r t — J. D.), który przywłaszczył sobie całą jego księgę o cudownych właściwościach magnesu (chodzi tutaj o VII księgę Magii naturalnej — De miraculis magnetis — J. D.) i aby nie dać rozpoznać ukradzonej rzeczy, usiłował szukać złych opinii o prawdziwym Autorze*.

Najbardziej niebezpiecznym przeciwnikiem Porty okazał się Jean Bodin. Wspomniany wyżej F. F i o r e n t i n o uważał, że początek prześladowań Porty datuje się od denuncjacji dokonanej właśnie przez Bodina. Bodin, wypaczywszy intencje badawcze autora *Magii naturalnej*, miał go oskarżyć o rzekome przekraczanie granic czystej nauki: uprawianie *tajemnych praktyk i fabrykowanie maści czarownic (lamiarum unguentes)* — specjalnych środków stosowanych przez czarownice. W każdym razie prawdą jest, iż J. B o d i n złośliwie i niesłusznie nazwał P o r t a czarnoksiężnikiem (*Sorcier Neapolitain*) w swojej książce *De la Demonomanie des Sorciers*.

W przemówieniach obronnych, w korespondencji do dostojników świeckich i kościelnych, Porta żalił się, iż niesłusznie jest podejrzewany o herezję i czary. Ubolewał, że: *Z zawiści ludzie niewykształceni nazywają go „magus veneficus (magiem trucicielem) lub czarnoksiężnikiem*. W przedmowie do drugiego wydania *Magii* z roku 1589 czytamy: *Złośliwi rzucają na mnie zuchwałe oszczerstwa, nazywając mnie Magiem-czarownikiem. Z tym zmyślonym przewiskiem, które budzi przerażenie, nie ma nic wspólnego nawet mój najmniejszy paznokieć. (...) Pewien Gal (Jean Bodin — J. D.) w swojej książce o Demonomanii sądzi, że jestem Magiem-*

-czarownikiem, a o moim wydanym niegdyś dziele (chodzi tutaj o pierwszą wersję *Magii naturalnej* z roku 1558 — J. D.) powiada, że należy ją spalić.

Przeciwnicy Dellaportańskiego rozumienia zjawisk magicznych wykorzystywali częste używanie przez P o r t ę terminu *magia* w połączeniu z *cudownością*, aż do podtytułu głównego dzieła *De miraculis rerum naturalium*. Mimo to stanowisko dellaportańskie budziło szczere i powszechne zainteresowanie. Interesowali się nim nawet najbardziej krytyczni naturaliści i teolodzy. Wewnątrz grupy oponentów, zarówno tych zainspirowanych neoplatonizmem, jak i wśród arystotelików (np. J. B o d i n i T. Erast byli arystotelikami *tout court*), na obszarze rozważań magicznych nie brakowało dochowania wiary założeniom teologicznym, z których nie mogło nie wywodzić się przypuszczenie, iż w doświadczeniach magicznych biorą udział nie czynniki czysto naturalne, lecz siły nadnaturalne — boska albo diaboliczna.

W ujęciu Della Porty magia naturalna miała empiryczno-techniczny charakter pozwalający poznać *pełną* *dziwów* *Naturę* i uczynienia z niej wykonawcę ludzkich zamierzeń; Termin *magia naturalna* w myśl renesansowej w ogóle, a u P o r t y w szczególności, nie oznaczał kontynuacji wcześniejszych irracjonalnych przesądów. Położenie nacisku na przymiotniku *naturalna* służyło podkreśleniu, że odnosi się on do rodzącej się właśnie w okresie Odrodzenia nowej postawy usiłującej wiązać wiedzę o naturalnych zależnościach w przyrodzie z wykorzystaniem ich dla zapewnienia człowiekowi panowania nad nią. Porta wierzył w ustalony, niezawodny ład przyrody (*Ordo Naturae, ius Naturae*), którym można pokierować dla własnych potrzeb poprzez celową i szczegółową obserwację samych zjawisk. Uważał, że magia naturalna będzie złotym kluczem, otwierającym wiele zamków w skarbcu przyrody. I że wreszcie, po błędzeniu w ciemności, człowiek trafi na wyjście z labiryntu. *Bogowie* — pisał — *sprzedają wszystko ludziom za cenę pracy*.¹³

Analiza porównawcza pierwszej — najbardziej może filozoficznej — książki *Magii naturalnej* z innymi księgami tegoż dzieła, ujawnia szczególny charakter magii Della Porty, który sytuuje ją niejako pośrodku tej drogi, którą z jednej strony wyznaczył T. Campanella — wielbiciel, ale i krytyk zarazem Della Porty, z drugiej zaś Galileusz i jego szkoła. Tą drogą była droga wiodąca do nowożytnego przyrodoznawstwa.

Magia naturalna przedstawiała się jeszcze oczom Porty jako potęga, ale jako taka mogła być doświadczalnie sprawdzona i naukowo udowodniona wieloma przypadkami. Takie stanowisko odbiegało od tradycji, lecz nie na miarę całkowitego oderwania się od niej. Z tradycją łączył

¹³ „Deos mortalibus omnia laboris pretio vendere”. *Magiae naturalis*, s. 6.

Della Portę ezoteryczny aspekt jego badań (wykrywania *sił twórczych w rzeczach*) zbieżny z renesansowym sposobem myślenia o całej przyrodzie. Najlepszym tego dowodem jest *L'Indice* (Skorowidz) do *Tau-matologii* — ostatniego, nie ukończonego i nie opublikowanego dzieła, w którym rysują się sympatie Porty do magii demonicznej. Stąd traktowanie przez Portę *magii naturalnej* jako szczególnej *scientia naturalis*, dostępnej jedynie dla wybranych i wtajemniczonych.

Inżynieryjna postawa wobec nauki prowadziła twórcę *Magii naturalnej* zarówno w kierunku odkrywania tych praw natury, które mają charakter związków przyczynowych, jak i *naśladowania przyrody* w laboratoriach przy użyciu specjalnie skonstruowanej aparatury. Zdaniem Porty *cuda techniki* to owoce naszej znajomości praw przyrody i pomysłowości w jej naśladowaniu. Eksperymenty związane z mechaniką, eksperymenty fizyczne i chemiczne nazywał *zdumiewającymi i cudownymi doświadczeniami* lub *godnymi podziwu przekształceniami* (*mirabiles operationes*). W rozdziałiku zatytułowanym *Jak zbudować przyrząd, dzięki któremu będziemy słyszeli na odległość?*, opisał własną koncepcję rogu akustycznego. Wynalazkiem tym pragnął raz jeszcze zwrócić uwagę na słusność naśladowania Natury, pisząc, że bodźcem do skonstruowania owego aparatu słuchowego były wieloletnie studia nad budową uszu u zwierząt, mających o wiele lepiej rozwinięty zmysł słuchu niż człowiek.

Prezentowane przez Della Portę szczegółowe opisy najrozmaitszych doświadczeń — bez względu na to, co byśmy dzisiaj o nich sądzili — budzą uznanie. Ale chybiony byłby w samym założeniu zamiar wskazania znaczenia jego dzieł dla współczesnej filozofii i nauki za pośrednictwem wydobycia z nich tych konkretnych pomysłów i wynalazków technicznych, które weszły na trwałe do technicznego dorobku ludzkości. Rzeczywistych wartości należy szukać raczej w teoretycznych i metodologicznych założeniach *Magii naturalnej*, bo to w nich właśnie zawierała się mnogość na poły fantastycznych pomysłów, ujawniających przekonanie, jakie już wkrótce wypowiedzieć miał bezpośrednio Bacon z Verulamu: *wiedzieć, aby móc*.

Porta, będąc pod wpływem publikowanych w szesnastym stuleciu rozpraw o różnych procesach technicznych, doceniał tylko te dziedziny techniki, które zmieniają i przekształcają przedmioty materialne, jak rolnictwo, farbiarstwo, wyrób szkła, emalii, cukru, sztucznych przypraw kuchennych, sztuka kulinarna, uzdatnianie wody do picia itp. Zdaniem Porty, poprawa doli człowieka oraz wysiłki zmierzające do zapewnienia ludziom dostatniego życia, wymagają wprowadzania wiedzy techników do kręgu nauki i filozofii przyrody. Stąd jeden krok do Baconowskiej koncepcji *królestwa ludzi* i ludzkiego działania. *Prawdziwy i właściwy cel nauk* — pisał Francis Bacon — *to nic innego jak wyposażenie ludzkiego*

życia w nowe wynalazki i środki (...). Panowanie zaś człowieka nad światem opiera się na sztukach naukowych.¹⁴

Powyższy cytat przypomina wcześniej wypowiedziane przez Portę zdanie, aczkolwiek w nieco innej formie, iż *rzeczą Natury jest tworzyć i obdarzać siłami, a rzeczą sztuki ludzkiej — uszlachetniać to, co zostało przez Naturę stworzone i wyposażać w dodatkowe właściwości*.¹⁵ Porta należał do tej grupy myślicieli drugiej połowy XVI wieku, którzy torowali drogę nadziei, że konflikt człowieka i warunków jego życia zostanie w przyszłości przezwyciężony dzięki możliwości zapanowania nad siłami przyrody. Wymagało to stworzenia nowego przyrodoznawstwa, postępu naukowego i rozwoju techniki oraz doskonalenia charakterów ludzkich. Wymagało także od uczonego prowadzenia prac eksperymentalnych, aby mógł on zgłębić tajemnice przyrody, którymi może i powinien zawładnąć.

Myśli zawarte w dziełach Della Porty (zyskały one rozgłos dalego poza granicami Italii już za życia autora), godne są szerszego omówienia w odrębnym artykule. Na takie omówienie zasługują szczególnie traktaty poświęcone rolnictwu, ogrodnictwu, gospodarce leśnej oraz z zakresu mnemotechniki i fizjonomii ludzkiej. Nie bez znaczenia były prowadzone przez Portę oryginalne badania fizycznych cech (znaków) wyrytych na czołach, rękach i nogach, odzwierciedlających charakter i skłonności jednostki ludzkiej. Porta starał się ustalić wspólne cechy (znaki), charakterystyczne dla określonych grup przestępców. W tym celu zwiedzał więzienia, w których trzymano złodziei, ojcobójców, morderców ulicznych i innych podobnych przestępców. Oglądał dokładnie ich ręce, nogi, twarze, następnie rylcem na specjalnym papierze albo w gipsie formował Wklęsłości, poszukując wspólnych znaków wyrytych na ciele złoczyńców. Chodził też do kata Neapolu badać zwłoki powieszonych kryminalistów.

Fizjonomika Porty znalazła wielu zwolenników zwłaszcza wśród deterministów z przełomu XVIII i XIX wieku. Najbardziej znanym z tego okresu był J. G. L a v a t e r. Naukową postać usiłował nadać fizjonomice F. J. Gall, także śladami Porty poszli L. Ferri, C. Lombroso i E. Ferri. W XX wieku problematykę fizjonomiki podjął na nowo E. Kretschmer, który jak wiemy sformułował teorię związku między temperamentem a budową ciała.

Porcie (zawdzięczamy śmiało projekty budowy maszyn hydraulicznych, naszkicowane w *Pneumaticorum libri tres* (Neapol 1601). Zaskakujące dla nas są wyniki jego badań w zakresie fizyki atmosfery. W roku

¹⁴ Zob. Fr. Bacon: *Novum Organum* (z oryg. łac. przeł. J. Wikarjak). Warszawa 1955, s. 105 i 109.

¹⁵ *Magiae naturalis*, s. 397.

1610 opublikował rozprawę meteorologiczną *De aeris transmutationibus, libri quattuor*, opracowaną na podstawie racjonalnych spostrzeżeń zjawisk i procesów zachodzących w atmosferze. Badał też zależności między prędkością wypływu cieczy z naczyń a wysokością słupa cieczy. Wykazał, że woda w naczyniach połączonych podnosi się i obniża, wyprzedzając w ten sposób doświadczenia E. Mariotte'a (1620—1684) i E. Torricellego (1607—1647).

Mało kto w Polsce wie, że prawdopodobnie Porta był pierwszym — przed Galileuszem — wynalazcą i konstruktorem prototypu teleskopu (jak sam nazywał *okularu w tubie*), i że przypisuje mu się prekursorstwo kinematografii. Giambattista Della Porta przeprowadził bowiem udane techniczne doświadczenia nad soczewkami i z *camera obscura* urządzeniem znanym Arabom w X wieku, przed Della Portem — przedmiotem zainteresowań Leonarda da Vinci i Girolama Cardana. Portę natomiast fascynowała możliwość uzyskiwania ruchomych obrazów na tle pewnej płaszczyzny (ekranu) za pomocą mechanicznego poruszania obrazków. Rezultatem owych badań jest interesujący opis ciemni optycznej i rodzajów jej demonstracji. W Muzeum Kinematografii w Turynie, pierwsza sala otwierająca wystawę poświęcona jest właśnie Porcie. W sali tej znajduje się księga *Magii naturalnej* otwarta na stronie, gdzie Porta opisuje, w jaki sposób urządzić kino, dzięki któremu *magnaci, konstruktorzy i uczeni będą mogli rozkoszować się oglądaniem wspaniałych rzeczy*.¹⁶

W związku z tym nasuwają się bardzo istotne pytania: czy nakreślony przez Portę opis dotyczy tylko *camera obscura* (a więc nie byłoby to żadnym wynalazkiem), czy też mamy tutaj do czynienia z innowacją ciemni optycznej (wobec czego należałoby Portę uważać za odkrywcę zjawiska stroboskopicznego, a tym samym za prekursora kinematografii)? W moich poszukiwaniach odpowiedzi na te pytania, życzliwej pomocy udzielił mi były dyrektor Instytutu Teorii i Historii Filmu i Telewizji PWSzFTviT im. L. Schillera w Łodzi — prof. Władysław Jewsiewicki. W toku dyskusji mój rozmówca, znawca prehistorii filmu, podzielił prezentowany przeze mnie pogląd, że Porta był prekursorem wynalazku aparatu do projekcji filmów (skonstruowanego trzysta lat później przez braci A. i L. Lumière'ów). Zdaniem Jewsiewickiego, stroboskop i kinematograf (nakręcenie pierwszych filmów miało miejsce po roku 1895), to dalszy ciąg konstrukcyjny prototypu projekcji filmowej, która bierze swój początek w eksperymentach Porty z *camera obscu-*

¹⁶ Ibidem, księga XVII, s. 587—590. Zob. także A. Nowicki: *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, op. cit., s. 334—335.

ra. ¹⁷Demonstracja ruchomego obrazu na ekranie z płótna była jedną z poszukiwanych dróg, wiodącą do udokumentowanej myśli teoretycznej.

Podobnie rzecz się ma z teleskopem. Zachowane dokumenty wskazują, iż w sprawie ustalenia nazwiska wynalazcy teleskopu prowadzone było dochodzenie, które przerwano z chwilą śmierci Porty. Porta był ogromnie rozżalony i oburzony tym, iż Galileusz przypisywał sobie wynalezienie i prototyp teleskopu. W jednym z listów (z 1610 r.) do założyciela Akademii dei Lincei, księcia Cesi, żalił się: *Wynalazek okularu w tubie jest moim wynalazkiem, i bardzo boleję, że Galileo, lektor z Padwy, przywłaszczył mi go.* ¹⁸ Mimo oficjalnego zamknięcia sprawy (po roku 1615), dyskusje wśród uczonych trwały nadal, a Kepler i członkowie Akademii Linczejskiej przyznali Porcie autorstwo wynalazku. Kepler znał *Magię naturalną* i wysoko cenił rozprawy Della Porty o optyce. ¹⁹ Na fakt ten zwrócił uwagę V. Ronchi w książce *Galileo e il cannocchiale* (*Galileusz i luneta*. Udine 1942), w której zamieścił obszerny rozdział o eksperymentach Porty nad soczewkami.

Giambattista Della Porta szczęśliwie uniknął więzienia i większych prześladowań. Aby mieć spokój i względną swobodę twórczą, przeznornie unikał doktrynalnych sporów teologicznych i filozoficznych oraz zachowywał taktyczną lojalność wobec Kościoła i władzy państwowej. Swoje prace badawcze poświęcił całkowicie wydarciu Naturze jej tajemnic. To czyni z niego — niezależnie od pozycji jaką zajmuje w historii nauk szczegółowych — prekursora i animatora nowoczesnego ruchu naukowego.

¹⁷ Por. Jewsiewicki: *Prehistoria filmu*. Warszawa 1953, s. 73—75.

¹⁸ *Attendo alla Taumatologia e mi doglio che l'invenzione dell'ochiale in quel tubo è stata mia invenzione...* Pełny tekst tego listu opublikował B. Buoncompagni w: *Giornale Arcadico*, CIX (1846), s. 39.

¹⁹ Zob. J. Kepleri: *Ad Vitelionem Paralipomena. Quibus Astronomiae Pars Optica traditur*. Francofurti 1604, s. 209 i n.

KWASI WIREDU*

FILOZOFICZNY STATUS TRADYCJI ORALNEJ — SPÓR O POJĘCIE I ISTNIENIE FILOZOFII AFRYKAŃSKIEJ **

Podczas *The Expert Consultation* zorganizowanej w Nairobi w 1980 roku przez UNESCO na temat: *Teaching and Research in Philosophy* skoncentrowano się głównie na trzech zagadnieniach:

- a) filozoficznym statusie tradycji oralnej;
- b) filozofii i ideologii;
- c) roli języków tubylczych w filozofii afrykańskiej.

Sprawą, która szczególnie nurtuje środowiska filozofów afrykańskich jest właśnie status naukowy ich dziedziny. Poważną kontrowersję wzbudził ostatnio przede wszystkim problem optymalnej definicji filozofii afrykańskiej. Niekiedy Afrykanie bywają postawieni w dość kłopotliwej dla nich sytuacji, kiedy zadaje się im pytanie: *Czy rzeczywiście jest w Afryce filozofia?*. Możliwość udzielenia negatywnej odpowiedzi (którą sugeruje pytanie), oznacza, iż zakłada się pewien relatywnie niższy (np. w stosunku do Europejczyków — uwaga J. K.) poziom kulturowy ludzi z Afryki, mając na względzie głównie ich tradycyjną spuściznę. Ta sama obawa leży u podstaw afrykańskiej niechęci w stosunku do definicji filozofii sformułowanych przez autorów zewnętrznych, którzy wykluczają całą afrykańską tradycję oralną z tego pojęcia. Profesor S a d i p o z Nigerii w wygłoszonym referacie nie miał trudności z ujawnieniem i podważeniem takich oto definicji. Jednakże powstałe ostatnio komplikacje, wynikające ze sprzecznego definiowania, polegają między innymi na tym, że pewni filozofowie afrykańscy definiują filozofię (podobnie jak auto-

* Kwasi Wiredu jest profesorem University of Ghana, Legon Acra (red.)

** Prezentowany tekst, którego tytuł pochodzi od tłumacza, jest fragmentem artykułu: *Postface: Some Issues in Philosophy in Africa Today*. W: *Teaching and Research in Philosophy: Africa*. Paris 1984, s. 263—269. Książka ta została wydana w serii UNESCO poświęconej: *Studies on Teaching and Research Throughout the World* i zawiera zbiór referatów 11 filozofów-ekspertów powołanych przez wzmiankowany organ ONZ do wygłoszenia opinii na temat *Nauczania i badań filozoficznych w Afryce* podczas Konsultacji Ekspertów, która obradowała w dniach 24—27 czerwca 1980 roku w Nairobi w Kenii. Publikacja tekstu nastąpiła na podstawie zgody uzyskanej od wydawnictwa UNESCO (red.)

rzy zewnętrzni), także w sposób, który zaprzecza jej związkom z *ethosem* tradycyjnej Afryki. Zaistniała w związku z tym sytuacja wymaga oczywiście uważnej analizy, pewnego uporządkowania poglądów.

Zacznijmy zatem od tła, kontekstu otrzymanych informacji. Obecnie wśród filozofów afrykańskich, zdają się jawić dwie szkoły, koncepcje na temat tego jaka jest filozofia afrykańska. Zwolennicy pierwszej utrzymują, że filozofia afrykańska jest jak dotąd zbiorem myśli o charakterze spekulatywnym i nie wiąże jej z przysłowiami, sentencjami, zwyczajami, które Afrykanie otrzymują w spadku od swoich przodków dzięki tradycji oralnej. Dlatego też zadaniem współczesnego filozofa afrykańskiego jest w każdym razie zebranie, zinterpretowanie i rozpowszechnienie (przynajmniej w takim zakresie jak filozofia afrykańska jest tym zainteresowana) przysłów, przypowieści ludowych, mitów i innych tego typu przekazów. Najbardziej wybitnym i reprezentatywnym przedstawicielem tej szkoły jest prof. John M b i t i, który w swej dobrze znanej książce *African Religions and Philosophy* zauważa, że: *Systemy filozoficzne nie zostały jeszcze przez Afrykanów sformułowane, ale jest kilka obszarów, które mogą stanowić ich źródło jak na przykład: religia, przysłowia, tradycja oralna*¹. Nieco dalej w tym samym akapicie stwierdza on jeszcze bardziej dobitnie, że pojęcie „filozofia afrykańska” wiąże się z rozumieniem i nastawieniem, logiką i percepcją leżącą u podstaw sposobu, w jakim Afrykanie myślą, działają i mówią w różnych sytuacjach życiowych.

Powód, dla którego wielu filozofów afrykańskich szuka podważenia wskazanej definicji, oznacza, iż w Afryce istnieje filozofia, a nie filozofowie; innymi słowy, że filozofia ma wydźwięk ogólny, jest własnością wspólnoty, nie tworzy konglomeratu autonomicznych poglądów. Nawet, jeżeli miałoby być to prawdą w odniesieniu do minionych czasów (stanie się to przedmiotem dyskusji ukazanej poniżej), to z trudnością daje się owo założenie powiązać z sytuacją współczesnej Afryki.

Nawiązując do tego, druga szkoła pojmowania utrzymuje, że obecna filozofia afrykańska nie stroni od współczesnego rozwoju wiedzy i refleksji krytycznej. Zakłada ona, że filozofia afrykańska jest rezultatem, stanowi zespół abstrakcyjnych indywidualnych poglądów poszczególnych afrykańskich myślicieli tak tradycyjnych, jak współczesnych. Z tego punktu widzenia filozofia jest racjonalną refleksją krytyczną, opartą na najbardziej fundamentalnych ideach, dotyczących ludzkiego życia i środowiska, w którym człowiek przebywa. Ci, którzy reprezentują drugie stanowisko, nie zwracają uwagi na interpretacje dotyczące tradycyjnej wspólnoty myślowej (łącznej i ogólnej, przyjętej przez kultury prymi-

¹ J. Mbit i: *African Religions and Philosophy*. Heineman and Oxford University Press, 1969, s. 2.

tywne, przedpiśmienne określonej wizji świata — uwaga J. K.), jako na właściwy przejaw, spełnienie założonego przez filozofię krytycznego oglądu rzeczywistości. Podkreślają natomiast zwłaszcza nieuchronność pluralizmu stanowisk i znaczenie debaty stawiającej problem pojęcia filozofii afrykańskiej. Szczególnie często akcentował ten aspekt prof. H o u n - t o n d j i jeden z najbardziej aktywnych rzeczników tak zwanej drugiej szkoły.²

Kładł on istotny nacisk na znaczenie pisarstwa, którego celem jest kreacja nowoczesnego ujęcia tradycji filozoficznej. W związku z tym stwierdza, że filozofia afrykańska jest *rodzajem literatury tworzonej przez Afrykanów, stawiającej problemy afrykańskie*³. Owa definicja oznacza wykluczenie z filozofii dużego obszaru tradycyjnej (niepiśmiennej) afrykańskiej myśli o ogólnym wspólnotowym charakterze, dotyczy to również publikacji, które eksponują i interpretują tradycyjne afrykańskie zapatrywania na świat. Wprawdzie Hountondji zdaje sobie sprawę, że zachodzi w tym przypadku jawny paradoks, lecz mimo to pozostaje przy swoim stanowisku. Uważa bowiem, że owe tradycyjne wizje świata są *spontaniczne, kolektywne, ukryte*⁴, a przecież filozofia musi być w pełni racjonalna i krytyczna. Niemniej jednak utrzymuje, że piśmiennictwo z tego zakresu, które nazywamy etnofilozofią *rozwija się dzięki wykorzystaniu wielu koncepcji filozoficznych i w ten sposób powstaje swoistego rodzaju literatura filozoficzna*⁵.

W spojrzeniu Hountondjia uderza to, że — jego zdaniem — etnofilozoficzne badania nad tradycyjnym widzeniem świata, nie mogą być traktowane jako część filozofii afrykańskiej (mimo iż są uznane jako oczywisty przejaw działalności filozoficznej), o ile nie zostały napisane przez Afrykanina. I w ten sposób — gdy prace zarówno Tempelsa *Bantu Philosophy*, jak i Mtibiego *African Religions and Philosophy* zalicza się do kręgu etnofilozofii — tylko drugi z dwóch wymienionych może być brany pod uwagę jako typowy przedstawiciel afrykańskiej filozofii. Chociaż założenie Hountondjiego zawiera wyraźny wydzźwięk o charakterze restryktywnym (redukcjonistycznym), mimo to konstruuje on jednak swą definicję w całkiem liberalnej formie. Z tego punktu widzenia praca filozoficzna Afrykanina nie musi być aż nadzwyczaj wartościowym i niezrównanym utworem, ażeby zaliczyć ją do filozofii afrykańskiej, a problemy w niej postawione mogą okazać się zagadnieniami

² P. Hountondji: *African Philosophy: Myth and Reality*. „Thought and Practice, Journal of the Kenyan Philosophical Association” 1974, vol. 1, nr 2.

³ Ibidem, s. 9.

⁴ Ibidem, s. 8.

⁵ Ibidem.

o charakterze ponadregionalnym, uniwersalnym. Ta tolerancja i swoboda w określaniu zakresu filozofii afrykańskiej sprawia, iż definicja Hountondjiego jest stosunkowo postępową i to jest bardzo istotne. Nawiasem mówiąc nikt nie może zaprzeczyć na przykład, że matematyka i nauka mogą mieć wyróżniające miejsce w edukacji dzieci i młodzieży we współczesnej Afryce. Biorąc to pod uwagę z trudnością można zaakceptować propozycję, aby badania z zakresu filozofii matematyki lub metodologii nauk umieszczano poza zasięgiem filozofii afrykańskiej, nawet jeżeli ich kiedyś nie było, a ich idee odstają od *sposobu myślenia, działania czy mówienia Afrykanów*.

H. Odera Oruka, filozof kenijski (i inni) występuje przeciw temu aspektowi definicji H o u n t o n d j i e g o, który zakłada, że praca filozoficzna musi być napisana przez Afrykanina, aby mogła być potraktowana jako część filozofii afrykańskiej. Dowodzi on, że osadzenie tego rodzaju rozgraniczenia na *rasowych wytycznych... wydaje się fałszywe*⁶. Można faktycznie konsekwentnie utrzymywać, że tak długo, jak część twórczości jest organicznie związana z filozoficzną tradycją danej prowincji czy regionu (nawiasem mówiąc proszę zauważyć, iż termin *tradycja* nie musi być tutaj koniecznie zinterpretowany w sensie antropologicznym) — to może być pojmowana jako część tradycji filozoficznej niezależnie od tego, jakiej narodowości jest autor. Ponadto jest to dobry argument, dowodzący, że peryferyjna filozofia autochtona doznaje swoistego niepowodzenia w konfrontacji z tradycją filozoficzną jego kraju, zostaje bowiem przez nią wchłonięta, traci niejako autonomię (ten punkt widzenia został przedstawiony w następujących pracach: K. W i r e d u: *What is African Philosophy?*; P. Bundunrin: *The Question of African Philosophy*)⁷. Jednakże definicja Hountondjiego może być wzięta pod uwagę, jeżeli jej założenie jest interpretowane raczej w sposób szkicowy niż ściśle uniwersalny. Wprawdzie przyjmuje się, że byłoby najlepiej, gdyby filozofia afrykańska stanowiła produkt myślicieli afrykańskich, lecz to wcale nie wyklucza przecież uczestnictwa nie-afrykańskich myślicieli.

W powyżej wzmiankowanej pracy Odery Oruki został uwypuklony jeden aspekt filozofii afrykańskiej, aspekt, który posiada wielkie znaczenie — to jest ciągle żywe tradycyjne afrykańskie mądrości ludowe. Według Oruki owe mądrości, a przynajmniej kilka z nich *okazały się filozofiami, posiadającymi własne, „opracowane dokładnie” i rze-*

⁶ H. Odera Oruka: *The Fundamental Principles in the Question of „African Philosophy”*. „Second Order: An African Journal of Philosophy” 1975, vol. 4, nr 1.

⁷ K. Wiredu: *What is African Philosophy?* W: K. Wiredu, H. Odera Oruka (eds.): *Philosophy in Contemporary Africa*. Nairobi, East African Literature Bureau.

czowe uzasadnienia dla swych „doktryn” i zapatrywań⁸. (...) Dr O d e r a O r u k a i jego kilku współpracowników z Nairobi przedsięwzięło inicjatywę przebadania owych mądrości, inicjatywę brzemioną w owoce i opublikowane już rezultaty. Jest on również przekonany o istnieniu mędrców-filozofów w jego własnym kraju.

Fakt, że wśród osób wychowanych w kręgu tradycyjnej kultury, niezależnej od wpływów nowoczesnej edukacji istnieją ludzie zdolni do krytycznej refleksji o charakterze fundamentalnym, refleksji dotyczącej człowieczego doświadczenia i egzystencji w ujęciu ogólnym, wskazuje, iż koncepcja filozofii afrykańskiej pojmowanej jedynie jako łączny zespół wspólnych (wspólnotowych) poglądów, jest nieodpowiednia. Ci autonomiczni mędracy-filozofowie są faktycznie znani jako ludowi filozofowie, posiadający tak ogólną, wspólnotową wizję świata, jak też własne idee i swoisty niezależny krytycyzm.

Pierwsi studenci filozofii afrykańskiej, głównie o orientacji antropologicznej, chyba z trudnością dostrzegali i pojmowali wagę istnienia tego rodzaju tradycyjnych myślicieli. Robili z reguły wrażenie zadowolonych jedynie z informacji o ludowym światopoglądzie, różnych zapatrywaniach mieszkańców Afryki⁹. (...), a zebrane dane etykietowali bez większych ceremonii mianem *filozofii afrykańskiej*. I to w dużej mierze zdecydowało, że z filozofii afrykańskiej stworzono jakby monolityczny zespół niedyskursywnych poglądów, wierzeń i tak dalej. Takie pojmowanie filozofii było zabiegiem niewłaściwym, ponieważ doprowadzono do tego, iż filozofię afrykańską zaczęto po pewnym czasie niefortunnie identyfikować wyłącznie jako filozofię o proveniencji tradycyjnej, pomijając współczesne osiągnięcia filozofów afrykańskich¹⁰. Ponadto brany był pod uwagę tylko jeden typ filozofii tradycyjnej, to jest forma wspólnotowa.

Występuje jednak istotny związek pomiędzy poglądami tradycyjnych mędrców-filozofów i ogólnym światopoglądem wspólnoty, której są członkami. Chodzi tu o wspólne generalizacje, które jakby wyznaczają mędrcom-filozofom ogólny kierunek biegu ich myśli. To w pewnym sensie określa, stanowi podstawę ich *edukacji* filozoficznej i determinuje na wiele sposobów ich filozoficzne opcje. Z drugiej strony owa wspólnotowa filozoficzna wizja świata, jest niczym innym jak sumą indywidualnych poglądów mędrców-filozofów. Pozostaje ona jednak głów-

⁸ H. O d e r a O r u k a: op. cit., s. 51.

⁹ M. Giraule's: *Conceptions with Ogotemmeli* (Oxford 1965) jest możliwym wyjątkiem. Główna koncepcja autora zakłada dążenie do tego, aby poznać dzięki mędrcom Ogotemmeli ezoteryczne tradycyjne nauki plemienia Dogons z Mali.

¹⁰ K. Wiredu: *How not to Compare African Thought with "Western Thought"*. W: R. Wright (ed.): *African Philosophy, an Introduction*. Washington 1978.

nie w sferze wspólnej społecznej wyobraźni, co przy braku odpowiednich badań i publikacji na ten temat (większa część tradycyjnej Afryki nie jest objęta tego typu badaniami i stosownym piśmiennictwem) powoduje, że zespół poglądów, argumentów, wyjaśnień mędrców-filozofów jest narażony na rozmycie w pamięci ogółu (...)

Należy być ostrożnym i pamiętać, że termin *filozofia* jest zbyt szeroki w stosunku do peryferyjnych założeń, ograniczeń, koniecznych redukcji związanych z tradycyjnym afrykańskim myśleniem o charakterze wspólnotowym, że nie zawsze implikacje wynikające z uwarunkowań narodowych, regionalnych czy etnicznych korespondują z ogólnymi przesłaniami filozoficznymi. Dotyczy to nie tylko *filozofii afrykańskiej* czy *tradycyjnej myśli wspólnotowej*, ale także takich określeń, jak na przykład *filozofia brytyjska* lub *filozofia chińska*. Nota bene trudno byłoby jednak podać w tych wszystkich wypadkach w pełni ścisłą definicję, podobnie jak definicję filozofii w ogóle. Wystarczy jednak, jeżeli przyjmie się wstępnie, że filozofia jest pewnym, swoistym rodzajem krytycznego i racjonalnego myślenia (mając na względzie na przykład filozofię życia), to będzie to najzupełniej odpowiednia w sensie ogólnym definicja. Oczywiście jest, że między najbardziej ścisłymi i ogólnymi koncepcjami filozofii pojawią się rozmaite rozróżnienia w postaci odmiennych stopni abstrakcji, specyficznych subtelności, problemów technicznych i tak dalej. Lecz tak długo jak wiemy, w jakim sensie używamy słowa *filozofia*, do jakiego odnosimy je kontekstu, unikamy chaosu i niekonsekwencji pojęciowych.

Tradycyjna myśl afrykańska obejmuje zagadnienia filozoficzne, jest filozoficzna dlatego, ponieważ próbuje odpowiedzieć na najbardziej fundamentalne pytanie dotyczące człowieka i świata. I jeżeli nie udzieliłoby się odpowiedzi twierdzącej na pytanie: *Czy jest tradycyjna filozofia afrykańska?* (w miejsce pytania o filozofię afrykańską) to świadczyłoby to, że wskazanego w poprzednim zdaniu punktu widzenia o dużej ignorancji, jak też o braku zdolności do refleksji. Jest to jedna z dwóch istotnych spraw, które interesowały uczestników konferencji. Drugą było również pytanie o charakterze ontologicznym, dotyczące istnienia filozofii afrykańskiej w ogóle. I w drugim przypadku możliwa jest jedynie odpowiedź pozytywna. Ale w związku z tym powstaje pytanie jeszcze bardziej absorbujące: *Czy możemy stwierdzić, że afrykańska filozofia ma pełny związek ze współczesnym światem?* Odpowiedź na to wywołuje jednak pewne komplikacje. W społeczeństwach, w których podkreśla się wagę tradycji piśmiennictwa filozoficznego, jest zjawiskiem oczywistym i normalnym powoływanie się na jej dziedzictwo w procesie badawczym. Z tego względu na przykład *filozofia brytyjska* kojarzy się wyłącznie z twórczością w zakresie słowa pisanego. Dlatego też nie może być pojmowana

jako nagromadzeniem postaw, uprzedzeń, przesądów, które przeciętny Brytyjczyk przyswaja w procesie nieformalnego wychowania i które wyzwalają w nim specyficzny dystans i perspektywę w zakresie oglądu zewnętrznego, właściwy danej nacji stosunek do świata, różny na przykład od postaw typowo francuskich. Czy w podobny sposób rozumie się i stosuje pojęcie *filozofia afrykańska*?

W odpowiedzi można stwierdzić, że warunki do takiego stosowania terminu powoli się wyłaniają, to znaczy, że narasta stopniowo piśmiennictwo jako podstawa uprawiania filozofii, ale jeszcze nie we wszystkich krajach Afryki w równym stopniu. Charakterystyczne jest, że w sub-saharyjskiej części Afryki właśnie obecnie pojawiła się i nasila dążność do odkrywania tradycyjnego, nieznanego dotąd piśmiennictwa filozoficznego. Ale to zjawisko wiąże się zarazem z dążnością do prezentacji i korzystania ze źródeł pierwotnej filozofii wspólnoty. W tym sensie „filozofia afrykańska” — pojęcie rozumiane jako połączenie oralnej tradycji filozoficznej z komentującą ją filozofią współczesną, można odnieść do europejskiego rozumienia filozofii jako dyscypliny krytycznej i racjonalnej, opartej na specjalistycznym piśmiennictwie. Taka jest też właśnie perspektywa, przyszłość filozofii afrykańskiej w ujęciu Hountondjiego. Stwierdził on bowiem w swej pracy: *On an African Orientation in Philosophy*, że: *Z tego punktu widzenia można zauważyć bez obawy o posądzenie o dziwactwo, że nazwa „filozofia afrykańska” jest zarezerwowana dla rezultatów owego koniecznego przedsięwzięcia (łączenia współczesnego oglądu z formami niepiśmiennymi — uwaga J. K.). Filozofia afrykańska jako różna od tradycyjnego afrykańskiego światopoglądu jest filozofią tworzoną dopiero przez współczesnych filozofów afrykańskich*¹¹.

Owa koncepcja jest wprawdzie sprzeczna z poglądem przyjmującym, iż filozofia afrykańska jest całkowicie tożsama ze wspólnotową filozofią oralną, ale daje się pogodzić z zapatrywaniem, że afrykańskie tradycyjne widzenie świata jest prawdziwie filozoficzne (a przynajmniej go nie wyklucza). (...)

Można też dostrzec, że owo założenie jest zgodne z zapatrywaniami S o d i p a, dowodzącego na konferencji w Nairobi, że afrykańska tradycja oralna zawiera *najbardziej autentyczne* elementy filozoficzne oraz że pochodzenie nie umniejsza ich wartości. Tym samym S o d i p o znacznie wzmocnił argumenty wskazujące na potrzebę rozwinięcia badań nad poglądami mędrców-filozofów, a więc ten rodzaj badań, które, jak zostało wzmiankowane powyżej, są prowadzone od pewnego czasu przez dr O r u k a i jego zespół z Nairobi. Pierwsze oznaki postępu w tego typu dzia-

¹¹ K. Wiredu: *On an African Orientation in Philosophy*. „Second Order: An African Journal of Philosophy” 1972, vol. 1, nr 2, s. 13.

łałości prowadzonej w Nairobi i Ife dowodzą istotnego rozwoju badań filozoficznych w Afryce. (...)

Występują oczywiście też i inne powody, dla których poznawanie tradycyjnej myśli jest szczególnie ważne. Na przykład odnalezienie w poglądach filozoficznych społeczeństw pierwotnych (nie-literackich i preindustrialnych) wskazówek, nauk, norm etycznych istotnych dla społeczności uprzemysłowionych, w których postęp techniczny podważył jakby potrzebę pielęgnowania wartości moralnych, dowodzi konieczności penetracji pierwotnych poglądów.

Jest całkiem zrozumiałe, że wiele uciążliwych, dokuczliwych przejawów życia występujących w krajach uprzemysłowionych, wynika z do brze znanego indywidualistycznego zachowania jednostek, zobligowanych przez panujące stosunki produkcji do takiego właśnie postępowania. Można przypuszczać, że krytyczny ogląd zatomizowanego społeczeństwa industrialnego, z punktu widzenia filozofii zakładającej wspólnotę poglądów (tradycyjna myśl afrykańska) jest w stanie dostarczyć wielu użytecznych intuicji i nauki dla ludzi zanadto zaangażowanych w podniesienie poziomu industrializacji Afryki i ponoszących z tego powodu straty moralne, ulegających uprzedmiotowieniu w procesie przemiany form gospodarczych i stosunków społecznych. (...) To zjawisko występuje bez względu na to, czy będzie się orzekać o wyższości lub niższości, sile i słabości określonej wizji społeczeństwa i nie należy tego badać i interpretować z jednego tylko punktu widzenia tak indywidualistycznego, jak wspólnotowego. Z tego względu uzasadnione jest (mając na względzie analizę w zakresie filozofii społecznej — uwaga J. K.) studiowanie tradycyjnej filozofii afrykańskiej, nawiązując równocześnie do współczesnej refleksji humanistycznej. Wpływa to korzystnie na pogłębienie analizy i wyjaśnianie różnorodnych fenomenów społecznych w państwach afrykańskich.

Można zauważyć, że dyskutowany problem nie w pełni dotyczy Afryki zamieszkałej przez Arabów, gdzie jest dobrze utrwalona tradycja oparta na piśmiennictwie filozoficznym — określona mianem filozofii islamu. Nawiasem mówiąc nie zostało jeszcze dookreślone pojęcie *filozofii islamskiej*. Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej ze względu na występujące obecnie kojarzenie tradycji islamskiej z nowoczesnym typem filozoficznego myślenia. Problem ten postawił prof. W h a b a w referacie *Philosophical Teaching and Research in Egypt and North Africa*. Ale jest to już zupełnie oddzielne zagadnienie.

Interesujący przypadek z punktu widzenia omawianego tematu stanowi Etiopia. Istnieje tam niewielka, aczkolwiek istotna tradycja w zakresie piśmiennictwa filozoficznego, dziedzictwa, które jest coraz lepiej znane dzięki pracom prof. Sumnera z Addis Ababa University. Opu-

blikował on. już cztery tomy z siedmiu zaprojektowanych przez Uniwersytet w Addis Abebie wolumenów zatytułowanych: *Ethiopian Philosophy*. Kolejne tomy ukażą się w najbliższej przyszłości¹². Etiopia jest szczególnie frapującym zjawiskiem na mapie filozoficznej w sub-saharyjskiej części Afryki, gdzie występuje jeszcze w większości wyłącznie tradycja oralna. Na temat istniejących w Etiopii obu form filozoficznych — oralnej i pisemnej — wypowiedział się na konferencji właśnie wzmiankowany wyżej badacz. Było to w pewnym sensie nawiązanie do długiej dyskusji, która odbyła się na sympozjum w Addis Abebie w grudniu 1976 roku, poświęconemu filozofii afrykańskiej. Prace i poglądy przedstawione w trakcie obrad zostały opracowane przez Cloude'a Sumera, wydane drukiem dla Uniwersytetu w Addis Abebie przez Chamber Printing House, Addis Ababa 1980.

Tłumaczył:
Jerzy Kosiewicz

¹² Patrz: *Notes on the Authors*. Claude Sumner, s. 286.

STEFAN SARNOWSKI

O MILITARIACH W FILOZOFII

Sfera militarna zawsze odgrywała w społecznym bytowaniu ludzi bardzo ważną rolę. Było tak z pewnością dlatego, że to bytowanie było właśnie bytowaniem społecznym. Sfera owa była do tego stopnia dominująca, że aż wytwarzała swoisty język. Język ten dla niektórych bywał czymś nader atrakcyjnym. Podkreślano jego konkretność, dobitność, skrótowość, jasność. Bywali nawet tacy, którzy język wojskowy uważali za wzorzec, najlepszy z możliwych sposób porozumienia. Oczywiście, wtedy zapomina się o fakcie, że np. komendy wojskowe, wykrzykiwane przez umundurowanych, trudno byłoby uznać nawet za gramatycznie poprawne, nie mówiąc już o tym, że dla ludzi normalne i naturalne jest mówienie, zaś krzyk — raczej nienormalny i nienaturalny, stosowany w wyjątkowych sytuacjach.

Zrozumiałą kolejną rzeczy, wojskowy sposób mówienia utrwał się zwłaszcza tam, gdzie miał miejsce rodzaj aktywności ludzkiej, który można było podciągnąć pod określenie *walka*. Dzisiaj w powszechnym użyciu są takie wyrażenia, jak: *walka z żywiołem*, *walka z przyrodą*, *walka z przestępczością*, a nawet *walka o dobre wyniki produkcyjne*. Wydaje się jednak, że całkiem uzasadniona jest wątpliwość, czy na pewno w sytuacjach wskazywanych przez przytoczone wyrażenia i wiele innych im podobnych; chodzi dokładnie o to samo, o co chodzi stojącym naprzeciw dwóm wrogim armiom.

Walka typu militarnego pozostaje w bliskich związkach z walką typu politycznego. Jak wiadomo, w tej ostatniej chodzi o zdobywanie władzy lub o jej utrzymywanie. Otóż realizowanie takich celów bardzo często, wymaga podjęcia walki w najbardziej dosłownym znaczeniu, czyli walki militarnej. Stąd też walka taka jest po prostu jedną z form walki politycznej.

W czasach nowożytnych, w wyniku zaistnienia różnych okoliczności, mamy do czynienia z utwierdzaniem się sfery politycznej w całokształcie życia społecznego, wręcz nawet z jej panowaniem nad wszystkimi innymi. Panowanie to także obejmuje życie intelektualne, to, co dotyczy uprawiania nauki i filozofii. W epoce nowożytnej poniekąd ułatwia to sama natura

nauki, a także natura usiłującej się do niej upodobnić „filozofii naukowej”. W jednym i drugim wypadku rezygnuje się z jakości na rzecz ilości, przez to podporządkowuje idei matematycznej jednoznaczności jakże bliskiej duchowi militarystycznemu. Nic więc dziwnego, że Franciszek Bacon, twórca owej filozofii naukowej, gdy określa jej główny cel, posługuje się właśnie językiem militarystycznym (jeśli kto woli — politycznym), mianowicie ów cel określa jako „panowanie” człowieka nad przyrodą. Odtąd też coraz częściej mówi się o „obronie wartości” uważanych za domenę działalności filozoficznej, a więc o „obronie” prawdy, dobra, piękna lub „walce” z ich przeciwieństwami, czyli z fałszem, złem, brzydotą.

Zmilitaryzowanie filozofii zaprzecza samej jej istocie. Militaryzm zakłada przejrzystość polegającą na jednoznacznym i zdecydowanym dychotomizmie (albo nasz, albo obcy; albo przyjaciel, albo wróg), zakłada także dążenie do likwidacji drugiego członu dychotomii (owych „obcych” lub „wrogów”), zakłada osiągnięcie całkowitego panowania. Władza może być tylko jedna, dwuwładza (tym bardziej wielowładza) zaprzecza samej istocie władzy. Tymczasem w filozofii nie chodziło o panowanie, nawet — w okresie powstawania filozofii — o „posiadanie” wiedzy, lecz o jej „miłowanie”. Filozof nie pretendował do miana uczonego, tym bardziej nie pretendował do miana władcy, co najwyżej mędrca. Z tego wynikało naturalne dla filozofii poszanowanie polifonii prawd, akceptowanie sytuacji, którą można nazwać dialektyczną. Duch militarystyczno-polityczny niczego takiego nie toleruje.

Militaryzacja filozofii szczególne rozmiary przybiera w okresie przed Wielką Rewolucją Francuską. Filozofia zostaje wtedy szczególnie wyraźnie podporządkowana sferze politycznej. Filozof całkowicie zapomina o pretendowaniu do miana mędrca, nie najważniejsze nawet jest dla niego bycie uczonym, nade wszystko pragnie on służyć politykom, w ten sposób staje się „ideologiem”. Wtedy też w szczególnie widoczny sposób język, którym posługują się filozofowie, zaludnia się różnego rodzaju militariami. Nie chodzi tylko o posługiwanie się terminami wprost zaczerpniętymi z języka wojskowego (na różne sposoby mówi się o „walce”, „obronie” itp.), ale także szerokie otwarcie się na wulgaryzmy, epitety, wręcz wyzwiska. Byłoby nader interesujące bliższe zbadanie tego zjawiska w tekstach filozofów oświecenia francuskiego.

Podporządkowanie filozofii sferze politycznej, uczynienie z niej narzędzia walki politycznej, jest nadal aktualne w wieku XIX. Wtedy na arenie dziejów pojawia się nowa siła polityczna, klasa robotnicza. Klasa ta, podobnie jak przedtem mieszczaństwo, tyle że może znacznie bardziej zdecydowanie, dla realizacji swych celów politycznych wykorzystuje także filozofię. Tkwi to zresztą w samej istocie marksizmu, formacji intelektualnej pretendującej do miana wyraziciela interesów klasy robotniczej. Fakt

ten szczególnie dobitnie przejawia się w znanej tezie W. I. Lenina o „partyjności filozofii”. Należałoby przy tym jednak pamiętać, że filozofia przez upartyjnienie została także umundurowana. Wyraźnie wynika to z odnotowanego już bliskiego związku (może nawet tożsamości) między sferą polityczną i militarną. Związek ten tym bardziej stawał się faktem wtedy, gdy realia powstawania i trwania realnego socjalizmu, konkretyzacji celów klasy robotniczej, były takie, że partyjność z konieczności została sprowadzona do — jak na razie — jeszcze nie skończonej walki o utrzymanie władzy.

Wobec tego za naturalny winien zostać uznany fakt szerokiego utrwalenia się języka militarystycznego w marksizmie, zwłaszcza w jego wersji leninowskiej, czyli tej, która była bezpośrednio zaangażowana w zdobywanie władzy i jej utrzymywanie.

W związku z tym należałoby zauważyć, że na gruncie marksizmu chyba raczej nieuzasadnione jest rozdzielanie i autonomizowanie dwóch sfer, polityczno-militarystycznej i ideologicznej. Jedność tych sfer stanowi cechę wyróżniającą marksizm. Rozdzielenie takie ma jednak miejsce wtedy, gdy przyjmuje się, że dzisiaj istnieje konieczność pokojowego współistnienia w sferze pierwszej, czyli polityczno-militarystycznej, jednocześnie widzi się potrzebę kontynuowania walki w sferze drugiej, ideologicznej. Stąd też stawianie na walkę w jednej z wyróżnionych sfer może przyczyniać się do problematyczności owego pokojowego współistnienia w sferze drugiej. Sprawa ta jest tym bardziej istotna, że obecna potrzeba pokojowego współistnienia polityczno-militarystycznego wynika z wyższej konieczności, mianowicie z groźby totalnej zagłady jako ostatecznego wyniku wszczęcia konfliktu militarnego. Niezależnie od tego, pozostaje pytanie, na czym właściwie miałyby polegać owa walka ideologiczna w warunkach pokojowego współistnienia polityczno-militarnego? Przecież jest to dalej właśnie „walka”, z natury rzeczy musi więc w niej chodzić także o likwidację czegoś.

W filozofii język militarystyczny można spotkać tam, gdzie najmniej jest on spodziewany. Świadczy to o znacznym stopniu jego upowszechnienia. W jednej z prób określenia głównego celu filozofii na dzisiaj czytamy, że przedstawiciel tej dyscypliny *spełnia swoje zadanie, gdy jest w swej twórczości rzecznikiem wartości zagrożonej, wobec tego czas dzisiejszych wypadnie uznać za czas obrony racjonalności myśli*.¹ Oczywiście, użyte w zacytowanej wypowiedzi wyrażenia *wartość zagrożona* i *obrona racjonalności* są wyraźnie pochodzenia wojskowego. Z pewnością filozofia,

¹ K. Szaniawski: *Racjonalność jako wartość*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5—6.

której główne zadanie zostało w taki sposób określone, bliższa jest duchowi militarystycznemu niż swemu autentycznemu powołaniu.

Filozofia, rzecz jasna, pozostaje w bezpośrednim związku z racjonalnością. Powiedzielibyśmy tylko, że nie tyle jej „broni”, ile po prostu „tworzy” (przez to także pewnie i broni, może najskuteczniej). A jedno i drugie to mimo wszystko nie to samo. Z istoty, tworzenie nie ma nic wspólnego z militaryzmem. Z drugiej strony, trudno jednoznacznie orzec, co dzisiaj jest najbardziej zagrożoną wartością. Wydaje się, że raczej niewielu zgodziłoby się, iż jest to akurat racjonalność. Już raczej pokój. Stąd są i tacy, którzy — z pewnością kierując się rozumowaniem zacytowanego autora — uznają, że dzisiaj trzeba nade wszystko uprawiać „filozofię pokoju”. I jeszcze jedno: w przypadku wartości fakt zagrożenia nie może zostać uznany za cechę wyróżniającą jedną z nich od pozostałych, gdyż — jak to stwierdzali poważne autorytety — należy to do ich natury.

Można by za pomocą języka militarystycznego, rzecz jasna nader ogólnikowo, pokusić się o charakterystkę obecnego stanu filozofii w naszym kraju. Do tego celu wystarczą dwa określenia: defensywność i kombatantwo. Gdy armia przyjmuje postawę defensywną, nastawia się na pewnego rodzaju minimalizm. Nie stara się zbyt eksponować swych sił, w ogóle za wiele działać, chroni się w dobrze ukrytych (przyczółkach. Armia w takim stanie zbyt nie błyszczy, ale za to wiedzie żywot względnie spokojny i bezpieczny. Taki stan rzeczy potęguje się u kombatantów. Z natury rzeczy, w ogóle nie muszą oni wykonywać żadnych rzeczywistych działań bojowych, ale tylko gesty pozorne i rytualne. W spokoju oczekują na należne im przywileje.

Charakterystyczne, że w zacytowanej wypowiedzi, określającej cel filozofii na dzisiaj, nie mówi się o walce o racjonalność, nie mówiąc już o tworzeniu tej wartości, ale o jej obronie. Filozof realizujący taki cel z powodzeniem może być minimalistą, umieścić się w bezpiecznej defensywie. Na dobrą sprawę, nikt nie będzie mógł stawiać jakichś poważniejszych zarzutów, i to nawet wtedy, gdy będziemy mieli do czynienia tylko z mówieniem o potrzebie obrony racjonalności. Ciekawe zresztą, jak prowadzona by była taka „obrona” dosłownie pojęta?

Defensywność przejawia się w tworzeniu bezpiecznych przyczółków, na przykład w postaci popularyzowania poglądów autorów, którzy sami przyznawali, że nie mają do tego pretensji albo też „prób systemików” z kolei odnajdywanych u tych, którzy nawet w tak skromnym wymiarze byli raczej od tego dalecy. W formacjach innych, znacznie bardziej zmilitaryzowanych, główny wysiłek zgromadzonych szeregów skupia się na tym, jak kogoś zaseregować, czy do „naszych”, czy do „obcych”, czy widzieć jako uczestnika ofensywy, czy też — przeciwnie — kontrofensywy. W formacjach tych zresztą najbardziej preferowanym statusem jest sta-

tus kombatanta. Wystarczy wtedy od czasu do czasu przypominać, do jakiej to formacji się przynależy. Przywileje są zapewnione prawie że ustawowo.

Widać więc, że militarizm tylko we właściwej sobie dziedzinie może być czymś faktycznym i autentycznym, upowszechniony gdzie indziej — jak mało co — sprzyja tworzeniu pozorów.

WITOLD MACKIEWICZ

PŁACZ CZY ZGRZYTANIE ZĘBÓW?

Każdy, kto usiłuje wnieść do kultury swój osobisty i istotny wkład, jest zmuszony do nieustannej kontroli swojej działalności, do ustawicznej samooceny i porównywania własnych wyników z próbami innych przedstawicieli tej samej profesji, do poszukiwania coraz lepszych rozwiązań w zakresie formy, treści i temu podobnych. Twórca pragnie wiedzieć, co sprawia, iż jedne dokonania są wybitne, zaś inne — mierne, jakie są kryteria doskonałości w ogóle, a jaka jest miara perfekcji w określonej dziedzinie twórczości, na czym polega w niej postęp, a na czym regres? Ale od czasów kiedy ustalono, że podstawą kultury są takie wartości jak prawda, dobro i piękno, nie uzyskano ostatecznej czy jednomyślnej opinii o sensie owych pojęć; z pożytkiem dla kultury, której rozwój, między innymi, polega właśnie na nieustannych próbach odnalezienia pełniejszych treści znaczeniowych tychże wartości.

Twórcy, w zależności od temperamentu i jakościowej skali samokrytycyzmu, ocenę własnej działalności przeprowadzają na różne sposoby: jedni ciągle doskonałą rozpoczęte dzieła; inni — w zaciśniętym własnego laboratorium niszczą płody nieudane i podejmują kolejne próby; jeszcze inni decydują się na wybory radykalne i zmieniają obszar zainteresowań. Ale są i tacy, którzy publicznie dewastują swoje wytwory, albo, wobec szerokiego audytorium, od nich się odżegnują, co czasem bywa aktem szczerej skruchy i uznania popełnionych błędów. Niekiedy jednak są to akty popelniane przy starannie dobranej publicznej oprawie, celem uzyskania rozgłosu. Takie odruchy są źle zagranymi demonstracjami udawanej pacholej bezradności, mającymi na widzach wywrzeć wrażenie, że oto twórca, po przeprowadzeniu samooczyszczenia, wzniósł się na nowy, bardziej uduchowiony i subtelny etap rozwoju czy szczybel wtajemniczenia.

Polskie środowisko filozoficzne z podobną próbą spotkało się ostatnio ze strony Bohdana Chwedeńczuka, który zdobył się na krótki akt samoudręczenia, zrodzony z uprawiania filozofii („*Studia Filozoficzne*” 1985, nr 4). W ślady Chwedeńczuka poszedł Stefan Sarnowski, piszący obok *O militariach w filozofii*.

Cięgi, jakie Bohdan Chwedeńczuk sobie zaaplikował, znacznie

zaważyły na jasności myślenia: autor chciał prawdopodobnie w ten sposób wykazać, że sposób uprawiania filozofii jakiemu hołduje, może prowadzić tylko na manowce. Bo oto, po kilkudziesięciu latach zajmowania się filozofią, stwierdza, że:

1. Filozofia jest zajęciem nie posiadającym swojego przedmiotu.

2. Nie jest wiadome, jak i na podstawie jakich metod filozofię można uprawiać.

3. Dlatego nie mogą być i nigdy nie będą znane jej wyniki.

Autor tej wypowiedzi, jako filozof, obwieścił światu, że nastał moment, w którym należy powiedzieć: nie tylko ja niczego nie wiem, ale też nikt inny nie ma prawa wiedzieć czegokolwiek.

Za chwilę jednak ten sam autor zamienia się w wyrocznię. Niczego o filozofii nie wiedząc, nie znając jej przedmiotu i kryteriów jej rozwoju orzeka, iż nastąpił jej całkowity uwiąd: fenomenologia uległa zwyrodnieniu, marksizm nigdy nie był filozofią, a jedynie doktryną strojącą się w pozory uczoności, pozytywizm i filozofia analityczna — ugrzęzły w czymś cuchnącym (symptomatyczną oznaką braku odwagi i asekuractwa zarazem jest pominięcie neotomizmu).

Mamy więc do czynienia z klasycznym przykładem wewnętrznej szarpaniny kogoś, kto uświadomiwszy sobie, iż zmarnował życiową i zawodową szansę, drze na sobie szaty i rzuca je w tłum jako relikwie, podczas gdy są to nic nie znaczące szmatki. Bohdan Chwedeńczuk postanowił samego siebie własnoręcznie ukrzyżować, wołając: spójrzcie, tak ginie i wysycha filozoficzny skądinąd intelekt. Was, o przekłęci, spotka to samo, przecież nie mogę ginąć sam!

*

Stefan Sarnowski postanowił spacyfikować filozofię, po drodze rozprawiając się z regulaminami szkolenia wojskowego wszystkich armii świata. Píše oto, że komendy wojskowe bywają konstruowane bez respektowania reguł gramatycznych, chociaż nie popiera tej obserwacji żadnym przykładem. Pomija także tak prosty i oczywisty fakt, że wiele komend przekazuje się za pośrednictwem znaków wizualnych i akustycznych, gdzie reguły gramatyczne odgrywają niewielką rolę w skrótach myślowych formułowanych do natychmiastowego wykonania. Utrzymuje ponadto, że dla ludzi normalne i naturalne jest jedynie mówienie. Pytam więc, w jaki sposób ewentualny dowódca pododdziału Stefan Sarnowski, przekazałby podwładnym „mówioną” komendę doskonale zrozumiałą dla wszystkich żołnierzy? I dlaczego krzyk, szept, śmiech, płacz czy jęk nie są naturalnymi formami ekspresji ludzkich uczuć i myśli czy formami komunikacji, a jedynie „mówienie” pełni takie funkcje? Już wstępna i w zamiarze

autora efektowna argumentacja na rzecz odmilitaryzowania filozofii i życia społecznego, jest zlepką zabawnych i naiwnych dywagacji.

Sarnowski przypomina, że niegdyś filozofom chodziło o „miłowanie” wiedzy tak, jakby nie był świadom tego, iż to, co obowiązywało w starożytności jako wytwór kultury, nie musi w tej samej postaci obowiązywać dzisiaj, niezależnie od tego, czy będziemy mówić o obowiązkach uczonych czy hodowców warzyw. Ocierając się o banał należy także przypomnieć, że nawet w czasach „miłowania” wiedzy była ona niezwykle skutecznym narzędziem sprawowania władzy.

Czytelnika tekstu Sarnowskiego musi dziwić, a zdziwienie to graniczy z osłupieniem, dlaczego Stefan Sarnowski, filozof drugiej połowy XX wieku, nie widzi semantycznej różnicy między obroną na polu walki zbrojnej i obroną w grze w szachy, atakiem na uzbrojonego wroga i atakiem na bramkę przeciwnika w grach sportowych, że utożsamia *Obrońcę Sokratesa* i inne tego typu rozprawy — z obroną przed napaścią agresora? Pragnąc oczyścić filozofię z ataków, walki, obrony, zagrożenia i temu podobnych, sam przeprowadza atak na jakiegoś przeciwnika, wedle niezbyt wyszukanych i zięjących duchem nietolerancji, metod zwalczania strony przeciwnej prezentującej inne poglądy niż on sam. Ponadto własnych też nie potrafi wyrazić inaczej, jak tylko korzystając właśnie z odrzuconych przez siebie terminów „militarnych” (defensywa, kombatanci i tak dalej).

Dlaczego podobne wystąpienia jak manifesty Bohdana Chwedeńca z u k a i Stefana Sarnowskiego — mimo wszystko — bywają publikowane? Czy nie lepiej byłoby je wrzucić do redakcyjnego kosza, wzruszyć ramionami, przemilczeć? Nie—ponieważ owe wypowiedzi odzwierciedlają bólczki naszych kolegów filozofów. Pisząc dają oni wyraz nadziei, że ich dyskusyjny, kontrowersyjny głos w istotnej dla nich kwestii — nie będzie głosem ostatnim.

JACEK J. JADACKI

PRINCIPIA PHENOMENOLOGICA

Trudno jest [...] referować „obiektywne” cudze stanowiska teoretyczne; jeszcze trudniej — referować je w ten sposób, by nie zatracić one w ręku referenta swej przekonującej siły; najtrudniej może — rozwijać w sposób przekonujący stanowiska takie, które się ma zwalczać.

S. Leśniewski: *Czy prawda jest tylko wieczna, czy też i wieczna, i odwieczna?* 1913 r.

Swoistością filozofii jest to, że w niektórych jej dziedzinach, np. w epistemologii, ontologii i etyce, nie ma — także i dzisiaj — powszechnie przyjętych rozstrzygnięć. Różni myśliciele opowiadają się za różnymi rozwiązaniami tych samych zagadnień; zajmują odmienne stanowiska filozoficzne. Zwykle dochodzi do ukształtowania się określonych stanowisk nie w jednej tylko sprawie, lecz w obrębie kilku pokrewnych problemów, a nawet w problematyce kilku dziedzin filozofii. Jeśli za takim zespołem rozstrzygnięć opowiada się większa liczba myślicieli — idąc tropem uznanego przez siebie autorytetu — wówczas mówi się, że należą oni do jednego kierunku filozoficznego.

Spośród kierunków obecnych w Polsce dzisiejszej dwa są w sytuacji szczególnej: szkoła fenomenologiczna i lwowsko-warszawska szkoła analityczna.

Otóż kierunki te dzieli nie tylko tradycja (Edmund Husserl *versus* Kazimierz Twardowski) i różnica stanowisk, lecz także — a być może przede wszystkim — język, w którym te stanowiska są wypowiedane. Wieleletnie współżycie fenomenologów i analityków w Polsce nie doprowadziło do pożądanej w każdej chyba dyscyplinie teoretycznej współpracy. Przeciwnie — wzajemna ujemna ocena oparta jest na ogół na powierzchownej znajomości dorobku adversarzy, a ponadto zabarwiona jest niekiedy osobistymi niechęciami i zadawnionymi urazami.

Trzeba przy tym przyznać, że polscy fenomenolodzy mogą się wykazać większą dobrą wolą — i wynikami — w tym względzie. Po stronie analitycznej nie ma tak wnikliwych studiów dotyczących poglądów przedstawicieli szkoły fenomenologicznej, jakie Roman Ingarden przeprowadził ze stanowiska fenomenologicznego nad poglądami przedstawicieli szkoły analitycznej.

Warunkiem niezbędnym nawiązania rzeczywistego dialogu fenomenologiczno-analitycznego jest dla przedstawiciela szkoły analitycznej (za jakiego się uważam) możliwość przekładu — i faktyczne dokonanie takiego przekładu — też fenomenologicznych na język jego szkoły. Z jednej strony wymaga to od „tłumacza” umiejętności „wczucia się” w język fenomenologiczny. Z drugiej strony wymaga dokonania przekładu na tyle wiernego, by mógł uzyskać aprobatę fenomenologa. Od tego ostatniego więc analityk oczekuje wysiłku „wczucia się” w język analitycznego przekładu.

Wieloletnie obcowanie z głównymi dziełami Edmunda Husserla i niektórych jego interpretatorów¹ daje mi pewne podstawy do przypuszczenia, że nie jestem całkowicie „głuchy” fenomenologicznie. Poniższa rekonstrukcja fundamentalnych tez fenomenologii ma przeto — w założeniu — sprostać wskazanym wyżej warunkom.

Oto owe tezy i ich *explicanda*.

1. Istnieje sześć rodzajów przeżyć poznawczych (= aktów prezentujących): spostrzeżenie (= percepcja), samoświadomość (= refleksja), wyzucie (= intuicja non-ego), przypomnienie (= retencja), oczekiwanie (= protencja), wgląd (= ideacja) oraz myślenie (= cogito zneutralizowane)

Husserl odrzuca wąsko rozumiany empiryzm, który twierdzi, że wszelka nauka musi wychodzić od doświadczenia — rozumie jako przyznanie prawomocności jedynie spostrzeżeniu. Taki empiryzm jest w istocie, według Husserla, sceptycyzmem. Skoro bowiem odrzuca się możliwość dokonywania np. wglądu (w istotę, w związki istotnościowe), to brak doświadczalnych podstaw (prawomocności) dla wyjściowego twierdzenia empiryzmu. Także i zasada indukcji nie może tutaj, zdaniem Husserla, wchodzić w grę, gdyż i ona jest (w myśl „sceptycznego” empiryzmu) poznawczo nieprawomocna². Nie bez słuszności K. Piwocki wysunął przypuszczenie, że poglądy Husserla można uważać za objaw ducha czasów mu współczesnych i wskazał podobieństwa między fenome-

¹ Zob. J. J. Jadacki: *Odpowiedzialność i istnienie świata*. „Studia Filozoficzne” 1973, nr 5, s. 245—257; Idem: *O poglądach Romana Ingardena na język*. „Studia Semiotyczne” 1974, s. 17—54; Idem: *O poglądach Romana Ingardena na dzieło muzyczne*. „Zeszyty Naukowe PWSM w Gdańsku” 1975, s. 5—30; Idem: *Wiedza i istnienie. O poglądach Romana Ingardena*. „Studia Filozoficzne” 1980, nr 6, s. 73—98; Idem: *Spór między Romanem Ingardenem a Edmundem Husserlem*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1981, s. 191—225; Idem: *Współcześni badacze radzieccy o Edmundzie Husserlu*. „Studia Filozoficzne” 1979, nr 7, s. 141—149; Idem: *Próba odczarowania Edmunda Husserla*. „Odra” 1979, nr 9, s. 47—54; Idem: *Tractatus contra phenomenologiam*. „Studia Filozoficzne” 1980, nr 3, s. 21—31; Idem: *Glossarium ad tractatum contra phenomenologiam*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 4, s. 173—193.

² *Idee czystej fenomenologii i menomenologicznej filozofii*. Księga druga (dalej: (dalej: Idee I). Warszawa 1967, s. 67—69

nologią a m.in. kubizmem: antypsychologizmowi Husserla odpowiada antyimpresjonizm kubistów, a przywiązywaniu dużej wagi do tzw. wglądu w istotę — próby symultanistyczne; tak oto na różne sposoby przejawia się walka z opieraniem wiedzy na doświadczeniu jedynie zmysłowym i wiara w wyobraźnię³.

1.0.1 Spostrzeżenie i samoświadomość są ujęciami (odpowiednio: zewnętrznym i wewnętrznym); wczucie przypomnienie — uobecnieniami; ujęcie i uobecnienie — oglądami (odpowiednio: źródłowym i pochodnym; ogląd i wgląd — unaocznieniami (odpowiednio: zwykłym i czystym), tzn. stanowią odmiany poznania bezpośredniego; myślenie (w tym: wyobrażenie) jest poznaniem pośrednim.

Spostrzeżenie jest według Husserla jednym z dwu rodzajów poznawczego ujmowania. Husserl utożsamiał je z uświadomionym doznaniem. Świadome ujęcie, odniesienie — obecne w spostrzeżeniu — nazywał w *Rozprawach logicznych* najpierw *interpretacją*, potem — *apercepcją*. Pisał tam: *Apercepcją nazywamy nadwyżkę, która występuje w samym przeżyciu, w jego treści opisowej, w stosunku do surowej obecności wrażeń* (tj. tutaj: doznań); *jest ona charakterem aktu, który niejako ożywia wrażenia i doprowadza do tego, że spostrzegamy ten czy ów przedmiot*⁴. Za drugi rodzaj ujmowania — poza spostrzeżeniem — miał Husserl samoświadomość. Spostrzeżenie jest przeżyciem w zwykłym znaczeniu, samoświadomość — to przeżycie w znaczeniu fenomenologicznym: przeżycie przeżycia⁵. Zdaniem Husserla fałszem jest przypuszczenie, że w ogóle nie może być nic takiego jak *immanentne spojrzenie i obserwacja*⁶. Mówiąc o (...) wątpieniu [w znaczeniu poznawczej refleksji] dokonuje (...) [się] *refleksji*⁷. To jest, według Husserla, błędne koło sceptycyzmu. Wszelki prawdziwy sceptycyzm (...) zdradza się tą zasadniczą nie-dorzecznością, że w swych argumentach zakłada *implicite* — jako warunki możliwości swej prawomocności — właśnie to, czemu przeczy w swych tezach⁸.

Jest sprawą otwartą, czy uobecnieniem jest u Husserla zarówno przypomnienie, jak i wczucie. To ostatnie bowiem, choć jest przeżyciem przedstawiającym niesamodzielnie wobec spostrzeżenia zewnętrznego⁹, to

³ Zob. K. Piwocki: *Husserl i Picasso*. „Estetyka” 1962, s. 12—15.

⁴ *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band — I Teil (dalej: *Untersuchungen II-I*), Halle an der Saale 1913, s. 359.

⁵ Ibidem, s. 351.

⁶ *Idee I*, op. cit., s. 247.

⁷ Ibidem, s. 259.

⁸ Ibidem, s. 259.

⁹ *Idee czyste fenomenologii i menomenologicznej filozofii*. Księga druga (dalej: *Idee II*). Warszawa 1974, s. 240.

jako poznanie cudzego „wnętrza” — bliskie jest samoświadomości, dochodzącej do skutku w nastawieniu osobowościowym. Natomiast wgląd — czyli czyste unaocznienie — jest to mniej więcej to samo, co czysta naoczność u I. Kanta¹⁰. Oba rodzaje ujmowania (spospozreżenie i samoświadomość), a także uobecnienie (wzucie i przypomnienie) oraz wgląd, uważał H u s s e r l za poznanie bezpośrednie, czyli oczywiste: za unaoczenie. Należy przy tym bardzo mocno podkreślić, że oczywistość (różnych rodzajów) jest w ujęciu H u s s e r l a pewnym sposobem przedstawiania, *szczególnym modusem uznawania w bycie*, a nie wskaźnikiem (doniosłości poznania), ani (nadającym tę doniosłość) poczuciem¹¹. Oczywistość jest mianowicie takim sposobem poznania (przedstawiania), któremu nie można zaprzeczyć. Dlatego za przeciwieństwo oczywistości H u s s e r l uważał niedorzeczność¹².

1.1. Spełnienie określonego przeżycia poznawczego wymaga odpowiedniego nastawienia podmiotu poznania: spostrzeżenie — nastawienia przyrodoznawczego (= *orientacji naturalistycznej*); samoświadomość (wzucie i przypomnienie) — osobowościowego (= *orientacji fenomenologicznej*), które wraz z pierwotnym jest odmianą uchwytyującego (= *orientacji teptycznej*); myślenie w końcu — zobojętniającego (= *orientacji neutralnościowej*).

H u s s e r l wyraźnie odróżniał dwa rodzaje stanów duchowych: przeżycia i nastawienia¹³. Główne odmiany nastawień — które umożliwiają spełnienie określonego przeżycia poznawczego — dają się ułożyć tak, że jedno jest odmianą drugiego, a mianowicie: nastawienie zobojętniające jest odmianą uchwytyującego, istotnościowe — pierwotnego, a osobowościowe — przyrodoznawczego. Trzeba tutaj pamiętać, że nie jest jasne, jaki jest u H u s s e r l a stosunek zobojętnionego unaocnienia do myślenia jako przeciwieństwa unaocznienia. Jeśli chodzi o ostatnią parę nastawień, to:

po pierwsze — zdaje się, że pod nastawienie osobowościowe, w którym *jesteśmy zawsze wtedy, gdy współżyjemy ze sobą*¹⁴, podpadają dwie postawy: uczuciowa i działaniowa;

po drugie — są powody, by sądzić, że to nie nastawienie osobowościowe jest odmianą przyrodoznawczego, lecz na odwrót. Wszak w życiu codziennym, tj. najczęściej, wcale nie mamy do czynienia z przedmiotami przyrody, lecz z osobami¹⁵.

¹⁰ Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1, Warszawa 1957, s. 95—96. Por. też *Idee I*, op. cit., s. 519.

¹¹ *Idee I*, op. cit., s. 500.

¹² Ibidem, s. 499.

¹³ *Idee II*, op. cit., s. 380, 392.

¹⁴ Ibidem, s. 259.

¹⁵ Ibidem, s. 258—259, 298—299, 403.

Nieodróżnianie lub świadome pomijanie i lekceważenie odmiennych rodzajów nastawień uważał H u s s e r l za objaw ślepoty badawczej. *Kto wszędzie widzi tylko przyrodę, przyrodę w sensie przyrodoznawstwa i jakby jego oczyma [oglądają], ten jest właśnie ślepy na sferę ducha, prawdziwą domenę nauk humanistycznych*¹⁶.

1.2. Podstawą wglądu może być nie tylko dowolne poznanie spełnione w nastawieniu pierwotnym, ale także przeżycia poznawcze dokonujące się w nastawieniu zobojętniającym, a w szczególności wyobrażenia (= *fantazje*).

Wgląd — zdaniem H u s s e r l a — może być przeprowadzony na podstawie każdego oglądu, a nawet na podstawie wyobrażenia¹⁷. Myśl tę wyraził H u s s e r l dosadnie pisząc w pewnym miejscu: *Fikcja jest źródłem, z którego czerpie swe soki poznanie „prawd wiecznych”*¹⁸. Stwierdzenie to zostało opatrzone przez H u s s e r l a następującym przypisem: *Oto zdanie, które szczególnie nadawałoby się na cytat, gdyby ktoś chciał z przyrodniczego punktu widzenia wyszydzić eidetyczny sposób poznawania*¹⁹.

To, że tworzywem poznania rozumowego mogą być zarówno wyniki doznań, jak i wyobrażeń (oraz że warunkiem doznania jest obecność bodźca) — zauważył już P. A b e l a r d, a później m.in. E. B. de C o n d i l l a c²⁰.

2. Różnorodność przeżyć poznawczych (= *noez*) jest odbiciem różnorodności przedmiotów poznania (= *noematów*).

H u s s e r l przył przekonany, że *wszystkie* [kardynalne różnice pomiędzy „światami”] wiążą się z *radykałnymi różnicami „nastawienia”*²¹. Np. to właśnie przez zmianę nastawienia przemienia się *we mnie (...)* *duchowe Ja* [a więc człowiek taki, za jakiego bierzemy go w życiu codziennym] w *Ja psychiczne przyrodniczej psychologii* [a więc człowieka rozumianego jako przedmiot badań naukowych]²². Nie jest to pogląd odosobniony na przełomie XIX i XX stulecia. U nas podobne stanowisko zajmował L. C h w i s t e k²³.

3. Jedynymi i bezpośrednimi przedmiotami odpowiednich — i tylko tych — odmian poznania są w przypadku: spostrzeżenia — jestestwa przy-

¹⁶ Ibidem, s. 271.

¹⁷ *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 438.

¹⁸ *Idee I*, op. cit., s. 222.

¹⁹ Ibidem, s. 222.

²⁰ E. B. de Condillac: *Traktat o wrażeniach*. Warszawa 1958, s. 295.

²¹ *Idee II*, op. cit., s. 298.

²² Ibidem, s. 341.

²³ J. J. Jadacki: *Leona Chwistka poglądy na sztukę*. „Studia Estetyczne” 1073, s. 97 i n.

rodnicze (= *fizyczne*), tj. rzeczy (= *indywidua*); samoświadomości (wzucia i przypomnienia) — jestestwa duchowe (= *psychiczne*), tj. przeżycia (= *akty*); wglądu — jestestwa nierzeczywiste (= *irrealne*), tj. istoty (= *eidos*); myślenia zaś — jestestwa pozorne (= *intencjonalne*), tj. odpowiedniki (= *cogitata*).

Husserl z naciskiem podkreślał, że sam przedmiot, a nie jakiś pośrednik, jest dany w przeżyciach poznawczych. Doświadczenie w najszerszym znaczeniu — to bezpośredni stosunek do czegoś jednostkowego: także w wyobraźni²⁴. Dla każdego z wyjątkiem mętnych filozofów jest rzeczą zupełnie niewątpliwą, że rzecz spostrzeżona jest fizyczną rzeczą w sobie²⁵.

Poszczególne rodzaje przeżyć poznawczych odnoszą się (odpowiednio) do różnych odmian przedmiotów. W nastawieniu pierwotnym spostrzegamy — rzeczy, samouświadamiamy sobie — jestestwa duchowe (także wczuwamy się w nie, przypominamy je sobie). Nastawienie naturalne skierowane jest na „obiektywną” rzeczywistość²⁶. W nastawieniu istotnościowym: wglądamy — w istoty²⁷. Do każdego przedmiotu rzeczywistego przynależy przy tym (jego) istota, tj. przedmiot nierzeczywisty²⁸. Z kolei myśląc — docieramy do jestestw pozornych²⁹. Tak jak różnią się przedmioty ogólne od jednostkowych, tak też różnią się akty ich uchwytowania. Jest czymś zupełnie różnym patrząc na pewien przedmiot konkretny, zwracać się ku jego określonej czerwieni zmysłowej — i odnosić się do rodzaju „czerwoność”³⁰.

3.1. Tylko wgląd umożliwia (roz)poznanie istoty.

Husserl starał się ostro przeciwstawić rozumowaniu — wgląd, jako jedyny sposób rozpoznania istoty (przedmiotów). Pewną wskazówką, czym różni się wgląd w istotę od „ślepego” rozumowania, jest to, co Husserl mówił o unaocznieniu w ogóle: Nie mogę sobie naocznie wyobrazić, że jest: $2 \times 2 = 5$ (...). Mogę sobie jednak naocznie wyobrazić, że sądzę, jakoby było: $2 \times 2 = 5$ ³¹. Wgląd (w istotę) nie jest bowiem, zgodnie z oświadczeniem Husserla, tylko przeczuciem. Intuicja — jako przeczucie, przewidywanie bez widzenia, jest przeciwieństwem naoczności³².

²⁴ *Formale und transzendente Logik* (dalej: *Logik*). Den Haag 1974, s. 213.

²⁵ Ibidem, s. 287; por. też s. 239—240.

²⁶ *Idee II*, op. cit., s. 260.

²⁷ *Logische Untersuchungen. Erster Band* (dalej: *Untersuchungen I*), Halle an der Saale 1913, s. 244.

²⁸ *Idee I*, op. cit., s. 33, 105.

²⁹ *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (dalej: *Meditationen*). Den Haag 1950, s. 94.

³⁰ *Untersuchungen I*, op. cit., s. 128.

³¹ *Idee II*, op. cit., s. 370.

³² Ibidem, s. 383.

4. Przedmioty przeżyć poznawczych i same przeżycia przynależą do siebie.

Zdaniem Husserla każde przeżycie — a ściślej biorąc każde przeżycie uprzedmiotowiające, czyli domniemawcze (niedomniemawczymi, a więc nieuprzedmiotowiającymi składnikami strumienia przeżyć — są wrażenia, czyli treści wszelkich przedstawień i ich zobojętnionych odmian) — odnosi się do pewnego przedmiotu³³. Co więcej: ma miejsce jednoznaczne odwzorowanie budowy przeżycia w budowie jego odpowiednika przedmiotowego³⁴. Husserl mówił wprost: *Każdej składowej, jaką w przedmiocie wydobywa opis skierowany „na obiekt”, odpowiada pewna efektywna składowa spostrzeżenia*³⁵. *Każdy rodzaj bytu (...) ma z istoty swój sposób dania i tym samym swoje odmiany (...) poznawania*³⁶. Na ciekawą zmianę wyśłowienia poglądu dotyczącego odwzorowania, o którym mowa, zwrócił uwagę Q. E. Lauer: *O ile dotąd [tj. w Ideach I] Husserl mówił o tym, że każdej modyfikacji noetycznej odpowiada modyfikacja noematyczna, o tyle teraz [tj. w Ideach II] mówi, że (...) do każdego noematu należy jeden i tylko jeden rodzaj przeżycia*³⁷. Zauważmy przy sposobności, że poszczególnym składnikom przeżycia odpowiadać mają różne gałęzie fenomenologii, a mianowicie fenomenologia subiektywna — dotycząca jaźni; obiektywna, a w tym hyletyczna — dotycząca warstwy zmysłowej zawartości przeżycia; noetyczna — dotycząca zawartości przeżycia; noematyczna — dotycząca przedmiotu przeżycia³⁸.

Odwzorowaniu budowy przeżycia w budowie jego odpowiednika przedmiotowego towarzyszy ścisła odpowiedniość przyporządkowanych sobie składników.

Ta odpowiedniość, którą przyjmuje także np. R. Ingarden³⁹, chroni psychologię przed zajmowaniem się przeżyciami pozbawionymi — mówiąc językiem K. Twardowskiego — treści, przeżyciami beztreściowymi, czyli (jak sądzę) przed zajmowaniem się ... niczym. Trudno powiedzieć dokładnie, jak ją sobie wyobrażał Husserl. Można w każdym razie mieć pewność, że po pierwsze, jest niedorzeczne szukanie jakiegoś obrazowego podobieństwa pomiędzy przedstawieniem, a tym co przedstawione, podobieństwa, które zakładałoby jedność istoty⁴⁰. Po dru-

³³ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 71.

³⁴ *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 402.

³⁵ *Idee I*, op. cit., s. 339.

³⁶ *Ibidem*, s. 262.

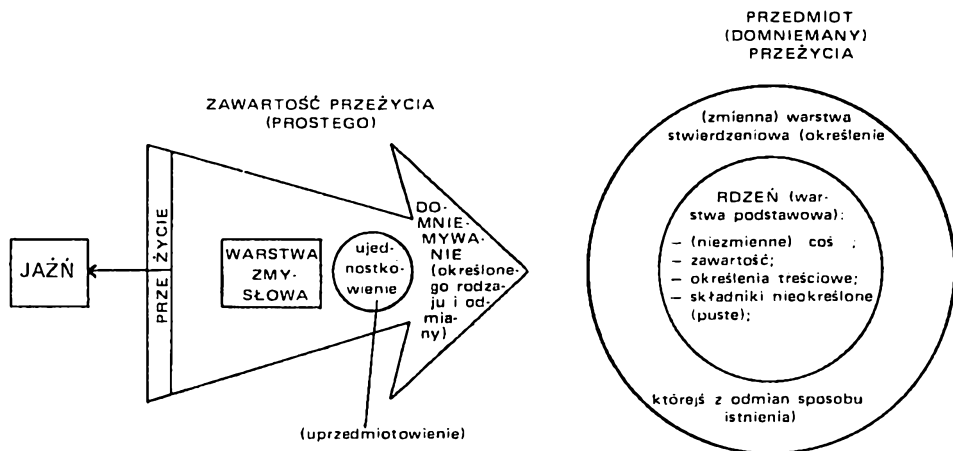
³⁷ Q. E. Lauer: *Phénoménologie de Husserl*. Paris 1955, s. 206.

³⁸ Zob. *Idee I*, op. cit., s. 291—292, 295.

³⁹ Zob. R. Ingarden: *Studia z estetyki*. T. 2, Warszawa 1970, s. 53.

⁴⁰ *Idee I*, op. cit., s. 270; por. też *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 422.

gie, pewne jest także, iż Husserl przyjmował, że przeżycie i jego przedmiot mają odmienny sposób istnienia⁴¹.



4.1. (W nastawieniu osobowościowo-istotnościowym) przedmioty poznania, a w szczególności przedmioty czystych (= *transcendentalnych*) przeżyć poznawczych — są zawisłe (= *relatywne*) względem odpowiednich przeżyć poznawczych, są w nich ustanawiane (= *konstituowane*).

Nie ulega chyba wątpliwości, że sprawę stosunku bytowego przeżycia poznawczego i jego przedmiotu Husserl stawiał różnie dla różnych rodzajów nastawienia.

I tak, przedmioty czystej samoświadomości — dochodzącej do skutku w nastawieniu osobowościowo-istotnościowym — są względem niej zawisłe. Aby należycie zrozumieć takie stwierdzenie trzeba:

- po pierwsze — wskazać na czym polega „czysta świadomość”;
- po drugie — co się ma na myśli mówiąc o przedmiotach czystej świadomości;
- po trzecie — o jaką odmianę zawisłości chodzi.

„Czysty” znaczy w tym wypadku tyle, co oczyszczony ze związku z rzeczywistością⁴², wolny od ograniczeń doświadczenia (zmysłowego). Warto posłużyć się tu także wyjaśnieniem D. Gierulanki: „Czyste” [przeżycia samoświadomości] znaczy wzięte jedynie tak, jak nam się uświadamiają, bez zakładania czegokolwiek, co się w nich samych nie zawiera (a więc np. tego, że są przejawem czynności mózgu czy w ogóle życia realnego człowieka w realnym świecie itp.)⁴³. Podobną wykładnię

⁴¹ Zob. *Idee I*, op. cit., s. 108, 131, 132.

⁴² *Meditationen*, op. cit., s. 104.

⁴³ D. Gierulanka: *Teoria poznania bez kompromisów*. „Życie i Myśl” 1968, nr 1, s. 52; por. też s. 56.

dają również R. Sokołowski⁴⁴ i P. Waszczenko. Ten ostatni pisze: „Czystość” *znaczy tyle przede wszystkim, co niezależność od wszelkiej faktyczności*⁴⁵. W związku z miejscem czystych przeżyć w fenomenologii L. Blaustein zauważa, że *fenomenologia jest nauką empiryczną, nie liczącą się z istnieniem swych przedmiotów*⁴⁶. Podobnie wypowiada się w tej sprawie K. Martel⁴⁷. J. F. Smith twierdzi wprost, że to „uwolnienie” od rzeczywistości — zwłaszcza czystej jaźni — jest pogłosem teologii średniowiecznej i kartezjanizmu⁴⁸.

Głosząc zawistość przedmiotów względem czystej samoświadomości, Husserl nie używał rzecz jasna słowa *przedmiot* w znaczeniu „przedmiotu” *w ogóle*: dowolnego⁴⁹, pustego „coś”⁵⁰, czyli czegokolwiek⁵¹. Nie chodziło mu w tym wypadku także o samouświadamiane przeżycia. Co prawda samouświadamiane przeżycia są względem samoświadomości także zawiste, a w szczególności niesamodzielne, przy czym A jest niesamodzielne względem B, gdy A nie da się pomyśleć bez B, czyli tylko „w myśli” są one od siebie oddzielane — podobnie jak np. rozciągłość względem barwności i wszelkiej innej jakości zmysłowej⁵². Husserlowi chodziło w tym wypadku jednak o przedmioty samoświadomości rozumiane jako odpowiedniki samouświadamianych przeżyć. Natomiast w dziedzinie przeżyć spostrzeżeniowych odróżniał on — inna sprawa, że niekonsekwentnie — zbiór takich odpowiedników od tzw. świata zewnętrznego. Świat rzeczy, jako odpowiednik przeżyć poznawczych (spełnionych w nastawieniu osobowościowym), jest tzw. światem otaczającym. Świat zewnętrzny — to pozaludzka (w znaczeniu przyrodniczym) część świata otaczającego: zbiór przedmiotów spostrzeżenia dokonanego w nastawieniu przyrodoznawczym⁵³. Do świata otaczającego należy np. *Czwórka* J. Chełmońskiego — a nie pewien przedmiot znajdujący się w Muzeum Narodowym w Krakowie, opisywalny w języku przyrodoznawstwa. *Rzeczy substancjalno-przyczynowe* jako odpowiedniki percepcji

⁴⁴ Zob. R. Sokołowski: *Husserlian Meditations*. Evanston 1974, s. 63.

⁴⁵ P. Waszczenko: *Idee i możliwości*. „Życie i Myśl” 1968, nr 1, s. 69.

⁴⁶ L. Blaustein: *Edmund Husserl i jego fenomenologia*. „Przegląd Humanistyczny” 1930, nr 2, s. 239.

⁴⁷ Zob. K. Martel: *U podstaw fenomenologii Husserla*. Warszawa 1967, s. 48—49.

⁴⁸ Zob. J. F. Smith: *Being and Subjectivity*. W: *Phenomenology in Perspective*. The Hague 1970, s. 128.

⁴⁹ Zob. *Idee I*, op. cit., s. 13.

⁵⁰ Ibidem, s. 50.

⁵¹ Ibidem, s. 42.

⁵² Ibidem, s. 54; por. także s. 119.

⁵³ Zob. *Idee II*, op. cit., s. 277.

stają się rzeczami zmysłowymi⁵⁴. *Nota bene* wchodzi tu w grę przede wszystkim percepcja dotykowa. *Wzrokowo świat [otaczający] nie jest bezustannie dany; to jest raczej przywilej zmysłu dotyku*⁵⁵. To dotyk dostarcza wrażenia brył zewnętrznych i wewnętrznych czuć cielesnych⁵⁶.

Otóż przedmioty, które składają się na świat otaczający — jak o odpowiedniki samouświadamianych przeżyć — nie są wobec tych przeżyć niesamodzielne (w wyluszczonej wyżej znaczeniu). *Przeżycie może tylko z przeżyciem być związane w jedną całość*⁵⁷. Świat (materialny) jest samodzielnym⁵⁸, „obcy”⁵⁹ względem samoświadomości. Ale za to jest wobec samoświadomości — niesamoistny. To, co dane w refleksji: przedmiot (spozrzedzonego przeżycia) — jest przedmiotem „na wskroś” *n i e s a m o d z i e l n y m* [tu: niesamoistnym]. Jego „e s s e” polega wyłącznie na jego „p e r c i p” — *tylko że to twierdzenie obowiązuje w sensie bynajmniej nie Berkeleyowskim* [tzn. nie chodzi tu o właściwą niesamodzielną], *gdyż tutaj percipi* [tj. spozrzedzenie] *nie zawiera przecież owego esse* [tj. przedmiotu spozrzedzanego] *jako efektywnej części składowej*⁶⁰. To, że przedmioty-odpowiedniki samouświadamianych przeżyć — rozgrywających się w nastawieniu osobowościowo-istotnościowym — są wobec tych przeżyć niesamoistne i są przez nie ustanawiane, Husserl podkreślał wielokrotnie i przy różnych okazjach⁶¹. Stosunek niesamoistności, o którym mowa, jest — rzecz jasna — nieodwracalny. Czyste przeżycia nie są względem świata odpowiedników niesamoistne; są ponadto od niego — od istnienia przyrody — niezależne. *Zaden realny byt (...) nie jest konieczny dla istnienia samej świadomości*, która jako „byt immanentny”, jest bytem absolutnym, tzn. *nulla „re” indiget ad existendum*⁶². Czysta świadomość jest niezależna od wszelkiego bytu przyrody i nie potrzebuje do swego istnienia tej ostatniej; to przyroda jest odpowiednikiem świadomości⁶³. Jest rzeczą istotną, że — zdaniem Husserla — status taki mają nie tylko odpowiedniki przeżyć spozrzedzeniowych. W ten sposób czyste przeżycia stają się u niego źródłem wszelkich dziedzin bytu. *Wszelkie akty w ogóle (...)*

⁵⁴ *Idee I*, op. cit., s. 526—527.

⁵⁵ *Idee II*, op. cit., s. 99—100.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 208.

⁵⁷ *Idee I*, op. cit., s. 120.

⁵⁸ Zob. *Ibidem*, s. 128, 131.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 121.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 342. Por. też H. Elzenberg: *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów*. W: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze* (dalej: *Szkice*). Warszawa-Kraków 1964, s. 27 i n.

⁶¹ Zob. m.in. *Idee I*, op. cit., s. 151, 161 i *Idee II*, op. cit., s. 242—243, 325, 423.

⁶² *Idee I*, op. cit., s. 158.

⁶³ Zob. *Ibidem*, s. 165.

są u p r e d m i a t a w i a j ą c e, k o n s t y t u u j ą ź r ó d ł o w o p r e d m i o t y, są koniecznymi źródłami różnych dziedzin bytu⁶⁴. Wszystko, co nazywamy przedmiotem, o czym mówimy, co jako rzeczywistość mamy przed oczyma, co uważamy za możliwe i prawdopodobne, co sobie choćby w bardzo nieokreślony sposób myślimy, jest właśnie już przez to przedmiotem świadomości⁶⁵. Każda dziedzina przedmiotowa konstytuuje się w świadomości⁶⁶. Dotyczy to także tzw. bytu fizykalnego, który nie jest mityczną absolutną rzeczywistością, ale intencjonalnym odpowiednikiem logicznie określającego myślenia, tj. kategoryalnych [tzn. rodzajowych] myślowych [nienaoecznych] określeń tego, co realne⁶⁷.

Jak zauważył H. Wagner, tradycja filozoficzna głosi, że obiektywność jest czym „więcej” niż intersubiektywność⁶⁸. Natomiast dla Husserla przedmiot „obiektywny” jest odpowiednikiem doświadczenia intersubiektywnego, tj. zapośredniczonego przez «wczucie»: jest czymś intersubiektywnie identycznym⁶⁹. *Intersubiektywność zawiera w sobie, w sposób konieczny, ten sam świat przedmiotowy, świat ludzi*⁷⁰. *Przyroda jest rzeczywistością intersubiektywną*⁷¹, tzn. zachowuje ważność dla wszystkich indywiduów pozostających z nami w możliwym porozumieniu [a jest to możliwe dzięki ciału]⁷². Rzeczywistość obiektywna — to rzeczywistość pojawiająca się [...] wszystkim komunikującym się podmiotom⁷³. Obiektywny — to spełniający warunki możliwości intersubiektywnej prezentacji⁷⁴. Dodać warto na marginesie, że określenie obiektywny występuje też u Husserla jako równoznacznik wyrażenia zewnętrzny względem strumienia przeżyć. Rzecz jasna nie wszystko, co obiektywne w tym znaczeniu, jest obiektywne w poprzednim, tj. intersubiektywne.

4.2 (W nastawieniu przyrodoznawczym) przeżycia poznawcze są zawisłe od jestestw przyrodniczych, w których się rozgrywają (= ufundowane w nich).

Nastawienie fenomenologiczne uwydatnia konstytuującą przyrodę świadomość, w stosunku do której wszelka przyroda musi być relatyw-

⁶⁴ Ibidem, s. 409.

⁶⁵ Ibidem, s. 463—464.

⁶⁶ Ibidem, s. 513.

⁶⁷ Ibidem, s. 173—175.

⁶⁸ Zob. H. Wagner: *Kritische Bemerkungen zu Husserls Nachlass*. „Philosophische Rundschau” 1933—1934, s. 240.

⁶⁹ Zob. *Idee I*, op. cit., s. 529.

⁷⁰ *Meditationen*, op. cit., s. 158.

⁷¹ *Idee II*, op. cit., s. 121.

⁷² Ibidem, s. 122.

⁷³ Ibidem, s. 123.

⁷⁴ Ibidem, s. 135.

na⁷⁵. W znanym zdaniu Husserl wyraził się metaforycznie: *Jeśli skreślimy ze świata wszystkie duchy, to nie ma już przyrody. Jeśli jednak skreślimy przyrodę, „prawdziwy”, obiektywno-intersubiektywny byt, to zawsze jeszcze coś pozostanie: duch jako duch indywidualny*⁷⁶. A mniej zagadkowo: *Dziedzina istnienia naturalnego zakłada dziedzinę transcendentálną*⁷⁷. *Świat w swym istnieniu i określeniach jest faktem irracjonalnym, a jego faktyczność polega jedynie na stałości związków motywacyjnych*⁷⁸. Jeśli zważymy, że związki motywacyjne mają miejsce w dziedzinie duchowej, a nie przyrodniczej, to powyższe zdanie trzeba będzie rozumieć jako wyraz uznania świata w tym wypadku za zawisły od owej dziedziny duchowej.

Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa stosunku przeżyć (w szczególności poznawczych) do świata zewnętrznego (zob. wyżej) w nastawieniu przyrodoznawczym. Wtedy rzecz spostrzegana może istnieć nie będąc spostrzegana⁷⁹. Świat rzeczywisty istnieje w sobie bez względu na to, czy jest spostrzegany, czy nie⁸⁰. W tym nastawieniu u podstaw wszystkich indywidualnych przedmiotów [np. wytworów kultury] leży materialna rzeczywistość⁸¹. Nieporozumieniem jest więc przekonanie, jakoby wszelka rzeczywistość „roztapiała się w coś psychicznego”⁸². To, co psychiczne, jest ufundowane w tym, co materialne⁸³. *Jest rzeczą znaną, że psyche zależy od ciała, a wraz z tym, od przyrody fizycznej i wielu jej powiązań*⁸⁴.

Jeśli stanie się na stanowisku, że żadne z nastawień — ani naturalistyczne, ani fenomenologiczne — nie jest w żaden sposób uprzywilejowane, to słuszność ma L. Landgrebe, który mówi o istniejącej w tym miejscu trudnej do przezwyciężenia niezgodności⁸⁵. O tyle słuszne jest też zdanie C. van Peursena: *Husserl nie jest ani idealistą, ani realistą. Albo: jest on idealistą z jednego punktu widzenia, a realistą z innego*⁸⁶.

⁷⁵ Ibidem, s. 255.

⁷⁶ Ibidem, s. 416.

⁷⁷ *Meditationen*, op. cit., s. 61.

⁷⁸ *Ding und Raum*, Den Haag 1973, s. 289—290.

⁷⁹ *Idee I*, op. cit., s. 128, 131.

⁸⁰ Ibidem, s. 157.

⁸¹ Ibidem, s. 530.

⁸² Ibidem, s. 530.

⁸³ Zob. *Idee II*, op. cit., s. 43.

⁸⁴ Ibidem, s. 190.

⁸⁵ Zob. L. Landgrebe: *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh 1967, s. 158—159.

⁸⁶ C. Van Peursen: *Some Remarks on the Ego in the Phenomenology of Husserl*. W: *For Roman Ingarden. Nine Essays in Phenomenology*. The Hague 1959, s. 41.

Zresztą i Husserl nie wahał się powiedzieć *expressis verbis* w *Rozprawach*, jakie jest niepożądane następstwo relatywizmu w tej sprawie: *Człowiek wyłania się ze świata, a świat z człowieka*⁸⁷. Również i niektóre jego późniejsze wypowiedzi świadczą o tym, że zdawał on sobie sprawę z trudności wyłaniających się przy takim założeniu (o równorzędności nastawień). *Popadliśmy tu, wydaje się, w niefortunne błędne koło*⁸⁸. Może więc jednak któreś z nastawień jest jednak uprzywilejowane? Husserl nie pozostawiał wątpliwości tylko co do tego, że do wyjaśnienia poznania lepiej nadaje się nastawienie osobowościowe⁸⁹. Przyrodnicze podejście do przeżyć jest wręcz niedorzecznością⁹⁰. Brak natomiast u Husserla wyraźnej odpowiedzi na to pytanie wzięte ogólnie. Wyniki osiągnięte w nastawieniu przyrodoznawczym uzupełniają się i przenikają. *Byłyby one jednak tylko wtedy dwiema stronami jednej i tej samej rzeczy (...), gdyby wszystkie związki, jakie występują pod nazwą faktu humanistyki, pojawiły się także w przyrodoznawstwie, tylko w innym ujęciu. Tak jednak nie jest*⁹¹. *Ducha można ująć jako zależnego od przyrody (...), ale tylko do pewnego stopnia. Całkowite uzależnienie jest nie do pomyślenia*⁹². To prawda, że zachodzą zależności [niefizykalne] pomiędzy ciałem człowieka a innymi rzeczami. (...) Mianowicie, jeżeli w pewnej świadomości (...) mają móc się pojawić rzeczy jako jednogodne przedmioty rzeczywiste, to do tych przejawów muszą należeć daty wrażeniowe, a jeżeli one mają być obecne, to muszą także móc się pojawić ciała żywe i muszą posiadać swą fizykalną rzeczywistość⁹³. Powstaje pytanie, czy jest tak, że każdemu przeżyciu świadomemu w mojej świadomości (...) odpowiada pewien stan [organiczny] w moim [mózgu], (...) [i czy] bez wyjątku wszystkiemu, co stanowi [mózg] odpowiadają realne zdarzenia (...) w każdym podmiocie, a zatem także w moim⁹⁴. Podane przez Husserla przykłady⁹⁵ dowodzą, że duch i ciało są wzajemnie niesamodzielne, i tworzą ze sobą na wskroś stopioną jedność; duch przenikać ma ciało, oba wzajemnie do siebie przynależą. Ta przynależność nie jest jednak ani oddziaływaniem, ani odnoszeniem się. Między

⁸⁷ *Untersuchungen I*, op. cit., s. 121.

⁸⁸ *Idee II*, op. cit., s. 296—297.

⁸⁹ Zob. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (dalej: *Krisis*). Den Haag 1954, s. 131.

⁹⁰ Zob. *Philosophie als strenge Wissenschaft* (dalej: *Wissenschaft*). „Logos” 1911, s. 36.

⁹¹ *Idee II*, op. cit., s. 405.

⁹² *Ibidem*, s. 415—416.

⁹³ *Ibidem*, s. 405—406.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 408.

⁹⁵ Zob. *Ibidem*, s. 333—334.

procesami fizjologicznymi a uwarunkowanymi przez nie psychofizycznie przeżyciami nie ma motywacji; motywowane mogą być tylko (przeżycia i ich) przedmioty domniemane (to, co „wiem”)⁹⁶. Z drugiej strony — nie ma też związku przyczynowego między duchem a tzw. człowiekiem realnym, gdyż *mielibyśmy wtedy dwa przedmioty realne (...), [zaś] wykreślenie jednego przedmiotu realnego nie zmieniłoby nic w drugim, cała mnogość jego stanów byłaby taka sama (...), [a osoba to przecież] przedmiot realny wyższego stopnia*⁹⁷. Zmiany rzeczy nie zależą (bezpośrednio) od (woli) ducha: *Relatywność rzeczy przestrzennych ze względu na inne określa sens zmiany rzeczy. Żadną miarą jednak nie należą tutaj uwarunkowania psychofizyczne*⁹⁸. R. Sokołowski dopuszcza na podstawie tego taką wykładnię, przy której świat ducha (przeżyć) i świat ciał (rzeczy) byłby dwoma sposobami przejawiania się „bytu jako takiego”. Takie ujęcie przypominałoby rozwiązanie B. Spinozy⁹⁹. Rzeczywiście Husserl stwierdził w kilku miejscach, że słowo „świat” nie nadaje się do tego, by mówić o nim *dwa, trzy lub wiele*¹⁰⁰.

5. Niektóre ze sposobów poznania są całkowicie prawomocne (= absolutne), niektóre zaś nie.

Istnieją przeżycia (poznawcze) w których to, co uznawane, dochodzi do źródłowej prezentacji, i (...) [takie], w których nie dochodzi do takiej prezentacji¹⁰¹.

5.0.1 Poznanie jest całkowicie prawomocne, gdy jest (całkowicie) niezawodne (= *niekwestionowalne*) i przedmiotowe (= *obiektywne*).

Poznanie jest całkowicie (*absolutnie*) prawomocne o tyle właśnie, o ile doprowadza do rzeczywiście źródłowej prezentacji¹⁰². *Pierwotne źródło wszelkiego uprawnienia (...)* [wiedzy] *tkwi w bezpośredniej [i naocznej], a ściślej to określając, w źródłowej oczywistości*¹⁰³.

5.0.1.1 Poznanie jest niezawodne, gdy stanowi rękojmię istnienia swego przedmiotu, tzn. gdy niemożliwe jest, aby coś było poznawane, a nie istniało.

⁹⁶ Ibidem, s. 325, 326.

⁹⁷ Ibidem, s. 346.

⁹⁸ Ibidem, s. 89.

⁹⁹ Por. R. Sokołowski: op. cit., s. 195.

¹⁰⁰ Zob. *Idee I*, op. cit., s. 155—156; *Krisis*, op. cit., s. 143, 255.

¹⁰¹ *Idee I*, op. cit., s. 470.

¹⁰² Ibidem, s. 252.

¹⁰³ Ibidem, s. 487—488.

Z takim poznaniem mamy do czynienia wówczas, gdy przedmiot poznania jest dany naocznie, gdy jest — jak się wyrażał Husserl — *właśnie obecny*¹⁰⁴.

5.0.1.2 Poznanie jest przedmiotowe, gdy [jego treść] stanowi jednoznaczne odwzorowanie przedmiotu poznania.

Z poznaniem przedmiotowym mamy do czynienia wówczas, gdy jest ono bezpośrednie¹⁰⁵, tzn. jego przedmiot jest *in propria persona*¹⁰⁶. *Nota bene* czasem przez „bezpośredniość spostrzeżenia” Husserl rozumiał to, że przedmiot zjawia się w nim *za jednym zamachem*¹⁰⁷.

5.1 Tylko samoświadomość [i wgląd] jest poznaniem całkowicie prawomocnym.

Całkowitą prawomocność zawdzięcza samoświadomość najpierw temu, że jest przeżyciem w pełni przedmiotowym, *wiernym*¹⁰⁸; wszystko w niej jest dane naocznie i bezpośrednio, i jako takie jest prawdziwe¹⁰⁹.

5.1.1 Samoświadomość (w przeciwieństwie np. do spostrzeżenia) jest poznaniem niezawodnym.

Jest tak, bowiem każde spostrzeżenie *immanentne* poręcza z koniecznością *istnienie swego przedmiotu*¹¹⁰. Jest niedorzecznością pomyśleć, że nie istnieje przeżycie właśnie samouświadamiane¹¹¹.

5.2 Spostrzeżenie nie jest poznaniem całkowicie prawomocnym.

*Nie da się wymyślić żadnych dowodów zaczerpniętych z doświadczalnego badania świata, które by z absolutną pewnością zapewniały o istnieniu świata*¹¹².

5.2.1 Spostrzeżenie nie jest poznaniem niezawodnym.

Nie jest niedorzecznością pomyśleć, że nie istnieje rzecz właśnie spostrzegana. *Zadne (...) spostrzeżenie (...) [rzeczy] nie prezentuje czegoś absolutnego*¹¹³. Dotyczy to w szczególności spostrzeżeń wziętych w odosobnieniu od pozostałych. *Przy założeniu, że traktujemy rzecz abstrahując od jej powiązania z innymi (...), spełniając doświadczenie nie mamy możliwości rozstrzygnąć w wykazujący sposób [tzn. zasadnie], czy doświadczana rzecz ma-*

¹⁰⁴ *Meditationen*, op. cit., s. 51, 92.

¹⁰⁵ Zob. *Untersuchungen I*, op. cit., s. 190, 229 i *Meditationen*, op. cit., s. 11—13.

¹⁰⁶ Zob. *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 354.

¹⁰⁷ *Logische Untersuchungen. Zweiter Band — II Teil* (dalej: *Untersuchungen II-2*). Halle an der Saale 1921, s. 788.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 746.

¹⁰⁹ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 51.

¹¹⁰ *Idee I*, op. cit., s. 146.

¹¹¹ *Meditationen*, op. cit., s. 10.

¹¹² *Idee I*, op. cit., s. 149.

¹¹³ *Ibidem*, s. 147. Zob. też *Meditationen*, op. cit., s. 57, 96.

terialna jest rzeczywista, czy też ulegamy jedynie złudzeniu, a to, czego doświadczamy jest tylko fantomem¹¹⁴. Husserl odrzucał przydatność powoływania się w takich wypadkach na zgodność świadectwa różnych zmysłów. W innych miejscach Husserl zdawał się jednak stawiać niezawodność spostrzeżenia na równi z niezawodnością samoświadomości. *Uznanie w bycie* [tj. uznanie czegoś za rzetelnie istniejące] *ma w źródłowej prezentacji* [tj. w spostrzeżeniu lub samoświadomości] *swoją pierwszą podstawę prawnomocności*¹¹⁵. *Rzeczywiste doświadczenie (...) dostarcza rzeczywistego wykazania uznań w bycie, które dotyczą czegoś realnego*¹¹⁶.

5.2.2 W spostrzeżeniu przedmiotowe (źródłowe) jest tylko poznanie wyglądu.

Spostrzegając mamy prawo uznać za całkowicie przedmiotowe tylko poznanie wyglądu, a nawet tylko pewnej strony wyglądu¹¹⁷. Wszystko inne jest tylko współdane¹¹⁸. Spostrzeżenie nie osiąga więc nigdy pełnej przedmiotowości: nie jest nigdy całkowicie *wierne*¹¹⁹.

6. Podstawą nauki powinna być wiedza ostateczna (= *fenomenologia transcendentálna*).

Husserl dążył do zbudowania pierwotnej ostatecznej¹²⁰ nauki o świecie¹²¹, stanowiącej podstawę dla wszystkich nauk¹²². *Zadanie, które stawia sobie filozof i którego spełnienie jest celem jego życia, celem jego jako filozofa, polega na dotarciu do wiedzy uniwersalnej, definitywnej, do całości prawd w sobie o świecie i o świecie samym w sobie*¹²³. Zadanie to ma być urzeczywistnialne w nieskończoności¹²⁴, a początki tej drogi tkwić mają w fenomenologii. L. Chwistek trafnie — i nie bez ironii — zauważył, że *wielkość szkoły fenomenologów*

¹¹⁴ *Idee II*, op. cit., s. 58.

¹¹⁵ *Idee I*, op. cit., s. 472.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 487.

¹¹⁷ Zob. *Untersuchungen II-2*, op. cit., s. 862 i *Meditationen*, op. cit., s. 96.

¹¹⁸ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 82, 84.

¹¹⁹ Zob. *Untersuchungen II-2*, op. cit., s. 734—735, 831.

¹²⁰ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 50.

¹²¹ *Erste Philosophie (1923—1924). Zweiter Teil* (dalej: *Philosophie II*). Den Haag 1959, s. 1—2.

¹²² Zob. *Erste Philosophie (1923). Erster Teil* (dalej: *Philosophie I*). Den Haag 1956, s. 257.

¹²³ *Krisis*, op. cit., s. 269; por. też *Philosophie I*, op. cit., s. 203.

¹²⁴ Por. m.in. *Logik*, op. cit., s. 245; *Meditationen*, op. cit., s. 178 i *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch*. Den Haag 1952, s. 347.

polega na upartej, namiętnej wierze w możliwość bezwzględnego poznania¹²⁵.

Husserl starał się za wszelką cenę wykazać, że utożsamianie jego fenomenologii z jakąś gałęzią psychologii (opisowej), czy po prostu z samą psychologią — jest niesłuszne. Opis psychologiczny dokonywany w doświadczeniu wewnętrznym znajduje się na tym samym poziomie, co opis zdarzeń zewnętrznych w przyrodzie dokonywany w doświadczeniu zewnętrznym, jest natomiast przeciwstawny opisowi fenomenologicznemu, z którego całkowicie usunięte są wszelkie transcendentne interpretacje immanentnych danych, w tym nawet aktów psychicznych i stanów jaźni rzeczywistej¹²⁶. Za część (lub odmianę) psychologii uważali fenomenologię W. Hamilton, M. Lazarus, a zwłaszcza F. Brentano, który miał ją za psychologię opisową, dającą opis fenomenów psychicznych. Konieczność odróżniania fenomenologii od psychologii podkreślał E. Fink w pracy¹²⁷, o której — jak już wspomnieliśmy — sam Husserl napisał, że nie zawiera żadnego zdania, którego nie mógłby całkowicie uznać za własne¹²⁸. Inna rzecz, że poglądy Husserla w tej sprawie ulegały dość znacznym zmianom¹²⁹. Czasem głosił, że wgląd i samospostrzeżenie (refleksja) są metodą czystej psychologii¹³⁰, czasem przestrzegał przed transcendentnym psychologizmem, grożącym w wypadku pomieszania fenomenologii z psychologią¹³¹. Czasem zaś uznawał, że *aprioryczna i czysta psychologia intencjonalna* (tzn. opisowa) przechodzi w transcendentną fenomenologię po dokonaniu przewrotu *kopernikowskiego*, czyli zobojętnienia¹³². Zaskakujące jest to, że Husserl bronił się też — przynajmniej początkowo — przeciwko uznaniu fenomenologii za rodzaj epistemologii. A przecież takie rozumienie fenomenologii przeważało u pierwszych użytkowników tego pojęcia. Należeli do nich I. Kant (dla którego fenomenologia była nauką o zasadach zmysłowości, tj. zjawiskach przyrodniczych), J. H. Lambert (który „fenomenologią” nazywał naukę o — pozornych — przedmiotach doświadczenia), J. G. Fichte

¹²⁵ L. Chwistek: *Tragedia werbalnej metafizyki*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1932, z. 1, s. 119.

¹²⁶ *Untersuchungen I*, op. cit., s. XIV.

¹²⁷ Zob. E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. „Kant-Studien” 1933, s. 118.

¹²⁸ Ibidem, s. 74.

¹²⁹ Por. R. Ingarden: *Fenomenologia*. W: *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*. T. 3, Warszawa 1964, s. 306.

¹³⁰ Zob. *Phänomenologische Psychologie* (dalej: *Psychologie*). Den Haag 1962, s. 306.

¹³¹ Zob. *Philosophie II*, op. cit., s. 27; por. też s. 62, 69, 104.

¹³² Zob. Ibidem, s. 123; por. też *Zur phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil* (dalej: *Intersubjektivität*). Den Haag 1973, s. 346—357.

(utożsamiający ją po prostu z nauką o poznaniu), G. W. F. Hegel (przeprowadzający w obrębie fenomenologii genetyczno-historyczne badania sposobów poznania) oraz J. F. Fries (u którego fenomenologia stała się częścią przyrodoznawstwa dotyczącą sposobów poznawania rzeczy). Dopiero E. von Hartman, G. Stumpf, A. Meinong, A. Pfänder i T. K. Oesterreich chcieli uprawiać fenomenologię swoiście — w badanym tu znaczeniu¹³³. Według świadectwa M. Farbera pojęcie *fenomenologia* (*faneroskopia*) wprowadził w tym samym czasie co Husserl — także Ch. S. Peirce¹³⁴. Sam Husserl początkowo utrzymywał, że psychologia empiryczna, fenomenologia i epistemologia mają pozostawać do siebie w takim stosunku, że ta ostatnia jest podłożem fenomenologii, a tamta znów podłożem psychologii¹³⁵. Później — to epistemologia miała mieć podstawę w fenomenologii¹³⁶. Jeszcze później wyrażał się jednak tak, jak gdyby fenomenologia była tożsama z epistemologią¹³⁷.

Stanowczość, z jaką Husserl na ogół występował przeciwko uznaniu fenomenologii bądź za psychologię lub za jej gałąź, bądź też za rodzaj epistemologii, brała się zapewne po części stąd, że utożsamiał on (mylnie!) psychologię, w szczególności psychologię opisową, ze zbiorem opisów jednostkowych przeżyć lub ciągów przeżyć określonych ludzi. Bezpośrednim źródłem tej stanowczości było oczywiście pragnienie uniknięcia zarzutu psychologizmu¹³⁸. Nieprzypadkowo wstęp z pierwszego wydania *Rozpraw logicznych*, w którym fenomenologia została przedstawiona jako rodzaj psychologii opisowej, został zamieniony na inny, w którym zaprzecza się utożsamianiu fenomenologii z psychologią opisową¹³⁹. Stało się to właśnie pod wpływem głosów przypisujących Husserlowi nawrót do psychologizmu¹⁴⁰. Warto od razu odnotować, że w istocie Husserlowi zarzutu psychologizmu nigdy nie udało się odeprzeć. Co więcej, kiedy się przejdzie od wstępnych oświadczeń Husserla do jego szczegółowych rozważań, wychodzi na jaw, że nawet usunięcie z fenomenologii atomistycznego asocjacionizmu jest bardzo powierzchowne. Czymże jest bowiem domniemawczość (intencjonalność) — pojęta szerzej, a więc nie tylko jako wskazywanie na przedmiot i podmiot przeży-

¹³³ Por. też R. Ingarden: *Edmund Husserl* (dalej: *Husserl*). W: *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*. T. 4, Warszawa 1964, s. 616.

¹³⁴ Por. M. Farber: *The Aims of Phenomenology*. New York 1966, s. 8.

¹³⁵ Zob. *Untersuchungen I*, op. cit., s. 212, przyp.

¹³⁶ Zob. *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 19.

¹³⁷ Por. np. *Intersubjektivität I*, op. cit., s. 373.

¹³⁸ Zob. *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 8, 107.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 17—18.

¹⁴⁰ Zob. *Untersuchungen II-2*, op. cit., s. 662.

cia¹⁴¹, lecz także na sąsiednie przeżycie tego samego bądź innego rodzaju — jak nie kojarzeniem właśnie: np. tego, co dane, z tym, co współdane¹⁴²? W końcu i Husserl musiał przyznać, że taka „asocjacja” jest podstawowym pojęciem fenomenologii transcendentальной¹⁴³.

6.0.1 Wiedza jest ostateczna, gdy obejmuje wszelkie i tylko twierdzenia konieczne (= tezy apodyktyczne).

Fenomenologia — *najwyższa i najściślejsza ze wszystkich nauk*¹⁴⁴ — zawiera twierdzenia przyjęte w sposób bezzałożeniowy¹⁴⁵.

6.0.1.1 Twierdzenie jest konieczne, gdy jest (a) ogólne i (b) całkowicie uzasadnione.

Poszukiwania twierdzeń zarazem ogólnych i całkowicie uzasadnionych¹⁴⁶ nie należy mylić z podejmowaniem prób ustalenia stopnia pewności tej wiedzy, którą naprawdę posiadamy. Beznadziejne jest — zdaniem B. Russella — tylko to pierwsze¹⁴⁷.

6.0.1.1.1 Twierdzenie jest ogólne, gdy dotyczy istoty.

Fenomenologię [i epistemologię] obchodzi tylko istota i sens [tzn. treści deskryptywne], a nie — geneza¹⁴⁸. To oświadczenie Husserla bardzo przypomina przekonanie G. E. Moore'a, że fakty ostateczne nie wymagają wyjaśnienia; można je (ich własności) tylko opisywać¹⁴⁹.

6.0.1.1.2 Twierdzenie jest całkowicie uzasadnione, gdy stanowi ścisły opis tego (tzn. ogranicza się do tego i wyczerpuje to), co uzyskane w całkowicie prawomocnym (źródłowym, odwołującym się do rzeczy samych) poznaniu.

Ostatecznym źródłem uprawnienia wszelkich rozumnych twierdzeń jest — jak pisał Husserl — *widzenie w ogóle jako źródło-wo-prezentująca świadomość*. Tylko twierdzenia ograniczające się do *wiernego wyrażania* tego, co *widząc rzeczywiście uchwyciliśmy* (...) [są] wypowiedziami prawomocnymi¹⁵⁰.

7. Zdobyć wiedzę ostatecznej wymaga: (a) nastawienia istotnościowego, (b) zobojętnienia twierdzeń (= redukcja transcendentálna) i (c) zawieszenia wszelkich założeń (= epoché fenomenologiczna).

¹⁴¹ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 71.

¹⁴² Ibidem, s. 82, 84.

¹⁴³ Ibidem, s. 113—114.

¹⁴⁴ *Analysen zur passiven Synthesis* (1918—1926). Den Haag 1966, s. 290.

¹⁴⁵ Por. *Die Idee der Phänomenologie*. Den Haag 1950, s. 291; *Philosophie I*, op. cit., s. 257 i *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 19.

¹⁴⁶ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 163—165, 166.

¹⁴⁷ Zob. B. Russell: *A History of Western Philosophy*. London 1946, s. 5.

¹⁴⁸ *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 145.

¹⁴⁹ W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3; Warszawa 1968, s. 243.

¹⁵⁰ *Idee I*, op. cit., s. 66—67; por. też s. 79.

*Fenomenologia uczy nas, jak poznawać istotowe odmiany rodzajowe i korelatywnie konstytuujący się w nich świat*¹⁵¹. Jako radykalnie medytujący filozofowie nie mamy obecnie ani nauki, która jest dla nas prawomocna [jest teraz zawieszona], ani świata, który dla nas istnieje [jest teraz zobojętniony]¹⁵².

7.0.1 Przeprowadzenie badań w nastawieniu istotnościowym polega na „oczyszczeniu” przedmiotów z wszystkiego, co zmienne, a zajmowaniu się wyłącznie tym, co nie podlega „uzmiennieniu” (= *wariacji imaginacyjnej*), tzn. czego zmiana spowodowałaby utratę tożsamości przedmiotu.

Chodzi tu o czysto eidetyczne (tj. istotnościowe) nastawienie „wykluczające” wszelkiego rodzaju transcendensy¹⁵³.

7.0.2 Zobojętnienie twierdzeń polega na używaniu (rozumieniu) ich tak, jakby treść ich nie przesądzała niczego o istnieniu przedmiotów wszystkich zawodnych rodzajów poznania, a w szczególności samouświadamiających przeżyć spostrzegawczych — tj. używaniu ich jako twierdzeń o zjawiskach (= *fenomenach*).

Twierdzenia [w nastawieniu zobojętniającym] stają się poszczególnymi wypadkami pewnych ogólnych prawd istotnościowych [tzn. stają się przykładami]¹⁵⁴. *Ego transcendentalne ma świat jedynie jako fenomen, jako cogitatum każdorazowej cogitatio*¹⁵⁵. Według Husserla nie jest tak, że spostrzeżenie ma dwa (oddzielne) przedmioty: pozorny i rzeczywisty. Dlatego właśnie zobojętnienie nie polega na odrzuceniu (zaprzeczeniu) przedmiotów rzeczywistych ani na zwątpieniu w ich istnienie — a pozostawieniu nietkniętymi pozornych; to te rzeczywiste stają się w nastawieniu zobojętniającym pozornymi; one są brane jako pozorne, (tylko) pomyślane¹⁵⁶. Przedmiot rzeczywisty (w nastawieniu fenomenologicznym) to podmiot sensu *x rozumowo uznany w bycie*¹⁵⁷. Tylko przytaczając — albo nawet tylko rozumiejąc — cudzą wypowiedź, powstrzymuję się od zajęcia stanowiska wobec tego, co ona stwierdza. Kiedy słuchając lub czytając tylko rozumiem pewne zdanie — ani nie zaprzeczam, ani nie wątpię w to, że tak jest, jak ono głosi. *Wypowiedzi* [po ujęciu w nawias] *brzmia tak samo, jak wypowiedzi o rzeczywistości (...), [choć] doznały zasadniczej zmiany*

¹⁵¹ *Philosophie II*, op. cit., s. 385.

¹⁵² *Meditationen*, op. cit., s. 7; por. też s. 59—60.

¹⁵³ *Idee I*, op. cit., s. 295.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 244.

¹⁵⁵ *Meditationen*, op. cit., s. 16; zob. też s. 31—32 i *Philosophie II*, op. cit., s. 162, 448.

¹⁵⁶ Zob. *Idee I*, op. cit., s. 309—312.

¹⁵⁷ *Ibidem*, s. 503.

znaczenia. To, co spostrzeżone („rzecz”, „roślina” itp.) wyraża się teraz w cudzym słowie. Ogólnie: staje się obiektem *myślowym*, *domniemanym*, *wewnętrznym*. Nie zawiera w sobie niczego więcej (a więc także niczego więcej nie wolno mu przypisywać na podstawie pośrednich wiadomości) niż to, co się w danym wypadku „rzeczywiście ukazuje” w zjawisku spostrzeżeniowym¹⁵⁸.

7.0.3 Zawieszenie założeń polega na odrzuceniu wszelkich dotychczasowych przekonań, a w szczególności (a) naukowych (zaczynanie bez nauki) i tych, które (b) narzuca język.

Zaczynamy (...) od tego, że postanawiamy unieważnić nauki uprzednio dane¹⁵⁹. Jest to — ze względu na zamiary Husserla — zrozumiałe, skoro każdy opis dostarczany przez naukę (w szczególności przez przyrodoznawstwo) zakłada jakiś język. Innymi słowy, do poznania zjawisk przystępuje się zawsze z jakimiś założeniami: pojęciami lub przekonaniami¹⁶⁰ — te zaś zmieniają się — pod wpływem wewnętrznego rozwoju lub zewnętrznego naporu zagadnień¹⁶¹.

8. Wiedza ostateczna powinna czerpać swoje uzasadnienie z wyników czystej, tj. spełnionej w nastawieniu istotnościowym — samoświadomości.

Zobojętnienie jest — jak się wyraził Husserl — *metodą otwarcia immanencji*¹⁶². To zobojętniona samoświadomość pozwala badać istotę (czystych) przeżyć i ich odpowiedników (przedmiotów). Przedmiotem fenomenologii jest byt transcendentálny (tj. świadomość) i transcendentny — w tej mierze, w jakiej dochodzi do prezentacji w świadomości¹⁶³. Nauka o ego, czysta *egologia*, powinna być najniższym fundamentem filozofii w Kartezjańskim sensie nauki uniwersalnej¹⁶⁴.

9. Do miana „podmiotu poznania” rości sobie prawo m.in.: (a) jaźń przyrodnicza (= *ego psychiczne*), tj. podmiot duszy, (b) dusza (= *psychika*), tj. stany i skłonności jaźni, (c) człowiek (= *indywiduum empiryczne*), tj. rzecz obdarzona duszą, (d) jaźń duchowa (= *ego monadyczne*), tj.

¹⁵⁸ Ibidem, s. 305, 306, 308.

¹⁵⁹ *Meditationen*, op. cit., s. 5—6; zob. też *Untersuchungen II-2*, op. cit., s. 48.

¹⁶⁰ Por. R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Warszawa 1974, s. 75, 131.

¹⁶¹ Por. W. Tatarkiewicz: op. cit., s. 362.

¹⁶² *Psychologie*, op. cit., s. 187.

¹⁶³ *Idee I*, op. cit., s. 238.

¹⁶⁴ *Meditationen*, op. cit., s. 12; zob. też s. 103—106 i *Wissenschaft*, op. cit., s. 301.

podmiot przeżyć, (e) duch (= *monada*), tj. potok przeżyć i (f) osoba (= *indywiduum personalistyczne*), tj. ciało ożywione duchem.¹⁶⁵

Z wypowiedzi Husserla widać, że rozważał on różne możliwe wersje odpowiedzi na pytanie, co jest podmiotem poznania.

Po pierwsze — wchodzi tu w grę podmiot duszy: podmiot psychiczny — coś *realnego, nie zanurzonego w duszy; pewna niesamodzielna w stosunku do niej, a przecież znów w pewien sposób ją ogarniająca jednostka*.

Po drugie — za podmiot poznania można uznać samą duszę, która *przyrodniczo (...) jest (...) warstwą realnych zdarzeń w ciałach [żywych]*¹⁶⁶, jest *kompleksem przyrodzonym dyspozycji*¹⁶⁷.

Po trzecie — można przyjąć, że rolę podmiotu poznania pełni człowiek, jako rzecz „ożywiona” duszą. Dalej, należy uwzględnić jaźń duchową: *biegun jaźni nie jest niczym innym, jak punktem promieniowania aktów jaźniowych*¹⁶⁸.

Następnie do miana „podmiotu poznania” pretenduje duch¹⁶⁹, którego trzeba odróżniać od duszy, choć niełatwo to odróżnienie przeprowadzić. J. Gałęcki tak oddziela to, co duszne (psychiczne) od tego, co duchowe: *W obrębie sfery psychicznej w szerokim tego słowa znaczeniu, tzn. obejmującej wszystko, co jest realne a niematerialne, (...) [jest] sfera psychiczna w węższym znaczeniu [obejmująca tzw. niższe funkcje psychiczne, jak np. wrażenia zmysłowe], sfera, która mieści się w obrębie przyrody (...), [oraz] sfera duchowa [obejmująca tzw. wyższe funkcje, jak np. akty poznawcze], która by nie mieściła się w obrębie przyrody*¹⁷⁰. Na koniec, do miana „podmiotu poznania” rości sobie prawo osoba, tj. to, co pozostaje z pola naszej świadomości po usunięciu wszystkiego, co jest światem otaczającym¹⁷¹, czyli po dokonaniu swoistego zawieszenia: *Usunięcie z naszego pola działalności konstytutywnej obcego doświadczenia i razem z nim wszelkich odmian świadomości odnoszącej się do tego, co jest mi obce [tzw. epoché abstrakcyjna]¹⁷² jest zupełnie czymś innym, niż dokonanie epoché fenomenologicznej wobec egzystencjalnej wartości „innego” [podmiotu świadomości] w życiu naiwnym, tak jak tego dokonaliśmy wobec wszelkiej przedmiotowości postawy naturalnej*¹⁷³. W ten sposób

¹⁶⁵ *Idee II*, op. cit., s. 190; zob. też *Meditationen*, op. cit., s. 107, 117.

¹⁶⁶ *Idee II*, op. cit., s. 249.

¹⁶⁷ *Ibidem*, s. 394.

¹⁶⁸ *Psychologie*, op. cit., s. 315.

¹⁶⁹ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 101.

¹⁷⁰ J. Gałęcki: *Istota istnienia*. W: *Szkice*, s. 61.

¹⁷¹ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 102.

¹⁷² *Ibidem*, s. 126.

¹⁷³ *Ibidem*, s. 126.

osiąga się ostateczną granicę, do której może doprowadzić nas redukcja fenomenologiczna: *residuum* w postaci *dziedziny przynależności* ¹⁷⁴. A tym *residuum* jest dla Husserla właśnie osoba ¹⁷⁵.

9.0.1 To, co uznaje się za podmiot poznania, zależy od tego, w jakim nastawieniu się ono odbywa: w nastawieniu przyrodoznawczym za podmiot poznania można uznać jaźń przyrodniczą, duszę lub człowieka; w nastawieniu osobowościowym — jaźń duchową, ducha lub osobę.

Jak zawsze u Husserla: to — nastawienie rozstrzyga, z jakim podmiotem poznania mamy do czynienia. *Fizyczna przyroda i duch* [—to dwa bieguny], *a pomiędzy nimi* [dwoisty byt:] *ciało* [doznające wrażeń — w przeciwstawieniu do ciała jako przedmiotu swobodnej woli] *i dusza* [uwarunkowana przez ciało — dusza ciała, uwarunkowana przez duszę — dusza ducha] ¹⁷⁶.

9.1 Podmiotem czystej samoświadomości jest czysta jaźń duchowa (= *ego transcendentalne*), tj. jaźń znajdująca się w nastawieniu istotnościowym (istota jaźni duchowej).

W fenomenologii uprzywilejowane miejsce wśród przeżyć poznawczych zajmuje — jak wiadomo — samoświadomość. Jej podmiotem ma być (czysta) jaźń duchowa; świadczą o tym wypowiedzi Husserla, z których wynika, że czysta jaźń jest koniecznym podmiotem przeżyć. Czyste ja — to biegun Ja nieoddzielalny od przeżyć, w których żyje ¹⁷⁷. Jest to przedmiot, *co do którego istnienia niemożliwa jest żadna wątpliwość, który we wszelkim wątpleniu znów z koniecznością musiałby się odnaleźć jako podmiot tego wątplenia* ¹⁷⁸. Jest to *ten, który w (...) [przeżyciu] zwrócony jest na to, co (...) [przeżywane]* ¹⁷⁹. Konieczność, o której mowa, jest tego samego rodzaju, co konieczność istnienia podmiotu własności: zawsze coś jest złote, i zawsze ktoś marzy ¹⁸⁰. W *Rozprawach logicznych*, w których Husserl odrzucał jeszcze istnienie jaźni duchowej, jaźń czystą („oczyszczoną” fenomenologicznie) uważał on za istotę jaźni przyrodniczej ¹⁸¹. Później już wyraźnie odróżniał czystą jaźń, „osłoniętą” przez zobojętnienie, od jaźni przyrodniczej, duszy i jaźni duchowej ¹⁸². Kiedy mówił o czystej jaźni, mogło zresztą chodzić bądź o istotę jaźni duchowej, bądź o istotę ducha. *Ogólna redukcja fenomenologiczna*

¹⁷⁴ Ibidem, s. 127.

¹⁷⁵ Zob. Ibidem, s. 128.

¹⁷⁶ *Idee II*, op. cit., s. 399—400.

¹⁷⁷ Zob. Ibidem, s. 141.

¹⁷⁸ Ibidem s. 146.

¹⁷⁹ Ibidem s. 138.

¹⁸⁰ Por. Ibidem, s. 171.

¹⁸¹ Zob. *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 360.

¹⁸² Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 64—65.

odśłania nam nasze ego (...) z jego strumieniem przeżyć [tzn. odśłania ducha]. Redukcja apodyktyczna odśłania nagie ego, jako zakres możliwego czystego doświadczenia [tzn. jaźń duchową]¹⁸³. *Nota bene* przekonanie, że prawdziwy (fenomenologiczny) podmiot poznania nie może być składnikiem przyrody¹⁸⁴, zbliża H u s s e r l a do klasycznego idealizmu¹⁸⁵.

10. Byt istnieje (stanowi jestestwo), gdy jest poznawalny.

Wystarczającym i koniecznym warunkiem istnienia bytu czynił H u s s e r l poznawalność¹⁸⁶. Przedmiot „naprawdę istnieje”, gdy możliwa jest taka świadomość, która go może ująć źródłowo i w pełni adekwatnie¹⁸⁷. Istnieć naprawdę jest jako odpowiednik równoważne z (...) być danym w sposób adekwatny i uznawalnym w bycie w sposób oczywisty¹⁸⁸. W rozważaniu transcendentalmego świata jako świata mego doświadczenia jest on potwierdzoną jednością syntetyczną mego rzeczywistego i możliwego spostrzeżenia przez nią samą w przypomnieniu i oczekiwaniu przesyconym świadomością ogarnięciem immanentnego czasu¹⁸⁹. Na odwrót: poznawalna, o ile istnieje, jest zatem czysta jaźń. Za podmiot tego poznania (czystej jaźni) uznawał H u s s e r l samą tę (czystą) jaźń. [Każdy] przedmiot [także czyste Ja] da się pomyśleć tylko jako odpowiednik możliwej świadomości¹⁹⁰. A to znaczy — tego samego czystego Ja¹⁹¹.

11. Istnieją rzeczy, przeżycia, istoty i odpowiedniki przeżyć (= *ko-relaty*).

Rzecz jest rozumiana przez H u s s e r l a bardzo szeroko; jest nią np. także jaźń przyrodnicza¹⁹².

11.0.1 Istoty istnieją, gdy znane są prawdziwe twierdzenia do nich się odnoszące.

Istnienie (pozaczasowe) istot H u s s e r l wyprowadzał z tego, że istnieją w a ż n e prawdy z nimi związane¹⁹³.

¹⁸³ *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893—1917). Den Haag 1966 s. 381—382; por. też *Meditationen*, op. cit. s. 130.

¹⁸⁴ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 21—22.

¹⁸⁵ Por. H. W a g n e r: op. cit. s. 17.

¹⁸⁶ *Idee I*, op. cit., s. 168.

¹⁸⁷ Ibidem, s. 493.

¹⁸⁸ Ibidem, s. 496.

¹⁸⁹ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Zweiter Teil, De Haag 1973, s. 341.

¹⁹⁰ *Idee II*, op. cit., s. 143.

¹⁹¹ Zob. Ibidem, s. 144.

¹⁹² Zob. *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 362; *Untersuchungen II-2*, op. cit., s. 859—860.

¹⁹³ Por. np. *Idee I*, op. cit., s. 74; *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 100, 125.

12. Jestestwa poszczególnych rodzajów różnią się od siebie pod względem tworzywa (= *materii*).

Dziedziny przedmiotów istniejących (jestestw) mogą być — według Husserla — wyznaczane nie tylko przez określenie ich sposobu dania, lecz także przez *szczegółowe określenie, jakiego doznaje syntetyczna forma dzięki materii właściwej dla danej dziedziny, a także wpływ, jaki wywierają na rzeczywistość danej dziedziny szczegółowe powiązania*¹⁹⁴.

12.1 Rzeczy i przeżycia są bytami czasowymi (= *temporalnymi*), czyli rzeczywistymi (= *realnymi*), ale pierwsze są przestrzenne, a drugie pozaprzestrzenne, pierwsze oddziałują na siebie wzajemnie (= *kauzalnie*), a drugie odnoszą się do czegoś (= *motywacyjnie*); byty czasowe i istoty — w przeciwieństwie do odpowiedników przeżyć — są bytami rzetelnie (= *efektywnie*) istniejącymi, ale te drugie (istoty) są pozaczasowe (= *idealne*) i nie ma między nimi żadnego uwarunkowania (oddziaływania czy odniesienia).

Przedmioty rzeczywiste — rzeczy i przeżycia — są przedmiotami trwającymi w czasie. Tak właśnie, jak się zdaje, najczęściej rozumiał Husserl „rzeczywistość”. *Realne jest indywiduum wraz ze wszystkimi jego częściami składowymi; ono jest tu i teraz. Jako rys charakterystyczny realności wystarczy nam czasowość*¹⁹⁵. „Fenomeny” (...) są *realnymi* zdawieniami, a te jako takie, jeżeli mają rzeczywiste istnienie, są włączone wraz z *realnymi* przedmiotami, do jakich należą, w jeden przestrzenno-czasowy świat jako *omnitude realitatis*¹⁹⁶. J. Tischner zwraca jednak uwagę na to, że nie jest to jedyne rozumienie „rzeczywistości” poświadczane w pismach Husserla. Czasem wyrażał się on tak, jakby rozumiał przez „rzeczywistość” coś zbliżonego do Ingardenowskiej samoistności lub samodzielności¹⁹⁷.

Rzeczy różni od przeżyć przestrzenność. *Istotą rzeczy materialnej jest to, iż jest ona res extensa*¹⁹⁸. Wszelki byt o charakterze rzeczy jest czasowo rozciągnięty (...). Nadto wszelki byt o typie rzeczy posiada w

¹⁹⁴ *Idee I*, op. cit., s. 535.

¹⁹⁵ *Untersuchungen II-I*, op. cit., s. 123—124.

¹⁹⁶ *Idee I*, op. cit., s. 7.

¹⁹⁷ Zob. J. Tischner: *Ingarden Husserl: Spór o istnienie świata*. W: *Fenomenologia Romana Ingardena* (dalej: *Fenomenologia Ingardena*). Warszawa 1972, s. 136. Por. też J. Kmita: *O dwu metodach doboru terminów teoretyczno-literackich*. „*Studia Estetyczne*” 1965, s. 105, 106. Zob. również Z. M. Kakaładze: *Przyczynek do krytyki fenomenologii Husserla*. W: *Fenomenologia Ingardena*, op. cit., s. 118.

¹⁹⁸ *Idee I*, op. cit., s. 39.

przestrzeni świata swoje położenie¹⁹⁹. Poza tym rzeczy — w przeciwieństwie do przeżyć — oddziałują na siebie. Można powiedzieć, że rzecz jest określana przez odniesienia do innych rzeczy, a odniesienia te podlegają prawidłowościom przyczynowo-skutkowym. „Materialność” — to określenie *realno-przyczynowe*²⁰⁰. W jednakowych okolicznościach jednakowe skutki [zależności przyczynowe²⁰¹] — oto co czyni rzecz realną w ścisłym sensie²⁰², tj. materialną²⁰³ czyli substancjalną²⁰⁴. Realny — to prawidłowo odniesiony do *realnych okoliczności*²⁰⁵. Rzecz jest prawidłowością możliwych przejawów²⁰⁶. Przedmioty realne są tym, czym są, jedynie w związku z innymi rzeczywistymi lub możliwymi przedmiotami realnymi, w splocie substancjalnego „powiązania przyczynowego”²⁰⁷. Realność — to „jedność trwałych własności odniesiona do odpowiednich okoliczności”²⁰⁸. Substancja (rzeczowy, realny byt) — to to wszystko, co istniejące, co posiada odniesienie do warunkujących okoliczności bytu²⁰⁹. Rzecz jako coś realnego jest zależna od realnych okoliczności²¹⁰. Dlatego też i znać (...) pewną rzecz, to znaczy: na podstawie doświadczenia wiedzieć, jak się ona zachowuje (...) w związku swych uwarunkowań przyczynowych²¹¹. Tak więc ostatecznie rzecz — *res substantialis* (*materialis*) — przedmiot przyrodniczy, to *res temporalis, extensa et causalis*.

Natomiast przeżycia nie są, po pierwsze, przestrzenne — są niepodzielne, choć uwarstwione. Po to, żeby uchwycić to przeciwstawienie, trzeba uprzytomnić sobie, że Husserl odróżniał dwa rodzaje części: kawałki, czyli tzw. (przez niego) części niezależne, i współczynniki, czyli tzw. części zależne²¹². Gałąź jest kawałkiem drzewa, barwa jest w stosunku do całości, jaką tworzy z rozciągłością — współczynnikiem i to bezpośrednio «nadbudowanym» nad tą rozciągłością (pośrednio nadbudowana byłaby jedność tejże barwy). Współczynniki nie mogą być unaocznione

¹⁹⁹ *Idee II*, op. cit., s. 41.

²⁰⁰ *Ibidem*, s. 32.

²⁰¹ Zob. *Idee I*, op. cit., s. 63.

²⁰² Zob. *Idee II*, op. cit., s. 61.

²⁰³ *Ibidem*, s. 59.

²⁰⁴ *Ibidem*, s. 63.

²⁰⁵ *Ibidem*, s. 70.

²⁰⁶ *Ibidem*, s. 122.

²⁰⁷ *Ibidem*, s. 178.

²⁰⁸ *Ibidem*, s. 192.

²⁰⁹ *Ibidem*, s. 195.

²¹⁰ *Ibidem*, s. 417.

²¹¹ *Ibidem*, s. 65.

²¹² Zob. *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 229, 266, 267; por. też wzmianki w R. Ingarden: *Husserl*, op. cit., s. 776.

(sposstrzeżone) oddzielnie — całość z nich złożona nie da się na nie pokawałkować — choć można o nich oddzielnie pomyśleć. Jedyne części, jakie można wyróżnić w przeżyciach, to — zdaniem Husserla — części zależne; właśnie zadaniem rozbioru fenomenologicznego ma być „rozwarstwianie” współczynników²¹³. Przeżycia, po drugie — inaczej niż rzeczy — nie oddziałują na siebie, lecz odnoszą się do swoich odpowiedników i do siebie — intencjonalnie²¹⁴. *Realny związek odpada, jeżeli rzecz nie istnieje; intencjonalne odniesienie nadal zachodzi*²¹⁵.

Z kolei istoty, rzetelnie istniejące — tak jak rzeczy i przeżycia — różnią się od nich tym, że są pozaczasowe i pozbawione jakiegokolwiek uwarunkowania. Przy takim postawieniu sprawy widać, że przyjęcie istnienia istot (jestestw nierzeczywistych) nie jest jeszcze tzw. platonizującym realizmem, o ile przezeń rozumie się pogląd, że istoty są przedmiotami istniejącymi rzeczywiście. One są właśnie nierzeczywiste i pozaczasowe²¹⁶.

Rzetelnego istnienia odmawiał Husserl tylko odpowiednikom przeżyć.

Poza wymienionymi sposobami istnienia (rzeczywistym, pozaczasowym i pozornym) Husserl wspominał jeszcze o parze: istnienie pewne — istnienie niepewne, czyli możliwe, prawdopodobne, pozostające pod znakiem zapytania, wątpliwe²¹⁷. Jest to oczywiście zgodne z jego ogólnym przekonaniem o odpowiedniości rodzajów przeżyć i sposobów istnienia (przedmiotów tych przeżyć). Wszak pewne stany (rzeczy) uznaje się za pewne, inne zaś tylko za możliwe, prawdopodobne, niewiadome lub wątpliwe. Świadczy o tym także np. utożsamienie przedmiotów rzeczywistych z przedmiotami możliwego spostrzeżenia²¹⁸, albo określenie przyrody jako obszaru możliwego doświadczenia, a ściślej spostrzeżenia²¹⁹.

* *

*

Swymi twierdzeniami — jeśli weźmiemy je w nadanej im tu wykładni (liczne przytoczenia powinny ją uprawdopodobnić, a w każdym razie ułatwić natychmiastową konfrontację z wypowiedziami Husserla) — Husserl sprzeciwiał się mniej lub bardziej świadomie — różnorodnym stanowiskom: tym żywym w jego czasach, ale też i tym już wówczas dawno przebrzmiałym. I tak:

²¹³ Por. też R. Sokołowski: op. cit., s. 8—16.

²¹⁴ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 71, 109—110.

²¹⁵ *Idee II*, op. cit., s. 304.

²¹⁶ Por. *Idee I*, op. cit., s. 73.

²¹⁷ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 93.

²¹⁸ Zob. *Untersuchungen II-2*, op. cit., s. 782.

²¹⁹ Zob. *Idee I*, op. cit., s. 17 i *Idee II*, op. cit., s. 3.

Po pierwsze — redukcjonizmowi epistemologicznemu Husserl przeciwstawiał coś w rodzaju epistemologicznego amplifikacjonizmu²²⁰. Utrzymywał, że bezpośrednio poznajemy nie tylko rzeczy, ale i własne przeżycia (samouświadamiając je sobie), a być może także własną jaźń (dzięki spostrzeżeniu), inne jaźnie (wczuwając się w nie) i obszerny świat istot (w nastawieniu istotnościowym). Mamy do czynienia z różnymi odmianami przedmiotów — zrozumiałe jest więc, że w różny sposób je poznajemy. *Jeśli niedorzecznością jest próbować malować dźwięki lub oddawać barwy woniami, albo — ogólnie zastępować jedną heterogeniczną treść przez inną, to jest podwójną niedorzecznością próbować zastąpić to, co jest z istoty niezmysłowe — czymś zmysłowym*²²¹. Sposób poznania, jeśli ono ma być niezawodne, powinien być dostosowany do rodzaju poznawanego przedmiotu. Skoro np. przeżycia tworzą nieustannie płynący strumień, to i świadomość ma w sobie coś z przepływania.

Po drugie — immanentyzmowi Husserl przeciwstawiał intencjonalizm²²². Zwalczał utożsamianie przedmiotów przeżyć z samymi przeżyciami²²³.

Po trzecie — realizmowi Husserl przeciwstawiał idealizm²²⁴. Przeżycia uważał nie za odpowiedź na bodźce dostarczane przez niezawisłe istniejące przedmioty; to właśnie owe przedmioty brał za wytwory przeżyć. Świat jest jedynie przedmiotowym odpowiednikiem potoku przeżyć. Przedmioty składające się na ów świat istnieją, gdy możliwe jest ich bezpośrednie poznanie; zostaje on zatem utożsamiony z przedmiotem możliwego poznania.

Po czwarte — reprezentacjonizmowi Husserl przeciwstawiał prezentacjonizm²²⁵. Przedmioty poznania nie są, według niego, dane za pomocą jakichś pośredników, ale jawią się same. W związku z tym odmawiał uznania rzeczy samych w sobie, tj. rzeczy niepoznawalnych, ukrytych za zjawiskami, których są przyczyną. Kiedy spostrzegamy konia, to k o Ń jest spostrzegany, a nie wrażenie albo znak konia²²⁶.

Po piąte — naturalizmowi Husserl przeciwstawiał pewną odmianę solipsyzmu²²⁷. Nie w badaniu świata zewnętrznego, lecz własnego wnętrza

²²⁰ Zob. twierdzenie 1.; por. też H. Spiegelberg: *The Phenomenological Movement*. The Hague 1960, s. 656.

²²¹ *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 217.

²²² Zob. twierdzenie 4.

²²³ Por. L. Kelkel, R. Schérer: *Husserl — sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris 1964, s. 42.

²²⁴ Zob. twierdzenie 4.1; por. także K. Martel: op. cit., s. 201.

²²⁵ Zob. twierdzenie 5.0.1.2; por. także m.in. *Logik*, op. cit., s. 287.

²²⁶ Por. *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 161.

²²⁷ Zob. twierdzenie 5.1.

widział rękojmę prawomocności uzyskanych wyników. Stanowisko takie — mimo że je w istocie zajmował — odczuwał jako niewygodne. Solipsyzm (tzw. transcendentalny) miał być tylko niższym szczeblem filozofii ²²⁹.

Po szóste — asocjacionizmowi epistemologicznemu Husserl przeciwstawiał swoisty epistemologiczny dyfuzjonizm ²²⁹. Przeżycia nie stanowią dla niego zbiorowiska odrębnych i niepodzielnych jednostek, lecz tworzą nieprzerwanie płynący potok i jako taki powinny być badane. Odnotujmy, że w czasach nowożytnych pierwszy na tę «potoczystość» świadomości zwrócił chyba uwagę T. Reid ²³⁰.

Po siódme — fizykalizmowi ontologicznemu Husserl przeciwstawiał pogląd, który można by nazwać „ontologicznym atrybutywizmem” ²³¹. Wszelkie — a nie tylko ilościowe — własności, które dostrzegamy w rzeczach, uważał za własności samych tych rzeczy.

Po ósme — minimalizmowi metodologicznemu Husserl przeciwstawiał metodologiczny maksymalizm ²³². Nie chciał się zadowolić przyczynkarstwem — pragnął uprawiać wszechogarniającą naukę przygotowawczą, od której zaczynałyby wszystkie nauki.

Po dziewiąte — sceptycyzmowi metodologicznemu Husserl przeciwstawiał *de facto* metodologiczny dogmatyzm ²³³. Rozbieżności między badaczami wyzwały w nim pragnienie stworzenia jednej nauki, która obejmowałaby wyłącznie prawdy ostateczne. Jest to pogłos poglądów myślicieli starożytności ²³⁴.

Po dziesiąte — wariabilizmowi ontologicznemu Husserl przeciwstawiał ontologiczny eidetyzm ²³⁵. Nie zgadzał się z poglądem, że skoro wszystko nieustannie się zmienia, to i bezzasadne jest poszukiwanie stałej istoty czegokolwiek. Przypomnijmy, że był to pogląd m.in. W. Diltheya i M. Heideggera ²³⁶. Zdaniem Husserla w każdym przedmiocie można wypatrzyć istotę, jeśli się będzie w odpowiednim (a mianowicie istotnościowym) nastawieniu.

²²⁸ Zob. *Meditationen*, op. cit., s. 69; por. też s. 121, 174.

²²⁹ Zob. twierdzenie 5.1.0.1; por. też R. Schmitt: *Phenomenology*. W: *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 6, New York 1967, s. 138.

²³⁰ Zob. T. Reid: *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*. Warszawa 1975, s. 505.

²³¹ Zob. twierdzenie 5.2.0.2.

²³² Zob. twierdzenie 6.

²³³ Zob. twierdzenie 6.0.1.

²³⁴ Zob. np. Arystoteles: *Etyka Nikomachejska*. Warszawa 1956, s. 209—210, 222, 247.

²³⁵ Zob. twierdzenie 6.0.1.1.1; por. też N. Lubnicki: *Sylwetka filozoficzna Romana Ingardena*. W: *Fenomenologia Ingardena*, s. 92.

²³⁶ Por. R. Ingarden: *Wstęp*, op. cit., s. 36.

Po jedenaste — genetyzmowi Husserl przeciwstawiał deskryptywizm²³⁷. Obchodziła go nie przyczyna tego, co dane, lecz samo zjawisko. Usiłował więc pokazać, jaki rodzaj mnogości przejawów — a ostatecznie: zjawisk — potrzebny jest do ukazania się (resp. domniemania) przedmiotów określonej odmiany. Wyjaśnić dlaczego taka mnogość jest właśnie potrzebna — według Husserla nie można²³⁸. Byłby to błąd mniej lub bardziej podobny do pospolitego materializmu, zapewniającego nas, że *dźwięki są wibracjami powietrza, pobudzeniami nerwu słuchowego itd.*²³⁹. Genetyzm na miejsce tego, co dane, stawia hipotezy teoretycznie wyjaśniające to, co dane. Husserl nie dążył do przyczynowego wyjaśniania zjawisk, ale usiłował „rozjaśnić”, ukazać ich wzajemne powiązania (ale nie przyczynowe, tylko odniesieniowe), wiernie wyrazić pojęciowo. Z drugiej strony niektóre wypowiedzi Husserla świadczą o tym, że skłaniał się on niekiedy — zwłaszcza w późniejszym okresie — do pogodzenia obu podejść: *Wszechpotężny dogmat, że (...) istnieje zasadnicza rozbieżność między (...) źródłem epistemologicznym i źródłem genetycznym (...), zostaje [w fenomenologii] całkowicie obalony*²⁴⁰.

Po dwunaste — empiryzmowi Husserl przeciwstawiał transcendentizm, choć uważał siebie za radykalnego empirystę²⁴¹. Chciał, aby pierwotna nauka o świecie — fenomenologia — była ogólna bezwarunkowo: ma przecież znaleźć warunki wszelkiego doświadczenia²⁴².

Po trzynaste — regresywizmowi Husserl przeciwstawiał pozytywizm²⁴³. Nie odpowiadało mu rozmyślanie cudzymi — i nad cudzymi — pojęciami. Żądał zwrócenia się nie do dorobku myślicieli przeszłości, choćby nawet budzili oni największy szacunek — to O. Liebman tak uzasadniał *powrót do Kanta*²⁴⁴ — ale do samej rzeczywistości²⁴⁵. Tak należy rozumieć Husserlowskie hasło *powrotu do rzeczy samych*²⁴⁶.

Po czternaste — obiektywizmowi metodologicznemu Husserl przeciwstawiał metodologiczny subiektywizm²⁴⁷. Badał — w swoim mniemaniu — nie świat, ale przebieg poznawania (czy nawet: ustanawiania) świata.

²³⁷ Zob. twierdzenie 6.0.1.1.2.

²³⁸ Por. R. Sokołowski: op. cit., s. 103.

²³⁹ *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 210.

²⁴⁰ *Krisis*, op. cit., s. 379.

²⁴¹ Zob. twierdzenie 7.0.2.

²⁴² Por. też A. Półtawski: *Świat, spostrzeżenie, wiadomość*. Warszawa 1973, s. 200.

²⁴³ Zob. twierdzenie 7.03.

²⁴⁴ Za W. Tatarkiewicz: op. cit., s. 94.

²⁴⁵ Por. H. Spiegelberg: op. cit., s. 656.

²⁴⁶ *Untersuchungen II-1*, op. cit., s. 6—7.

²⁴⁷ Zob. twierdzenie 8.

Po piętnaste — konwencjonalizmowi psychologicznemu Husserl przeciwstawiał psychologiczny substancjalizm²⁴⁸. Jazń była dla niego nie tylko wygodnym założeniem — tym była m.in. dla P. Natorpa²⁴⁹ — lecz nade wszystko prawdziwym podmiotem przeżyć.

*

*

*

S. Ossowski podkreślał z naciskiem ćwierć wieku temu, że aby wyjść naprzeciw tendencjom integracyjnym w filozofii, trzeba podstawowe założenia szkół pretendujących do zbliżenia doprowadzić do postaci weryfikowalnej przez wszystkich zainteresowanych²⁵⁰. Rad bym usłyszeć opinię biegłych, czy powyższa rekonstrukcja — bez wątpienia upraszczająca — jest dla strony fenomenologicznej do przyjęcia.

²⁴⁸ Zob. twierdzenie 7.0.3.

²⁴⁹ Za R. Ingarden: *U podstaw teorii poznania*. Cz. 1, Warszawa 1971, s. 227.

²⁵⁰ S. Ossowski: *O nauce*. Warszawa 1967, s. 226.

WOLFGANG DICK, GISELA MEHNERT

ROLA MARKSIZMU W KSZTAŁTOWANIU ŚWIADOMOŚCI STUDENTÓW

Na II Konferencji Naukowo-metodycznej Studium Podstaw Marksizmu-Leninizmu postawiono wykładowcom filozofii między innymi także i to zadanie, by bardziej wykorzystywali możliwości zawarte w ich kursie dla rozwijania obrazu historii i świadomości historycznej naszych studentów. Grupa robocza ds. materializmu dialektycznego i historycznego Centralnej Komisji ds. Marksizmu-leninizmu obradowała w styczniu 1987 roku nad tymi kwestiami. Pragniemy niniejszym krótko przedstawić nasze pojmowanie tych spraw oraz tezewo wyjaśnić kilka punktów.

I. MOŻLIWOŚCI ZAWARTE W TREŚCI KURSU PRZEDMIOTU

W każdej grupie tematów znaleźć można punkty zaczepienia dla materializmu dialektycznego i historycznego. Dotyczy to zwłaszcza opracowywania materialistycznego pojmowania dziejów, które w programie określone jest jako *najważniejszy wkład Marksa i Engelsa do rozwoju myśli filozoficznej*. Materializm historyczny, jako nauka o ogólnych prawach rozwoju społeczeństwa, stanowi podstawę metodologiczną naukowego obrazu historii i historycznej świadomości. Zasady nauczania marksizmu-leninizmu są częścią tej metodologicznej podstawy. Studenci uczą się tego najlepiej poprzez głębokie studia dzieł klasyków marksizmu-leninizmu, wśród których szczególne miejsce zajmuje praca Fryderyka Engelsa *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. Poza problemami metodologicznymi, które ukazują się studentom poprzez analizę Engelsowskiego tekstu, do pogłębienia obrazu historii i świadomości historycznej studentów przyczyniają się również wyjaśnienia wykładowcy, na przykład omówienie historycznego tła, a więc czasu, gdy Engels pisał swą pracę (1886 r.), dlaczego ją napisał wówczas, a także dotyczące czasu, o którym pisał (lata czterdzieste XIX wieku).

Na czele zasad kształtujących nauczanie podstaw marksizmu-leninizmu znajduje się urzeczywistnianie jedności teorii marksistowsko-leninowskiej i rewolucyjnej praktyki, nauki i polityki, osiąganego przez zbliżenie dydaktyki do życia. Wymaga to, by przekazując teorię marksistow-

sko-leninowską wychodzić od realnych procesów społecznych i politycznych.

W kwestii obrazu historii i świadomości historycznej naszych studentów oznacza to przede wszystkim: nawiązywać do ich wiedzy historycznej, którą przynoszą na uczelnie z poprzedniego etapu ich kształcenia, lecz nie zatrzymywać się na tym, a wzbogacać tę wiedzę, rozszerzać ją i uzupełniać. Problem metodyczny polega tu na tym, że mamy nauczać filozofii, a nie ześlizgiwać się w historię. Związek filozofii i historii — o ile dotyczy to studium podstaw marksizmu-leninizmu — polega na tym, że filozofia ujmuje swe czasy w postaci myśli. To określenie stanowiska filozofii, wywodzące się od G. W. F. Hegla ma dla politycznej skuteczności naszej dydaktyki tę konsekwencję, że należy ukazywać czas, w którym ukształtowały się jakieś idee filozoficzne, względnie w zastosowaniu do jakiegoś szczegółowego tematu — ukazać czas, w którym powstawała filozofia marksistowska. Tym samym wkraczamy w lata czterdzieste XIX wieku i zamierzamy poniżej ukazać szczegóły konkretnego kształtowania dydaktyki w tej tematyce.

II. WSZYSTKIE ŚRODKI NALEŻY STOSOWAĆ CELOWO

Gdy cel i metoda prowadzenia zajęć zostaną już ujęte w sposób, jaki wskazaliśmy powyżej, znaczenia nabiera wybór odpowiednich metod, sposobów i środków dydaktycznych. Dla umocnienia i pogłębienia marksistowsko-leninowskiego obrazu historii i socjalistycznej świadomości należy w kursie materializmu dialektycznego i historycznego sensownie zastosować środki historyczne w formułowaniu problemów filozoficznych. Zalicza się tu życiorys Karola Marksa i Fryderyka Engelsa, pozwalający zobrazować ich walkę i osobiste zaangażowanie w odkrycie historycznej misji klasy robotniczej; mieszczą się tu dokumenty z ich życia, listy, podobizny, sprawozdania współczesnych o nich obu. Zalicza się tu dokumenty epoki, zwłaszcza o ważnych wydarzeniach w ruchu robotniczym, również i rzeczywistość tworzona przez artystów z ich punktu widzenia. Sam Engels przecież charakteryzuje w swym artykule *Prędkie postępy komunizmu w Niemczech* obraz *Tkacze śląscy* pędzla Carla W. Hubnera jako obraz... który agitował za socjalizmem skuteczniej od ulotek¹. Engels także przełożył na język angielski wiersz Heinego *Tkacze śląscy*.

Obrazując żywo wydarzenia historyczne wzbogacamy obraz historii u naszych studentów; jednocześnie zaś tworzymy atmosferę wykładu, któ-

¹ K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 2, Warszawa 1961, s. 600.

ra umożliwia emocjonalne podejście do nauk historycznych i historycznego poznania. Nauczyciel filozofii powinien „tylko” odtworzyć przed swymi studentami sceny z procesu walk klasowych i dać zarys ich teoretycznego odbicia. Taki styl — o ile dotyczy to skierowanych do studentów słów wykładowcy — oznacza nowe wymaganie wobec jakości wykładu w studium podstaw marksizmu-leninizmu. Poznanie racjonalne zostaje ugruntowane poprzez jasność tez i logikę argumentów, czemu sprzyja przekonywująca relacja o zaangażowaniu w walce klasowej i związanych z nią konfliktach duchowych, walce o materialistyczny światopogląd, o uzasadnienie historycznej misji proletariatu.

„Sztuczka”, której musi dokonać wykładowca filozofii przy pogłębianiu i umacnianiu obrazu historii i świadomości historycznej w zajęciach z materializmu dialektycznego i historycznego, polega na filozoficznym wyjaśnianiu historycznych faktów, względnie — mówiąc inaczej — na poznaniu filozoficznym, będącym uogólnieniem procesu historycznego. Nie jest to *demonstracja na przykładzie*, lecz odpowiednio do przebiegu poznania indywidualnego, do połączenia ogólnego i jednostkowego, przechodzenie od zjawiska do istoty itd., tak jak powinien dokonywać się proces samodzielnego poznawania przedmiotu przez studentów, którymi kierują nauczyciele akademicy. Należałoby to teraz wykazać na przykładzie niektórych wydarzeń.

III. FILOZOFIA I POLITYKA

Uwagi nasze ograniczyliśmy do pierwszej połowy lat czterdziestych minionego stulecia, ponieważ Marks i Engels wówczas określili ten stosunek po nowemu (materialistycznie), jako że gra on decydującą rolę w ukształtowaniu się filozofii marksistowskiej w tym czasie; w nowym programie nauczania, tak w jego założeniach, jak i w grupie tematów wstępnych wyraźnie wysuwa się na plan pierwszy; wreszcie, ponieważ chcemy zaproponować wariant nauczania, który nawet najmłodszym studentom zawodowych szkół medycznych, pedagogicznych i innych, a także uniwersytetów i szkół wyższych może ułatwić zrozumienie tej nader aktualnej problematyki.

1. DEBATY W CAFE STEHELEY

W okresie swych studiów berlińskich Karol Marks hulał do „Klubu Doktorów”, który spotykał się w Berlinie w cukierni przy Jaegerstrasse, której obecna nazwa brzmi Otto-Nuschke-Strasse.

Również i Fryderyk Engels znał dobrze kawiarnię Stehelye’g o, gdyż często przebywał w niej podczas swej służby wojskowej, któ-

raż odbywał w Berlinie. Wówczas to 22-letni Engels narysował karykaturę, zatytułowaną *Berlińscy „Wolni”*. Widzimy na niej R u g e g o, Buhla, Nauwercka, Bruna Bauera i innych, a także K ö p p e n a w mundurze porucznika, na ścianie narysowana jest gilotyna; zaś po lewej stronie rysunku u góry siedzi wiewiórka (aluzja do nazwiska reakcyjnego pruskiego ministra kultury Eichhorna).

Około 46 lat później we wstępie do swej pracy *Ludwik Feuerbach i zwierzech klasycznej filozofii niemieckiej* — czytają nasi studenci w obowiązkowej literaturze do seminarium z prac klasyków marksizmu-leninizmu — Engelsowi wydaje się *coraz bardziej pożądane* zwięzłe, zwarte wyłożenie naszego stosunku do filozofii heglowskiej, wyjaśnienie w jakim sensie stanowiła dla nas punkt wyjścia, na czym polegało nasze z nią zerwanie ². O ile żywsze staje się to zdanie, gdy wprowadzimy do zajęć tę karykaturę, twór jednego z założycieli naukowego światopoglądu klasy robotniczej, która pokazuje *zmierzch* jednego z teoretycznych źródeł marksizmu. W filozofii Hegla oraz w jej interpretacji dokonanej przez jego lewicowych uczniów młodohegliści wokół Bauera i Rugego usiłowali znaleźć teorię wyzwolenia człowieka.

2. REDAKTOR NACZELNY POZNAJE

Marks mniemał (podobnie jak i H e g e l), że państwo jest organem, który powinien bronić interesu ogólnego przeciwko interesom partykularnym, szczególnym. Pogląd ten, który traktował jako miarę oceny polityki półfeudalnego państwa pruskiego i którym kierował się w swej walce, doznał jednak ciężkich wstrząsów w trakcie polemik politycznych, w które aktywnie wdawała się „Gazeta Reńska”. W związku z debatami o kradzieży drzewa i o położeniu chłopów mozelskich, w których Marks aktywnie brał stronę biednych warstw ludowych przeciwko posiadaczom, czuł się on niepewnie wówczas, gdy musiał zajmować się sprawami materialnymi i wypowiadać o kwestiach społecznych i ekonomicznych.

Zakaz publikowania „Gazety Reńskiej” był próbą reakcyjnego rządu pruskiego odparcia ruchu demokratycznego. Omawiając ten temat nauczyciel może zastosować alegorię rysunkową o zakazie publikowania gazety: widzimy tam Marksa jako Prometeusza po zakazie „Gazety Reńskiej”, przykutego do prasy drukarskiej; pruski orzeł trzymany na smyczy przez ministra kultury Eichhorna wgryza się w wątrobę Marksa; u stóp Prometeusza leżą skarżąc się miasta nadreńskie, które pozbawiono ich organu prasowego.

Filozoficzny wniosek, jaki Marks wyciągnął znany jest z jego li-

² Ibidem, t. 21, Warszawa 1969. s. 296.

stu do Rugego z września 1843 roku: *Aforyzmy Feuerbacha nie odpowiadają mi tylko w tym punkcie, że zbyt wiele wskazuje on na religię, zbyt mało zaś na politykę. Jest to jednak jedyny sojusz, kiedy filozofia może stać się prawdą*³.

Wykładowca filozofii nie powinien zatem ograniczyć się do tego, by stosując karykaturę *uczynić wykład bardziej interesującym*, powinien on raczej wykorzystać spontaniczne zainteresowanie audiowizualnymi środkami nauczania, by wprowadzić jako zasadę studiowania jedność filozofii i polityki. Tego związku nie może on po prostu wymienić i rozważyć teoretycznie, lecz winien ukazać go jako coś, co odkryte zostało w walce o postęp społeczny, prowadzonej przez największego syna niemieckiego narodu, a co w naszej epoce jest w najwyższym stopniu aktualne.

3. HISTORYCZNA MISJA KLASY ROBOTNICZEJ — SFORMUŁOWANA PO RAZ PIERWSZY W „ROCZNIKACH FRANCUSKO-NIEMIECKICH”

We wrześniu 1843 roku Karol Marks pisze list do Arnolda Rugego. Chce wraz z nim wydawać nowe czasopismo, chce *przez krytykę starego świata odkryć nowy*. A w ważnym artykule *Przyczynę do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. Wprowadzenie Marks pisze: *Jak filozofia znajduje w proletariacie swą broń materialną, tak proletariatus znajduje w filozofii swą broń duchową*⁴. Zadanie polega na tym, by obalić wszelkie stosunki, w których człowiek jest istotą poniżoną, ujarzmioną, opuszczoną i godną pogardy⁵, wreszcie: *Głową tej emancypacji jest filozofia, jej sercem — proletariatus*⁶.

4. SPORY W LOKALU REDAKCJI

Poglądy młodoheglistów i Marksa rozeszły się w kwestii oceny roli proletariatusu w rozwoju historycznym świata. Kontrowersyjna była ocena powstania tkaczy śląskich (lata 1844): Ruge nie przypisywał powstaniu szczególnego znaczenia. *Nieemożliwe jest — powiedział — w tak niepolitycznym kraju jak Niemcy ukazywać partykularne klęski w poszczególnych okręgach fabrycznych jako sprawy ogólne, cóż dopiero jako powszechną szkodę dla całego cywilizowanego świata*. Ruge posunął się nawet do twierdzenia, że *takie powstania jak śląskie, umacniają jedynie stary porządek filistrów i odsuwają pojawienie się ruchu powszechnego*. Marks odrzuca punkt po punkcie poglądy Rugego. Ukazujące się w Paryżu, „Vorwärts!” ocenia (po sporach w redakcji) powstanie jako po-

³ K. Marks, F. Engels: *Dzieła Wybrane*. T. 1, Warszawa 1962, s. 419.

⁴ Ibidem, s. 21.

⁵ Ibidem, s. 15.

⁶ Ibidem, s. 21.

czątek rewolucyjnej walki niemieckiego proletariatu przeciwko kapitalistycznemu wyzyskowi.

Późniejszy współbojownik Karola Marksa i Fryderyka Engelsa Wilhelm Wolff pisał dobitnie w „*Pariser Zeitung*”: *Aby doszło do tego, by zniknęły u nas przeciwieństwa pomiędzy właścicielami i pozabawionymi własności, bogatymi i biednymi, wykształceniem i niewiedzą, będzie prawdopodobnie musiał zostać doprowadzony do końca przez pracującą masę dramat, długie cienie którego ujrzeliśmy w lecie w Górach Sowich; zaślepienie posiadaczy bowiem, zwłaszcza zaś ich utytułowanych przedstawicieli jest zbyt duże, aby można było mieć nadzieję na pokojowe rozwiązanie problemu społecznego*⁷.

Dla filozofa — jako że nie uczy on historii — ważny jest wniosek, wyciągnięty z powstania tkaczy śląskich: minęło jedynie niewiele miesięcy od momentu gdy Karol Marks opublikował swe odkrycie materializmu historycznego, a oto historia przynosi wydarzenie, które teorię potwierdza.

Tego rodzaju poznanie tym bardziej wnika w umysł, im plastyczniej, żywiej przedstawione zostają fakty, zawsze mocno powiązane ze ścisłymi sformułowaniami teoretycznymi.

IV. WNIOSKI KOŃCOWE ODNOŚNIE KSZTAŁTOWANIA PROCESU DYDAKTYCZNEGO

Zaprezentowany tu, w skrócony sposób, fragment dydaktyki (w realnym cyklu zajęć należałoby doprowadzić sprawę aż do *Manifestu komunistycznego* pod kątem *zespoleń filozofii z ruchem proletariatu*), pozwala na następujące twierdzenia podsumowujące:

- podwyższanie własnych kwalifikacji przez nauczyciela jest pierwszą przesłanką, by mógł on swobodnie panować nad swoim przedmiotem. Zaliczamy tu również opanowanie najnowszej literatury;
- znajomość i stosowanie audiowizualnych środków nauczania;
- pogłębienie i rozszerzenie wymiany doświadczeń w pracy koncepcyjno-dydaktycznej.

Wykładowca filozofii jest w ten sposób w stanie silniej kształtować świadomość historyczną studentów i tym samym jeszcze bardziej odpowiadać wymogom naszych czasów.

Każdy nauczyciel filozofii w studium podstaw marksizmu-leninizmu zobowiązany jest w każdym wykładzie przekonująco ukazywać jedność polityki i nauki, teorii i praktyki *zachęcając tym samym studentów do pogłębionego studiowania klasyków, uchwał naszej partii i histo-*

⁷ W. Biittner: *Weberanfstand im Eulengebirge 1844*. Berlin 1982, s. 34.

*rii ruchu robotniczego naszego narodu*⁸, wskazał Sekretarz Generalny Komitetu Centralnego NSPJ towarzysz E. Honecker na naradzie sekretariatu KC NSPJ z pierwszymi sekretarzami Komitetów Powiatowych NSPJ, w dniu 6 lutego 1987 roku.

Tłumaczył:
Miroslaw Skwieciński

⁸ „Neues Deutschland” nr 7/8, luty 1987, s. 8.

HENRYK SZABAŁA

Ojcu, Atanazemu Szabale, poświęcam

W CIENIU KARTEZJUSZA

Naprawdę objawił on myśl samej sobie

Celem tejże rozprawy jest wskazanie sprawcy jednego z podstawowych zagadnień epistemologii, jakim jest problem przedmiotu i podmiotu w akcie poznawczym. Etiologia tego zagadnienia poczyną się właśnie od Kartezjusza. On to rozdarł do tej pory w miarę konkretny świat na dwie sfery; sferę świadomości i sferę cielesności, ustanawiając pomiędzy nimi nieusuwalny hiatus. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

I. DUBITO ERGO COGITO

23 lutego 1929 roku Edmund Husserl na paryskiej Sorbonie wygłaszając wykład *Einleitung in die transzendente Phänomenologie*, wyraził się następująco: *Po pierwsze, każdy, kto poważnie pragnie zostać filozofem, musi „raz w swoim życiu” cofnąć się do siebie samego i podjąć próbę zdobycia się w sobie samym na obalenie wszystkich obowiązujących dłań dotąd nauk i zbudowania ich na nowo. Filozofia — mądrość (sagesse) — jest absolutnie sprawą filozofującego. Musi się ona stać jego mądrością, pozyskaną przezeń samego, dążącą do uniwersalizmu wiedzy, za którą może on odpowiadać od początku i na każdym kroku, w oparciu o zdobyte przez siebie samego naoczne zrozumienie*¹. Zdania te dotyczyły medytacyjnego wysiłku podjętego przez Kartezjusza. Medytacje Kartezjańskie stały się wzorem filozoficznej autorefleksji, przykładem trudu filozoficznego, w którym podejmujemy ryzyko decyzji autonomicznej poszukującej drogi pewności w „filozofującym ego”. Kartezjusz, stając się podmiotem medytującym, dokonuje zwrotu zrywającego z dotychczasową tradycją, poprzez oparcie się na znanej, charakterystycznej metodzie wątpienia. Dla Kartezjusza, tak jak dla dawnych filozofów, jedynym możliwym kompasem, wedle którego ludzkość zdolna

¹E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie*. Warszawa 1982, s. 2—3.

jest kierować się w poszukiwaniu drogi poznania, było *unum, bonum, verum* — *Jedno, Dobre, Prawdziwe*. Kartezjusz sądzi, że dotychczasowe poszukiwania filozoficzne były zawodne i ubogie w efekty poznawcze dlatego, że nie miały one oparcia, tak jak nauki matematyczne, w niezawodnych aksjomatach, które byłyby prawdami absolutnymi, niepodważalnymi, na bazie których mogłaby powstać filozofia na wzór matematyki, tzn. pewna i niewątpliwa. Dlatego wysiłek kartezjański zmierzać będzie do odnalezienia choć jednej, dobrej prawdy, która ma stać się podstawą jego filozofii. Punktem wyjścia w poszukiwaniu owego aksjomatu metafizycznego dla Kartezjusza jest programowe wątplenie.

Wszystko co się wątpleniu poddaje, należy odrzucić, a poprzez wątplenie znaleźć to, co się oprze wszelkim argumentom sceptycznym, a przez to samo stanie się pierwszym prawidłem jego filozofii. Kartezjusz jako punkt dojścia stawia sobie absolutny cel poznawczy, który będzie jak naga skała, na której nie ma prawa zakorzenieć się żadna wątpliwość. Z drugiej strony, cokolwiek traci wątpliwością, traci w kartezjańskim sceptycyzmie prawo do istnienia. Sama możliwość poddania jakiejś rzeczy w wątpliwość, pozbawia ją legitymacji istnienia². *Dokonuje on przeto metodycznej krytyki tego wszystkiego, co w naturalnym życiu doświadczenia i myślenia pewne, dokonuje jej ze względu na możliwość poddania tego czegoś w wątpliwość; poprzez wykluczenie wszystkiego, co pozostawia miejsce na możliwość wątpienia, dąży on do osiągnięcia zasobu tego, co absolutnie oczywiste*³. Trzy przesłanki sceptyczne; o zawodności zmysłów, braku wyraźnej granicy między jawą a snem i to, że możemy być wprowadzeni w błąd przez *potężnego zwodziciela*⁴, stają się punktem

² Oczywiście nie w sensie dosłownym, ontologicznym lecz metodologicznym. Descartes postuluje traktowanie poznania powątpiewalnego jako tożsamego z fałszywym. Stanowi to rodzaj ćwiczenia psychologicznego i nie jest naprawdę równoznaczne z uznaniem twierdzeń wątpliwych za prawdziwe, jak zauważa to W. Augustyn w: *Podstawy wiedzy u Descartesa i Melebranche'a* (Warszawa 1973, s. 20).

³ E. Husserl: op. cit., s. 4.

⁴ Kartezjusz świadomie przyjmuje założenie, o którym z góry wiadomo, że jest założeniem fikcyjnym, w tym wypadku argument *potężnego zwodziciela*. Pisał on na temat roli fikcji w poznawaniu natury w rozdziale 45 części III *Principiów*: *Jeśli potrafilibyśmy wymyślić jakieś zasady bardzo proste i łatwe do pojęcia i udowodnić, że w nich jakby poznajemy w tym świecie widzialnym, chociaż wiemy dobrze, że one nigdy w ten sposób nie powstały, to jednak tym sposobem o wiele lepiej przedstawiamy ich naturę, aniżeli gdybyśmy opisywali tylko jakie one są teraz. A wydaje mi się, że wynalazłem takie zasady* (R. Descartes: *Zasady filozofii*. Warszawa 1960, s. 121—122) Por. też artykuł I. Dąmbskiej: *O niektórych założeniach metodologicznych w Principia philosophiae Descartesa*. W: *Znaki i Myśli*. Warszawa 1975.

wyjścia w kartezjańskim sceptycyzmie metodologicznym. Na podstawie tego, że zmysły nas zawodzą przy procesie poznania świata rzeczy, to, że śnimy o pewnych przedmiotach, które faktycznie są tylko tworem halucynacji naszej uśpionej świadomości, a nie istnieją realnie, jak też to, że przy najprostszych rozumowaniach matematyczno-logicznych nie mamy pewności, czy wynik naszego myślenia jest tylko złudą, którą podsunął nam jakiś szalony Demon, to wszystko razem pozwala Kartezjuszowi zanegować cały świat przedmiotów realnych jak też idealnych, które w naszej świadomości nie uzyskują dalszej prolongaty na istnienie pewne i absolutne. Istnienie świata w tym punkcie wyjścia pozostaje poza sferą obowiązywania. Skalpel sceptycyzmu tnie wszystko, co w dotychczasowym myśleniu miało ugruntowanie ontologiczne w bycie. Jednakże, gdy już wszystko wydawało się podważone, Kartezjusz zauważa, że samego fenomenu własnego myślenia odrzucić nie może. *Tylko siebie samego, wziętego jako czyste ego swych własnych cogitationes, zachowuje medytujący podmiot jako coś nie dającego się unieważnić (unaufhebbar) nawet wtedy, gdy ten świat przestałby istnieć*⁵. Fenomenowi własnego myślenia odrzucić nie można. Każda próba jest niczym innym, jak jego potwierdzeniem. Wszelka negacja faktu myślenia jest tym samym, co jego afirmacja. Kartezjusz pisze: *Zaraz potem jednak zwróciłem uwagę na to, że w chwili, gdy chciałem tak myśleć, że wszystko jest fałszywe, stawało się konieczne, bym ja, którym to myślał, był czymś. A spostrzegłszy, że ta prawda: myślę, więc jestem była tak niezachwiana i pewna, że wszystkie najbardziej dziwaczne przypuszczenia sceptyków nie zdołały jej zachwiać, uznałem bez obawy błędu, że mogę ją przyjąć jako pierwszą zasadę filozofii, której poszukiwałem*⁶. I dalej *Ja jestem, ja istnieję; to jest peume. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć. Teraz przyjmuję tylko to, co jest koniecznie prawdziwe; jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (mens) bądź duchem (animus), bądź intelektem (intellectus), bądź rozumem (ratio), (...). Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą*⁷. Każde wątplenie jest aktem myślenia, wątpię więc myślę. *Dubito ergo cogito*. Aksjomat pewności metafizycznej mieszka we wnętrzu człowieka, w jego świadomości.

⁵ E. Husserl: op. cit., s. 4.

⁶ R. Descartes: *Rozprawa o metodzie*. Warszawa 1970, s. 38.

⁷ Idem: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Kraków 1958, s. 36.

II. SPÓR O *COGITO*

A więc zdaniem Kartezjusza jesteśmy rzeczą myślącą. Stwierdzenie to wywołało reperkusje, których efektem były zarzuty stawiane przez współobecnego Kartezjuszowi wielkiego tego czasu: Tomasza Hobbesa, Pierra Gassendi i innych. Zarzucają mu, przede wszystkim, bezprawną substancjalizację czystego aktu. Uważają, że podmiot wyprowadzony z aktu wyłącznie przez ten akt zdefiniowany, nie jest podmiotem autentycznym w ich rozumieniu, tzn. nie jest przedmiotem (duszą lub ciałem), nie jest rzeczą i nieprawomocnie uzurpuje sobie to miano. Hobbes atakował rozumowanie; *myślę, więc jestem* jako nie-dorzeczne tak, jak *tańczę, więc jestem tańcem*. Pisał on między innymi; *Jest to bowiem podobne do tego, jak gdyby ktoś powiedział, że biegacz jest biegiem albo że chód chodzi (...), jako że żaden podmiot akcydensu, to znaczy żadne ciało nie jest akcydensem, i wobec tego nie można żadnej nazwy akcydensu przypisywać ciału ani też nazwy ciała akcydensowi*⁸.

Hobbes był zdania, że czynność myślenia zakłada rzecz myślącą — mianowicie organizm ludzki — nie może tedy opis tej czynności stanowić wyłącznej charakterystyki rzeczy. Hobbes dyskwalifikował tezę Descartesa, że jesteśmy rzeczą myślącą, gdyż odmawiał jej zakorzenienia w bycie, a myślał, że jedynie wtedy podmiot jest rzeczą, gdy ma swe ukonstytuowanie w rzeczywistości. Krytyka formułowana przez Hobbesa tworzona była poprzez pryzmat widzenia substancji, której pierwotność w zdroworoządkowym myśleniu była niepodważanym tabu. Dobrze to ujął Leszek Kołakowski pisząc: *Krytyka nie godziła tedy w reifikację aktu, ale odwrotnie, w aktualizację rzeczy; punkt widzenia substancji wydawał się do tego stopnia naturalny i tak bardzo odporny na wszelką krytykę, że podmiot ukonstytuowany pierwotnie jako akt samowiedzy, jako w pierwszej osobie wyrażona czynność musiał z punktu widzenia nawyków codziennej wyobraźni uchodzić za fikcję spekulatywną*⁹. Hobbes, Gassendi i inni kwestionują myśl Kartezjusza dlatego, że rzecz myśląca tak ukonstytuowana nie jest rzeczą naprawdę, lecz pozostaje gołym aktem myślenia. Rene Descartes reagując na owe zarzuty, precyzuje samo pojęcie *myślenie*, jak też redukuje rzecz myślącą do umysłu myślącego, nie zmieniając jednak swego poglądu. Píše: *Przez nazwę „myślenie” rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy. Tak więc nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale*

⁸ T. Hobbes: *Elementy filozofii*. T. 1, Warszawa 1956, s. 72.

⁹ L. Kołakowski: *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967, s. 85.

także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie. Bo gdy mówię: ja widzę, albo: ja chodzę, więc jestem, a mówiąc tak mam na myśli widzenie lub chodzenie, wykonywane przez ciało, wniosek mój nie jest bezwzględnie pewny, ponieważ — jak to często dzieje się w śnie — mogę sądzić, że widzę lub chodzę, choć nie otwieram oczu i nie ruszam się z miejsca; a mogłoby być tak samo bodaj, choćbym nie miał wcale ciała. Lecz jeśli mam na myśli samo czucie czy świadomość widzenia lub chodzenia, wtedy (wniosek) jest całkowicie pewny, ponieważ to dotyczy umysłu, który sam tylko czuje, czyli myśli, że widzi lub że chodzi. (...) A często widziałem, jak pod tym względem błędzą filozofowie, kiedy rzeczy najprostsze i znane same przez się usiłują wyjaśniać za pomocą definicji logicznych; w ten sposób same te nazwy robią mniej jasnymi. Tam zaś, gdzie powiedziałem, że to powiedzenie: ja myślę, więc jestem jest ze wszystkich pierwsze i najpewniejsze i uderza każdego, kto filozofuje jak należy, nie zaprzeczyłem przez to temu, jakoby przedtem trzeba było wiedzieć, czym jest poznanie, czym istnienie, czym pewność; jak również i temu, że jest rzeczą niemożliwą, aby to, co myśli, nie istniało itp. Ale ponieważ są to pojęcia najprostsze, które nie zakładają same pojęcia czegoś istniejącego, więc nie sądziłem, aby należało je wyliczać¹⁰. W innym miejscu autor *Zasad Filozofii* dodaje: Jeśli tym, którzy nie filozofują jak należy, rzecz ta odmiennie się przedstawia, to dzieje się tak dlatego, że nigdy nie odróżnili umysłu od ciała. I chociaż własne istnienie uważali za pewniejsze od istnienia czegokolwiek bądź innego, przecież tego nie dostrzegli, że tutaj przez „siebie samych” rozumieć trzeba same tylko umysły¹¹. Kartezjańskie *cogito* jest tym warunkiem, który ustanawia umysł, jestestwo, czyli nasze własne, „ja”. Rzecz myśląca lub umysł jest tu tożsamy z myśleniem. Myślenie jest najistotniejszym akcydenssem bytu ludzkiego, dzięki niemu właśnie ten byt ludzki staje się możliwy. Kartezjusz w przeciwieństwie do swoich, krytyków, uważa, że rzeczy nie różnią się od swoich własności, wyczerpują się one właśnie w swych akcydensach. Obraz kartezjański, to obraz malowany ręką nominalisty, który zamalowuje istotę rzeczy, substancję czystą, której tak kurczowo trzymali się jego krytycy. Stąd krytyka H o b b e s a, Gasendiego, mija się z celem, gdyż cel ten nie istnieje w kartezjańskiej ontologii. Oddajmy jednak głos w tej sprawie samemu Kartezjuszowi, pisał on następująco: *Wszelako nie można poznać substancji na podstawie tego tylko, że ona jest rzeczą istniejącą, bo to samo przez się na nas nie działa. Ale łatwo ją poznajemy na podstawie któregośkolwiek z jej atrybutów przez owe wspólne założenie, że temu, co jest niczym,*

¹⁰ R. Descartes: *Zasady filozofii*. Warszawa 1960, s. 10—11.

¹¹ Ibidem, s. 12.

nie przysługują żadne atrybuty, ani żadne własności lub jakości. Na podstawie tego bowiem, że dostrzegamy obecność jakiegoś atrybutu wnosimy, że z koniecznością obecna jest jakaś rzecz istniejąca, czyli substancja, której go można przypisać¹². I dodaje dalej: *A chociaż na podstawie dowolnego atrybutu poznaje się substancję, wszelako każdej substancji przysługuje jakaś jej główna własność, która konstytuuje jej naturę i istotę, i do której sprowadzają się wszystkie inne własności. W ten sposób rozciągłość wzdłuż, wszecz i w głąb konstytuuje naturę substancji cielesnej, a myślenie konstytuuje naturę substancji myślącej*¹³. Jednakże swoje credo nominalistyczne autor *Zasad filozofii* wyraża w tym oto zdaniu: *A te przedmioty ogólne z tego tylko powstają, że posługujemy się jedną i tą samą ideą myślącą w wszystkich indywiduach, które są do siebie nawzajem podobne, dlatego też nadajemy jedną i tą samą nazwę wszystkim rzeczom reprezentowanym przez tę ideę; ta nazwa jest ogólna*¹⁴.

III. IMPERIUM COGITO

W niedokończonym dialogu młodzieńczym Kartezjusza, wydanym już pośmiertnie, noszącym tytuł: *Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone umysłu* ostatni akapit brzmi następująco: *Tyle jest rzeczy, które się mieszczą w idei istoty (rei) myślącej, że trzeba by dni całych by je wyjaśnić. Teraz chciałbym zająć się jedynie głównym zagadnieniem i tym, co nam pomoże uczynić to pojęcie bardziej wyraźnym, i co sprawi, że nie będzie się go mieszało z tymi, które się do niego odnoszą. Przez rzecz myślącą rozumiem...*¹⁵. I na tym niedokończonym zdaniu urywa się owa rozprawa. Wykraczając poza kanony rygorów naukowych, gdybym chciał skończyć zdanie, które już zawsze będzie nieskończone, to uzupełniłbym je następująco: *Przez rzecz myślącą rozumiem... byt myśli własnej, która jest kreatorem jestestwa myślącego i wszystkiego co go otacza*. Mówiąc tak, chcę powiedzieć, że według *D e s c a r t e s a* nie mówię: jestem i jest byt, ale orzekam *myślę więc jestem*. Fakt uznania własnej myśli jako imperatywu epistemologicznego, który niczym nie może być zachwiany i który uznany zostaje za niewątpliwy przez Kartezjusza¹⁶, wiedzie nas do uznania bytu. Myśl własna

¹² Ibidem, s. 32.

¹³ Ibidem, s. 33.

¹⁴ Ibidem, s. 35.

¹⁵ R. Descartes: *Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu*. Warszawa 1958, s. 155.

¹⁶ Czy faktycznie dla Kartezjusza istnienie samoświadomości jest pierwszą prawdą niewątpliwą, jest to sprawa dyskusyjna. Zdaniem Władysława A u g u -

staje się tym. właściwym pierwiastkiem poznania. L. Klobassa tak pisał interpretując ten kartezjański problem: *Myśl moja jest mi rękomią własnego myślenia, myśl moja o innym bycie jest mi rękomią istnienia świata przedmiotowego. Przez myśl własną poznaję siebie; przez myśl własną poznaję wszystko, a poznaję w ten sposób, że z myśli stawiam wnioski o bycie, że z myśli byt wynoszę*¹⁷.

Kartezjusz w spostrzeżeniu immanetnym odkrywa myślenie jako przedmiot niewątpliwy, opierający się wszelkim argumentom sceptycznym, a który konstituuje istnienie „ja medytującego”. Pewność mego myślenia, mej duszy, jak to powiada Kartezjusz, jest ściśle uzależniona od pewności zachodzącego faktu myślenia, przeto nadrzędnym atrybutem świadomości staje się owe myślenie. *Tak, że oto Ja, czyli dusza, dzięki której jestem tym, czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała i jest nam łatwiejsza do poznania niż ono, a nadto, gdyby nie było wcale ciała, dusza nie przestałaby być tym wszystkim, czym jest*¹⁸. Pewnik o istnieniu samoświadomości odkryty został w wyniku rozpoznania, że po to, aby można było coś przypuszczać, aby móc być „zwodzonym”, trzeba istnieć i to istnieć w sposób konieczny. Bez względu na to, czy Bóg nas zwodzi, czy też nie zwodzi — musimy istnieć, jeśli nie chcemy popaść w sprzeczność, gdyż nie można zwodzić kogoś, gdy ten ktoś nie istnieje. Ma rację L. Chmaj, gdy pisze: *Odkrycie cogito stanowiło dla Kartezjusza punkt zwrotny; ono bowiem nie tylko było intuicyjnym poznaniem własnego istnienia, zawierało pierwszy sąd egzystencjalny, za którym miały pójść inne, ale z jego oczywistości wynikało zarazem pierwsze prawidło poznawcze, że „rzeczy, które pojmujemy jasno i wyraźnie są prawdziwe”*¹⁹. A więc w spostrzeżeniu immanetnym Kartezjusz odkrywa swój aksjomat metafizyczny. Spostrzeżenie immanetne, choć ma swój walor oczywistości i jasności, ma także swą cenę. Ceną każdego spostrzeżenia immanetnego, jest to, że prowadzi nas ono do opozycyjnego widzenia bytu. Świat zostaje rozdarty na dwie sfery sytuujące się antypodycznie wobec siebie, tj. sferę czystej świadomości i sferę bytu transcendentnego, czyli świata poza świadomością. Już Ingarden konstatował tę kartezjańską pułapkę następująco: *Wątpliwości, czy świat realny*

s t y n a, tak właściwie nie jest. Uważa, że trzy kwestie były wątpliwe dla Kartezjusza przed samoświadomością. Są to oceny różnych sposobów poznania, wiedza o wolnej woli w człowieku i zasad, iż powstrzymywanie się od uznawania sądów chroni od omyłek. Zobacz szerzej w: W. Augustyn: *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche’a*. Warszawa 1973.

¹⁷ L. Klobassa: *O zasadniczej myśli transcendentalnego idealizmu Kanta z uwzględnieniem poznania zasady Kartezjusza i Fichtego*. Kraków 1881, s. 5.

¹⁸ R. Descartes: *Rozprawa...*, op. cit., s. 39.

¹⁹ L. Chmaj: *Rozwój filozoficzny Kartezjusza*. Kraków 1930, s. 145.

(w szczególności zaś materialny) istnieje faktycznie, wysuwa on (tj. Kartezjusz) z uwagi na zachodzenie wątpliwości co do prawdziwości i pewności poznania przedmiotów realnych. Tej niepewności, powątpiewalności przeciwstawia Descartes, jak wiadomo, bezwzględną pewność i niewątpliwość poznania własnych cogitationes, a tym samym istnienie tychże cogitationes i własnego ego. Odtąd, poprzez Berkeley'a, Hume'a, Kanta i pokantowskich idealistów naszych czasów, ustala się coraz bardziej pogląd, że zagadnienie istnienia i natury świata realnego jest nie tylko zagadnieniem pochodnym w stosunku do rozważań epistemologicznych, ale nadto, że ono samo jest zagadnieniem epistemologicznym²⁰. Natomiast J. Maritain. tę kartezjańską drogę do pewności w *cogito* traktuje jako największą omyłkę i przekleństwo, które zaciążyło nad całą późniejszą filozofią. Pisał on: *Tak więc przedstawia się niezależność kartezjańskiego rozumu wobec rzeczy w pierwszym swym przejawie: jako rozdział między rozumem a zmysłami, z których pomocą rozum utrzymywał łączność z przedmiotami i z konkretnym zrealizowanym bytem. Jest to pogarda dla roli ciała w dziele poznania, odrzucenie poznania zwierzęcego, które jest naszym pierwszym łącznikiem ze światem stworzeń. Jest to odrzucenie naszej właściwej doli, która polega na tym, że musimy poznawać przy pomocy zmysłów i umysłu razem wziętych...*²¹, dodając dalej: *Wraz z teorią idei — obrazów pretensje kartezjańskiego rozumu do niezależności wobec rzeczy osiągają swój kres: myśl zrywa z bytem. Tworzy ona świat zamknięty, który jest w kontakcie już tylko z samym sobą; jej pojęcia stały się obrazami nieprzejrzystymi, umieszczonymi między myślą a rzeczami, są one jeszcze, według Kartezjusza, jak gdyby podszewką świata rzeczywistego*²². Ta paradoksalna dychotomia, która zrodziła się w kartezjańskiej medytacji, dychotomia myśli i świata, podmiotu i przedmiotu, wynika z metodologicznej normy, którą założył sobie Kartezjusz. Zgodnie z tą normą, wyjaśnienie musi uzasadnić to co późniejsze, a przynajmniej to, co logicznie późniejsze na podstawie tego, co wcześniejsze. Zauważył już to wcześniej T. W. Adorno w swej *Dialektyce negatywnej*. Sumując owe wypowiedzi, mogę stwierdzić z całą ostrością, że każde spostrzeżenie immanetne prowadzi nas do rzeczywistości całkowicie rozdartej na dwie sfery sytuujące się opozycyjnie wobec siebie, sferę świata realnego i sferę czystej świadomości. W akcie poznawczym przedmiot i podmiot sytuują się na dwóch brzegach bezgranicznej przepaści. Świat *cogito* staje się światem autonomicznym, wszystko to, co się rodzi w tymże imperium świadomości, podlega jego prawom autarkicznym. Ca-

²⁰ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*. T. 1, Warszawa 1960, s. 15—16.

²¹ J. Maritain: *Trzej reformatorzy*. Warszawa (b. d. w.), s. 77—78.

²² Ibidem, s. 85.

ły system Descartesa wnosi z myśli byt. Myśl implikuje o istnieniu jaźni, uczy o jej bycie. Myśl o Bogu uczy o bycie bożym, ta sama myśl o Bogu jest jego świadectwem a tym samym rękojmią rzeczywistego bytu, świata przedmiotowego, substancji samej. Z kolei myśl o materii daje nam poznać jej własności istotne.

Heidegger pisząc o Kartezjuszu zarzucał mu, że znosi ontologiczne pytanie o substancjalność: *Kartezjusz nie tylko w ogóle pomija ontologiczne pytanie o substancjalność, lecz nawet stwierdza wyrażenie, że substancja jako taka, tzn. jej substancjalność, już z góry jest w sobie samej niedostępna*²³. Tak, to prawda, autor *Medytacji* wysnuwa wniosek tylko z myśli, nawet i tam, gdzie znacznie pewniej można je było wyprowadzić z samego bytu. Myśl jest warunkiem *sine qua non* wszystkiego, co choronologicznie późniejsze w rozumowaniu kartezjańskim. Kartezjusz chce właśnie wszystkie swe prawdy wyprowadzić z pierwszej części zasady poznania, z *cogito* a nie z *sum*. Jego istnienie jest dla niego pewnikiem, ale nie pierwotnym; *cogito* jest dla niego zasadniczym, niewzruszonym aksjomatem. Ten prymat myśli, który widzimy w jej ekspansji poznawczej, nadaje, jeśli tak można powiedzieć, jej charakter ontologiczny całemu systemowi kartezjańskiemu.

IV. BÓG MYŚLI CZY MYŚL BOGA

Kartezjusz z istnienia myśli wyprowadza istnienie Boga. Dla autora *Rozprawy o metodzie*, sam fenomen myślenia implikuje pewność bytu transcendentального. Bo dla Descartesa, gdyby nie było Boga, nie można by było o nim pomyśleć. Jak wygląda argumentacja kartezjańska istnienia Boga? Można ją przedstawić za Wolzogenem w sposób zwięzły następująco:

1. *Ego sum mens sen res cogitans* (Jestem umysłem, czyli rzeczą myślącą).

2. *Cogitando varias ideas in me habes, ac imprimis ideam antis infiniti et perfectissimi* (Dzięki myśleniu mam w sobie różne idee, a przede wszystkim ideę bytu nieskończonego i najdoskonalszego).

3. *Illius ideae ego causa non sum, quia ejus realitatem objectivam non aequo* (Przyczyną tejże idei nie jestem ja sam, gdyż nie mam równej jej rzeczywistości obiektywnej).

4. *Ergo alia praeter me illius causa est, eaque me longe perfectior. Ratio: quia debet ad minimum esse tantundem realitatis formalis in causa ideae, quantum est realitatis objectivae in ipsa idea* (Istnieje zatem poza

²³ M. Heidegger: *Bycie a czas* (przeł. B. Baran). Kraków 1984, s. 164.

mną inna jej przyczyna, i to znacznie ode mnie doskonalsza. A racja ta: że w przyczynie idei musi być przynajmniej tyle rzeczywistości formalnej, ile rzeczywistości obiektywnej jest w samej idei.)²⁴

Dowód ten, jak spostrzegamy, jest oparty na kauzalistycznym zabiegu, gdzie uważa się Boga jako przyczynę naszego o nim myślenia. Idea Boga jest tu ideą wrodzoną, zespoloną z myślą o własnym istnieniu, które samo przez się nie jest zdolne do kreacji tejże idei. A więc byt nasz, nasze istnienie w tym rozumieniu musi znajdować przyczynę poza sobą, w tym wypadku w Bogu. Myśl zaś ma tu znamię boskie, ona właśnie dozwala szukać przyczyny w sobie samej. Ona sama ma tu autonomiczny wyraz prawdziwości i zupełności, zaś *ja* czyli *sum* znajduje się już na drugim brzegu, tj. zależności, niepełności, stwarzalności. I choć Descartes uważa byt własnej osoby za niewątpliwy, za pewnik, ale jednak nie jest on pewnikiem pierwotnym, to *cogito* jest dla niego tym aksjomatem, pewnikiem pierwszym, niewzruszonym, w którym wszystko znajduje uznanie w bycie. Byt sam w sobie nie znajduje uzasadnienia, stąd poszukuje swej przyczyny poza sobą, u Kartezjusza w Bogu, myśl natomiast nie szuka dróg transcendentalnych, znajduje ona swe uzasadnienie w sobie samej. Jej pewność jest pewnością immanentną, samopotwierdzającą się. Myśl sama sobie wystawia legitymację ontologiczną, ona także legitymizuje ontologicznie wszystkie pozostałe byty, które w jej świetle wyłaniają się z mroku nicości.

Kartezjusz nigdzie nie pisze, że myślą swoją chce odkryć przyczynę bytu własnego, poprzez to, że odkrywa myśl bożą na byt boży wskazującą, który mu z kolei własny byt wyjaśnia. Nie, on szuka tylko przyczyny myśli własnej dotyczącej Boga, w egzystencji boskiej. Jednakże myśl własna bytowo jest pierwsza, jej pierwotność jest poza wszelką dyskusją. Myśl, która miała być pierwszym prawidłem poznania, czym zresztą staje się w epistemologii kartezjańskiej, jest tożsama z pierwszym prawidłem ontologii. U Kartezjusza w istocie rzeczy mamy do czynienia ze swoistą fuzją epistemologii i ontologii. Myśl jako aksjomat epistemologiczny, od którego zaczyna się łańcuch sprawczy następnych kroków poznania, jest tak samo aksjomatem ontologicznym, jest bytem pierwotnym, od którego zaczyna się identyczny łańcuch sprawczy wyłaniający poprzez pryzmat myśli bytu w swej bytowości wtórne. Kartezjusz z myśli o sobie wnosi wiedzę o bycie własnego jestestwa. Z myśli o Bogu wnosi wiedzę o bycie bożym. Nigdy by się nie dowiedział, że Bóg istnieje, gdyby nie myślał. Istnienie boże jest tylko w istocie implikacją myślenia o Bogu. Pytanie tytułowe, Bóg myśli czy myśl Boga

²⁴ J. L. W o l z o g e n: *Annotationes in Meditationes Metaphysicas Renati Des Cartes*. Kraków MCMLIX, s. 24.

w tym rozumieniu optowałoby na rzecz pierwszego członu, tzn. bytowość boża jest uwarunkowana bytowością myślenia.

Tak też tę kwestię kartezjańską interpretuje Jan Ludwik Wolzogen, pisząc: „Przypuśćmy, że ideą można nazwać wszelkie dowolne pojęcie, które autor, jak sądzi, ma o bycie nieskończonym i najdoskonalszym. Idea ta jednak nie jest tego rodzaju, żeby przyczyny jej należało szukać poza intelektem. Sam bowiem autor (Kartezjusz - H. S.) o naturze idei tak rozprawia: „... taka jest natura samej idei, iż sama z siebie żadnej innej rzeczywistości formalnej nie wymaga, jak tylko tej, którą czerpie z mojego myślenia, będąc jego odmianą”. Cała zatem rzeczywistość formalna owej idei zasadza się na tym, że jest odmianą (modus) umysłu, czyli myślenia. Odmiana jednak jest czymś nie istniejącym i nie jest niczym realnym, idea więc nie ma zupełnie żadnej rzeczywistości, ale tylko modalność. Jeśli zaś umysł ową czy to rzeczywistość formalną, czy modalność czerpie z myślenia, to od tegoż myślenia będzie mieć także rzeczywistość obiektywną. Po cóż więc przyczynę owej idei autor szuka poza sobą!²⁵ ^

Zdanie Wolzogeny sugeruje, że kartezjańskie *cogito* osiąga apogeum suwerenności, tym samym wkraczając w przedproża boskości. Bóg Kartezjusza jest owocem jego myśli, myśl kreuje Boga a nie Bóg myśl. Píše on dalej następująco: *Albowiem owa idea Boga nie jest ideą jakiejś rzeczy istniejącej rzeczywiście, lecz tylko idea myśli, rodzącej się w umyśle za pośrednictwem tej zdolności, która wszelką rzecz napotkaną potrafi rozszerzać i zwiększać, nie inaczej, niż ręka może rozciągać ciasto, a usta dmuchaniem rozdymać szkło* ²⁶, Interpretacja tego typu, a właściwie nie interpretacja lecz kreacja filozoficzna nie ma już nic wspólnego z Kartezjuszem. Mamy wtedy filozofię Boga bez Boga. Bóg kartezjański istnieje jako przyczyna naszego myślenia o nim. Descartes pisał: *iz ja istnieję i posiadam ideę bytu najdoskonalszego, to jest Boga, dowodzi jak najoczywiście, że Bóg także istnieje. Pozostaje mi jeszcze zbadać, w jaki sposób otrzymałem ową ideę od Boga. (...) Nie utworzyłem jej też sam, bo nie mogę niczego zgoda z niej ująć ani niczego do niej dodać. Wobec tego nie pozostaje nic innego, jak przyjąć, że jest mi wrodzona, tak samo, jak mi jest również wrodzona idea mnie samego. I naprawdę nie ma w tym nic dziwnego, że Bóg stwarzając mnie zaszczepił we mnie tę ideę, by była jak gdyby znakiem, którym artysta naznaczył swoje dzieło* ²⁷.

Koncepcja idei wrodzonych, w istocie swej zawierać będzie pantei-

²⁵ Ibidem, s. 29—30.

²⁶ Ibidem, s. 31.

²⁷ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., s. 69.

styczne konsekwencje. Maritain pisał: *A więc — i to jest najważniejsze — pojęcia kartezjańskie pochodzą od Boga, a nie od przedmiotów. (...) Tym sposobem dusza ludzka nie tylko ma trwanie osobowe zgodnie z poglądem starożytnych i nadaje swoim istnieniem istnienie ciału: niezależnie od ciała otrzymała ona bezpośrednio od Boga odpowiednią dla siebie pełnię czynnej doskonałości. I oto zniszczona została racja, która łączy ją z ciałem lub raczej racja ta została odwróconaTM*. Dusza ludzka, której przymiotem jest myślenie, w myśleniu tym zawarte są pojęcia boskiej proveniencji, sama staje się boska i z Bogiem tożsama. Znika tym samym przedział między stworzonym i stwórcą, skoro stworzenie w momencie rozpoczęcia bytowania miało cechy stwórcy. Bo przecież Descartes poprzez myślenie szuka przyczyny swego myślenia w Bogu samym, to nie tylko on, ale i Bóg jest jego myślenia podmiotem. Jeśli idea Boga jest poza możliwościami myślenia, sama myśl nie ma tyle siły i doskonałości by być twórcą idei, to musi zaistnieć sytuacja, w której *cogito* zasilane jest siłą myśli Boga, który moc myślenia uzupełnia. Bóg myśli z myślącym i w myślącym, czyli współmyśli i immanentnie w tej myśli się zawiera. Kiedy Kartezjusz poszukuje przyczyny wszystkiego, tj. bytu w Bogu samym, to tym samym Bóg do bytu jestestwa myślącego się przyczynia; tak jak szuka genezy własnego myślenia poprzez Boga, tym samym znajduje, że się Bóg do jego myślenia przyczynia. Jeśli przyczyną myślenia nie jest osoba która myśli, lecz istota inna, tj. Bóg, to Bóg znajduje się w tejże istocie myślącej. Bóg wówczas staje się właściwym bytem — istnością — substancją, natomiast myślenie jest jego funkcją — własnością — przypadłością — atrybutem. Tym to sposobem dotarliśmy do końca drogi, z której wyraźnie dostrzegamy panteistyczne konsekwencje, które zrodziły się z przyjęcia idei wrodzonych w metafizyce kartezjańskiej. Dowód istnienia Boga z idei wrodzonej wiedzie zawsze na bezdroża panteistyczne.

V. IDEA BOGA A KONSTYTUCJA ŚWIATA

Przyjęcie teorii idei wrodzonych przez Kartezjusza nie tylko ma konsekwencje ontologiczne mające swą konkretyzację w panteizmie, ma także konsekwencje epistemologiczne. Zwrócili już na to uwagę między innymi Natorp²⁹, Hamelin³⁰, Maritain³¹ i inni. Świat jako

²⁸ J. Maritain: op. cit., s. 70.

²⁹ P. Natorp: *Descartes Erkenntnistheorie*. 1822, oraz *Le developement de la pensée depuis le „Regulae” jusqu’aux „Meditations”*. „Revue de Metaph. et de Mor.” 1896.

³⁰ O. Hamelin: *Le Systeme de Descartes*. Paris 1921.

³¹ J. Maritain: *Trois Reformateurs*. Paris 1925.

przedmiot poznania w swej konstytucji jest uwarunkowany w swej genezie jak i doraźności poznawczej ideą Boga. Bóg jest gwarantem istnienia świata fizycznego, przedmiotów zewnętrznych wobec świadomości. E. Morawiec pisał: *Pomijając ogół atrybutów Boga podkreślić trzeba to, co Kartezjusz miał na uwadze, gdy Bogu nadawał funkcję zasady tłumaczącej świat. Wydaje się, że tym charakterystycznym momentem będzie podkreślenie całkowitej zależności wszystkiego, co jest, co się dzieje w świecie od Boga*³². Kartezjańska „sympatia” do pojęcia Boga, jak to akcentował E. Gilson³³, wynika z tego, że owa idea nadawała się do przyjęcia pozycji do czysto naukowej interpretacji świata. Kartezjusz sam mówi: *Zabiegałem jak nikt inny, aby pozyskać sobie niebo*³⁴. Jednakże Kartezjusz traktuje owe „niebo” nie jako teolog, jako przedmiot wiary, lecz jako filozof, który poszukuje zupełnie innej mądrości racjonalnej, zasady filozoficznej, z której jest w stanie wywieść wszystko pozostałe, to co jest zdolny poznać.

Gilson pisał: *Jak sam to zresztą zauważył, największa zasługa jego filozofii leżała w tym, że z tej racji, iż była ona pierwszą filozofią, która wytrwale trzymała się jedynie prawdziwej metody, miała ona także być jedyną, która stała się nieprzerwanym łańcuchem dowiedzionych wniosków, bezbłędnie wyprowadzonych z oczywistych zasad. Zmienić tylko — już nie mówię jedno z ogniw, ale jego miejsce wyłącznie — a cały łańcuch się rozpadnie. Tam, gdzie prawdziwa wartość jakiegoś pojęcia jest tak całkowicie nieodłączna od swego miejsca w porządku dedukcji, po co martwić się nad jego pochodzeniem? Jest bowiem tylko jedno miejsce, gdzie prawdziwa idea jest w pełni prawdziwa: to właśnie miejsce owej idei we własnej filozofii Kartezjusza. Kartezjańska idea Boga jest dobitnym zastosowaniem tej zasady. Bez wątpienia jest ona kamieniem węgielnym metafizyki Kartezjusza. Ponieważ jednak wiedza ludzka jest jedna, nie ma takiej rzeczy, jak odosobniona metafizyka kartezjańska. To, co jest kamieniem węgielnym metafizyki Kartezjusza, musi być z konieczności i kamieniem węgielnym fizyki, która czerpie swe zasady z metafizyki. Krótko mówiąc, tym, co nadało pojęciu Boga jego pełną wartość w umyśle Kartezjusza, była zadziwiająca właściwość tego pojęcia: mogło stać się ono punktem wyjścia dla czysto naukowej interpretacji świata. Ponieważ Bóg kartezjański był metafizycznie prawdziwy, dostarczał nauce zasad prawdziwej fizyki; a jeśli nikt inny nie mógł dostarczyć prawdziwej fizyce zasad, których ona potrzebuje do systematycznego wykla-*

³² E. Morawiec: *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*. Warszawa 1970, s. 70.

³³ E. Gilson: *Bóg i filozofia*. Warszawa 1970, s. 69.

³⁴ R. Descartes: *Rozprawa...*, op. cit., s. 26.

*du, to żaden inny Bóg poza Bogiem kartezjańskim nie może być Bogiem prawdziwym*³⁵.

Bóg kartezjański przestaje być w jego wykładni filozoficznej Bogiem teologów lecz staje się Bogiem epistemologicznym. Idea Boga to nic innego jak aksjomat, założenie, niezbędny teoremat, na bazie którego świat fizyczny znajduje swe uzasadnienie w bycie. Bóg jest traktowany jako jedna z najwyższych „zasad filozofii”. Bóg jest niezbędny Kartezjuszowi jako źródło, przyczyna sprawcza świata. Stąd atrybuty świata kartezjańskiego są zarazem atrybutami Boga kartezjańskiego. Świat i Bóg, w kartezjańskiej myśli, mają identyczne przymioty, przy czym źródło pierwotności tych przymiotów mieści się w aksjomacie epistemologicznym, czyli w Bogu. Weźmy dla przykładu potwierdzającego tę filozofię tożsamości Boga i świata stwierdzenie, które stało się podstawą mechanistycznego i deterministycznego traktowania zjawisk dotyczących zarówno sfery rzeczywistej jak i moralnej, tj. stwierdzenie „niezmierzoności” Boga. Kartezjusz pisał: *Jest czymś oczywistym dla kogoś, kto rozpatruje niezmierzoność Boga, że nie może istnieć nic zgoła, co by od niego nie zależało: nie tylko więc samoistność bytującego, ale również i żaden porządek, żadne prawo, żadne pojęcie prawdy i dobra. Wszystko więc cokolwiek w jakiś sposób pojawia się w takiej lub innej formie uwarunkowane jest tak, w samym fakcie, jak również w formie właśnie ową niezmierzonością i wchodzącą w jej skład całkowitą wolnością Boga. To co najbardziej charakterystyczne jest w rozważaniu stosunku Boga do świata to fakt, że cechą najbardziej istotną tego ostatniego jest właśnie porządek, konieczność i stałość. Cechy te tłumaczą się właśnie koncepcją „prawd wiecznych”, pojętych w sensie praw, jakie Bóg ustanowił oraz uczynił w świecie. Prawdy te nie są tworam i intelektu ludzkiego, tj. nie zależą jedynie od naszego poznania lub też od istniejących rzeczy, lecz od samego Boga, który będąc najwyższym prawodawcą odwiecznie je ustanowił*³⁶.

Istota tego świata musi być identyczna z istotą Boga; można i powiedzieć odwrotnie: istota Boga musi być identyczna z istotą świata. Gdy świat jest przestrzennie nieskończony, tym samym jego stwórca musiał być też nieskończony. Mechaniczny świat kartezjański opierał się na założeniu zachowania tej samej ilości ruchu we wszechświecie, konsekwencją tego jest to, że i Bóg Kartezjusza musi być tym samym, tj. nieruchomym i niezmiennym. Widzimy więc jasno, że istota Boga kartezjańskiego jest całkowicie zdeterminowana przez jego funkcję filozoficzną,

³⁵ E. G i l s o n: *Bóg i filozofia*. Op. cit., s. 69—70.

³⁶ R. D e s c a r t e s: *Sextae responsiones. Oeuvres et Correspondence, publiés par Charles Adam et Paul Tannery*. Vol. VII, Paris 1897—1913, s. 434—436.

którą pełnił w związku z kreatywnością i zachowawczością mechanicznego świata nauki, takiej jak ją pojmował Kartezjusz. Bóg Kartezjański zredukowany zostaje do przyczyny Natury, a skoro Natura jest inno-bytem idei Boga, to tym samym, mamy do czynienia z utożsamieniem Boga z Naturą. W *Medytacjach* Descartes stwierdził: *Przez naturę bowiem, ogólnie rozważaną, pojmuję teraz nie co innego, jak albo samego Boga, albo ustanowiony przez Boga ład rzeczy stworzonych*TM. Stwórca i stworzenie, Bóg i Natura stają się tożsame. I w ten sposób znów odzywa się gong panteistyczny, który brzmiał poprzednio w relacji człowiek — Bóg i nic dziwnego, bo i człowiek mający element boski jest zarazem immanentnym elementem natury, która także jest boska. Pascal zaś mówi, że jest ona nieboska: *Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi, rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał mu dać szcztuka, aby wprowadzić świat w ruch; po czym już mu Bóg na nic niepotrzebny*³⁸. Dla Pascala istotą prawdziwego Boga chrześcijan jest nie tyle „stwarzać”, lecz „być”. Jednakże dla Kartezjusza istnienie świata realnego ma swą przyczynę w czynieniu sprawczym Boga. Bóg właśnie jest gwarantem istnienia przedmiotu, gdyż jak mówi Kartezjusz, *byłoby bowiem niemożliwe, by Bóg, który jest w pełni doskonały i prawdomówny*³⁹, wprowadził nas w błąd. Świat realny by mógł się narodzić, musiał przedtem wstąpić do nieba, od którego jest uzależniony, a jak wcześniej dowiodłem i z nim tożsamy. Konkludując trzeba stwierdzić, że świat kartezjański ma zawarte w sobie znamiona boskie w postaci idei, które w prostej linii od Boga pochodzą a właściwie są inno-bytem jego samego. Bóg z kolei jest zredukowany do owej przyczyny sprawczej, aksjomatu filozoficznego, nad którym nadbudowuje się fizyczność świata. Człowiek jako element natury i Boga zarazem, który w owej naturze się zawiera, ma ten jeszcze przywilej, że tkwi w nim wiedza wrodzona, która niczym wachlarz się w nim otwiera wraz ze spełnianiem się jego samoświadomości, a wiedza ta przez Boga jest mu wszczepiona.

VI. STRUKTURA KARTEZJAŃSKIEGO OBRAZU ŚWIATA

Świat Kartezjusza ma jakby triadyczny wymiar; pierwszy to świat realny, drugi to świat idei wrodzonych a trzeci to świat prawd wiecznych, podobny do świata idei Platona. Kartezjusz w liście do Mersenna pisze, że *Bóg owe prawdy wieczne sprawia, jako przy-*

³⁷ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., s. 106.

³⁸ B. Pascal: *Myśli*. Warszawa 1972, s. 92.

³⁹ R. Descartes: *Rozprawa...*, op. cit., s. 47.

czyna sprawcza i całkowita (ut officiens et totalis causa), gdyż Bóg jest stwórcą nie tylko istnienia lecz również istot, stworzeń⁴⁰. W związku z tym zdaniem, myśl Kartezjusza o prawdach wiecznych została zinterpretowana przez adresata tego listu w sposób platoński.

Trudno się z tą interpretacją zgodzić, gdyż dla Platona idee nie znajdują się w Bogu, lecz mają byt autonomiczny, a sam Bóg należy także do świata idei. Kartezjański świat prawd wiecznych jest dziełem Boga i w swym bycie całkowicie od niego jest uzależniony. Mamy tutaj raczej do czynienia z egzemplaryzmem o rodowodzie augustyńskim. Zwrócił na to uwagę E. Morawiec, gdy pisał: *Świat „prawd wiecznych” — bliższy jest koncepcji świata idei u Augustyna. W augustyńskiej teorii idei Bóg nie należy do świata idei, lecz przeciwnie, idee tkwią w umyśle Bożym, stanowią jego myśl. Należy je nadto uważać za przyczyny działające w rzeczach. Każda myśl jest twórczą. Słusznie przeto wyraża Augustyn, że u niego idee, to nie tylko wzory, formy, według których Bóg ukształtował świat rzeczy, ale także przyczyny i zarodki „żywe” wszystkiego, cokolwiek istnieje w twórczej myśli Boga. (...) Funkcja „prawd wiecznych” Kartezjusza jest przeto prawie identyczna z rolą idei augustyńskich. Jeśli chodzi natomiast o sposób istnienia trudno byłoby utrzymywać, że nie mają one jakieś odrębne istnienie poza intelektem ludzkim i boskim. Przecież dość wyraźnie podkreśla Kartezjusz ich charakter jako stworzeń, a konsekwentnie charakter bytów skończonych. Wszystko to, co jest skończone jest dobrowolnie stworzone przez Boga, dzięki jego mocy. Tak więc można powiedzieć, że „prawdy wieczne” mają wieloraki sposób istnienia jako idee w intelekcie ludzkim i boskim oraz jako prawa istniejące w rzeczywistości świata realnego*⁴¹.

Zapytajmy więc teraz, jaka jest konstytucja, struktura świata realnego u Kartezjusza. Świat realny u Kartezjusza jest współkonstituowany przez pojęcie materii, pojęcie ruchu oraz pojęcie prawd wiecznych. Materię Kartezjusz utożsamia z rozciągłością. Rozciągłość to przestrzeń cielesna. U Kartezjusza mamy do czynienia z utożsamieniem cielesności rozciągłej z przestrzenią. Przestrzeń jest u niego zawsze formą cielesności, jest ona nieodzownym atrybutem konstytuującym ciało. W tym sensie przypomina on Platona jak i zarazem koncepcje współczesnej fizyki, gdzie ciało jest sposobem istnienia właściwie przestrzeni. Pisał on: *W ogóle nazwy miejsca lub przestrzeni nie znaczą czegoś różnego od ciała, o którym się orzeka, że jest w tym miejscu, lecz oznaczają jedynie jego wielkość, kształt i położenie pośród innych ciał*

⁴⁰ Idem: *Oeuvres et...*, op. cit., vol. I, s. 145.

⁴¹ E. Morawiec: op. cit., s. 72.

⁴² R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 59.

Wykluczał więc Kartezjusz istnienie próżni, będąc rzecznikiem ciągłości materialnej świata. Stwierdzał: że *zaś nie może istnieć próżnia w znaczeniu filozoficznym, tj. taka, w której żadnej nie ma substancji, jasno to widać stąd, że rozciągłość przestrzeni lub miejsca wewnętrznego nie jest czymś różnym od rozciągłości ciała. Bo kiedy z tego samego tylko, że ciało rozciąga się wzdłuż, wszcz i w głąb, słusznie wnosimy, że jest substancją, ponieważ wręcz sprzeczne jest, aby jakaś rozciągłość niczemu nie przysługiwała, tak samo też należy wnioskować na temat przestrzeni, o której zakłada się, że jest próżnią: że doprawdy, kiedy jest w niej rozciągłość, koniecznie także jest w niej i substancja*⁴³.

Materia u Kartezjusza obejmuje więc wszystko co wyobrażalne przestrzennie, stąd wszechświat jest jedyny o konstytucji materialnej. Jednakże materia kartezjańska w istocie bezjakościowa ma jedną cechę, mianowicie ruch. Ruch jest tą zasadą, w kartezjańskim świecie, która różnicuje materię. Ruch jest tą siłą, która w amorficznym, materialnym świecie, powoduje wyłanianie się różnych form istnienia. Kartezjusz pisał: *Tak więc w całym świecie istnieje jedna i ta sama materia, którą mianowicie przez to tylko się poznaje, że jest rozciąglą. A wszystkie własności, które w niej ujmujemy, do tego jednego się sprowadzają, że ona jest podzielona i w swych częściach ruchliwa; stąd też zdolna do tych wszystkich stanów, które — jak spostrzegamy — mogą wynikać z ruchu jej części. Podział bowiem dokonany samą myślą niczego nie zmienia; lecz wszelka odmiana materii, czyli różnorodność wszystkich jej form, zależy od ruchu*⁴⁴. Ruch w kartezjańskim świecie pełni dwie funkcje charakterystyczne; jest on nieodłączny od materii i jest funkcją jej różnicowania się, świat nie ma zróżnicowania jakościowych, lecz wyjaśnia się za pomocą praw ilościowych. Ilość ruchu w świecie jest stała. Bóg, który jest twórcą materii i równocześnie ruchu, będąc bytem doskonałym, będąc w swym działaniu niezmiennym, nadał też piętno światu poprzez stałość praw, które w nim działają. O tej symetrii pisałem już wcześniej.

Widzimy więc, że konstrukcja teorii rzeczywistości u Kartezjusza zasadza się w pojęciu materii i ruchu, jednakże nie wystarczają one do zrozumienia tej rzeczywistości. Znajdujemy w nią wgląd, gdy uwzględnimy, że wszystkie procesy typowe dla świata fizyki mają swą regularność i prawidłowość. Te cechy mają swą gwarancję w doskonałości Boga i związanej z nią teorii *praw wiecznych*, które w postaci praw przyrody tłumaczą wszystkie zjawiska fizyczne tego świata. Kartezjusz wyraził się tak: *Tak jak król ustanawia prawa w swoim państwie, tak*

⁴³ Ibidem, s. 62.

⁴⁴ Ibidem, s. 66.

*Bóg właśnie ustanowił prawa logiczne i matematyczne oraz według nich uporządkował świat*⁴⁵. Świat kartezjański to świat z jednej strony materii rozciągłej, tożsamej z przestrzenią, będącej w ciągłym ruchu, który jest zarazem czynnikiem różnicującym ową materię. Przemiany tego świata działają zgodnie z prawami mechaniki, prawa zaś te są o rodowdzie transcendentnym. Z drugiej strony obok bytów materialnych mających tylko przymiot rozciągłości, istnieje byt psychiczny, substancja myślowa, której charakterystyczną cechą jest myślenie, która jest jakościowo całkowicie odrębna, nie mająca nic wspólnego z rozciągłością materialną świata rzeczy. Substancja myślowa jest tu pierwotna ontologicznie a tym samym epistemologicznie. Między samoświadomością a materialnością nie ma u Kartezjusza mostu, jest natomiast hiatus, którego nie można usunąć (tak się w każdym razie powszechnie uważa wśród kartezjologów). Jednakże wydaje mi się, że przyjęcie koncepcji *prawd wiecznych* i ich roli w konstrukcji świata empirycznego narusza częściowo autarkizm ontologiczny substancji materialnej. Powstaje raczej stosunek asymetryczny między substancją cielesnej rozciągłości a świadomością myślową. Znaczy to, że o ile substancja materialna nie ma żadnego wpływu na substancję świadomościową, to jednak ta druga jest zawarta w materialno-przestrzennym świecie w postaci praw, które są darem świadomości transcendentalnej. Sprawa ta jest dość interesująca i wymaga dokładniejszej analizy, czego w tym szkicu robić nie będę. Zajmiemy się obecnie kwestią relacji jakie zachodzą w kartezjańskim obrazie świata pomiędzy substancją myślową a przedmiotową nie w relacji ontologicznej lecz epistemologicznej. W problematyce gnoseologicznej określa się to mianem problemu przedmiotu i podmiotu.

VII. PROBLEM PODMIOTU I PRZEDMIOTU

Maritain uważa, że głównym grzechem kartezjanizmu jest to, że traktuje myśl ludzką w sposób ponadludzki, w sposób anielski. A wszystko skrywa się w jej całkowitej niezależności w stosunku do przedmiotów. Kartezjański rozum żywiący się wiedzą wrodzoną staje się całkowicie niezależny wobec rzeczy, powoduje to rozerwanie więzi między rozumem a zmysłami, z których pomocą rozum utrzymywał łączność z przedmiotami i z konkretnym, rzeczywiście bytem. Ciało schodzi na plan dalszy w dziele poznania, poznanie zmysłowe zostaje odrzucone a tym samym zniszczony zostaje pomost między świadomością a światem stwo-

⁴⁵ R. D e s c a r t e s: List do Mersenne'a z 15 IV 1630. *Oeuvres et...*, op. cit., vol. I, s. 145.

rzeń. Od tego momentu mamy sytuację, gdzie rozum płynie oddzielony od bytu, skazany na dualistyczną mroczność. Maritain pisze: *Umysł ludzki zamyka się w sobie, rozum ogłasza swą niezależność od pierwiastka zmysłowego, który jest źródłem naszych pojęć, od przedmiotu, który jest regułą naszej wiedzy, od natur rzeczywistych, które są bezpośrednim celem naszego rozumienia; intelektualizm bezwzględny, matematyzacja, idealizm, a wreszcie nieodwołalne rozdarcie między rozumem a bytem. Oto w jaki sposób Kartezjusz objawił myśli jej własną naturę*⁴⁶.

Kartezjusz rozstrzyga każde swe poznanie, zarówno to co świadomościowe, immanentne, jak i to co dotyczy substancji rzeczy, nigdy nie w porządku istnieniowym, lecz w porządku istotowym, tzn. jako istniejące tylko w intelekcie. Poznanie kartezjańskie nie wykracza poza porządek myśli. Przedmiotem poznania pozostaje substancja ukonstytuowana z elementów, nazywanych przez Kartezjusza *naturami prostymi*, a za pośrednictwem których dokonuje się jej poznanie, zawsze jednak jako idei mieszczącej się w świadomości podmiotu poznającego. Choć nie lubię używać kwantyfikatora ogólnego, mógłbym stwierdzić, że każdy proces poznawczy w kartezjańskiej epistemologii rozgrywa się na terenie świadomości i nie jest w stanie wykroczyć poza nią w świat rzeczywistych przedmiotów. Najbliższym i najbardziej bezpośrednim przedmiotem poznania są owe *natury proste*, one właśnie stanowią zasadniczy materiał dla całej reszty pojęć w rzeczywistości, bez nich, zdaniem Kartezjusza nie można niczego rozumieć prócz tych właśnie *natur prostych* oraz ich związków⁴⁷. A więc cały świat przedmiotów istniejących dany jest poprzez pryzmat owych *natur prostych*. Akt poznawczy, u Kartezjusza to akt analityczno-syntetyczny, gdzie podmiot w swej samowiedzy jest samowystarczalny. Natury proste mają swoje istotowe myślenie, są one pewnymi granicami, w ramach których zawiera się substancja, są one narzędziami, za pomocą których rozpoznana jest każda rzecz istniejąca poza intelektem. E. Morawiec pisał: *Jawią się one jako najbardziej pierwotne elementy w roli funkcji narzędziowej dla rozpoznania rzeczywistości w sposób jasny i wyraźny, a ściśle mówiąc — substancji, czyli istoty. Są tym, co w sposób bezpośredni występuje w świadomości, czego nawet nie ujmuje się w drodze prezentacji, lecz w bezpośrednim „czystym rozumieniu”*⁴⁸. Jednakże nie można ulec złudzeniu, że owe *natury proste* tkwią jakoś w rzeczach, jako obiektywnie istniejące; mają one wymiar subiektywny, ich cechy są często subiektywne. Są one kategoriami bytów myślowych. Gdybym użył terminu kantowskiego, powiedziałbym, że są

⁴⁶ J. Maritain: op. cit., s. 85.

⁴⁷ R. Descartes: *Oeuvres et...*, op. cit., vol. X, s. 422.

⁴⁸ E. Morawiec: op. cit., s. 110.

formami naoczności, formami warunkującymi obraz poznawanego świata. Jest to rozwiązanie kantowskie na wiele lat przed Kantem.

Poznanie kartezjańskie nie jest w stanie wykroczyć poza granice *cogito*, tym bardziej nie jest w stanie dotrzeć do obiektywnej rzeczywistości. Kartezjusz tym sposobem dokonuje radykalnego cięcia między substancją myślącą a rozciągłością będącą przymiotem ciał, między podmiotem a przedmiotem, między myślą a światem; wprowadza w ten sposób nostalgię epistemologiczną na drogę permanentnego nieurzeczywistnienia. Nieurzeczywistnienie wynika z tego, że jedynym jestestwem, które przyjąć musimy w poznaniu w sposób bezwzględny, jest nasze własne *Ja* filozofującego podmiotu i jego *cogitationis*, do których dociera się w immanentnym spostrzeżeniu. To przyjęcie stanowi ostateczny i jedyny punkt wyjścia i oparcia dla rozważań. Natomiast cały wysiłek będzie zmierzał ku temu, by istnienie czegokolwiek innego od świadomości, a szczególnie świata realnego, wyprowadzić właśnie z istnienia owej świadomości. Mamy tu do czynienia w akcie poznawczym z absolutyzacją podmiotu, podmiot jest pierwotny w akcie poznawczym, przedmiot wtórny. Jego istnienie zostaje wyprowadzone z istnienia podmiotu. *Nota bene*, między podmiotem a przedmiotem, pojawia się rozdzźwięk którego nie można usunąć; nie można zintegrować świata podmiotowego i świata rzeczy w jednolitym obrazie, gdyż od któregośkolwiek z nich zaczynamy, nigdy w rezultacie do drugiego dotrzeć nie możemy. I dlatego ma rację M. J. S i e m e k, gdy pisze: „*Pierwowzór tego typu konstytucji świata można odnaleźć już w kartezjańskim cogito: myślenie — właśnie dlatego, że staje się bezpośrednio czymś „dla siebie”, usiłując w akcie samowiedzy jak najwierniej uchwycić swą własną tożsamość — zarazem całkowicie przesłania sobie tę pierwotną, prerefleksyjną więź, jaka łączy je z jego przedmiotem: wskutek tego myślący „podmiot” ujmuje siebie już tylko jako czystą i samoprzejrzystą świadomość, przedmiot zaś jawi mu się z kolei jako prosta negacja tejże świadomości, tj. w charakterze obiektywnego i substancjalnego bytu, który wobec podmiotu jest całkowicie zewnętrzny i „stoi — na — przeciw” niego*”⁴⁹.

Podmiot i przedmiot, osoba i rzecz, myśl i świat to dwa odrębne bieguny ścielące się obok siebie. Między nimi istnieje przepaść. Konsekwencją tego będzie zawsze agnostycyzm, który jak cień będzie włócił się za poznaniem. Przedmiot, świat, to wszystko co istnieje poza podmiotem, nigdy nie będzie w mechanizmie tego rozumowania w pełni poznawalne. Natykać się będzie na bariery, których nie ma siły przekroczyć. Nie jesteśmy w stanie pokonać owej granicy, bo z istoty istnieje

⁴⁹ M. J. S i e m e k: *Myśl drugiej połowy XX wieku. Wstęp do: Drogi współczesnej filozofii*. Warszawa 1978, s. 13.

dyzjunkcja między podmiotem a przedmiotem. Kartezjańskie rozwiązanie epistemologiczne, w którym ustanowiony zostaje prymat podmiotu nad przedmiotem, a pomiędzy członami aktu poznania pojawia się hiatus nie do przezwyciężenia, samo staje się problemem do rozwiązania dla pokartezjańskiej filozofii nowożytnej.

VIII. ZAKOŃCZENIE

Kartezjańska formuła, która konstytuuje świat w metafizycznym dualizmie podmiotu i przedmiotu, wywarła głębokie piętno na całym organizmie myśli nowożytnej, wykazując przy tym żywotność i olbrzymią trwałość. Pojęcie podmiotu immanentnego i przedmiotu transcendentnego, to pojęcia, które w spadku po Kartezjuszu odziedziczyła filozofia nowożytna. Filozofia kartezjańska to początek nowego stylu myślenia filozoficznego, w którym podmiotowość ludzka wysunięta jest na pierwszy plan poprzez nobilitację fenomenu myślenia. Kartezjusz nie tylko swym rozważaniem przyczynił się do uświadomienia centralnego problemu filozoficznego, jakim jest relacja podmiot — przedmiot w akcie poznawczym, ale też inspirował kierunek rozwoju tego myślenia u swoich następców.

Oni to właśnie, podobnie jak Kartezjusz, próbowali rozstrzygać dylemat przedmiotu transcendentalnego z pozycji świadomości zsubiektywizowanej; tak będzie z Kantem, Fichtem, Schopenhauerelem a nawet Husserlem. Ocena jego dorobku jest dość zróżnicowana. Dla jednych ma ona tylko negatywne skutki, gdyż zrywa ze zmysłowością, obiektywizmem rzeczy udając się na wygnanie subiektywizmu, tak sądzą niektórzy neotomiści, np. Maritain, Chesterton i inni. Większość jednak, i to chyba znakomita większość, ocenia myśl Kartezjusza w wymiarze prometejskim, jako tego, który rozpoczął nowy etap ludzkiego myślenia.

Osobiście zgodzę się z tymi ostatnimi i z tymi słowami, które Husserl zawarł w swej ocenie Kartezjusza. Pisał on: *Rzeczywiście, Kartezjusz inauguruje całkiem nowy typ filozofowania, filozofowanie, które zmieniając cały dotychczasowy styl odwraca się w radykalny sposób od naiwnego obiektywizmu w kierunku subiektywizmu transcendentalnego. Subiektywizmu wydającego się dążyć w ciągle nowych, a przecież ciągle jeszcze nie zadowalających usiłowaniach, do swego koniecznego, ostatecznego kształtu, w którym odsłoni się być może dopiero jego prawdziwy sens oraz sens samego radykalnego przeistoczenia. Czy jest więc możliwe, by owa nieustanna dążność miała nie zawierać w sobie nieśmiertelnego znaczenia, czy nie wyznacza nam ona*

wielkiego nałożonego nam przez historię samą zadania, do którego wspólnej realizacji jesteśmy wszyscy powołani? ⁵⁰. Zakończyć zaś chcę mój szkic o Kartezjuszu słowami M. M e r l e a u - P o n t y ' e g o: *Jeśli to życie, zakończone przed trzystu laty, nie zostało całkiem złożone do grobu, lecz pozostało symbolem i tekstem otwartym, który odczytujemy, jeśli spoczywa „bezbronne, ale niezwyciężone, jako granica”, dzieje się tak dlatego, że od początku było znaczeniem i w tym sensie zapowiadało swoje przyszłe metamorfozy*⁵¹.

⁵⁰ E. Husserl: op. cit., s. 6.

⁵¹ M. Merleau-Ponty: *Le langage indirect. La Prose du monde*. Paris 1969, s. 136—137. Polskie wydanie: *Proza świata* (tłum. E. Bieńkowska). Warszawa 1976, s. 232—233.

JĘDRZEJ STANISŁAWEK

O MATERII ORAZ O MATERIALIZMIE MARKSISTOWSKIM

Podstawę marksistowskiego poglądu na świat stanowią dwa przekonania:

1. Przekonanie o materialności świata — oraz o jego materialnej jedności.
2. Przekonanie o zmienności świata — oraz o jego dialektycznej jedności.

Twierdzenie o materialności świata: o tym, że podstawę każdego istnienia tworzy materia, oraz o jego materialnej jedności: o tym, że wszystko, co istnieje, podlega wspólnym materialnym uwarunkowaniom, znajduje wyraz w doktrynie materializmu. Twierdzenie o zmienności świata: o tym, że wszystko w świecie zmienia się i rozwija, oraz o jego dialektycznej jedności: o tym, że wszystkie składniki rzeczywistości mają wspólne pochodzenie i, co za tym idzie, ich własności logicznie zależą od siebie, znajduje eksplikację w dialektyce.

Twierdzenia materializmu opisują statyczno-substancjalną stronę rzeczywistości: charakteryzują jej podstawowe pierwiastki i ich wzajemne relacje. Twierdzenia dialektyki charakteryzują dynamiczno-akcydentalną stronę rzeczywistości: opisują rozwój świata oraz wzajemne powiązania tworzących go elementów i poszczególnych ich własności¹. Filozofia marksistowska łączy materializm z dialektyką, wyróżniając się w ten sposób od innych, dawniejszych i obecnych systemów filozoficznych. Nazywana jest też materializmem dialektycznym. Materializm marksistowski różni się przy tym od innych postaci materializmu nie tylko dialektycznym rozumieniem świata i jego podstawowego pierwiastka, materii, ale również swoją konsekwencją.

Przedstawiamy obecnie materializm marksistowski, odróżniając tę

¹ Twierdzenia o materialności i zmienności świata oraz o jego materialnej i dialektycznej jedności pociągają za sobą określone konsekwencje metodologiczne oraz praktyczne. Wynikają z nich mianowicie trzy podstawowe zalecenia badawcze: a) postulat materialistycznego objaśniania świata; b) postulat monistycznego objaśniania świata; c) postulat historycznego objaśniania świata.

Postulat pierwszy i drugi implikują stosowanie materialistycznej metody wyjaśniania świata, postulat drugi i trzeci — metody dialektycznej.

wersję materializmu od jego wersji tradycyjnej. W punkcie pierwszym (1.) zajmujemy się ontologiczną strukturą świata i pokazujemy ontologiczną rolę materii. Punkt drugi (2.) poświęcamy charakterystyce materii. Omawiamy tutaj dotychczasowe rozumienie tego pierwiastka metafizycznego oraz przedstawiamy współczesne spory teoretyczne na ten temat. W punkcie trzecim porównujemy materializm tradycyjny z jego współczesną, marksistowską postacią.

I. MATERIALNA BUDOWA ŚWIATA

1. ONTOLOGICZNĄ ROLA MATERII W UJĘCIU TRADYCYJNYM

Wszelka obserwacja rzeczywistości wychwytuje w niej przede wszystkim przedmioty materialne. Ich istnienie potwierdza się już w elementarnym — tzw. empirycznym kryterium istnienia. Kryterium empiryczne ² identyfikuje wyłącznie obiekty, które bezpośrednio postrzegamy zmysłowo. Wiele przedmiotów materialnych ujawnia swe istnienie co najwyżej pośrednio. Identyfikuje się je, rejestrując ich objawy. Znajduje tutaj zastosowanie ogólniejsze — tzw. metafizyczne kryterium istnienia, zgodnie z którym istnieje to i tylko to, co oddziałuje. Kryterium metafizyczne ^{*} potwierdza, z jednej strony, istnienie tak cząstek elementarnych, jak i czarnych dziur lub pól grawitacyjnych; z drugiej jednak strony nakazuje uznać istnienie obiektów duchowych (psychicznych), mianowicie ludzkiej świadomości, oraz bytów natury nie mniej idealnej: ludzkich przekonań.

Nie wnikając już dalej w złożoną problematykę sporu o istnienie⁴, możemy wstępnie zapisać ontologiczną strukturę rzeczywistości, jak następuje:

(1. 1) świat = rzeczy + dusze + przekonania;

² Kryterium empiryczne orzeka, że istnieje to i tylko to, czego doświadczamy zmysłowo. Kryterium to zawodzi nie tylko w odniesieniu do niektórych obiektów materialnych, lecz również w przypadku złudzeń zmysłowych i halucynacji, które — w szczególnych przypadkach — mogą zostać uznane za obrazy sytuacji realnych.

³ Doskonałe kryterium istnienia pozwalałoby zidentyfikować każdy istniejący przedmiot i jednocześnie odrzucić wszelkie twierdzenia o istnieniu bytów fikcyjnych. Kryterium metafizyczne jest przybliżeniem kryterium doskonałego. Pozwala udowodnić istnienie niepostrzegalnych elektronów, pozwala jednak także powoływać się na istnienie Boga lub sił magicznych, obiektów również niepostrzegalnych, oddziałujących podobno jednak na losy świata.

⁴ Sprawę istnienia obiektów innych niż materialne ledwo zamarkowaliśmy. Cóż bowiem powiedzieć o istnieniu: a) własności fizycznych przedmiotów mate-

ewentualnie, posługując się słowami „materia” oraz „świadomość”, bardziej ogólnie, jako:

(1. 2) świat = materia + świadomość + przekonania.

Równości (1. 1) oraz (1. 2) — a więc pogląd, iż rzeczywistość składa się z obiektów różnej natury — implikują pytanie o wzajemne odniesienie elementów świata oraz o ich rolę ontologiczną. Pytanie to, które z uwagi na daleko idące konsekwencje teoretyczne jego rozwiązania określone jest jako naczelne zagadnienie filozofii, rozstrzygane bywa bądź materialistycznie, bądź idealistycznie. Wspólnym przekonaniem wszelkiego materializmu jest tutaj twierdzenie, iż:

(2. 1) Podstawowym pierwiastkiem w świecie jest materia⁵.

Nazwijmy formułę (2. 1) podstawowym twierdzeniem materializmu. Podstawowe twierdzenie materializmu interpretować można różnie: skrajnie (monistycznie), odrzucając istnienie jakichkolwiek tworów niematerialnych, lub umiarkowanie, dopuszczając istnienie tego rodzaju tworów. Niezależnie od rozstrzygnięcia tej sprawy, na wszelkie poglądy pretendujące do miana materializmu nałożyć należy podstawowy warunek:

(2. 2) Każdy obiekt niematerialny może istnieć jedynie w oparciu o materialne podłoże.

Wartunek nasz, zauważmy, jest konieczny i wystarczający: stanowisk odrzucających (2. 2) nie zaliczamy do materializmu; pozostałe stanowiska kwalifikację taką otrzymują.

Samoistnie: sama z siebie, istnieje według materialistów — jak widzimy, jedynie materia. Wszystko inne — jeśli istnieje — istnieje nie samoistnie: w oparciu o materię. Owa bytowa pierwotność materii wynika z prostej okoliczności, z tego iż:

(2. 3) Wszystko, co niematerialne, jest bezpośrednim lub pośrednim wytworem materii.

Wytworem materii jest więc świadomość i inne formy psychicznej percepcji świata. Zaistniały one w następstwie długotrwałego procesu, prowadzącego od złożonych form materii nieożywionej — poprzez nieodczuwające postacie życia — ku istotom czującym i w końcu świadomym. W równie skomplikowanym procesie przejścia od tropizmu i odruchu —

rialnych oraz ich własności matematycznych; b) gatunków i zbiorów; c) relacji pomiędzy przedmiotami — np. odległości; d) odczuć osobistych i pomyśleń (zapamiętanych, niezapamiętanych); e) wyobrażeń i rysunków?

⁵ Idealisci odwrotnie, uważają, że: Podstawowym pierwiastkiem w świecie jest to, co niematerialne.

poprzez instynkty — ku aktom woli i świadomym sądom zaistniały ludzkie przekonania. Nośnikami dusz są ludzkie ciała. Ludzkie dusze istnieją więc dopóty, dopóki funkcjonują ich ciała. Nośnikami przekonań są ludzkie dusze. Przekonania, względnie niezależne od materialnej sytuacji swych duchowych nosicieli ⁶, istnieją z kolei dopóty, dopóki żyją ludzie, którzy przekonania te dzielą.

Zdolność myślenia i odczuwania jest, jak widzimy, wytworem materii. Następstwem materialnych oddziaływań jest także istnienie przekonań, a także pragnień i nastawień emocjonalnych. Konkretnie przekonania pojawiają się jednak w dużym stopniu za sprawą ludzkiej działalności. Ostatecznie, ontologiczną strukturę świata możemy przedstawić w postaci:

- (1. 3) świat = materia + wytwory materii + wytwory materii i jej wytworów.

2. ONTOLOGICZNA ROLA MATERII W UJĘCIU NIETRADYCYJNYM

Poglądy, które przedstawiliśmy, funkcjonują w obrębie materializmu tradycyjnego. Materialiści tradycyjni uznają pierwotność ontologiczną materii. Dostrzegają uzależnienie psychiki od sposobu i warunków życia cielesnego, jednak działalność duchową człowieka traktują jako czynność wolną, niczym nie uwarunkowaną, odzwierciedlającą co najwyżej pierwiastek logiczny rzeczywistości⁷.

Dawni materialiści nie zauważali, że materia nie tylko wytwarza ducha i warunkuje jego istnienie, lecz również określa charakter jego ak-

⁶ Przekonania wyodrębniamy z ogółu treści duchowych z uwagi na ich trwałość, niezależność od ludzkiej woli oraz ich wpływ na zachowanie się człowieka. Piszac o przekonaniach mamy na myśli nie to, co komuś jedynie przychodzi do głowy, lecz to, co uważa on za prawdziwe. Przyjęcie (odrzućenie) tego lub innego poglądu nie zależy od woli danej osoby, lecz od okoliczności względem niej zewnętrznych. W ten sposób przekonania są niezależne od ludzkiej woli. Są też stosunkowo niezależne od czynników materialnych, ponieważ zmiana czyjejś sytuacji: sukcesy lub nieszczęścia, lub nawet nowe fakty, nie prowadzi automatycznie do zmiany poglądów tej osoby. Trudno zaprzeczyć istnieniu przekonań — jak bowiem wytłumaczyć zachowanie się ludzi? W tym miejscu mógłby ktoś powiedzieć, że prezentujemy czytelnikowi niekonsekwentny materializm, że skłaniamy się ku idealizmowi. Nieprawda, o czymś idealizmie nie świadczy ani słowo *dusza*, ani uznawanie istnienia przekonań, lecz pogląd na wzajemne odniesienie tych lub innych obiektów idealnych do materii.

⁷ Mamy na myśli kolejny domniemany składnik rzeczywistości, obecny — jak sądzą niektórzy — w świecie w postaci własności matematycznych, ewentualnie także fizycznych. Jedni — jak Arystoteles uznają pierwiastek logiczny za immanentny składnik każdej rzeczy; inni — jak Platon — uważają, że istnieje on realnie.

tywności i treść jego wytworów. Aby wypowiedzieć myśl o istnieniu materialnych uwarunkowań duchowych czynności człowieka i ich wytworów, uogólnimy pojęcie materii. Zamiast o materii, będziemy obecnie pisać o tym, co materialne — o materialnych okolicznościach (czynnikach) warunkujących istnienie przedmiotu. Możemy teraz uzupełnić zasady materializmu tradycyjnego o ideę powszechnej determinacji materialnej. W ujęciu nietradycyjnym sprawa ta wygląda, jak następuje:

- (3. 1) Wszelkie istnienie uwarunkowane jest materialnie;
- (3. 2) To, co istnieje, pojawia się i trwa dzięki określonym okolicznościom materialnym;
- (3. 3) To, co istnieje, przyjmuje zawsze określony kształt i funkcjonuje według określonych praw;
- (3. 4) O kształcie i zachowaniu się każdego przedmiotu decydują przede wszystkim okoliczności materialne warunkujące jego istnienie.

Porównajmy twierdzenia materializmu tradycyjnego z jego wersją nietradycyjną. Podstawowe twierdzenie materializmu znajduje w obu ujęciach odmienną konkretyzację. Łatwo zauważyć odpowiedniość tez (2. 2) — (2. 3) z formułą (3. 2) i brak tradycyjnego odpowiednika dla twierdzeń (3. 3) — (3. 4). Tezy (3. 3) — (3. 4) formułują zasadę materialnej jedności świata. Tradycyjnie odnoszono ją jedynie do przedmiotów rozpoznawanych jako materialne. Materializm marksistowski rozciąga ją na wszystko, co istnieje.

Świadomość materialnej jedności świata człowiek zawdzięcza nauce. Kolejne pokolenia badaczy pokazywały tutaj, że wszystko w świecie poddane jest materialnym uwarunkowaniom i że wszystko zachowuje się w ustalony sposób. Pierwszy krok w tym kierunku uczyniła nowożytna kosmologia, zapoczątkowana dziełem M. Kopernika. Zaprzeczyła mianowicie nadprzyrodzonej naturze firmamentu niebieskiego. Krok drugi związany jest z nazwiskiem K. Marksa. Zaproponowana przez niego teoria materializmu historycznego pokazała materialny charakter społeczeństwa oraz działalności duchowej człowieka⁸. Kroku trzeciego dokonał K. Darwin. Związana z jego osobą ewolucjonistyczna biologia wykazała przyrodzone pochodzenie życia i naturalny rodowód człowieka.

⁸ Świadomość społeczna, twierdzi K. Marks, jest odbiciem bytu społecznego: materialnych warunków istnienia ludzi. Treść ludzkich poglądów — można za Marksem powiedzieć ogólnie — przekonań naukowych, etycznych i metafizycznych odzwierciedla rzeczywistość otaczającą istoty myślące: rzeczywistość przyrodniczą oraz społeczną.

II. DAWNE I NOWE ROZUMIENIE MATERII

1. TRADYCYJNA CHARAKTERYSTYKA MATERII

Za punkt wyjścia rozważań nad materią przyjmuje się z zasady zmysłową percepcję rzeczywistości. Ze słowem *materia* człowiek łączy przecież przede wszystkim to, co odczuwa cieleśnie. Na pytanie: *co to jest materia?*, osoba nieobeznana z filozofią odpowiedziałaby mniej więcej tak: *materia — to wszystko wokół nas, to to czego dotykamy*. Najchętniej pokazałaby materię ręką.

Zapiszmy powyższe — naturalne rozumienie materii, przez użycie formuły:

(4. 1) *materia* = zmysłowo postrzegana rzeczywistość.

Zastanawiając się nad zagadnieniem materii, filozofowie odwołują się właśnie do owej naturalnej percepcji cieleśnie odczuwanej rzeczywistości. Dążą mianowicie do objaśnienia charakteru tej zmysłowo jawiącej się zewnętrżności. Zgodnie z pierwszą interpretacją — nazwiemy ją realistycznym rozumieniem materii — to, o czym potocznie mówi się jako o materii, faktycznie w całości jest tworem materialnym. Zgodnie z interpretacją drugą — logicznym rozumieniem materii — świat zewnętrzny jest złączeniem materii i pierwiastka logicznego. Według interpretacji trzeciej: irrealistycznego rozumienia materii, rzeczywistość postrzegana zmysłowo pozornie tylko jest realna; faktycznie jest ona czymś niematerialnym.

Klasyfikacja poglądów na naturę materii, jaką przeprowadziliśmy, pozostaje w zgodzie z podziałem stanowisk filozoficznych generowanym przez naczelne zagadnienie filozofii. Poglądy irrealistyczne napotykamy mianowicie wyłącznie w koncepcjach idealistycznych. Stanowisko realistyczne odnajdujemy przede wszystkim u materialistów⁹. Ujęcie logiczyczne pojawia się z kolei jedynie w dualizmie arystotelesowskim, — w filozofii odrzucającej samodzielne istnienie materii, ducha lub idei¹⁰. Wszystkie wymienione stanowiska pojawiły się, zauważmy, już we wczesnej starożytności. Wszystkie znajdują zwolenników po dziś dzień.

Pierwsi filozofowie rozumieli materię realistycznie. Nie wątpili, że rzeczywistość postrzegana zmysłowo jest sposobem istnienia materii.

⁹ Nie tylko materialści realistycznie rozumieją materię. Podobnie postępuje wielu idealistów (np. Kartezjusz).

¹⁰ Dualizm typu arystotelesowskiego, stanowisko w pewnym sensie pośrednie pomiędzy materializmem a idealizmem (według Arystotelesa dwie komponenty świata: materia oraz forma, choć nie istnieją one niezależnie od siebie i nie można się doszukać pierwotności któregośkolwiek z nich), zgodnie z kryterium (2. 2) kwalifikujemy jako idealizm.

W bogactwie zmysłowej realności poszukiwali zatem cech istotnych, nadających przedmiotom zewnętrznym ich materialny charakter. Początkowo przez materię rozumieli coś konkretnego, obiekt nieomal postrzegany empirycznie, stopniowo jednak konkretność ustępowała tutaj miejsca charakterystyce abstrakcyjnej, opisowi, w którym coraz rzadziej powoływano się na własności łączące się z doświadczeniem zmysłowym.

Realistyczne rozumienie materii skupiało się w materializmie tradycyjnym wokół dwu stanowisk. Pierwsze dominowało w starożytności. Filozofowie greccy uważali, że wszystko, co nas otacza, stanowi zmodyfikowaną postać pewnej substancji. Materią nazwano właśnie tę substancję. Myśl starożytna, zgodnie z którą:

(4. 2) materia = tworzywo, z którego zrobione są rzeczy, nie wątpiła w istnienie takiego tworzywa. Początkowo upatrywano go w jednym lub w kilku materiałach spotykanych w przyrodzie. Hipotezy wysunięte na ten temat przez filozofów greckich¹¹ nie mogły być wtedy zweryfikowane z uwagi na słabość ówczesnych nauk przyrodniczych. Stopniowo materialiści starożytni zrezygnowali ze swych wcześniejszych domysłów na rzecz atomizmu — spekulatywnej teorii, zgodnie z którą wszystko, co istnieje, składa się z absolutnie trwałych drobin, zwanych atomami.

Odrodzenie materializmu nastąpiło wraz z końcem średniowiecza. Materialiści nowożytni porzucili spekulacje dotyczące natury przedmiotów materialnych, ograniczając się do poszukiwania ich wspólnych własności. Starożytną — substratyczną (zobacz (4. 2)) charakterystykę materii zastąpiła charakterystyka atrybutywna, według której

(4. 3) materia = ogół przedmiotów posiadających określone własności fizyczne.

Tych wspólnych własności poszukiwano w oparciu o rezultaty nauk przyrodniczych. Odwoływano się tutaj do takich przymiotów jak przestrzenność, nieprzenikliwość, bezwładność, zdolność przyciągania, ciężkość. Najwięcej nadziei wiązano z masą, uważając, że materialne może być tylko to, co ma masę niezerową.

W filozofii starożytnej przeważało realistyczne rozumienie materii, jednakże już tam odnajdujemy irrealizm. Pojawia się on w filozofii Platona, według którego *materia to miejsce, w którym rzeczy uzyskują swe kształty*. Tak Platon, jak i późniejsi irrealiści przyjmują natu-

¹¹ T a l e s za prątkorzywo uznawał wodę; Anaksymen. es wskazywał powietrze, zaś Haraklit ogień. Ich następcy: Empedokles oraz A n a k s a - goras uważali, że rzeczy powstają poprzez złączenie kilku wymienionych wyżej substancji.

ralną charakterystykę materii, jednak tego, co postrzegamy zmysłowo nie uznają za coś materialnego w zwykłym sensie. Ich zdaniem:

- (4. 4) materia (cielesność) = uzewnętrznianie czegoś, co niematerialne¹².

Ujęcia irrealistyczne noszą w sobie element fantastyki. Bardziej serio potraktować należy ujęcie logiczne. Jego twórca, Arystoteles, uważał, że istnieją jedynie konkretne rzeczy, a każda z nich jest złączeniem pierwiastka materialnego (*materii*) oraz pierwiastka logicznego (*formy*). Żaden z nich nie istnieje samodzielnie; istnieją tylko ich złączenia. Pierwiastek logiczny utożsamiać należy z własnościami (przedmiotów; pierwiastek materialny — z podłożem tych własności. Mówiąc ogólnie:

- (4. 5) materia = podłoże własności, przysługujących temu, co istnieje¹³.

2. WSPÓŁCZESNE ROZUMIENIE MATERII

Współczesna refleksja filozoficzna poświęcona zagadnieniu materii wywodzi się z odkryć naukowych początków XX wieku. Wykrycie promieniowania oraz cząstek o zerowej masie spoczynkowej, uznanie realności pól fizycznych oraz falowego sposobu istnienia, odkrycie zmienności masy czy np. ustalenie równoważności masy i energii ukazało różnorodność i wielopostaciowość materii i stanowiło przesłankę odrzucenia szeregu tradycyjnych wyobrażeń na jej temat.

Filozofowie minionych stuleci różnie rozumeli i różnie charakteryzowali materię, zgodnie jednak przypisywali jej pewne podstawowe własności. Powszechnie uważali mianowicie materię za byt pasywny, niezdolny do samoistnego działania, oraz za twór przyjmujący wyłącznie postać przestrzenno-substancjalną. Współczesna refleksja filozoficzna — mamy na myśli w pierwszym rzędzie analizy wywodzące się z materializmu marksistowskiego — zakwestionowała przekonanie o pasywności materii oraz nadzieje na wykrycie jej substratu lub cech nieodłącznych (atrybutów); zaprzeczyła także powszechnej substancjalności istnienia materialnego.

¹² Platon uważał, że przedmioty materialne są nierealnym odbiciem swych realnych wzorców logicznych: idei; G. W. Leibniz cielesność traktował jako sposób, w jaki duchowe elementy świata: monady, ukazują się innym monadom; G. Berkeley materialność uznawał za formę uzewnętrzniania się myśli Bożych.

¹³ Innego przykładu dostarcza filozofia L. Wittgensteina, zgodnie z którą materię interpretować należy jako podłoże faktów: relacji pomiędzy przedmiotami.

Materia, po pierwsze, okazała się tworem dynamicznym, dążącym do zmian, różnicującym się i wyłaniającym swoje nowe postacie. Dla starożytnych wzorcem materialności byłby kamienny głaz, sam z siebie do działania niezdolny i utrudniający ludzkie poczynania; dla współczesnych wzorcem takim jest, można powiedzieć, promieniujący pierwiastek. Nie widać, po drugie, przesłanek dla sformułowania powszechnie ważnej fizykalnej definicji materii: definicji odwołującej się do cech obserwacyjnych. Z uwagi na wielość postaci materii nie można ani wskazać owego hipotetycznego substratu, z którego obiekty materialne miałyby być wytworzone, ani domniemanych cech wspólnych wszystkiemu, co materialne. Odrzucić należy, po trzecie, przekonanie o powszechnej substancjalności obiektów materialnych. Badania fizyki pokazały, że niektóre z nich (np. fale świetlne) przyjmują inną postać. Powszechna substancjalność istnienia materialnego; to, że każdy obiekt materialny zajmuje określony obszar w przestrzeni, że w obszarze tym przestrzeń jest obiektem tym w pewnym sensie wypełniona i nie można w nią swobodnie wnikać, okazała się jeszcze jedną fałszywą oczywistością naturalnego oglądu świata.

W odkryciach współczesnej fizyki nurt idealistyczny odnalazł przesłankę antymaterialistycznych spekulacji, ogłaszających swojego rodzaju nieswoistość lub wręcz ułudność materii. Wywód odbywa się w dwu krokach: pierwszy ma charakter hipotezy naukowej; krok drugi bliższy jest raczej science-fiction. Punktem wyjścia jest mniej lub bardziej sprecyzowane domniemanie, że wszelkie istnienie substancjalne można sprowadzić do niesubstancjalnego; to ostatnie traktuje się z kolei, w kroku drugim, jako odmianę istnienia pozamaterialnego. Zgodnie z tego rodzaju, pociągającymi wyobraźnię, pomysłami materia substancjalna miałaby być zawirowaniem przestrzeni, kondensacją pola grawitacyjnego lub np. zagęszczeniem energii. Jedni pomysłodawcy ograniczają się tutaj do swobodnych interpretacji dotyczących natury materii; inni spekulują na tych domniemaniach, ogłaszając istnienie idealnego centrum wszechświata.

Dobre tradycje klasycznego materializmu współcześnie kontynuuje przede wszystkim filozofia marksistowska. Materializm marksistowski przeciwstawia idealistycznym doktrynom dwojaką analizę zagadnienia materii.

Owołuje się do postulatu W. I. Lenina, aby materię charakteryzować możliwie abstrakcyjnie — a więc bez powoływania się na te lub inne jej cechy fizyczne. Tego rodzaju zabieg utrudni — a wręcz uniemożliwi, zdaniem Lenina, antymaterialistyczne dociekania odwołujące się do ustaleń nauki. Lenin pozostawił w swym dorobku sformułowanie, uznawane za wzorec abstrakcyjnej charakterystyki materii. Pi-

sze on mianowicie: *Materia jest filozoficzną kategorią służącą do oznaczania obiektywnej rzeczywistości, która dana jest człowiekowi we wrażeniach, którą nasze wrażenia kopiują, odzwierciedlają, a która istnieje niezależnie od nich*¹⁴.

Wypowiedź Lenina (użyte w niej słowo *materia* winno być ujęte przez autora w cudzysłów) nosi nazwę leninowskiej definicji materii. Nie jest to definicja w klasycznym znaczeniu tego słowa: nie przedstawia ona przecież materii jako obiektu odróżniającego się od innych mu podobnych określonym zestawem cech. Takich obiektów po prostu nie ma. Materia jest bytem jedynym w swoim rodzaju — a formułę Lenina (w rzeczywistości zestaw kilku twierdzeń opisujących poznawczy stosunek ducha i materii) należy traktować jako aksjomatyczną charakterystykę podstawowych pojęć teorii odbicia — w tym więc m. in. i pojęcie materii¹⁵.

Współcześni teoretycy filozofii marksistowskiej nie ograniczają swych zainteresowań zagadnieniem materii do problemu abstrakcyjnej (*filozoficznej*, jak się często mówi) charakterystyki materii. W oparciu o dorobek nauki analizują oni także sposób i warunki istnienia obiektów materialnych. Pierwsza podstawowa konkluzja tych rozważań:

(5. 1) Nie istnieje materia jako taka: materia zawsze występuje w określonej postaci¹⁶,

przypomina idee Arystotelesa, zaprzecza bowiem istnieniu materii w jej domniemanej czystej, pierwotnej postaci. Konkluzja druga:

(5. 2) Materia istnieje zawsze w czasie, w ruchu i w przestrzeni, ustala powszechne warunki istnienia materialnego.

III. POSTACIE MATERIALIZMU

W ciągu 2500 lat swego istnienia materializm występował w różnych postaciach. Historycy filozofii piszą, na przykład, o materializmie naiwnym pierwszych filozofów greckich, o materializmie mechanistycznym,

¹⁴ W. Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm*. W: Idem: *Dziela*. T. 14, Warszawa 1949, s. 145.

¹⁵ Pojęcie materii należy do pojęć ogólnych i głęboko intuicyjnie pierwotnych, i właściwie nie wiadomo, o jakie inne pojęcia oprzeć jego definicję. Charakterystyka poprzez postulaty wydaje się dobrym wyjściem z sytuacji. Można oczywiście w tym momencie dyskutować, na ile aksjomatyka Lenina jest poprawna rzeczowo oraz formalnie, jednak sam zamysł Lenina nie budzi zastrzeżeń.

¹⁶ F. Engels przedstawił w swoim czasie zestawienie podstawowych form materii. Wyróżnił on wtedy (rok 1873) mechaniczną, chemiczną, biologiczną, społeczną oraz psychiczną formę istnienia materii.

właściwym epoce nowożytnej, o materializmie wulgarnym, zjawisku z wieku XIX, czy o materializmie dialektycznym filozofów marksistowskich. Aby zorientować się w różnorodności form materializmu oraz zrozumieć określniki, przydawane słowu *materializm*, wprowadzimy kilka istotnych rozróżnień terminologicznych. Odróżnimy materializm skrajny (skrajny monizm materialistyczny): przekonanie, że istnieje wyłącznie to, co materialne, od materializmu umiarkowanego: stanowiska dopuszczającego niesamoistne bytowanie tego, co logiczne, psychiczne, ewentualnie myślowe. Odróżnimy następnie materializm niedialektyczny (w tym przede wszystkim materializm mechanistyczny: koncepcję uznającą przemieszczanie się ciał w przestrzeni za jedyną postać zmian materialnych), od materializmu dialektycznego. Rozróżniamy w końcu — za F. Engelsem — materializm niekonsekwentny: ujęcia objaśniające materialistycznie niektóre tylko sfery rzeczywistości, od materializmu konsekwentnego: filozofii traktującej materialistycznie ogół zjawisk.

Materializm tradycyjny zazwyczaj był skrajny, mechanistyczny oraz niekonsekwentny.

Po pierwsze — w świecie dopatrywał się wyłącznie przejawów materialności i nie potrafił w rezultacie wyjaśnić specyfiki zjawisk duchowych. Dawni materialiści nie odróżniali na ogół pracy mózgu od pracy umysłu. Myślenie, odczuwanie lub pamiętanie traktowali jako odmianę procesów fizjologicznych. Człowieka i jego czynności interpretowali w duchu naturalizmu: wyłącznie jako elementy przyrody¹⁷.

Po drugie — materializm minionych stuleci przyjmował na ogół postać materializmu mechanistycznego. Świat rozumiano tutaj jako doskonałe funkcjonujący mechanizm, poruszający się w z góry ustalony sposób. Mechanicyści nie znali chemicznej formy ruchu; materię traktowali przy tym jako twór niezdolny do samoistnego działania. Aby wyjaśnić zmienność świata, odwoływali się do idei odwiecznych praw, wprawiających materię w ruch i kierujących losami rzeczywistości. Prawa te interpretowali jako prawa mechaniki. Obraz świata, jaki proponowali, przedstawiał olbrzymią konfigurację elementarnych składników materii, tworzących coraz to nowe układy. Od takiego świata — jak od mechanizmu losującego szóstki liczb — można oczekiwać jedynie powielenia jego dotychczasowych wytworów.

Po trzecie — tradycyjny materializm pozostawał materializmem niekonsekwentnym i na ogół deklaratywnym. Wypowiadał, to prawdą, tezę

¹⁷ Przykładowo: Demokryt przypuszczał, że dusza człowieka jest zbiorem poruszających się atomów. W tym samym duchu rozumowali niektórzy przyrodnicy ubiegłego stulecia, którzy traktowali zjawiska psychiczne jako rodzaj funkcji fizjologicznych mózgu. Otrzymali skutkiem tego mało zaszczytne miano materialistów wulgarnych.

o ontologicznym primacie materii i jej genetycznej pierwotności względem ludzkiego myślenia, nie dostrzegał jednak uzależnienia działalności duchowej człowieka od warunkujących ją czynników materialnych. Sprawę tę traktował w gruncie rzeczy idealistycznie, uznając przejawy ducha za jego wolny, niczym nie uwarunkowany wytwór ¹⁸. Materialistyczne stanowisko — jeśli się pojawiło — tak w tej, jak i w wielu innych sprawach, można powiedzieć ogólnie, nierzadko było deklaratywne — ograniczało się bowiem do wypowiedzenia materialistycznego przekonania. Na materialistyczną analizę objaśnianych kwestii nie wystarczyło bądź wiedzy, bądź krytycyzmu i konsekwencji.

Filozofia marksistowska odrzuca skrajność i mechanicyzm tradycyjnego materializmu. Uznaje jakościową swoistość zjawisk psychicznych i przeciwstawia się utożsamianiu ich ze zjawiskami materialnymi. Przyjmuje dialektyczną koncepcję rzeczywistości i uważa materię za pierwiastek aktywny, wytwarzający nieustannie jakościowe nowe formy istnienia. Słusznie pretenduje przy tym do miana materializmu konsekwentnego, ponieważ zasadę materialnej jedności świata odnosi nie tylko do materii nieożywionej, lecz także do życia, społeczeństwa oraz zjawisk duchowych.

¹⁸ Przykładem może być niekonsekwentny materializm L. Feuerbacha, który — z jednej strony — wskazywał na materialne uwarunkowania funkcji psychicznych, jednakże nie podejrzewał istnienia społeczno-materialnych determinant ludzkich poglądów, pragnień i działań.

SŁAWOMIR SWERDON

MIEJSCE FILOZOFII W SYSTEMIE KSZTAŁCENIA LEKARZY

Poniższe uwagi będą dotyczyły specyfiki nauczania filozofii w uczelni medycznej. Będą one oparte na intuicjach i doświadczeniach praktyki dydaktycznej oraz na pewnej ogólnej wizji związków filozofii z medycyną. Będą raczej dotyczyły stanu postulowanego, niż faktycznego.

1. Wypada zacząć od paru spostrzeżeń bezpośrednio związanych z podstawową funkcją filozofii w systemie szkolnictwa wyższego, którą nazwać można ideologiczną. Jednym z zadań edukacji filozoficznej w szkołach wyższych powinno być wpajanie naukowego, materialistycznego światopoglądu. Na pozór uczelnia medyczna stanowi dla tego typu oddziaływania wdzięczniejsze pole, niż uczelnie innego typu (np. artystyczne, część kierunków uniwersyteckich). Studenci medycyny koncentrując się od wielu lat (bo już w szkole średniej) na przedmiotach matematyczno-przyrodniczych, spontanicznie przyjmują wobec rzeczywistości postawę materialistyczną. Jest to jednak światopogląd nie mający solidnych podstaw i niekonsekwentny. Stąd jego duża podatność na uleganie wpływom religijnym i bezrefleksyjnej świadomości potocznej. Główny ciężar winy za taki stan rzeczy ponosi szkolnictwo średnie, które nie dysponuje środkami integrującymi przekazywaną „w rozproszeniu” wiedzę z poszczególnych dyscyplin. Przed filozofią stoi więc zadanie dokonania syntetyzującego spojrzenia na całość wiedzy, którą dysponują i posiadają studenci. Ów wspomniany materializm pozwala żywić nadzieję, że synteza ta okaże się konkurencyjna wobec syntezy religijnej i świadomości potocznej ciężającej ku „pozytywizującym” ujęciom.

Z tym zadaniem wiąże się jeszcze jedno, również polegające na wypełnieniu luki powstałej na średnim szczeblu kształcenia. Studenci akademii medycznej są na ogół absolwentami szkół ogólnokształcących. Ogólna wiedza tam zdobyta powinna swą rozległością odpowiadać poziomowi wymaganemu od inteligencji — a wcale niemałą część tejże stanowią lekarze. Tymczasem w okresie nauki w szkołach średnich, będąc zwykle uczniami klas o profilu biologiczno-chemicznym, przyszli studenci medycyny drugorzędnie traktują tzw. przedmioty humanistyczne. Opuszczają więc szkoły ze sporym niedostatkiem wiedzy z zakresu historii, literatury,

sztuki itd. Dehumanizacja medycyny współczesnej, o której tak często się mówi, zaczyna się w momencie rekrutacji na studia medyczne, gdzie o indeksy ubiegają się w większości ludzie o ubogich a zarazem jednostronnych zainteresowaniach, preferujący wartości utylitarne. Jest to zresztą problem, przed którym stają również inne uczelnie. Oczywiście sama filozofia nie może w stopniu radykalnym przyczynić się do zmiany tej sytuacji. Może jednak oddziaływać stymulująco na zainteresowania studentów, wskazywać takie obszary wiedzy i rzeczywistości, które dotąd znajdowały się na peryferiach ich uwagi. Dostrzeżenie tej ogólnokształcącej funkcji filozofii powinno doprowadzić do rewizji proporcji, w jakich programy uwzględniają historię filozofii. Poprzez nią, jak się wydaje, funkcję tę można realizować najpełniej.

Obok kształcenia światopoglądu i uzupełniania luk w wykształceniu ogólnym, zadaniem filozofii powinno być udzielanie studentom pomocy w zrozumieniu miejsca jakie lekarz zajmuje we współczesnym społeczeństwie. Rola lekarza nie sprowadza się do „rzemieślniczego” wykonywania zawodu. Chce czy nie chce, uwikłany jest w sieć zależności społecznych. Widoczna obecność lekarzy w życiu codziennym sprawia, że mają oni wpływ nie tylko na zdrowotność społeczeństwa, ale także współkształtują jego świadomość. Wystarczy wskazać na zespół faktów, które określa się mianem „reprivatyzacji” szpitalnictwa, by stało się jasne, że od postawy lekarzy zależy w niemałym stopniu opinia społeczna o funkcjonowaniu całości systemu instytucji obsługujących przeciętnego obywatela. Osobowość lekarza ma nie mniejszy walor wzorca, niż osobowość nauczyciela.

Wszystko to sprawia, że fundamentalna zasada — przynajmniej europejskiej medycyny — głosząca, iż lekarz ma przede wszystkim nie szkodzić, ma szersze znaczenie, niż to, które odnosi się do wąsko potraktowanych czynności profesjonalnych. Ale żeby „nie szkodzić” lekarz musi posiadać pełną świadomość swej roli, opartą na znajomości funkcjonowania mechanizmów społecznych. Jego refleksja o współczesności winna być bez porównania głębsza od refleksji przedstawicieli innych zawodów, ponieważ poziom też refleksji, w stopniu większym niż gdzie indziej, wiąże się z jakością wykonywanej pracy. Stąd potrzeba zwracania szczególnej uwagi, podczas realizacji programu nauczania filozofii, na przełamywanie obiegowych przesądów i stereotypów myślowych. Ulegający im przestają dostrzegać negatywne zjawiska społeczne i poddają się presji postaw konformistycznych. Oczywiście sam proces kształcenia nie sprawi, że wskrzeszony zostanie dawno zapomniany wzór lekarza-społecznika, ale stanowi niezbędną przesłankę walki z rozpowszechnioną postawą „lekarza-aspołecznika”.

Te zadania, o których dotąd była mowa, mogą być realizowane w ra-

mach dotychczas obowiązujących programów nauczania filozofii. Powodzenie w tym zakresie zależy głównie od prowadzących zajęcia—od ich inwencji i umiejętności pedagogicznych. Problemy, których w tym przypadku należy się spodziewać, wiązać się będą z odpowiednim rozłożeniem akcentów w przekazywanym materiale, z wyeksponowaniem tych treści, które dla potrzeb kształcenia lekarzy są najważniejsze. Granice skuteczności przedsięwzięć dydaktycznych określać będzie każdorazowo szereg okoliczności, na które składają się: sytuacja polityczna w kraju, stopień w jakim studenci ulegają poglądom deprecjonującym filozofię marksistowską, ich skłonność do ulegania obiegowym mitom i zdroworozsądkowym uproszczeniom w postrzeganiu rzeczywistości społecznej, podatność na oddziaływanie negatywnych społecznie zachowań — bierności, interesowności, minimalizmu. Te zewnętrzne wobec samego procesu dydaktycznego okoliczności przesądzają o jego skuteczności i porażkach. Zbyt często jednak stanowią łatwe usprawiedliwienie dla nauczających filozofii, którzy małą atrakcyjność zajęć tłumaczą uprzedzeniami studentów. Tymczasem, sami studenci bardzo rzadko deklarują negatywne postawy, a przyczynę trudności jakie sprawia im studiowanie filozofii przypisują wadom programów, złej organizacji procesu nauczania, wskazują też samokrytycznie na słabe przygotowanie ogólne, brak systematyczności w nauce, brak czasu itp.¹

Ponieważ ilość godzin przeznaczonych na filozofię w programie studiów jest niewielka, to ze względu na konieczność w miarę pełnego wykładu materializmu dialektycznego i historycznego, nie mogą zostać uwzględnione istotne dla medycyny obszary problematyki filozoficznej:

- filozoficzne podstawy etyki i deontologii lekarskiej;
- filozoficzna antropologia;
- filozoficzne założenia teorii psychologicznych i koncepcji zdrowia

psychicznego.

Wydaje się, że bez orientacji w wyżej wymienionych dziedzinach, trudno mówić o wykształconym w pełni lekarzu. Istnieje bogata literatura—tworzona przez lekarzy właśnie—traktująca o tych problemach, lecz jest ona w programach studiów ignorowana.

2. Należy przypuszczać, że już w momencie, kiedy wyodrębnił się zawód lekarza, zdawano sobie sprawę z tego, że jego strona moralna jest równie ważna jak wiedza i (technika medyczna. I m h o t e p, budowniczy pierwszej piramidy schodkowej w Egipcie oraz lekarz, był pierwszym znanym nam kodyfikatorem zasad moralnych związanych z praktykowaniem medycyny. Etyka lekarska ma więc prawie pięć tysięcy lat.

¹ Sł. S w e r d o n: *Zajęcia dydaktyczne z nauk społecznych w opinii studentów Akademii Medycznej. „Dydaktyka Szkoły Wyższej”* 1985. nr 2, s. 129—138.

Hipokrates dzięki swojemu kodeksowi moralnemu jest obecny w świadomości medyków do dnia dzisiejszego. Dopiero w dobie obecnej upadła wiara w uniwersalny i ponadhistoryczny charakter sformułowanych przez niego zaleceń. Okazało się bowiem, jak pisze T. Kielanowski, że w *epoce medycyny technologicznie zupełnie zmienionej, w epoce coraz szybciej przebiegających zmian warunków życia społeczeństw i towarzyszących temu zmian warunków świadczenia usług lekarskich, tradycyjne, hipokratesowe normy etyczne stały się niedostateczne*.² Sama nowelizacja kodeksów deontologicznych nie może jednak przełamać kryzysu w jakim znalazła się moralność medyków.

Bardzo często negatywne zjawiska występujące w funkcjonowaniu służby zdrowia ocenia się jako prosty skutek coraz większego nasycenia techniką praktyki lekarskiej i coraz bardziej pogłębiającej się specjalizacji w ramach zawodu. Przypisywanie całej winy za postępującą dehumanizację medycyny obiektywnym warunkom powstałym w wyniku historycznych przekształceń tej dyscypliny, jest jednym ze sposobów usprawiedliwiania lekarzy i braków w systemie ich kształcenia. Zwraca na to uwagę S. Kozłowski, który w jednej z dyskusji poświęconych powiązaniom etyki i medycyny, powiedział: *Nie ma żadnego wewnętrznego związku między technizacją wielu działań lekarskich a rozluźnieniem się — niestety — kontaktu między lekarzem a pacjentem. Nie jest to jednak wyrazem dehumanizacji medycyny. Jeżeli się tak dzieje, jest to skutek niewłaściwego wykształcenia lekarzy lub niewłaściwego — moim zdaniem — wypełniania przez nich obowiązków. W ostatecznym rozrachunku można chyba rozpatrywać to bardziej z punktu widzenia zasad etycznych zawodu lekarza niż ewolucji samej medycyny*.³

Istnieje potrzeba gruntownego przeobrażenia etyki lekarskiej, stworzenia takiego jej modelu, w którym celem konstrukcji etycznych nie byłoby tworzenie abstrakcyjnych, formalnych norm, ale gdzie mielibyśmy do czynienia z żywym ruchem myśli, wspomagającym lekarza w rozwiązywaniu konfliktów wartości napotykanych w konkretnych przypadkach. Etyką tą powinien być przesycony program możliwie wielu przedmiotów nauczanych w ramach studiów medycznych.

W ostatnich dziesięcioleciach ujawniła się pewna nowa właściwość problemów etycznych związanych z wykonywaniem zawodu lekarza. Nie są to już tylko problemy sumienia. W coraz większym stopniu utożsamiają się one z problemami prawnymi. Wystarczy wskazać na zagadnienia będące najczęściej przedmiotem etycznych refleksji: kwestia eutanazji,

² *Etyka i deontologia lekarska* (red. T. Kielanowski). Wyd. 2, Warszawa 1985, s. 47.

³ Por. zapis dyskusji *Etyka i medycyna*. „Miesięcznik Literacki” 1983, nr 7.

przeszczepów, sztucznego unasienniania, eksperymentów klinicznych itp. Nawet kryteria określania granicy między życiem a śmiercią są obecnie w większym stopniu konstrukcją prawną, niż czymś przynależnym do wiedzy ściśle medycznej. To sprawia, że w parze z kształceniem etycznym lekarzy powinien iść wysiłek kształtowania ich świadomości prawnej. W ostateczności i to zagadnienie kieruje nas w stronę rozstrzygnięć filozoficznych, dotyczących wzajemnej „przekładalności” języków, którymi posługują się różne formy świadomości społecznej (nauka, moralność, prawo).

W ślad za rosnącą świadomością znaczenia, jakie ma obecnie moralność medycyny, wciąż jeszcze nie postępuje praca nad doskonaleniem metod wdrażania studentów akademii medycznych do ciągłej refleksji etycznej. Przemożna jest pokusa redukcji etyki do moralizatorskiej prezentacji trywialnych tez głoszących, że życie ludzkie jest czymś bezwzględnie zasługującym na szacunek, a człowiek jest najwyższą wartością. Młodzi adepci zawodu lekarskiego są tym samym skazani na spontaniczne dochodzenie do rozwiązań, które są przecież dla uprawiania tego zawodu równie fundamentalne, jak jego czysto techniczne zasady. Potrzeba zmiany tego stanu rzeczy staje się coraz bardziej paląca.

3. Już nawet w świadomości potocznej ugruntowało się przekonanie o znaczeniu więzi między kondycją psychiczną a fizyczną człowieka. Tym bardziej od lekarzy należałoby oczekiwać bogatej wiedzy o psychice człowieka. Tymczasem nauczanie psychologii na akademiach medycznych pojawia się w karykaturalnych wręcz postaciach (jeśli w ogóle znajduje się na nią miejsce). Nic dziwnego, że współczesnego lekarza najczęściej nie obchodzi, co jego pacjent myśli i czuje.

Być może, zaniedbania w tym zakresie wynikają z nieufności do psychologii jako nauki. Uzasadnione jest przekonanie, że nie wystarczy wymagać od studiujących medycynę znajomości pozytywnego wykładu którejś z konkurujących ze sobą współcześnie koncepcji psychologicznych. Potrzeba raczej narzędzi ułatwiających lekarzowi stałe samokształcenie w tym zakresie. Ta potrzeba odsyła nas znowu do filozofii. Wybór tej czy innej teorii psychologicznej jest w gruncie rzeczy związany z akceptacją bądź odrzuceniem leżących u ich podstaw założeń filozoficznych.⁴ Umiejętność odnajdywania związków między teorią psychologiczną a jej pozateoretycznym kontekstem jest jednym z koniecznych warunków dokonywania wyboru i ocen wobec zalewu literatury przedmiotu, który u nieprzygotowanego odbiorcy wywołać musi wrażenie chaosu.

Zaniedbania, o których mowa są wręcz skandaliczne jeśli zważyć, że lekarze zajmują się także zdrowiem psychicznym (wszak psychiatrzy są

⁴ Por. E. Paszkiewicz: *Struktura teorii psychologicznych*. Warszawa 1983.

medykami). Niedostatki w filozoficznej wiedzy lekarzy rodzą potem zjawiska, o których pisze J. Sowa: *język piśmiennictwa w zakresie zdrowia i patologii psychicznej świadczy często o filozoficznej ignorancji i braku poczucia logicznej odpowiedzialności, a to — jak zwykle — owocuje nieporozumieniami, pozornymi sporami, pozornymi zgodnościami, pseudo-problemami i pseudotwierdzeniami. Piśmiennictwo to jest, wskutek tego, często konglomeratem zdań i proklamacji ideowych, wytycznych do działania praktycznego i osobistych dezyderatów autorów, tak jak to bywa z konstrukcjami poznawczo-wartościującymi, zwanymi ideologiami.*⁵ Tylko doskonalenie nauczania filozofii w uczelniach medycznych może umożliwić lekarzom odróżnienie nauki od tego co się za nią podaje. Wiedza jest zawsze ograniczona i marzenia o nauce „skończonej” są utopią, obecność ideologii w nauce zawsze będzie faktem. Tym niemniej światły lekarz musi zdawać sobie sprawę z tego, że *lansowanie takiego lub innego typu człowieka jako człowieka zdrowego jest czymś nieobojętnym dla struktury i niemal całości życia społecznego (...) przeto można powiedzieć, iż wzór człowieka zdrowego świadczy o ideologii jego twórcy albo propagatora, rozumiejąc przez to zarówno oceniające intencje autora, jak i funkcje społeczne owego wzoru.*⁵

4. Przesadą byłoby zapewne twierdzenie, że uprawianie zawodu lekarza, z tej racji, że jest ciągłym obcowaniem z cierpieniem i śmiercią skłania do filozoficznej refleksji. Jak wiadomo stała obecność bodźca powoduje utratę wrażliwości na jego działanie. Trudno jednak w tym wypadku uznać utratę wrażliwości za zjawisko pozytywne. Ideał lekarza współczującego i pocieszającego jest może wizją sentymentalną, ale alternatywą dla niego może być ideał bezdusznego „fachowca”. Żeby być przekonanym o konieczności ratowania ludzkiego życia (co często oznacza przedłużenie cierpienia), trzeba wiedzieć dlaczego warto to robić. Często lekarz jest jedyną osobą, która może pacjentowi wskazać czym zachowane życie wypełnić. Stąd wynika potrzeba, której każdy lekarz winien ulec — potrzeba namysłu nad sensem życia we wszelkich jego wymiarach. Kieruje to w stronę tzw. antropologii filozoficznej. Różne kierunki filozoficzne oferują w tym zakresie bogatą literaturę. Orientacja i możliwość wyboru znowu zależą tutaj od elementarnego wykształcenia filozoficznego. Implikuje to zarazem problem istotny z punktu widzenia propagatora filozofii marksistowskiej. Konsekwentny marksizm jest destrukcją filozofii człowieka w jej tradycyjnym kształcie. Pojawia się w związku z tym konflikt między potrzebą zachowania teoretycznej spój-

⁵ J. Sowa: *Kulturowe założenia pojęcia normalności w psychiatrii*. Warszawa 1984, s. 5.

⁶ Ibidem, s. 6

ności a potrzebą stworzenia alternatywnych wobec myśli mieszczańskiej ujęć kondycji ludzkiej. Nie ma miejsca w niniejszym szkicu na próbę rozwiązania tego konfliktu. Na zasygnalizowaniu jego więc poprzestanę.

5. W tym pobieżnym wyliczeniu mającym uzmysłwić potrzebę „ufilozoficznienia” studiów medycznych nie uległem jednak, jak sądzę, tendencji do deformacji, do wyolbrzymienia roli dyscypliny, której uprawianiem się zajmuję. Zdaję sobie zarazem sprawę z tego, że jeśli niniejszy tekst ma być odczytany jako wezwanie do reorganizacji (lub co najmniej uzupełnienia) systemu studiów medycznych, ma on wszelkie znamiona utopii. Jednakże tak długo jak pozostanie to wezwanie utopią, będziemy kształcić lekarzy nie spełniających wymagań, które medycynie stawia współczesność.

SEWERYN SZATKOWSKI

UDZIAŁ ETYKI W EDUKACJI HUMANISTYCZNEJ LEKARZY — STAN OBECNY I MOŻLIWOŚCI

Od dłuższego już czasu obserwuje się na wyższych uczelniach pewne niepokojące tendencje. Maleje zainteresowanie zdobywaniem wiedzy, studenci zadowolają się przeciętnymi ocenami, coraz rzadziej interesując się tym wszystkim, co nie jest niezbędne do utrzymania się na studiach. Ich podejście do studiów jest na ogół prostym przeniesieniem postawy nabytej w szkole — *zrobić, możliwie najmniejszym kosztem to, czego się ode mnie wymaga i mieć święty spokój*. Dodatkowo utrwała te postawy malejąca systematycznie ranga wyższego wykształcenia, coraz bardziej symboliczne znaczenie dyplomu w sytuacji, gdy tylko niekiedy gwarantuje on swojemu właścicielowi przyzwoite warunki życia.

Nie miejsce tu, by wypowiadać się na temat przyczyn tych tendencji. Zauważyć wypada jedynie, że byłoby rzeczą dziwną, gdyby ów nadmierny pragmatyzm, czy też minimalizm w podejściu do studiów obcy był z jakiegoś powodu studentom medycyny. Oni także — tym bardziej, że ciąży na nich relatywnie więcej obowiązków niż na studentach innych uczelni — skłonni są pracować wedle zasady „zakuj-zalicz-zapomnij”. Oni także (mówiąc ściśle: wielu z nich) starają się ograniczyć swoje wysiłki do tego, co niezbędne, by zaliczyć kolokwium, by przejść z roku na rok, by uzyskać dyplom. Jest rzeczą naturalną, że w tej sytuacji „na pierwszy ogień” idą te przedmioty, które wobec zasadniczego kierunku studiów pełnią rolę uzupełniającą: ekonomia, nauka o polityce, socjologia i — oczywiście — filozofia.

Objawia się to rozmaicie. Któż z nauczających filozofii gdziekolwiek poza instytutami filozofii nie usłyszał przynajmniej raz jeden owego: *A właściwie po co nam ta cała filozofia?* — pytania nader jasno wyrażającego zniecierpliwienie i brak wiary w sensowność stawiania sobie pytań o realne istnienie świata, możliwość jego poznania, rolę pełnione w tym dziele przez rozum i doświadczenie, czy choćby nawet dowodzenia się o istnieniu takich problemów. Któż z nauczycieli tego przedmiotu nie postawił nigdy samemu sobie takiego pytania, kończąc kolejne zajęcia, podczas których nie udało mu się wzbudzić zainteresowania słuchaczy i udowodnić, że jest nad czym się zastanowić? Z reguły tylko

nieliczne jednostki wykazują zainteresowanie tematyką zajęć, nie dlatego zresztą, że szczególnie kochają ten przedmiot, że za niezbędną dla siebie uznają znajomość rzeczy samych w sobie, wzajemnych relacji między esencją a egzystencją, prawa negacji negacji, czy nawet dowodów na istnienie Boga, lecz dlatego po prostu, że przewyższają innych inteligencją, wyobraźnią, wyniesioną z domu kulturą umysłową, a co najważniejsze, swoistą „ciekawością świata”, dociekliwością, bez której zardzewieć może najdoskonalszy nawet umysł, która pozwala dostrzec rzeczy interesujące tam, gdzie inni napotykają barierę nie do pokonania — własne, niezachwiane, zdroworozsądkowe poczucie oczywistości jednych, a praktycznej nieważności innych spraw.

Do własnej wiedzy i umiejętności dydaktycznych można i należy odnosić się w miarę sceptycznie. Mogące stąd wynikać obiekcje nie grają jednak roli wówczas, gdy obserwuje się zainteresowanie studentów medycyny wykładami specjalnie zaproszonego, znakomitego specjalisty z dziedziny etyki medycznej, świetnego przy tym dydaktyka, którego seminaRIA uniwersyteckie cieszą się od lat wielkim powodzeniem wśród studentów. Jeżeli na wykłady te przychodzi średnio 20—30 osób, w sytuacji, gdy dla ponad setki są one obowiązkowe, gdy kilkaset innych osób wybrało sobie wcześniej inne wykłady, o tematyce zdecydowanie mniej związanej z medycyną, lecz odbywające się w dogodniejszym czasie i miejscu, gdy wreszcie — jak wszystkie wykłady — były one dostępne także dla studentów innych lat, to jeśli się przy tym zważy, że ani etyka ogólna, ani zawodowa nie są praktycznie na studiach medycznych wykładane (trudno bowiem traktować serio 15 godzin deontologii lekarskiej na VI roku) — bez wahania będzie można określić ten stan rzeczy jako przysiębiający. Wolno użyć tak dobitnego sformułowania tym bardziej, że opisana sytuacja jest rzeczywiście symptomatyczna. Dołączyć do niej można bez trudu szereg innych przykładów o podobnej wymowie: na dostępne dla studentów wszystkich lat zajęcia studenckiego koła naukowego, poświęcone problemom deontologii lekarskiej nie przychodziło nigdy więcej niż kilka osób; jeżeli w trakcie zajęć z filozofii (a więc na III już roku studiów) napomknie się o Albercie Schweitzerze, to może się okazać, że tylko kilku studentów słyszało, że był ktoś taki; jeżeli, celem zilustrowania jakiegoś problemu etycznego, poszuka się jego, konkretyzacji w obrębie etyki lekarskiej, to najprawdopodobniej wyjdzie na jaw, że na ten temat student medycyny ma niewiele więcej do powiedzenia niż miałby jego kolega z handlu zagranicznego, polonistyki czy mechaniki precyzyjnej.

Po to, między innymi, by zweryfikować trafność tego rodzaju obserwacji, Zakład Filozofii AM w Warszawie przeprowadził niedawno (maj 1985 r.) sondaż wśród kilkudziesięciu studentów III roku. Był on

bez wątpienia zbyt skromny na to, by wolno było na jego podstawie dokonywać jakichś szerszych uogólnień, niemniej jednak jest faktem, że w niczym nie zaprzeczył wyrażonej tu pesymistycznej ocenie. Ponad połowa objętych nim studentów stwierdziła, że nie miała jeszcze okazji w trakcie studiów zetknąć się w jakikolwiek sposób (np. usłyszeć o niej z ust prowadzącego zajęcia) z etyczną problematyką zawodu. Z górą jedna trzecia nie umiała podać żadnych przykładów tej problematyki. Znikoma część odpowiadających (w granicach 5%), zapytana o dziedziny wiedzy, których brak odczuwają w programie studiów, wymieniła etykę lub etykę lekarską. Dominowało zainteresowanie różnymi odmianami sztuki: plastyką, teatrem, literaturą itd. Ankietowani niemal jednomyślnie zaprzeczyli ponadto, jakoby odczuwali na sobie jakieś wychowawcze oddziaływanie uczelni.

I trudno byłoby nie przyznać im racji. Podobnie jak trudno byłoby studentów wyłącznie winić za istniejący stan rzeczy. Jeżeli w postawach przez nich reprezentowanych dominuje minimalizm i pragmatyzm, to także dlatego, że inspiruje to nastawienie rzeczywistość, w której żyją i z której przychodzą w mury uczelni. Jeżeli brak im poczucia ważności jednych, a nieważności innych spraw, jak brakuje im świadomości istotnego znaczenia pewnego typu rozważań filozoficznych i moralnych, to po części dlatego, że nikt im na to nie otworzył oczu, nikt ich tej mądrości nie nauczył. Studia wyższe są, być może, ostatnią po temu okazją. Czy nie warto z niej skorzystać?

Jak dotąd, formułowany od lat postulat tzw. „humanizacji” studiów medycznych pozostaje na papierze. To nie znaczy, że nic się nie robi lub, że brakuje dobrych chęci — to znaczy, że podejmowane w tym duchu działania (organizowanie specjalnych wykładów, prowadzenie zajęć koła naukowego itd.) są niewystarczające. Nie leży zasadniczo w kompetencjach poszczególnych zakładów i katedr korygowanie programów nauczania i wprowadzanie zupełnie nowych przedmiotów. Tymczasem takie właśnie potrzeby istnieją.

Nieco tylko przesadzając, można by powiedzieć, że medycyna, będąc do niedawna jeszcze przedmiotem uniwersyteckim, mogłaby dziś z powodzeniem funkcjonować jako wydział którejś z uczelni technicznych, a jej absolwenci szczyścić by się mogli tytułem inżyniera. Przypomina się w tym miejscu znane rozróżnienie sprawności i dzielności, którą T. K o - tarbiński określał jako *sprawność zastosowaną do działań o celach godziwych*. O ile inżynierowi poprzestać wolno w zasadzie na zdobyciu jedynie zawodowej sprawności, o tyle nie ulega wątpliwości, że w interesie ogółu społeczeństwa leży, by studia medyczne kształtowały dzielność przyszłych lekarzy — ich profesjonalną doskonałość w osiąganiu godziwych celów. Czy można jednak zadanie to skutecznie realizować, nie po-

dejmując żadnej nad owymi celami refleksji? A może są one dobrze znane i wobec tego nie ma tu nad czym się zastanawiać?

Komuś, kto by tak sądził, gorąco wypada polecić pobieżne przynajmniej zapoznanie się ze współczesną literaturą dotyczącą etyki medycznej. Jako dobre wprowadzenie do niej służyć może artykuł Zbigniewa Szawarskiego: *Dwa modele etyki medycznej. Intensywny rozwój nauki i techniki* — pisze autor artykułu — *nowoczesna organizacja służby zdrowia i opieki społecznej, a przede wszystkim głębokie zmiany w systemie dominujących w naszej epoce wartości doprowadziły do istotnego zerwania pomiędzy tradycją moralną a możliwościami nauki. Jeżeli nadto uwzględnimy fakt postępującej laicyzacji społeczeństwa, co znalazło swój wyraz w oddzieleniu religii zarówno od państwa, jak i nauki, to okaże się, że wiele tradycyjnych zasad moralnych wchodzących w skład kodeksów lekarskich straciło swe doktrynalne oparcie. W sytuacji zaś, gdy każde nowe odkrycie, każda nowa technika terapeutyczna prowadziły do stworzenia precedensu, z którym nie wiadomo było co począć, bo nie mieścił się w tradycyjnych i obowiązujących do tej pory zasadach postępowania, zaczęły pojawiać się wątpliwości i konflikty moralne*¹.

Na przykładzie kilku wybranych, wyrażonych już w Przysiędze Hipokratesa, wskazań etyki lekarskiej, autor zwięźle i przekonująco dowodzi niewystarczalności tradycyjnego, paternalistycznego modelu etyki zawodowej lekarzy, nie pozostawiającego im miejsca na wątpliwości i samodzielne wybory moralne. Trudno byłoby znaleźć we współczesnej etyce medycznej problemy, dla których istniałoby tylko jedno, bezkonkurencyjne rozwiązanie. Coraz częściej zdarzają się w praktyce sytuacje, w których pomimo istnienia odnośnych przepisów prawnych i norm etycznych, lekarz zmuszony jest podjąć wysiłek samodzielnego myślenia. W tej sytuacji coraz większym zainteresowaniem cieszy się w świecie etyka medyczna uprawiana według nowego, odmiennego modelu. *Tak rozumiana etyka medyczna* — pisze Z. Szawarski — *w przeciwieństwie do deontologii lekarskiej nie buduje żadnych normatywnych kodeksów etycznych, niczego nie nakazuje i niczego nie zakazuje (...). Jest ona przede wszystkim próbą krytycznego i racjonalnego spojrzenia na przyczyny, istotę i możliwości rozumnego rozwiązywania wszelkich pojawiających się w praktyce medycznej wątpliwości i konfliktów moralnych. W rozumieniu tym etyka medyczna jest pewną dziedziną etyki stosowanej bądź filozofii moralnej, a jej głównym zadaniem jest filozoficzna analiza pewnych pojęć i poszukiwanie metod rozstrzygania swoistych dla praktyki medycznej problemów moralnych*². Autor przytacza także liczne dowody

¹ Z. Szawarski: *Dwa modele etyki medycznej*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 11—12, s. 135.

² Ibidem, s. 125—126.

rosnącej popularności tego nowego modelu etyki medycznej: powstają specjalistyczne ośrodki naukowe i stowarzyszenia, znakomite pisma i podręczniki; powstała już nawet obszerna, czterotomowa *Encyklopedia Bioetyki*³.

Równoległy rozwój medycyny i bioetyki przynosi określone korzyści zarówno filozofom, jak i lekarzom. Medycyna dostarcza stale współczesnej etyce nowych, fascynujących problemów do rozwiązania, bioetyka zaś ułatwia i przyspiesza podejmowanie w praktyce konkretnych, optymalnych z etycznego punktu widzenia decyzji. Dobrym przykładem tego rodzaju kooperacji były w swoim czasie prace powołanej przez brytyjski parlament komisji etycznej pod kierunkiem Mary W a r n o c k (filozofa), której celem było sformułowanie propozycji właściwych rozstrzygnięć moralnych i prawnych w zakresie sztucznych technik zapłodnienia. Działalność tego rodzaju komisji i komitetów dowodzi ponadto, że oba wymienione modele etyki medycznej nie tyle konkurują ze sobą, co wzajemnie się uzupełniają, rozwój bioetyki prowadzić bowiem musi do postępu także w sferze tradycyjnie pojmowanej deontologii lekarskiej — jego efektem może być przecież doskonalenie i uzupełnianie kodeksów etyki zawodowej i przepisów prawnych.

Czy o tym, co dzieje się we współczesnej nauce, o wywoływanych jej stałym rozwojem kontrowersjach etycznych, filozoficznych i prawnych, o zawiązującej się spontanicznie współpracy medycyny z filozofią i innymi naukami społecznymi, mają dzisiejsi absolwenci akademii medycznych nie wiedzieć? Trudno byłoby doszukać się racji w takim postawieniu sprawy. Czas już więc może, by uświadomić sobie, że wspomniane już 15 godzin deontologii lekarskiej w ciągu sześciu lat studiów, 15 godzin, w których z trudem się mieści pobieżne omówienie obowiązujących przepisów prawnych i etycznych, to żałośnie mało. Czas już chyba, by ponowić refleksję nad właściwym kształtem humanistycznej edukacji przyszłych lekarzy i zastanowić się nad możliwością dokonania uzupełnień lub zmian w programie nauczania.

Wydaje się, że istnieje obecnie potrzeba wprowadzenia do programu studiów medycznych nowego przedmiotu, którego zadaniem byłoby szersze i doładniejsze, niż ma to miejsce podczas zajęć z deontologii lekarskiej, zapoznanie studentów ze współczesną problematyką etyki medycznej. O tym, co powinno się zmieścić w programie takiego przedmiotu, zadecydować musi dyskusja, niezależnie jednak od możliwych jej rozstrzygnięć wydaje się, że byłoby dobrze, gdyby program ten przewidywał zapoznanie studentów z kilkoma, uznanymi za współcześnie znaczące, doktrynami etycznymi, a następnie omówienie i przedyskutowanie wybra-

³ W. T. Reich (ed.): *Encyclopedia of Bioethics*. New York 1978.

nej problematyki, ściśle już wywodzącej się z kręgu zagadnień etyki medycznej. Taki układ programu stwarzałby szansę intelektualnego pobudzenia słuchaczy, jedynie bowiem konfrontując dany problem w równej mierze z jego istniejącymi już rozwiązaniami etycznymi i prawnymi, co z wielością możliwych w tej dziedzinie propozycji (mającą swe źródło w różnorodności współczesnych orientacji etycznych i światopoglądowych), zakładając ponadto z góry dyskusyjny charakter zajęć, liczyć można zasadnie na przełamanie bariery niezrozumienia i obojętności oddzielającej nauczyciela od jego studentów.

Tego rodzaju „eksperymenty”, i to z niezłym rezultatem, przeprowadzał już w przeszłości (1981/1982) Zakład Filozofii warszawskiej Akademii Medycznej. Tym, czego wówczas brakowało najbardziej, a czego brakowałoby również dzisiaj, był skrypt, który zawierałby wybrane teksty z etyki ogólnej i medycznej. Byłby to chyba najtrudniejszy problem do rozwiązania dla kogoś, kto zechciałby już „zgrupować siły i środki” dla realizacji postulowanego tu przedsięwzięcia. Konieczne byłyby prawdopodobnie — ze względu na małą ilość dobrych tekstów w języku polskim — tłumaczenia. Być może, musiałyby powstać teksty nowe, specjalnie na tę okazję napisane. Tak lub inaczej — trzeba by tę sprawę załatwić, choćby najprościej (ksero), trudno bowiem uważać za seminarium zajęcia, które prowadzący, nie mogąc liczyć na znajomość tekstów u studentów, zmuszony jest traktować w znacznej mierze jako wykład.

Opracowaniem programu takich zajęć, aby nie zamknęły się one całkowicie w kręgu subtelnych roztrząsań teoretycznych, zająć się powinni nie tylko filozofowie (oczywiście także spoza akademii medycznych), lecz również lekarze — ci zwłaszcza, którzy już legitymują się dorobkiem w dziedzinie deontologii lekarskiej. Realizacją programu, a więc samym już nauczaniem, powinni zająć się ci przede wszystkim filozofowie i lekarze, którzy specjalizują się w tej problematyce, bądź przynajmniej mają taki zamiar. Aby katedry nauk społecznych działające w akademiach medycznych mogły skutecznie spełniać swoje nowe funkcje naukowe i dydaktyczne, konieczne byłoby wyodrębnienie w ich ramach zakładów etyki.

Choć to sprawy formalne, dobrze jest wreszcie i o nich pamiętać: tego rodzaju zajęcia powinny się odbywać w możliwie małych grupach, jako obowiązkowe seminarium, kończące się przynajmniej zaliczeniem. W każdym innym przypadku studenci zawsze znajdą sposoby, by zajęcia te zupełnie zlekceważyć, a wówczas cały wysiłek nie przyniesie z pewnością żadnych rezultatów.

Czy wolno w ogóle oczekiwać jakichkolwiek rezultatów? Odpowiedź na to pytanie zależeć będzie oczywiście od tego, jak określimy nasze zamiary, wydaje się jednak, że nie ma powodu, by nadawać zajęciom

z etyki charakter wyłącznie informacyjny. To prawda, że moralności *ex cathedra* nauczyć się nie da, że jeżeli dochodzi w toku edukacji zawodowej do jakiejś ewolucji postaw moralnych młodych ludzi, to dokonuje się ona raczej przez oddziaływanie środowiska, przez przykład dawany przez wybitnych pedagogów, czy też pod wpływem — jak by to nazwać? — realiów codziennego życia. Prawdą jest jednak również, że swoistemu zapoznaniu ulega jedna z najstarszych i może najistotniejsza z funkcji filozofii — jej funkcja wychowawcza, gdy poprzestaje się na przekazywaniu pewnej sumy wiadomości, nie dbając o to, czy i jak, wiedza ta może być spożytkowana w praktyce.

Tymczasem ów sens praktyczny uprawiania filozofii należałoby właśnie ukazać — wręcz reklamować! Filozofia nie musi być nudna, trzeba tylko porzucić нефunkcjonalne schematy jej nauczania. Trzeba poniechać daremnych prób nauczania studentów historii filozofii — jest to zadanie z wielu względów niewykonalne, a przy tym wielce nużące. Trzeba pokazać krótko, czym filozofia jest, omawiając jej główne zagadnienia i kierunki, a także metody jej uprawiania, trzeba następnie dokonać wyboru najciekawszych problemów współczesnego świata, podejmowanych i na różne sposoby rozwiązywanych przez filozofię, trzeba wreszcie — rezerwując dla tego celu osobny przedmiot i osobne zajęcia — przedyskutować ze studentami tę problematykę, którą z racji charakteru swoich studiów mają prawo i obowiązek najżywiej się interesować.

Tylko w ten sposób, zbliżając niejako filozofię do życia, zaprzeczyć można przysłowiowemu już niemal i bynajmniej nie przynoszącemu im chwały, oderwaniu filozofów od rzeczywistości. Tylko w ten sposób — wzbudzając zainteresowanie poruszaną tematyką — stworzyć można warunki do *rozmowy*, która wypełniać powinna przecież każde, przyzwoicie prowadzone zajęcia z filozofii. Reszta pozostanie już wówczas w rękach nauczyciela — od jego osobistych predyspozycji i umiejętności zależeć będzie, czy kierowana przezeń rozmowa przekona jej uczestników o ważności pewnego rodzaju pytań, czy ukaze nieznane im wcześniej punkty widzenia, czy zachęci do samodzielnego myślenia i unaoczni jego samostanną wartość, czy, innymi słowy, spełniać będzie również funkcję wychowawczą. Mieć on będzie w każdym razie wszelkie warunki po temu, by takim zadaniom podołać. W obecnej sytuacji jego szanse są niewielkie.

ZENON MAĆKOWIAK

FILOZOFIA A KSZTAŁCENIE LEKARZY

Zwiększone zapotrzebowanie na wysoko kwalifikowanych lekarzy oraz wzrastający poziom wymagań społecznych w zakresie świadczeń lekarskich powodują, iż kształcenie i wszechstronne przygotowanie zawodowe lekarzy jest bardzo ważnym zagadnieniem. Przy niezwykle dynamicznych przeobrażeniach współczesnych społeczeństw działanie lekarskie staje się coraz trudniejsze i skomplikowane. Postęp nauki, techniki, a tym samym medycyny, umożliwiają stosowanie skuteczniejszych środków zabezpieczających zdrowie ludzkie i przeciwdziałających przedwczesnej śmierci. Współczesne środowisko lekarzy udoskonala dotychczasowe formy i środki działania, sięgając równocześnie po nowe. Od wielu lat coraz bardziej zwraca się więc uwagę na pożytek wiedzy społecznej w zakresie działalności zmierzającej do ochrony zdrowia¹. Człowiek współczesny bowiem — to taki człowiek, który obok swej specjalizacji zawodowej winien (choćby tylko bardzo ogólnie) orientować się w złożonych zjawiskach życia społecznego i politycznego, w zdobyczach naukowo-technicznych, w twórczości artystycznej, to także człowiek mający wyrobiony pogląd na sprawy życia, zdecydowaną wobec niego postawę, to wreszcie człowiek biorący świadomy udział w życiu społecznym i kulturalnym.

Nauki społeczne realizowane w szkołach wyższych pełnią istotną rolę w procesie kształcenia i wychowania młodzieży studenckiej, przygotowując ją przede wszystkim do pełnienia ról zawodowych i społecznych. Spośród przedmiotów nauk społecznych reprezentowanych w akademiach medycznych najbogatszą tradycję — obok historii medycyny — posiada filozofia. Dla nikogo nie ulega wątpliwości, iż przedmiot ten ma duże znaczenie w procesie dydaktycznym wyższych uczelni medycznych, głównie ze względu na jego społeczną funkcję.

¹ Wyrazem tego jest m. in. rozwój dyscyplin medycznych zorientowanych społecznie. Do programu nauczania na studiach lekarskich włączono wiele przedmiotów pozamedycznych, z których można wymienić: psychologię lekarską, socjologię, statystykę medyczną oraz zagadnienia prawno-organizacyjne.

Czy niezbędne są zatem współczesnemu lekarzowi podstawy filozofii? Czy program studiów medycznych przeładowany informacjami, które muszą dać możliwość nadążania za wskazaniami współczesnej nauki, naprawdę trzeba uzupełniać o tak zwany blok przedmiotów nauk społecznych? Jaka zatem rola i miejsce przypada filozofii w systemie kształcenia lekarzy?

Już Hipokrates — na poły legendarny lekarz grecki z piątego wieku przed naszą erą — żądał od lekarza nie tylko wiedzy lekarskiej, lecz wymagał, aby lekarz był filozofem, co wyraził w znanym — choć może nieco przesadnym stwierdzeniu — *lekarz-filozof równy jest bogom*. Inny z wybitnych medyków starożytnych Claudius Galenus z Pergamonu napisał rozprawę pt. *Najlepszy lekarz jest również filozofem*. Filozofem był także prekursor medycyny nowożytnej, a mianowicie P a - racelsus, który mądrość uznawał za pierwszą i jedyną księgę medycyny, cenił przy tym doświadczenie osobiste lekarza. Pamiętał też o tym, o czym często zapomina się za naszych czasów, że medycyna naukowa zaczęła się od filozofii.

Od lekarza wymagano zatem już od dawna nie tylko wiedzy *sensu stricto* lekarskiej, ale także wysokiego stopnia ogólnego wykształcenia, wymagano, aby umiał logicznie myśleć, oceniać sprawiedliwie, miał znajomość rzeczy pożytecznych i niezbędnych do życia.

Również dzisiejsza szkoła wyższa przyjmuje na siebie podwójny obowiązek: wykształcenie dobrego specjalisty i wychowanie świadomego, aktywnego i twórczego członka socjalistycznego społeczeństwa. W tej sytuacji znaczenie programu nauczania filozofii (i w ogóle dyscyplin społecznych) dla procesu dydaktycznego i ideowo-wychowawczego w akademiach medycznych nie wymaga wyjaśnienia. Jakże często jednak bywa inaczej. Szczególnie wiele wątpliwości wywołuje nauczanie tego przedmiotu ze strony nauczycieli medycyny. Należy sądzić, że postawa taka związana jest z utrzymywaniem się wśród nich nieaktualnego już obecnie poglądu, że medycyna jest dyscypliną ściśle przyrodniczą.

Wynika ona (także, jak sądzę i stąd, że nauczanie przedmiotów nauk społecznych w akademiach medycznych różni się od nauczania przedmiotów kierunkowych, zwłaszcza zaś klinicznych. Wiedza teoretyczna przekazywana studentom w większości przedmiotów kierunkowych weryfikowana i utrwalana jest poprzez zajęcia kliniczne i laboratoryjne. Wydaje się ona zatem bezpośrednio użyteczna i wzbudza u studentów większe zaufanie niż przekazywana im w ramach zajęć z dyscyplin społecznych wiedza teoretyczna, wymagająca znacznie większego wysiłku intelektualnego®.

² W tych warunkach celowym wydaje się stosowanie takich form i metod nauczania dyscyplin społecznych, które nie tylko sprzyjają, ale także potęgują wzmoczoną aktywność pracy intelektualnej młodzieży.

W konsekwencji nie doceniają oni roli, jaką nauki społeczne, w tym przede wszystkim filozofia, mogą spełniać w procesie nauczania i wychowania młodzieży lekarskiej. Warto także podkreślić, że przydatność nauk społecznych dla rozwoju medycyny nie idzie w parze z miejscem, jakie zajmują one w strukturze organizacyjnej akademii medycznych oraz warunkami pracy przedstawicieli tych nauk. Wszystko to niewątpliwie wpływa w dużej mierze na powstawanie u studentów akademii medycznych przeświadczenia o małej wartości poznawczej i praktycznej tych nauk.

Tymczasem nauczana w formie wykładów i seminariów filozofia rozwija, jak sądzę, u przyszłych lekarzy dyspozycje zarówno kierunkowe jak i instrumentalne. Wykłady i seminaria z tego przedmiotu, szczególnie zaś te ostatnie, dostarczają bowiem przyszłym absolwentom akademii medycznych rzetelnej wiedzy przede wszystkim w zakresie historii filozofii oraz materializmu dialektycznego i historycznego (filozofii człowieka i filozofii społecznej), a więc wiedzy niezbędnej dla kształtowania u nich naukowego światopoglądu, dla usystematyzowania i ugruntowania zasad poznania naukowego, wreszcie dla zrozumienia przeobrażeń społecznych i politycznych we współczesnym świecie. Słusznie więc zauważa Julian Aleksandrowicz, iż *olbrzymi postęp nauk, zwłaszcza matematyczno-fizycznych, jakiego jesteśmy dziś świadkami, stawia również i przed medycyną wiele nowych problemów. Są one nie tylko natury fachowej, lecz i etycznej oraz prawnej. Spiętrzenie wątpliwości wymaga wnikliwych dyskusji medyka zarówno z filozofem i socjologiem, prawnikiem i wychowawcą, a nawet z teologiem*³. *Niewiele jest bowiem — jak pisze O. S z c z e p s k i — takich zawodów, czy rzemiosł, jak próbują niektórzy zaklasyfikować medycynę, które by w równej mierze łączyły ze sobą ideologię z metodyką działania*⁴.

Rola problematyki filozoficznej w realizacji procesu dydaktycznego i ideowo-wychowawczego w akademiach medycznych wzrasta szczególnie w warunkach specjalizacji medycyny. Dynamiczny postęp wiedzy doprowadził bowiem do podziału medycyny na szereg specjalności coraz to węższych i liczniejszych, wśród których obserwuje się tendencję do wzajemnej izolacji. Spowodowało to w konsekwencji zmniejszenie zainteresowania chorym jako całością na rzecz poszczególnych narządów i układów, a także oddaliło lekarza od chorego — co w połączeniu z wkraczającą coraz bardziej do medycyny techniką i automatyzacją, czyni z czło-

³ J. Aleksandrowicz: *Postęp współczesny medycyny a problemy moralne i prawne*. „Studia Filozoficzne” 1967, nr 4, s. 135.

⁴ O. Szczepski: *Humanistyczne kryteria i prakseologiczne aspekty wartości nauczyciela medycyny*. „Problemy Dydaktyki Medycznej i Wychowania” 1977, nr 6, s. 68.

wieka wyłącznie przedmiot badania z pominięciem jego osobowości⁵. Jest to zjawisko niewątpliwie nieuchronne, co nie oznacza, jednak, że jest korzystne. Pożądane jest, by lekarze wczuwali się w sytuację chorego jak we własną. Oczywiście nie chodzi o bezgraniczne poświęcenie, chodzi o taki *kompromis* — pisze Albert Schweitzer — *który by ustalił ile powinniśmy z własnego życia i szczęścia ofiarować innym, a co zachować dla siebie kosztem życia i szczęścia innych*.

Rozczłonkowanie medycyny na wąskie specjalności szybko i aż nazbyt dowodnie wykazało, co podkreśla dziś wielu uczonych, że wkrótce specjalista X nie będzie wiedział czym jest dyscyplina Y. Taki specjalistyczny sposób patrzenia to tracenie z pola widzenia człowieka chorego, chociaż wszyscy dobrze wiemy, że organizm jego stanowi całość i tylko jako taki powinien być rozpatrywany, a tym bardziej poddawany terapii⁶. Stąd też rodzi się potrzeba *całościowego* spojrzenia na człowieka chorego. I właśnie w tym miejscu ogromną rolę ma do spełnienia filozofia. Dopiero bowiem na płaszczyźnie filozoficznej staje się możliwe wyjście poza tereny badań specjalistycznych, co pozwala na uwzględnienie wielu stron i aspektów osobowości człowieka chorego, jego życie, działalność, choroby. Stąd, jak się wydaje, trafnie zauważył M. S t a ñ s k i, że *filozofia, podobnie jak inne przedmioty nauk społecznych realizowane w akademiach medycznych, spełnia oczywistą i ważną funkcję społeczno-wychowawczą, która w najogólniejszym ujęciu polega na utrzymaniu optymalnej proporcji i dokonywaniu modyfikacji więzi społecznej przede wszystkim na płaszczyźnie stosunku lekarz-pacjent*⁷. Równie trafnie na ten temat pisze M. Obara, który stwierdza, że *nauczanie przedmiotów nauk społecznych, przede wszystkim zaś filozofii (...) sprzyja poszerzeniu i pogłębieniu wiedzy o człowieku*⁸. I dodaje: *Wiedza o człowieku, której dostarczają nauki humanistyczne i społeczne, w powiązaniu z wiedzą o człowieku, zdobywaną na zajęciach z dyscyplin podstawowych i klinicznych oraz podczas obserwacji przy łóżku chorego, umożliwia bardziej całościowe ujęcie człowieka, tj. nie tylko jako istoty biologicznej, ale*

⁵ Mimo niekwestionowanego przez uczonych poglądu, iż człowiek stanowi niepodzielną całość, większość prowadzonych obecnie badań dotyczy jedynie starannie izolowanych szczegółów. W wyniku badań uzyskuje się wiedzę nie tylko cząstkową, ale i różnorodną, co jest konsekwencją odmiennego podejścia, metod i systemów pojęciowych poszczególnych nauk.

⁶ A. Wajs: *Myśli o przedmiocie i zadaniach filozofii medycyny*. „Archiwum Historii Medycyny” 1985, t. 48, z. 3, s. 281.

⁷ M. Stański (red.): *Podstawowe zagadnienia filozofii i socjologii marksistowskiej*. Cz. I: *Skrypt dla studentów medycyny, stomatologii i farmacji*. Poznań 1977, s. 5.

⁸ M. Obara: *Wiedza o człowieku w systemie kształcenia lekarzy*. „Problemy Dydaktyki Medycznej i Wychowania” 1982, nr 13, s. 41.

*i osobowości. Studia medyczne ze względu na swoją wielostronność mogą stanowić dobry przykład umiejętnego uczenia wiedzy o człowieku pochodzącej z różnych źródeł. Wymaga to jednak znacznie większej integracji treści przedmiotów medycznych z treściami przedmiotów humanistycznych i społecznych, do czego konieczne jest zespołowe określenie potrzeb i możliwości przez nauczycieli różnych grup przedmiotów*⁹.

Innym jeszcze zadaniem prowadzących zajęcia z filozofii winno być przyczynienie się do przygotowania takich absolwentów akademii medycznych, którzy byliby zdolni w przyszłości sprostać aktualnemu zapotrzebowaniu społecznemu. Jest bowiem bezspornym faktem, iż lekarz, który ma podolać oczekującym go zadaniom, musi posiadać nie tylko pierwszorzędne przygotowanie zawodowe, ale również szerokie horyzonty myślowe oraz wysokie walory etyczno-moralne¹⁰. Wydaje się, że spośród dyscyplin społecznych realizowanych w akademiach medycznych, właśnie filozofia predestynowana jest chyba najbardziej do wyrobienia powyższych umiejętności¹¹, oczywiście pod warunkiem, że jej merytoryczna treść będzie odpowiednio sprofilowana do kierunku studiów medycznych — co też ostatnio coraz częściej ma miejsce¹². Dzisiaj zdajemy sobie bowiem sprawę, że minęły już czasy kiedy funkcjonował społeczny model lekarza domowego, znającego się na wszystkim i wszystko o swym chorym wiedzącego (aczkolwiek starszy pan z walizeczką przemierzający ulice od jednego pacjenta do drugiego zyskał sobie sentymentalną sympatię, ugruntowaną przez literaturę i wspomnienia).

⁹ Ibidem.

¹⁰ R. W. Gutt: *Sztuka lekarska a sztuka myślenia*, „Archiwum Historii Medycyny” 1985, t. 48, z. 3, s. 289.

¹¹ Profil studiów lekarskich, daleko posunięta specjalizacja, a także postawy i nastawienia wśród studentów i lekarzy, wymagają umiejętnej selekcji tych zagadnień i problemów społecznych, których znajomość i praktyczna użyteczność dla przyszłego lekarza jest największa. Wydaje się też, że skuteczność oddziaływania filozofii zależy głównie od tego, jak będzie ona wykładana oraz — i to jest rzecz zasadnicza — od tego, jak nauczanie filozofii powiązane będzie z nauczaniem innych przedmiotów. Jak długo filozofia będzie uciążliwym dodatkiem do studiów właściwych, tak długo jej skuteczność — nawet przy wysokim poziomie jej prowadzenia — będzie ograniczona.

¹² Ułatwia to, jak sądzę, odwoływanie się w realizacji dydaktyki z przedmiotów społecznych do wiedzy słuchaczy, zdobywanej w nauczaniu przedmiotów przyrodniczych oraz nauk fizjologicznych i morfologicznych. Taki stan rzeczy sprzyja też stopniowej akceptacji przedmiotów nauk społecznych przez studentów akademii medycznej, nie pozostaje też bez znaczenia dla kształtowania przychylniej atmosfery w procesie nauczania tych dyscyplin i emocjonalnego zaangażowania w przyswajaniu wiedzy ze strony słuchaczy. Stanowi to niezbędny, jak się wydaje, warunek przejścia do najważniejszego etapu w procesie nauczania — zaangażowania intelektualnego.

Na zakończenie jeszcze jedna, ale wcale nie najmniej ważna sprawa, której nie sposób pominąć w niniejszych rozważaniach, jaką jest problem *humanizacji* uczelni medycznych. We współczesnym świecie burzliwego rozwoju nauki i techniki coraz częściej dają się słyszeć protesty przeciw narastającej dehumanizacji nauk przyrodniczych i lekarskich. Szczególne odbicie znajduje ten proces na gruncie medycyny, gdzie postęp techniczny odwraca coraz bardziej lekarza od elementów piękna, sztuki, przejawów życia społecznego — słowem od tego wszystkiego co nie wiąże się z jego specjalizacją. Współczesny rozwój medycyny sprawił, że do lekarza często przychodzimy tak jak do fachowca (wcale to nie przesada) od naprawy telewizorów — a przecież już od dawna wiemy, że człowiek to nie żaden mechanizm. O *humanizacji* uczelni medycznych napisano do tej pory wiele, chociaż z drugiej strony, mimo wagi problemu, nie wyciągnięto właściwych, a zarazem praktycznych wniosków, które, jak sądzę, umożliwiłyby naprawę niepokojącej sytuacji. *Dlatego słuszną rzeczą byłoby — pisze W. R. H e f t m a n — zwrócenie większej uwagi na te nauki, których nauczanie dostarcza więcej wiedzy o człowieku jako jednostce, istocie ludzkiej i jako członku społeczeństwa socjalistycznego, spełniając rolę humanizacji studiów lekarskich i oddziaływania ideowo-wychowawczego*¹³. Wydaje się, że powyższe role w akademiach medycznych przypadają przede wszystkim (choć nie tylko) zajęciom z przedmiotów nauk społecznych — głównie poprzez wyeksponowanie bardziej ich humanizujących treści. Przy czym pragnę zaznaczyć, że sam termin *humanizm* rozumiem tutaj w szerokim tego słowa znaczeniu; jako postulat nie tylko szacunku dla człowieka, troski o jego rozwój i szczęście, ale także — jak to wynika z zasad humanizmu socjalistycznego — jako oparty na dziełach K. Marksa swoistego rodzaju program zakładający jego aktywny udział w takiej przebudowie warunków życia społecznego¹, które dałyby wszystkim ludziom możliwości wszechstronnego rozwoju. Sądzę, że żadna spośród dyscyplin społecznych wykładanych w akademiach medycznych nie realizuje powyższych postulatów w takim stopniu jak właśnie filozofia.

*Być może, że w sytuacji — pisze Z. Czarnecki — w której zaczyna się dostrzegać niebezpieczeństwo dehumanizacji zawodu lekarza, filozofia (...) nauczana w akademiach medycznych powinna być właśnie świadomym współuczestnikiem tych poczynań, których zadaniem jest przeciwdziałanie owemu niebezpieczeństwu*¹⁴. Z wypowiedzi tej wynika aż nad-

¹³ W. R. H e f t m a n: *O humanizacji studiów medycznych*. „Życie Szkoły Wyższej” 1973, nr 2, s. 96.

¹⁴ Z. Czarnecki: *Problemy dydaktyki nauk społecznych w akademiach medycznych*. „Problemy Uczelni i Instytutów Medycznych” 1974, nr 3, s. 73.

to dowodnie, że właśnie zajęcia z filozofii mają przywrócić tak bardzo zagrożony, szczególnie obecnie, pierwiastek humanistyczny, którego brak odczuwamy w naszych czasach nie tylko w naukach medycznych, ale we wszystkich niemal dziedzinach naszego życia. Tak więc od wiedzy, jaką przekazuje młodzieży filozofia, zależą w znacznej mierze jej postawy społeczne i polityczne, jej patriotyzm i internacjonalizm, jej naukowy światopogląd, socjalistyczny stosunek do pracy, a przede wszystkim humanizm i wysoki poziom moralny. To właśnie wykłady i seminaria z filozofii w dobie niezmiernie szybkiego wzrostu ilości wiedzy faktograficznej — winny być dla lekarza, z jednej strony, szkołą myślenia, a z drugiej, stanowić swego rodzaju aksjologiczny drogowskaz w chwilach ważnych decyzji i wyborów życiowych.

Niewielkie rozmiary artykułu, z pewnością kontrowersyjnego', nie pozwalają na wyczerpujące omówienie problemu. Przykład tej jednej tylko nauki — filozofii — wykazuje, że pełna realizacja zadań szkoły wyższej bez udziału nauk społecznych jest niemożliwa, co więcej bez udziału tych nauk nie jest także możliwa pełna realizacja szeroko pojętego przygotowania zawodowego absolwentów. Myślę, że uświadomienie sobie powyższych, aczkolwiek jedynie bardzo ogólnie zaprezentowanych myśli przyczyni się w większym stopniu do doceniania wartości tych nauk w procesie nauczania i wychowania studentów w akademiach medycznych, a także sprawi, że nauki te przestaną być traktowane jako dodatek do *prawdziwej medycyny*, a stanowić będą integralną z nią całość. W dużej mierze może to wpłynąć też na realizację ich podstawowych zadań, czego bezpośrednim wynikiem będzie niewątpliwie lepsze przygotowanie absolwentów szkół wyższych — i to zarówno do wykonywania funkcji zawodowych, jak i do czynnego ich uczestnictwa w życiu społecznym.

Sumując sądzę, że zakres treści zawartych w tak zwanych przedmiotach nauk społecznych zawiera tę partię świadomości, która niezbędna jest każdemu wykształconemu człowiekowi, nie tylko lekarzowi.

NAUCZANIE FILOZOFII W KANADZIE *

BROCK UNIVERSITY

1. Wydział Filozofii

2. Oferowany tytuł naukowy: *Master of Arts* (magister).

3. Program nauczania obejmuje dwie dziedziny: najnowszą i współczesną myśl europejską oraz myśl azjatycką (szczególnie indyjską). Tak więc większość wykładów proponowanych każdego roku obejmować będzie:

I. Studia nowożytne: Hume, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche. Możliwe są również cykle wykładów na temat czołowych postaci nowożytnej myśli europejskiej (np. Marksa, Schopenhauera), ale tamci uczeni są przedmiotem szczególnego zainteresowania i badań członków wydziału.

II. Studia współczesne: Husserl, Heidegger, Sartre, Marcel, Buber, Scheler, Merleau-Ponty, Gadamer lub niektóre współczesne ruchy europejskie, np. strukturalizm lub Szkoła Frankfurcka.

III. Studia wschodnie: filozofia indyjska — Upaniszady; teksty sześciu szkół ortodoksyjnych filozofii indyjskiej, ze szczególnym uwzględnieniem Advaita Vedanta; indyjskie tradycje buddyjskie, zwłaszcza Madhyamika; Jaina Sutras; teksty Mahayana.

IV. Studia porównawcze: porównanie tradycji wschodnich i zachodnich w odniesieniu do problemów bytu, wiedzy, osobowości, wartości i metod filozoficznych.

Od czasu do czasu możliwe są dodatkowe cykle wykładów na następujące tematy: Problemy najnowszej filozofii anglo-amerykańskiej (analitycznej); studia nad filozofią klasyczną (pre-sokratycy, Platon i/lub Arystoteles); filozofia procesów (Bergson, Whitehead, Hartshorne). Te dziedziny specjalizacji wykraczają poza zakres programu nauczania, ale są reprezentowane przez poszczególnych członków wydziału[^]

CARLETON UNIVERSITY

Carleton University oferuje program nauczania filozofii oparty głównie na indywidualnym nauczaniu prowadzonym przez adiunktów. Te-

* Opracowano na podstawie: *Canadian Graduate Programs*. September 1986.

maty seminaryjne wybierane są przez studenta w porozumieniu z opiekunem i członkami wydziału. Zazwyczaj studenci uczestniczą w 4 do 6 seminariach, z czterech następujących dziedzin: historia filozofii, dorobek danego filozofa, badania nad logiką, epistemologia lub metafizyka i prowadzą studia nad wybranymi problemami filozofii. Zadaniem opiekuna jest wybranie studentowi profesorów, którzy mają podobne zainteresowania. Jest to ogólnie rzecz biorąc możliwe dzięki szerokiemu zakresowi dziedzin badawczych reprezentowanych na wydziale. Obejmują one większość okresów w historii filozofii współczesnej, ze szczególnym uwzględnieniem następujących dziedzin: teoria wartości, epistemologia, filozofia umysłu i filozofia nowożytna.

W uzupełnieniu zajęć prowadzonych przez adiunktów, każdy student musi uczestniczyć w Seminarium Wydziałowym; pełnym kursie, w którym studenci i profesorowie przygotowują seminaria na temat jednej lub dwóch wybranych prac z dziedziny filozofii, a także piszą artykuły o swym rzeczywistym lub zamierzonym zakresie badań. Na czwartym albo piątym roku studenci mogą zastąpić zajęcia prowadzone przez adiunktów dodatkowymi kursami seminaryjnymi. Mogą oni też zapisać się na pełny kurs (po francusku lub angielsku) na *University of Ottawa*. Praca studenta kończy się napisaniem pracy dyplomowej lub rozprawy badawczej, która może wynosić połowę pracy dyplomowej i nie wymaga już obrony.

Studenci z tego wydziału dwa razy w roku wydają „The Carleton University Student Journal of Philosophy”. Czasopismo to przyjmuje wszelkie prace na temat filozofii napisane przez studentów lub absolwentów z każdego uniwersytetu.

Specjaliści: filozofia grecka; filozofia umysłu; tożsamość jednostki; psychologia filozoficzna; teoria emocji; filozofia nauki; filozofia literatury; epistemologia średniowieczna; metafizyka; filozofia feminizmu; filozofia technologii komputerowej; filozofia XIX wieku; marksizm, Szkoła Frankfurcka; strukturalizm; filozofia społeczna i polityczna; współczesne problemy moralne; filozofia Kanta i Wittgensteina; filozofia języka filozofia logiki; egzystencjalizm; filozofia prawa; teoria etyczna i polityczna; etyka komunikacji; kosmologia filozoficzna; estetyka; filozofia religii; koncepcje sprawiedliwości i wolności; filozofia nowożytna; filozofia Kartezjusza i Wiliama Jamesa.

CONCORDIA UNIVERSITY, Wydział Filozofii

Uniwersytet oferuje tytuł magistra w dziedzinie filozofii. Po studiach doktoranckich można uzyskać tytuł doktora (Ph. D.) nauk humanistycz-

nych; jest to stopień interdyscyplinarny, który może obejmować filozofię jako jeden z trzech komponentów dyscyplinarnych.

Concordia ma 20 tysięcy studentów i trzy tysiące abiturientów na czterech wydziałach: Sztuki i Nauki, Sztuk Pięknych, Handlu i Administracji oraz Inżynierii i Informatyki.

Program nauczania filozofii (studia magisterskie) rozpoczął się 15 lat temu i został poszerzony po połączeniu dwóch terenów akademickich: im. Sir Georga Williamsa i Loyoli w *Concordię* — 12 lat temu.

Celem nauczania jest rozwinięcie myślenia filozoficznego¹ u studentów, przydatnego w późniejszym ich zatrudnieniu, nauczaniu filozofii czy w kontynuowaniu badań. Czyni się to poprzez ustanowienie bezpośredniego związku z dyrektorem do spraw badań, po sprawdzeniu ogólnej wiedzy filozoficznej i zaawansowanego poziomu pracy na zajęciach seminaryjnych. Praca naukowa kończy się napisaniem rozprawy (lub dwóch rozwiniętych artykułów naukowych), a poparta jest złożeniem dwóch ogólnych egzaminów pisemnych: z historii filozofii i filozofii systematycznej, etyki, epistemologii, metafizyki lub logiki.

Rocznie wydział filozofii proponuje 8 kursów w semestrze i trzy godziny innych zajęć w tygodniu. Wykłady obejmują historię filozofii i filozofię współczesną, a także etykę, epistemologię, metafizykę, filozofię nauki i logikę. Zazwyczaj obejmują one takie dziedziny jak fenomenologia i egzystencjalizm, filozofia analityczna, filozofia Platona, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, Berkeleya, Hume'a i Kanta. Na spełnienie tych wymagań studenci potrzebują 5 lat. Rocznie do nauki przystępuje od 6 do 10 nowych studentów, z których jeden lub dwóch może pochodzić z zagranicy. Kursy (cykle wykładów) prowadzone są na obu terenach uniwersytetu, a odległość między nimi można pokonać w 10 minut autobusem podmiejskim.

Studenci filozofii od 12 lat wydają nieperiodyczne czasopismo „Gnosis”. Czasopismo to umieszczone w *Philosopher's Index* publikuje prawie wyłącznie prace studentów. Studenci filozofii korzystają z czytelnicy znajdującej się w jednym z pawilonów poza terenem uniwersytetu. Tam mieszczą się też biura wydziału i pokoje seminaryjne. Absolwenci organizują dyskusje co dwa tygodnie, profesorowie — co miesiąc. Co miesiąc też odbywają się spotkania w domach prywatnych. W każdym semestrze zaprasza się 2 lub 3 wykładowców spoza uniwersytetu.

W sprzyjających warunkach możliwe są specjalistyczne zajęcia prowadzone przez adiunktów, ćwiczenia w ramach programów dyplomowych z pokrewnych kierunków i kursy filozofii na miejscowych uniwersytetach (*McGill University*, *University of Montreal*, *University of Quebec*-, i bardziej odległych: *University of Laval*, *University of Sherbrooke*, *University of Ottawa*).

STUDIA DYPLOMOWE W DALHOUSIE

Dalhousie jest jednym z najważniejszych uniwersytetów kanadyjskich i stanowi centrum kształcenia zawodowego i dyplomowego. Oferując różnorodność programów magisterskich i niewielki, selektywny program doktorancki, wydział filozofii jest w stanie rozwinąć program nauki najbardziej odpowiadający indywidualnym potrzebom i zainteresowaniom. Wydział ten ma doskonałe wyniki w umieszczaniu swych absolwentów w najlepszych programach doktorskich w Kanadzie, USA i Wielkiej Brytanii. Wydział mieści się w dwóch odnowionych pawilonach, które zawsze są otwarte dla absolwentów. Panuje tam domowa i przyjacielska atmosfera. Prawie zawsze w hallu trwa filozoficzna dyskusja.

Program magisterski

Roczny: przeznaczony jest dla osób posiadających tytuł BA (*Bachelor of Arts*), lub jego odpowiednik w dziedzinie filozofii. Aby spełnić wymagania rocznego programu magisterskiego, student musi ukończyć kurs odpowiadający 3 rocznym zajęciom z filozofii i napisać pracę magisterską.

Dwuletni: przeznaczony jest dla osób posiadających tytuł BA, które zaliczyły przynajmniej 4 typy zajęć z filozofii, ze średnią ocen przynajmniej dobrą. Aby spełnić wymagania dwuletniego programu magisterskiego, student musi ukończyć kurs odpowiadający 5 cyklom zajęć w pierwszym roku i 3 cyklom zajęć w roku drugim, oraz napisać pracę magisterską.

Rok kwalifikacyjny (zerowy): studenci, którzy nie spełniają minimalnych wymogów przyjęć na studia magisterskie, mogą ubiegać się o przyjęcie na kurs kwalifikacyjny. W ciągu roku kwalifikacyjnego należy zaliczyć 5 ćwiczeń z filozofii. Po pomyślnym ukończeniu tego kursu studenci mogą ubiegać się o przyjęcie na roczne lub dwuletnie studia magisterskie, w zależności od ich przeszłych doświadczeń akademickich.

Zaoczny program studiów magisterskich: studenci mogą zdobyć tytuł magistra spełniając w ciągu pięciu lat wymagania programowe dotyczące ćwiczeń i pracy dyplomowej. Warunki przyjęcia są takie same jak warunki opisane powyżej.

Studia doktoranckie

Zazwyczaj doktoranci zobowiązani są do uczęszczania w ciągu trzech lat na seminaria doktoranckie lub ich odpowiednik, po spełnieniu wymogów na tytuł magistra. Wymagana jest bierna znajomość, innego niż angielski, języka obcego, który ułatwi dostęp do znaczącej literatury filozoficznej. Należy zdać trzy obszerne egzaminy z:

- a) etyki i filozofii politycznej;
- b) metafizyki, epistemologii, filozofii języka i nauki;
- c) logiki i filozofii logiki.

Zakończenie programu wymaga oryginalnych badań nad projektem badawczym oraz przedłożenia i obrony pracy doktorskiej. Program badawczy powinien mieścić się w zakresie specjalności członków wydziału, takich jak filozofia społeczna i polityczna, etyka, filozofia umysłu, epistemologia, filozofia języka lub logika. Program doktorancki jest niewielki i jednorazowo może objąć tylko kilku studentów.

Specjalności: etyka; filozofia polityczna; teoria podejmowania decyzji; filozofia nauk społecznych; filozofia biologii; filozofia edukacji; filozofia religii; filozofia umysłu; metafizyka; logika; filozofia logiki; filozofia prawa; estetyka; filozofia Marks'a, Platona, W i I I -> gensteina; filozofia języka; etyka biomedyczna; feminizm; epistemologia; filozofia nauki.

GUELPH-McMASTER

Program doktorancki z filozofii

Uniwersytet *Guelph* i Uniwersytet *McMaster* połączyły swe wysiłki na rzecz zaoferowania studentom obszernego programu studiów filozoficznych. Program ten uważany jest za profesjonalny, badawczy etap dostępny ograniczonej liczbie starannie wykwalifikowanych kandydatów. Specjalne seminarium otwarte jedynie dla doktorantów poświęcone jest rozwojowi ich własnych idei naukowych. Rozwój ten, pod nadzorem wykładowców, może przyjąć formę artykułów, recenzji książkowych czy uwag krytycznych przeznaczonych do publikacji lub prac naukowych w początkowych etapach. Jednocześnie program doktorancki poszerzony jest o cykl wykładów z różnych dziedzin. W czasie całego kursu każdy student ma możliwość zdobycia doświadczenia pedagogicznego.

Obejmując ponad 30 specjalności, program nauczania oferuje zajęcia ze wszystkich tradycyjnych dziedzin filozofii, ale szczególny nacisk kładzie na specjalności przedstawione poniżej: filozofia kontynentalna (H e - gel, Marks, Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger, hermeneutyka, (psychologia egzystencjalna); etyka (podstawy etyki, etyka biomedyczna, etyka biznesu, etyka opieki nad zwierzętami, edukacja moralna); filozofia grecka (pre-sokratycy, Platon, Arystoteles); metafizyka (kosmologia filozoficzna, filozofia umysłu, filozofia religii); filozofia nowożytna (Kartezjusz, Spinoza, Locke, Hume, Kant); logika filozoficzna (historia i filozofia logiki, teoria argumentacji, Russell — archiwum Russella znajduje się w *McMaster*)-, filozofia nauki

(historia i filozofia biologii, filozofia fizyki, filozofia nauk społecznych); filozofia społeczna (marksizm, filozofia edukacji, filozofia prawa, filozofia polityczna).

McGILL UNIVERSITY, Wydział Filozofii

Oferowane tytuły naukowe: M. A. (magister) i Ph. D. (doktor). Co roku wydział przyjmuje 6—9 studentów na wszystkich poziomach. Od studentów kończących studia doktoranckie wymaga się dogłębnej znajomości zagadnień filozoficznych i historii filozofii, pełnego zrozumienia problemów poruszanych w ich rozprawach naukowych, a także umiejętności przystępnego prezentowania i obrony pracy z dziedziny filozofii. Program magisterski obejmuje napisanie pracy dyplomowej i zazwyczaj trwa 2 lata. Przyjmowani są też studenci, którzy pragną ukończyć tylko studia magisterskie.

Niewielki program nauczania sprzyja częstym kontaktom i pozwala na dokładny nadzór. Wymianę poglądów umożliwia seminarium dyplomowe, na którym studenci omawiają swą pracę, organizowane co dwa tygodnie seminarium wydziałowe na którym studenci i wykładowcy analizują wybrane prace współczesnych autorów, a także aktywny program wykładów.

Wydział filozofii dokłada wszelkich starań, aby jego program był jak najbardziej wszechstronny. Zainteresowania badawcze wykładowców są bardzo zróżnicowane. Niektóre, ostatnio wydane książki tych wykładowców obejmują: *Mind and Language; Essays on Descartes and Chomsky; Das Leib-Seele Problem; Cantorian Set Theory and Limitation of Size; The Kierkegaard-Malantschuk Collection; David Hume: Common-Sense Moralist; Sceptical Realism; Kierkegaard; The Descent into God.*

Biblioteka uniwersytecka posiada bogaty księgozbiór z licznych dziedzin. Szczególnie godne uwagi są kolekcje dzieł Hume'a i Kierkegarda. Studentów zachęca się do studiów interdyscyplinarnych. Istnieją możliwości pracy interdyscyplinarnej w naukach politycznych, psychologii i językoznawstwie.

STUDIA MAGISTERSKIE I DOKTORANCKIE NA UNIWERSYTECIE McMASTER

Programy:

Wydział składający się z 15 wykładowców zapewnia promowanie prac magisterskich we wszystkich głównych dziedzinach filozofii. Wspólny program doktorancki realizowany przy pomocy wydziału filozofii na

Uniwersytecie *Guelph* umożliwia rozwój wielorakich umiejętności doktorantów. Szczególne możliwości badań związane są z *Projektem im. Bertranda Russella*, Uniwersyteckim Stowarzyszeniem na rzecz Studiów nad XVIII wiekiem i programem w dziedzinie etyki biomedycznej.

Specjalizacje:

Uniwersytet dąży do perfekcji w nauczaniu i pracach naukowych. Wydział filozofii ma poważne osiągnięcia naukowe w historii filozofii, metafizyce, epistemologii, fenomenologii i hermeneutyce, estetyce i filozofii nauki.

Zainteresowania wykładowców tworzą kilka silnych dziedzin specjalizacji takich jak: etyka i jej zastosowanie; filozofia polityczna i prawna; logika i teorie argumentacji; filozofia grecka; filozofia kontynentalna od czasów Kant a; Russell i filozofia analityczna.

QUEEN'S UNIVERSITY

Dziedziny specjalizacji:

Studia dyplomowe na szczeblu magisterskim mogą być podjęte w każdej z głównych dziedzin filozofii. Program magisterski jest realizowany jako- program dający kandydatom możliwość dość elastycznego kontynuowania nauki, tak, aby później mogli oni znaleźć zajęcie w administracji państwowej, sądownictwie, dziennikarstwie i innych dziedzinach. Program magisterski może być również przygotowaniem do studiów doktoranckich i kariery zawodowej w filozofii.

Program doktorancki pozwala odpowiednim kandydatom kontynuować studia na wyższym poziomie, prowadzić badania naukowe i ściśle współpracować z wykładowcami. Najważniejsze dziedziny studiów to: etyka i filozofia społeczna, epistemologia i metafizyka.

Wymagania na M. A.: trzy pełne lub sześć pół-kursów (albo ich kombinacja), plus krótka praca dyplomowa zawierająca około- 50 stron.

Wymagania na Ph. D.: dwa pełne lub cztery pół-kursy (albo ich kombinacja), egzaminy całościowe i rozprawa naukowa. Zazwyczaj kandydaci wybierają swoje kursy, choć wydział może, według swego uznania, zażądać, aby kandydat zaliczył jeden lub więcej dodatkowych kursów.

Szczególne cechy programu: kolokwium. Uczestnictwo w cotygodniowym kolokwium wykładowców i studentów jest integralną częścią programu studiów dyplomowych. Na drugim roku każdy doktorant musi choć raz przedstawić na kolokwium swój referat. Studenci będący na studiach magisterskich mogą prezentować swe prace, ale nie jest to ich obowiązkiem.

Specjalności: etyka; H u m e; filozofia umysłu i działania; filozofia prawa; filozofia polityczna; logika; teoria wartości; estetyka; epistemologia; filozofia języka; filozofia religii; filozofia XX wieku; fenomenologia; filozofia kultury; metafizyka; historia filozofii; pragmatyzm; filozofia historii; filozofia sztuki; filozofia XIX wieku; egzystencjalizm; filozofia a psychoanaliza; etyka środowiskowa; marksizm i teoria społeczna; ontologia; filozofia percepcji; logika filozoficzna; filozofia społeczna; pragmatyzm współczesny; filozofia grecka.

UNIVERSITY OF GUELPH

Studia magisterskie

Wydział Filozofii oferuje dwa programy studiów dające możliwość uzyskania tytułu magisterskiego. Pierwszy przeznaczony jest dla studentów, którzy specjalizowali się w filozofii; drugi to specjalny program z dziedziny filozofii nauki przeznaczony dla studentów mających już pewne podstawy w tym zakresie. Program ten nie zakłada nauczania filozofii. Przy współpracy z *McMaster University*, wydział filozofii oferuje też studia doktoranckie.

Studia magisterskie w dziedzinie filozofii

Wydział Filozofii oferuje zajęcia ze wszystkich tradycyjnych dziedzin filozofii, ale szczególny nacisk kładzie na następujące specjalności: estetyka (współczesna analityczna i estetyka kontynentalna, filozofia muzyki, filozofia sztuk pięknych); etyka (podstawy etyki, etyka. biomedyczna, etyka biznesu, etyka opieki nad zwierzętami, edukacja moralna); historia filozofii (starożytna, nowożytna i współczesna, historia filozofii analitycznej i kontynentalnej); metafizyka i epistemologia (kosmologia filozoficzna, filozofia umysłu, tradycyjne problemy współczesne); filozofia religii (Bóg i człowiek, problem zła, tolerancja religijna); filozofia nauki (historia i filozofia biologii, filozofia fizyki, filozofia nauk społecznych); filozofia społeczna (marksizm, filozofia polityczna, filozofia prawa).

Tryb studiów

Studenci mogą uzyskać tytuł M. A. przez napisanie pracy dyplomowej lub po zaliczeniu kursów. Wszyscy studenci zobowiązani są do uczestniczenia w minimum 4 kursach dyplomowych, z których jeden to *Graduate Research. Seminar* (Dyplomowe Seminarium Naukowe). Studenci, którzy wybiorą drugi sposób uzyskania tytułu muszą zaliczyć 8 kursów, z których dwa to pilotowane kursy badawcze.

Studia magisterskie z dziedziny filozofii nauki

Ten specjalny program przeznaczony jest dla absolwentów wydziałów nauk ścisłych i jego zadaniem jest ukazanie im wyraźnej perspektywy filozoficznej istotnej dla nauki w szerokim tego słowa znaczeniu i jej poszczególnych dyscyplin. Nie zamierza on zmieniać naukowców w filozofów, choć może prowadzić do głębszych badań nad filozofią. Absolwenci filozofii, którzy pragną pogłębić swą wiedzę o naukach ścisłych, również mogą uznać ten program za pożyteczny. Oferowane są cykle wykładów z historii filozofii nauki, współczesnej filozofii nauki, filozofii biologii, filozofii nauk społecznych, nauki i etyki, etyki biomedycznej i historii filozofii. Proponuje się także wykłady i specjalne publikacje naukowe na temat danych zagadnień z filozofii nauki (lub matematyki), które odpowiadają zainteresowaniom poszczególnych studentów. Zazwyczaj studenci muszą zaliczyć 8 kursów i napisać pracę dyplomową, lub zaliczyć 12 kursów i prace semestralne.

UNIVERSITY OF TORONTO, Wydział Filozofii

Wydział ten dysponuje dużą grupą wykładowców, którzy mogą zapewnić nauczanie i pomoc z zakresu historii i problemów filozofii. Główne dziedziny specjalizacji to: filozofia grecka i średniowieczna, wczesna filozofia nowożytna, filozofia kontynentalna, etyka, filozofia języka i nauki, logika. Uniwersytet posiada rozwinięty system bibliotek.

Specjalności: historia filozofii (filozofia grecka, filozofia średniowieczna, filozofia islamu, wczesna filozofia nowożytna, filozofia kontynentalna, marksizm, filozofia analityczna); problemy filozofii (metafizyka, epistemologia, logika, filozofia moralna, polityczna i prawna, estetyka, filozofia religii, filozofia umysłu, filozofia języka, filozofia nauki).

Programy nauczania: magisterski, doktorancki

Magisterski (M. A.): studenci mogą wybrać program roczny lub dwuletni, w zależności od charakteru i zakresu wcześniejszych studiów w dziedzinie filozofii. Roczny program magisterski składa się z 4 pełnych kursów dyplomowych z filozofii (8 pół-kursów), a program dwuletni wymaga do 8 pełnych kursów. Większość studentów wybiera program roczny. Tytuł magisterski może być tytułem końcowym albo służyć może jako podstawa do studiów doktoranckich.

Doktorancki (Ph. D.): przyjęcie na studia doktoranckie zależy od pomyślnego zaliczenia programu magisterskiego. Studia doktoranckie trwają zazwyczaj 2 lata. Studentom o niewystarczającym wykształceniu zaleca się dodatkowy rok nauki.

Program doktorancki obejmuje:

a) Minimum 6 kursów dyplomowych z filozofii (12 pół-kursów); przynajmniej dwa z nich muszą dotyczyć historii filozofii i dwa — problemów filozofii. Pierwsze cztery z tych kursów objęte są programem studiów magisterskich.

b) Jeden kurs dyplomowy lub jego równoważnik z dziedziny innej niż filozofia.

c) Bierne poznanie francuskiego i niemieckiego.

d) Egzamin specjalistyczny z wybranej dziedziny.

e) Rozprawę doktorską i jej ustną obronę.

Opieka naukowa

Opieka naukowa studentów nad nowymi studentami wyznaczana jest zazwyczaj po rozpoczęciu roku akademickiego we wrześniu. Opieka taka przydzielana studentom może obejmować 112, 224 lub 280 godzin.

Studenci, którzy przechodzą ze studiów magisterskich na studia doktoranckie na wydziale filozofii, sprawują opiekę naukową w wymiarze 224 godzin lub więcej. Opieka ta będzie odnawiana na drugim roku, po okresie wymaganego pobytu na uczelni. Później opieka taka będzie możliwa tylko wtedy, gdy dostępne będą odpowiednie fundusze. Znaczna liczba studentów, od drugiego do czwartego roku studiów doktoranckich, każdego roku zostaje mianowana Instruktorami.

UNIVERSITY OF WATERLOO, Wydział Filozofii

Program:

Zaawansowane studia na wydziale filozofii kończą się uzyskaniem tytułu magistra i doktora filozofii. Studenci mogą specjalizować się w wielu dziedzinach filozofii i mają dużą swobodę w planowaniu własnych programów. Współpracują ściśle z wykładowcami, których badania i zainteresowania obejmują większość ważniejszych okresów i postaci z dziedziny filozofii; filozofię społeczną i polityczną oraz etykę, logikę, jej historię i zastosowania, a także klasyczne problemy metafizyki i epistemologii.

Program magisterski obejmuje pięć kursów semestralnych i trzy prace naukowe, lub pięć kursów semestralnych i pracę dyplomową. Doktoranci odbywają cztery kursy semestralne i podejmują zaawansowane studia w każdej z czterech dziedzin filozofii. Takie studia specjalistyczne zajmują miejsce zwykłych egzaminów ogólnych. Kandydaci na studia doktoranckie muszą wykazać się znajomością języka obcego oraz napisać i obronić pracę doktorską.

Specjalności: filozofia średniowieczna; filozofia edukacji; epistemologia; filozofia umysłu; logika średniowieczna i późnośredniowieczna; filozofia XVII w.; filozofia społeczna i polityczna; filozofia miasta; historia filozofii; fenomenologia; filozofia religii; etyka; filozofia a czysta matematyka; logika; filozofia języka; metafizyka; filozofia feminizmu; filozofia starożytna; pragmatyzm; filozofia gier; filozofia nauki; filozofia XX wieku.

UNIVERSITY OF WESTERN ONTARIO, Wydział Filozofii

Wydział utrzymuje ożywione kontakty z resztą świata filozoficznego. Z wykładami przybywają profesorowie z innych krajów, zaś filozofowie z innych uniwersytetów uczestniczą aktywnie w seminariach naukowych. Od 1965 roku wydział sponsoruje konferencje i warsztaty naukowe, na które przyjeżdżają grupy wybitnych filozofów z całego świata. W spotkaniach tych uczestniczą także studenci.

Wydział wydaje *Philosophy of Science, The University of Western Ontario Series in Philosophy of Science* (cykl monografii i sprawozdań konferencyjnych) oraz czasopismo „Hume Studies”,

Oferując bardzo zróżnicowany program nauczania, wydział filozofii współpracuje i korzysta z pomocy innych wydziałów uniwersyteckich. Są to: Centrum Nauki Kognitywnej, Wydział Historii Medycyny i Nauki, Wydział Prawa oraz Westminster Institute of Ethics and Values.

Warunki przyjęcia:

Na studia magisterskie:

Warunkiem przyjęcia jest zazwyczaj zaliczenie czteroletniego programu nauczania w uznanej instytucji i uzyskanie specjalizacji w filozofii.

W niektórych przypadkach przyjęci mogą być studenci, których specjalizacją nie jest filozofia. Zależy to w znacznej mierze od znaczenia kierunku, który był przedmiotem poprzednich studiów (np. student fizyki może studiować filozofię nauki). Studenci posiadający wykształcenie ogólne i pragnący kontynuować studia dyplomowe mogą ubiegać się o przyjęcie na Uniwersytet na specjalnych zasadach. Studenci tacy przez rok uczestniczą w specjalnym kursie przygotowawczym (obejmującym pięć cykli wykładów z filozofii) i w następnym roku ubiegają się o przyjęcie na studia dyplomowe.

Na studia doktoranckie:

Warunkiem przyjęcia jest posiadanie tytułu magisterskiego lub jego odpowiednika z dziedziny filozofii. W specjalnych przypadkach przyjęcie może odbyć się na podstawie uzyskanej specjalizacji w dziedzinie innej niż filozofia, jeżeli zakres studiów magisterskich związany był z planowaną sferą badań studenta.

Wymogi związane z uzyskiwaniem tytułów naukowych:

Kursy dyplomowe, to albo kursy pełne (dwa semestry), albo tzw. pół-kursy (jeden semestr). W sformułowaniu wymogów związanych z uzyskiwaniem tytułów naukowych termin *kurs* oznacza albo pełen kurs, albo dwa pół-kursy. Wszystkie kursy niezbędne do uzyskania tytułu naukowego powinny być zaliczone na ocenę co najmniej dobrą (B).

Wymogi na tytuł magistra

1. Kursy.

W przypadku programu ogólnego i programu specjalnego z filozofii nauki, otrzymanie tytułu magistra zależy od zaliczenia trzech dyplomowych kursów z filozofii. W programie specjalnym z filozofii nauki przynajmniej jeden kurs musi dotyczyć filozofii nauki. W programie łączonym na tytuł *bakalareusa* praw (LL. B) i magistra (M. A.), uzyskanie tytułu magistra wymaga ukończenia czterech lub trzech kursów i napisania pracy magisterskiej; przynajmniej jeden kurs musi dotyczyć filozofii prawa. Indywidualny tok studiów wymaga zgody wydziału.

2. Egzamin z wiedzy ogólnej.

Realizując program ogólny lub program specjalny z filozofii nauki, każdy student musi zdać egzamin z wiedzy ogólnej o historii filozofii. Egzamin ten przeprowadzony jest pod koniec semestru letniego (koniec sierpnia lub początek września). W razie potrzeby egzamin może być przeprowadzony na początku semestru letniego, w maju. Egzamin taki nie jest konieczny w przypadku programu łączonego na tytuł *bakalareusa* praw (LL. B) i magistra (M. A.).

Wymogi na tytuł doktora

1. Kursy.

W programie ogólnym, specjalnym programie z filozofii nauki i specjalnym programie z filozofii prawnej, uzyskanie tytułu doktora zależy od zaliczenia minimum sześciu kursów z filozofii. W przypadku specjalnego programu z etyki biomedycznej, uzyskanie tytułu doktora wymaga ukończenia minimum siedmiu kursów. Studenci realizujący specjalny program z filozofii prawa, do pomyślnego zakończenia pierwszego roku programu LL. B. potrzebują zaliczenia dwóch kursów. Studenci realizu-

jący specjalny program z etyki biomedycznej, muszą zaliczyć dwa kursy praktyczne będące częścią siedmiu wymaganych kursów.

Studenci realizujący program studiów doktoranckich a nie posiadający tytułu magistra filozofii, mogą być zobowiązani do zaliczenia kursów dodatkowych. W szczególnych przypadkach i po uzyskaniu zgody wydziału, studenci mogą uczestniczyć w kursach dyplomowych z przedmiotów innych niż filozofia.

2. Podstawy logiki.

Studenci muszą albo zdać specjalny egzamin z logiki symboli albo zaliczyć (na ocenę co najmniej dobrą — B), odpowiedni kurs tego przedmiotu. Ukończenie takiego kursu nie jest wystarczającym warunkiem spełnienia wymogów programowych. Wymogi związane z logiką spełnione muszą być do końca roku kalendarzowego studiów doktoranckich.

3. Język obcy.

Znajomość języka lub języków obcych może być wymagana, jeśli jest ona niezbędna dla badań w danej dziedzinie specjalizacji studenta.

4. Egzaminy ogólne.

W programie ogólnym oraz w programie specjalnym z etyki biomedycznej studenci muszą zdać pisemny egzamin ogólny z każdej z trzech podstawowych dziedzin: historia filozofii, metafizyka i epistemologia, etyka i teoria wartości.

W programie specjalnym z filozofii nauki każdy student musi zdać pisemny egzamin ogólny z każdej z następujących dziedzin: historia filozofii, filozofia nauki, logika matematyczna.

W specjalnym programie doktoranckim z filozofii prawa studenci muszą zdać pisemny egzamin z dwóch do wyboru następujących dziedzin: historia filozofii, metafizyka i epistemologia, etyka i teoria wartości.

Praca doktorska

Praca doktorska będąca wynikiem badań naukowych i charakteryzująca się oryginalnością, winna być przedłożona i zaakceptowana zgodnie z przepisami Wydziału ds. Studiów Dyplomowych. Zgoda wydziału na temat rozprawy i promotorów wydawana jest po przedłożeniu odpowiedniego konspektu. Konspekt taki przedkłada się po spełnieniu wszystkich pozostałych wymogów.

UNIVERSITY OF WINDSOR

Celem programu jest solidne, zindywidualizowane nauczanie studentów — bez względu na to, czy pragną oni przejść potem na studia doktoranckie (w Kanadzie lub USA), czy też poświęcić rok albo dwa na pogłę-

bianie swej wiedzy filozoficznej. Wszyscy studenci muszą uczestniczyć w seminarium wydziałowym (w którym biorą udział prawie wszyscy wykładowcy), oraz zaliczyć egzamin magisterski oparty na tym seminarium. Regularne studia magisterskie mogą być uzupełnione o specjalne cykle wykładów prowadzone przez danego profesora.

Wykładowcy wydziału filozofii zajmują się nie tylko najważniejszymi dziedzinami filozofii, ale prowadzą też specjalne badania nad logiką nieformalną i historią filozofii, a w szczególności: podstawami egzystencjalizmu, filozofią średniowiecza i wczesną filozofią nowożytną.

Specjalności: logika nieformalna; etyka; filozofia średniowieczna; filozofia starożytna; filozofia języka i komunikacji; etyka środków masowego przekazu; teoria etyki; podstawy egzystencjalizmu; współczesna filozofia francuska; filozofia religii; Berkeley; filozofia prawa (średniowieczna, szkocka XVII i XVIII wieku, pozytywizm prawny XIX wieku); współczesne problemy moralne i prawne; Wittgenstein; teoria ewolucji (Darwin); Kant; epistemologia i filozofia współczesna; filozofia historii; wczesna filozofia nowożytna (Kartezjusz, Locke, H u m e); filozofia umysłu; filozofia problemów medycznych.

YORK UNIVERSITY

Dyplomowy program filozofii

Oferowane tytuły naukowe: Magister (M. A.), Doktor (Ph. D.)

Charakterystyka programu wraz z dziedzinami specjalizacji:

Wydział do Spraw Studiów Dyplomowych oferuje program filozofii umożliwiający zdobycie tytułu magistra i doktora. Zazwyczaj w programie uczestniczy około 45 studentów, w tym 15 studentów zaocznych. Największy nacisk kładzie się na filozofię moralną, społeczną i polityczną, filozofię nauki, filozofię prawa i filozofię nauk społecznych.

Charakterystyczne cechy programu:

Studenci mogą wybrać program najlepiej odpowiadający ich zainteresowaniom i potrzebom. Studenci na studiach magisterskich mogą, do wyboru:

- a) zaliczyć dwa pełne kursy i napisać pracę magisterską;
- b) zaliczyć dwa pełne kursy i napisać dwie prace badawcze;
- c) zaliczyć trzy pełne kursy i napisać jedną pracę badawczą.

Studenci na studiach doktoranckich muszą uzyskać 10 punktów w następujący sposób:

- a) maksimum trzy pełne kursy (każdy = 1 punkt);
- b) minimum cztery prace badawcze (każda = 1/2 punktu);

c) praca doktorska oparta na badaniach oryginalnych i obroniona na egzaminie ustnym (5 punktów).

Specjalności: filozofia historii; filozofia nauk medycznych; filozofia psychoanalizy; H e g e l; filozofia nauki; filozofia technologii; fenomenologia; idealizm niemiecki; hermeneutyka; filozofia społeczna; filozofia prawa; etyka; racjonalizm XVII i XVIII wieku; empiryzm; metafizyka; epistemologia; filozofia polityczna; Wittgenstein; filozofia chińska; logika; filozofia starożytna; filozofia języka; filozofia nauk społecznych; estetyka filmu; filozofia umysłu; psychologia filozoficzna; filozofia percepcji; filozofia psychologii; filozofia analityczna; egzystencjalizm; filozofia sztuki; Kant; filozofia Charlesa Sandersa P e i r c e'a; wczesna filozofia nowożytna (K a r t e z j u s z, H u m e); filozofia religii; logika nieformalna.

Thumaczyła:

Małgorzata Pacyna

KWASI WIREDU*

FILOZOFIA I IDEOLOGIA *

Podczas konferencji, do której po raz drugi nawiązuję, były od samego początku wyróżnione dwa aspekty relacji między filozofią i ideologią. Pierwszy dotyczy związku między nauczaniem filozofii w instytucjach zajmujących się kształceniem z jednej strony, a z drugiej znaczeniem i autorytetem rządu oraz z wpływami oficjalnej ideologii, obowiązującej w danym państwie, na treść i formę edukacji. Drugi zaś stawia problem bardziej podstawowy, związany z określeniem na czym polega właściwie relacja między filozofią i ideologią. Analiza pierwszego aspektu odsłania różne symptomy, świadczące o tym, że coraz więcej filozofów afrykańskich zaniepokojonych jest możliwością narzucania, wymuszaniem wmontowywania obowiązującej ideologii w obręb zajęć przez nich prowadzonych. W zasadzie wszyscy byli zgodni co do tego, że jeżeli ewentualnie taki fakt nastąpi, to nauczanie filozofii zostanie mocno narażone na szwank. Na razie jednak nikt z filozofów obecnych na konferencji nie objawił, a może nie chciał powiedzieć, iż skutki tego posunięcia wystąpiły w jego kraju i dotyczą go osobiście.

Nasuwa się w związku z tym pytanie: *Dlaczego ideologia wydaje się niespójna, zewnętrzna w stosunku do filozofii, a edukacja filozoficzna traci na wartości przez łączenie jej z ideologią?* — lub ujmując inaczej: *Dlaczego o wprowadzeniu ideologii do filozofii decyduje przymus? (...)*

Nawiązując do tych pytań, można stwierdzić, że problem polega prawdopodobnie na tym, że ideologia jako taka nie jest zupełnie obca filozofii, lecz przeciwnie — gdyż istnieją bliskie związki, jakby swoiste pokrewieństwo między nimi. Wydział filozofii nie może stwarzać pozorów wywiązywania się z dyspozycji dotyczących wprowadzenia elementów ideologii w obręb wykładowego przedmiotu (w przeciwieństwie na przykład

*Prezentowany tekst jest fragmentem artykułu K. Wiredu: *Postfacte: Some issues in Philosophy in Africa today*. W: *Teaching and research in philosophy; Africa*. Paris 1984, s. 259—263. Relacjonuje przebieg debaty poruszającej przedstawione w tytule zagadnienie, tj. debaty, która odbyła się w 1980 r. w Nairobi podczas *The Expert Consultation* na temat: *Teaching and Research in Philosophy in Africa*. Patrz: tekst tegoż autora w dziale: *Artykuły i rozprawy* (red.)

do wydziału matematyki, dzieląc plan na oddzielne zajęcia z filozofii i ideologii, ponieważ zarządzenia władz zakładają w tym względzie wkomponowanie tej drugiej dziedziny w obręb programu edukacji filozoficznej. W tej sytuacji naturalną konsekwencją mogłaby być decyzja nakazująca na przykład nauczanie ideologii jako filozofii lub przynajmniej jako jej części. Rodzi się w efekcie kolejne pytanie: *Co sprawia, że pojawia się możliwość zaistnienia między wskazanymi dyscyplinami takiej oto sytuacji?* Dane pytanie sięga do problemu korzeni owej relacji i zarazem zwraca uwagę na drugi aspekt zasygnalizowanego w tytule zagadnienia. Bez dokładnego wyjaśnienia natury związków między filozofią i ideologią, każda odpowiedź będzie niepełna. I właśnie tego należy unikać.

Niemniej jednak nawet niepełne wyjaśnienie może okazać się w konsekwencji przydatne. Można także przyjąć, że filozofii nie da się kojarzyć z ideologią, wyrzucając niejako poza nawias postawiony powyżej problem. (...) Jednakże wiele przykładów historycznych zaistniałych w nauce tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie zdecydowanie podważa ten pogląd. Można orzec, iż główne filozofie świata, zarówno religijne, jak świeckie są jednak zawsze połączone z pewnym rodzajem ideologii i trudno przypuszczać, iż jest to przypadek. Jeżeli nawet wyobrazimy sobie filozofię (w bardzo szerokim ujęciu) jako sposób widzenia i drogę do zrozumienia świata, a ideologię jako dziedzinę wyznaczającą kierunek życia, sposób przeżywania świata, to jest to nic w stosunku do zdziwienia, jakie wywołuje fakt, że różne sposoby pojmowania świata, implikują rozmaite idee określające, jak najlepiej w nim żyć, ponieważ fundamentalną motywacją zdobywania wiedzy, a w każdym razie jedną wśród wielu innych jest aktywność skoncentrowana na oddziaływaniu na środowisko zewnętrzne. W takim ujęciu problem nie dotyczy jednak związku między filozofią i ideologią, lecz raczej tego, co jest naturą owego związku. Na nieszczęście problem ten nie jest bynajmniej łatwy do rozwiązania.

Na koniec przedstawmy dwie opinie, które należy odnotować. Można stwierdzić, że filozofia, która jest związana z ideologią, potrafi to logicznie uzasadnić. Ale też daje się zauważyć, iż w wielu przypadkach filozofia skłania się jedynie ku ideologii bez jakiegokolwiek logicznej konieczności. Marksizm jest prawdopodobnie najbardziej znaną teorią, w której doktryna filozoficzna zwana materializmem dialektycznym związana jest organicznie z ideologią określaną mianem naukowego socjalizmu. Wprawdzie nie podkreśla się zbyt często tego faktu, to jednak trzeba zaznaczyć, iż bardzo dużo rodzimych (afrykańskich) koncepcji filozoficznych prezentuje ten sam co powyżej rodzaj związków. Religia chrześcijańska na przykład, zgodnie z poglądami wielu chrześcijan, jest logicznie związana ze specyficznym systemem moralności, etyką chrześcijańską.

Powyższe przykłady wskazują, iż posłużyliśmy się szeroką koncepcją ideologii, ponieważ wybiega ona znacznie poza ujęcia *stricte* polityczne lub ekonomiczne, zawiera także założenia o charakterze moralnym czy religijnym (...) Ale można też stwierdzić, charakteryzując problem globalnie, że ideologie zainteresowane są tworzeniem — dla grupy, którą reprezentują — programów zapewniających godziwe życie w dobrze zorganizowanym społeczeństwie. Tak więc są one przede wszystkim bardziej normatywne niż ekonomiczne, polityczne, religijne czy etyczne; i w zasadzie zajmują się tym, co być powinno, a traktują o tym, co jest tylko po to, aby stwierdzić, co być powinno.

Natomiast, jeżeli przyjmuje się, że filozofia jest skoncentrowana na wyjaśnianiu, to jest ona teorią, która dotyczy tego co jest, a nie tego co powinno być. Nawet wtedy, gdy sprawa dotyczy idei normatywnych, to jej rola w tym względzie polega właśnie na wyjaśnieniu kwestii idei normatywnych, celem określenia w sposób jasny i zrozumiały, jaka jest ich natura. W związku z tym powstaje problem, który trafnie odzwierciedla następujące pytanie: *Czy filozofia może z punktu widzenia logiki zawierać ideologię?* Stawia to nas twarzą w twarz z kapitalnym zagadnieniem związanym ze słowami: *jest* i *powinien*. Jeżeli teorie filozoficzne zawierają poglądy dotyczące tego co jest, a ideologie są teoriami o charakterze powinnościowym, to stwierdzenie, że filozofia może zawierać ideologię, implikuje stwierdzenie, że *jest* może zawierać *powinien*.

W zachodniej filozofii problem *jest-powinien* był postawiony w najostrejszej formie przez Dawida H u m e'a w XIX wieku. Wprawdzie od jego czasów tym zagadnieniem zajmowało się kilka najświetniejszych umysłów w historii Zachodu, to mimo to nie przybliżono w jakikolwiek sposób możliwości rozwiązania owego problemu. Niepomny tego faktu obecny związek filozofów afrykańskich, wskazuje jednakże, iż zagadnienie związku filozofii i ideologii wymaga wyjaśnienia. Stanowi to dobry przykład wskazujący, jak sytuacje praktycznie mogą wywierać nacisk na projekty badań filozoficznych. Nawiasem mówiąc należy oczekiwać, że Afrykanin, który bada swoją miejscową filozoficzną tradycję oralną (uwzględniając jej obecne kontekstowe kulturowe uwikłania) prawdopodobnie dostrzeże, iż kwestia dotycząca tego co jest i tego co być powinno, wcale nie umknęła uwadze jego antenatów.

Występuje też punkt widzenia, zakładający, że filozofia nie może zawierać w sobie ideologii i być z nią logicznie związana lub też inny przyjmujący, że filozofia może czasem przekształcić się częściowo w ideologię. No i jak właśnie można wyjaśnić to zjawisko? Czy jest ono wyłącznie procesem psychologicznym? Przypuszczalnie nie, ponieważ został uznany za jeden z podstawowych, filozoficznie doniosłych problemów, lecz z drugiej strony, jeżeli przyjmie się, że związek między filozofiami

i ideologiami ma charakter konceptualny, to wtedy dostrzegamy z naszego punktu widzenia zgoła delikatny, ledwo uchwytny mechanizm wyjaśniający, jak jeden zbiór propozycji może konceptualnie prowadzić do innego bez logicznego uzasadnienia tego procesu (w sensie ogólnym) w rozważanym przypadku (...).

Przed zakończeniem rozważań na temat filozofii i ideologii warto zasygnalizować jeszcze jedno możliwe podejście do tego zagadnienia. Można dostrzec w sposobie postawienia problemu, iż filozofię i ideologię potraktowano tak, jak gdyby były one do siebie nieprzystawalne, rozłączne w sensie teoretycznym. Nawiasem mówiąc kwestia różnorodności i oddalenia ideologii i filozofii nie jest wcale sprawą sporną, lecz stanowi jedynie pewien aspekt przedstawionego poniżej zagadnienia. Zawiera ono następującą sugestię, wskazującą, że pewne dystynkcje, linie demarkacyjne mogą być przeprowadzane w obrębie samej filozofii, pomiędzy jedną postacią, która dotyczy natury, a więc tego co jest — można ją nazwać, adaptując termin ściśle gramatyczny, oznajmującą, opisową formą filozofii — oraz drugą związaną z koncepcjami, wnioskami o charakterze postulatycznym, wskazującą na to, co powinno być, nazywając ją w odróżnieniu od poprzedniej formą normatywną.

Przedstawione powyżej ujęcie problemu jest na tyle klarowne, by zobaczyć dlaczego właśnie wydział filozoficzny, a nie na przykład matematyczny, może z łatwością paść ofiarą dyktatu ideologicznego władzy państwowej, zwłaszcza że ideologia może przecież stanowić część filozofii. Jednakże jest ciągle sprawą otwartą, czy powyższy pogląd jest prawidłowy. Zwłaszcza, że główną intencję tego tekstu stanowi wprowadzenie w zagadnienie, a nie porzucenie postawionego problemu.

Należy też zauważyć, że sugestia uczyniona przez uczestników konferencji w Nairobi, zawierała stwierdzenie orzekające, że filozofowie afrykańscy nie chcą oddać swe myślenie w pacht ideologii. Również i ten wywód miał wzgląd rozwiązania w pełni uzasadnionego logicznie, zaznaczmy ponadto, że właśnie ujęcie rozważanego zagadnienia jako sprawy zawieszanej pomiędzy oznajmującą oraz normatywną postacią filozofii, jest zarazem próbą wyjaśnienia (jak zaznaczono powyżej) relacji między filozofią i ideologią.

Można przeto zasugerować, że obowiązkowe nauczanie określonej ideologii jest szkodliwe z punktu widzenia dydaktyki wydziału filozoficznego, nie dlatego, że ideologia nie ma związku z filozofią, ale ujmując to prościej—dlatego, że władze państwowe nie są często zainteresowane racjonalną dyskusją na temat ideologii, lecz jedynie szerzeniem propagandy. Ponadto jest oczywiste, że tego rodzaju ekstremalna sytuacja budzi przykry oddźwięk w środowisku akademickim. Na dodatek można zauważyć, że studenci przychodząc na zajęcia wierzą, że komunikacja

filozoficzna musi zakładać racjonalną dyskusję (jest to pogląd, który zdawał się dominować na konferencji w Nairobi) i to stwarza szansę, że oni pojmując ideologię w ścisłym związku z filozofią bądź jako jej aspekt, będą zmierzać do kultywowania tego zwyczaju, to jest racjonalnej dyskusji w obrębie rozważań na tematy ideologiczne. Obecnie ten problem, ogólnie mówiąc, nie dotyczy Afryki, co oczywiście nie oznacza, że rzadko w niej występuje. Niemniej jednak zamysł poprawienia sytuacji, między innymi przez wyjaśnienie i określenie relacji zachodzących pomiędzy filozofią i ideologią, może motywować badaczy z kręgu współczesnej filozofii afrykańskiej do stawienia czoła temu problemowi.

Tłumaczył:
Jerzy Kosiewicz

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

INSTYTUT FILOZOFII, UNIWERSYTET WARSZAWSKI
(rok akademicki 1987/1988)

1. Prof. dr hab. Zdzisław Augustynek, dr Jacek J. Jadacki: *Ontologia własności i relacji.*
2. Dr hab. Mieczysław Boczar: *Źródła średniowiecznej myśli filozoficznej.*
3. Prof. dr hab. Henryk Jankowski: *Etyczne aspekty ekonomiczno-społecznych i politycznych problemów współczesności.*
4. Dr Andrzej Kasia: *Problem predestynacji.*
5. Prof. dr hab. Władysław Krajewski: *Prawidłowości rozwoju nauki.*
6. Prof. dr hab. Alicja Kuczyńska: *Mit i jego funkcja w sztuce.*
7. Prof. dr hab. Janusz Kuczyński: *Uniwersalizm i współczesna filozofia amerykańska.*
8. Prof. dr hab. Jan Legowicz: *Arystotelizm na przełomie XII i XIII wieku.*
9. Dr Jerzy Łoziński: *Z wybranych problemów filozofii XIX i XX wieku.*
10. Doc. dr hab. Witold Mackiewicz: *Marksowski ideał człowieka i możliwości jego spełnienia (na przykładzie najnowszej polskiej literatury marksistowskiej).*
11. Dr Jerzy Niecikowski: *Kryzys kultury — pojęcie i zagadnienia.*
12. Dr Aleksander Ochocki: *Utopia filozofii.*
13. Doc. dr hab. Jan Ożarowski: *Myśl hermeneutyczna niemiecka i jej inspiracje moralne. Zagadnienie autentyzmów w rozstrzygnięciach poznawczych i etycznych.*
14. Doc. dr hab. Stanisław Pieróg: *Metafizyka modernizmu.*
15. Doc. dr hab. Elżbieta Pietruska-Madej: *Wybrane zagadnienia z współczesnej filozofii nauki.*
16. Prof. dr hab. Marian Przełęcki: *Semantyka fikcji.*
17. Doc. dr hab. Zofia Rosińska, doc. dr hab. Stanisław Pazura: *Estetyka Kanta i Schillera.*
18. Prof. dr hab. Marek J. Siemek: *Rozum i podmiotowość w klasycznej filozofii niemieckiej.*
19. Doc. dr hab. Barbara Stanosz: *Wybrane zagadnienia z filozofii analitycznej.*

20. Doc. dr hab. Józef Stuchliński: *Czas i metoda*.
21. Prof. dr hab. Jerzy Pelc: *Znak — język — rzeczywistość*.
22. Prof. dr hab. Klemens Szaniawski: *Metody formalne w humanistyce*.
23. Dr Zbigniew Zwoliński: *Prawda i odpowiedzialność*.

INSTYTUT FILOZOFII, UNIWERSYTET ŚLĄSKI

1. Prof. dr hab. Czesław Głąbik: *Filozofia polska XIX i XX wieku*.
2. Prof. dr hab. Józef Bańka: *Czas w historii*.
3. Doc. dr hab. Wiesław Sztumski: *Problemy istnienia i rozwoju*.
4. Doc. dr hab. Marek Tokarz: *Pragmatyka logiczna*.
5. Doc. dr hab. Halina Promieńska: *Epistemologia wartości*.

INSTYTUT FILOZOFII, UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI W KRAKOWIE

1. Prof. dr hab. Maria Gołaszewska: *Seminarium estetyczne*.
2. Prof. dr hab. Józef Lipiec: *Jak przebudować świat*.
3. Prof. dr hab. Władysław Stróżewski: *Ontologia Ingardena*.
4. Prof. dr hab. Andrzej Wroński: *Z logiki filozoficznej*.
5. Doc. dr hab. Zbigniew Chyliński: *Ewolucja pojęć fizyki*.
6. Doc. dr hab. Bronisław Łagowski: *Wolność, racjonalność polityczna i wola ludu w filozofii społecznej Henryka Kamińskiego*.
7. Doc. dr hab. Elżbieta Paczkowska-Łagowska: *Współczesne kierunki antropologii kręgu uniemieckojęzycznego*.
8. Doc. dr hab. Jan Pawlica: *Aksjologia i etyka Husserla i Ingardena*.
9. Doc. dr hab. Zdzisława Piątek: *Główne trendy współczesnej filozofii biologii*.
10. Dr Jerzy Perzanowski: *Seminarium logiczno-filozoficzne*.

MIĘDZYUCZELNIANY INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII, UNIWERSYTET IM. MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ W LUBLINIE

1. Dr hab. Ewa Borowska: *Seminarium z estetyki*.
2. Prof. dr hab. Zdzisław Czarnecki: *Człowiek, historia i wartość*.
3. Doc. dr hab. Stanisław Jedynak: *Etyka polska XIX i XX wieku; Podstawowe pojęcia i kategorie etyki*.
4. Prof. dr hab. Leon Koj: *Wadliwości wypowiadania się, w szczególności problem nieostrości*.
5. Prof. dr hab. Andrzej Nowicki: *Filozofia muzyki*.
6. Doc. dr hab. Andrzej Zachariasz: *Rozważania o filozofii; Byt a powinność*.

ANDRZEJ NOWICKI

FILOZOFIA MUZYKI

WYKŁADY MONOGRAFICZNE NA UMCS W LATACH 1982—1987

4 października 1982 roku rozpocząłem na UMCS cykl wykładów monograficznych z filozofii muzyki dla studentów III, IV i V roku filozofii i V roku wychowania muzycznego. Każdy semestr (30 godzin) stanowi odrębną całość. Nie licząc powtórzeń cykl objął dotąd cztery tematy:

TEMAT I: ZARYS DZIEJÓW FILOZOFII MUZYKI

Wstęp: zadania wykładu; zasady selekcji materiału; studiowanie dzieł filozofii muzyki w celu sporządzenia mapy problemów i rejestru narzędzi pojęciowych przydatnych do rozważań o muzyce.

1. Damon — muzyka a życie społeczno-polityczne.
2. Platon — muzyka jako „sztuka portretowania” (*eikastike*).
3. Arystoteles — *ethe*, *pathe* i *prakseis* jako treść muzyki.
4. Pitagorejczycy — analogie pomiędzy utworem muzycznym a osobowością.
5. Filodem i Diogenes Babilończyk — różnice pomiędzy stoicką a epikurejską filozofią muzyki.
6. Lukrecjusz — ■ problem początków muzyki.
7. Plutarch — znaczenie filozofii dla muzyki.
8. Sekstus Empiryk — problem „muzykalności malarstwa”.
9. Arystydes Kwintylian — psychagogiczne funkcje muzyki.
10. Diogenes Laertios.
11. Augustyn.
12. Boecjusz.
13. Średniowieczne teorie muzyki — muzyka a religia, problem relacji pomiędzy muzyką a tekstem.
14. Giordano Bruno — traktat o kompozycji; poetyckość, malarstwo i filozoficzność muzyki; problemy desemantyzacji i reinterpretacji.
15. V a n i n i — muzyka jako pokarm przekształcanlny w substancję

osobowości słuchacza; doskonałość jako dostarczanie przestrzeni dla aktywności odbiorcy (*perfectum propter imperfectionem*).

16. F. Bacon — perspektywy rozwoju muzyki.
17. Hobbes — dźwięk jako obraz czyli reakcja organu zmysłowego na bodźce; słuchacz jako współtwórca słuchanej muzyki.
18. Kartezjusz — zdolność muzyki do wzbudzania różnych „namiętności duszy”.
19. Kircher — dziesięć działów „muzurgii”.
20. Leibniz — rola podświadomości w recepcji muzyki.
21. D’A l e m b e r t — pojęcie „wolności muzyki”; muzyka jako rodzaj malarstwa.
22. Rousseau — muzyka a język; dźwięki jako znaki (*les sons agissent comme signes*).
23. Diderot — argument za wyższością muzyki instrumentalnej nad wokalną (pozostawia więcej przestrzeni dla naszej wyobraźni).
24. Kant — aktywność podmiotu; pojęcie *wnoszenia*.
25. H e g e l — twórczość muzyczna jako reagowanie na bodźce słowne tekstu; przydatność pojęcia negacji dialektycznej (*Aufhebung*) dla filozofii muzyki; prawo słuchacza do wyboru sposobu słuchania.
26. Schopenhauer — metafizyka muzyki.
27. Kierkegaard — pojęcie portretu muzycznego; kult Mozarta.
28. Nietzsche — muzyka apollinińska i muzyka dionizyjska; zdolność muzyki do „uskrzydlenia myśli”.
29. H a n s l i c k — problem czysto muzycznej treści muzyki.
30. Hausegger — muzyka jako wyraz (*Ausdruck*).
31. Kelles-Krauz — muzyka a praca produkcyjna.
32. Ingarden — problem aktywności odbiorcy dzieła muzycznego.
33. N. H a r t m a n n — „warstwy” w dziele muzycznym.
34. Bloch — muzyka jako antycypacja świata, którego jeszcze nie ma.
35. Porena — muzyka jako „przedmiot do” (wytwarzania, słuchania, badania); postawa metakulturalna.

TEMAT II: JOHN CAGE I FILOZOFICZNE FUNDAMENTY WSPÓŁCZESNEJ MUZYKI AWANGARDOWEJ

Analiza trzech książek: *Silence, A Year from Monday, John Cage* (wyd. R. K o s t e l a n e t z). Rejestr odkryć, pomysłów, eksperymentów. Krytyka tendencji do eliminacji osobowości kompozytora z procesu wytwarzania muzyki.

TEMAT III: CO TO JEST FILOZOFIA MUZYKI?
MAPA PROBLEMÓW FILOZOFICZNYCH ROZWAŻANYCH W POLSKICH
PRACACH O MUZYCE

Wstęp: periodyzacja dziejów polskiej filozofii muzyki; klasyfikacja autorów.

1. Jak odpowiadano na pytanie: co to jest muzyka?
2. Co uważano za podstawowe składniki (elementy, warstwy, parametry) dzieła muzycznego?
3. Ile wyróżniano sposobów istnienia muzyki?
4. Co pisano o funkcjach pełnionych przez muzykę?
5. Jakie hipotezy dotyczące powstania muzyki budziły w Polsce największe zainteresowanie?
6. Jak ujmowano relacje zachodzące pomiędzy muzyką a czasem?
7. I pomiędzy muzyką a przestrzenią?
8. Jakie zajmowano stanowiska w sporze o treść muzyki?
9. Jak ujmowano proces komponowania muzyki i relacje zachodzące pomiędzy twórcą a dziełem muzycznym?
10. Czy i w jaki sposób odróżniano interpretację od wykonania?
11. Jakie związki dostrzegano pomiędzy muzyką a przyrodą?
12. Jakie modele „kultury muzycznej” funkcjonowały w polskim piśmiennictwie muzycznym?
13. Co pisano o społecznych uwarunkowaniach rozwoju kultury muzycznej?
14. Jakie stanowiska zajmowano w sporze o politykę kulturalną w dziedzinie muzyki? Jakim celom powinna służyć, jakie wartości realizować, kto powinien mieć wpływ na jej projektowanie i podejmowanie decyzji?
15. Jak określano „muzykę ludową”?
16. Jak ujmowano relacje pomiędzy muzyką ludową a muzyką artystyczną?
17. Jak odpowiadano na pytanie: na czym polega polskość muzyki polskiej?
18. Jak ujmowano relacje pomiędzy muzyką polską a muzyką innych narodów?
19. Jak oceniano spotkania kultur muzycznych?
20. Jak oceniano nowatorstwo w muzyce i nawiązywanie do tradycji?
21. Jak ujmowano relacje pomiędzy muzyką a innymi dziedzinami kultury? W szczególności:
22. Relacje pomiędzy muzyką a religią?
23. Relacje pomiędzy muzyką a wychowaniem?

24. Pomiędzy muzyką a literaturą?
25. Pomiędzy muzyką a malarstwem i rzeźbą?
26. Pomiędzy muzyką a teatrem, filmem, telewizją?
27. Pomiędzy muzyką a techniką?
28. Pomiędzy muzyką a filozofią?
29. Jak rozumiano „rozumienie” muzyki?
30. Jakie wyodrębniano metody poznawania muzyki?
31. Jaką strukturę miały opisy dzieła muzycznego? (na jakich składnikach i relacjach koncentrowano uwagę?).
32. Co było przedmiotem wartościowania w pracach o muzyce?
33. Jakie stosowano kryteria wartości?
34. Jak ujmowano relację pomiędzy twórczością muzyczną a nauką o muzyce?
35. Kto i w jaki sposób posługiwał się pojęciem *filozofia muzyki*?
36. Jakie wnioski wynikają z badań nad dziejami polskiej filozofii muzyki?

TEMAT IV (ROZPOCZĘTY 16 II 1987 R.):
BUDOWA SYSTEMU FILOZOFII MUZYKI

Wstęp: ontologiczne podstawy systemu filozofii muzyki; metoda budowy systemu; zestaw najważniejszych narzędzi pojęciowych.

1. Klasyfikacja czynności muzycznych.
2. Muzyka jako zbiór przedmiotów (dzieł) i jako zbiór podmiotów wytwarzających te dzieła.
3. Pojęcie ergantropii i klasyfikacja form obecności podmiotów w przedmiotach muzycznych.
4. Procesy interioryzacji i eksterioryzacji w muzyce.
5. Muzyczna prakseosemiotyka i problem optymalnego systemu znaków w notacji muzycznej (w nawiązaniu do prac Tadeusza Wójcika).
6. Muzyka jako system znaków i klasyfikacja sposobów „czytania muzyki”.
7. Definicja muzyki.
8. Definicja kultury muzycznej.
9. Struktura systemu wiedzy o muzyce.
10. Relacja pomiędzy filozofią muzyki a innymi dziedzinami wiedzy o muzyce.
11. Muzyka a poezja, malarstwo i filozofia.
12. Kryteria wartości zjawisk muzycznych.
13. Religia muzyki i kult kompozytorów.
14. Krytyka irracjonalizmu w muzykologii.

15. Filozoficzne problemy kompozycji.

16. Filozofia jako źródło inspiracji dla muzyków i muzyka jako źródło inspiracji dla filozofów.

W przeciwieństwie do wydrukowanych książek i rozpraw wykład monograficzny ukazuje myśl w ruchu; nie ogranicza się do prezentacji gotowych wyników, ale jest „głośnym myśleniem” odsłaniającym trudności, precyzującym problemy, wytwarzającym narzędzia do ich rozwiązywania. Mimo to można już w chwili obecnej wyliczyć najważniejsze twierdzenia budowanego systemu filozofii muzyki — wnoszonego na wcześniej położonych fundamentach (zwłaszcza w takich książkach jak *Człowiek w świecie dzieł*, *Portrety filozofów*, *Nauczyciele*, *Czas i człowiek*, *Studia z inkontrologii*, *Filozofia przestrzeni*, *Struktura podmiotu*). Są to twierdzenia następujące:

1. Muzyka jest podmiotem, który sam siebie wytwarza i jest realnie obecny w wytwarzanych przez siebie przedmiotach (zasada autokreacji i ergantropii).

2. Kompozytor jest realnie obecny w skomponowanej przez siebie muzyce przede wszystkim własnym „sposobem komponowania” (posiadaną wiedzę muzyczną, uznawanymi przez siebie zasadami wytwarzania muzyki, nowatorskimi pomysłami, upodobaniami estetycznymi, nastrojami, uczuciami, przeżyciami, trwałymi cechami osobowości) i „światem, który w sobie nosi” (w ten sposób w utworze muzycznym są obecni jego nauczyciele, twórcy dzieł muzycznych, które słyszał, twórcy dzieł malarskich, które oglądał, twórcy dzieł literackich i filozoficznych, które czytał, a także inne osoby, z którymi łączy go więzi emocjonalne).

3. Dzieła muzyczne są zbudowane z substancji przekształcalnej w substancję osobowości odbiorców.

4. Obecność twórców w przedmiotach sprawia, że przedmioty te mogą funkcjonować jako podmioty spotkań modyfikujące osobowość odbiorców.

5. Dzieła muzyczne są nie tylko strukturami dźwiękowymi, ale także zbiorami znaków czyli przedmiotami do czytania; mogą być odczytywane jako autoportrety twórców, jako dzieje spotkań, jako relacje łączące twórcę z rzeczywistością pozamuzyczną.

6. Dzieła muzyczne są miejscem spotkań, w którym znajduje się przestrzeń dla aktywności twórczej odbiorców.

7. Największą wartością dzieł muzycznych jest ich zdolność pobudzająca odbiorców do własnej aktywności twórczej (nie tylko muzycznej).

8. Wszystkie dzieła muzyczne są potencjalnie wielowersyjne, wielorako przekształcalne; mogą być zwielokrotniane a więc obecne równo-

częściej w różnych miejscach przestrzeni (gdzie są wykonywane) i w światach wewnętrznych wielu milionów słuchaczy.

9. Dzieła muzyczne mają strukturę wielocząstkową; części dzieł (a także drobne cząstki) mogą usamodzielniać się, żyć muzycznie także poza kompozycją, z której zostały wyrwane; mogą stawać się twórczym innymi kompozycji muzycznych, a także składnikami filmów, przedstawień teatralnych itd.

10. Podmiotem wytwarzającym muzykę jest nie tylko kompozytor. Muzyka jest wytworem społecznym, zbiorowym. Istnieje co najmniej dziewięć klas podmiotów będących współtwórcami muzyki:

- a) filozof, wynalazca systemu zasad wytwarzania muzyki;
- b) wynalazca (i wytwórca) instrumentu; specyficzne i jednostkowe cechy instrumentu współdecydują o kształcie wytwarzanej muzyki; instrumentem może być każdy przedmiot wykorzystywany do wytwarzania muzyki;
- c) architekt projektujący muzyczną przestrzeń, której cechy współdecydują o kształcie wytwarzanej muzyki;
- d) poeta, który bodźcami słownymi wprawia wyobraźnię kompozytora w ruch, współdecyduje w ten sposób o kształcie wytwarzanej muzyki wokalne, wokлно-instrumentalne (a niekiedy także o kształcie muzyki czysto instrumentalnej, na przykład o kształcie uwertury operowej, poematu symfonicznego, a także symfonii, koncertów, kwartetów, sonat zawierających motywy zaczerpnięte z oper);
- e) kompozytor;
- f) wykonawcy jego utworów (dyrygenci, instrumentalisci, śpiewacy);
- g) wynalazcy sposobów utrwalania muzyki (wynalazcy systemów notacji muzycznej — wpływających na kształt komponowanej i wykonywanej muzyki, wynalazcy aparatury utrwalającej wykonania, produkcji nut, adapterów, magnetofonów, płyt, taśm itd.);
- h) słuchacze, którzy umieją przetwarzać drgania na wrażenia słuchowe (a wrażenia słuchowe w wyobrażenia muzyczne — a więc umieją zauważać wartość estetyczną brzmień, układów rytmicznych, melodycznych, harmoniczych, różnic tempa i głośności, struktury utworu, relacji wewnętrznych i zewnętrznych);
- i) badacz, który swymi badaniami, odkryciami, analizami, opisami, interpretacjami, wartościowaniem współdecyduje o sposobach słuchania muzyki (o współtwórczym rekonstruowaniu jej kształtu przez odbiorców).

Pewien wgląd w szczegóły tego cyklu wykładów monograficznych oraz zawartego w nich systemu filozofii muzyki dają publikowane w ostatnich latach prace m. in.:

— *Giordano Bruno o kompozycji*. „Ruch Muzyczny” nr 26 z dn. 23 grudnia 1984 r.;

— *Filozofia przestrzeni muzycznej Borisa Poreny*. „Ruch Muzyczny” nr 3 z dn. 3 lutego 1985 r.;

— *Strzałka czasu w przeżyciu muzycznym*. „Ruch Muzyczny” nr 16 z dn. 4 sierpnia 1985 r.;

— *Religia Muzyki i kult kompozytorów*. „Euhemer” 1985, nr 3 (137), s. 95—106;

— *Vanini i jego filozofia muzyki*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 5 (222), s. 75—89;

— *Dzieła kompozytorów jako „wytwory psychofizyczne”*. „Ruch Muzyczny” nr 18 z dn. 31 sierpnia 1986 r.;

— *Mozart a demonologia Aberta*. „Euhemer” 1986, nr 2 (140), s. 43—57;

— *O etycznym pojmowaniu muzyki i o muzycznym pojmowaniu etyki*. W: XXIV Bydgoski Festiwal Muzyczny. Bydgoszcz 2—22 IX 1986, s. 75—88;

— *Syntagma di filosofia della musica*. „Presenza Taurisanese” 1986, nr 3;

— *Muzyka a wychowanie*. W: Encyklopedia oświaty i kultury dorosłych. Wrocław 1986, s. 179—181;

— *Bruno e Vanini nella musica di Mozart*. „Presenza Taurisanese” 1986, nr 7—8;

— *Wierzenia religijne w wyobraźni muzycznej Mozarta*. „Euhemer” 1987, nr 2 (144), s. 83—100.

— *Vanini e la filosofia della musica*. „Bollettino di Storia della Filosofia”, vol. VIII (1980—1985), Lecce 1987, s. 15—37;

— *Podmiot muzyki*. W: *Struktura podmiotu*. Lublin 1987, s. 73—85;

— • *Krytyka irracjonalizmu we współczesnej muzykologii* (referat z marca 1987).

Równoległe z wykładami monograficznymi prowadzone jest seminarium magisterskie, w którym wykonywane są prace z filozofii muzyki, m. in. *Filozofia kultury Karola Szymanowskiego*, *Spór o treść w muzyce*, *Problem wartości w muzyce*, *Zarys dziejów muzykoterapii w Polsce*, *Muzyka egzotyczna jako przedmiot zainteresowania polskich psychologów i jako źródło inspiracji polskich kompozytorów*.

ANNA JAMROZIAKOWA

METAFIZYKA PIĘKNA

P. Jaroszyński: *Metafizyka piękna. Próba rekonstrukcji teorii piękna w filozofii klasycznej*.
Lublin, KUL, 1986, 189 s.

Książka Piotra Jaroszyńskiego *Metafizyka piękna. Próba rekonstrukcji teorii piękna w filozofii klasycznej* już w samym tytule stawia zagadnienie piękna w określonej perspektywie filozoficzno-metodologicznej i wytycza historyczne ramy rozważań. Tytuł niezwykle trafnie określa zawartość pracy, ponieważ autor podejmuje w niej, najpierw, problem piękna z uwagi na to, jak pojawia się ono w doświadczeniu życiowym człowieka, dalej — jakie nauki zajmują się pięknem i którą z nich należy uznać za fundamentalną, wreszcie zajmuje się zagadnieniami natury piękna, aby przejść do podstawowych, dla własnego rozumienia problemu — metafizyki piękna — analiz, dotyczących fundamentu bytowego piękna — jego natury. Usiłuje więc odpowiedzieć na pytanie: czym jest piękno w samych swych podstawach, w dalszej części dopiero pojawia się, historycznie zakorzenione w filozofii Tomasza z Akwinu, ujęcie piękna jako *transcendentalne*.

W całej książce widoczne jest nastawienie metafizyczne dociekań nad pięknem, wyraźne także w tym, że w zasadzie nie ma w niej rozważań nad pięknem arystycznym i estetycznym. Autor jest też konsekwentny stawiając sobie zadanie rekonstrukcji teorii piękna w obrębie wyróżnionej tradycji — filozofii klasycznej. Eliminuje w ten sposób odmienne orientacje filozoficzne, jak choćby fenomenologiczną, w ramach której powstało wiele ważnych tekstów poświęconych pięknu i nie tylko estetycznemu. Nie bierze też pod uwagę wcale licznych źródeł artystycznych, czy paraartystycznych, dotyczących piękna, które nie były formułowane w trybie filozoficznym.

Praca J. Jaroszyńskiego łączy w sobie reguły ujęcia historycznego i systemowego, duży nacisk położono więc na takie problemy jak: wyraźne i ostre sformułowanie punktu wyjścia dla rozważań, analizę podstawowych kwestii związanych z obiektywizmem, subiektywizmem i relacjonizmem, antologię piękna, pojęcie *relacje*, status transcendentalny piękna. Stąd też teksty historyczne, jak choćby niektóre fragmenty z *Tomaś z Akwinu*, zostały w książce odczytane „na nowo”, ich sens został prze-

wartościowany, w stosunku do dotychczasowej tradycji i upowszechnionych, neotomistycznych interpretacji. Najwyraźniej Jaroszyński dokonuje reinterpretacji tej filozofii (całego kontekstu historyczno-mentalistycznego, który wykorzystuje w swoich rozważaniach, a także źródeł — samego fundamentu metafizycznego — tekstów Tomasza) przy okazji prób zbadania piękna — jego natury, statusu ontologicznego, bycia *transcendentale* — w aspekcie klasycznej tradycji filozoficznej. Wszystko to powoduje, że studium historyczno-systemowe, jakim w istocie jest ta książka, czyta się z większym zaciekawieniem i pasją niż zazwyczaj prace tego typu. Widoczna świeżość spojrzenia, oryginalność argumentacji i lotność toku wywodów, czynią tę książkę nie tylko wartościową, ale i interesującą i duchowo inspirującą.

Zainteresowanie pięknem — jak wiadomo — nie określało tego, co najważniejsze w nurcie filozofii Arystotelesowskiej. Pięknem poświęcił najwięcej uwagi Platon, skupiony nad tym co wieczne, niezrelatywizowane, to co powinno być w sztuce, jeśli ma ona zasługiwać na uznanie — obiektywizacja w faktach artystycznych geometrycznego i liczbowego kanonu i „kanoniczny” niejako tradycjonalizm sztuki. Arystoteles natomiast i estetyka w nim zakorzeniona interesowała się tym, co obecnie nazywamy praktyką artystyczną, a więc dziedziną faktów, ich własnościami, fundamentem tożsamości artystycznej sztuki, specyfiką odbioru estetycznego. W bezpośrednim polu badań tak ukierunkowanej estetyki (skupionej na tym co jest) nie mogły pojawić się metafizyczne dociekania nad tym, co być powinno — nad pięknem. Jednakże w ostatniej ćwierci XIX wieku, w obrębie filozofii neotomistycznej pojawiło się nowego rodzaju zainteresowanie pięknem, traktowanym jako jeden z transcendentaliów, a zatem — piękno przysługujące bytowi w ogóle. Logicznie wcześniejszym jest tu jednak pytanie o samo piękno, o jego jakościowe wyposażenie, jego naturę. Teksty Tomasza z Akwinu dostarczające argumentacji dla neotomistycznych koncepcji bytowego wyposażenia piękna, stanowią źródło na tyle niejednoznaczne, że umożliwiły sformułowanie trzech różnych wersji natury piękna. Piękno może być oparte na harmonii, doskonałości i blasku, może być też zależne od pozytywnych reakcji podmiotu piękno poznającego (piękno, jako to co podoba się, gdy jest oglądane), albo może być tym, czego samo poznanie podoba się.

W związku z przyjęciem, za Tomaszem, różnych wykładni piękna, wśród neotomistów zarysowują się odrębne ujęcia ontologii piękna: obiektywistyczne i relacjonistyczne. Obiektywistami są ci, którzy łączą piękno z obiektywizacją w rzeczy: ładu, harmonii, proporcji, współmierności, blasku, doskonałości, traktowanych jako cechy jej przysługujące. Relacjoniści natomiast wskazują na niezbędność czynnika podmiotowego. \by piękno mogło się urzeczywistnić, niezbędnym jest element przedmio-

towy — jakościowo określony ład, zawarty w rzeczy (pięknej), ale również i element podmiotowy — przeżywający estetycznie podmiot, nastawiony właśnie na konkretyzację wyróżnionych jakości przedmiotowych. Stanowisko relacjonistyczne może mieć wymiar antropologiczny, jeżeli mówimy o pięknie ze względu na jego relację do człowieka, lub też metafizyczny, gdy w relacji tej piękno kieruje się ku Absolutowi.

Swoje systematyczne rozważania, które mają mu umożliwić wybór i uzasadnienie jednego z tych stanowisk, rozpoczyna Jaroszyński od zagadnienia poznawalności piękna. Chodzi tu o dwie kwestie — możliwości dotarcia do piękna w procesie poznania i o możliwość uteoretycznienia rezultatów tego poznania w taki sposób, aby móc orzekać o naturze piękna. Okazuje się, czego dowodzi autor zarówno w oparciu o potoczne doświadczenie człowieka jak i teksty estetyczne oraz artystyczne czy paraartystyczne, że konflikt, który jest udziałem estetycznie wartościującej jednostki rozgrywa się na poziomie eksplikacji, w próbach wyjaśnienia czym jest piękno, co stanowi jego istotę. Doznanie Piękna, chociaż w doświadczeniu jeanostkowym zawsze ma charakter subiektywny, z uwagi na to, że to właśnie ludziom, jako istotom gatunkowym, niejako pierwotnie (posługuje się tu autor tezami Tomasza i jeszcze wcześniejszymi — Platona, Owidiusza, Izydora z Sewilli, a także Montaigne' a i Kanta) przysługuje wrażliwość na piękno, może świadczyć (i w rzeczy samej w rozumieniu autora i stanowisk, na które się powołuje — świadczy) o intersubiektywności piękna. Przy czym Jaroszyński skłonny jest traktować to co intersubiektywne jako obiektywne, chociaż wprost się nad tym nie zastanawiając, ale co wynika ze sposobu w jaki pisze o obiektywności — bo powszechności doznań piękna. Cały trudny problem poznawalności piękna bierze się więc z dążeń do „unaukowienia” rozważań nad pięknem, nieobecnych, nota bene, w filozofii greckiej i tamtej wizji świata (kalon, kalokagatia, pankalia), w natarczywych oczekiwaniach jakie stawiamy badaczowi — teoretycznego sformułowania i uszczegółowienia tego, co w bezpośrednim poznaniu konkretyzujemy jako piękne.

Stąd nabierają ważności problemy merytoryczno-metodologiczne, ponieważ odpowiedź na pytanie: czym jest piękno? — pojawia się zawsze uwikłane w kontekst nauki, na gruncie której jest rozpatrywane. Najdłuższą tradycję naukowego rozważania tego zagadnienia ma filozofia, krótszą już estetyka (Jaroszyński łączy naukowy status estetyki z pojawieniem się tego pojęcia w tytule dzieła A. Baumgartena w połowie XVIII w.), jeszcze krótszą psychologia czy socjologia. Nie tylko jednak „starożytność” tradycji badań skłania autora do postawienia kwestii natury piękna w trybie filozoficznym, a nie na przykład estetycznym, psychologicznym czy socjologicznym. Powołując się na scholastyczne jeszcze rozróżnienie przedmiotu formalnego i materialnego, dowodzi, że o ile

przedmiot materialny—piękno— wspólny jest wszystkim wymienionym naukom, to przedmiot formalny, określony przez aspekt, ze względu na który dana dziedzina traktuje go jako przedmiot swoich zainteresowań, wyraźnie różnicuje rodzaj tych zainteresowań i metody wyjaśniania. Otóż różne nauki ujmują piękno pod takim kątem, który wyznaczony jest nie naturą samego przedmiotu, lecz ich własną problematyką metodologiczną, językową, czy metajęzykową. Na gruncie estetyki traktuje się piękno jako artystyczne, resp. estetyczne i rozważa jego istotę w związku z faktami artystycznymi lub też (tego jednak autor bezpośrednio nie dostrzega i nie stwierdza) strukturalizowaniem naturalnych stanów rzeczy i rozmaitych wytworów jako paraartystycznych. Psycholog zaś ogranicza piękno do ludzkich na nie reakcji, interesuje go natura piękna, w najlepszym razie, tylko pośrednio, gdyż jest ono traktowane jako bodziec wyzwalający w podmiocie specjalnego rodzaju przeżycia, zwane estetycznymi. Dla psychologii ważne i zajmujące są właśnie owe przeżycia. Z kolei socjologia nie zajmuje się pięknem, ale społeczno-kulturowymi kwalifikacjami pewnych wytworów, czy stanów rzeczy, czynności i zachowań. Jedynie filozofia interesuje się pięknem jako takim, co *oznacza* — pisze Jaroszyński — że *zostawia się otwartą odpowiedź, w czym piękno jako piękno jest ostatecznie uwarunkowane. I nie status metodologiczny określa wąski punkt widzenia, ule sam przedmiot stanowi rację dla odnalezienia tych podstawowych determinantów, poprzez które jest tym, czym jest* (s. 27).

Autor jest świadom tego, że nie ma jakiejś jednej — uniwersalnej — filozofii, lecz istnieją różne jej koncepcje, w których pojęcie *piękno* zawsze uwikłane jest w dane założenia ontologiczno-antropologiczne i podejmowane z uwagi na te, pierwotniejsze jako teoria bytu, założenia. Dlatego już w tytule książki zaznacza, że podejmuje się rekonstrukcji teorii piękna w ramach klasycznej myśli filozoficznej. Klasycznej, a więc jak to precyzuje dalej, ujmującej piękno jako zależne od bytu, traktowanego jako rzeczywistość istniejąca niezależnie od poznającego podmiotu, ale przezeń poznawalna.

Ze względu na to właśnie, w jaki sposób piękno jest (lub nie jest) własnością rzeczy oraz jak się obiektywizuje, w klasycznej tradycji filozoficznej ukształtowały się trzy stanowiska, rozmaicie orzekające o jego naturze. Są to: obiektywizm, subiektywizm i relacjonizm, których genezę i historyczny rozwój Jaroszyński przedstawia, podążając za znanymi z wielu prac historycznymi i kompilatorskimi ujęciami. Czyni to zręcznie, opatrując wywód umieszczonymi w przypisach cytataми ze źródeł (Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu, Plotyna, Bonawentury, Platona, Spinozy, Kanta, Schelera) i opracowań zasługujących na specjalną uwagę, z racji nietradycyjności, a nawet oryginalności potraktowania problemu (Maritain, F. I. K o v a c h,

G. F. Greif, Ch. Lalo, W. Stróżewski, R. Ruyer, M. A. K r ą -
p i e c, U. E c o).

Obiektywizm sprowadza się do uznania, że jakościowe wyposażenie pięknych wytworów czy naturalnych stanów rzeczy jest pochodne od Piękną Najwyższego, a zatem piękno byłoby własnością bytu, o ile ma swój udział w Pięknie Najwyższym, które urzeczowione jest w blasku, harmonii i doskonałości pięknych rzeczy. W filozofii neotomistycznej stanowisko obiektywistyczne reprezentują Maritain, Kovach, Greif, M c C a l l. Subiektywizm natomiast nie traktuje przedmiotu jako istności transsubiektywnej, a zatem piękno przysługuje podmiotowi — jako przeżyciom, doznaniom, które przedmiot może tylko zapośredniczać, lub też do których może stanowić rodzaj bodźca. Ponieważ filozofia neotomistyczna, jako oparta na tradycji klasycznej, stoi na stanowisku realistycznym, przeto wśród neotomistów nie ma zwolenników subiektywizmu. Subiektywizm może być psychologiczny i niepsychologiczny, czego autor zdaje się sobie nie uświadamiać, co jednak dla dalszych jego wywodów ma kapitalne znaczenie, ponieważ stanowisko relacjonistyczne łączy z pewną (słabszą) odmianą subiektywizmu, tą mianowicie, gdzie przedmiot traktowany jest jako warunek niezbędny dla ukonstytuowania się podmiotowo określonego piękna. Stanowisko to określa jako bardziej przedmiotową wersję subiektywizmu i łączy z relacjonizmem Kanta. A wszakże to właśnie Kantowski subiektywizm jest najlepszym przykładem niepsychologicznego ujęcia tego stanowiska. Subiektywność piękna związana jest tutaj bowiem nie z jednostką i jej indywidualistycznie traktowanym przeżyciem, lecz wyposażeniem gatunkowym człowieka w takie a nie inne *formy zmysłowości i kategorie rozśądu*, które z góry niejako i w tym sensie obiektywne, że jest to specyficznie „ludzki” sposób (a inny nie jest nam dany), warunkują poznanie w ogóle, w tym i poznanie piękna.

Stanowisko relacjonistyczne jest dla neotomisty, jak można sądzić z tonu i toku wywodów, jakby nie całkiem prawomocne, jest jakby zeslizgiwaniem się z mocnych pozycji obiektywistycznych, co nastąpiło pod wpływem renesansu, w ostatniej ćwierci XIX wieku, myśli Kantowskiej. Że wśród neotomistów relacjonizm tak jest właśnie traktowany, pisze Jaroszyński w dalszych partiach pracy już wprost (s. 59, 113). Jakkolwiek pierwszym relacjonistą jest święty — Bazyli Wielki, a najbardziej celną formułę relacjonistyczną wyraził Wilhelm z Owernii, podkreślając, że piękno pochodzi nie tylko z cech i własności przedmiotu — np. harmonii doskonałości i blasku, ale też i stąd, że wyróżnia je *moc podobania się*, a więc piękno urzeczywistnia się w kontakcie człowieka, doznającego piękna z rzeczą, która poprzez swoje wyposażenie jakościowe *podoba się*. W tych fragmentach poświęconych prawomocności obiektywizmu i relacjonizmu, trudno oprzeć się wrażeniu, że relacjonizm trakto-

wany jest przez autora jakby jako „gorszy” obiektywizm. Nie dostrzega w nim Jaroszyński zasadniczo nowoczesnego sformułowania i nowego ujęcia tradycyjnej problematyki estetycznej, jak choćby kategorii twórcy i podmiotu wartościującego estetycznie, przedmiotu estetycznego i wartości estetycznej, które jawią się w nowej estetyce jako elementy konstruktu — sytuacji estetycznej i mogą być tak interpretowane właśnie w perspektywie relacjonistycznego ujęcia piękna; raczej uwypukla niejasności, które u myślicieli pozostających pod wpływem kantyizmu (m. in. Krąpiec, Callahan, Jarret i Langefeld) upatruje w nieokreśloności relacji między pięknem a podmiotem oraz w braku uściślenia, jaki podmiot może konstytuować piękno.

Wnikliwe wydają się spostrzeżenia dotyczące prawomocności agnostycyzmu, które formułuje Jaroszyński po określeniu, czym jest to stanowisko i jaki wyraz znajduje u różnych filozofów, zazwyczaj ocierających się w niektórych tylko wypowiedziach o agnostycyzm. Chociaż przyznaje, że uwagi agnostyków o niepoznawalności piękna w swojej różnorodności warte są zainteresowania, to jednak formułowane są nie w płaszczyźnie metafizycznej (w ramach której mówi się o pięknie), lecz estetycznej, przez co nastąpiło spłycenie dociekań ontologicznych, a zwłaszcza poświęconych temu, co konstytuuje piękno metafizyczne: harmonii, blaskowi, doskonałości. Kategorie te traktowane jako estetyczne nie dają się wyjaśnić w związku z naturą bytu, lecz tylko na gruncie jakiejś teorii estetycznej. Natomiast w perspektywie metafizycznej chodzi nie tylko o *prawdę o pięknie* — jak pisze — lecz o *piękno o pięknie*: *Agnostycy, jak i my sami, w naszej prywatnej refleksji, często chcemy, żeby określenie piękna miało równie emocjonalne zabarwienie jak oglądane piękno, a to można osiągnąć na drodze metaforycznej, ale nie teoretycznej* (s. 43).

Jakie więc są konstytutywne elementy piękna? Aby odpowiedzieć na to pytanie należy znaleźć to — jak podkreśla Jaroszyński — co w sposób ostateczny je uniesprzecznia, czyli jego konstytuanty, bez których piękno nie byłoby pięknem. Przy czym konstytuanty piękna proponuje traktować maksymalistycznie, tzn. winny się one odnosić do wszelkiego piękna, a więc adekwatnie a nie tylko „parcjalnie” wyjaśniać, czym jest piękno.

Piękno określa jako *stan rzeczy*, który *domaga się wyjaśnienia*. To piękno obliguje więc badacza, który poprzez analizy i charakter systemu, jakim się posługuje, wpływa na określenie jego sposobu istnienia i jego wyraz treściowy. Zadaniem badacza jest taki rodzaj interpretacji, który dokonuje się w świetle założonego przezeń pojęcia bytu i tego, co byt ten konstytuuje, a także przyjętych tez antropologicznych i epistemologicznych. Bez tego filozoficznego uwikłania w jakąś teorię bytu, człowieka i poznania, niemożliwa jest metafizyczna refleksja nad pięknem. O jakie

piękno tu chodzi? — pyta dalej autor, czy to, którego doznajemy w kontaktach z dziełami sztuki, z naturalnymi stanami rzeczy, czy może bytem w ogóle? I proponuje totalne potraktowanie problemu: *czym jest to, co może i pojawia się jako piękne?* (s. 47). Najbardziej przekonującym wydaje się autorowi punkt widzenia obiektywistów (poddaje krytyce relacjonizm w interpretacji, jaką nadał mu K r a p i e c), nastawionych na poszukiwanie własności stanowiących fundament bytowy piękna. Wyróżniając własności konstytuujące piękno, na przykład Tomaszowe: doskonałość, proporcje, blask, czy późniejsze, stanowiące uzupełnienie i poszerzenie tamtych, musimy posiadać jakieś gwarancje, że piękno jest przez nie ukonstytuowane. Niezbędnym jest przy tym rozróżnienie tego, co jest piękne i czym jest piękno — co dopiero umożliwia konstatację tego, co warunkuje piękno rzeczy, dzięki czemu to co piękne, w istocie takim jest. Można mieć bowiem wątpliwości, czy to właśnie harmonia, albo doskonałość, uznawane przez nas za piękne, rzeczywiście stanowią fundament bytowy piękna, a więc je konstytuują.

Po dłuższej analizie stanowiska obiektywistycznego i argumentów o charakterze subiektywistycznym, dochodzi Jaroszyński do przekonania, że *piękno jest korelatem aktów poznawczo-emocjonalnych człowieka, różnym jednak od bytu, albo jak twierdzi się na gruncie filozofii klasycznej, piękno jest bytem, o ile wyraża pewien typ odniesienia, podporządkowania do takiego podmiotu, który zdolny jest oglądając je cieszyć się nim, doznawać swoistej przyjemności, kochać je* (s. 55).

Takie ujęcie piękna, przyporządkowujące byt piękny możliwościom emocjonalno-wolicjonalnym i intelektualnym podmiotu percypującego, stawia koncepcję Jaroszyńskiego już nie w nurcie stanowisk obiektywistycznych, lecz relacjonistycznych. Sam autor zresztą konstatając słuszność stanowiska, które każe mówić o bycie nie w kategoriach absolutystycznych, lecz zawsze w jakimś aspekcie, ze względu na specjalny rodzaj dyskursu właściwy filozofii klasycznej, deklaruje się jako relacjonista, wywodzący swe rozumienie piękna ze znanej formuły Tomaszowej *piękne jest to, co podoba się jako oglądane*.

Szczególnie wiele uwagi poświęcił analizie tej formuły, przedstawiając funkcjonujące w literaturze różne możliwości interpretacyjne, skupione wokół kwestii subiektywizmu i relacjonizmu tej definicji, jej charakteru metafizycznego, czy też estetycznego, i w końcu typu definicji z jaką mamy tu do czynienia: czy jest to mianowicie definicja *per effectum, descriptina, per propectatem* czy też *essentialis*.

Rozważając poszczególne elementy definicji najpierw zajmuje się tym, jak piękno poznajemy i dochodzi do wniosku, że zawsze w poznaniu piękna mamy do czynienia z ujęciem zmysłowo-intelektualnym przedmiotu, a więc kontemplacją. Wprawdzie wcześniejsza jest intuicja, związana

z poznaniem zmysłowym, występująca przed poznaniem intelektualnym i abstrakcyjnym, jednakże, wbrew potocznemu mniemaniu, w poznanie intuicyjne także interferuje intelekt. Pierwsze wejrzenie intuicyjne w rzecz, w istocie jest intelektualnym oglądem, w innym przypadku nie można by mówić o poznawaniu. Na gruncie tomistycznej teorii poznania do piękna docieramy dzięki aktom pomocniczym, które mają jawnie intelektualny charakter: abstrakcji, dyskursowi, sądowi egzystencjalnemu oraz aktowi zasadniczemu jakim jest *visio* intelektualne. Dominująca rola intelektu wyraża się również w tym, że spośród zmysłów, jakie biorą udział w percepcji piękna, ważne są tylko dwa — wzrok i słuch, podczas gdy pozostałe zmysły (*bardziej zmysłowe, czy niższe*) podporządkowane są czynnościom życiowo-praktycznym. Upodobanie (*Placent*) to miłość do ujrzanego przedmiotu, przy czym jest to szczególnie stan wolitywno-emocjonalny, nad którym dopiero nadbudowują się takie stany emocjonalne jak — przyjemność, radość, delektacja, rozkosz.

Na gruncie filozofii tomistycznej nie ma więc, zdaniem Jaroszyńskiego, uzasadnienia dla emocjonalizmu, mimo iż pewne jego elementy widoczne są na przykład w interpretacji De B r u y n e' a. Nie ma też podstaw, by doszukiwać się funkcjonalizmu, chociaż sugestie tego rodzaju widzi u W. Stróżewskiego. W funkcjonalistycznej interpretacji *podobania się* widzi Jaroszyński spłylenie i zubożenie rozumienia tej kategorii. U Tomasza bowiem, jak zauważa, nie chodzi o podobanie się rzeczy pięknej, lecz o jej strukturę. Nie o sam akt percepcji tego co piękne, ale istnienie tego co piękne. Typ upodobania w pięknie określony jest przez *bezinteresowność*. Przy czym proponuje autor rozumienie *bezinteresowności* tak, jak ono dawniej funkcjonowało na gruncie etyki, tj. jako *honestum* — jest nim coś, co samo z siebie godne jest wyboru. A więc coś jest piękne, czyli warte pokochania samo w sobie. W tym momencie warto podkreślić raz jeszcze znaczenie czynnika intelektualnego w poznaniu piękna, bo to właśnie poznanie o charakterze intelektualnym warunkuje bezinteresowność, zmysły — jak wiadomo — pożądają. Aby wykupić odmiennosć swojej interpretacji i swojego stanowiska na gruncie założeń tomistycznych, podejmuje Jaroszyński polemikę z F. I. K o v a c h e m, który poznanie piękna wiąże z dwoma czynnikami — intelektem, pełniącym rolę czynnika formalnego i miłością (wołą), stanowiącą czynnik materialny. Ciekawe skądinąd analizy K o v a c h a dotyczą, zdaniem naszego autora, nie piękna, lecz *visio beattifica*, czyli szczęścia, które jest u Tomasza traktowane dynamicznie — jako dobro, cel ludzkich dążeń. Piękno natomiast nie jest dla człowieka celem, lecz tym co zastane, a ponadto — o ile szczęście ujmujemy w aspekcie egocentrycznym (zawsze dla nas), to piękno w aspekcie egzocentrycznym — darzymy miłością jako byt sam w sobie, a nie byt dla nas. Jedność ujęcia piękna (czego nie respek-

tuje K o v a c h) znajduje swoje ostateczne uzasadnienie w jedności samego człowieka.

W dalszym ciągu zastanawiając się nad naturą piękna stara się Jaroszyński określić jego racje przedmiotowe: co w samym bycie powoduje, że percypowany przez podmiot budzi zachwyt? Posługując się definicją Tomasza rozważa autor elementy konstytutywne piękna: doskonałość, harmonię, blask i zastanawia nad możliwością metafizycznego rozumienia tej definicji — czy w istocie byt ujęty w swych elementach konstytutywnych jest piękny? Po obszernych analizach historycznych i systematycznych dochodzi do wniosku, że piękno odbierane jako radość podmiotu z doznania rzeczy pięknych daje się określić przez konnaturalność formy względem władz poznawczych człowieka. Jednakże jeżeli istnienie jest poznawalne, to trzeba by również przyjąć, że jest piękne. I tak jest w rzeczy samej, bo *jakikolwiek byt jest piękny, ponieważ to ten lub inny sposób jest przez nas poznawalny, zaś poznawalność stanowi podstawową rację upodobania jakie w nim możemy znaleźć* (s. 99). Teza ta w swej części uzasadniającej uznawana jest przez wszystkich neotomistów, tzn. obiektywistów i relacjonistów, dla wszystkich bowiem prawdą jest, że miłość opiera się na poznawalności, a więc podobieństwo (*similitudo*) do władz poznawczych jest racją pokochania tego, co piękne.

Należałoby jeszcze pokazać, jakie są ostateczne racje piękna? W związku z tym pojawia się pytanie, dzięki czemu byt jest tym, czym jest, a więc jest intelligibilny i amabilny? Okazuje się, że jedyną adekwatną racją (na gruncie filozofii tomistycznej) dla intelligibilności bytu jest jego zależność od intelektu — Absolutu. Na tej samej zasadzie dowodzi się amabilności bytu. Wszelki więc byt przygodny jest intelligibilny i amabilny, ponieważ przyporządkowany intelektowi i woli Absolutu. Istnieniem Absolutu determinowane jest nie tylko samo istnienie bytu, ale i jego jakościowe wyposażenie, a więc i rzeczy piękne. Są nimi nie dlatego, że są percypowane przez podmiot jako piękne, lecz że są przyporządkowane intelektowi i woli Absolutu.

Tak jednoznacznie, a zarazem klarownie sformułowana zasada obiektywności piękna umożliwiła Jaroszyńskiemu postawienie i rozwiązanie problemu sygnalizowanego w filozofii neotomistycznej przez wielu autorów, w formie najdojrzalszej przez K o v a c h a. Chodzi o to, że Tomaszowa teoria miłości nie zawiera w sobie takiego typu, który odpowiadałby ujęciu piękna. Miłość piękna wyróżnia bowiem to, że jest *secundum se* — odnosi się do wszelkich bytów, także nieosobowych, bo na przykład naturalnych stanów rzeczy. Uzasadnienie jakościowego wyposażenia przez intelekt i wolę Absolutu, pozwala mówić autorowi o nasyceniu wszelkiego bytu elementem osobowym, jakim jest Absolut. To właśnie intelligibilnoamabilna zawartość piękna stanowi wyraz bytu oso-

bowego, jakim jest Absolut i z uwagi na to mówi się w przypadku miłości piękna, że jest to miłość *secundum se*.

Ostatni fragment książki poświęcony jest transcendentalkości piękna. O jego transcendentalkości mówimy w związku z tym, że metafizyczna perspektywa, w której ujmujemy byt, kieruje nasze zainteresowania nie tylko na przyczyny i zasady bytu, ale także specjalne własności przysługujące bytowi jako takiemu. Owe własności to transcendentalia, których Tomasz wyróżnił pięć: rzecz (*res*), jedność (*unum*), odrębność (*aliquid*), prawda (*verum*), dobro (*bonum*). Zagadnienie transcendentaliów nie jest dla niemetafizyka sprawą oczywistą i łatwą do wyeksplikowania, najtrafniej więc pewnie przytoczyć wprost myśli Jaroszyńskiego. Transcendentalia *nie są to cechy przypadkowe, bo przysługujące każdemu bytowi, ale nie wyrażają też istoty bytu, ponieważ byt nie jest rodzajem i jakakolwiek specyfikacja musiałaby być niebytem. Dlatego mówiąc o własnościach ma się tu na myśli nie te, jakie spotykamy przy orzekaniu kategorialnym, ale jako analogiczne z tego względu, że nie konstytuując istoty bytu (bo to jest niemożliwe) są od bytu zależne i wyrażają to, co w bycie aktualnie jest zawarte, ale w pojęciu bytu zawiera się tylko wirtualnie* (s. 129). Na gruncie metafizyki klasycznej wszystkie transcendentalia, a więc byt i jego własności, posiadają swoje ostateczne uzasadnienie w Absolutcie. Dla rozważań o transcendentalkości piękna największy kłopot bierze się stąd, że Tomasz nie umieścił piękna wśród transcendentaliów, ale jego teksty uprawomocniają przekonanie (dość powszechne w filozofii tomistycznej do XIX w.), że każdy byt jest w szczególny sposób obdarzony pięknem. Na ten temat toczą się właśnie wśród neotomistów spory:

po pierwsze — czy w ogóle pięknemu przysługuje transcendentalkość oraz odnosi się ono do istnienia czy tylko do formy?;

po drugie — jeśli piękno posiada zakres transcendentalki, to jaki jest status owego *transcendentale*, czy nie jest ono tylko syntezą prawdy i dobra?;

po trzecie — czy piękno może być rozumiane jako gatunek dobra czy też odnosić się do bytu pośrednio?

Autor polemizuje z tymi stanowiskami, co umożliwia mu cały dotychczasowy wywód na temat piękna: piękno transcendentalkie jest ugruntowane, z jednej strony w Absolutcie, z drugiej zaś w człowieku i dlatego wyraża tylko potencjalne przyporządkowanie. Argumentów wskazujących na subiektywno-podmiotowe waloryzowanie piękna nie można traktować jako prawomocnych. Wśród transcendentalistów zarysowało się kilka stanowisk. Poglądem najszerzej reprezentowanym przez neotomistów jest uznanie piękna za syntezę prawdy i dobra. Jest to punkt widzenia Krapca, Lobato, Eggera, Liberatore'a, Sertillanges'a, Stöckla, Little'a, Gironella, Łachanee'a. Niewielu sto-

sunkowo autorów traktuje piękno jako syntezę bytu, w jedności z prawdą, i dobrem — tak ujmuje to zagadnienie Chapmann, Donlan, P h e - lan. Oryginalną jest myśl Maritaine'a, który sądzi, że piękno jest splendorem wszystkich transcendentaliów.

Jaroszyński poddaje krytyce kolejne stanowiska, najpierw przypominając, że jedność integralna zawarta jest już w transcendentálním pojęciu rzeczy, a zatem o syntezie prawdy i dobra można mówić tylko na płaszczyźnie pojęciowej. Jeśli zaś orzekamy o samym bycie, to musimy pojmować go jako piękny i zarazem prawdziwy. Mocno wyartykułowana w tym miejscu teza Jaroszyńskiego, dla której uzasadnienie stanowi argumentacja zawarta w całej pracy, to taka koncepcja bytu, iż *byt w pierwszym rzędzie przyporządkowany jest bytowi osobowemu jako pewnej jedności, gdyż nie ma osoby ani bez poznania intelektualnego, ani bez miłości. I właśnie owo przyporządkowanie najbardziej adekwatnie wyraża piękno. To zaś powoduje, że jest ono bardziej podstawowe od prawdy i dobra, które stanowią tylko jego partykularyzację. Tym bardziej, że w perspektywie odniesienia bytu do Absolutu, byt jest w pierwszym rzędzie piękny, gdyż jednoczesny związek z intelektem i wolą Absolutu stanowi tę pierwszą rację, dla której byt istnieje i jest tym czym jest* (s. 159—160). Tym co utrudnia, a czasem wręcz uniemożliwia podmiotowi odbieranie piękna w wymiarze transcendentálním jest ograniczoność naszych narzędzi percepcyjnych — ich ludzka miara. Aby móc dotrzeć w poznaniu do piękna będącego jednością, najpierw identyfikujemy jego „składniki” — prawdę i dobro, łudząc się przy tym, że to co poznaliśmy wpierw, jest pierwotne i stanowi elementy jakiejś złożoności.

Jaroszyński sugestywnie i skutecznie zaprezentował własny punkt widzenia, analizując teksty dotyczące tych samych zagadnień uniknął prezentyzmu, potrafił wyłuskać „ziarno prawdy”, jaka w przedstawianych krytycznie poglądach służyć może podbudowaniu jego tezy, czy od innej strony wzmocnić jego sugestie.

Najciekawszy wydaje się pomysł połączenia tezy o transcendentálności piękna z ujęciem relacjonistycznym, w czym widać świeżość spojrzenia, śmiałość proponowanego sposobu odczytania historycznych tekstów i szacownych interpretacji. Wielu tomistów jakby obawia się relacjonizmu jako stanowiska uprawomocniającego konstytuowanie piękna przez podmiot. Dla Jaroszyńskiego rola podmiotu w metafizycznej koncepcji piękna jest czymś niezbywalnym. *Absolut — powiada — jest poznawczo transcendentny, dlatego najpierw badamy piękno jako odniesienie do człowieka* (s. 59).

Wydaje się, że reinterpretacja metafizyki piękna dokonana przez Jaroszyńskiego najwięcej zawdzięcza temu pomysłowi autora i jego „niedogmatycznym” skłonnościom.

ANDRZEJ MIS

KONSERWATYWNY MIT

E. J. M i s h a n: *Spór o wzrost gospodarczy* (przeł. Z. Wolińska). Warszawa, PIW, 1986, 269 s.

Wzrostem gospodarczym interesują się rozliczne dyscypliny naukowe — przede wszystkim ekonomia, a także technologia, ekologia, socjologia, teoria organizacji, politologia itd. Od stuleci jednakże wzrost gospodarczy stał się przedmiotem badań także filozofii. Chodzi w nich już nie o to, aby opisać taki czy inny aspekt procesu gospodarczego, lecz o przedstawienie tego procesu jako zapośredniczenia całokształtu ludzkiej egzystencji. Zadanie to było wypełniane przez poszczególnych autorów na różne sposoby: każdy z nich po swojemu pisał o mechanizmach rozwoju, inaczej wyobrażał sobie jego przebieg i odmiennie oceniał wpływ, jaki ekspansja gospodarcza wywiera na życie człowieka. Wyływało to z postawy, jaką dany myśliciel przybierał wobec historii w ogóle, a historii gospodarczej w szczególności. Próbując owe postawy jakoś poklasyfikować, można by — jak sądzę — wyróżnić trzy ich typy idealne, faktycznie istniejące w wielu, czasem znacznie się od siebie różniących odmianach i formach.

Postawa pierwsza mogłaby zostać nazwana zadufaniem — ponieważ ci, którzy ją przyjmują, są przekonani o postępowym charakterze rozwoju historycznego; jeśli widzą oni jakieś pojawiające się w historii sprzeczności i konflikty społeczne, to przyczyny zła upatrują nie w mechanizmach rozwoju, lecz przeciwnie: rozwój uważają za jedyne lekarstwo na istniejące zło, są pewni, że może on doprowadzić do usunięcia z organizmu społecznego wszelkich negatywnych jego momentów i ustanowienia absolutnej harmonii. Przykład historycznie najbliższy temu abstrakcyjnemu modelowi to myśl liberalna. Bentham, Smith, J. S. Mill uznawali ideę samoistnego ładu społecznego, byli przekonani, że wolna i niczym nie krępowana działalność gospodarcza poszczególnych jednostek na pewno wyłoni z siebie porządek zgodny z rozumem i z naturą człowieka, a więc pod każdym względem godny aprobaty.

Postawa druga jest wprost przeciwna do zadufania liberałów — polega ona bowiem na zasadniczej nieufności względem historii. Rozwój traktuje

się tu jako zagrożenie dla społecznej harmonii. Zakłada się bowiem, że jej spoiwem jest utrwalona tradycja obyczajów, wspólnota ducha, religia, zaś ciągle zmiany uważa się za szkodliwe i zakłócające organiczne życie społeczeństwa. Łatwo spostrzec, że robię tu aluzje do niektórych sformułowań Burke'a, de Maistre'a czy von Savigny'ego — rzeczywiście bowiem przedstawiony tu schemat myślowy najbliższy jest osiemnasto- i dziewiętnastowiecznemu konserwatyzmowi.

Wreszcie postawa trzecia: w niej nie patrzy się na historię z optymistyczną pewnością wygranej czy z pesymistycznym przeczuciem klęski, lecz z nadzieją. Widzi się negatywne skutki rozwoju gospodarczego, ale zakłada się, że ostatecznie mogą one zostać zniesione i że terazniejsze ofiary dają szansę na przyszłość, bo tworzą warunki dla zbudowania społeczeństwa harmonijnego i w pełni panującego nad procesami wymiany materii z przyrodą i nad mechanizmami swego własnego istnienia. Taką postawę przyjmuje K. Marks w swojej (dziś tak nazywanej) teorii rewolucji naukowo-technicznej: kapitalistyczna industrializacja jest tam przedstawiona razem ze wszystkimi okropnościami z nią związanymi, ale ostateczny jej rezultat, to znaczy właśnie rewolucja naukowo-techniczna, opisany został jako pełne zwycięstwo zjednoczonej ludzkości nad warunkami jej istnienia.

Większość dzisiaj powstających koncepcji rozwoju gospodarczego należy — jeśli można użyć zaproponowanej tu terminologii — do nurtu konserwatywnego, choć rzadko kiedy jest to, jeśli można tak powiedzieć, radykalny konserwatyzm. Naiwny optymizm liberałów jest już nie do utrzymania, a i marksistowskie myślenie dla wielu teoretyków wydaje się obiecywać zbyt wiele. Nastawienie na niepohamowany rozwój gospodarczy jest coraz częściej przedstawiane jako utopia i to niebezpieczna utopia. Światopogląd konserwatywny czy neokonserwatywny w różnych swoich formach staje się popularny wśród naukowców i publicystów, a także wśród polityków.

Manifestacją takiego neokonserwatywnego myślenia jest wydana przez Państwowy Instytut Wydawniczy książka angielskiego ekonomisty Edwarda J. Mishana *Spór o wzrost gospodarczy*. Autor wprost, już w przedmowie, przedstawia swoje światopoglądowe opcje. Z przekąsem pisze o zwolennikach Smitha, którzy wierzyli, że *wysiłki wszystkich ludzi, z których każdy dąży tylko do osiągnięcia własnych korzyści gospodarczych, zintegrowane przez system konkurencyjnych rynków, wytwarzają wynik korzystny dla społeczeństwa* (s. 19). Parę stron przedtem pojawia się nawet nazwisko Burke'a: *Problemy społeczne i problemy środowiska, które są naszą codzienną troską, nie zaskoczyłyby nas, gdybyśmy nie zostali wprowadzeni w błąd przez narastającą od dwóch stuleci wiarę w to, że zwiększające się możliwości człowieka w regulowaniu pro-*

cesów przyrodniczych mogą służyć jego ambicjom kierowania swoim przyszłym losem. Taki pogląd jest wyraźnie przeciwstawny ostrożnej mądrości, utożsamianej powszechnie z Edmundem Burke, mądrości opowiadającej się za istniejącymi instytucjami stabilnego społeczeństwa, które powstały w wyniku powolnego procesu selekcji społecznej i które przetrwały mimo upływu czasu. W przeciwieństwie więc do naszego współczesnego optowania na rzecz „zmiany”, doktryna zachowawcza nakazuje nam opierać się propozycjom pociągającym za sobą znaczne zmiany w istniejącym porządku społecznym (s. 17—18). W całej książce raz po raz pojawiają się nawiązania do konserwatyizmu, niekiedy „bardzo angielskiego” w swoim charakterze, na przykład wtedy, gdy autor ubolewa nad ogałaniem społeczeństwa angielskiego z emblematów jego tożsamości — z funta i szylinga, półkwarca i jardu, akru i sążnia (s. 26), albo gdy głosi pochwałę *niezmiennego porządku hierarchicznego*, gdyż tylko on daje możliwość osiągnięcia *stanu umysłu* wynikającego z uczucia spokoju i z braku pośpiechu i pozwalającego człowiekowi pogрузić się bez reszty w „*tu i teraz*” (s. 151). O tradycji jako ważnym spoiwie ludzkiej wspólnoty i o hierarchii jako niezbędnej zasadzie zdrowego społeczeństwa mowa jest w wielu jeszcze innych miejscach. Inne składniki paradygmatu myślenia konserwatywnego także są tu obecne: organizację społeczną M i s h a n zaleca oceniać nie tylko z punktu widzenia jej sprawności organizacyjnej czy wydajności, ale i wartości moralnych (s. 51); o religii mówi jako o czynniku harmonizującym egzystencję jednostek i społeczeństw (s. 62, 81, 253); zakłada trwałość natury ludzkiej — i samo istnienie czegoś takiego, jak *ludzka natura* (s. 65, 69—70); jest przeciwnikiem demokracji (s. 68) i wreszcie jest pełen nieufności w stosunku do jednostki ludzkiej (s. 71).

Czytelnik książki M i s h a n a zauważy szybko to światopoglądowe zaplecze wszystkich zaprezentowanych wywodów. Nie znaczy to jednak, że w tym samym momencie traci zainteresowanie dla dalszej lektury — mamy bowiem do czynienia z tekstem, który nie jest tylko powtórką dawno znanych konserwatywnych tez, lecz niekiedy błyskotliwym ich zastosowaniem do analizy współczesnych teorii rozwoju gospodarczego. Jeśli więc nawet nie zgadzamy się z ostatecznymi wnioskami autora — że wzrost gospodarczy jest i niemożliwy i niepożądany — to powinniśmy poznać jego argumenty, a zwłaszcza przestudiować część krytyczną książki, wymierzoną w zwolenników rozwoju. Samozadowolonych z siebie technokratów i ich literackich przedstawicieli, czyli ekonomistów optujących za nieograniczonym wzrostem gospodarczym, jest przecież bardzo wielu — choć w większości krajów świata ich możliwości działania są mocno ograniczone.

Opinia publiczna jest wyczulona na problemy zanieczyszczania środowiska, kwestię szkodliwych dla zdrowia składników pożywienia czy wypo-

sażenia mieszkań i ubrań. Istnieje też odpowiednie ustawodawstwo, które w wielu przypadkach zabrania szkodliwej produkcji. Zdrowy rozsądek nakazuje dzielić te uczucia i aprobować proekologiczne ustawodawstwo. Większość ludzi jest więc za wzrostem — ale bezpiecznym, sensownym, rozumnym itd. M i s h a n idzie jednak dalej: chce on nie tylko kontroli wzrostu, ale zastanawia się nad jego potrzebą i namawia do zaprzestania gospodarczego wyścigu. Po publikacjach Klubu Rzymskiego nie brzmi to być może aż tak bardzo obrazoburczo, ale prezentowana książka tym się wyróżnia spośród wielu podobnych opracowań, że — jak wspomniałem — autor stara się objąć swoją analizą cały obszar ludzkiego życia (choć musi się ograniczać do spraw najważniejszych) i że w związku z tym poddaje dyskusji najobszerniejszy zestaw argumentów za i przeciw wzrostowi gospodarczemu.

Przy tym publikacja ta nie jest objętościowo potężna, cały tekst mieści się na siedemnastu arkuszach. Jest on ujęty w dwie księgi. Pierwsza, zatytułowana *Podstawowe problemy sporu o wzrost gospodarczy*, podzielona jest z kolei na cztery części. W pierwszej autor najpierw szkicuje historię sporu o wzrost gospodarczy, a następnie dyskutuje z tradycyjnymi metodami mierzenia zmian w „realnym” dochodzie i dobrobycie. Wzięcie w cudzysłów słowa „realny” zdradza, nawiasem mówiąc, że samo określenie tego, co się mierzy, będzie kłopotliwe. Ale jeśli nawet nie ma absolutnie obiektywnych wyznaczników dobrobytu, to w danym czasie i miejscu mniej więcej wszyscy zgadzają się co do pewnych przynajmniej wskaźników. Na przykład zakłada się dość powszechnie, iż jednym z nich jest zakres możliwości wyboru. Mishan pisze na ten temat: *Jeżeli można nawet powiedzieć, że wzrost gospodarczy zwiększa niewątpliwie zakres możliwości wyboru stojących przed konsumentem, to nie wynika z tego jeszcze, że należy uważać, iż ludzie są zamożniejsi. Przede wszystkim wybór ten dotyczy tylko ilości i odmian dóbr osiągalnych dla przeciętnej jednostki w jej roli konsumenta. W swych innych rolach — pracownika, obywatela, członka rodziny lub części większej społeczności — jednostka może się nie spotkać z większą ilością wyborów jako rezultatem wzrostu gospodarczego. W pewnych dziedzinach mogą się pojawić nowe możliwości, w innych natomiast mogą one zostać ograniczone* (s. 28). Dalej — w równie lapidarnej formie — zostało podanych kilkanaście przykładów na to, jak się przecenia dochód realny oraz jego wzrost.

W części drugiej mowa jest o niebezpieczeństwach dalszego wzrostu gospodarczego. Oczywiście autor pisze o ryzyku zniszczeń ekologicznych, o kłopotach związanych z rozrastaniem się miast czy zagrożeniach wynikających z rozwoju technologii wojskowych. Mówi jednak także o rzeczach mniej znanych, na przykład o groźbach wywołanych przez rozrost światowego transportu i komunikacji. Zacytujemy fragment tego rozumowania,

gdyż dobrze obrazuje zasięg analiz przeprowadzonych przez M i s h a n a, ich oryginalność i konserwatywny charakter głoszonych tez: *Groźby zamieszek cywilnych oraz morderczych wojen, zwłaszcza w obrębie biedniejszych krajów, będącej wynikiem ciągłej frustracji materialnych oczekiwań, pogłębianych przez rozwijającą się turystykę oraz przez środki masowego informowania. To niezadowolenie, którego pierwotnym źródłem jest wzrost gospodarczy, a które łatwo przekształca się w niechęć i wzburzenie lub w ekstremizm ideologiczny, jest jedną z przyczyn tego, że liberalne, demokratyczne instytucje niełatwo się rozwijają w biedniejszych krajach* (s. 53).

Część trzecia poświęcona jest krytycznej ocenie wybranych argumentów przedstawianych za wzrostem gospodarczym i obaleniu krytyk, jakie wysuwano przeciwko przeciwnikom ekspansji gospodarczej. To ostatnie jest może bardziej interesujące, bo autor pomysłowo rozprawia się między innymi z postawą *deja vu*, bardzo często przybieraną wobec tych, którzy ostrzegają przed zagrożeniami cywilizacyjnymi.

Księga druga, opatrzona tytułem streszczającym główną tezę książki: *Wzrost gospodarczy i dobre życie to podstawowe sprzeczności* — dzieli się na trzy części.

W pierwszej autor kreśli, jak powiada, *program-minimum dobrego społeczeństwa* — i zastanawia się, czy dalszy wzrost gospodarczy może przyczynić się do realizacji tego programu. Odpowiedź w każdym przypadku — czy to chodzi o jedzenie, odzież, mieszkania, zdrowie, przyrodę, czas wolny i tak dalej — jest negatywna. Konserwatyzm M i s h a n a najbardziej uwidacznia się wtedy, gdy apodyktycznie stwierdza, że — podkopywana przez rozwój gospodarczy — *wiara w trwały kodeks moralny jest konieczna dla istnienia dobrego społeczeństwa* (s. 195) i próbuje pokazać, że taki kodeks moralny nie może przetrwać w społeczeństwach całkowicie świeckich, jakie powstają na fundamencie nauki i wiedzy świeckiej, jedynej jaka może istnieć wśród ludzi, opanowanych jedną myślą — pragnieniem posiadania jak największej ilości dóbr.

Część następna jest kontynuacją tych rozmyślań, dotyczy bowiem kwestii następującej: *czy proces wzrostu gospodarczego jako taki powoduje zarówno zmniejszenie prywatnego sektora gospodarki, jak i ograniczenie wolności jednostki?* (s. 210). I na to pytanie autor odpowiada negatywnie, a argumentacja polega przede wszystkim na wykazywaniu, że wprowadzanie nowych szczególnych rodzajów technologii (ze względu na wielkość produkcji i wagę zagrożeń) wymaga ograniczenia wolności jednostkowej, gospodarczej i osobistej nawet. W paragrafie zatytułowanym *Każdy ma swoje tajne akta* wygląda to następująco: *Wyobraźmy sobie tylko następstwa awarii urządzenia regulującego światła uliczne w wielkim mieście! Świadomość tych nowych niebezpieczeństw musi się przyczyniać do*

powstania systemu dokładniejszego sprawdzania i ściślejszej kontroli pracowników zatrudnionych przy codziennej obsłudze takich maszyn, przy utrzymaniu ich sprawności oraz naprawach, a skuteczne wprowadzenie takiego systemu będzie zależało między innymi od szczegółowej znajomości historii rodzinnej pracowników i ich psychiki (s. 224).

Część ostatnia zawiera podsumowanie przeprowadzonych rozważań; autor poza tym zastanawia się jeszcze, czy wśród dzisiejszych młodych nie wykształciła się inna — nie nastawiona wyłącznie na maksymalizację dochodów — postawa życiowa i czy istnieje w ogóle możliwość przebudowy gospodarki światowej, *przy założeniu, że widoczne już dziś rozczarowanie wzrostem gospodarczym będzie się potęgować?* (s. 238). Na pierwsze pytanie odpowiada przecząco: *Młodzi mogą się cieszyć z tego, że są w innym obozie niż ich ojcowie i walczą o inne nagrody. Ale bez względu na to, o jakie nagrody chodzi — im więcej, tym lepiej. Od stóp do głów są oni zwolennikami maksymalizacji osiągnięć i doznań* (s. 239). Również w drugiej sprawie jest sceptyczny: *Czy będą one — pyta, mając na myśli cywilizacje zachodnie — umiały poddać naukę i technologię ciągłym ograniczeniom i tak przekształcić swoje instytucje, aby można było urzeczywistnić zdrowszy i bardziej zdolny do życia system gospodarczy. Gdy przypominają mi się trzy cechy współczesnego świata: konwencjonalny racjonalizm, zawarowane interesy i brak zaufania w skali międzynarodowej — skłonny jestem w to wątpić* (s. 242).

Wprawdzie książka kończy się zdaniem, w którym pobrzmiewa nadzieja, że można by odroczyć ostateczny upadek — ale zupełnie nie wiadomo, jakie środki musiałyby zostać do tego celu użyte. Jak się zdaje, M i s h a n wierzy w potęgę słowa: traktując swoją książkę jako prorocstwo zamierza wstrząsnąć za jej pomocą rozumem i sumieniem współczesnego człowieka, który powinien powściągnąć ambicje i pohamować swoją drapieżność. Zamyśl ten oparty jest na założeniu, że kształt budowli społecznej zależy od panujących w danym społeczeństwie myśli i wyobrażeń, postaw i nastawień. Całkiem to zgodne z konserwatywnym sposobem myślenia — wątpliwe jednak, czy konserwatyzm w tym punkcie ma rację. Autor poza tym zakłada przez cały czas, że sensem produkcji społecznej i przeznaczeniem wszystkich instytucji publicznych jest utrzymywanie i powiększanie ogólnego dobrobytu, słowem klasowy wymiar życia społecznego zupełnie go nie interesuje, a jeśli w książce można by znaleźć jakieś na ten temat wzmianki, to są to aluzje do funkcjonalnej teorii zróżnicowania społecznego, a dokładniej: funkcjonalnej teorii hierarchii społecznej.

Z tych wszystkich względów *pars construens* książki M i s h a n a to — moim zdaniem — konserwatywny mit w nowoczesnej formie. Autor nie bierze pod uwagę zbyt wielu ważnych realiów dzisiejszego świata,

niejako wbrew nim prowadzi swój dyskurs, raczej dając wyraz swoim przekonaniom i wartościom, niż próbując rozszyfrować mechanizmy rzeczywistości — a tak właśnie powstają mityczne teksty. Klasyfikując w ten sposób koncepcję *M i s h a n a* chciałbym jednak dodać do tej oceny, że — jak już podkreślałem — część krytyczna książki jest w wielu miejscach najwyższej próby, a wiele szczegółowych spostrzeżeń autora zasługuje na uwagę i wnikliwe zbadanie.

Na zakończenie zaś warto jeszcze powiedzieć, że jeśli nawet praca *M i s h a n a* jest konserwatywnym mitem, to być może każdy z nas narażony jest na taką pokusę konserwatyzmu. Nosimy przecież w sobie anty-industrialne marzenia o pogodnym niebie, zielonej trawie, czystej wodzie, zdrowym jedzeniu, wewnętrznej harmonii i prawdziwie osobistych kontaktach z bliźnimi w społeczeństwie rzeczywiście ogólnej współpracy. Przywołujemy takie wyobrażenia we wspomnieniach z dzieciństwa i umieszczamy je w naszych wakacyjnych planach. Jednak są to jedynie marzenia — bo marzyć, to może nie tyle powoływać w myśli do istnienia to, co realnie nie istnieje, ile celowo, choć nieświadomie, pomijać w swoim myśleniu pewne elementy rzeczywistości, sycąc się tym, co zostaje po takiej redukcji. Jeśli nie zdajemy sobie sprawy z tego mechanizmu, to książka *M i s h a n a* pozwoli nam go uchwycić i zrozumieć. *Spór o wzrost gospodarczy* można więc czytać i po to, aby uprzytomnić sobie nachodzące nas czasem tęsknoty i w ten sposób uświadomić sobie prawdziwy ich charakter.

JAKUB MOSZ

O NATURZE WARTOŚCI ESTETYCZNYCH

M. Gołaszewska: *O naturze wartości estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej*. Kraków, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1986, 147 s.

Bibliografia filozofii nie zawiera wielu pozycji poświęconych problematyce wartości. Mimo iż sfera aksjologii pojawia się często w wielu różnych opracowaniach, przypisana różnym dziedzinom wiedzy, to jednak stosunkowo rzadko spotykamy się z nią w jej czystej autonomicznej postaci. Wprawdzie często powołujemy się w naszych rozważaniach na sferę wartości człowieka, to jednak sam status wartości w świecie człowieka nie uzyskał do dziś jednoznacznej wykładni. Można by powiedzieć, że budujemy dziś niezależne koncepcje wartości dla różnych sfer ludzkiej egzystencji. W efekcie mamy do czynienia zarówno z różnymi koncepcjami dotyczącymi natury samych wartości, jak i sposobu ich funkcjonowania.

W swojej pracy Maria Gołaszewska podejmuje ogólną problematykę wartości, ich natury i sposobu funkcjonowania w świecie człowieka, aby z niej następnie wyprowadzić problematykę wartości estetycznych. Wartości estetyczne ukazane są zatem w szerszym kontekście wartości etycznych, witalnych, utylitarnych i innych, dla których będzie poszukiwała wspólnego punktu odniesienia. Rozważania te prowadzone są na gruncie orientacji empirycznej, która w swoim postępowaniu metodologicznym przyjmuje zasadę uprawomocniania i weryfikowania teorii faktami, takimi jak: dzieła sztuki, przeżycia estetyczne, procesy twórcze, funkcjonowanie wartości w świecie człowieka.

M. Gołaszewska dyskutując z Romanem Ingardenem nad statusem ontologicznych wartości, odrzuca autonomiczność i absolutność wartości estetycznych. Wartości nie są bowiem bytem samoistnym. Istnieje głęboka zależność wartości od tła kulturowego epoki, od tendencji i przekonań funkcjonujących poza sferą sztuki. Wartości, zdaniem M. Gołaszewskiej, są bytem możliwym, wprowadzonym w istnienie przez człowieka, posiadającego określone kwalifikacje, podejmującego działania i kreującego tym działaniem sytuację aksjologiczną.

Wartości istnieją w obrębie układu nazwanego tutaj sytuacją aksjolo-

giczną. Ze względu na ich możliwościowy charakter punktem centralnym tego układu staje się człowiek. Zajmuje on miejsce szczególne jako byt obdarzony świadomością i wolnością oraz zdolnością twórczą, ponieważ posiada w świecie wartości moc sprawczą. Tak więc punktem wyjścia sytuacji aksjologicznej jest człowiek. Ale człowiek, który spełnia pewne warunki. Przede wszystkim musi posiadać osobowość poszukującą. Dalej musi stawiać sobie określone cele i podejmować świadome działania zmierzające ku ich realizacji. Sytuacja aksjologiczna zostaje dopełniona i zarazem spełniona poprzez rezultat działania człowieka. On to sprawia, że wartość staje się możliwością ucieleśnioną, „wkracza w istnienie”. Brak rezultatu działania powoduje rozpad sytuacji aksjologicznej i sprawia, że proces ucieleśniania się wartości zostaje przerwany i pozostaje ona w sferze bytu możliwego. Ponieważ działania człowieka inspirowane są rzeczywistością nigdy nie może on być pewny rezultatów swojego działania. Oddziałując na świat rzeczy napotyka nieznanne mu rządzące nim prawidłowości. Precyzując swoje zamierzenia nie może przewidzieć sytuacji, w której stanie mu na przeciw przypadek. A jego moc oddziaływania sprawia, że działamy w sferze niepewności. Dlatego właśnie sytuacja aksjologiczna przypomina sytuację gry. Do tej gry staje człowiek z zamiarem ustanawiania wartości.

Do możliwościowego charakteru wartości należy dodać ich charakter powinnościowy. Wartości nie są tym co jest, ale tym co być powinno. Jeżeli są tym co być powinno, to musi istnieć uzasadnienie dla ich powinnościowego charakteru. Odnosi się to także do wartości najwyższych: piękna, prawdy, dobra. Takie uzasadnienie znajduje M. Gołaszewska w idei człowieczeństwa.

Przyjmijmy teraz za autorką następujący tok rozważań. Jeżeli uznamy, że człowiek jest koniecznym tworem natury, zajmuje w świecie swoje miejsce, to idea człowieczeństwa jest koniecznością. Wtedy też człowieczeństwo będziemy mogli uznać za jedyną wartość „bytową”. Będzie ona przynależała do sfery transcendentaliów, gdzie wartość jest utożsamiana z bytem. Rozumowanie to będzie się odnosiło tylko do świata człowieka, bo tylko w nim człowieczeństwo odgrywa tę najwyższą rolę.

Pojęcie *człowieczeństwo* wydaje się być pojęciem niedookreślonym. Z jednej bowiem strony jest ono punktem odniesienia dla wartości najwyższych, które istnieć powinny, gdyż afirmują człowieczeństwo. Z drugiej zaś dzięki właśnie wartościom najwyższym człowieczeństwo staje się możliwe, urzeczywistnia się. Dzięki pięknu, dobru i prawdzie człowiek jest człowiekiem i może nim pozostać: *Gdyby nie było prawdy, dobra i piękna, człowiek nie różniłby się od zwierzęcia*, pisze M. Gołaszewska. Tak więc prawda, dobro i piękno tworzą wartość nadrzędną — człowieczeństwo. Czy bez prawdy, dobra i piękna mogłaby powstać wartość człowie-

czeństwa? Jeżeli nie, to w jakim porządku człowieczeństwo jest wartością nadrzędną w stosunku do prawdy, dobra i piękna? Wydaje się, że człowieczeństwo pełniłoby funkcję *wartości celowej*, z uwagi na którą człowiek podejmowałby swoje działania, wskazując realizację wartości najwyższych.

Świat, na który oddziałuje człowiek charakteryzuje się znamienym dla wartości dualizmem. Wszelkie istności, z jakimi się spotykamy (rzeczy, zdarzenia, procesy) posiadają dwojakiemu rodzaju znaczenia. Znaczenie dosłowne (podstawowe) jest to znaczenie, które posiada przedmiot niejako z natury na skutek przysługujących mu własności, które go konstytuują jako ten właśnie przedmiot. Znaczenie możliwe (nadane) jest znaczeniem, jakie człowiek nada je poznawanemu przedmiotowi. W obrębie tych znaczeń M. Gołaszewska poszukuje uwarunkowań dla wartości. Wartości, jej zdaniem rodzą się na gruncie stosunków między znaczeniami, podstawowym i nadanym. Tak jak mówi autorka: *Wartości mogą powstawać, gdy obok znaczeń podstawowych związanych z faktycznym bytowaniem określonej istności, pojawia się drugie, możliwościowe, związane z podstawowymi potrzebami człowieka i gdy między tymi znaczeniami zajdzie określony stosunek*. W przypadku tytułowych wartości estetycznych należałoby tę kwestię przedstawić jako stosunek między znaczeniem podstawowym na przykład dzieła sztuki ujętego jako wytwór artysty, wyposażającego dzieło w określone, dające się opisać cechy a znaczeniem nadanym (wykrytym) za sprawą zajęcia wobec przedmiotu postawy etycznej. Owe istności, z jakimi styka się człowiek, mogą wywoływać różne wartości. Odnosi się to także do sztuki, bowiem znaczenie nadane jest funkcją postawy artysty i odbiorcy. Jeżeli jakiś przedmiot, traktowany przez nas jako dzieło sztuki, wywołał w nas przyjemność, lecz owo doznanie nie znajduje dostatecznej racji we właściwościach owego przedmiotu, mamy wtedy do czynienia tylko z jednym ciągiem znaczeń. Brak wtedy swoistej relacji między znaczeniami, nie rodzi się więc wartość estetyczna. Natomiast przedmiot taki, poprzez wywołanie w nas uczucia przyjemności, pobudzenie inwencji, wzmożenie sił życiowych przyczynia się do powstania wartości witalnych. W koncepcji M. Gołaszewskiej ujmowanie wartości stosunku między znaczeniami stanowi dyrektywę metodologiczną dla określania najogólniejszych postaci rodzajów wartości, takich jak estetyczne, etyczne, witalne i temu podobne. Nie może służyć natomiast dla określenia poszczególnych odmian wartości w obrębie jednego rodzaju, jak na przykład w przypadku wartości estetycznych: piękna, brzydoty, tragizmu.

Istotną rolę w przedstawianej przez M. Gołaszewską koncepcji wartości estetycznych odgrywają wartości artystyczne. Ważny jest ich wzajemny stosunek. M. Gołaszewska polemizując z koncepcjami

R. Ingardena i T. Kulki, traktuje wartości artystyczne jako podstawę wartości estetycznych, ale podstawę nie wyłączną, podstawę, która stanowi tylko jeden z elementów sytuacji estetycznej. Wartości estetyczne nie istnieją bowiem „same w sobie”, lecz występują w złożonej sytuacji estetycznej, o charakterze podmiotowo-przedmiotowym. Tworzy je człowiek zdolny do ukonstytuowania przedmiotu estetycznego zgodnie z cechami dzieła sztuki. Punktem wyjścia jest jego *poszukująca osobowość*, która daje mu poznawczy impuls.

W procesie konstytuowania się wartości pojawia się opozycja pomiędzy tym co racjonalne a pozaracjonalne. Racjonalność ukazuje się w postaci wartości artystycznych rodzących się w wyniku uporządkowania świata za pomocą struktur paraartystycznych. Natomiast wartości estetyczne byłyby w tej perspektywie zaprzeczeniem owego porządku. Ujawniałyby doniosłość tego, co rozciąga się poza tym porządkiem, co w nim się nie mieści. Ujawniałyby to, co jest pozalogiczne, pozaracjonalne. Wartości estetyczne odzwierciedlają usiłowania człowieka dotarcia do istoty rzeczywistości, do jakiegoś istotnego aspektu świata, ujawniającego się dzięki pozaracjonalnym przeświadczeniom. Efektem są nowe uporządkowania, sięgające istoty świata, danego nam w oglądzie, nie poprzez zastosowanie schematów porządkujących, lecz poprzez przeżyte bezpośrednio jakości.

Zbliżając się do rzeczywistości w sytuacji estetycznej, odsłaniamy różne jej oblicza. W zależności od naszego stosunku do świata wyznaczonego pozaracjonalnymi przeświadczeniami możemy odróżnić dwie grupy wartości estetycznych:

1. Wartości, poprzez które jawi się nam oblicze świata zasadniczo przez nas akceptowalne, dzięki czemu świat ów budzi w nas uznanie i podziw, przyciąga ku sobie — na przykład piękno.

2. Wartości odsłaniające oblicze, którego zasadniczo nie akceptujemy, a które budzi w nas trwogę i bunt, oblicze, z którym nie możemy się podgodzić, które nas odpycha — na przykład brzydota.

Mechanizm tworzenia wartości estetycznych wynika z koncepcji sytuacji aksjologicznej jaką autorka przedstawiła w ogólnej postaci. Ten ogólny schemat umożliwia rekonstrukcję procesu tworzenia wartości nie tylko estetycznych. O ile bowiem, jak to zakłada M. Gołaszewska, wartości estetyczne mają wymiar antropologiczny, to powiązane są z innymi wartościami i istnieją nie w sytuacji estetycznej *sensu stricto*, lecz w sytuacji aksjologicznej.

Rozważania teoretyczno-metodologiczne Marii Gołaszewskiej są prezentacją pewnej koncepcji uprawiania estetyki jako dyscypliny odwołującej się do szerszego kontekstu kulturowego, do całego świata war-

tości człowieka, w którym estetyka nie jest dziedziną wysublimowanej refleksji nad „czystą” sztuką, ale głęboko wintegrowaną w świat człowieka refleksją nad podstawami tworzenia kultury i świata wartości, poszukującą wspólnego języka w refleksji nad człowiekiem. Empiryczna orientacja koncepcji Marii Gołaszewskiej sprawia, że tworzy ona teorię zwróconą ku rzeczywistości.

ADAM CZEMARNIK

O SPOSOBIE UATRAKCYJNIANIA CHRZEŚCIJAŃSTWA

E. L. M a s c a 11: *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*. Warszawa, PAX, 1986, 208 s.

Autor książki wydanej przez Instytut Wydawniczy PAX, a zatytułowanej *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata* — Eric Lionel M a s c a 11 deklaruje, że stoi na stanowisku katolickiego teologa wyznania anglikańskiego. Jego książka jest zbiorem wykładów z roku 1958 i z roku 1965. Już te dwa fakty każą zastanowić się przez chwilę nad intencją wydawcy. Autor sytuuje się w Kościele anglikańskim, a ściślej w Kościele Wysokim (*High Church*), w którym zgromadzeni są zwolennicy form katolickich, aczkolwiek nie uznający wraz z całym Kościołem anglikańskim jurysdykcji papieskiej. Obok tego w anglikanizmie występuje Kościół Niski (*Low Church*), gromadzący zwolenników tradycyjnego protestantyzmu oraz Kościół Szeroki (*Broad Church*), w którym skupiają się zwolennicy liberalnego protestantyzmu. Z tego względu należy sądzić, że inicjatywa wydawnicza w przypadku omawianej książki wynika z ekumenicznego zamysłu instytucji związanej z wyznaniem rzymskokatolickim. Są to wykłady z okresu poprzedzającego II Sobór Watykański (1962—1965) oraz z okresu, kiedy II Sobór Watykański dobiegał końca. Spójny wydźwięk tych wykładów, które w wielu tezach zbiegają się z przełomem dokonany w Kościele rzymskokatolickim przez ów Sobór, świadczy o tym, że wydawca — publikując w Polsce po tylu latach owe wykłady — chce prawdopodobnie docenić to, co również poza oficjalnym Kościołem rzymskokatolickim wyprzedzało postanowienia II Soboru Watykańskiego.

Ale w związku z tym i przede wszystkim o inicjatywie wydawniczej zdecydowała zapewne czytelna intencja autora, aby uatrakcyjnić chrześcijaństwo, aby dogmaty doktryn chrześcijańskich zaczęły pulsować żywszą treścią w oczach wyznawców i innych ludzi zainteresowanych chrześcijaństwem. Droga, którą posuwa się, aby osiągnąć ten cel, może być nazwana drogą „psychologizacji”. Wprawdzie niejednokrotnie przywołuje św. Tomasza z Akwinu, lecz jeszcze częściej używa ducha augustynizmu. Owa „psychologizacja” polega na odwoływaniu się do ludzkiej potrzeby usensowania siebie i wszystkiego wokół, na odwoływaniu się przy anali-

zach teologicznych do różnego rodzaju przeżyć religijnych. Można w tym odczytać wpływ współlistnienia w anglikanizmie katolicyzmu z protestantyzmem. Subiektywizację wiary tego ostatniego autor próbuje psychologicznie zobiektywizować, aby wewnętrzny aspekt wiary uzgodnić z katolickimi kanonami. Stwierdza też, że jedną z *najbardziej uderzających cech protestantyzmu w jego autentycznej tradycyjnej postaci jest silny kontrast między jego teologią a jego życiem religijnym* (s. 62). Sugeruje także, że protestanckie życie religijne jest o wiele bliższe katolicyzmowi, niż protestancka teologia, która jak dotąd okazuje się niezdolna iść w parze z tym życiem. Podobną metodę stosuje, gdy analizuje mistycyzm prawosławia oraz niektórych religii niechrześcijańskich.

Ta droga obiektywistycznej „psychologizacji” współbrzmi z ustanowieniami II Soboru Watykańskiego, który obok tradycyjnej tomistycznej apologetyki bezpośredniej wprowadził argumentację pośrednią, psychologiczną. Na przykład tak zwany *dowód z sensu życia*, którego odmiana pojawia się w *Gaudium et spes*, nawiązuje wprost do augustynizmu, obce zaś są mu metoda i duch tomizmu.

Najbardziej spektakularnym wyrazem dążenia autora do utrakcyjnienia chrześcijaństwa poprzez „psychologizację” jego myśli są rozważania o wyjątkowości człowieka przewijające się przez wiele wykładów. Posługuje się tu wypróbowaną metodą redukcji funkcji nauki wyłącznie do opisu rzeczywistości. Stwierdza wprost: *Zganić wszakże należy każdą próbę traktowania opisu naukowego w taki sposób, jak gdyby to był opis metafizyczny, każdą próbę przenoszenia tego, co nieosobowościowe w nauce, do dziedziny metafizyki* (str. 22). Przy takim arbitralnym wyroku może sobie pozwolić na pastwienie się nad ograniczeniem naukowych teorii. W jednym miejscu pisze: *W istocie jedna z tragedii naukowego humanizmu, który jest ukrytą lub jawną filozofią większości wykształconych Anglosasów, polega na tym, że humanizm ten patrzy na człowieka jako na istotę, która zajęła pozycję nie mającą sobie równej i która zarazem nie posiada żadnego zabezpieczenia swego losu ani tu, ani poza grobem* (s. 19). Zaś w innym miejscu formułuje taką myśl: *Wyrok, jaki na siebie wydają wszystkie zasadniczo naturalistyczne interpretacje wszechświata, polega na niezdolności zrozumienia ostatecznej natury wszechświata w innych niż nieosobowe terminach. Tam, gdzie teista widzi życie ludzkie jako radosną przygodę ludzkiej wolności, mającą miejsce pod ojcowskim nadzorem Boskiej Opatrzności, sekularysta widzi je jako ponurą domenę losu, od którego jedyną możliwą ucieczkę stanowi szczęście lub przypadek; jako dziedzinę rządzoną przez „ananke” i „tyche”, „fatum” i „fortuna”* (s. 21). Po takim przygotowaniu pola konkluduje: *pomimo zasadniczej różnicy pomiędzy podejściem naukowym a podejściem właściwym dla teologii nie ma niczego w dziejach rodzaju ludzkiego — tak jak są one rozpatrywane przez*

biologię ewolucyjną — co musi nas prowadzić do porzucenia tradycyjnej wiary chrześcijaństwa. A wiara ta mówi, że człowiek jest wyjątkowo uprzywilejowanym stworzeniem, któremu Bóg nadał swój obraz, uwieńczył chwałą i zaszczytem i któremu dał władzę nad wszystkimi rzeczami, chociaż w rzeczywistości jest prawdą, że nie wszystko jest jeszcze pod panowaniem człowieka (s. 22).

Po takich arbitralnych rozstrzygnięciach udaje się w krainy metafizyki, aby w nich dowolnie żonglować psychologiczną argumentacją, której szczytem wydaje się krzepienie serc wyznawców dowodzeniem, że choć człowiek został uczyniony nieco mniejszym od aniołów, poniżej szczytu stworzenia, to jednak jego podwójna natura, złożona z materii i ducha, stawia go w centrum stworzenia, co jest bardzo dobrym miejscem, zaś natura ludzka została wyniesiona do godności, jaka jest nieznana nawet naturze anielskiej (s. 34).

Ten naiwny, z punktu widzenia nauki, sposób poprawiania samopoczucia jest możliwy przy pozytywistycznym ujęciu nauki, pozbawieniu jej możliwości wyjaśniania głębokich, ukrytych pod powierzchnią zjawisk sprężyn rozwoju rzeczywistości, możliwości formułowania programów przekształcania świata przez człowieka i samego człowieka, możliwości naukowego wyjaśniania świata wartości i sensów oraz dawania naukowych podstaw do budowania przez ludzi sensów własnej ogzystencji. Bezzasadność takiej redukcji i negacji możliwości naukowego wyjaśniania całego dostępnego świata społeczno-przyrodniczego i duchowego niejednokrotnie były wykazywane. Dowodów dostarcza tutaj cały historyczny rozwój nauki i jej społecznego zastosowania. Tam zaś, gdzie nauka mówi dzisiaj: „nie wiem” — nie ma żadnych racji poznawczych, aby zastępować tę historyczną wstrzeźliwość nauki jakąkolwiek spekulacją, która miałaby być uznana za ostateczną, prawdziwą odpowiedź. Właśnie zwiększające się w procesie historycznym panowanie człowieka nad coraz szerzej i głębiej dostępnym mu światem jest dowodem brania przez człowieka swego losu we własne ręce, między innymi dzięki nauce, i przesuwania granicy wiadomego i niewiadomego, co wykazuje bezzasadność religijnej odpowiedzi dla obszarów, które dotychczas były niezbadane, a stały się następnie przedmiotem poznawczej i praktycznej penetracji. *Ponura domena losu* jest odkrywana w postaci obiektywnych prawidłowości rozwoju świata, które człowiek może wykorzystać dla optymalnego własnego rozwoju, przez co naukowy humanizm może znajdować *zabezpieczenie losu człowieka* w jego własnej rozumnej aktywności i odwadze spojrzenia na świat i siebie samego tak, jak się mają naprawdę i tak, jak się mieć mogą, dzięki ludzkiemu sprawstwu. Właśnie w tym spełnianiu potencjalnej możliwości uczłowieczania świat anaukowy humanizm może dostrzegać sens ludzkiego życia.

Tymczasem autor omawianej książki wybiera sobie za reprezentantów

laickiej myśli egzystencjalistów i pisarzy absurdu. Po czym pisze, że mają oni *pełne prawo twierdzić, że istnienie świata nie ma uzasadnienia, które można by odkryć wewnątrz samego świata. Mają także (...) prawo twierdzić, że życie ludzkie nie ma ostatecznego sensu, który można by znaleźć wewnątrz samego życia ludzkiego*. Dalej stwierdza: *Według mnie nie mają racji, twierdząc, że nie można znaleźć żadnego uzasadnienia świata poza samym światem. Nie mają też według mnie racji, twierdząc, że życie ludzkie nie ma żadnego ostatecznego sensu, który można by odkryć poza samym życiem ludzkim*. Następnie konkluduje: *Dlatego stoimy wobec następującego wyboru: albo musimy, jeśli tak postanowimy, pogodzić się ze światem, który jest ostatecznie bezsensowną i wrogą pustynią, na której musimy schować głowy w piasek lub stworzyć każdy dla siebie swoje prywatne małe oazy; albo musimy poszukać sensu świata w jakimś porządku rzeczywistości znajdującym się poza światem i przekraczającym go, który może uczynić dla świata to, czego dla siebie sam świat nie może* (s. 121—122).

Przy tak wypreparowanych założeniach, budowanych na zasadzie awers — rewers, autor musi dziwić się przypadkom odbiegającym od tej zasady. Brzmi to tak: *Kiedy zastanawiamy się nad barbarzyństwami średniowiecza, skłonni jesteśmy twierdzić, że ludzie, którzy zachowywali się w taki sposób, widocznie nie wierzyli rzeczywiście w Boga. Kiedy zaś obserwujemy za naszych dni ojiarną, pełną samozaparcia pracę ateistów i agnostyków dla dobra swych bliźnich, skłonni jesteśmy twierdzić, że ludzie, którzy postępują w ten sposób, są widocznie w rzeczywistości nieświadomymi chrześcijanami czy utajonymi wierzącymi* (s. 103). Wyjaśnia to niekonsekwencją postępowania człowieka w stosunku do jego przekonań. Ostatecznie zaś stwierdza: *Nic oczywiście nie powstrzyma nas jako wierzących od wiary w to, że Bóg w rzeczywistości działa, niejako anonimowo, również w umysłach oraz w życiu tych, którzy w Niego nie wierzą, jednakże nie wolno nam jątrzyć ich przez to, że nie będziemy chcieli poważnie traktować ich niewiary* (s. 104).

Już chciałoby się zaufać poważnemu traktowaniu przez autora niewiary w Boga, a tymczasem uskarżając się na laicyzację postw ludzkich, stwierdza on, że ateizm jest regresem ludzkości, powrotem do okresu wręcz zwierzęcego. Bowiem — jak stwierdza — tym, co wyróżnia człowieka od zwierząt jest właśnie jego wiara w świat, istniejący poza obszarem naszego doświadczenia zmysłowego. Powołuje się tu na naukową antropologię (s. 124—125). Lecz nieopatrznie dodaje, że wyemancypowanie się człowieka z wiary w nadprzyrodzoność nie przynosi szczęścia, lecz rozpacz, na potwierdzenie czego przytacza twórczość Becketta. Czyżby zwierzęta stać było na sztukę absurdu w stylu Becketta?

Naukowa antropologia w rzeczywistości stwierdza, że człowiek dzięki

pracy, wprowadzając coraz dłuższe rozgałęzienia narzędzi między siebie i świat przedmiotowy, wyodrębnił się ze świata, zwiększył dystans między sobą a światem, zaś zwiększające się bogactwo dostępnego świata opanował dzięki rozwojowi myślenia abstrakcyjnego. I oto właśnie myślenie abstrakcyjne pozwoliło mu wkroczyć w etap magicznego i religijnego osławiania świata. Początkowo musiał podzielić świat na dwa: opanowany przez siebie i nieopanowany, na który nie miał wpływu, lecz który miał wpływ na niego. I musiał oswoić ten drugi świat w postaci zoomorficznej, później antropomorficznej, a wreszcie transcendentno-metafizycznej. Dopiero długi proces historycznego odkrywania natury świata dotychczas nie opanowanego zaczął rodzić laickie przekonanie o jedności świata opanowanego i nie opanowanego. Cóż to ma wspólnego z powrotem do świata zwierzęcego? I czy odkrycie jednolitej natury świata musi doprowadzać do rozpacz? Źródła pojawiającej się rozpacz i bezsensu mają bardzo konkretny, społeczno-przyrodniczy charakter, niezależny od pojawienia się myśli laickiej i istnienia religijnej pociechy.

Właśnie przy pomocy rozdwojonego obrazu świata i człowieka autor chce ratować człowieka przed rozterkami i niepokojami współczesności. Człowiek w obrazie, jaki przedstawia autor — zgodnie z myślą katolicką — wprawdzie rozpada się na ciało i duch, jednostkę i członka społeczeństwa, naturę i nadnaturę, upadłość w grzechu i odnowienie w Chrystusie, przy czym strony tych kolejnych rozdwojeń nie mają się utożsamiać. Z kolei to, co zostało rozdzielone autor próbuje jednoczyć przez uwznioślanie, dowartościowanie, udoskonalenie, przeobrażanie, podniesienie, odnawianie, usensowianie jednej strony przez drugą. Tak po wielokroć rozparcelowany i jednoczony człowiek, na dodatek uwikłany w wojnę aniołów i diabłów w niewidzialnym królestwie, mający wraz z całym fizycznym wszechświatem ulec ostatecznemu przemienieniu w Chrystusie — wychodzić ma, zdaniem autora, *naprzeciw obrazowi świata, jaki maluje nauka, i wciela go w siebie oraz nadaje mu najwyższe znaczenie, jakiego nie potrafi udzielić mu nauka* (s. 164).

Jest to więc kolejna próba ochrzczenia nauki.

Po pierwsze — próba nieuprawniona przez fakt mezaliansu radykalnie odmiennych i wykluczających się gnoseologicznie postaw.

Po drugie — próba o wiele bardziej naiwna i nieudolna, niż to miało na przykład miejsce w przypadku Teilharda de Charda, wobec którego Mascall jest tak uszczypliwy. W konsekwencji jest on zmuszony — i te nieuniknione, przy podjętej próbie, sprzeczności logiczne, w które wpada, i te dodatkowo zawinione własną niefrasobliwością — pokrywać, zgodnie z ulubioną metodą telogów, tajemnicą lub twierdzeniem, że im coś jest bardziej trudno wyobrażalne, tym bardziej zasługuje na bezwarunkową wiarę.

W tym kontekście usilne autorskie zapewnienia, że chrześcijanin żyje w szerszym, bogatszym i bardziej interesującym świecie niż człowiek laicki — jest pospolitym grzechem pychy, która nie pyta ludzi laickich o różnorodne bogactwo duchowe i praktyczne ich życia i która nie zastanawia się nad tym, co ludzie laicki mają do powiedzenia o bogactwie spekulatywnej wiary chrześcijańskiej i czy życzą sobie, aby *przemieniano ich świeckość przez unadnaturalnienie ich natury* (s. 205).

DANUTA SOBCZYŃSKA

SZKICE CZYLI O PRZEWARTOŚCIOWANIACH DIALEKTYKI

J. S u c h: *Szkice o dialektyce*. Warszawa, KiW, 1986, 270 s.

Wzmózione zainteresowanie dialektyką stanowi *signum temporis* filozofii współczesnej, nie tylko zresztą polskiej i nie tylko w duchu marksistowskim rozwijanej. W naszym kraju oznaką tej tendencji jest powstanie nowej serii wydawniczej *Panta Rei*¹ oraz nowego pisma, „Edukacji Filozoficznej”. Oba wydawnictwa koncentrują problematykę swoich publikacji na zagadnieniach filozofii marksistowskiej, w tym i dialektyki.

Sytuacja we współczesnej myśli filozoficznej dojrzała do podjęcia na nowo rozważań nad dialektyką, do odczytania na nowo jej tez. Dialektyka, jak moneta stale będąca w obiegu, zużywa się, ściera, pokrywa patyną. A przecież ten sposób rozwiązywania problemów, to narzędzie filozofii, *pozostaje w obiegu* od ponad dwóch tysiącleci, od czasów Heraklita, Platona, Arystotelesa. Dobrze więc się dzieje że, jak każde narzędzie i jak moneta krążąca z rąk do rąk, również dialektyka podlega *okresowym przeglądom, odświeżeniu, renowacji*. Inaczej stałaby się tylko mechanicznie powtarzanym kanonem i w pozornej oczywistości swoich tez straciłaby „ostrze”, możliwość penetracji nowych obszarów myśli i rzeczywistości. Mówiąc krótko — dialektyka przestałaby być „dialektyczna”, przekształciłaby się w swoje własne przeciwieństwo.

* *
*

Świadomość tych zagrożeń nie jest widocznie obca filozofom, skoro w odstępie jednego roku ukazują się dwie pozycje², których przedmiotem — częściowo lub wyłącznie — jest zagadnienie dialektyki, jej zasto-

¹ „*Panta Rei*”. *Studia z filozofii marksistowskiej*. W latach 1985 i 1986 ukazały się dwa pierwsze tomy wydane przez Ossolineum, pod redakcją. S. B u t r y n a.

² Mowa tutaj o książce W. Ługowskiego: *Kategoria zmiany jakościowej a biogeneza*. Ossolineum 1985; por. również: D. Sobczyńska: *Nowa nauka — nową drogą filozofii?* (recenzja). „*Studia Filozoficzne*” (w druku). Pracę drugą stanowi recenzowana tutaj książka Jana S u c h a.

sowań i możliwości nowych interpretacji. Książki W. Ługowskiego i J. Sucha, mimo dzielących je różnic, tworzą swoisty dwugłos w sprawie dialektyki. Praca pierwsza ujmuje kwestię dialektyki w aspekcie interpretacji kategorii zmiany jakościowej i w świetle selektywnie dobranej literatury. Praca tutaj recenzowana stawia problem bardziej całościowo i fundamentalnie, szukając inspiracji myślenia dialektycznego w rozlicznych wątkach filozoficznych. Zamierzeniem autora jest ponowne i we własny sposób widziane wyłożenie podstawowych kategorii, struktury i praw dialektyki.

Obaj autorzy trafnie ujmują problem dojrzałości dialektyki do zmian w kierunku holistyczno-procesualnym³ oraz z dużą znajomością przedmiotu ukazują bogactwo inspiracji filozoficznych, kryjące się w mało dotychczas opracowanych filozoficznie dyscyplinach przyrodniczych. Dla W. Ł u - gowskiego źródłem analiz jest rozwijająca się od półwiecza nauka o powstaniu życia — biogenetyka. Widzi on we wnioskach filozoficznych z niej płynących szansę zerwania dialektyki z tradycyjnym fizykalizmem na rzecz ujęć procesualnych. Dla J. Sucha źródłem nowego spojrzenia na dialektykę są młodsze działy i teorie fizyki — mechanika kwantowa, elektrodynamika kwantowa, ogólna teoria względności oraz sposób ich funkcjonowania w całościowej strukturze fizyki.

*

Książka J. Sucha, zatytułowana jako *Szkice*, jest w istocie pogłębionym i stosunkowo obszernym studium podstawowych zagadnień dialektyki. Na całość składa się osiem szkiców. Kilka z nich ukazało się wcześniej w formie artykułów. Niektóre to „szkice o dialektyce”, inne to raczej „szkice z dialektyki” (np. nauki), rozwijające bardziej szczegółowe problemy badawcze. Oto tytuły szkiców:

- I. Dialektyka świata materialnego.
- II. Wymiary i aspekty dialektyki.
- III. O rozwoju w przyrodzie i społeczeństwie.
- IV. Ruch, rozwój i postęp a dynamika Wszechświata.
- V. Dialektyczna zasada wszechzwiązku zjawisk w świetle fizyki.
- VI. Filozofia transcendentálna a dialektyka mikroświata.
- VII. Prawo przechodzenia zmian ilościowych w jakościowe. Próba częściowej eksplikacji.
- VIII. Dialektyka a rozwój nauki.

Szkice z dialektyki to części V i VI, powiązane fizykalnym aspektem rozważań. Szkic VIII należy również do tej grupy, chociaż porusza proble-

³ Holizm procesualny to oryginalna koncepcja W. Ługowskiego, wyłożona w jego pracy.

matykę odrębną — nie ontologiczną, lecz metodologiczną. Autor ustosunkowuje się w nim do dwóch preferowanych w filozofii nauki modeli jej rozwoju: autonomicznego i heteronomicznego. Prezentowany przezeń model uwzględnia w równej mierze oby typy czynników: wewnętrzne i zewnętrzne. Ich współoddziaływanie określone zostało następująco: *Stoimy (...) w obliczu autonomizacji nauki pod względem treści i coraz wyraźniejszego uzależniania się od czynników pozanaukowych pod względem zakresu* (s. 249). W szkicu tym przedstawia autor miejsce nauki w schemacie społeczeństwa jako dynamicznej i hierarchicznej struktury funkcjonalnej (rys. 4, s. 241).

Szkice pozostałe należą niejako do klasycznego zestawu zagadnień dialektyki. Zwracające uwagę oryginalnością ujęcia jest wprowadzenie w strukturę dialektyki, w jej „wymiały” i „aspekty”, zawarte w szkicu II.

Węzłowe dla rozumienia istoty dialektyki rozważania, zawarte w szkicach I—V oraz VII, podporządkowane zostały fizykalistycznemu (kształtowanemu przez fizykę) punktowi widzenia, tak charakterystycznemu i dla innych prac autora. Swoistość i konsekwencja tej orientacji nakazywałyby powrócić w tym miejscu do konfrontacji poglądów partnerów „dwugłosu o dialektyce”.

*

Ukształtowane przez fizykę spojrzenie na rzeczywistość znajduje u J. Sucha wyraz nawet w tak odległych, zdawałoby się, rozważaniach, jak historyczno-socjologiczne (szkic III). Piszac o kategorii postępu (społecznego, gospodarczego, technicznego), autor stwierdza: *To, co nazywamy kryzysem ekologicznym, zatruciem środowiska itp., to właśnie (...) uboczne produkty malenia entropii w układach (społecznych) realizujących postęp* (s. 77). Cytat ten, wprawdzie „wypreparowany” z całokształtu poglądów autora, sytuowałby jego stanowisko wśród zbliżonych, cybernetycznych, systemowych czy informacyjnych modeli życia społecznego, kreowanych przez innych badaczy. Dla dialektycznej wizji rzeczywistości modele takie powinny przedstawiać realną wartość, jako obrazujące zróżnicowane i w pewnym sensie „nieoczekiwane” własności rozwoju społeczeństw.

W. Ługowski, jak się wydaje, widzi problem fizykalizmu w innej nieco płaszczyźnie. Na s. 35—40 swojej pracy wysuwa bowiem koncepcję trzech stadiów rozwoju dialektyki. Są to: stadium Engelsowskie, stadium fizykalistyczne oraz trzecie, którego *charakterystyki (...) podać nie sposób; ono jeszcze się nie rozpoczęło* (s. 40). Stadium fizykalistyczne, trwające, według autora, do dzisiaj, reprezentowane jest zwłaszcza w tych wersjach marksizmu, dla których głównym materiałem dociekań były rezultaty fizykalistycznego przyrodoznawstwa. W tym nurcie rozważań, dodaje

Ługowski, wykorzystuje się zbyt mało zdobycze biologii molekularnej oraz genetyki. Ciąży nad nim myśl pozytywistyczna, co wyraża się w ujęciach „atomistycznych”, a nie holistycznych; statycznych, a nie rozwojowych; substancjalnych, a nie procesualnych.

Jakby uprzedzając te zarzuty, pisze J. S u c h już we *Wstępie: wobec obecnej mody na ujęcia skrajnie redukcjonistyczne chciałoby się pójść nieco pod prąd i podkreślać (...) konieczność nie tylko uwzględniania, lecz także respektowania w całej rozciągłości zasady swoistości zarówno rozmaitych poziomów strukturalnych materii, jak i różnych szczebli rozwoju przyrody, a zwłaszcza swoistości życia, świadomości oraz zjawisk społecznych* (s. 9).

W tym miejscu — jako komentator „dwugłosu” — chciałabym podkreślić, iż fizykalizm J. Sucha jest i holistyczny, i procesualny, i ewolucyjny. A że jest to fizykalizm? Cóż, tak się złożyło, że najwięcej do tej pory do powiedzenia w sprawach filozofii przyrody mieli właśnie filozofowie fizyki...

Fizykalizm autora *Szkiców* staje do konfrontacji z przyrodniczą ideą ewolucjonizmu rozumianą nie tylko w jej wersji biologicznej, ale także fizycznej, chemicznej oraz społecznej. W trosce o rzetelność metody rozpoczyna J. S u c h od ustaleń podstawowych: „dookreślenia” i precyzyjnego sformułowania kategorii ruchu, rozwoju i postępu. Z nich trzech tylko ruch jest kategorią uniwersalną, obrazującą powszechną zmienność rzeczy. Kategoria rozwoju ma bardziej ograniczony zasięg stosowalności. Odnieść ją można do ewolucji chemicznej, biologicznej i społecznej. Najmniej uniwersalna jest kategoria postępu, która jest też najtrudniejsza do precyzyjnej eksplikacji, w przeciwieństwie do dwóch poprzednich bywa bowiem w dużej mierze subiektywna. Wnioski ujął autor w lapidarnej formie: *Postęp jest (...) szczególnym przypadkiem rozwoju, rozwój zaś — szczególnym przypadkiem ruchu* (s. 73). Charakterystykę wszystkich trzech kategorii wraz z graficznym obrazem występujących między nimi powiązań przedstawia tablica na stronie 116.

Kategoria postępu doczekała się w *Szkicach* szczególnie wnikliwych analiz. Ujawniają się w nich — w pewnej mierze paradoksalne — cechy postępu. Przykładowo: *zastój, a nawet regres z punktu widzenia jakiegoś jednego kryterium może być do pogodzenia z postępem w sensie doskonalenia organizacji (lub wzrostu samoorganizacji)* (s. 87). Postępowy charakter można przypisać i zjawiskom przyrodniczym, i społecznym. Jest to bowiem zawsze proces antyentropijny, prowadzący — pod jakimś względem — do wzrostu uporządkowania w układzie. Trudno jednak podać — co zapewne rozczaruje czytelnika — wyczerpującą i rozłączną klasyfikację kryteriów postępu. Kwestią tą zajmuje się autor na stronach 87—90, wy-

znacząc aż 22 takie (kryteria, które następnie (s. 94) łączy w sześć następujących grup:

1. Strukturalne.
2. Funkcjonalne.
3. Energetyczne.
4. Termodynamiczne.
5. Informacyjne.
6. Środowiskowe.

Wskazuje również na antropologiczne i aksjologiczne uwikłania tych kryteriów oraz na ambiwalentny charakter potocznie rozumianego „postępu” w jego ludzkim i bezpośrednio ludzi dotyczącym wymiarze (postęp społeczny, gospodarczy, naukowy, techniczny). Niezbywalnym współczynnikiem postępu społecznego, podkreśla J. S u c h, jest zawsze „moment” ideologiczny, uwarunkowany klasowo: to, co dla jednej klasy będzie „postępem”, dla klasy antagonistycznej będzie „regresem” i vice versa. Postęp społeczny silniej jeszcze uwikłany jest w problematykę sprzeczności niż postęp ewolucyjny.

* *

Powracając do innych aspektów „dwugłosu o dialektyce”, chciałabym zwrócić uwagę na pewne zarzuty, które W. Ługowski w swojej pracy (s. 64—65) kieruje bezpośrednio pod adresem koncepcji autora *Szkiców*. Dotyczą one zasadniczo trzech kwestii:

1. Dyskusyjnego w istocie problemu, czy w świecie obiektów badanych przez mikrofizykę można mówić o rozwoju, czy jedynie o ruchu? W tej sprawie, niestety, J. S u c h nie proponuje definitywnych rozstrzygnięć.

2. Interpretacji kategorii zmiany jakościowej. Dialektyka, według Ługowskiego, nie nadąża tutaj za postępem nauk, rozważając ciągle przykłady procesów ahistorycznych, typu parowania wody. Przyznać trzeba, że i w *Szkicach* przykład przemian fazowych wody jest gruntownie eksploatowany, chociaż znajdzie się tutaj również kilka odniesień wybiegających poza hydrodynamikę i mechanikę klasyczną.

3. Problemu, czy ewolucja przebiega tylko w obrębie poszczególnych form ruchu materii, czy też ma charakter ogólniejszy, całościowy: czy dotyczy również podstawowych prawidłowości przyrody?

Czytelnikom zainteresowanym kwestiami 1 i 2 polecam bliższe zapoznanie się z treścią szkiców V, VI i VII. W tym miejscu zaś chciałabym bliżej omówić kwestię trzecią.

Jest nieomal dogmatem filozofii oraz nauk przyrodniczych teza o *odwieczności i niezmienności* prawidłowości przyrody. Jednakże, jak pisze

W. Ługowski, *teza o niezmienności praw pozostaje w zbyt jaskrawej sprzeczności z postulatem historycznego, czyli rozwojowego ujmowania przyrody i społeczeństwa, aby trudność ta mogła pozostać niezauważona* (s. 66). Nie wydaje się jednak — dodam tutaj — ażeby trudność ta mogła zostać pokonana w drodze analizy samych tylko mechanizmów biogenezy. Wymaga ona maksymalnie szerokiego odniesienia przedmiotowego, osiągalnego chyba tylko w fizyce. W dotychczasowych badaniach natomiast najwięcej uwagi poświęcano procesowi ewolucji w obrębie poszczególnych sfer rzeczywistości. Dominowało bez wątpienia zainteresowanie ewolucją biologiczną, stymulowane wciąż nowymi jej koncepcjami naukowymi. Z pola widzenia badaczy umykał zaś problem ewolucji globalnej, zachodzącej pomiędzy szczeblami rozwojowymi materii.

Problem *ewolucji mechanizmów ewolucji* jest zagadnieniem trudnym i wielce złożonym. Złożoność ta ujawnia się, zdaniem J. Sucha, już w warstwie eksplanacyjnej nauk przyrodniczych: *w naukach biologicznych i społecznych pojawiają się nowe — w naukach fizycznych nie spotykane — rodzaje wyjaśniania, takie jak wyjaśnianie historyczne, funkcjonalne i genetyczne (...) czy też interpretacja humanistyczna, będące swoistą formą wyjaśniania działań ludzkich oraz ich rezultatów* (s. 26).

Autor zdaje się nie dostrzegać, że sposób wyjaśniania genetycznego przenika do fizyki i kosmologii (np. w postaci teorii Big — Bandu) oraz do teorii astrofizycznych i kosmochemicznych (ewolucja gwiazd związana z nukleosyntezą (pierwiastków). Teorie te opisują genezę obiektów badanych przez fizykę i chemię, procesy niewątpliwie rozwojowe, co więcej — realizujące postęp w niektórych wyróżnionych przez J. Sucha znaczeniach. Słusznie jednak autor podkreśla, iż wśród układów rozwijających się postępowo wyróżnione miejsce przypada układom teleonomicznym, (ożywionym. Dla tych układów czynnikiem „sterującym” ewolucją jest rosnąca organizacja (przechodząca w samoorganizację). Dla gatunku ludzkiego ewolucja psychiczno-umysłowa dokonuje się m. in. kosztem rezygnacji z biologicznych praw doboru naturalnego. Człowiek przestał być, jak dotychczas, przedmiotem ewolucji, stał się jej podmiotem (s. 85, 109).

Nierozwiązany pozostał jednak nadal problem „praźródła” ewolucji całościowej, problem, czy ewolucja obejmuje także zasadnicze, fizykalne prawidłowości przyrody? Autor stawia na prawach hipotezy założenie o wieczności i niezmienności: *każda rzecz jest zarazem procesem, jest zmienna w czasie, przemijająca, wieczne zaś i niezmiennie są co najwyżej prawa, według których rzeczy się zmieniają. Tak jest w przyrodzie, tak jest też w społeczeństwie* (s. 73—74).

W fizyce i kosmologii od ponad półwiecza toczą się spory o to, czy prawidłowości przyrody są istotnie niezmiennie, czy też niezmiennność

ta jest jedynie pozorna i wynika, na przykład, ze zbyt krótkiego (w porównaniu ze skalą kosmiczną) czasu prowadzenia badań i obserwacji. Nie rozważa się tutaj, oczywiście, zmian lokalnych, dokonujących się pod wpływem zmieniających się warunków. Chodzi o uchwycenie, przykładowo, procesów „starzenia się” materii, wszechświata. Oznaką tego „starzenia”, a zatem i ewolucji globalnej, mogłyby być zmiany fizycznych stałych uniwersalnych: prędkości światła c , stałej Plancka h itp.

Gdyby nawet parametry owe okazały się zmienne, czy już to samo świadczyłoby o zachodzeniu globalnej ewolucji? Niekoniecznie, powiada autor; tego rodzaju zmienność mogłaby mieć źródło w innych prawidłowościach, dzisiaj jeszcze nie znanych, które już zmianom nie podlegają. Rozumowanie to powtórzyć można dowolną ilość razy...

Trudno nie dostrzec, iż takie rozstrzygnięcie kwestii *niezmienności* i *odwieczności* prawidłowości przyrody pozostawić musi u czytelnika wrażenie pewnego niedosytu. J. S u c h unika postawienia bodaj hipotezy roboczej, będącej próbą rozcięcia tego „węzła gordyjskiego”. Proponuje natomiast argumentację utrzymaną w stylu starych praktyk filozoficznych, polegających na odsuwaniu trudności na dalszy plan, do głębszych pokładów rzeczywistości.

* *

*

Czyżby więc ostoją dialektycznej zmienności świata miała być niezmiennosc jego własności najbardziej fundamentalnych? Konkluzje autora zdają się zmierzać w tym kierunku. W szkicu VI znajdujemy próbę — być może owocną — powiązania struktur i prawidłowości mikro- i megaświata. Wydaje się prawdopodobne, iż zbadanie dialektyki mikroświata da badaczom „klucz” do odkrycia źródeł postulowanej *niezmienności* i *odwieczności*; to zaś pomóc może w opisie uniwersalnych mechanizmów ewolucji.

Próby autora *Szkiców*, poczynione w tej mierze, są z pewnością interesujące. Zaczynają się od ustalenia, iż obiekty mikroświata pozostają w zakresie „działania” dialektyk cząstkowych, a mianowicie: dialektyki determinacji, dialektyki przemian jakościowych, dialektyk ciągłości i dyskretności, dialektyki części i całości. Własności mikroobektów, charakteryzowane z punktu widzenia owych dialektyk, przedstawione zostały w sposób dość konwencjonalny. Szkoda, że przy opisie ich własności nie sięgnął autor do nowatorskich na gruncie fizyki koncepcji I. P r i g o g i n e⁴: *fizyki stawania się, porządku z chaosu* itp.

Własności mikrocząstek odznaczają się daleko idącą swoistością i „nie-

⁴ Por. np.: I. Prigogine: *Structure, Dissipation and Life*. W: *Theoretical Physics and Biology*. Amsterdam 1969, lub w tłum. polskim: I. Prigogine, G. Nicolis, A. Babloyanz: *Termodynamika ewolucji. „Postępy Fizyki”* t. 26, z. 3 (1975), s. 236—257.

przetłumaczalnością” nie tylko na język doświadczenia potocznego, ale i na język głęboko utrwalonych w tradycji filozoficznej podziałów na przedmiot i podmiot, byt i poznanie itp. W naturalny więc sposób uwaga badaczy kieruje się ku filozofii transcendentalnej, przekraczającej ów trudny do pokonania dualizm. Czyni tak, m. in., C. F. Weizsacker⁵, jeden z najsłynniejszych współczesnych fizyków. Według niego mechanika kwantowa z racji swoistego zachowania się mikroobiektów („uwikłania” badacza w akt obserwacji i pomiaru mikrocząstek) może pretendować do zajęcia miejsca filozofii transcendentalnej. Zachowując swą ważność zarówno w teorii cząstek elementarnych, jak kosmologii i biologii, mechanika kwantowa spełnia tym samym *warunki wszelkiego możliwego doświadczenia*.

Jest to więc przykład fizykalizmu redukcjonistycznego, a zarazem totalnego, osadzonego co prawda na gruncie transcendentalizmu. J. Sue h, będący jednym z pierwszych polskich filozofów polemizujących z W e i z - säckerem, reprezentuje w porównaniu z nim fizykalizm zgoła umiarkowany: *sprzęganie już obecnie „wszelkiego możliwego doświadczenia” z tą czy inną teorią fizyczną lub chociażby z fizyką jako taką nie jest w stanie nadać fizyce — mimo jej fundamentalnej i wyróżnionej roli w systemie nauk empirycznych oraz jej na poły filozoficznego charakteru — pełnego statusu i rangi dyscypliny filozoficznej* (s. 183).

Jak widać, autor. opowiada się za autonomią filozofii (zrelatywizowaną wszakże do osiągnięć fizyki) oraz za kompetencjami filozofii samej w dociekaniu dialektycznej natury zjawisk. Fizykalizm zaprezentowany w *Szki-cach* jawi się w nowej, na gruncie polskim, postaci. Dokonuje bowiem istotnych przewartościowań w sprawach takich, jak:

— sprzężenie rozważań dialektycznych z całościowym obrazem świata kształtowanym przez fizykę;

— fizykalnego naświetlenia procesów rozwojowych i ewolucyjnych, wraz z próbą podania kryteriów rozwoju postępowego;

— wprzęgnięcia dialektyki do badań mikroświata.

O tym, czy prezentowany przez J. Sucha fizykalizm zapoczątkowuje — lub może w pełni już osiąga — „trzecie stadium” rozwoju dialektyki, niechaj rozstrzygną czytelnicy. Na zakończenie — podsumowując tezy autorów „dwugłosu”, chciałabym wyrazić przypuszczenie, iż może dialektyka (a raczej dialektycy) dojrzeli już do wkroczenia niejako w „czwarte stadium”? Zawartość myślowa obu prac sugeruje bowiem tematykę rozważań ogólniejszych: Czy rozważania na temat dialektycznej natury rzeczywistości dają się odnieść i do dialektyki samej? Czy prawa dialektyki pojmować jako *stałe* i *niezmienne*, czy też jako podlegające ewolucji?

⁵ W przekładzie polskim ukazała się praca: C. F. von Weizsacker: *Jedność przyrody*. Warszawa 1978.

Dialektyka jako metoda badawcza rozwija się, to pewne. Wpływ charakteru filozofii, której służy, oraz wpływ rozwoju nauki to zapewne główne determinanty jej rozwoju. Nie są to jednak z pewnością determinanty jedyne.

Książka Jana Sucha zainteresuje z pewnością szerokie grono czytelników: specjalistów w dziedzinie podstaw filozofii marksistowskiej, filozofów fizyki, studentów, a także osoby zainteresowane, po prostu, czym jest dialektyka. Jedyne szkice V i VI są cokolwiek „hermetyczne”, wymagają przynajmniej rozeznania w głównych zagadnieniach fizyki współczesnej.

Szerokiemu spopularyzowaniu pracy J. Sucha sprzyjają szczególne cechy pisarstwa naukowego autora: umiejętność rozjaśniania kwestii zawitych oraz precyzowania spraw rozmaicie w piśmiennictwie filozoficznym interpretowanych. Nie jest to talent objawiający się często, a wspiera go jeszcze konwencja stylistyczna, świadomie w *Szkicach* przyjęta, zbliżona do toku spontanicznej wypowiedzi. Jest to więc swobodna (lecz nie chaotyczna) gawęda z czytelnikiem, nie unikająca powtórzeń, parafraz, omówień. Rolę tych „dookreśleń” spełniają podane w nawiasach odpowiedniki potoczne terminów filozoficznych lub naukowych. Ten sposób pisania pobudza wyobraźnię odbiorcy, rodzi intuicje, pozwala „nadażyć” za autorem we fragmentach trudniejszych. Książka zyskuje w ten sposób jakby dwie warstwy treściowe i sprostać może wymaganiom zarówno specjalisty, jak czytelnika mniej przygotowanego filozoficznie. *Szkice*, mimo swej „szkicowości”, stanowią przykład dobrej roboty filozoficznej, tak w aspekcie merytorycznym, jak i w zakresie swobody i nośności wypowiedzi pisarskiej.

MARIA I. ŁOJEWSKA

W KRĘGU WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII NAUKI

Rozwój nauki a społeczny kontekst poznania
(oprac. zbior. pod red. J. Niżnika). Warszawa,
PWN, 1987, 157 s.

Rozwój nauki a społeczny kontekst poznania jest pracą zbiorową wydaną pod redakcją J. Niżnika, będącego zarazem autorem przedmowy oraz dwóch artykułów. W zbiorze umieszczone są dwa tłumaczenia tekstów autorów zagranicznych. Pierwszym z nich jest *Finalizacja nauki*, której autorami są: G. B ö h m e, W. v. d. D a e l e i W. K r o h n; drugim artykuł S. C o l e' a *Czy istnieje hierarchia nauk?* Autorami pozostałych prac są: S. Czerniak (*Böhmego koncepcja stadiów i alternatyw rozwoju nauki*), J. Niżnik (*Teoretyczny anarchizm a ważność wiedzy społecznej, i Socjologia jako nauka nie podlegająca rozwojowi*) oraz A. C h m i e l e c k i (*Władza nauki*).

Prawie wszystkie prace (poza artykułem S. C o l e' a) mogą być umieszczone w ramach szeroko rozumianej filozofii nauki, traktowanej jako sfera ogólnoteoretycznej refleksji nad różnymi aspektami nauki. Tak rozumiana filozofia nauki (różna od jej wąskiej koncepcji, rozpowszechnionej w ramach neopozytywizmu, utożsamiającego filozofię nauki zarazem z filozofią i metodologią) stanowi dzisiaj zarówno względnie wydzieloną dziedzinę specjalistycznych badań, jak i przedmiot stałej refleksji nie tylko filozofów, ale i naukowców, a wśród nich tych, którzy zajmują się szczegółowymi dyscyplinami naukoznawczymi.

Trafnie dobrany tytuł książki eksponuje dwa centralne i związane ze sobą problemy, na których ogniskuje się uwaga autorów wszystkich tekstów. Jednym z nich jest problem rozwoju nauki, drugim kwestie związane ze społecznym kontekstem nauki. Ten ostatni może być łączony bądź ze społecznym kontekstem samej nauki (to jest tym, co ma miejsce w ramach społeczności uczonych i w nauce jako określonej instytucji), bądź z szerszym społecznym kontekstem, w ramach którego nauka powstała, istnieje i rozwija się i który zarówno na nią wpływa, jak i jej oddziaływaniom podlega. Co więcej, zasygnalizowane w tytule pracy problemy należą do głównych zagadnień współczesnej filozofii nauki, podobnie jak i wydają się stanowić szczególnie istotne problemy współczesnego życia.

Z tego ostatniego punktu widzenia i od rozwoju nauki, i od sposobu jej funkcjonowania w życiu społecznym zależy jak nigdy dotąd w takim stopniu przyszłość ludzkości.

W tekstach zaprezentowane są różne podejścia, stanowiska i problemy, które wiążą się z rozwojem nauki. Występujące w pracy zróżnicowanie stanowisk jest również odzwierciedleniem aktualnego stanu rozwoju filozofii nauki, w ramach której jest zjawiskiem codziennym obecność wielości podejść, koncepcji a także zasadniczych kontrowersji teoretycznych. Zjawisko to bywa przedmiotem różnorodnych ocen; można w nim widzieć na przykład symptom kryzysu współczesnej filozofii nauki, lub pewną prawidłowość, czy też formę rozwoju myśli filozoficznej w ogóle.

Pierwszy z umieszczonych tekstów pod tytułem *Finalizacja nauki* prezentuje stosunkowo mało znaną w Polsce koncepcję rozwoju nauki, czy też mówiąc ściślej koncepcję obecnej fazy tego rozwoju, nazywaną przez autorów finalizacją. Oryginalna wersja tekstu ukazała się w RFN w 1973 roku, stając się przedmiotem licznych dyskusji. Na drugim miejscu w zbiorze znajduje się artykuł S. Czerniaka: *Böhmego koncepcja stadiów i alternatywy rozwoju nauki*. Jest on pogłębioną analizą ogólnej koncepcji rozwoju nauki Böhmego, umieszczającą tę koncepcję zarówno w kontekście współczesnej filozofii nauki, jak i w kontekście innych prac głównego twórcy teorii finalizacji. W ten sposób czytelnik może się zapoznać nie tylko z tłumaczeniem (tegoż autora) tekstu niemieckiego, ale i z udaną analizą całej koncepcji oraz jej oceną.

Finalizacja nauki oznacza — zdaniem autorów — proces, w którym *cele wobec nauki zewnętrzne stają się nicią przewodnią rozwoju teorii*. Chodzi tu o taki stan nauki, w którym na bazie już rozwiniętych teorii tworzone są nowe teorie. U podstaw takich teorii leżą pewne pozapoznawcze cele, na przykład społeczne, ekonomiczne czy polityczne, i cele te określają poszukiwania teoretyczne, wpływając również na treść tworzonych teorii. Teorie te mają bowiem umożliwiać realizację określonych celów praktycznych (np. walkę z hałasem czy też leczenie wrzodów żołądka). Tworzenie takich teorii różni się — jak podkreślają autorzy — od prostego schematu badań stosowanych, mających wykorzystywać już istniejącą wiedzę teoretyczną i w których zastosowania praktyczne jawią się wyłącznie produktem ubocznym działalności zorientowanej zasadniczo na cele poznawcze.

W nauce współczesnej zachodzą niewątpliwie zjawiska nazywane przez autorów finalizacją. Autorzy nie umieszczają jednakże swoich rozważań w kontekście określonych zjawisk mających obecnie miejsce w pewnych naukach i badaniach, lecz widzą w procesie finalizacji ogólną cechę fazy rozwoju nauki i umieszczają ją w ramach swoistej koncepcji rozwoju nauki.

W dotychczasowych teoriach nauki różnie była ujmowana — podkreślana w koncepcji finalizacji — otwartość nauki na cele i wartości zewnętrzne. W koncepcji nauki „czystej”, skoncentrowanej wyłącznie na celach poznawczych, w ogóle takiej otwartości nie uwzględniano. W innych teoriach dostrzegano otwartość w różnym stopniu, bądź uznając jedność celów poznawczych i praktycznych (na przykład u F. Bacona), bądź w ramach instrumentalizmu generalnie traktując wiedzę naukową (lub co najmniej teorię) jako środek, narzędzie, kosztem eliminacji poznawczego odniesienia wiedzy do świata. Z drugiej zaś strony, abstrahując od samych teorii nauki, nauka zawsze w jakimś stopniu realizowała cele zewnętrzne (choć nie dotyczy to wszystkich dyscyplin czy też faz ich rozwoju). A tak zwane nauki praktyczne miały u swych podstaw uznanie nadrzędności określonych pozapoznawczych celów, choć przez długi okres cele te były realizowane bez posługiwania się odpowiednimi teoriami, ponieważ takich teorii nie zdołano wówczas stworzyć.

Autorzy koncepcji finalizacji uważają, iż obecny wzrost roli społecznych determinant rozwoju nauki sprzężony jest z osłabieniem znaczenia czysto wewnętrznych, poznawczych mechanizmów (autorzy na przykład twierdzą, że rola roszczeń do powszechnej ważności wiedzy ulega osłabieniu, rezygnuje się z wyjaśnień przyczynowych, rozpowszechnia się podejście funkcjonalistyczne). Koncepcja finalizacji staje się fragmentem ogólnego schematu rozwoju nauki, przy tworzeniu którego B o h m e n a wiązuje do różnych współczesnych stanowisk, a zwłaszcza koncepcji T. K u h n a. Jednakże prezentowany obraz rozwoju nauki zasadniczo różni się od modelu autora *Struktury rewolucji naukowych*. Przede wszystkim u K u h n a mamy do czynienia z cyklicznością przemian nauki dojrzałej (to jest paradygmatycznej), w której wzrost anomalii prowadzi do kryzysu i rewolucji, której owocem jawić się ma ukonstytuowanie zupełnie nowego paradygmatu, odrzucającego poprzedni. Natomiast w koncepcji B ö h m e g o osiągnięcie dojrzałości nie prowadzi do rewolucji negujących wcześniejsze paradygmaty, lecz ma zmierzać do powstania teorii fundamentalnej, mającej charakter zamknięty; taka teoria ma być powszechnie ważnym rozwiązaniem problemów poznawczych określonej dziedziny. Ponieważ stworzenie teorii zamkniętej stanowić ma pełne poznanie jej przedmiotu, stąd dalsze możliwości rozwoju poznawczego zostają wyczerpane. W ten sposób ma się kończyć faza rozwoju i istnienia nauki autonomicznej, której problemy wyznaczają wewnętrzne cele poznawcze. Wprowadzenie zatem do nauki — w opisanej przez autorów fazie finalizacji — celów zewnętrznych staje się więc koniecznym warunkiem dalszego rozwoju nauki. Rozwój ten jest związany z tworzeniem nowych, bardziej szczegółowych teorii, skoncentrowanych na rozwiązaniu konkretnych celów praktycznych, mających zatem realizować pewne pozapoznawcze

wartości. Ponieważ takie pozapoznawcze wartości leżą u podstaw tworzonych teorii, nauka w tym okresie nabiera wyraźnie normatywnego i zarazem alternatywnego charakteru, bowiem stawiane przed nią cele mogą być bardzo różne.

W niektórych współczesnych koncepcjach nauki podkreśla się również prymat wartości pozapoznawczych, jakkolwiek są one głównie łączone z działaniem psycho-społecznych czynników związanych ze społecznością uczonych. Konsekwencją takiego podejścia staje się zanegowanie zasad racjonalności wiedzy (to jest odrzucenie tradycyjnie uznawanej tezy, iż o akceptacji wiedzy decydują normy poznawcze o logiczno-empirycznym charakterze) i irracjonalizacja całej nauki. Uznanie zatem, iż czynniki zewnętrzne wobec nauki determinują jej rozwój stwarza niebezpieczeństwo odrzucenia jej poznawczej racjonalności. Autorzy koncepcji finalizacji chcą takich destrukcyjnych konsekwencji uniknąć. Bronią idei racjonalności nauki, ale racjonalność wewnątrznaukową, która ma obowiązywać w okresie rozwoju paradygmatycznego, chcą zastąpić racjonalnością społeczną, związaną z ideą dyskursu praktycznego, mającego prowadzić do zgody powszechnej. Powszechna zatem zgoda na realizowane przez naukę, w fazie finalizacji, cele zewnętrzne ma być wyrazem jej racjonalności.

We wspomnianym artykule poświęconym głównie koncepcji Bóhmego S. Czerniak obok przejrzystej rekonstrukcji jego teorii rozwoju nauki przedstawia również jej teoretyczne mankamenty. Oceniając generalnie koncepcję rozwoju B ó h m e g o jako *ciekawą próbę teoretycznego kompromisu* (s. 38) podkreśla pewne niejasności, związane zwłaszcza z ideą dyskursu praktycznego czy teorii zamkniętej. Słusznie również zauważa, że obydwa rodzaje racjonalności, to jest racjonalność wewnątrznaukowa (której sposobu rozumienia B ö h m e nie precyzuje) i społeczna mogą być łączone.

Wydaje się, że autorzy koncepcji finalizacji uogólniają pewne zjawiska mające w nauce współczesnej miejsce zwłaszcza w sferze nauk technicznych. Tworzenie teorii technologicznych (czy optymalizacyjnych) nie musi być bynajmniej łączone z ideą końca nauki autonomicznej. Koncepcja autorów w tym względzie nie znajduje potwierdzenia w samej nauce, ponieważ badania zorientowane na cele poznawcze są nadal kontynuowane i to również w najbardziej rozwiniętych dyscyplinach.

W artykule S. C o l e ' a *Czy istnieje hierarchia nauk?* przeważają treści socjologiczne, ale jest on również interesujący z filozoficznego punktu widzenia. S. C o l e na podstawie przeprowadzonych badań empirycznych dotyczących stopnia zgodności sądów poznawczych wśród naukowców reprezentujących zarówno dyscypliny przyrodnicze, jak społeczne dochodzi do innych wniosków niż tacy socjologowie nauki jak R. M e r t o n i H. Zuckerman. Ci ostatni autorzy wykazywali bowiem, że w dyscy-

plinach bardziej rozwiniętych i skodyfikowanych — w przeciwieństwie do dyscyplin humanistycznych — ma miejsce wysoki stopień zgodności w ocenach prac naukowych przez recenzentów.

S. Cole w wiedzy naukowej wyróżnia jej trzon i pogranicze. Trzon wiedzy ma tworzyć ta część ustalonej wiedzy i metod, które są wykładane na uczelniach, a pogranicze tworzy całość bieżących prac naukowych. Trzon wiedzy w rozwiniętych naukach przyrodniczych składa się z niewielkiej Liczby teorii, których doniosłość jest powszechnie uznawana. Natomiast w takiej nauce jak socjologia, zdaniem C o 1 e' a, prawdopodobnie jej trzon jest niezwykle skąpy. Inne ogólne twierdzenie C o 1 e' a dotyczy charakteru wiedzy z pogranicza. Jak zauważa: *Nauka z pogranicza badań jest znacznie mniej racjonalna, a jej rozwój trudniejszy do przewidzenia* (s. 73). Jednakże wyniki badań empirycznych wskazują, iż na pograniczu badań we wszystkich dyscyplinach poziom zgody poznawczej jest w zasadzie jednakowy i stosunkowo wysoki. S. Cole usiłuje wyjaśnić ten stan rzeczy odwołując się do ogólnych mechanizmów społecznych mających sprzyjać utrzymywaniu zgody na pograniczu. Takim mechanizmem ma być nadawanie autorytetu elitom, uznanym „gwiazdom”, bądź naturalnie powstającym w dyscyplinach, bądź sztucznie kreowanym. Autorytety te formułują oceny, a pozostali naukowcy je respektują. Wyjaśnienie zgodności w sądach poznawczych przez mechanizmy socjologiczne odbiega od tradycyjnego podejścia filozoficznego, w ramach którego zgodność ocen była skutkiem uznawania pewnych uniwersalnych standardów epistemologiczno-metodologicznych. Niewątpliwie istnienie autorytetów w nauce jest faktem i pełnią one różne funkcje¹, jakkolwiek ich wpływ na rozwój nauki może być niekiedy również negatywny. Z rozważań S. C o 1 e' a wynika, iż dzięki autorytetowi uznanych osób w dyscyplinie utrzymywana jest znaczna zgodność ocen i jest to warunkiem rozwoju wiedzy. Wiadomo jednak, że w różnych dyscyplinach występują także niezgodności, mogą istnieć różne teoretyczne podejścia (przynajmniej w naukach przyrodniczych w pewnych okresach) i jest to również istotnym warunkiem ich rozwoju.

Poza tym można mieć wątpliwości, zwłaszcza w przypadku dyscyplin społecznych, czy zasadne jest wyciąganie ogólnych wniosków na podstawie ograniczonych w czasie i przestrzeni badań. Podobnie można mieć zastrzeżenie czy zastosowane w badaniach wskaźniki zgodności ocen poznawczych są trafne, czy pozwalają w ogóle dotrzeć do tych norm i kryteriów, które stosowane są w poznawczych ocenach wiedzy. Należy także odróżniać ocenę treści wiedzy od oceny dorobku poszczególnych naukowców. Można bowiem na przykład oceniać pozytywnie prace danej osoby, jej zasługi dla

¹ Por. J. Goćkowski: *Autorytety świata uczonych*. Warszawa 1984.

rozwoju dyscypliny nie zgadzając się z formułowanymi przez nią koncepcjami. Stąd zgodność w ocenie dorobku osób czy osiągnięć w dyscyplinie może nie być bezpośrednio związana z tą zgodnością, która dotyczy treści wiedzy.

Następną pozycją zbioru jest wnikliwe, filozoficznie ukierunkowane, studium A. Lubomirskiego — *Epistemologia genetyczna i problem rozwoju nauki* — poświęcone rekonstrukcji i analizie metateoretycznych koncepcji J. Piageta. A. Lubomirski przedstawia koncepcję epistemologii genetycznej jako naukowej dyscypliny, której celem miało być stworzenie teorii poznania naukowego, ze szczególnym uwzględnieniem prawidłowości jego rozwoju. Wskazując na bogactwo problemów tak metodologicznych, jak i filozoficznych związanych z koncepcją epistemologii genetycznej oraz podkreślając różne niejasności i sprzeczności w niej zawarte autor artykułu stara się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego koncepcja znanego psychologa jest we współczesnych badaniach nad nauką pomijana, jakkolwiek jej autor postulował badania nad rozwojem poznania i doceniał wagę analiz historycznych. W swojej odpowiedzi A. Lubomirski podkreśla między innymi, że przez koncentrację epistemologii genetycznej na podmiocie i badaniach psychogenetycznych P i a g e t konstruuje koncepcję alternatywną wobec współczesnych ujęć. Bowiem w tych ostatnich ma miejsce na ogół abstrahowanie od samego podmiotu.

J. Niżnik jest autorem dwóch interesujących, jakkolwiek bardzo kontrowersyjnych artykułów. Pierwszy z nich nosi tytuł: *Teoretyczny anarchizm a ważność wiedzy społecznej*. Przez teoretyczny lub epistemologiczny anarchizm J. Niżnik określa pogląd, według którego rozwój nauki ma charakter całkowicie dowolny, bo nie decyduje o nim ani logika, ani doświadczenie, ale pełna swoboda podmiotu związana z brakiem wszelkich reguł, co wyraża znana formuła Feyerabenda *anything goes*. Zdaniem J. Niżnika krytyka koncepcji zarówno P o p p e r a, jak i Lakatosa i K u h n a prowadzi do anarchizmu epistemologicznego, a nawet, jak stwierdza w bardzo mocnej i problematycznej tezie: *anarchizm jest nieuniknioną konsekwencją koncepcji każdego z nich* (s. 115). Teza ta może wydawać się wręcz szokująca, szczególnie w przypadku takich reprezentantów i obrońców racjonalności nauki jak Popper i Lakatos. Jednakże główną tezę artykułu jest twierdzenie, że tezy anarchizmu teoriopoznawczego zastosowane do socjologii wiedzy mogą być argumentem na rzecz ważności wiedzy społecznej. Zdaniem autora formuła *wszystko przejdzie* określa epistemologiczne warunki ważności wiedzy. Można mieć jednak wątpliwości, czy zakładając brak jakichkolwiek reguł, formułuje się jakiegokolwiek warunki. Feyerabend postulując pełną wolność, uzależniając akceptację wiedzy od życzeń, szaleństw czy nastrojów, a więc od różnych subiektywnych stanów podmiotu odrzuca tym samym zarówno

uznane przez współczesnych racjonalistów logiczno-empiryczne kryteria, jak i wszelkie obiektywne zdeterminowania treści wiedzy. Formuła *wszystko przejdzie* może być także uważana jako niezgodna z przyjętą w socjologii wiedzy pewną obiektywną zależnością treści wiedzy społecznej od pozycji społecznej i związanych z nią interesów. J. Niżnik wydaje się mieć na uwadze stosowanie samej formuły i wynikających z niej konsekwencji. Jeżeli bowiem wychodzi się z zasady, że wszystko przejdzie, to i wiedza społecznie zdeterminowana także. Wydaje się także, iż autor tego artykułu rozpatruje główną tezę anarchistycznej epistemologii jednocześnie abstrahując od innych jej podstaw i konsekwencji, jakie się z nią wiążą. Sam Feyerabend formułuje w różnych swych pracach niekiedy wyraźnie sprzeczne tezy. W ramach obecnej w jego poglądach irracjonalistycznej wizji nauki wprowadza do oceny nauki pewne wartości psychologiczne związane z rozwojem własnych skłonności i nieograniczoną wolnością podmiotu. Konsekwencją takiego podejścia jest odrzucenie zasad racjonalności wiedzy. Poza tym sam Feyerabend na przykład w pracy *Science in Free Society*² wyraźnie odcina się od anarchizmu (choć twierdzi, że odkrył w nauce wiele anarchistycznych cech) i jego zdaniem anarchizm miał być lekiem dla Skrajnie racjonalistycznej epistemologii i filozofii nauki, a po tej kuracji można powrócić do bardziej liberalnej formy racjonalizmu.

W artykule *Socjologia jako nauka nie podlegająca rozwojowi* J. N i ż - n i k analizuje różne znaczenia, w jakich socjologowie używają terminu *rozwój*. Wśród tych znaczeń jedno ma — jego zdaniem — podstawowe znaczenie i jednocześnie nie ma zastosowania do socjologii. Jest jednak używane ze względu na satysfakcję, jaką socjologom umożliwia. W tym podstawowym znaczeniu rozwój oznacza wzrost wiedzy. Jednakże, według J. Niżnika, warunkiem wzrostu wiedzy jest przemijalność pewnych idei. A w socjologii zachowują aktualność koncepcje stare. Socjologia ma być dyscypliną uprawianą w paradoksalny sposób, bo jej przedmiot się ciągle zmienia. *Z samej natury dyscypliny wynika, że przypisywanie jej oceny rozwoju jest nieporozumieniem* (s. 138). Według autora można bronić rozwoju tylko w sferze świadomości metodologicznej, ale jej efektem jest wyłącznie zmiana języka, w jakim mogą być formułowane wyniki badań.

Przedstawione w artykule poglądy J. Niżnika mają bardzo kontrowersyjny charakter. Autor wydaje się raczej arbitralnie określać wzrost czy rozwój wiedzy. Dlaczego warunkiem wzrostu wiedzy ma być przemijalność idei, a więc odrzucanie starych teorii i zastępowanie ich nowymi, lepszymi? Przecież rozwój wiedzy może mieć różną postać. Na przy-

² P. Feyerabend: *Science in Free Society*. New York 1978, s. 178.

kład w kumulatorywistycznej koncepcji rozwoju nauki istotą wzrostu wiedzy było jej gromadzenie na zasadzie dodawania nowych prawd do starych, a więc stare miały mieć właśnie nieprzemijające znaczenie. Jedną z prawidłowości rozwoju wiedzy, głównie w naukach przyrodniczych wydaje się opisywać podana przez Bohra zasada korespondencji. I zgodnie z nią nowe teorie są bardziej ogólne, a jednak stare zachowują nadal aktualność jako pewne ich przypadki. Bohr nie tylko sformułował zasadę korespondencji, ale i komplementarności. Zgodnie z nią różne przeciwstawne, wykluczające się teorie czy podejścia, mimo ich wzajemnej opozycji, zachowują swe znaczenie. Można także przypuszczać, że model rewolucji naukowych w ujęciu K u h n a jest bardziej adekwatny do sytuacji w naukach społecznych (przy założeniu wielości występujących w nich paradygmatów). Można się zatem zastanawiać, jakie są formy rozwoju socjologii. Wydaje się, iż autor przyjmuje — z jednej strony określone, jedno znaczenie wzrostu wiedzy, a z drugiej—taką koncepcję i przedmiotu socjologii, i jej charakteru (na przykład założenie, że kategoria prawdy ma znikome odniesienie do socjologii, a na wszystkie pytania udzielono już odpowiedzi), która rozwój w tym znaczeniu wyklucza. Ma więc rację autor, że w ramach przyjętych przez niego koncepcji i socjologii, i rozwoju, sformułowana w tytule teza jest słuszna. Nie jest jednak prawomocne na jej podstawie przejście do tezy, iż socjologia się nie rozwija. Przede wszystkim żeby określić, jak się dyscyplina rozwija trzeba ją badać. A założenie, że się nie rozwija i nie może rozwijać wyklucza nawet podjęcie takich badań.

Ostatni w zbiorze artykuł A. Chmieleckiego pod tytułem *Władze nauki* poświęcony jest społecznemu oddziaływaniu nauki. Autor analizuje „władzę” nauki z punktu widzenia jej kompetencji (przede wszystkim poznawczej), autorytetu i naukomanii. Kompetencja poznawcza (związana z tym, co umożliwiała zdobyta wiedza naukowa w sferze wyjaśniania, przewidywania i zastosowań) ma według autora charakter obiektywny i stanowi podstawę społecznego autorytetu nauki. Chmielecki słusznie podkreśla, że z autorytetem nauki jako instytucji związane jest traktowanie jej jako pozytywnej wartości w odniesieniu do samej wiedzy i instytucji. Zwraca także uwagę na to, że społeczna ocena nauki ma charakter pośredni, ponieważ społeczeństwo ocenia naukę przez pryzmat jej obrazu. Przejawem władzy nauki jest także zjawisko naukomanii, wyrażające się we wkraczaniu nauki do coraz większej ilości dziedzin życia. A. Chmielecki słusznie poddaje krytyce obecne w naszym życiu przejawy tak zwanej stylizacji naukowej, rozumianej jako sztuczne, pozbawione głębszych podstaw stosowanie zewnętrznych znamion naukowości do tych sfer, które poza naukę wykraczają.

Na zakończenie można stwierdzić, że *Rozwój nauki a społeczny kontekst* poznania stanowi pozycję ciekawą, o dużej zawartości informacyjnej

i problemowej. Książka może być interesująca nie tylko dla filozofów i naukowców, ale również i tych naukowców, którzy odczuwają potrzebę głębszego zrozumienia działalności, w której uczestniczą. Na ponowne podkreślenie zasługuje prezentacja różnych stanowisk oraz niekiedy znaczna kontrowersyjność głoszonych tez. Dzięki tym właściwościom praca pozwala na uświadomienie zarówno bogactwa, jak i złożoności problematyki oraz częstokroć niezadowalającego stanu obecnych rozwiązań. Powstanie takiej świadomości wydaje się tworzyć też swoistą formę czy też drugą stronę rozwoju wiedzy, w tym także wiedzy o rozwoju nauki.

WOJCIECH PULIKOWSKI

POLSCY HUMANIŚCI O CZASIE

Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych (red. nauk. Z. Cackowski i J. Wojczakowski). Warszawa, Wydawnictwo ANS, 1987, 642 s.

Nie ma dla człowieka ważniejszych praktycznie i teoretycznie zagadnień nad te, które dotyczą: rozwoju rzeczywistości przyrodniczej i społecznej; dynamiki, rytmu procesów w niej zachodzących; społecznych i osobniczych losów ludzkich; jednostkowego dramatyzmu życia od narodzin do śmierci itp. Wszelkie próby chociażby częściowego zrozumienia tych zagadnień nieuchronnie prowadzą myśl ludzką ku fundamentalnemu problemowi filozoficznemu: natury czasu. Przyjęcie takich czy innych rozstrzygnięć filozoficznych w sprawie natury czasu ma swoje ważne konsekwencje nie tylko metodologiczne w trakcie badania poszczególnych dziedzin rzeczywistości, ale — połączone ze sposobem subiektywnego przeżywania czasu przez ludzi — może mieć istotny wpływ na moralne, gospodarcze i polityczne postawy jednostek i grup społecznych.

Mimo tej wielkiej wagi problemu dla wszelkich form działalności ludzkiej, w polskiej literaturze filozoficznej, naukowej i popularnonaukowej lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych pojawiła się niezdrowa, szkodliwa teoretycznie maniera wąskiej, fizykalistycznej interpretacji istoty czasu. Ustalenia współczesnej fizyki, a ściślej: jednej z teorii fizycznych. — teorii względności, podnoszono do rangi uniwersalnych i ostatecznych rozstrzygnięć filozoficznych w tej kwestii. Zmonopolizowanie tematu przez fizykalistycznie nastawionych filozofów oraz fizyków z jednej strony „odbierało chęć” humanistom zabierania głosu w sprawie czasu, z drugiej zaś — odmienne, przeciwne fizykalizmowi poglądy w tej kwestii niezwykle rzadko gościły na łamach czasopism filozoficznych.

I oto ukazuje się obszerne opracowanie pod redakcją naukową Zdzisława Cackowskiego i Janusza Wojczakowskiego pt.: *Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych*, będące plonem konferencji pod tą samą nazwą, zorganizowanej w grudniu 1985 roku w Mierkach przez Zakład Teorii Kultury Instytutu Kultury Akademii Nauk Społecznych PZPR.

Na temat czasu wypowiadają się z własnych pozycji liczni humaniści, w tym tak znaczący w naszej humanistyce autorzy jak Bogdan Suchodolski, Tadeusz Płużański, Zdzisław Cackowski, Józef Bańka, Jerzy Topolski, Janusz Tazbir, Sław Krzemień-Ojak Jerzy Adamski i inni. Dokonane zostało *wielostronne testowanie teoretycznej nośności problematyki czasu*¹. Bez przesady można stwierdzić, że konferencja oraz jej materialny efekt w postaci omawianego tomu stanowią ważne wydarzenie w polskiej humanistyce. W tym miejscu nie mogę sobie odmówić pewnej osobistej refleksji. Trudno bowiem ukryć satysfakcję z faktu, że odbyła się konferencja z udziałem tak reprezentatywnego grona uczonych, zwieńczona opracowaniem zawierającym wiele idei zbieżnych lub wręcz tożsamyh (szczególnie w referatach Wojciecha Wrzosa oraz Zdzisława Cackowskiego) z tymi poglądami, z którymi przebiegałem się z wielkim trudem na łamy czasopism w latach siedemdziesiątych.²

Omawiany tu tom jest zbiorem 26 referatów, z których każdy stanowi odrębną całość tak pod względem treści, jak i sposobu narracji czy też stosowanej siatki pojęciowej. Nie jest to zatem monografia, a barwny wielogłos dotyczący tak natury, jak i różnorodnych spojrzeń na czas w odmiennych epokach i kręgach kulturowych. Redaktorzy naukowci tomu zgrupowali będący w ich dyspozycji materiał w pięciu działach, których tytuły dobrze informują o ich zawartości. Są to: I. *Człowiek wobec przeszłości, teraźniejszości i przyszłości*, II. *Istota ludzkiego czasu*, III. *Czas w narracji historycznej i w świadomości ludzi wybranych epok*, IV. *Socjo-kulturowe determinanty percepcji czasu*, V. *Czas literacki w różnych kulturach*.

Już z tego wyliczenia widać, że nie sposób — zarówno ze względu na obfitość i różnorodność materiału jak i na ograniczone kompetencje piszącego te słowa — odnieść się do wszystkich poruszanych w książce problemów. Konieczna jest tu ostra selekcja. Dlatego skupię swoją uwagę na tych tezach, które oddają klimat opracowania oraz mają — według mnie — niebagatelne znaczenie dla omawiania problematyki czasu w procesie dydaktycznym. Tym bardziej, że podręcznikowe opracowania tego tematu grzeszą nadal fizykalistycznymi uproszczeniami.

Z metodologicznego punktu widzenia autorzy referatów zajmują stanowisko antyredukcjonistyczne, którego istotę trafnie oddaje W. W r z o -

¹ Por. sprawozdanie z konferencji J. Wojczakowski: *Stosunek do czasu*. „Kultura i Społeczeństwo” 1986, t. XXX, nr 3.

² Por. między innymi: O czasie. „Ruch filozoficzny” 1972, t. XXX, nr 3—4; *Problemy uniwersalności czasu*. „Człowiek i Światopogląd” 1978, nr 7; *Dialektyka czasu*. „Człowiek i Światopogląd” 1979, nr 5.

s e k pisząc: *Zaprezentowaliśmy wyrywkowo przy pomocy przykładów, schemat możliwego argumentowania na rzecz tezy, że w nauce możliwe są różne „obecności” czasu, a związane one są ze (1) specyficznym sposobem widzenia przez różne dyscypliny swych dziedzin badań, a także (2) z różnymi jazami ich historycznego rozwoju i (3) różnymi podstawami pojęciowymi. Stąd uprzednio wyrażony już wniosek, że nie można orzeczeń którejs z dyscyplin z góry absolutyzować, bo każda z nich posługiwać się może swoistym aparatem pojęciowego ujmowania świata, w tym czasowego podporządkowania go. Występowaliśmy tu przeciwko zakusom fizykalizmu, występować więc też musimy przeciwko biologizmowi, a termin ten ma oznaczać (tu dla nas) uzurpacje podobnego rodzaju czynione w imieniu biologii przez filozoficzne interpretacje nad nią nadbudowane. W tym sensie ewentualne analogiczne pretensje historyków jak też i filozofów tworzących w oparciu o historię uogólnioną koncepcję rzeczywistości — także muszą zostać oddalone (s. 237—238).*

Zawartość tomu mieści się w pewnej ogólnej tendencji teoretycznej, którą Z. Cackowski charakteryzuje w następujący sposób: *Można by więc powiedzieć, że myśl filozoficzna i naukowa — przebywszy długą okrężną drogę — dociera w ostatnich czasach do jakościowej istoty czasu, w tym czasu ludzkiego (s. 122). Autor w swym referacie zatytułowanym Osobliwości ludzkiego czasu, bardzo silnie podkreśla polifonię tak czasu społecznego, jak i osobniczego. A ich podstawę — co jest szczególnie cenne w ramach marksizmu — widzi w treści i artykulacji ludzkich działań. Pisze między innymi: Inny był rytm życia klas i grup pracujących, inny zaś „próżniaczych” i panujących. Inaczej układa się życie rolnika, inaczej myśliwego, inaczej rzemieślnika. Inny jest też rytm życia rycerza-wojownika, a inny zarządcy, urzędnika, dworaka czy sługi kultu religijnego. Przy tak zróżnicowanym, wieloliniowym biegu życia całości społecznej musiał ciągle się wylaniać i ciągle być praktycznie rozwiązywany problem koordynacji tego wieloliniowego czasu (s. 113). Konieczne jest zatem badanie tych różnych czasów społecznych, a każde pojęcie czasu, które nie uwzględni tej różnorodności, musi prowadzić do sprzeczności i nieprzezwycięzalnych trudności.*

Konkretnie rozwiązania problemu istnienia czasu i jego natury na gruncie filozoficznym ma nie tylko znaczenie dla konstrukcji obrazu świata oraz metodologiczne konsekwencje dla sposobu uprawiania poszczególnych dyscyplin naukowych. Konkretyzuje ono również treść ludzkiej historii i może mieć istotny wpływ na zachowania grup społecznych i jednostek. Ważne więc jest precyzyjne odróżnianie istoty, mimo zewnętrznych podobieństw, poszczególnych koncepcji czasu historycznego. Problem ten w stosunku do myśli chrześcijańskiej i marksizmu podejmuje w swych bardzo interesujących rozważaniach Zdzisław J. Czarnecki, który

swe wywody kończy następującą, ważną konkluzją: *Teologiczno-eschatologiczna idea czasu historycznego, w wyniku pozbawienia przeżywania i pojęcia czasu wszelkich pozytywnych wartościowań związanych z rzeczywistym ludzkim działaniem, stanowi zmodyfikowaną postać rzeczywistego czasu ludzkiego, która ukształtowała się i kulturowo utrwaliła w warunkach głębokiego zdeformowania praktyki ludzkiej wtedy, gdy owa praktyka nie mogła przejawiać się w świadomości ludzkiej jako źródło człowieczeństwa, lecz ujawniała jedynie swoją stronę negatywną jako człowieczeństwa tego zagrożenie i unicestwienie. Natomiast nowożytne koncepcje czasu historycznego opisujące historię jako proces wartościotwórczy, u którego podstaw leży tak czy inaczej scharakteryzowana aktywność człowieka jako rzeczywistego podmiotu dziejów stanowią teoretyczny refleks zupełnie innego poziomu praktyki. Takiego mianowicie poziomu, w którym działalność człowieka i jej rezultaty (lub przynajmniej działalność pewnych grup społecznych wyrażających w tych koncepcjach świadomość własnej roli) pozwalała pozytywnie waloryzować efekty tego działania, widzieć w nich podstawowe źródło wartości materialnych i duchowych — w tym także wartości przekraczających swoim znaczeniem i swoim zasięgiem czasowe granice istnienia samego człowieka (s. 191).*

Z powyższym zagadnieniem związana jest subiektywna orientacja jednostki na przeszłość lub przyszłość, jej psychiczne nastawienie wobec świata i własnej aktywności, co ma istotne znaczenie również dla sfery jej zachowań gospodarczych i politycznych. Kazimierz Obuchowski w interesującym referacie podnoszącym psychologiczne aspekty orientacji temporalnej pisze: *Orientacja na przeszłość jest to typowa orientacja neurotyczna. Oczywiście nie chodzi tutaj o takie nastawienie na przeszłość, które jest wynikiem zainteresowania historią (...)* Mówiąc o neurotycznym typie orientacji na przeszłość myślę o sytuacji, gdy działa się nie dlatego, że czegoś się oczekuje, lecz dlatego, że coś się kiedyś wydarzyło. Zachowania neurotyka zdeterminowane są nie przez sytuację aktualną czy przyszłość, ale przez przeszłość (s. 48). I dalej: *Nastawienie na teraźniejszość, jeżeli dominuje w strategii życia, prowadzi do zablokowania rozwoju. Są dane by sądzić, że w przypadku takiej prezentystycznej orientacji z reguły następują negatywne zmiany w osobowości o charakterze może nie tyle destrukcyjnym, ile powodującym zubożenie osobowości. Po prostu nastawieni na teraźniejszość nigdy nie wykorzystujemy wszystkich swoich możliwości, lecz tylko drobną ich część. I dlatego, w związku z zasadą, że organ, który nie funkcjonuje zanika, w efekcie następuje coraz to większe ubożenie osobowości, które prawdopodobnie około 40-tki staje się defektem już nie do naprawienia w zwykły sposób (s. 48—49).*

Najbardziej pomyślne dla pozytywnej reorganizacji osobowości jest nastawienie na przyszłość. Dane empiryczne wskazują, że nastawienie na

przyszłość musi dotyczyć celów pozytywnych i dosyć abstrakcyjnych, na tyle jednakże skonkretyzowanych, żeby dawały szansę stworzenia pewnego ukierunkowania. (...) Orientacja na przyszłość winna być przy tym orientacją na zadanie dalekie, które można wyrazić w języku abstrakcyjnych wartości i które można zrealizować tylko w kooperacji z innymi ludźmi (s. 49—50).

Włodzimierz Pawluczuk zwraca natomiast uwagę na szczególną strukturę temporalną działań twórczych. Pisze: *syntezą działań instrumentalnych i autotelicznych pozwalającą produkować wartości bez zatruty obecności człowieka w świecie—są działania twórcze. Skonstatujmy podstawowe cechy tych działań:*

1. *Działania twórcze umiejscawiają podmiot działający w czasie stacjonarnym, czyli w czasie, który nie jest zastygnięciem teraźniejszości w wiecznym teraz, ale też nie jest czasem, w którym przeszłość jest niebytem. Czas przeszły zostaje „zatrzymany” w wytworach działań twórczych.*

2. *Spostrzeganie jest nastawione głównie na istniejące wartości, których klarownym przykładem są dzieła sztuki.*

3. *Akt twórczy ma wartość autonomiczną, wykonane dzieło jest ważne i przynosi satysfakcję niezależnie od życiowej hierarchii celów.*

4. *Działanie ma charakter celowy i produktywny, ale mimo to, czy raczej — właśnie przez to, przynosi satysfakcję polegającą na świadomości rzutowania w zewnętrzny świat wewnętrznych struktur podmiotu, a więc na przekraczaniu ograniczeń podmiotu i utrwalaniu siebie w subiektywnie istniejącym świecie. W życiu rzeczywiście twórczym odnajduje swe rozwiązanie problematyka sensu życia i śmierci (s. 41).*

Na inny, niezwykle istotny aspekt praktyczny zasady metodologicznej nakazującej odróżnianie swoistości procesów społecznych, a zatem także ich „chronostruktury”, zwraca uwagę Janusz Wojczakowski. *Nieuwzględnianie swoistości czasów trwania i rozwoju poszczególnych sfer całości społecznej — pisze — prowadzi do praktycznych niedogodności, a nawet, jak można domniemywać, do nieadekwatności planowania społecznego. Horyzont tego planowania ciągle, w odniesieniu do zróżnicowanych przedmiotowo dziedzin, ujmowany jest w sztywną ramę pięciolatek. W efekcie — mówiąc językiem F. Braudela — „procesy długiego trwania” społecznego (występujące np. w kulturze, przemianach obyczajowych, procesach laicyzacyjnych) wciskane są w prokrustowe łożę pięciolatek, która to skala jest dla ich ujmowania za mała. Stąd może się rodzić doraźność planowania w tych dziedzinach lub też ograniczanie się do planowania tylko zmian w materialnej ich bazie (s. 154).*

No cóż — raz jeszcze należy podkreślić, że niemożliwe jest przedstawienie licznych i o wielkim rozrzucie przedmiotowym, interesujących

i miejscami nowatorskich idei zawartych w omawianym tomie. Każdy z zamieszczonych w nim tekstów może służyć jako punkt wyjścia do ważkiej teoretycznie dyskusji dotyczącej chronostruktury procesów społecznych i zachowań ludzkich. Materiały konferencji mogą być z powodzeniem wykorzystane do interesujących zajęć seminaryjnych.

Jeśliby natomiast w "ślad za omawianymi tekstami poszedł planowy wysiłek filozofów precyzujący istotę temporalnej metody badawczej w humanistyce, a następnie znalazłaby ona szersze zastosowanie w warsztatach naukowych przedstawicieli różnych dyscyplin badających procesy społeczne, to mielibyśmy do czynienia z przełomem w polskiej humanistyce. Myśl humanistyczna, wróciwszy w ten sposób do dobrej tradycji takich uczonych jak Krzywicki, Kelles-Krauz i Czarnowski (co wykazał w swym referacie Waldemar Filip Grądkowski), dzięki naciskowi na wyjaśnianie chronostruktury procesów społecznych i kulturowych zbliżałyby się zarówno do ich istoty jak i potrzeb współczesnej praktyki społecznej. Najbliższa przyszłość pokaże zatem, czy konferencja, której materiały stanowiły podstawę powyższych refleksji stanowi zwiastun przełomu w polskiej humanistyce. Miejmy nadzieję, że właśnie tak się stanie.

ANDRZEJ GIERASIMCZUK

UTOPIA NOWEGO MODELU RACJONALNOŚCI

A. N. E r m o l e n k o, K. J. R a j d a: *Prevrascennyye formy socjalnoj racjonalnosti*. Kiev, Naukova dumka, 1987, 164 s.

Rozwój współczesnego zachodniego społeczeństwa następuje jakby zygagowatymi drogami. Z jednej strony w rozwiniętych krajach kapitalistycznych wzrasta ilość towarów, udoskonalana jest technologia ich produkcji na podstawie zastosowania najnowszych osiągnięć naukowo-technicznych, z drugiej zaś pojawia się niebywały wzrost ilości bezrobotnych, ograniczenie pola działania instytucji demokratycznych i swobód politycznych, stresy psychologiczne i kryzys kultury. Z jednej strony rozwija się racjonalna organizacja produkcji, rachunek ekonomiczny i kontrola wewnętrzna przedsiębiorstw i zakładów, z drugiej natomiast — wzrasta siła władzy, nie podporządkowana żadnej kontroli, powiększa się w sensie obiektywnym irracjonalny charakter całego społeczeństwa.

Naukowo-techniczny progres w rozwiniętych krajach kapitalistycznych doszedł do takiej granicy, za obrębem której rozpościera się historyczna perspektywa, mogąca stać się podstawą nowej cywilizacji, zdecydowanie odrzucającej stare stosunki produkcji i pseudo-demokratyczne instytucje społeczne.

Jeśli ujmie się rewolucję naukowo-techniczną w filozoficzno-socjologicznym planie, to można stwierdzić, iż przebiega ona w sposób triadyczny: pierwszym etapem jest automatyzacja produkcji, a dalszymi jej perspektywiczne szczeble — cybernetyzacja zarządzania oraz bionizacja przemysłu.

Wiadomo, że w warunkach kapitalizmu wszystkie wyżej wskazane etapy pojawiły się i pojawiają w obrębie prywatnej własności środków produkcji. To założenie determinuje takie stosunki, które powodują już na etapie automatyzacji produkcji to, że człowiek został postawiony wobec groźby masowego bezrobocia. Na XXVII Zjeździe KPZR podkreślono, że *kapitalizm wieku elektroniki i informatyki, komputerów i robotów wyrzuca na ulicę nowe miliony ludzi, w tym ludzi młodych i wykształconych*¹. Możliwość niebezpośredniego uczestnictwa człowieka w sferze

¹ Referat polityczny Komitetu Centralnego KPZR na XXVII Zjazd Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego. „Kraj Rad” (wydanie specjalne), 1986, s. 11.

produkcji, tak w sensie jakościowym, jak ilościowym otwiera się dopiero w warunkach cybernetycznego kierowania procesami technologicznymi. Wyłączają one ludzi w sensie praktycznym z produkcji dopiero na etapie bionizacji, której podstawę stanowią kwasy nukleinowe.

Na etapie bionizacji powinna zachodzić harmoniczna koincydencja technicznych i biologicznych procesów, a także powinna zaistnieć harmonia w systemie *człowiek (społeczeństwo) — przyroda*, jednakże w społeczeństwie kapitalistycznym, w ramach określonego systemu występowały w jeszcze większej mierze w poprzednich epokach zjawiska dysharmoniczne, determinowane wyłączeniem określonej części społeczeństwa z uczestnictwa w produkcji i z tego powodu pozbawionych środków do egzystencji. Dalszy rozwój procesów produkcji, wszystkich sfer burżuazyjnego społeczeństwa zatracą, jakby to nie było, dodatni wydzźwięk i tylko potęguje wewnętrzne przeciwieństwa kapitalizmu.

W recenzowanej tu monografii radzieccy filozofowie A. Ermolenko i K. R. Hajda dokładnie przebadali, z punktu widzenia zasad dialektyczno-materialistycznych, zjawiska nowych modeli racjonalności w społecznych systemach współczesnego społeczeństwa zachodniego, a także procesy fetyszyzacji i destrukcji świadomości tego społeczeństwa.² Za podstawę badań koncepcji społecznej racjonalności i irracjonalności autorzy monografii przyjęli Leninowskie założenia filozoficznej krytyki koncepcji niemarksistowskich. A. Ermolenko i K. R. Hajda analizując te teorie, zastosowali w sensie dialektycznym: zasadę zrównania teoretycznych podstaw analizowanych koncepcji i materializmu dialektycznego w odniesieniu do całego rzędu problemów filozoficznych; zasadę określenia miejsca i ewolucji krytyki analizowanych poglądów; zasadę łączenia filozoficzno-socjologicznych tendencji we współczesnych naukach; zasadę partyjności.

W badaniach monograficznych wykorzystano ogromną ilość literatury filozoficznej — 260 pozycji. Autorzy twórczo spożytkowali rezultaty badań takich filozofów, jak: N. S. Antonow, P. Baran, G. S. Batisszew, A. T. Gordijenko, J. S. Konn, W. A. Kugranski, P. W. Kopnin, M. S. Langersztajn, M. K. Marmadaszwilli, T. I. Ojzerman, Ł. Parkasz, P. N. Fiedosiejew, W. I. Szynkaruk i innych.

W recenzowanej pracy szczegółowo analizowano punkty widzenia R. Dahrendorfa, N. Luhmanna, J. Habermasa, H. Schellisa i jego, ich próby postawienia problemu związanego z przesunięciem kryzysowych zjawisk społeczeństwa zachodniego na płaszczyznę świadomości nowego modelu racjonalności. Uwidaczniają one związek współczes-

² A. N. Ermolenko, K. J. Hajda: *Prevraščennnye formy socjalnoj racionalnosti*. Kiev, Naukova dumka, 1987.

nego irracjonalizmu, skonceptualizowanego w *filozofii absurdu* A. Camusa z przekształconymi formami racjonalności społecznej, z ideologicznym sensem jej funkcjonowania w systemie ideologii burżuazyjnej.

Już treść pierwszych stron monografii przekonuje nas o tym, że badania przeprowadzono na podstawie ścisłych założeń logicznych, odpowiednio udokumentowanych przypisami, w których wyeksponowano treść, a nie zapis formalny. Podczas krytycznej analizy prac M. Webera, T. Adoma, A. Camusa, N. Luhmanna, J.-P. Sartre'a, J. Habermasa i innych, A. Ermolenko oraz K. Rajda zrezygnowali z koniunkturalnego „wrywania” z kontekstu oddzielnych fragmentów prac wskazanych filozofów i socjologów niemarksistowskich, celem „umocnienia” swoich twierdzeń, a zdecydowali się na przedstawienie poglądów danych filozofów i socjologów, prezentowanych przez nich w różnych pracach, dokładnie określając o jaką pozycję autora chodzi, ale tylko wtedy, gdy poddali ją krytycznemu oglądowi.

Badania monograficzne zaczynają się od analizy interpretacji pojęcia *racjonalność społeczeństwa* czy *społeczna racjonalność* w ujęciu filozofii i socjologii niemarksistowskiej.³ Autorzy książki słusznie podkreślają, że samo pojęcie *racjonalność społeczeństwa* jawi się jako świadectwo tego, że wielu zachodnich uczonych pyta o zastosowanie „miary” racjonalności nie tylko w świetle gnoseologicznych i logicznych problemów, ale przypisując też temu pojęciu sens praktyczny (społeczno-ekonomiczny i polityczny), dążąc w związku z tym do dokładnego przedstawienia — charakterystycznej dla kapitalistycznej zasady organizacji — działalności instytucji społecznych i całego społeczeństwa. W takim ujęciu, piszą A. Ermolenko i K. Rajda, zasada racjonalności szeroko się rozprzestrzeniła w teoretycznych konstrukcjach autorów takich, jak: F. Tönnis, G. Simmel, W. Sombart, M. Weber, E. Durkheim i innych. Dla owych uczonych, orzekają A. Ermolenko i K. Rajda, racjonalność stanowi podstawową przesłankę współczesnego kapitalizmu, główną siłę napędową i najważniejszą zasadę rozwoju. I mimo że sama zasada racjonalności budowana była jeszcze na podstawie tradycji burżuazyjnej filozofii klasycznej, to jednak niemarksistowskim filozofom i socjologom przyszło obecnie wnieść do swoich rozważań gruntowne korekty, co znalazło swój wyraz w tezach o racjonalności i irracjonalności. W związku z tym, wywodzą dalej autorzy recenzowanej monografii, obiektywne istnienie irracjonalności i alienacji człowieka w samym kapitalizmie wynika nie tylko z irracjonalizmu, ale jest wpisane również w obręb tych koncepcji, które są z gruntu racjonalistyczne.

Takie zbliżenie wzajemnie przenikających się: racjonalizmu i irracjo-

³ Ibidem, s. 4—28.

nalizmu, pojawiło się w sposób najbardziej pełny w filozofii społecznej szkoły frankfurckiej. W koncepcjach przedstawicieli tej szkoły, zauważają A. E r m o l e n k o i K. R a j d a, *racjonalnego i irracjonalnego niekiedy w ogóle nie rozróżniamy*⁴. Autorzy dowodzą na podstawie analizy współczesnej niemarksistowskiej literatury filozoficznej i socjologicznej, że w ostatnich dziesięcioleciach nasilają się dążenia do znalezienia możliwości *racjonalizacji i irracjonalności*, do usunięcia chaotycznych sił za pomocą *rozumnego doskonalenia* ekonomicznych i politycznych instytucji społeczeństwa zachodniego.

Analizując rozliczne kierunki socjologii niemarksistowskiej autorzy monografii pokazują, że obecnie trudno wymienić jakąkolwiek tendencję czy szkołę we współczesnej socjologii burżuazyjnej, które by nie uczestniczyły w ogólnej dyskusji dotyczącej *racjonalności społeczeństwa* czy nie zaproponowały swojego wariantu *racjonalizacji* społeczeństwa zachodniego. Te warianty racjonalności, dowodzą autorzy, jawią się tylko jako uogólnione wersje innych przeobrażonych form stosunków kapitalistycznych, które swoją drogą potrzebują jeszcze analizy naukowej. Uwzględniają one na pewno, podkreślają A. E r m o l e n k o i K. R a j d a podczas badania społecznych koncepcji neokonserwatyzmu, założenia racjonalizmu krytycznego i strukturalno-funkcjonalnej socjologii, teorii komunikacji i tak dalej.

Struktura monografii skonstruowana została w ten sposób, żeby w jak najoptymalniejszej mierze uchwycić największą ilość podstawowych aspektów racjonalności i irracjonalności, znaleźć ich punkty sporne i wzajemne przeciwności. Praca zawiera wprowadzenie, pięć rozdziałów, zakończenie, piśmiennictwo, do którego odwołują się autorzy monografii.

Treścią pierwszej części drugiego rozdziału jest analiza racjonalności jako przekształconej formy, wyrażającej przeciwności społeczeństwa zachodniego. Autorzy monografii ze znajomością sprawy umiejętnie wydobywają treść koncepcji racjonalności u M. W e b e r a, ukazują, że koncentruje ona w sobie ważniejsze problemy społeczeństwa zachodniego: związki ekonomicznych i socjokulturowych czynników rozwoju, technicznych i humanistycznych wartości, biurokracji i demokracji, a przede wszystkim problemy ludzkiej wolności w warunkach kapitalistycznej organizacji społeczeństwa⁵. Podczas badań filozoficzno-socjologicznej strony koncepcji racjonalności M. W e b e r a autorzy zdołali maksymalnie jasno i dokładnie wykazać jej nastawienie polityczne.

Treść ostatnich rozdziałów uwidacznia transformację Weberowskiej koncepcji racjonalności w pracach T. A d o r n o i M. H o r k h e i m e r a,

⁴ Ibidem, s. 5.

⁵ Ibidem, s. 31—58.

P. Dahrendorfa, H. Luhmanna, H. Marcusego, J. Habermasa, H. Schelsky'ego i innych. Autorzy monografii, na podstawie dokładnej analizy prac filozofów i socjologów niemarksistowskich drogą zestawienia, porównania ich poglądów w ogólnym i charakterystycznym planie interpretacji Weberowskiej koncepcji racjonalności, odkrywają jej polityczną i ideologiczną tendencję, przejawiającą się w warunkach współczesności⁶.

Przy całej złożonej mozaice wywodów socjologicznych wskazanych wyżej filozofów i socjologów, autorzy zdołali pokazać, że koincydencja rozumienia racjonalności zachodząca między „frankfurtczykami” przedstawia się następująco:

a) zachodzi *progresywna matematyzacja doświadczenia i poznania, wywodząca się z przyrodoznawstwa i wnikająca coraz bardziej w obręb innych nauk oraz oddziałująca na całą sferę ludzkiego życia;*

b) *występuje orientacja na konieczność racjonalnego eksperymentu i racjonalnego argumentu w organizacji nauki, a także w sposobie życia;*

c) *uwidacznia się uniwersalizacja funkcjonalnego stosunku do świata, a jego podstawowym instrumentem będzie przypuszczalna redukcja jakości do ilości;*

d) *dostrzec można powstanie i utrwalenie uniwersalnej struktury organizacji biurokracji*⁷.

W związku z tym A. Ermolenko i K. Rajda ukazują osobliwości interpretacji racjonalności, odróżniającej się od ujęcia Weberowskiego. W koncepcji H. Marcuse'go na przykład *formalna racjonalność* M. Webera stanowi synonim określenia *burżuazyjnego rozumu*. Marcuse kontynuując tendencje do utożsamienia racjonalności z panowaniem, podkreślają autorzy monografii, stwierdza, że nie tylko zastosowanie *technicznego rozumu, a już sama technika — to panowanie nad światem i człowiekiem, to metodologiczne, naukowe, rachujące i rozliczające panowanie*⁸. Jednostronna walka przeciw kapitalizmowi w pojęciu Marcusego może być ekstremizmem politycznym „autsiderów”, a ponieważ istotnie mogą tylko dokonać destrukcji, to potrzeba rewolucjonizacji *technicznego rozumu* przetransformowana została w potrzebę jego likwidacji, a stąd i likwidacji całej tradycyjnej nauki i techniki, celowo kierowanej działalności w ogóle.

W poszukiwaniach dróg *racjonalizacji* kapitalizmu nauka burżuazyjna

⁶ Ibidem, s. 37—41, 54—58, 62—63, 67—70, 77—81, 113—120, 131—137, 138—141, itd.

⁷ Ibidem, s. 59.

⁸ H. Marcuse: *Industrialisierung und Kapitalismus*. W: *Max Weber und die Soziologie heute*. Tübingen 1965, s. 161—180.

zakłada, że ideał *nowej racjonalizacji* kapitalizmu powinien odpowiadać następującym wymaganiom:

a) być naceLOWANYM na usunięcie irracjonalnych zjawisk występujących w obrębie społeczeństwa kapitalistycznego;

b) wyłączyć z siebie treści dotyczące panowania, to jest racjonalność nie powinna być osiągnąta za cenę wolności człowieka;

c) harmonijnie łączyć wartości techniczne i ekonomiczne (efektywność, kalkulacja) z wartościami humanistycznymi (wolność człowieka, rozwój jego osobowości, jakość życia i tak dalej).

Głównym jak się okazało, kamieniem obrazu w sporze o sposób osiągnięcia tego ideału, akcentują autorzy monografii, jest przede wszystkim trzeci wymóg. I ponieważ problem racjonalności, zdaniem filozofów i socjologów niemarksistowskich, nie mógł być rozwiązany bez odpowiedzi na pytanie: jak i przy pomocy kogo mogą być wypracowane podstawowe wartości społeczne; czy też powinny być one narzucone z góry, czy wywiedzione w sposób demokratyczny? — to w związku z tym dyskusja nabrała wyraźnego politycznego charakteru. W niej zaznaczyły się, przypuszczają autorzy monografii, co najmniej dwie tendencje: liberalno-reformatorska, zgodnie z którą osiągnięcie racjonalności społeczeństwa związane jest z rozszerzeniem kontroli demokratycznej nad *techniczną racjonalnością* oraz konserwatywno-demokratyczna, antydemokratyczna, przy której racjonalność utożsamia się z późniejszym doskonaleniem środków kontroli i zarządzania, manipulacji wiedzą ludzką i tak dalej.

Poszukiwania nowej racjonalności w filozoficzno-teoretycznym planie, stwierdzają K. E r m o l e n k o i K. R a j d a, dotyczyły zmiany paradygmatu metodologicznego, w treści którego uwidoczniły się zasadniczo sprzeczne punkty widzenia, zachodzące na gruncie teorii komunikacji J. H a b e r m a s a i systemowej teorii społeczeństwa N. L u h m a n n a.

Autorzy monografii wydobywają istotę Habermasowskiej krytyki Weberowskiego rozumienia racjonalności społecznej, wymownie pokazując jak w polemice z L u h m a n n e m (przedstawicielem przeciwnej linii urzeczywistniającego się metodologicznego zwrotu), kształtowała się Habermasowska koncepcja racjonalności społecznej⁹. Zagadnienie wolności u H a b e r m a s a postawione zostało jako problem koordynacji działalności jednostek. Przy tym, jak słusznie podkreślają autorzy monografii, u H a b e r m a s a uwidacznia się zagadnienie nieformalnego ogółu (kompromis między monologicznymi, celowymi, racjonalnymi oddziaływaniami, wyrazem czego była Weberowska „formalna” racjonalność) a bogatego w treści ogółu.

W ten sposób racjonalność, zdolność rozumnego myślenia może być

⁹ A. E r m o l e n k o, K. R a j d a: op. cit., s. 63—71.

osiągnięta, zdaniem H a b e r m a s a, tylko za pomocą komunikacji językowej. Jednakże, jak słusznie akcentują autorzy monografii, w realnym życiu społecznym istnieje ogromny obszar racjonalnie zorganizowanych i uporządkowanych stosunków, które stają się takimi nie tylko dzięki instrumentom językowej regulacji ¹⁰.

Na podstawie analizy prac H a b e r m a s a ¹¹ autorzy ukazują, że wydobywa on dwa aspekty człowieczego stosunku do świata: stosunek ludzi do przyrody i związki między jednostkami. Z kolei na podstawie tych stosunków H a b e r m a s wywodzi dwa aspekty ludzkiej działalności: pracę — czyli działalność technologicznie ukierunkowaną oraz aktywność o charakterze komunikacyjnym, a więc H a b e r m a s próbuje, wydzielając dwa aspekty aktywności — celowo ukierunkowaną i komunikacyjną — przeciwstawić je kategoriom sił produkcyjnych — stosunkom produkcji.

Próbę przystosowania zasady myśli liberalnej do życia społeczeństwa zachodniego przedstawił socjolog zachodnioniemiecki K. D a h r e n d o r f. Racjonalność w ujęciu D a h r e n d o r f a, reasumują A. E r m o l e n k o i K. R a j d a, powinna opierać się na zasadzie interesu prywatnego, a mianowicie — na zasadzie konkurencji i konfliktu społecznego z całkowitym odrzuceniem planowo-racjonalnej orientacji w życiu społecznym.

Analizując prace K. D a h r e n d o r f a ¹², autorzy monografii całkowicie słusznie akcentują, że jego pojęcie racjonalności, tak jak u innych przedstawicieli tendencji liberalno-reformatorskiej, związanych z nadziejami powstania „nowej” demokratycznej wspólnoty, jako przeciwwaga systemu państwowo-biurokratycznego, reprezentuje sobą odległą od rzeczywistych tendencji ideę utopijną.

Autorzy monografii, analizując krytycznie prace przedstawicieli konserwatywnego kręgu socjologii niemarksistowskiej — N. L u h m a n n a ¹³, H. S c h e l s k y' e g o i innych ¹⁴, dochodzą do wniosku, że zapatrywania

¹⁰ Ibidem, p. 71.

¹¹ J. Habermas: *Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. 2 Aufl. Frankfurt am Main 1976, s. 32—34; Idem: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1: *Handlungs rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main 1981, s. 34 i n.

¹² R. Dahrendorf: *Konflikt und Freiheit*. München 1972, s. 195; 243—245; 250; Idem: *Die neue Freiheit: Überleben und Gerechtigkeit in einer veränderten Welt*. München 1975, s. 18—71, 131—132 i n.

¹³ N. Luhmann: *Politische Planung*. 2 Aufl. Opladen 1975, s. 82—100; Idem: *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main 1984, s. 25—28, 67; Idem: *Macht*. Stuttgart 1975, s. 15—23 i n.

¹⁴ M. Schelsky: *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*. Opladen 1975, s. 119—129; Idem: *Die Soziologi und das Recht: Abhandlungen und Vorträge zur Soziologie von Recht. Institution und Planung*. Opladen 1980, s. 270—273; 304—305 i n.

przedstawicieli tego kręgu na problemy racjonalności i racjonalizacji społeczeństwa burżuazyjnego reprezentują ten kierunek, który w połowie lat siedemdziesiątych został nazwany *neokonserwatyzmem* i którego ideami wyposaża się jak orężem prawicowe książki Zachodu, w celu przeciągnięcia na swoją stronę tak zwanej milczącej większości, przestraszonej ekstremizmem.

Zakończeniem rozważań monograficznych A. E r m o l e n k i i K. R a j - d y jest odpowiednio uzasadniony wywód o nierealizowalności wariantów racjonalności kapitalizmu, to jest wariantów formowanych przez przedstawicieli zarówno liberalno-reformatorskiej, jak i konserwatywnej tendencji.

Tłumaczył:

Jerzy K o s i e w i c z

KRZYSZTOF WOJCIECHOWSKI

ROZSĄDEK I SUMIENIE

Z. Szawarski: *Rozmowy o etyce*. Warszawa,
Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1987, 164 s.

Dyrektor Centralnego Ośrodka Badania Opinii Społecznej, płk. doc. K w i a t k o w s k i oznajmił niedawno publicznie, iż — według prowadzonych przez Ośrodek badań — większość wydawanych w latach siedemdziesiątych i na początku lat osiemdziesiątych prac poświęconych ogólnym, filozoficzno-społecznym zagadnieniom ustrojowym to prace o charakterze moralizatorskim. Mieliśmy zatem w ciągu półtorej dekady do czynienia z istnym zalewem tekstów zawierających pouczenia oraz obraz rzeczywistości nie taki, jaki jest, lecz taki, jaki — zdaniem autorów publikacji — być powinien. Kogoś, kto zajmuje się zawodowo uprawianiem filozofii konstatacja tego faktu wprowadza w zakłopotanie. Z jednej bowiem strony traktuje on ją jako przykrą oczywistość (któż z nas z niechęcią nie odkładał na ladę księgarni kolejnej pozycji o moralności socjalistycznej, potrzebie doskonalenia etyk zawodowych, czy wyższości postaw zaangażowanych nad biernymi), z drugiej jednak przyznać musi, iż chętnie wzięłby do ręki pracę moralizatorską formatu C a m u s a czy S c h w e i t z e r a, bo zarówno rzeczywistość polska, jak i cywilizacja światowa domagają się nowego osądu. Wartościowania wyrosłe z tradycyjnych ideologii przystają do rzeczywistości w coraz mniejszym stopniu, a nowe widzenie zrodzi się prawdopodobnie nie z wielkiego systemu, lecz z wrażliwości jednostki. I tak przesyt moralizatorstwem rodzi nieufność, przesyt kłopotami zaś ciekawość i niecierpliwość. W tej sytuacji winniśmy przypatrywać się każdej publikacji etycznej ze zwiększoną uwagą.

Każde wymagania mogą przybrać wymiar maksymalny lub minimalny. W sytuacji kryzysu piśmiennictwa etycznego w ogóle warto zacząć od rzetelnych minimów. Etyka popularna chcąc dzisiaj spełnić minimum oczekiwań powinna być wolna od skłonności mentorskich, zbytniego optymizmu i apodyktycznych sądów. Powinna raczej ćwiczyć myślenie kategoriami etycznymi, aniżeli mnożyć postulaty. Powinna też prowadzić ku rozstrzygnięciom praktycznym, a nie zatrzymywać się na poziomie słusznych twierdzeń. Powyższe żądania, trudne do rozgraniczenia i niezbyt jasne jako

dyrektywy wynikają z dychotomii języka szczególnie silnie ujawniającej się w etyce normatywnej — z konfliktu między funkcją informacyjną i funkcją performatywną, między informowaniem o faktach, a ich tworzeniem. Trudno jest nauczyć się godzić te rozbieżne tendencje: po prostu jedni autorzy dar taki posiadają, inni zaś nie.

Czytelnik ma obecnie nieczęstą możliwość zapoznania się z pracą mogącą być przykładem rzetelnego minimum — czy też raczej takiego poziomu rzetelności, który wytycza granice między uciążliwym moralizatorstwem, a godną upowszechniania refleksją etyczną nad sprawami dnia dzisiejszego. Pracą tą jest książka Zbigniewa Szawarskiego *Rozmowy o etyce*. Wyznacza ona takie standardy, których dotrzymać musi każdy, kto chce dla czytelnika być przewodnikiem po moralnych dylematach życia współczesnego.

Czemu ta książka zawdzięcza swój charakter? Wypada zacząć od rzeczy najtrudniej uchwytniej, od atmosfery narracji. Składa się na nią spokojny ton wypowiedzi, ostrożność w formułowaniu sądów, a nawet pewna doza sceptycyzmu, dbałość o precyzję języka, a także szczerłość. Autor nie krępuje się ujawniać własnych doznań i preferencji zrywając tym samym z rozpowszechnioną manierą bezosobowego wywodu. Wszystkie te elementy razem wprowadzają w kameralny wymiar myślenia, który być może uniemożliwia rozmach, lecz zapewnia skupienie.

Effekt książki osiągnięty został m.in. dzięki formie. Praca jest zbiorem 36 mini-esejów o objętości 2—6 stron każdy. Podzielone są one na trzy grupy, zatytułowane: *Znaczenia*, *Argumenty*, *Wychowanie obywatelskie*. Dodatkowo są dwa obszerniejsze szkice *Sumienie i konflikty moralne* oraz *O pojęciu wychowania moralnego*. Przy tej konstrukcji czytelnik nie ulega znudzeniu — otrzymuje treści dozowane z umiarem oraz może w każdej chwili lekturę przerwać i do niej powrócić. Wszystkie eseje drukowane były uprzednio na łamach pism (głównie „Wychowania Obywatelskiego”), jednak odnosi się wrażenie, że sporządzone zostały jako jednolita całość.

Tematem esejów są popularne wartości, elementarne schematy myślenia etycznego oraz sytuacje wymagające rozwiązywania dylematów moralnych. Wiele z nich omawianych już było przez innych autorów, jednakże Szawarski zajmuje się również takimi, które były dotychczas pomijane: prywatnością, nienawiścią, przyjaźnią, karą śmierci, współpracą ze złem, związkami świadomości obywatelskiej ze świadomością kulturową, indoktrynacją itd. W zdecydowanej większości przypadków czytelnik ma wrażenie, iż z prezentowanym podejściem się nie spotykał, a jeśli nawet, to u Szawarskiego przedstawione ono zostało w sposób bardziej zwarty i przejrzysty. Niektóre tematy są doprawdy odkrywcze (np. fragment *Dom*), inne zaś wywierają na czytelniku głębokie wrażenie

(np. tematy *Cena postępu*, *Czy naprawdę trzeba żyć za wszelką cenę?*). Warto w tym miejscu dodać, iż wysoka ranga tematów związanych ze śmiercią, wartością życia, zdrowiem, cierpieniem i leczeniem wynika z zainteresowań zawodowych autora. Od lat zajmuje się on aspektami etycznymi medycyny. Pod jego redakcją została m.in. ostatnio wydana praca zbiorowa — pionierska w Polsce — pt. *W kręgu życia i śmierci* (Warszawa 1987).

Tematy, którymi zajmuje się Szawarski różnią się jeszcze pod jednym względem od tradycyjnych tematów opracowań popularnoetycznych. Wiele z nich to tematy „nowoczesne”, skoncentrowane wokół zagrożeń cywilizacyjnych (głównie związanych ze środowiskiem naturalnym). Niewiele jest u Szawarskiego „dyżurnych” narodowych dylematów i rozterek, o których z reguły czytelnik nie może już słuchać.

Zaletą *Rozmów o etyce* jest normatywny charakter wywodów, ów dar autora, który sprawia, iż wobec pytania *co powinienem zrobić?* czytelnik nie staje bezradnie. Szawarski określa etykę jako *zbiór zasad moralnych, określających, w jaki sposób powinniśmy postępować w określonych sytuacjach i w ogóle w życiu* (s. 5). Pytanie o powinność, o prawo do czegoś, o obowiązek rozpoczyna zawsze jego dociekania, choć raczej w porządku badania, niż w porządku wykładu (o czym zaraz jeszcze powiemy). W tym sensie czytelnik oczekujący od etyka wyłącznie rady nie może być z omawianej książki niezadowolony.

Zadowolenie czytelnika obniża jednak kilka wad pracy. Wśród ciekawych zdarzają się również i bardzo banalne interpretacje poszczególnych tematów. Rzecz ma się tak w przypadku fragmentów *Protekcja* i *Gdy człowiek zabija*. Jedno z zagadnień (*Tolerancja*) zostało opracowane w sposób odmienny od pozostałych: jest głównie pobieżnym rysem historycznym, który można by znaleźć w encyklopedii. Niektóre eseje zbudowane zostały nieprzejrzyście, a nawet dziwacznie (*Przemoc i życie codzienne*). Niektóre w sposób jaskrawy rozmiągają się z oczekiwaniami czytelnika (np. w eseju o godności Szawarski przeprowadza tezę, iż godność = tożsamość moralna = wierność samemu sobie, nie wspominając ani słowem o okolicznościach, które zagrażają godności jednostki, bądź ją podnoszą, co z pewnością większość czytelników interesuje). Kilka drobnych esejów mogłoby zostać połączone w większą całość. W kilku miejscach słuszne i cenne zacięcie analityczne autora przybiera postać uciążliwej maniery. Na przykład na początku eseju o karze śmierci Szawarski oznajmia: *Powinniśmy oczywiście zacząć od podania choćby prowizorycznej definicji kary* (s. 64) zapominając, że można mieć wyrobioną i uzasadnioną opinię o karze śmierci nie mając pojęcia, czym kara w ogóle jest w swej istocie. Tym bardziej, że sam do żadnej klarownej definicji kary nie dochodzi i przy dalszych rozważaniach wątek pojęciowy zarzuca. I jeszcze jeden

drobny mankament. Rozważania ilustrowane są bogato przykładami. Zwraca uwagę prawidłowość, że jeśli są to przykłady ciekawe, to nie pochodzą z naszej rzeczywistości. Jednak w tym wypadku autor jest częściowo rozgrzeszony: w naszej monotonnej i siermiężnej rzeczywistości trudno znaleźć porywające i niebanalne przykłady dylematów moralnych.

Jak można by w kilku zdaniach określić poglądy etyczne Z. Szawarskiego? Nie jest to zadanie łatwe. Składają się na nie elementy koncepcji konsekwencjalistycznych, ale zarazem wyraźne elementy deontologiczne, cechy filozofii analitycznej i etyki praw, lecz jednocześnie realnego (czy realistycznego) humanizmu. Owa wielowątkowość zniechęca do określeń merytorycznych. Czymś znacznie wyrazistrzym wydaje się u Szawarskiego jego styl. Styl, który cechuje wrażliwość, skrupulatny namysł i dbałość o higienę rozpatrywania i rozwiązywania dylematów moralnych. Styl ten odwołuje się do sumienia, rozsądku i nawyków demokratycznych czytelnika, a zarazem wyrabia w nim owe instancje.

I dlatego dobrze się stało, że — jak oznajmia wydawca — *publikacja jest przeznaczona dla nauczycieli propedeutyki nauki o społeczeństwie, wychowawców klas oraz nauczycieli podstaw filozofii.*

JERZY KOSIEWICZ

O WYBRANYCH ZAGADNIENIACH FILOZOFII

I. Kustrzeba, J. Mrozek: *Wybrane zagadnienia filozofii*. Gdańsk, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, 1986, 170, s.

Recenzowana książka zgodnie z tytułem poświęcona została omówieniu niektórych podstawowych zagadnień, a także problemów, kategorii, pojęć, definicji itd., znajomość których, wśród wielu innych, stanowi warunek niezbędny dla pomyślnego toku edukacji filozoficznej, pogłębienia wiedzy humanistycznej.

Przedstawiony w skrypcie sposób, struktura prezentowanych tematów i zagadnień tworzy układ synchroniczny, ahistoryczny, jest on antypodyczny w stosunku do koncepcji podręczników ukazujących dzieje filozofii czy historię filozofów. Zbliża się z całą pewnością, ale w ograniczonym zakresie, do założeń merytoryczno-funkcjonalnych takich podręczników, jak np. *Zagadnienia i kierunki filozofii* Kazimierza Ajdukiewicza, *Główne kierunki i zagadnienia filozofii* Zdzisława Cackowskiego czy też *Wprowadzenie do filozofii* Leszka Kasprzyka i Adama Węgrzeckiego. Jest do nich podobna, ale jednak różni się dość znacznie. Przede wszystkim dlatego, że w przeciwieństwie do wymienionych wyżej książek, recenzowany skrypt nie zawiera jasno ukształtowanej koncepcji, myśli przewodniej organizującej zasadę kojarzenia i prezentacji wybranych zagadnień, jest właściwie luźną mozaiką, mechanicznym połączeniem problemów, kontaminacją zagadnień o charakterze addytywnym.

Owey koncepcji organizacyjnej nie spełnia przyjęte we wstępie sformułowanie ogólne założenie wskazujące, że w danym wyborze autorzy zabiegają głównie o przedstawienie problematyki o charakterze kontrolnym. Nie spełnia, ponieważ, jak ogólnie wiadomo, wszelkie teorie filozoficzne budzą, lub mogą budzić, w zależności od punktu widzenia, różne zdania.

W tym kontekście jedynie zapowiedź drugiego tomu skryptu zawiera rzeczywiście konkretny, jasno sprecyzowany projekt, wskazujący, iż tematykę kolejnego wolumenu stanowić będą *problemy z zakresu filozofii społecznej*.

Pierwszy rozdział skryptu dotyczy *Narodzin przedmiotu i funkcji filo-*

zofii, stanowi niemalże klasyczny punkt wyjścia wszystkich podręczników niezależnie od orientacji filozoficznej czy też danego kontekstu społeczno-politycznego. Autorzy stwierdzili, że przy rozważaniach na ten temat należy przyjąć dwa metodologiczne założenia, a mianowicie:

1. Postulat historyzmu.

2. Postulat odróżniania definicji normatywnych od definicji sprawozdawczych.

Na tej podstawie Ireneusz Kustrzeba i Jarosław Mrozek próbowali określić przedmiot i funkcje filozofii w dwóch relacjach:

- a) w odniesieniu do myślenia potocznego czy potocznej praktyki życiowej gatunku ludzkiego, ponieważ pierwotnie, w sensie genetycznym, z nich właśnie wyłania się filozofia;

- b) w relacji do nauk szczegółowych, które *początkowo obecne w załączkowej postaci w pragmatyce, jaką jest dla nich filozofia*, wyodrębniają się w perspektywie historycznej w samodzielne dyscypliny. Autorzy ustalili, określając różnice między myśleniem potocznym a myśleniem filozoficzno-naukowym, że język wyrażający ten drugi typ refleksji nie może — w przeciwieństwie do pierwszego — zawierać w sobie sprzeczności logicznych, a terminy muszą być jak najprecyzyjniej zinterpretowane, pozbawione niedokładności i niejednoznaczności.

Zarówno rozważania dotyczące rozumu potocznego i rozumu filozoficzno-naukowego czy filozofii i nauk szczegółowych, jak i omówienie neopozytywistycznej koncepcji nauki i filozofii, nic nowego i oryginalnego, a w żadnej mierze kontrowersyjnego, mimo wstępnej zapowiedzi, do podręcznika nie wnoszą. Pewna zmiana w tym zakresie pojawia się dopiero w dwóch ostatnich podrozdziałach.

W pierwszym z nich autorzy między innymi określili w kontekście współczesnych sposobów rozumienia przedmiotu i funkcji filozofii w marksizmie, własne pojęcie filozofii. Stwierdzili, że nie powinna być *ona skazana na dyletanckie przeżywanie prawd odkrywanych w naukach szczegółowych*, że w swej relacji do nauki nie powinna być *skazana na powolne człapanie z tyłu za nią*. Filozofia — zdaniem Ireneusza Kustrzeby i Jarosława Mrozka — jest teorią nauki lub metanauką, podejmującą problemy, które wiążą się z osobliwościami myślenia naukowego, to jest zjawiskami, które nie stanowią przedmiotu refleksji ściśle naukowej, charakterystycznej dla dyscyplin szczegółowych. Dotyczy to również innych form świadomości społecznej, takich jak: religia czy moralność.

W tej dość jednostronnej refleksji nad pojęciem filozofii, w której zastanawiano się nad tym, czy jest ona wtórna w stosunku do nauk szczegółowych, czy powinna wyręczać naukę, czy też jest metanauką, zabrakło chyba koncepcji poszerzającej ten dość wąski punkt widzenia, to jest refleksji ustosunkowującej się na przykład do rozważań nad propozycjami

Leszka Kołakowskiego, piszącego w *Kulturze i fetyszach* o zakresowym i funkcjonalnym rozumieniu filozofii (ujęcie tradycyjne, scjentyistyczne, transcendentálne i funkcjonalne).

Również ostatnia część omawianego rozdziału poświęcona strukturze wiedzy teoretycznej, może budzić pewne wątpliwości, zarówno ze względu na formę, jak i treść. Autorzy skryptu potraktowali ten stosunkowo ważny problem dla wiedzy o filozofii zbyt lakonicznie. Ponadto sformułowali w nim (szkoda, że bez uzasadnienia) wyłącznie negatywne sądy o tradycyjnych koncepcjach podziału wiedzy filozoficznej, nie prezentując innych (przez nich akceptowanych), bądź też własnych rozwiązań w tym zakresie. Ireneusz Kustrzeba i Jarosław Mrozek wskazali jedynie, że *na dobrą sprawę, zgodnie ze współczesnymi wymogami uprawiania refleksji filozoficznej powinna ona zaczynać się od rozważań dotyczących społeczeństwa*. Jest to postulat dość interesujący, szkoda jednak, że nie został bardziej rozwinięty, gdyż niewiele mówi o tym, jak autorzy pojmują strukturę wiedzy filozoficznej.

Nawiasem mówiąc podczas przeciwstawienia poglądów Karola Marksa i Józefa Stalina (a zajęło to nieproporcjonalnie dużo miejsca — mniej więcej połowę — w stosunku do pozostałych jednostronowych rozważań omawianego podrozdziału) autorzy Ireneusz Kustrzeba i Andrzej Mrozek popełnili pewien błąd, przypisując Stalinowi autorstwo podziału marksizmu na materializm historyczny i materializm dialektyczny. Twórcą tego podziału jest, o czym nie wszyscy wiedzą, Jerzy Plechanow, którego wykładnię filozofii marksistowskiej odrzucił Stalin w okresie Wielkiego Przełomu, próbując skazać jego poglądy na zapomnienie (zastąpiono wtedy formułę MEPL — Marks-Engels-Plechanow-Lenin, inną — MELSL, Marks-Engels-Lenin-Stalin).

W następnym, to jest drugim rozdziale Ireneusz Kustrzeba i Jarosław Mrozek podjęli problematykę *Materializmu i idealizmu filozoficznego* w sposób niekonwencjonalny, odstępując od utrwalonego w tradycji filozofii marksistowskiej sposobu przedstawiania jej w podręcznikach. Wyznaczał on bowiem traktowanie materializmu i idealizmu jako dwóch podstawowych kierunków filozofii. Autorzy książki przeciwstawili się takiemu ujęciu, ponieważ ów podział nie zawsze pokrywa się z tymi rozróżnieniami, *jakie uzyskujemy przy zastosowaniu zaproponowanego wyżej kryterium*, a uporczywe poszukiwanie w całej tradycji filozoficznej opozycji *materializm — idealizm*, uniemożliwia, ich zdaniem, uchwycenie w dziejach filozofii niektórych bardzo istotnych zjawisk. Podstawę wysuniętego przez autorów zastrzeżenia stanowi założenie (oparte na Marksowskim materializmie historycznym), że filozofia stanowi jedną z wyróżnionych form świadomości społecznej. Z tego względu, twierdzą dalej, podej-

mowana w tej perspektywie badawczej charakterystyka dowolnego systemu filozoficznego, winna zawierać odpowiedź na pytanie: jakie miejsce i jaką rolę w społeczeństwie system ten odgrywa? A zatem istotne jest — ich zdaniem — określenie kontekstu i wpływu ideologicznego czy światopoglądowego oraz podstaw metodologicznych, niezbędnych do mniej lub bardziej pełnej charakterystyki danej doktryny filozoficznej.

Na tej podstawie — po uprzednim omówieniu pojęcia materii, ontologicznej charakterystyki zjawisk psychicznych i definicji materializmu — Ireneusz Kustrzeba i Jarosław Mrozek przedstawili wynikające z niej historyczno-filozoficzne implikacje dychotomicznego podziału filozofii, wskazując, jak w różnych okresach historycznych i środowiskach społecznych zmieniały się treści i znaczenia, zakresy i formy oddziaływania na całość poglądów myślicieli starożytnych, nowożytnych i współczesnych.

W efekcie badań autorzy doszli do następujących wniosków:

1. Materializm historyczny określający filozofię jako fenomen świadomości społecznej, dostarcza dogodnej perspektywy badawczej w zakresie uprawiania historii filozofii.

2. Dychotomiczny schemat materializm-idealizm nie jest uniwersalną aparaturą pojęciową adekwatnie opisującą dowolny etap dziejów filozofii.

3. Podział systemów filozoficznych na społecznie postępowe i wsteczne nie jest tożsamy z podziałem na materializm i idealizm.

4. Twierdzenie, iż wszelki idealizm prowadzi ostatecznie do fideizmu i klechowstwa, nie może mieć wartości uniwersalnej.

5. Historyczne monografie systemów filozoficznych dostarczają jedynie częściowej wiedzy o dziejach filozofii i w tym sensie stanowią wyjściowy surowiec, który musi być przetrawiony w ramach szerszej syntezy teoretycznej.

6. Materializm i idealizm jako kategorie filozoficzne nie są zwykłymi pojęciami empirycznymi, stanowią raczej typ idealny, rodzaj modelu teoretycznego nigdy całkowicie nieskonkretyzowanego tak obecnie, jak w dziejach filozofii.

Zarówno powyższa konkluzja, jak i poprzedzające je wywody oraz zamykające omawiany rozdział rozważania o materializmie nowożytnym i materializmie Marksowskim, nie tworzą jednak zbyt zrozumiałego i oczywistego w odbiorze wyjaśnienia, na czym w istocie polega krytykowana nieadekwatność prób, zmierzających do określenia interpretowanej rzeczywistości za pomocą wskazanego dualizmu: materializm-idealizm. Stanowią one jedynie niezrozumiałe dla czytelnika komentarz do tego, co jest obecne w innych typowych podręcznikach, a czego nie znajduje się w danym opracowaniu. I jeżeli czytelnik nie zapozna się z propozycjami

zawartymi w innych podręcznikach, to przedstawiony w rozdziale wywód krytyczny trafia w próżnię, ponieważ czytający nie zna wcale przyjętego *implicite* przez autorów punktu odniesienia. Może warto by było, celem ułatwienia zrozumienia postawionych w tekście problemów, zastosować jednak jeden z odrzuconych w uprzednim rozdziale tradycyjnych podziałów filozofii (taki jak np. w książce L. Kasprzyka i A. Węgrzeckiego: *Wprowadzenie do filozofii*), aby na jego podstawie zbadać i uzasadnić, zgodnie z pedagogicznymi zasadami uczenia, założoną z góry anachroniczność teoriopoznawczą archetypu *materializm-idealizm*. Dopiero wtedy, jak się zdaje, ewentualny wywód mógłby spełnić w sensie dydaktycznym pokładane w nim nadzieje. W obecnej formie tekst jest chyba zbyt specjalistyczny, aby go można, bez uprzedniego wykładu wprowadzającego, polecić uwadze słuchaczy z pozafilozoficznych kierunków studiów.

Jedynie dwa omówione powyżej rozdziały (chyba najistotniejsze z punktu widzenia autorów, bo zajmujące około połowy książki), stawiają niektóre problemy filozoficzne w sposób nowatorski i kontrowersyjny, podważają kilka tradycyjnych formuł i kategorii filozoficznych, obiegowe podręcznikowe schematy prezentacji zagadnień. Właśnie w nich daje się zauważyć, wspomniane we *Wstępie*, choć niezbyt jasno określone, preferencje teoretyczne Ireneusza Kustrzeby i Jarosława Mroźka.

Zgoła odmienne odczucia, w porównaniu z poprzednimi, pojawiają się po lekturze następnych czterech rozdziałów: *Determinizm a wolność*, *Dialektyka*, *Teoria prawdy* (warto byłoby uzupełnić ten rozdział o semantyczną koncepcję prawdy, związaną z polską myślą filozoficzną z Alfredem Tarskim i innymi przedstawicielami warszawskiego ośrodka badań logicznych), *Empiryzm i racjonalizm*. Zostały one napisane w całkowitej zgodzie z obowiązującymi normami pisania podręczników, z zaakceptowanymi przez ogół filozofów sposobami prezentacji ustalonych formuł, pojęć, kategorii, zagadnień. W tych rozdziałach nie pojawia się już nic nowego, a wszystko, co mają do powiedzenia autorzy, można w odmiennej konfiguracji tematycznej, znaleźć w innych podręcznikach i skryptach.

Książka zawiera zatem dwie różniące się części, ukazujące odrębne perspektywy wykładu filozoficznego, to jest ujęcie niekonwencjonalne i tradycyjne. W pierwszym przypadku (rozdział I i II) może stanowić — po uprzednim wprowadzeniu za pomocą ćwiczeń, lektury innych tekstów i wykładu akademickiego — interesujący wstęp do samodzielnej a nawet quasi-specjalistycznej penetracji wybranych koncepcji i problemów. W drugim natomiast rzetelną podstawę do nauczania na pozafilozoficznych kierunkach studiów. Niezależnie jednak od zaistniałej niekoherencji, dyso-

nansu metodycznego oraz kilku przykładowo podanych zastrzeżeń, skrypt jest pozycją cenną, bo napisaną ze znanstwem stawianych problemów i trafnymi egzemplifikacjami; może stać się odpowiednim wsparciem dydaktycznym w toku edukacji filozoficznej, mimo że można go wykorzystać tylko do niewielkiej ilości zajęć.

KRZYSZTOF B. KRUSZEWSKI

MAGIA I METODA

M. Buchowski: *Magia. Jej funkcje i struktura*. Poznań, Wyd. Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, 1986, 144 s.

Z dwu powodów praca Michała Buchowskiego wzbudziła zainteresowanie czytelników. Po pierwsze dlatego, że we współczesnej, polskiej literaturze naukowej brakuje teoretycznych analiz magii. Po drugie dlatego, że Michał Buchowski związany jest ze zdobywającą coraz więcej rozgłosu, skupioną wokół Jerzego Kmity grupą uczonych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Dorobek metodologicznej szkoły poznańskiej znalazł w recenzowanej książce tym wyraźniejsze odbicie, że jest to praca z pogranicza antropologii kulturowej i właśnie metodologii. Głównym zadaniem, jakie postawił przed sobą Autor był opis i analiza zjawiska magii, przeprowadzona przy użyciu przyjętej metodologii i związanej z nią teorii kultury.

Praca składa się z trzech części, z których każda ma stanowić realizację odrębnego zamierzenia. Pierwszy rozdział zawiera *charakterystykę teorii dotyczących magii wypracowanych na terenie antropologii i dyscyplin jej pokrewnych*, oraz ich ocenę. W drugim i trzecim rozdziale M. Buchowski prezentuje swoją własną koncepcję analizowanego zjawiska. Spostrzeżenie rozbieżności pomiędzy ujęciem przedstawionym w rozdziale pierwszym prowadzi Autora do postawienia trzeciego zadania. M. Buchowski próbuje wyjaśnić dlaczego uczeni różnych orientacji postrzegali magię tak, jak opisał ją w pierwszej części swej rozprawy. Rozważania te wiodą do krytyki omawianych koncepcji, krytyki, której skutecznie opiera się teoria zbudowana przez samego Autora.

I. DOTYCHCZASOWE TEORIE MAGII

Charakterystyka teorii naukowych dotyczących magii zajmuje nieco mniej niż połowę objętości całej rozprawy. Autor podzielił opisywane poglądy na dziewięć grup. Każdej z nich odpowiada jeden podrozdział pracy.

Pierwsza grupa zawiera koncepcje ewolucjonistyczne (teorie Frazera, Tylora, Spencera, Maretta, Lubbocka i Moszyńskiego). Drugą grupę tworzy *nurt rozważań socjologizujących*. W odpowiadającym jej podrozdziale Autor analizuje dotyczący magii dorobek Durkheima, Huberta, Maussa i Lévy-Bruhla. Trzeci podrozdział obejmuje charakterystyki poglądów funkcjonalistów. W następnych częściach pracy zaprezentowane zostały poglądy psychologów: Freuda, Junga, Skinnera, Radina, Roheima; strukturalistów: Lévi-Straussa i Letcha oraz antropologów amerykańskich. Osobno w podrozdziałach *Magia w kontekście teorii socjologicznych* i *Kulturalistyczna wersja Floriana Znanieckiego* przedstawione i skrytykowane zostały teorie magii stworzone przez Webera i Znanieckiego.

Jak widać, Autor postanowił omówić w pierwszym rozdziale bardzo różnorodny i bardzo bogaty materiał. Z każdej z prezentowanych teorii wybrał jednak tylko kilka najistotniejszych jego zdaniem elementów, dzięki czemu praca zachowała zwięzłą i oszczędną formę. Redukcji przedstawionych poglądów dokonał według co najmniej czterech kryteriów, z których jedno stosował celowo (pisze o tym we *Wstępie*), zaś trzy pozostałe w sposób, jak się wydaje, niezamierzony:

1. Streszczał tylko te elementy teorii dotyczących magii, które odnosiły się do najważniejszych zagadnień podejmowanych w recenzowanej pracy. Szczególnie wiele miejsca poświęcił z tego względu założeniom metodologicznym przedstawianych koncepcji.

2. W charakterystyce omawianych poglądów zwracał uwagę na te ich cechy, które pozwalały:

- a) przedstawić teorię jako założenie, zlepek elementów wcześniej zbudowanych koncepcji. Na przykład: *Guthrie przejmuje od swych poprzedników na tym polu badań konstatację o: — tu Autor wymienia pięć zasadniczych jego zdaniem twierdzeń analizowanej teorii. Przy każdym z nich podaje dwa, trzy lub cztery nazwiska uczonych, od których Guthrie mógł przejąć dany pogląd. Na przykład konstatacja o antropomorfizacji (Durkheim, Freud) (s. 62);*

- b) określić w sposób jednoznaczny omawiany pogląd (np. jako *rodzaj natywizmu formalnego*) lub autora (np. jako *antyindywidualistę radykalnego*).

Prawdopodobnie analiza każdej teorii wymaga zastosowania w umiarkowanym stopniu tego rodzaju reguł. Ich nadużycie prowadzi jednak do zagubienia sensu badanej myśli, upraszcza ją, czyni mało odkrywczą, często banalną. Na miejsce teorii złożonej z wzajemnie powiązanych elementów powstaje wówczas mozaika oderwanych twierdzeń. Zmienia się sens analizowanej myśli. Pochodzące z różnych koncepcji, pozornie tożsame pojęcia, znaczą często co innego (np. antropomorfizacja u Freuda to

zjawisko odmienne od antropomorfizacji u Durkheima). Ich zamiana jest więc nieuprawniona.

3. Autor tak scharakteryzował prezentowane teorie, aby łatwiej móc z nimi polemizować. Dwa przykłady. Przedstawioną przez Lévi-Straussa głęboką co prawda, ale tylko analogię pomiędzy językiem i kulturą ukazał jako utożsamienie. Przerysował psychologiczny aspekt stworzonej przez Malinowskiego teorii magii pomijając jego powiązania z zaprezentowanym, choć niedocenionym wymiarem socjologicznym tej koncepcji.

4. Autor mógł poddać redukcji wyznaczonej przez trzy wymienione kryteria tylko to, co wiedział o prezentowanych poglądach. Nie zawsze wiedza ta odzwierciedla rzeczywisty obraz przedstawionych teorii, znany choćby tylko z podstawowych, tłumaczonych na język polski prac ich twórców. W podrozdziale *Inspiracje psychologiczne* M. Buchowski pisze: *za podstawową w przedmiocie naszych aktualnych rozważań uznać należy bezspornie koncepcję S. Freuda. Fundamentalna w tym kontekście jest jego hipoteza o istnieniu w ludzkiej psychice sfery podświadomości (id), w której kumuluje się¹ represjonowane przez kulturę (właściwe superego) lęki i pragnienia; znajdują one ujście w formie projekcji* (s. 41). W cytowanym fragmencie pomyłone zostały pojęcia podświadomość i nieświadomość, a co ważniejsze, Autor nie odróżnił tego co Freud nazywał instancjami aparatu psychicznego (id, ego i superego) od tego, co określał jako jakości psychiczne (świadomość, przedświadomość, świadomość). Przyrównanie id do nieświadomości stanowi podwójny błąd. Po pierwsze dlatego, że jakość nie jest tożsama z instancją, po drugie dlatego, że choć id jest w pełni nieświadome, to nie jest tak, że nieświadome jest wyłącznie id. Nieuprawnione wydaje się również drugie zastosowane w cytowanym fragmencie utożsamienie: *przez kulturę (właściwe superego)*. Kultura to — według Freuda — ogół osiągnięć cywilizacji, które różnią życie człowieka od życia zwierząt i służą regulacji stosunków społecznych oraz stosunków pomiędzy człowiekiem i przyrodą, zaś superego to element aparatu psychicznego wyodrębniony z id w wyniku rozwiązania kompleksu Edypa. Można próbować inaczej rozumieć cytowaną wypowiedź. Kultura i superego pozostają w takiej relacji jak przedmiot i jego odbicie. Jako takie można je do siebie przyrównać. I ta jednak interpretacja, choć popularna, nie pozostaje w zgodzie z pismami Freuda. Nie jest też tak, aby w id kumulowały się jakiegokolwiek lęki, a termin *projekcja* nie opisuje zjawisk, w których ujawniają się treści nieświadome (np. takich jak czynności pomyłkowe czy marzenia senne). Równie poważne zastrzeżenia może

¹ Prawdopodobnie powinno być *kumulują się*; trudno przypuszczać, aby ktokolwiek kumulował swoje lęki w id.

budzić opis teorii C. C. Junga i T. B. F. Skinnera oraz niektóre inne charakterystyki z pierwszej części pracy.

Pierwszy przedstawiony mechanizm, celowe zastosowanie selektywnego punktu widzenia jest, na co można zgodzić się za K. R. Popperem, warunkiem koniecznym poprawnej interpretacji. Trzy następne pomniejszają jednak wartość przedstawionych przez Autora charakterystyk. Zastosowaną redukcję czynią w niektórych momentach nieuprawnioną. Mimo to, pierwszy rozdział recenzowanej książki stanowi cenny, bo zwiększył i zarazem obejmujący rozległy materiał, przewodnik po literaturze dotyczącej magii. Szkoda tylko, że charakteryzując prezentowane koncepcje M. Buchowskiego skłania się ku utrudniającej lekturę, aluzyjnej, salonowej formule stylistycznej. Twórców omawianych teorii określa nie poprzez ich nazwiska, ale przez tytuły prac, które napisali.

II. MICHAŁA BUCHOWSKIEGO ZARYS TEORII MAGII

W drugiej części rozprawy Autor przedstawia własną koncepcję magii. Powstała ona dzięki korespondencyjnemu wykorzystaniu omówionych uprzednio teorii, a jej podstawę stanowi socjopragmatyczna teoria kultury.

Głównym pojęciem socjopragmatycznej teorii kultury jest praktyka społeczna. Składają się na nią praktyka techniczno-użytkowa (produkcja, wymiana, konsumpcja) oraz dwa rodzaje praktyk symbolicznych: praktyki światopoglądowotwórcze (magiczna, religijna i świecka) i praktyki symboliczno-komunikacyjne (obyczaj, sztuka, język, nauka). Każdy z trzech rodzajów praktyki społecznej powiązany jest z funkcjonalnym wobec niego rodzajem przekonań. Przekonania te konstytuując kulturę wyznaczają podmiotom cele do realizacji (normy), oraz drogę ich realizacji (dyrektywy).

Korzystając z naszkicowanej w skrócie ogólnej teorii kultury, M. Buchowski proponuje wyróżnić trzy główne typy magii: magię pierwotną, profesjonalną i zdegradowaną.

Pojawienie się magii pierwotnej było tożsame z powstaniem człowieka myślącego. Dopiero ona bowiem, jak twierdzi Autor, nadała działaniom utylitarno-biologicznym istot przedludzkich wartość i sens. Przez długi czas magia pierwotna stanowiła jedyną formę świadomości człowieka. W niektórych, najbardziej prymitywnych kulturach współczesnego świata można jeszcze odnaleźć jej ślady, ale w czystej postaci nie występuje ona już nigdzie. W magii pierwotnej nie doszło jeszcze do podziału na praktykę i świadomość magiczną. Waloryzacyjny, komunikacyjny i praktyczny aspekt kultury także stanowiły jednolity stop. Oznacza to, jak utrzymuje Autor, że realizacja czynności była wówczas samowaloryzującym się komu-

nikatem. Magię pierwotną uprawiali na równi wszyscy członkowie społeczeństwa. Nie wyłoniła się wtedy jeszcze wyspecjalizowana grupa czarowników.

Wraz z postępującym podziałem pracy niektórzy ludzie zostali uwolnieni od czynności produkcyjnych i poświęcili się wyłącznie symbolicznym typom praktyki. W ten sposób powstała instytucja zawodowego czarownika i zjawisko magii profesjonalnej. Wszystkie typy praktyk uprawianych przez czarowników stanowiły wspólnie z odpowiadającą im formą świadomości spójny stop. Również trzy główne sfery kultury: praktyczno-użytkowa, światopoglądowa i symboliczno-komunikacyjna, nie utworzyły jeszcze autonomicznych, rozdzielonych zespołów sądów. Profesjonalna magia i profesjonalna praktyka magiczna pełniły wówczas trzy zasadnicze funkcje.

Po pierwsze — waloryzowały i systematyzowały czynności niezbędne dla przetrwania jednostek i grup.

Po drugie — potwierdzały konieczność swego własnego istnienia, sankcjonowały wykonywane rytuały, uprzywilejowaną pozycję czarownika i przekonania magiczne.

Po trzecie — *dostarczały założeń semantyczne komunikacji symbolicznej* (s. 83).

Z tego względu, a także dlatego, że regulując odpowiadający jej typ praktyki, świadomość magiczna konstytuowała spostrzegany przez człowieka całościowy obraz świata. Autor proponuje, aby nazwać ją światopoglądem.

W wyniku dalszego rozwoju całokształtu praktyki społecznej magia straciła na rzecz religii rolę jedynej, a nawet głównego światopoglądu. Nie znaczy to, że zniknęła ze wszystkich sfer życia społecznego. Autor określa jako zdegradowane te właśnie pozostałości praktyki i świadomości magicznej, które funkcjonują w okresie dominacji religii lub światopoglądu metafizyczno-filozoficznego. Wskazuje je w kulturze europejskiego średniowiecza i renesansu, wsi polskiej XIX stulecia i we współczesnej kulturze chłopskiej.

Opis rozwoju magii od formy pierwotnej do zdegradowanej stanowi, jak pisze Buchowski, jej diachroniczną charakterystykę. Charakterystykę synchroniczną zawiera trzeci rozdział recenzowanej pracy. Autor próbuje odkryć własności wspólne wszystkim typom magii, odróżniające je zarazem od innych typów światopoglądu. Magia stanowi, po pierwsze, synkretyczną formę świadomości, po drugie, dyrektywy czynności magicznych odnoszą się do wartości nieuchwytnych praktycznie. Gdy na przykład przekłuwam laleczkę symbolizującą postać mojego wroga, i choć śmierć stanowi wartość empiryczną, to siły, które dzięki moim zabiegom mają zabić, są nieuchwytnie. Po trzecie, zgodnie ze znaną obserwacją

L é v i - S t r a u s s a, logika myślenia magicznego opiera się na transformacji metaforyczno-metonimicznej.

Zaproponowane ujęcie magii i praktyki magicznej wyrasta z ogólniejszej niż ono samo teorii kultury. Tłumaczy w sposób precyzyjny i trudny do podważenia bardzo wiele danych zgromadzonych dotąd przez etnologię. Wyjaśnia ono, co w dotychczasowych badaniach jest wyjątkowe, zarówno historię rozwoju magii, jej rolę w społeczeństwach różnych okresów i typów, jak i zjawisko magii jako takie. Dzięki wprowadzeniu dobrze zdefiniowanej terminologii godzi i systematyzuje wiele uznanych dotąd za rozbieżne obserwacji innych szkół kulturoznawczych. Szczególnie oryginalne i płodne badawczo wydaje się wprowadzenie podziału na praktykę i świadomość magiczną, określenie zależności między nimi, oraz zdefiniowanie magii jako syntetycznej formy świadomości.

Swoją teorię Autor przedstawił w skondensowanej i uproszczonej postaci. Książka B u c h o w s k i e g o ma być bowiem, o czym można dowiedzieć się ze *Wstępu*, jedynie wprowadzeniem, zarysem bardziej rozbudowanej koncepcji magii. Mimo to II i III rozdział, podobnie jak cała recenzowana praca, jest lekturą nadmiernie trudną. Dzieje się tak z dwu powodów. M. B u c h o w s k i prowadzi wywód w sposób nie dość jasny i nieco chaotyczny², a niekiedy nie dochowuje wierności przyjętej terminologii³, a poza tym używa, co często zarzuca się przedstawicielom szkoły poznańskiej, wyjątkowo skomplikowanej składni i hermetycznego słownictwa. Z obu tych względów praca M. B u c h o w s k i e g o stała się trudna do zrozumienia i w wielu miejscach niejednoznaczna. Autor zapewnia we *Wstępie*, że *znajomość kanonicznych zasad teorii etnologicznych choć wskazana nie jest jednak warunkiem koniecznym rozumienia tekstu* (s. 6). Zastrzega również iż *nie zawsze ferowany wyrok oddaje w pełni stopień podzielanej przeze mnie asercji. Wrażenie apodyktyczności niektórych opinii wynika ze względów natury stylistycznej* (s. 8). Mimo to jego książka wymaga od czytelnika dobrego przygotowania z zakresu metodologii i etnologii, a przede wszystkim wymaga cierpliwości. Wydaje się również, że wiele twierdzeń i ocen sformułowanych zostało w sposób kategoriyczny, zarówno bez wyraźnych powodów merytorycznych jak i bez uzasadnień *natury stylistycznej*.

III. KRYTYCZNA ANALIZA TEORII MAGII

W trzeciej części recenzowanej pracy M. B u c h o w s k i kontynuuje podjętą jeszcze w pierwszym rozdziale charakterystykę dotychczasowych

² Np. rozważania o magii i religii (s. 69).

³ Dla przykładu, magia proto-profesjonalna zostaje albo określona jako podkategoria magii pierwotnej (s. 75), albo włączona w obręb magii profesjonalnej (s. 96).

ujęć magii. Twierdzi, że naszkicowane teorie skupione są wokół czterech zasadniczych problemów: źródeł magii, jej istoty, relacji pomiędzy magią, religią i nauką oraz stosunku myślenia magicznego i racjonalnego. Ich rozwiązania również można usystematyzować. W ten sposób każda teoria zaklasyfikowana zostaje do przynajmniej czterech grup, w zależności od tego, jakiego typu odpowiedzi udziela na każdy z czterech wymienionych problemów. Dla przykładu, źródeł magii dopatrywano się dotąd w indywidualnych procesach psychicznych (np. koncepcja Tylora), albo w strukturze społecznej (np. socjologizm Durkheima). Autor ukazał różnorodne, dotyczące rozmaitych kwestii poglądy jako kilka typowych odpowiedzi na kilka typowych pytań. Podobnie dość rozbudowaną krytykę prezentowanych koncepcji sprowadził do jednego, poważnego, obejmującego pomniejsze zastrzeżenia zarzutu. Wszystkie dotychczasowe szkoły etnologiczne obiektywizowały własne doświadczenie kulturowe. Ponieważ doświadczenie to wyrasta z potocznej, zmiennej historycznie świadomości społecznej — to jej właśnie opisane teorie zawdzięczają swój kształt — stąd jego absolutyzacja jest nieuprawniona. Wskazując wady dotychczasowych ujęć magii, Buchowski pośrednio i negatywnie (bo poprzez cechy prywatywne), dokonuje charakterystyki i oceny własnego podejścia. Jeśli przedstawiona w drugim i trzecim rozdziale teoria nie w pełni odpowiada koncepcji podmiotowego traktowania fenomenów społecznych to, jak twierdzi jej Autor, dzieje się tak tylko w tej mierze, w jakiej współczesne schematy pojęciowe uniemożliwiają uchwycenie pierwotnego, syntetycznego charakteru magii i praktyki magicznej.

Krytyka przeprowadzona w trzeciej części pracy M. Buchowskiego dotyczy nie tyle dotychczasowych ujęć magii, ile tego, jak postrzega je sam Autor. Obraz nakreślony w I i IV rozdziale powstał dzięki w pewnym stopniu nieuprawnionej i zbyt daleko posuniętej redukcji przedstawionych teorii. Choć łatwo polemizować z tak zrekonstruowanymi poglądami, to efekty przeprowadzonej oceny odnoszą się już do przedmiotu nieco innego niż oryginalne, nie przetworzone koncepcje.

Michał Buchowski zarzuca twórcom prawie wszystkich omówionych koncepcji, że przez przyjęte założenia ograniczyli pole swoich badań. Psychologizujące teorie Malinowskiego, Freuda lub Cassirera opisują, jak twierdzi Autor, tylko jeden z aspektów zjawiska magii. Tłumaczą, jaki jest mechanizm indywidualnego uczestnictwa członków społeczności w magicznej sferze kultury. Wyjaśnione przez nie zagadnienie umyka z kolei socjologicznym badaniom Durkheima czy Maussa. O ile należy zgodzić się na dwa ostatnie spostrzeżenia, to trudno twierdzić, że niesłuszne jest przyjęcie selekcyjnej perspektywy poznawczej. Konieczne dla każdej teorii etnologicznej, celowe założenie pewnego punktu widzenia nieuchronnie wiedzie do ograniczenia badanego przedmiotu.

Podobnie nikt nie zarzuca biochemikowi, że przeprowadzona przez niego analiza dotyczy tylko składu procentowego pierwiastków w komórce, a nie na przykład cytomorfologii czy cytofizjologii.

Niemal wszystkie błędy twórców dotychczasowych teorii magii wynikają, jak przypuszcza B u c h o w s k i, z ich skłonności do przypisywania podmiotom badanych zjawisk własnych kategorii kulturowych, w szczególności własnego współczynnika humanistycznego. Zarzut ten jest, co tu ukrywać, dość banalny. Pojawia się prawie wszędzie tam, gdzie idzie o zrozumienie czyjegoś zachowania lub wytworu. Nie zawsze zresztą dotyczy interpretacji zjawisk z innych kultur. Jego postać zależy od tego, jak dużą różnicę doświadczeń poznających podmiotów uznaje się za wystarczającą, aby przy obiektywizacji ich stanowisk uniemożliwiła wzajemne zrozumienie. Zdaniem M. B u c h o w s k i e g o różnica ta zachodzi pomiędzy kategoriami kultury współczesnej Europy i kultury społeczeństw pierwotnych. Można wyobrazić sobie jednak poglądy, według których jest ona o wiele mniejsza — dotyczy, na przykład, ludzi o zdecydowanie odmiennym doświadczeniu życiowym, a w skrajnym przypadku każdych dwu osób. Na tym nie koniec. Zdaniem Freuda i Junga absolutyzacja kategorii ego utrudnia zrozumienie zjawisk nieświadomości, a więc w pewnym stopniu samego siebie. Problem ten rozważany przez wiele kierunków psychologii i filozofii, znalazł również odbicie w pracach etnologów, między innymi szkoły B o a s a. W pierwszym rozdziale *Wzorów kultury* Ruth B e n e d i c t zarzuca dotychczasowym badaniom innych kultur z grubsza to samo, co stanowi wynik krytyki przeprowadzonej przez B u c h o w s k i e g o. Jak dotąd, pomiędzy różnymi orientacjami humanistyki nie zostało uzgodnione czym jest obiektywizacja własnych kategorii poznawczych, w jakim stopniu jest ona nieunikniona w każdej próbie rozumienia i kiedy zaczyna być szkodliwa. Z tego względu stwierdzenie, że czymś błędem jest absolutyzacja własnych kategorii poznawczych, po pierwsze, jest niejasne; po drugie, nie wiadomo w jakim stopniu i czy w ogóle może być uznane za zarzut.

Krytyka wcześniejszych ujęć magii stanowi pośrednią ocenę poglądów samego Autora. Koncepcja magii i praktyki magicznej, wyrosła z socjo-pragmatycznej teorii kultury, nie obiektywizuje, zdaniem M. B u c h o w s k i e g o, współczesnych kategorii kulturowych. Autor nie przedstawił jednak żadnych racji, które potwierdzałyby taki osąd. Zważywszy na to, a także biorąc pod uwagę wszystkie niejasności związane z problemem obiektywizacji kategorii poznawczych, można wątpić w zasadność sformułowanej przez M. B u c h o w s k i e g o oceny własnej teorii.

Recenzowana praca stanowi pierwszą próbę zastosowania powstałej w Poznaniu metodologii i teorii kultury do badania zjawisk magii. Autor:

1. Przedstawił charakterystyki i krytykę dotychczasowych ujęć magii; zarówno charakterystyki jak krytyka budzą wiele poważnych wątpliwości.

2. Naszkicował zarys stworzonej przez siebie teorii świadomości i praktyki magicznej oraz jej ocenę; teoria wydaje się oryginalnym i z wielu względów cennym przedsięwzięciem naukowym, Autor przecenia jednak jej wartość.

3. Wyjaśnił, dlaczego podjęte dotąd próby badawcze dały takie rezultaty, jak przedstawił w ich charakterystyce; surowość ocen nie została jednak podbudowana dostateczną argumentacją.

Jeśli *Magia. Jej funkcje i struktura* miałyby wieńczyć zainteresowanie Autora metodologicznymi zagadnieniami badań nad magią, trudno byłoby czytelnikowi ukryć rozczarowanie; jeśli zaś jest zapowiedzią dalszych badań, możemy mówić o udanym i jeszcze bardziej obiecującym początku znaczącego dzieła.

ANDRZEJ MIŚ

„ACTUEL MARX” — NOWY MARKSISTOWSKI PERIODYK

W pierwszych miesiącach 1987 roku zaczęło ukazywać się w Paryżu (*Editions L'Harmattan*) nowe pismo marksistowskie, noszące tytuł „Actuel Marx”. Pojawiać się będzie ono dwa razy do roku. Edytorzy zakładają, że każdy numer pisma poświęcony będzie jakiemuś jednemu problemowi czy to z zakresu systematycznej filozofii marksistowskiej, czy z historii marksizmu — zachowując swoje stałe rubryki, to znaczy bardzo obszerny przegląd publikacji marksistowskich z różnych dziedzin wiedzy, dział *Historia marksizmu* oraz kronikę przedsięwzięć naukowych i wydawniczych związanych z marksizmem.

„Actuel Marx” wydawany jest w oparciu o fundusze *Centre National de la Recherche Scientifique*, a organizacyjnie związany z Centrum Filozofii Politycznej, Ekonomicznej i Społecznej na *Université de Paris — X*. Periodyk redagują Jacques Bidet i Jacques Texier, współpracuje z nimi wielu badaczy francuskich, należących raczej do młodszego pokolenia. Pismo powołało międzynarodową radę redakcyjną oraz *Comité de lecture*, wspomagający redaktorów. W obu tych ciałach znalazło się blisko dwustu badaczy, można więc mówić o międzynarodowym charakterze czasopisma (choć artykuły drukowane są wyłącznie w języku francuskim, z krótkimi streszczeniami w języku angielskim).

J. Bidet i J. Texier w nocy prezentującej periodyk rozważają wypowiedzaną ostatnio dość często tezę o kryzysie marksizmu. Jest prawdą, stwierdzają, że marksizm — jak każda teoria — ma tendencję do zastygania w sztywną ortodoksję i że odejście od niej traktowane było jako zdrada. Status metodologiczny marksizmu też nie jest — ich zdaniem — jasny: zastanawiają się, czy marksizm może być dzisiaj teoretyczną podstawą walki rewolucyjnej, czy jest zdolny zintegrować wyniki nauk o człowieku i społeczeństwie, jest nauką czy filozofią, na czym polega materializm w Marksowskim ujęciu historii? Na te i na wiele podobnych pytań dano już tyle odpowiedzi, że mamy dzisiaj do czynienia z nieprzeliczoną mnogością dyskursów *naznaczonych mniej lub bardziej wpływami marksizmu*. Ta bogata różnorodność nie zwiastuje rychłej śmierci tej formacji myślowej — piszą autorzy. Dalej składają deklarację, że nie zamierzają prefe-

rować jakiejś jednej orientacji, lecz otwierają swe łamy dla wszystkich. Jesteśmy przekonani, że w walce o wyzwolenie człowieka niezbędna jest krytyczna świadomość. I tak właśnie pojmujemy aktualność Marksa. Nie mamy gotowych rozwiązań, ale wierzymy w możliwość postawienia problemów i podjęcia wysiłku informowania i konfrontowania.

Numer pierwszy „Actuel Marx” nosi podtytuł *Stan marksizmu*. O tym, co współczesny marksizm ma do powiedzenia na temat obecnie stawianych problemów, pisze dziewięciu autorów różnych narodowości. I tak Immanuel Wallerstein w swoim artykule usiłuje wprowadzić pojęcia rasy, narodu i grupy etnicznej do systemu teoretycznego Marksowskiej ekonomii politycznej. Constanzo Preve w następnym artykule stawia tezę, że jedynie połączenie dążenia do emancypacji (tradycja Gramsciego) z nowymi perspektywami otwartymi przez Lukácsa we *Wprowadzeniu do ontologii bytu społecznego* może dać szansę wyjścia z impasu, w jakim znalazła się we Włoszech filozofia marksistowska. Gilles Dostaler omawia spory wokół marksistowskiej teorii cen i wartości, a Bipan Chandra pisze o strategii Indyjskiego Kongresu Narodowego w walce o niepodległość Indii. Z kolei Svetozar Stojanovic przeprowadza analizę marksistowskiej teorii klas, Rolf Nemitz przedstawia artykuł o marksistowskiej teorii edukacji, a Jean-Jacques Lecercle omawia marksistowską teorię literatury Fredericka Jamesona.

We wszystkich artykułach — nawet tych o charakterze historycznym — ich autorzy starają się wykazać użyteczność marksistowskich kategorii do analizy współczesności. Bardzo często przy tym dokonują reinterpretacji pojęć używanych przez Marksa. Rezultat takich operacji wydaje się czasem niezbyt udany. Na przykład Stojanovic opiera swoje rozważania na tezie, że Marks formułując swoje historyczne generalizacje na podstawie analizy przejścia od feudalizmu do kapitalizmu zastosował do opisu burżuazji model prekapitalistycznej władzy klasowej. Jeśliby miało to znaczyć, że Marks nie odróżniał feudalnego zróżnicowania stanowego od kapitalistycznych podziałów klasowych, to jest to oczywiście nieporozumienie. Dlatego też postulat autora — aby w opisach dzisiejszej burżuazji uwzględniać fakt, że dominuje ona nad społeczeństwem inaczej niż panowała nad państwem feudalna arystokracja — jest mało odkrywczy. Bardziej interesujący jest pomysł interpretacyjny Nemitz'a, który Engelsowskiego wyrażenia o *produkcji samych ludzi* (jako czymś niezbędnym obok produkcji wartości użytkowych) nie chce odnosić jedynie do aktu prokreacji, lecz rozumie je o wiele szerzej, to jest tak, że jedną z form takiej „produkcji” staje się między innymi edukacja. Takie ujęcie pozwala na bardziej pogłębioną analizę zróżnicowania klasowego — analizę zgodną z założeniami Marksa, jak to jest choćby w przypadku prac Pierre'a Bourdieu i jego uczniów. Marksizm powinien przema-

wiać nowym językiem — tylko pod tym warunkiem będzie słuchany. Tak więc wysiłek reinterpretacji pewnych marksistowskich tez, podjęty przez autorów „Actuel Marx”, trzeba ocenić pozytywnie — pamiętając o ryzyku, jakie zawsze z zabiegami takimi jest połączone.

Jak wspomniałem, poza omówionymi zasadniczymi artykułami pierwszy numer prezentowanego periodyku zawiera jeszcze trzy działy. Najpierw mamy informację o naukowych wydaniach (także polskich) dzieł M a r k s a. Następnie kilku autorów omawia debaty toczone wokół spuścizny M a r k s a w latach 1983—1986 we Włoszech, Chinach, USA, Wielkiej Brytanii, Ameryce Łacińskiej i Francji. Zapewne nie jest to informacja wyczerpująca, ale niezwykle przydatna dla historyków marksizmu, zwłaszcza że dotyczy wydarzeń całkiem niedawnych. Numer zamyka dział recenzji. Jest ich blisko czterdzieści — z najnowszych książek wydanych w różnych krajach i w różnych językach, a dotyczących szeroko rozumianego marksizmu. Dla wszystkich czytelników takie przeglądy są bardzo pożyteczne, pozwalają bowiem zdobyć wstępną orientację w ogromie zalewających rynek publikacji i wybrać książki do samodzielnej lektury.

Pośród tych recenzji dwie dotyczą prac polskich. Łukasz Piątek omawia książkę Dariusza Aleksandrowicza *Poznanie i krytyka*, a Bernard Doray publikację zbiorową filozofów poznańskich pod redakcją Jerzego Brzezińskiego *Consciousness: Methodological and Psychological Approaches*, wydaną w 1985 roku w Amsterdamie.

Na obwołucie periodyku podano informację, że następny numer będzie prezentował marksizm w Japonii. Miejmy nadzieję, że ukażą się także dalsze tomy i że — *na razie bardzo ograniczone*, jak czytamy w informacji od redaktorów — środki materialne pozwolą Jacquesowi B i d e t i Jacquesowi T e x i e r na realizację ich projektu. „Actuel Marx” jest bowiem pismem potrzebnym i bardzo interesującym się zapowiadającym.

JAROSŁAW ROLEWSKI

POJĘCIA I SYNTEZY. REKONSTRUKCJA CZY KRYTYKA?

Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych. T. 1 (pod red. M. Czarnawskiej i J. Kopani). Białystok, Dział Wydawnictw Filii UW w Białymstoku. 1986, 94 s.

Ukazał się ostatnio pierwszy tom nowego pisma filozoficznego zatytułowanego „Idea”. Specyfiką owego wydawnictwa ma się stać, zgodnie z zamierzeniami wydawców (Mirosławy Czarnawskiej i Jerzego Kopani) pewne określone podejście do zagadnień filozoficznych, które: *Najogólniej rzecz biorąc polega (...) na badaniu pojęcia — tego, co stanowi podstawę każdego zagadnienia filozoficznego* (s. 5) oraz — jak można się domyślać — pewien określony sposób uprawiania filozofii.

Pojęcia można jednak badać na wiele różnych sposobów. Można je poddawać filozoficznej i językowej analizie, tak jak to robią brytyjczy (i nie tylko) analitycy, ale można także próbować ujawniać za pomocą hermeneutycznego rozumienia i refleksji ich właściwy sens, odkrywać „przedrozumienia” decydujące o takim, a nie innym kształcie tychże pojęć. Wydawcy omawianego tomu wybierają drogę jeszcze inną: *Pragnęlibyśmy — piszą w programowym wstępie — zwrócić uwagę, że podejście nasze zasadniczo różni się od filologicznej analizy pojęć, jak również od metod filozofii analitycznej. Pierwsze poszukuje eksplikacji treści pojęcia nie w ramach systemu, w jakim pojęcie to funkcjonuje, ale w ramach języka danej epoki, drugie ogranicza się jeszcze bardziej zawężając zakres badań dowolnego pojęcia wyłącznie do jego użycia w języku współczesnym danemu badaczowi. Żadne z nich nie wychodzi zatem od rozumienia filozofii jako całościowego związku pojęć wzajemnie się warunkujących, ale rozpatruje pojęcia w izolacji od siebie, a zatem w konsekwencji od rzeczywistości, której są nośnikami* (s. 5 i 6).

Ilustracją i zarazem potwierdzeniem tak rozumianego podejścia do filozofii mają być, jak się wydaje, zamieszczone w tomie artykuły i studia. I tu od razu trzeba zrobić następujące zastrzeżenie: z ośmiu prezentowanych tekstów tylko trzy (Krystyny Krauze-Błachowicz, Mirosławy Czarnawskiej i Jerzego Kopani) rzeczywiście przystają do zapowiedzianego we wstępie modelu badań pojęć filozoficznych. Pozostałe

bądź omawiają określone pojęcie (tj. tu, w pierwszym tomie „Idei” — pojęcie *nieskończoność* w naukach szczegółowych (artykuły, bardzo skądinąd ciekawe, M. Tempczyka *Rola pojęcia nieskończoności w fizyce* i K. Trzėsickiego *Spór o naturę nieskończoności w matematyce*) i to bez powiązania takiego wewnątrz naukowego pojęcia z filozofią, bądź stanowią krytyczną analizę obiegowych poglądów na temat jakiegoś pojęcia (praca J. Domańskiego *Św. Augustyn i subiektywne rozumienie czasu*), bądź też stają się czysto sprawozdawczym opisem jakiejś historycznej teorii (np. artykuł H. Świeczkowskiej *Idee ogólne i jednostkowe w Gramatyce i Logice z Port-Royal*). Trudno w tych tekstach doszukać się takiego „systemowego” podejścia do pojęć filozoficznych, jakie proponują i reprezentują wydawcy „Idei”.

Inna uwaga. Tom jest bardzo nierówny, tak co do treści, jak i poziomu prac. Obok tekstów podejmujących istotne i ważne problemy, albo w sposób głęboki (np. artykuły Trzėsickiego, Czarnawskiej, Kopani), albo — co nie umniejsza ich wagi — w sposób popularny (praca M. Tempczyka), są też teksty zgoła „szkolne”, przypominające wypracowanie domowe na zadany temat (artykuł H. Krukowskiej *Romantyczna poezja nieskończoności*) lub opisujące pewne mało istotne, o historycznym tylko znaczeniu zjawiska, i to nawet nie filozoficzne, lecz raczej filologiczne (praca H. Świeczkowskiej).

Pozostaje jeszcze do rozważenia najważniejsza kontrowersja, jaką wywołuje we mnie sam program *Idei* i sposób filozofowania proponowany przez wydawców. Otóż zamierzają oni badać pojęcia filozoficzne w sposób „systemowy”, przyjmując, że to właśnie system wyznacza bez reszty sens pojęcia: *Żadne pojęcie nie istnieje w oderwaniu. Jego istnienie uwarunkowane jest i wyznaczone przez istnienie innych pojęć, tak jak i ono samo warunkuje i wyznacza inne pojęcia. Jego istnienie jest istnieniem elementu w sieci elementów wzajemnie się warunkujących. Zbiór pojęć połączonych określonymi powiązaniami tworzy system* (s. 5).

Po takim zdefiniowaniu pojęcia wydawcy proponują następującą drogę do jego zrozumienia: *system filozoficzny w pewien specyficzny sposób pokrywa się z całością rzeczywistości, i dlatego ze względu na wspomniane własności czy też charakter owego systemu najpewniejszą drogą do dotarcia do jego zrozumienia jest analiza pojęcia. Analizę tę przeprowadzić można w dwojaki sposób; albo w kontekście historycznym, tzn. starając się dociec, jak, w zależności od jakich uwarunkowań, oraz z jakimi konsekwencjami dane pojęcie zmieniało swoją treść w czasie, albo też wyłącznie w kontekście danego systemu, w którym pojęcie to występuje. W tym drugim przypadku eksplikacją treści pojęcia staje się odczytanie powiązań, które umożliwiają i warunkują jego istnienie, zatem całościowego kontekstu, w którym pojęcie to funkcjonuje jako takie* (s. 5).

Wydawcy „Idei” wyraźnie preferują to drugie, „systemowe” podejście do pojęć filozoficznych, przeciwstawiając je z jednej strony analizie filologicznej, z drugiej zaś — metodzie filozofii analitycznej i uznając, że filozofia jest pewnym całościowym związkiem pojęć wzajemnie się warunkujących, tzn. rodzajem systemu.

Potwierdzeniem takiego podejścia badawczego do pojęć filozoficznych jest przede wszystkim zamykający tom artykułu M. Czarnawskiej *Pojęcie nieskończoności w filozofii marburskiej*, a zwłaszcza stanowiący jego kwintesencję fragment końcowy, gdzie twierdzi, że: *Funkcjonowanie w systemie jest istotą i jedynym właściwym sensem pojęcia filozoficznego* (s. 93).

Jednakże stwierdzenie takie zawęża znacznie zakres występowania pojęć filozoficznych — za pojęcia filozoficzne uznaje tylko te, które występują wewnątrz jakiegoś systemu. Można jednak w związku z tym zadać autorce takie oto pytanie: cóż zrobić z takimi pojęciami, które nie funkcjonują w żadnym systemie? Cóż począć np. z podstawowymi terminami filozofii Heideggera: *das Sein, das Seiende, Dasein*? Filozofia Heideggerowska nie jest przecież żadnym systemem i nie zamierzała nigdy nim być, wręcz przeciwnie? Ponieważ terminy te nie funkcjonują w żadnym systemie, zatem zgodnie z definicją Czarnawskiej nie mają istoty, a nawet sensu! Nie są zatem pojęciami filozoficznymi. Myślę, że jest to wniosek nie do przyjęcia dla każdego, kto zamierza zrozumieć czym jest filozofia — podejście badawcze Czarnawskiej wyłącza z filozofii znaczny obszar koncepcji „niesystemowych” (takich, jak np. filozofia analityczna, filozofia dialogowa, egzystencjalizm, hermeneutyka i wiele innych), pozostawiając w jej obrębie jedynie określone systemy.

Być może podejście to jest jakoś uzasadnione i prawomocne wtedy, kiedy uprawia się daną filozofię systemową; nie jest natomiast, jak sądzę, zasadne wtedy, kiedy zamierza się badać strukturę i rozwój pojęć filozoficznych w ogóle, jako że wyłącza ono z filozofii niesłychanie ważne koncepcje filozoficzne i odmawia pośrednio miana pojęć filozoficznych takim terminom, które moim zdaniem (a przypuszczam, że nie tylko moim) są właśnie pojęciami i to pojęciami filozoficznymi *par excellence* (np. Heideggerowskie *das Sein*, czy Gadamerowskie *rozumienie*), a które nie dają się wtłoczyć w żaden system, jako że z istoty są asystemowe.

Konsekwencją takiego podejścia „systemowego”, proponowanego przez Carnowską i drugiego z wydawców „Idei” — J. Kopanię jest przyjęta przez nich metoda badawcza. Otóż skoro pojęcie — jak zakładają wydawcy — tylko w systemie jest tym, czym jest i ma właściwe znaczenie, zatem poznać można je tylko na gruncie systemu, opisać w języku systemu. Ale system — o ile jest systemem — jest spójny, logicznie

uporządkowany itd., zatem wewnątrz niego nie ujawnia się żadne osobliwości, czy cechy charakterystyczne pojęć w nim występujących.

Czasami właściwy sens pojęcia nie jest całkowicie ujawnialny na gruncie jego macierzystej filozofii (niekoniecznie systemu), ale dopiero „z zewnątrz”. Filozof, który operuje danym pojęciem — i ci wszyscy, którzy to po nim powtarzają — nie zawsze „wie, co robi”. Czasami lepiej „wiedzą” to ci, którzy dokonują krytyki danej teorii filozoficznej i starają się odsłonić pewne ukryte dla twórców i wyznawców takiej teorii założenia. Przykładem może tu być Heideggerowska krytyczna interpretacja pojęcia czasu w filozofii K a n t a.¹

W analizie systemowej i po zdefiniowaniu znaczenia pojęcia jako jego *funkcjonowania w systemie* następuje relatywizacja sensu pojęcia do danego systemu. Pojęcie jest pojęciem tylko i wyłącznie w określonym systemie. Nie ma mowy o przekładalności pojęć czy komunikacji między poszczególnymi filozofiami (chyba, że wprowadzi się metafizyczne reguły przekładu pojęć, ale to wykraczałoby już poza samą „analizę systemową”) — historia pojęć jawi się wtedy jako dyskretny ciąg odosobnionych sensów i niekomunikowalnych symboli, a nie jest to wizja szczególnie pociągająca historyka filozofii.

I wreszcie sprawa najważniejsza. Podejście „systemowe” uniemożliwia krytykę, która — w przekonaniu piszącego te słowa — należy do istoty filozofii (można nawet zaryzykować tezę, iż to właśnie krytyka stanowi siłę napędową filozofii, przynajmniej na równi z wolą budowania systemów); niemożliwa staje się zatem filozofia sama.

Trudno bowiem mówić o krytyce pojęcia w odniesieniu do analizy, która ma się dokonywać *wyłącznie w kontekście danego systemu, w którym pojęcie to występuje* (s. 5). Analiza wewnątrzsystemowa, a więc przejmująca te wszystkie przesłanki, założenia i metody, które występują a danym systemie, krytyką nie jest. Krytyka jest konfrontacją dwóch różnych sposobów filozofowania, a nie kontynuacją jednego z nich.

Filozoficzna krytyka nie ogranicza się przecież do rekonstrukcji miejsca pojęcia w systemie i ustalenia jego relacji do innych wewnątrzsystemowych pojęć, ale musi w równym stopniu wyjść poza system (o ile pojęcia w ogóle tkwią w jakimś systemie) i spojrzeć na badane pojęcie niejako „z zewnątrz”. Analiza wewnątrzsystemowa wyklucza tak rozumianą krytykę.

Cóż zatem pozostaje? Nic innego, jak tylko historyczna lub logiczna rekonstrukcja systemów, tyle że z tego niewiele wynika dla problemów filozoficznych i lepszego rozumienia filozofii. Sama rekonstrukcja syste-

¹ Por. M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn 1929.

mów ma znaczenie czysto historyczne i nie wnosi nic istotnego czy nowego do naszego pojmowania pojęć filozoficznych.

Tyle uwag krytycznych i polemicznych, dotyczących samej idei „Idei”. Całość owego przedsięwzięcia — tak, jak je prezentują wydawcy — zapowiada się jednak wielce interesująco: „Idea” ma wypełnić pewną bardzo dotkliwą lukę w krajobrazie polskich pism filozoficznych. Jest to bowiem pierwsze w Polsce wydawnictwo poświęcone w całości analizie pojęć filozoficznych. A zatem, jeżeli zostaną spełnione obietnice wydawców, a także jeśli uda im się wyeliminować z następnych tomów teksty szkolne, przypadkowe i podejmujące problemy uboczne, wówczas pismo to ma wszelkie szanse na to, by na stałe wrosnąć w nasz rodzimy filozoficzny grunt, oczywiście pod jednym istotnym warunkiem, że zostaną do niego dopuszczeni także autorzy prezentujący konkurencyjne, niesystemowe podejście do filozofii i jej pojęć.

ANDRZEJ GIERASIMCZUK

RADZIECKA FILOZOFIA W WARUNKACH PRZEBUDOWY I OTWARTOŚCI: OSIĄGNIĘCIA I PROBLEMY

Rewolucyjny proces w ZSRR jako przejaw jakościowego skoku w społecznym rozwoju państwa radzieckiego, zaczął się po kwietniowym (1985 r.) Plenum KC KPZR, ale przeobrażenia wystąpiły ze szczególną mocą zwłaszcza po styczniowym i czerwcowym Plenum (1987 r.), po XXVII Zjeździe KPZR. Plena KC KPZR dotyczyły wszystkich stron życia społecznego kraju. Współczesna przebudowa w społeczeństwie radzieckim, podkreśla W. S. Siemionow, naczelny redaktor „Voprosy Filosofii” polega na przeobrażeniu — za pomocą metod rewolucyjnych i wdrażaniu dogłębnych struktur w ekonomice — sfery politycznej i społecznej, na zapewnieniu istotnych przemian w życiu duchowym, w relacjach międzyludzkich, w moralności¹.

Przebudowa wciąga i będzie wciągać w krąg swoich oddziaływań dziesiątki milionów ludzi radzieckich. Bardzo mocno oddziałują na wszystkie sfery życia duchowego społeczeństwa, w tym także i na filozofię. Przebudowa postawiła przed filozofią szereg złożonych zadań.

W przyjętej przez KC KPZR uchwale O czasopiśmie „Komunista” podkreśla się, że filozofia powinna wziąć na siebie inicjatywę badań w zakresie ogólnych, prawidłowych związków i stosunków, integrując je w szerokim, światopoglądowym, kulturowo-historycznym planie. W uchwale wyróżniono trzy szczególnie ważne kierunki studiów filozoficznych²:

— dialektykę rozwoju społeczeństwa socjalistycznego na nowym historycznym etapie:

— społeczno-filozoficzne i metodologiczne problemy postępu naukowo-technicznego;

— wzrost roli czynnika ludzkiego w przyszłym rozwoju społeczeństwa.

Wszechstronna i szczegółowa analiza rozwoju radzieckiej myśli filozoficznej była przedstawiona na Wszechzwiązkowej Naradzie Kierowników Katedr Nauk Społecznych (1—3 października 1986 r.)³ oraz na IV Zjeździe

¹ Patrz V. S. Semionov: *Dialektika sovershenstvovaniia, uskoreniia, perestrojki w sovremennom razvitii sovetskogo obščestva*. „Voprosy Filosofii” 1987, nr 1, s. 22.

² Patrz „Pravda” z dn. 22 sierpnia 1986 r.

³ Patrz „Pravda” z dn. 2 października 1986 r.

Związku Filozofów ZSRR (28—29 stycznia 1987 r.)⁴, a także w wystąpieniach uczonych socjologów w prasie, w radiu i na kartach pism filozoficznych.

W ostatnich latach opublikowano szereg prac, w których stawiano aktualne problemy związane z przybliżeniem filozoficznych przemyśleń do potrzeb społecznych. Wśród nich można wymienić referaty W. W. Zagladina⁵, T. Frołowa⁶, N. I. Lapina⁷, W. A. Ałuchowa⁸, W. J. Kozłowskiego⁹, J. A. Mamczura¹⁰, I. P. Merkułowa¹¹, J. E. Wołkowa¹², O. N. Krutowa¹³, R. S. Karpińskiej¹⁴, G. D. Lewina¹⁵ i innych.

W ostatnich latach wydano również wiele prac badawczych z zakresu historii filozofii. Można w związku z tym wymienić chociażby książkę A. S. Bogomołowa i T. I. Ojzermana *Osnovy teorii istoriko-filosovskogo processa* (Moskwa 1983), której autorzy rozpatrują problemy historii filozofii, tak jak problemy wywodzące się ze światopoglądu filozoficznego¹⁶.

A. N. Cz a n y s z e w przedstawia zbliżony do tego ujęcia swój punkt widzenia w następujących pracach: *Kurs lekcji po drevnej filosofii* (Moskwa 1981) i *Načalo filosofii* (Moskwa 1982). Mimo iż zgadza się z poglą-

⁴ Patrz IV sjezd Filosofskogo obščestva SSSR. „Filosofskie Nauki” 1987, nr 9, s. 30—47.

⁵ Patrz V. V. Zagladin: *Programnye celi KPSS i globalnye problemy*. „Voprosy Filosofii” 1986, nr 2, s. 3—15.

⁶ Patrz I. T. Frolov: *Itogi i perspektivy issledovanij filosofskich i socialnych problem nauki i techniki*. „Voprosy Filosofii” 1987, nr 4, s. 3—15.

⁷ Patrz N. I. Lapin: *Problemy dialektiki uskorenia i perestrojki*. „Voprosy Filosofii” 1987, nr 6, s. 3—18.

⁸ Patrz V. A. Altuchov: *Problemy perestrojki filosofskoj nauki*. „Voprosy Filosofii” 1987, nr 6, s. 19—32.

⁹ Patrz V. J. Kozlovski: *Perestrojka i problema protivorečij*. „Voprosy Filosofii” 1987, nr 6, s. 33—47.

¹⁰ Patrz J. A. Mamčur: *Sociokulturnaja determinacija naučnogo poznanja (Diskussii w sovremennoj postpozitivistskoj filosofii nauki)*. „Voprosy Filosofii” 1987, nr 7, s. 31—41.

¹¹ Patrz J. P. Merkulov: *Razvitie teoretičeskoj nauki: rol skrytych preposylok*. „Voprosy Filosofii” 1987, nr 7, s. 42—53.

¹² Patrz J. E. Volkov: *Razvitie socialističeskogo samoupravlenja naroda*. „Voprosy Filosofii” 1987, nr 8, s. 3—16.

¹³ Patrz O. N. Krutov: *Človečeskij faktor: socialno-filosofskij aspekt*. „Voprosy Filosofii” 1987, nr 8, s. 17—30.

¹⁴ Patrz R. S. Karpinskaja: *Mirovozzrenie w kontekste naučno-issledovatel'skoj dejatel'nosti*. „Voprosy Filosofii” 1987, nr 7, s. 19—30.

¹⁵ Patrz G. D. Levin: *Problema universalij v dialektičeskom materializmie*. „Voprosy Filosofii” 1987, nr 4, s. 67—80.

¹⁶ Patrz *Problemy istoriko-filosofskich issledovanij*. „Voprosy Filosofii” 1986, nr 2, s. 30—32.

dami autorów analiz dotyczących historii filozofii, to jest autorami takimi, jak: A. I. Abramow, W. M. Bogusławski, T. W. Wasiljew i innymi, to jednak trochę inaczej pojmuje naturę światopoglądu i sens pytania o to, jak zrodziła się filozofia jako jedna z postaci światopoglądu¹⁷.

Własny pogląd na historię filozofii, odmienny od koncepcji A. S. Bogomołowa, T. I. Ojzermana i A. N. Czanysewa, przedstawia Z. A. Kamiński. Rozpatruje on historię filozofii jak dziedzinę uniwersalną, o powszechnych i ogólnych planach, jak historiografię i jak naukę włączającą w swój obręb:

- a) teorię badań z zakresu historii filozofii;
- b) naukę o formach i celach badań historyczno-filozoficznych;
- c) naukę o metodach (metodologii) badań z zakresu historii filozofii;
- d) historiografię nauki zwanej *historia filozofii* (samowiedza historii filozofii)¹⁸.

Znaczny wkład do rozważań nad metodologicznymi problemami historii filozofii wniósł artykuł M. S. Narskiego zatytułowany: *Metodologiczne problemy historii filozofii*¹⁹. Jego autor przedstawia liczne sposoby ujmowania historii filozofii jako nauki, stwierdza, że jej przedmiot uległ historycznym zmianom w zależności od epoki historycznej i struktury klasowej społeczeństwa. M. S. Narski całkowicie słusznie stawia problem dotyczący niedopuszczalności obniżenia poziomu teoretycznego filozofii do poziomu potocznego poznania; przedstawia swój punkt widzenia w zakresie rozdziału zadań, które mogą się pojawić przy wydaniu wielotomowej, marksistowskiej *Powszechnej historii filozofii*²⁰.

Istotną uwagę zwrócono w radzieckiej literaturze filozoficznej zwłaszcza na zagadnienie wzajemnego oddziaływania w zakresie „człowiek-przyroda”, a szczególnie w ciągu ostatnich 10—15 lat na jego aksjologiczne aspekty. W związku z tym trzeba wskazać prace J. M. Babosowa²¹, R. W. Garkowenki²², W. D. Granowa²³, G. A. Dawydowa²⁴,

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Patrz Z. A. Kamiński: *Istorija filozofii kak istoriografija i kak nauka*. „Voprosy Filosofii”, 1984, nr 11, s. 125.

¹⁹ Patrz M. S. Narski: *Metodologiczne problemy historii filozofii*. „Filosofskie Nauki” 1987, nr 6, s. 65—75.

²⁰ Ibidem, s. 75.

²¹ J. M. Babosov: *Učenie K. Marksa o čeloveke i realnyj socializm*. Minsk 1983.

²² R. V. Garkarenko: *Obščaja teorija otnošenij obščestra s prirodoy i globalnaja ekologija*. W: *Filosofskie problemy globalnoj ekologii*. Moskva 1983, s. 59—79.

²³ Patrz V. D. Granov: *Globalnye ekologičeskie problemy i ideologičeskaja barba*. W: *Gorod, priroda, čelovek*. Moskva 1982, s. 29—40.

²⁴ Patrz T. A. Davydova: *Problema otnošenija čeloveka i prirody w filosojsko-istoričeskoj koncepciji K. Marksa*. W: *Filosofskie problemy globalnoj ekologii*. Moskva 1983, s. 6—31.

W. W. Zagładina²⁵, W. A. Losia²⁶, J. K. Pletnikowa²⁷ oraz E. W. Girusowa²⁸, w którego pracach po raz pierwszy w historii myśli marksistowskiej wystąpiły następujące właściwości:

1. Zostały sformułowane podstawy naukowego wykorzystania przyrody na gruncie założeń marksistowsko-leninowskich.

2. Rozwinięto w sposób najbardziej pełny określenie pojęcia *świadomość ekologiczna*.

3. Wyraźnie określono zakres sensu pojęcia *ekologia społeczna*²⁹.

W dniach 1—3 października 1986 roku odbyła się w Związku Radzieckim (we Lwowie) konferencja poświęcona ekologii społecznej. Komitet organizacyjny konferencji zaprosił oprócz filozofów, ekologów, biologów, przedstawicieli medycyny, geografów, historyków i prawników. Dzięki uczestnictwu tak szerokiego grona przedstawicieli reprezentujących różnorodne punkty widzenia został ustalony zakres problematyki związanej z ekologią społeczną, co pozwoliło, w dalszej kolejności określić przedmiot socjoekologii i jej miejsce w systemie wiedzy naukowej³⁰.

Ze względu na ograniczoną objętość artykułu nie można w pełni uwiarygodnić osiągnięć wszystkich dziedzin filozoficznych w ZSRR (mam na myśli logikę, etykę, estetykę i tak dalej). Osiągnięcia są, ale — jak podkreślano na Wszechzwiązkowej Naradzie Kierowników Katedr Nauk Społecznych oraz na IV Zjeździe Związku Filozofów ZSRR, a także na licznych konferencjach filozoficznych i spotkaniach ludzi nauki — radziecka myśl filozoficzna powinna bezzwłocznie rozwiązać szereg różnorodnych problemów, bo w przeciwnym razie okazać się może, że filozofia stanie się czymś w rodzaju swoistego hobby. Sytuacja filozofii — podkreślił wiceprezydent Związku Filozofów W. I. Stolarow — nie odpowiada dzisiejszym warunkom. Filozofia została oddzielona od życia, prace z zakresu teorii filozo-

²⁵ Patrz V. V. Zagladin: *Globalnye problemy i socialnyj progress czelovečestva*. „Voprosy Filosofii” 1983, nr 4, s. 86—101.

²⁶ Patrz V. A. Loś, J. T. Fadejev: *Čelovek, obščestvo i priroda v vek NTR*. „Voprosy Filosofii” 1981, nr 12, s. 47—57.

²⁷ Patrz J. K. Pletnikov, A. S. Ajzikovič, S. A. Barulin i dr.: *Marksistsko-leninskaja teoria istoričeskogo processa*. Moskwa 1981.

²⁸ Patrz E. V. Girusov: *Sistema „obščestvo-priroda”. Problemy socialnoj ekologii*. Moskwa 1976; *Osnovnye istoričeskie etapy vzaimodejstviija obščestva i prirody*. W: *Obščestvo i priroda*. Moskwa 1981, s. 48—57; *Ekologičeskoe soznanie kak uslovie optimizacji vzaimodejstviija obščestva i prirody*. W: *Filosofskie problemy globalnoj ekologii*. Moskwa 1983, s. 105—120; *Ot ekologičeskogo znania k ekologičeskomu soznaniu*. W: *Vzaimodejstvie obščestva i prirody*. Moskwa 1986, s. 144—175.

²⁹ Patrz E. V. Girusov: *Osobennosti formirovanija socialnoj ekologii*. W: *Problemy socialnoj ekologii*. Cz. I, Lvov 1986, s. 3—5.

³⁰ Patrz *Predmet socioekologii i jejo mesto w sisteme naučnych znaniij*. W: *Problemy socialnej ekologii*, op. cit., s. 3—52.

ficznej, przemieniły się w scholastyczne teoretyzowanie oderwane od materiału empirycznego. Rozprawy filozoficzne pisane są w arcyżłonym języku, na konferencjach filozoficznych króluje atmosfera nudy i formalizmu³¹. W wypowiedziach socjologów radzieckich oraz filozofów sformułowano w ostatnich latach niemało takich idei, opinii, propozycji, realizacja których pozwoliłaby w sposób istotny podnieść efektywność badań naukowych, co — przy spełnieniu założeń polityki ekonomicznej i społecznej oraz realizacji całego szeregu projektów narodowo-gospodarczych i technicznych — umożliwiłoby neutralizację negatywnych następstw, które uwidoczniły się tak bardzo w obecnych czasach. Owe wywody i opinie filozoficzne, jak słusznie podkreśla W. I. Stolarow, rzadko były w sposób pozytywny przyjmowane przez tych praktyków, do których tak czy inaczej były skierowane.

Dlaczego „praktyka” nie zwraca uwagi na filozoficzne uogólnienia? — zadaje pytanie W. I. Stolarow. I odpowiada: jest to uzależnione od wielu przyczyn, a podstawowa polega na obecnym położeniu filozofii, ponieważ filozofowie przedkładają ponad wszystko *smażyć się we własnym sosie*. Stawiają problemy i prowadzą spory sami ze sobą, przekonują i zwalczają samych siebie³². E. K. Ligačov występując na Wszechzwiązkowej Naradzie Kierowników Katedr Nauk Społecznych, ze szczególną siłą podkreślił, że mamy bardzo mało dostępnych i interesujących ogół ludzi prac filozoficznych, które by mogły wywołać szeroki rezonans społeczny³³. Obecne głosy filozofów zaprezentowane w głównym piśmie filozoficznym w „Voprosach Filosofii”, prawie nie zostały wzięte pod uwagę przy rozpatrywaniu i poszukiwaniu dróg rozwiązania palących problemów społecznych. Funkcję stymulatorów aktywności społecznej przy rozwiązywaniu tych problemów, w tym także takich, jak: problem ochrony Bajkału, Sewana i Ładogi, zakrętów rzek północnych, globalnych, ekologicznych i innych problemów przejęli pisarze, dziennikarze, ale nie filozofowie³⁴. Niedopatrzenie filozofów polega na tym, jak podają „Voprosy Filosofii”, że nie znaleźli oni jeszcze ani sposobu wejścia na szerszą arenę, ani bardziej efektywnych form propagandy idei, przemysłanych na gruncie filozofii³⁵.

Co prawda były czynione próby rozpropagowania nowego, jednak-

³¹ Patrz IV sjezd *Filosofskogo obščestva SSSR*. „Filosofskie Nauki” 1987, nr 9, s. 31.

³² Ibidem, oraz patrz V. I. Tolstych: *Vina i beda filosofii*. „Voprosy Filosofii” 1987, nr 8, s. 55.

³³ E. K. Ligačov: *Dokład na Vsesojuznom soveščanii zavedujuščich kafedrami obščestvennych nauk*. „Kommunist” 1986, nr 15, s. 13.

³⁴ Patrz *Problemy perestrojki i zadači filosofii na sovremennom etape*. „Voprosy Filosofii” 1987, nr 1, s. 5.

³⁵ Ibidem.

że napotykały one ścianę zubożenia i opieszałości, niezrozumienie. J. K. Pletnikow słusznie stwierdził, że u filozofów zaistniała następująca sytuacja: jeśli jest krytyka, to pociąga za sobą organicznie z tym związaną reakcję. Krytykę i samokrytykę, to jest źródło naszego rozwoju zamieniliśmy w oręż administrowania³⁶.

Żeby filozofia wypełniała swoją twórczą funkcję, stała się nieodzowna dla człowieka, trzeba, żeby filozofowie częściej kontaktowali się z przedstawicielami innych nauk, stawiali wspólne problemy. Trzeba działać tak, stwierdza W. I. Kupcow, żeby uczeni związani z urzeczywistnianiem założeń rozwoju naukowo-technicznego byli uzbrojeni we współczesną metodologię marksistowską, żeby czytali nasze, to jest filozoficzne prace i prowadzili razem z nimi badania. Filozofia, jak słusznie konkluduje W. I. Kupcow, jawi się filozofią wtedy, kiedy istnieje w kulturze, kiedy realnie oddziałuje na kulturę i na życie duchowe społeczeństwa³⁷. I dlatego, żeby osiągnąć taki efekt, stwierdza N. I. Lapin, Dyrektor Instytutu Filozofii Akademii Nauk ZSRR, trzeba sformułować całościową koncepcję, która by miała światopoglądowe znaczenie dla każdego konkretnego człowieka, wyjaśniałaby sens przemian zachodzących obecnie w kraju nie tylko filozofom, socjologom, ale także robotnikom, chłopom, to jest wszystkim pracującym. Od jej rozwiązań — pisze N. I. Lapin — zależy, jak szybko będziemy mogli posunąć się naprzód, czy zdołamy spojrzeć na problem przyspieszenia nie tylko z pozycji dzisiejszego dnia, ale też z uwzględnieniem perspektywy przyszłości³⁸.

W ostatnich latach radziecka literatura filozoficzna zaowocowała szeregiem interesujących prac, poświęconych analizie współczesnej niemarksistowskiej myśli filozoficznej. Wśród nich można wymienić monografię zespołową, przygotowaną przez Oddział Historii Filozofii Instytutu Filozofii Akademii Nauk ZSRR zatytułowaną: *W plenu socialnych illuzij* (kierownikiem zespołu autorskiego jest A. T. Gordienko)³⁹ oraz artykuły J. K. Melwila⁴⁰, B. A. Kurkina⁴¹, L. I. Wasilenki⁴²,

³⁶ Patrz: IV sjezd Filosofskogo obščestva SSSR. „Filosofskie Nauki” 1987, nr 9, s. 38.

³⁷ Ibidem, s. 35.

³⁸ Ibidem, s. 34 oraz patrz: N. I. Lapin: *Problemy dialektiki i perestrojki*. „Voprosy Filosofii” 1987, nr 6, s. 5.

³⁹ Patrz A. T. Gordienko, I. V. Byčko, A. N. Ermolenko i dr.: *V plenu socialnych illuzij*. Kiev 1983.

⁴⁰ Patrz J. K. Melvil: *O socjocentristskoj tendenci burżuaznoj filosofii XX veka*. „Voprosy Filosofii” 1983, nr 2, s. 85—97.

⁴¹ Patrz B. A. Kurkin: *Gumanističeskaja utopia E. Fromma*. „Voprosy Filosofii” 1983, nr 2, s. 85—96.

⁴² Patrz L. J. Wasilenko: *Poiski osnovanij i istočnikov ekologičeskoj etiki*. „Voprosy Filosofii” 1986, nr 2, s. 145—152.

D. I. Dubrowskiego⁴³, a także monografię A. N. Ermolenki i K. J. Rajdy⁴⁴ oraz innych. We wskazanych wyżej pracach zaznacza się właściwe postawienie wielu aktualnych problemów filozofii i socjologii niemarksistowskiej. Poddano krytyce ich założenia metodologiczne i rozwiązania. Zarówno *jądra racjonalne*, jak błędne podstawy metodologiczne zostały zanalizowane w sposób gruntowny.

Jednocześnie, jak zaznaczył na IV Zjeździe Związku Filozofów ZSRR G. P. Grigorjan, w radzieckiej literaturze filozoficznej pojawiają się prace, analizujące w sposób krytyczny szkoły filozoficzne Zachodu, które już rozpadły się, albo uległy modyfikacjom⁴⁵. Dlatego, słusznie podkreśla W. D. Granow, trzeba uważnie podążać za rozwojem wszystkich kierunków niemarksistowskiej myśli filozoficznej i w porę, we właściwym czasie je oceniać. Przy tym, zaznacza, trzeba też umieć prowadzić naukową polemikę z tymi, którzy należą do związanego z nami bloku antywojennego, to jest tymi, z którymi różnimy się w kwestii innych zagadnień oraz trafnie przemyśleć tonację, formę, treść polemiki i z socjaldemokratami, i narodowymi demokratami Trzeciego Świata, i z zagranicznymi marksistami, pamiętając o tym, aby w jakikolwiek sposób nie zaszkodzić naszym działaniom⁴⁶.

Aby filozofia reprezentowała wysoki poziom teoretyczny, odpowiadała potrzebom dnia, odkrywała nowe horyzonty myśli teoretycznej, stała się „duszą” narodu, zauważają filozofowie radzieccy — dziekan fakultetu filozoficznego profesor K. N. Lubutkin i akademik Łotewskiej Akademii Nauk W. A. Sztejnberg, muszą odpowiedni ludzie, to jest zdolne do tego kadry naukowo-dydaktyczne uczynić ją właśnie taką. Niemalą szkoda w procesie odświeżenia myśli filozoficznej, wskazuje W. A. Sztejnberg, przynosi istniejąca w redakcjach wielu wydawnictw nadmierna asekuracja. Niektóre *prawomyślne* artykuły przyniosły więcej szkody niż inne *nieprawomyślne* wśród nieopublikowanych⁴⁷.

Pytanie o podmiot twórczości filozoficznej jest w ZSRR sprawą szczególnie palącą, zauważa K. N. Lubutkin. Kadry filozoficzne kraju starzeją się w sposób zastraszający: w ciągu ostatniego dziesięciolecia liczba doktorów poniżej 40 lat zmniejszyła się 3-krotnie, a akademików poniżej

⁴³ Patrz D. I. Dubrowski: *Ot naučnogo materializma" k „emerdžentistskomu materializmu"*. „Voprosy Filosofii” 1987, nr 4, s. 130—141.

⁴⁴ Patrz A. N. Ermolenko, K. J. Rajda: *Prevraščennye formy socialnoj racionalnosti*. Kiev 1987.

⁴⁵ Patrz IV sjezd Filosofskogo obščestva SSSR. „Filosofskie Nauki” 1987, nr 9, s. 38.

⁴⁶ Ibidem, s. 37.

⁴⁷ Ibidem, s. 41.

50 lat aż 7-krotnie⁴⁸. Dużo ludzi, pisze redaktor pisma „Voprosy Filosofii” C. G. Arzakanian, nie uświadamia sobie, że filozofia jest wysoko specjalistyczną dziedziną wiedzy i że mimo wielce kuszącej atrakcyjności dla wszystkich ludzi zajmujących się abstrakcyjnymi medytacjami i refleksjami, utożsamiających się z filozofią, lub w działalności jedynie do niej zbliżonych, filozofia przez wieki wypracowywała cały system fundamentalnych i profesjonalnych teorii i metod analiz, badań, poszukiwań i myślenia, bez opanowania których filozofia i filozofowanie jest bezpłodnym, bezproduktywnym zajęciem. W kraju, stwierdza dalej C. G. Arzakanian, przejawy nieprofesjonalizmu są rozprzestrzenione również i wśród profesjonalnych (dyplomowanych) filozofów; wielce temu sprzyja wadliwa praktyka nadzwyczajnej roli i znaczenia stopni i tytułów naukowych. One okazały się u nas w wielu wypadkach środkiem do automatycznego i znacznego wzrostu dochodów, rozmiarów uposażenia. A ponieważ ubiegający się o różnego rodzaju dyplomy muszą koniecznie pisać „dysertacje” i publikować je (na co w innych warunkach by się nie zdobyli), to z tej przyczyny właśnie wkładają ogromny wysiłek i energię, angażują dozwolone i niedozwolone środki i metody dla publikacji nieodzownych przy obronie dysertacji materiałów⁴⁹. W filozofii powstała sytuacja, pewnego rozdwojenia, pisze C. G. Arzakanian, z jednej strony w jakiejś tam mierze podniosła się jakość i kultura badań, z drugiej zaś zapomniano, czy po prostu ignorowano ogólnofilozoficzną problematykę, tak nieodzowną dla rozwoju filozofii marksistowsko-leninowskiej. Najbardziej zatrwające w ogólnej tendencji było to, że przyjmowano, iż ogólnofilozoficzne problemy filozofii marksistowsko-leninowskiej, jak słusznie podkreśla ten sam autor, zostały już dawno rozwiązane, a powtórna analiza przedstawiano oczywiście jako pozbawioną sensu.

Całkowicie słuszne są, z mojego punktu widzenia, spostrzeżenia C. G. Arzakaniana wypowiadającego się na temat przyczyn zastoju, zgnuśniałości dogmatyzmu w filozofii. *Filozofia* — pisze on — *była jednym z ogniw ogólnego syndromu opóźniania postępu w zaistniałym u nas dyplomatycznym systemie myślenia i kierowania materialnymi i duchowymi procesami*⁵⁰. Drugą przyczyną, podkreśla C. G. Arzakanian, jest odezwanie się filozofii, uprawianej w kraju od rozwoju współczesnej światowej myśli filozoficznej. Wiadomo przecież, zauważa, że żadna filozofia w jakimkolwiek kraju nie może uzurpować sobie umiejętności stawiania i rozwiązywania wszystkich współczesnych problemów filozofii bez ściśle-

⁴⁸ Ibidem, s. 36.

⁴⁹ Patrz C. G. Arzakanian: *Filosofskaja mysl i filosofskij žurnal*. „Voprosy Filosofii” 1987, nr 7, s. 133—144.

⁵⁰ Ibidem, s. 143.

go współdziałania, krytycznego i konstruktywnego wykorzystania dorobku innych kierunków filozoficznych. W tym światowym procesie, pisze C. G. A r z a k a n i a n, jakakolwiek izolująca się filozofia skazuje siebie na żenujący prowincjonalizm filozoficzny i nieuchronną stagnację⁵¹.

Surowa, samokrytyczna analiza sytuacji dzisiejszej filozofii przeprowadzona przez radzieckich filozofów w warunkach otwartości i demokracji, będzie niewątpliwie sprzyjać nowemu skokowi jakościowemu w jej rozwoju, razem z tym powróci jej wysoce teoretyczny, bojowy, ofensywny duch — ten istotny i szczególnie ważny wymóg, który postawił przed filozofią W. I. L e n i n⁵².

Tłumaczył:

Jerzy K o s i e w i c z

⁵¹ Ibidem.

⁵² Patrz: V. I. Lenin: *O znaczeniu wojującego materializmu*. W: Idem: *Polnoe so-branie sočinenij*. T. 45, s. 28—31.

JERZY KOSIEWICZ

KSIĄŻKI NADESŁANE

Józef Bańka: *Filozofia cywilizacji. Cywilizacja diafroniczna, czyli świat jako praca i zysk*. T. 2, Katowice, Wydawnictwo Śląskie, 1987, 702 s., nakład 4700 egz.

Drugi tom *Filozofii cywilizacji* jest potwierdzeniem i świadectwem konsekwentnej drogi badawczej obranej przez Józefa Bańkę 20 lat temu. Autor jest filozofem tyleż wybitnym, co niezwykle płodnym, wydał bowiem oprócz innych publikacji siedemnaście, niekiedy bardzo obszer-nych książek. Stworzył szkołę eutyfroniczną i recentywizmu. Omawiane dzieło pozostaje w ścisłym związku z rozważaniami (równie rozległymi) pierwszego tomu, którego tematem jest *Cywilizacja diotymiczna, czyli świat jako strach i łup* (1986 r.). Przedmiotem tak pierwszego, jak i drugiego tomu nie jest badanie szczegółowych faktów historycznych ani też analiza tak zwanej historiozofii jako osobnej, uświęconej już tradycją gałęzi wiedzy humanistycznej. Autor *Filozofii cywilizacji* koncentruje się głównie na ekspozycji i uzasadnieniu, na podstawie wskazanych faktów historycznych, pewnych przekonań metodologicznych odniesionych do systemów wartości i kodów orientacji, które kształtują życie społeczeństw ludzkich. Ukazuje też, jakie konsekwencje wynikają z przedstawionej analizy dla zrozumienia, czym jest tradycja kultury i jak funkcjonuje mechanizm tak zwanego człowieka *jednopojawieniowego* w połączeniu z kulturą człowieka *wielopojawieniowego*.

W drugim tomie *Filozofii cywilizacji* połączenie płaszczyzny historycznej i teoretyczno-filozoficznej znajduje wyraz w wielokrotnym powoływaniu się na mutację kulturową typu recens, w której podstawą mechanizmu identyfikacji człowieka *jednopojawieniowego* z kulturą człowieka *wielopojawieniowego* jest terażniejszość traktowana jako wartość centralna.

Józef Bańka badając bieg dziejów naszej cywilizacji stwierdza, iż daje się zauważyć przejście od stanów o najwyższym wskaźniku prostomyślności (sfera *thynos*) do stanów o najniższym wskaźniku prostomyślności (sfera *phronesis*). Przejście to jest widomym znakiem dekadencji

naszej cywilizacji i skłania nas do uznania, że w dziejach ludzkich kształtowały się różne typy cywilizacji.

Pierwotnym typem cywilizacji są przedstawione w tomie pierwszym cywilizacje diatymiczne (*dia-thymos*), stojące na niższym poziomie rozwoju, ale — jak uważa autor — legitymujące się przewagą pierwiastka miękkiego — czyli tymicznego. Drugi typ został przedstawiony właśnie w drugim tomie. Dotyczy on cywilizacji diafronicznych (*dia-phronesis*) czasów nowożytnych w ośmiu kręgach kulturowych, w tym także polskim. Są to cywilizacje stojące na wyższym poziomie racjonalnego rozwoju, ale odznaczające się jednostronną przewagą pierwiastka twardego, czyli fronicznego. W tym kontekście właśnie pojawia się koncepcja eutyfroniki, w myśl której prezentowany tu jej twórca postuluje trzeci typ cywilizacji, a mianowicie cywilizację eutyfroniczną. W jej obrębie pozostawałyby w zgodnej harmonii zarówno kody orientacji (sfera *phronesis*), jak i wzory godności (sfera *thymos*) określające wartość życia w poszczególnych typach cywilizacji. Właśnie rozważania nad tymi i innymi kwestiami stanowiąc będą — zgodnie z zamierzeniami Józefa B a ń k i — podstawę trzeciego tomu *Filozofii cywilizacji*.

Omówiona książka interpretowana w kontekście pierwszego i zamierzonego trzeciego tomu może być pojmowana jako wysoce zajmująca gra teoretyczna, czy głębiej, jako próba konstytucji nowoczesnej historiozofii, odpowiadającej psychice człowieka współczesnego. Jej szeroka perspektywa może być porównywalna z przedsięwzięciami takich autorów, jak S p e n g l e r czy T o y n b e s.

Zmierzch estetyki — rzekomy czy autentyczny?
Wybór i wstęp: Stefan M o r a w s k i. Warszawa,
Czytelnik, 1987, t. 1, 548 s., t. 2, 322 s., nakład:
10 000 egz.

Główną intencją autora zamysłu antologii jest przedstawienie świadectwa rozwijającej się samowiedzy estetyków ostatniego okresu (począwszy od roku 1963, a kończąc na roku 1979, ponieważ w tym właśnie roku Stefan M o r a w s k i rozpoczął pracę nad antologią), ich stosunku do własnego przedmiotu badań. Na ten temat pojawiają się poglądy niejednolite, wręcz kontradyktoryjne. Zaistniał spór o estetykę, o potrzeby jej uprawiania. Mówi się o kryzysie czy nawet o *zmierzchu estetyki*. Stanowiska są spolaryzowane. Z jednej strony estetykę pojmuje się jako dziedzinę ustabilizowaną, która wprawdzie niejednokrotnie poddawana wstrząsom przetrwa jednak jeszcze nie jeden, a w tym i obecny kryzys, z drugiej zaś orzeka się, iż jest to dziedzina przestarzała, która nie ma racji bytu. Między owymi skrajnymi ujęciami występuje bardzo dużo różnorod-

nych postaw i rozmaitych rozwiązań. Wypowiedzi zebrane w prezentowanej antologii eksponują i podkreślają dobitnie bogactwo koncepcji i problemów z tego zakresu.

We wstępie, który mógłby być opublikowany w postaci samodzielnej pozycji książkowej (173 s.), Stefan Morawski przedstawił następującą typologię stanowisk i postaw wobec estetyki: a) estetyka jako dyscyplina trwała i w pełni sensowna, jest wiedzą operującą właściwym jej logiczno-pojęciowym dyskursem, w pełni prawomocną, gdyż sztuka — główny przedmiot badań, stanowi trwałą i fundamentalną ekspresję umysłu ludzkiego; b) estetyka jako dyscyplina uprawiana dotąd w sposób zdecydowanie wadliwy, estetyka, którą można jednak uratować, zmieniając nastawienie badawcze i znajdując dla niej inne niż dotąd postawy; c) estetyka jako dyscyplina przestarzała i w istocie rzeczy bezzasadna oraz bezsensowna, która winna ustąpić miejsca wiedzy innego typu. Ta typologia stanowiła kryterium koncepcyjne antologii, której celem jest unaocznienie niejednorodności stanowisk, ich współwystępowanie oraz opozycyjne względem siebie rozstrzygnięcia. Autor wyboru zrezygnował z chronologicznego układu materiałów, ponieważ przyjął, że we współczesnej formacji myślowej nie da się wydzielić etapów rozwoju.

Książka zawiera 42 wypowiedzi autorów z wielu stron świata, między innymi tak wybitnych, jak: Lukács, Adorno, Gadamer, Marcuse, Dufrenne, w tym także koncepcje zwolenników „estetyki” murzyńskiej i feministycznej oraz ostatnie manifesty niektórych radykalnych twórców i krytyków neoawangardy. Całość — zarówno ontologia, jak i poprzedzający ją Wstęp — umożliwia lepsze zrozumienie aktualnych perypetii estetyki, usystematyzowanie jej rozwiązań defensywnych oraz wyodrębnienie antyestetyki. Zawarte w książce rozmyślenia nad zmierzchem estetyki i sztuki nie dążą — zdaniem Stefana Morawskiego — do wytworzenia nastroju ponurej stypy, lecz są przejawem upartego szukania *przebłysków światła* w labiryncie kultury nie spełniającej już oczekiwań najwrażliwszych i najgłębiej myślących jej nosicieli. W tym sensie niniejsza książka dotyka kwestii podstawowej: co wybrać i jak żyć w epoce, kiedy — mówiąc po szekspirowsku — *świat wypada z zawiadów*.

Jan Szewczyk: *O fenomenologii Edmunda Husserla*. Warszawa, Kolegium Otryckie, 1987, 147 s., nakład: 1000 egz.

Prezentowana tu książka była prawie na ukończeniu, to znaczy był już przygotowany wstęp i cztery pierwsze rozdziały, gdy Jan Szewczyk — uczeń Romana Ingardena — zmarł tragicznie. Pozostałe części pracy stanowią uporządkowane fragmenty materiału nagromadzo-

nego w rękopisach, które z dużym pietyzmem i znajomością filozoficznej myśli autora zostały przygotowane do druku przez Barbarę Markiewicz. Rozprawa stanowi próbę uchwycenia i oddania istoty filozofii E. Husserla, sedna jego transcendentalfenomenologii. Jednakże nie ma ona charakteru dzieła historycznego ani nawet charakteru i formy monografii, bowiem nie dąży do zaznajamiania czytelnika z fenomenologią, lecz — jak twierdzi Jan Szeu czy k — do jej zrozumienia, dając również pewien wgląd w ogólniejsze tajniki filozofii. Dokonuje się to w trzech etapach konstytuujących trzy główne części tej książki. Pierwszą, podstawową stanowi omówienie głównych kategorii ujęcia sensu fenomenologii Husserla w jej swoistości oraz w jej filozoficznym całości kształcie. Dopiero kiedy uchwycona zostaje istota jej odkrycia i oddane jej metafizyczne przesłanie, co ma miejsce w ostatnim rozdziale pierwszej części, następuje konfrontacja (w dwóch ostatnich częściach) idealistycznej fenomenologii z dwoma filozoficznymi stanowiskami, będącymi — *ex definitione* — niejako radykalnymi antytezami husserlianizmu w ogóle: realizmem Romana Ingardena i materializmem Karola Marksa. Owa konfrontacja uzupełnia i pogłębia analizę, wyjaśniając ostatecznie znaczenie Husserlowskiej kategorii idealizmu.

Karl Mannheim: *Myśl konserwatywna* (przeł. Sławomir Magala). Warszawa, Kolegium Otryckie, 1986, 127 s., nakład: 1000 egz.

Karol Mannheim przedstawia w swym rozbudowanym esej (wywodzącym się z jego *Essays on Sociology and Social Psychology*, London 1953) historię myśli konserwatywnej. Jest ona przedstawiona za pomocą stworzonej w socjologii wiedzy koncepcji zwanej systemem myślenia. Wynikający z tej koncepcji ogląd historyczny czy typ analizy faktów teoretycznych odbiega w sposób istotny od tak zwanego sposobu narracyjnego, polegającego na ukazywaniu historii myśli poprzez jakby epicką opowieść o dziejach rozwoju idei, o przechodzeniu jej od jednego myśliciela do drugiego. Polega natomiast na ugruntowanym już w nauce badaniu odmiennych stylów myślenia, analizie ich źródła, narodzin i rozwoju zasad, kojarzenia i zaniku. Podstawę, kontekst uzasadniania, a zarazem klucz do zrozumienia peregrynacji i przeobrażeń myśli stanowi zmienne tło społeczne, a zwłaszcza zmiany zachodzące w obrębie klas i grup społecznych będących naturalnym środowiskiem, „nośnikiem” tych stylów myślenia.

Podstawową tezę formalną autora jest twierdzenie, że myśl ludzka rozwija się „stylami” oraz że odmienne szkoły myślenia dają się odróżnić dzięki odmiennym sposobom posługiwania się różnorodnymi wzorcami myślenia i kategoriami. W związku z tym możliwe jest określenie czasu

i miejsca anonimowego tekstu (podobnie jak anonimowego dzieła sztuki), jeżeli na podstawie rekonstrukcji stworzy się odpowiednią mapę historyczną stylów i odmian właściwych danej epoce oraz jednostkom. I właśnie na tej, można rzec, metodologicznej podstawie Ma n n h e i m pragnie się przyjrzeć przedstawicielom refleksji o charakterze konserwatywnym, ich stylom myślenia tak w zakresie filozofii czy ideologii, jak też w obrębie życia politycznego. W związku z tym omawia na przykładzie konserwatyzmu niemieckiego, w kolejnych trzech częściach pracy, związek współczesnego racjonalizmu z powstaniem opozycji konserwatywnej, sens konserwatyzmu, a także strukturę społeczną konserwatyzmu romantycznego i feudalistycznego.

Krzysztof Murawski: *Jaźń i sumienie. Filozoficzne zagadnienia rozwoju duchowego człowieka w pracach Junga i Kępińskiego*. Wrocław, Ossolineum, 1987, 112 s., nakład: 15 000 egz.

We współczesnej antropologii filozoficznej podejmuje się rozmaite próby wyjaśnienia rozwoju duchowego, bada niektóre założenia w tym zakresie i sposoby rozwiązywania podstawowych kwestii. Krzysztof Murawski przedstawia i częściowo porównuje dwie koncepcje rozwoju duchowego dwóch współczesnych psychiatrów: Carla Gustawa Junga i Antoniego Kępińskiego. Jung wyjaśniając rozwój duchowy odwoływał się przede wszystkim do pojęcia *jaźń*. Kępiński zaś — do pojęcia *sumienie*. Autor książki stara się wykazać, że pojęcia te są pod wieloma względami bliskoznaczne, zwłaszcza gdy odniesie się je do konstytucyjnej warstwy psychiki człowieka, warstwy o charakterze moralnym, zdolnej do odróżnienia dobra i zła. Jung i Kępiński reprezentują oczywiście odmienne pod wieloma względami szkoły i tradycje myślenia. Ogólna struktura i kierunek ich rozważań są jednak podobne, tworzą logiczny ciąg biegnący od ontologii człowieka, przez psychologię do etyki. Występuje tu przejście od interpretacji antropologicznej i psychologicznej do refleksji etycznej. W tym więc przypadku zachodzi zbliżenie filozofii i psychiatrii, zbliżenie, które owocuje przede wszystkim określoną propozycją z dziedziny nauk o moralności, propozycją, której autor opracowania poświęca szczególną uwagę.

Józef M. Bocheński: *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych* (przeł. Bernard Białeckie). Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1986, 80 s., nakład: 10 000 egz.

Książka zawiera dziesięć wykładów wygłoszonych w maju, czerwcu i lipcu 1958 roku na zaproszenie Radia Bawarskiego w Monachium. Wy-

kłady dotyczą problematyki związanej z prawem, filozofią, teorią poznania, prawdą, myśleniem, wartością, człowiekiem, bytem, społeczeństwem i absolutem. Prezentują zagadnienia filozoficzne w sposób popularny, tak aby dzięki przystępnie podanej treści, ułatwić dostęp do filozoficznego myślenia, do kluczowych zagadnień, pojęć i kategorii przede wszystkim studentom z pozafilozoficznych kierunków studiów oraz szerokiemu gronu czytelników zainteresowanych tą formą dyskursu. Głównym celem omawianej książki jest takie poprowadzenie niewprawnego w filozoficznym myśleniu czytelnika, by mógł on o filozofii nie tylko przeczytać, ale i też doświadczyć wewnętrznym filozoficznego sposobu myślenia.

Małgorzata B. Jakubiak: *Tadeusz Kotarbiński*. Warszawa, KAW, 1987, 287 s., nakład: 10 000 egz.

Z dużą satysfakcją należy odnotować fakt pojawienia się pierwszej książkowej monografii poświęconej życiu i twórczości Tadeusza Kotarbińskiego, opracowania, które z jednorocznym opóźnieniem uczciło 100-lecie urodzin znakomitego twórcy. Małgorzata B. Jankowiak rozpoczęła prezentację dorobku Kotarbińskiego od przypomnienia biografii Kotarbińskiego, charakteryzując tradycje kulturalne rodziny Kotarbińskich, młodość i pracę nauczycielską. Autorka nawiązując do przedstawionego niegdyś przez Klemensa Szaniawskiego podziału zainteresowań naukowych Tadeusza Kotarbińskiego (konkretyzm ontologiczny i semantyczny, prakseologia i ogólna teoria sprawnego działania, etyka) omówiła w kolejnych rozdziałach w sposób interesujący i przystępny jego pola działalności filozoficznej. Całość zaś zakończyła charakterystyką twórczości poetyckiej Kotarbińskiego, eksponując przede wszystkim wiersze o filozofii i niektórych problemach filozoficznych.

Florian Znanięcki: *Pisma filozoficzne*. T. 1 (oprac. i wstęp: Jerzy Wociał). Warszawa, PWN, 1987, LXXXIV 495 s., nakład: 5000 egz.

Prawdopodobnie twórca polskiej socjologii nigdy by nie został zawodowym socjologiem, gdyby nie propozycja skierowana do Floriana Znanięckiego, ówczesnego dyrektora Towarzystwa Opieki nad Wychodźcami i wydawcy miesięcznika „Wychodźca Polski”, propozycja złożona przez Williama I. Thomasa, od lat planującego poważne badania nad europejskimi imigrantami do Stanów Zjednoczonych. Wskazują na to przede wszystkim pierwsze poglądy naukowe Znanięckiego, jego

dysertacja doktorska, artykuły, pisma filozoficzne, a także książka *Cultural Reality* (Chicago 1919), którą można umownie nazwać ostatnim dziełem filozoficznym późniejszego socjologa. Umownie dlatego, że wyraźnie i programowo filozoficzne koncepcje formułuje Znaniecki nie tylko w *Upadku cywilizacji zachodniej*, ale także we *Wstępie do socjologii*, w *The Mythos of Sociology* czy też *The Social Role of the Man of Knowledge*. Tom pierwszy zbioru zawiera pisma z zakresu filozofii wartości, pisma których centralnym problemem jest, jak się zdaje, zagadnienie twórczości. Tom obejmuje teksty powstałe przed I wojną światową (począwszy od *Etyki filozoficznej i nauki o wartościach moralnych* — 1909) oraz w okresie międzywojennym. Wyjątek stanowi artykuł z 1952 roku zatytułowany: *Czy socjologowie powinni być także filozofami wartości?*, który wywodzi się z książki *The Social Role of ...*, napisanej nieco wcześniej, bo w 1940 roku.

W problematykę filozofii Znanieckiego wprowadza obszerny i kompetentny *Wstęp*, w którym Jerzy Wocial omawia główne koncepcje, poglądy, kategorie aksjologiczne. Wskazuje na założenia humanizmu, (który został przez Znanieckiego nazwany później kulturalizmem) podstawy krytyki naturalizmu, transcendentalizmu i psychologizmu. Charakteryzuje też stosunek problematyki wartości do racjonalizmu i empiryzmu, określa jaką rolę odgrywają w aksjologii Znanieckiego relacje zachodzące między doświadczeniem, myślą i rzeczywistością, omawia także przejście od filozofii do socjologii wartości. Nawiasem mówiąc wskazany *Wstęp* jest tekstem znakomicie wyjaśniającym założenia i istotę poglądów filozofa, ale jest na tyle autonomiczny i samoistny, że może funkcjonować niezależnie od wyboru.

Wilhelm Dilthey: *O istocie filozofii i inne pisma* (przekł., wstęp, komentarz: Elżbieta Pączkowska-Łagowska). Wyd. 2, Warszawa, PWN, 1987, XXVIII+268 s., nakład: 10 000 egz.

W dorobku filozoficznym Wilhelma Diltheya można wyróżnić dwa typy rozważań, dwa typy dzieł: a) studia z dziejów kultury, a przede wszystkim z historii filozofii i literatury, oraz b) prace dotyczące zagadnień filozoficznych, występujących w obrębie podstaw różnych dziedzin kultury. Oba typy dzieł uzupełniają się, pozostają wobec siebie w stosunku komplementarnym. Ich istotną część składową stanowi historia filozofii, inaczej metafizyka, a więc refleksja nad naturą filozofii, zgłębianie jej istoty, pytania o jej funkcję i miejsce w życiu jednostki i społeczeństwa, o znaczenie wśród innych „systemów” kultury, o źródło różnorodności podstaw wobec świata i życia, o spór światopoglądów, rolę metafizyki w obrębie namysłu filozoficznego. Owa samoświadomość uzewnętrzniającej się

w pracach D i l t h e y a filozofii stanowi właśnie główną zawartość merytoryczną rozważań przedstawionych w omawianej książce.

Powstały one pod koniec życia D i l t h e y a, kiedy zakończył on wieloletnie studia badawcze nad filozofią H e g l a. Problematyce tej, określanej mianem światopoglądu, poświęcił głównie dwie rozprawy: *O istocie filozofii* (1907 r.) oraz *Typy światopoglądów i ich ukształtowanie w systemach metafizycznych* (1911 r. — nawiasem mówiąc ostatnie z tych studiów ukazało się w zbiorze prac wielu autorów, zatytułowanym — *Światopogląd*). Owe rozprawy stanowią treść dwóch pierwszych części prezentowanego tomu. Dopełnione zostały częścią trzecią, która zawiera *Dodatki i uzupełnienia z manuskryptów dotyczące rozprawy o typach światopoglądów*.

Platon: *Listy* (przeł., wstęp, komentarz: Maria Maykowska). Warszawa, PWN, 1987, LVI+90 s., nakład: 24 700 egz.

Wśród wielu interpretatorów, historyków filozofii i tłumaczy, którzy wnieśli swój twórczy wkład w poznanie i popularyzację poglądów Platona, istotną rolę odegrała między innymi Maria Maykowska. W 1938 roku wydała, wraz z wnikliwym wstępem, pierwszy polski przekład *Listów Platona*. Zostały one prawdopodobnie opublikowane stosunkowo szybko po śmierci Platona wraz z pozostałą spuścizną filozofa. Pisarze starożytni wspominają o nich dość często i równie często cytują nie podważając w jakikolwiek sposób ich autentyczności. W I wieku naszej ery Trajyllas, wydawca Platona w zaproponowanym przez siebie podziale pism Platónskich na tetralogie, zaliczył wszystkie przedstawione w omawianym tomie trzynastce listów do tetralogii dziewiątej.

Listy Platona można podzielić na dwa rodzaje: a) listy *sensu stricto* pisane jako prywatne wyznania do poszczególnych osób oraz b) listy pisane w formie oficjalnego orędzia czy manifestu, wysyłane do całej grupy osób, przeznaczone dla szerszego ogółu, jak np. listy VII i VIII, które można by nazwać, używając języka współczesnego, listami otwartymi. Krytycy starożytni twierdzili, że właśnie te dwa wyszczególnione wyżej mają jedynie zewnętrzne pozory listu, a tak naprawdę to powinny zostać zaliczone jako rozprawy do literatury politycznej, a nie do kręgu sztuki epistolarnej. Pozostałe zaś były adresowane do osób prywatnych: do królów, tyranów, mężów stanu, krewnych i przyjaciół Diona i innych osób.

Najwięcej problemów związanych z ustaleniem autentyczności sprawił list XII. Wyniknęło to z faktu, iż na jego końcu znajduje się w rękopisach następująca uwaga: *zaprzecza się, żeby pochodził od Platona*. Notatkę tę

niektórzy badacze pism wielkiego twórcy odnosili do listu następnego — XIII. Warto też zwrócić uwagę, że najbardziej kluczowe znaczenie dla filozofii Platońskiej ma zamieszczony w omawianym zbiorze list VII. W nim właśnie autor wypowiada się najwięcej i najjaśniej o drogach i metodzie poznawania idei.

Etienne Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* (przeł. Sylwester Zalewski). Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1987, 784 s., nakład: 15 000 egz.

Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich była pierwotnie wykładana i spisana w całości przez Etienne'a Gilsona w Papieskim Instytucie Studiów Mediewistycznych w Toronto. Łączy w sobie walory znakomitego wprowadzenia, podręcznika, kompendium wiedzy oraz dzieła *par excellence* naukowego o ogromnej erudycji i dojrzałości. Może służyć jako podstawa do analizy myśli średniowiecznej na przestrzeni czternastu wieków — poczynawszy od Justyna Męczennika (II wiek po Chrystusie) do Mikołaja z Kuzy włącznie (wiek XV) — zarówno przeciętnym czytelnikom, jak też studentom i specjalistom z określonej w tytule książki dziedziny filozofii. Gilson przekazuje odpowiednią, w miarę pełną ilość informacji o piśmiennictwie filozoficznym wskazanego okresu, ale główny nacisk kładzie na samą filozofię chrześcijańską, którą lapidarnie określa jako posługiwanie się pojęciami filozoficznymi przez autorów tamtych czasów. A zatem kładzie nacisk zasadniczo na historię idei filozoficznych i charakteryzuje je zgodnie z realiami średniowiecznej kultury chrześcijańskiej w kontekście teologii.

Z tego względu autor przyjmuje, iż podstawowym przedmiotem rozważań czy intelektualnych dociekań teologów i filozofów średniowiecznych były pisma kanoniczne, tj. księgi *Nowego i Starego Testamentu*. A ponieważ zawierają wiele terminów o filozoficznej proveniencji i konsekwencji, przeto stały się później źródłem teologicznych i filozoficznych spekulacji o różnorodnej, niejednomyślniej interpretacji inicjującej spór, w którym można wyróżnić dwa podstawowe stanowiska. Relacjonują i wyjaśniają one tę samą historię i jednakowe fakty na dwa różne sposoby wynikające przede wszystkim z odmiennych poglądów na istotę chrześcijaństwa, a nie z powodu rozbieżności w zakresie metody historycznej.

Jedno stanowisko (odrzucone przez Gilsona) zostało scharakteryzowane najpełniej przez Adolfa Harnacka w jego wykładach *Das Wesen des Christentums*. Zakłada on, że poczynawszy od II wieku doktryny chrześcijańskie uległy za sprawą apologetów greckich postępującej hellenizacji (sformułowali oni równanie: *Logos jest Chrystusem*). Z tego punktu

widzenia wszystkie dogmaty chrześcijańskie powstały wprawdzie na podstawie Ewangelii, ale jednak pod wpływem założeń i inspiracji greckiej. Harnack uważa, iż chrześcijaństwo należy ograniczyć do faktycznej nauki Chrystusa, tj. do wypowiedzi Marka, Mateusza i Łukasza. A w związku z tym chrześcijaństwo nigdy w ogóle nie powinno stać się religijną filozofią.

Gilson natomiast przyjmuje za punkt wyjścia do charakterystyki filozofii chrześcijańskiej okresu średniowiecza stanowisko właściwe historykom katolickim, którzy ani nie zaprzeczają, ani nie pomniejszają roli, jaką filozofia odegrała w sformułowaniu i interpretacji dogmatów chrześcijańskich. Gilson, wraz z nimi, podkreśla jednak z naciskiem fakt, że to, co zostało w ten sposób sformułowane i zinterpretowane, zawsze pozostało autentyczną nauką Chrystusa, nauką, która kultywowana przez katolicką tradycję teologiczną, dotarła do nas w całości. Utrzymuje również, że żadne pojęcie *stricto* filozoficzne nigdy nie stało się elementem konstytucyjnym wiary chrześcijańskiej. A dalej, w przeciwieństwie do Harnacka, że chrześcijaństwo nigdy nie przekształciło się w religijną filozofię, lecz stało się niewyczerpanym źródłem tak teologicznych, jak filozoficznych spekulacji. Właśnie dlatego, że *zawsze pozostało religią i dokładnie tą samą religią*. Gdyby bowiem istota *Dobrej Nowiny* uległa pod wpływem świata greckiego istotnym zmianom już w II wieku, to — zdaniem Gilsona — chrześcijaństwo przestałoby wkrótce istnieć jako religia, a z tego powodu nie mogłaby zaistnieć stosowna do niej filozofia czy historia filozofii chrześcijańskiej. Nie mogłaby, ponieważ to nie filozofia utrzymywała przez wiele wieków istnienie chrześcijaństwa, lecz odwrotnie — to właśnie chrześcijaństwo nie dopuściło do obumarcia filozofii.

Książka Gilsona składa się z dwóch podstawowych części. Pierwsza omawia na wskazanej przestrzeni wieków, w porządku chronologicznym kierunki i poglądy indywidualnych filozofów. Druga natomiast, obejmująca ponad jedną trzecią dzieła, zawiera biografie, bibliografię, charakterystykę i ocenę podawanych pozycji, tradycyjne przypisy oraz indeksy, a więc informacje typu erudycyjnego, udostępniające zainteresowanym badaczom stosowny warsztat naukowy, niezbędny do ewentualnej dalszej eksploracji.

Władysław Stróżewski na łamach „Tygodnika Powszechnego” stwierdził kiedyś, (30 kwietnia 1967 r.), recenzując *Historię filozofii...*, że jest to dzieło o niezwykłej dojrzałości i pełni, zwięzłe, bardzo wyważone, logiczne i jasne. Wszystko w nim służy wydobyciu tego, co najbardziej istotne. Nie zawiera żadnego zbędnego zdania, a każde słowo podporządkowane jest najwłaściwшему oddaniu treści. Świadczy o ogromie wiedzy i kompetencji Gilsona. Pozostanie na pewno jako opracowanie z za-

kresu historii filozofii długo dziełem unikatowym i nieprześcignionym. Sądzę, iż jest to opinia, która chyba w sposób trafny określa i ocenia wagę i doniosłość pracy francuskiego filozofa.

Mieczysław Gogacz: *Elementarz metafizyki*.
Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej, 1987,
187 s., nakład: 10 300 egz.

Mieczysław Gogacz przekazuje w *Elementarzu metafizyki* swoje refleksje nad myślą Tomasza z Akwinu, sformułowane w wyniku przemyśleń inspirowanych przez historyków filozofii i studentów, którzy studiowali pod kierunkiem autora książki w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Znaleźli oni wspólnie w dziełach sławnego Akwinanty wskazówki dotyczące sposobów realnego kontaktowania się z pryncypiami bytu jednostkowego.

Praca zawiera dokładny opis sposobów i skutków spotkania z oddziałującym na człowieka bytem, zawiera elementarną wiedzę o zewnętrznej i wewnętrznej zawartości oraz identyfikacji pryncypiów bytu, jest więc elementarzem wiedzy o bycie, istniejącym realnie i udostępniającym — poprzez spotkanie — dane o swej wewnętrznej budowie. Książka zatem jako elementarz, który trzeba stale ku pożytkowi studiujących poprawiać, uzupełniać, precyzować, udoskonalać, stanowi punkt wyjścia dla każdej metafizyki.

Struktura książki jest oparta na ujęciu skutków spotkania, które są źródłem poznania i przedmiotem nauk. Ich wyszczególnienie dokładnie relacjonuje dość mocno rozbudowany spis treści. *Elementarz* został napisany dość trudnym i ezoterycznym językiem i wprowadza szereg nie wszędzie znanych terminów, pojęć czy kategorii, dlatego cenną z punktu widzenia dydaktyki inicjatywą stało się opracowanie krótkiego, aczkolwiek bardzo pomocnego słownika metafizyki. Swoisty program studium metafizyki tworzy zamykająca książkę informacja bibliograficzna.

Sokrates Scholastyk: *Historia Kościoła*.
(Przeł. Stefan Józef Kazikowski). Wyd. 2,
Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1986,
612 s., nakład: 10 000 egz. Wstęp: Ewa Wipszycka,
komentarz: Adam Ziółkowski.

Dzieło Sokratesa Scholastyka, retora i prawnika bizantyjskiego (około 380—450 rok), stanowi kontynuację *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei (*nota bene* w przygotowaniu znajduje się *Historia Kościoła* Ewagriusza Scholastyka) i obejmuje lata 306—439, to jest czas

panowania kolejnych cesarzy od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza II. *Historia Kościoła* jest jedną z najlepszych relacji o epoce, w której ginął antyczny porządek, a religie starorzymskie ustępowały pod naporem religii, ideologii, filozofii i kultury chrześcijańskiej. Podstawę źródłową tej historii Kościoła połączonej z dziejami imperium stanowią nie tylko relacje świadków, ale też protokoły i końcowe uchwały zebrań biskupów, okólniki, akty prawne wydawane przez władze państwowe, korespondencja wielkich ludzi Kościoła. Jednakże mimo rozwiniętego warsztatu badawczego (autor prowadzi, choć nie zawsze, krytykę źródła) pojawiają się w tekście pomyłki różnego typu, jak na przykład: przesuwanie wydarzeń w czasie, łączenie w jeden kilku synodów odbywających się w tym samym mieście, ale w różnych latach (korekta tych i innych błędów jest podstawowym zadaniem przypisów).

Niezależnie od tego, że nie wszyscy ludzie ówczesnej epoki i innych okresów podpisaliby się pod oświadczeniami Sokratesa (żarliwe potępienie kultury i mądrości pogańskiej, przywiązywanie bez cienia krytyki do monastycyzmu, rygoryzm moralny, wyróżnienie nowacjan, a pominięcie czy co najwyżej wspomnianie mimochodem innych grup heterodoksyjnych i tak dalej), to jednak ogólnie rzecz biorąc, dąży on do prezentacji historii w sposób obiektywny. Przedstawia, zgodnie z tradycją antycznej historiografii, niejednokrotnie sprzeczne wersje tych samych wydarzeń, podkreśla chęć wyeliminowania subiektywizmu z charakterystyki takich osobistości, których poglądy zdecydowanie odrzuca. Na przykład omawiana przez niego działalność Juliana Apostaty wyróżnia się rzeczowością i niewielką ilością inwektyw, w porównaniu z innymi historykami i piszącymi o tym władcy.

Filon Aleksandryjski: *Pisma*. T. 1: *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach* (przekł., wstęp i komentarz: Leon Joachimowicz). Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1986, 276 s., nakład: 5000 egz.

Filon Aleksandryjski pochodzący z poważnej i znakomitej rodziny żydowskiej w diasporze aleksandryjskiej, wszechstronnie wykształcony, znający wspaniały rozkwit kultury greckiej, posiadał wybitny talent pisarski ukształtowany na najlepszych wzorach. Pisał w sposób jasny, poprawny, stylem wykwiśniętym, z poetyckim polotem. Pozostawił po sobie liczne dzieła filozoficzne, egzegetyczne, historyczno-apologetyczne i apokryficzne w większości związane tematycznie z *Biblią*, z komentowaniem *Pięcioksiągu*. Stanowią one pomost między filozofią hellenistyczną a chrześcijaństwem i neoplatonizmem.

Sensem i celem literackiej twórczości Filona — zdaniem Leona Joachimowicza — jest przede wszystkim dążenie do wykazania, że wiara żydowska oparta na objawieniu jest całkowicie zgodna, wprost identyczna z prawdziwą, jak on ją rozumiał, filozofią i że żydowskie prawa religii zawierają prawdziwą naukę o moralności. Mojżesz jest dla Filona nie tylko największym prorokiem, ale też najwybitniejszym filozofem wszystkich czasów. Najważniejsze nauki filozofii greckiej były, jak sądzi, już wcześniej znane Mojżeszowi i ogłoszone przez niego. Specyfika założeń i poglądów oraz historyczne znaczenie myśli Filona polega głównie na próbie syntetycznego połączenia żydowskiej teologii z filozofią grecką (bardzo cenił Platona).

Rabini zauważyli jednak głęboką przepaść między światopoglądem Filona a ich własnym, dlatego odrzucili jego filozofię i nie byli zainteresowani rozpowszechnianiem jego pism — skazali je na zapomnienie. Chrześcijaństwo natomiast było bardziej otwarte od całej talmudystycznej literatury na wpływy filozofii Filona. Chrześcijaństwo przejęło od niego alegoryczną egzegezę biblijną. Ojcowie Kościoła często czerpali z jego nauki i równie często go cytowali. Prezentowane w tomie pisma należą właśnie do najliczniejszej grupy dzieł o charakterze egzegetycznym.

Karol Rahner, Herbert Vorgrimler: *Mały słownik teologiczny* (przeł.: Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek). Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1987, XXV+578 s., nakład: 50 000 egz. Słowo wstępne: Alfons Skowronek.

Z pewnym zainteresowaniem, między innymi ze względów ścisłe religioznawczych, należy powitać wydany ostatnio *Mały słownik teologiczny* pióra jednego z najwybitniejszych teologów współczesności Karla Rahnera oraz jego ucznia i współpracownika Herberta Vorgrimlera. Zawiera on ponad 600 haseł z zakresu niemal wszystkich działów teologii i historii teologii. Przekładu dokonano na podstawie wydania dziesiątego, a więc wydania znacznie przez autorów poprawionego oraz uzupełnionego o szereg nowych artykułów o wydźwięku interdyscyplinarnym, w opracowaniu Kuno Füssela. Uwzględniono też dokumenty Soboru Watykańskiego II, a także odpowiednie kanony obecnego Kodeksu Prawa Kanonicznego. W *Słowniku* postawione są również problemy i pytania dotyczące i interesujące chrześcijan niekatolickich.

Wydaje się jednak, że duży popyt jakim się cieszy (15 wydań od 1976 roku — 150 tys. egz.) wywołany jest w znacznej mierze chyba nazwiskiem głównego autora, ponieważ nie jest to słownik godny wyróżnienia wśród wielu innych, które zostały opublikowane na Zachodzie.

Michel Foucault: *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu* (przekł. Helena Kęszycka). Warszawa, PIW, 1987, 600 s., nakład: 20 000 egz. Wstęp: Marcin Czerwiński.

Michel Foucault wybitny francuski humanista, pisarz, filozof, psycholog i historyk jest szczególnie dociekliwym badaczem dziejów i wzorów kultury oraz społecznych poglądów. Pisał o historycznych koncepcjach szaleństwa, więziennictwa, płci, o sposobach pojmowania i zasadach traktowania tych spraw oraz o strukturze wiedzy przednaukowej i nauce. *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu* jest dziełem o wielkim znaczeniu, które przyniosło mu światowe uznanie. Jest udokumentowanym esejem historyczno-filozoficznym, opowiadającym o wielorakich i różnorodnych powiązaniach obłądu z historią społeczeństw. Przedstawia różne sposoby widzenia obłądu: jako stanu cechującego się wyższymi zdolnościami psychicznymi (stany nawiedzenia, jako kondycji godnej pogardy, nawet kary na równi z grzechem, a więc kondycji o charakterze penalnym i ekspulsywnym), czy też stanu traktowanego jako przejaw choroby psychicznej. Owe ujęcia są o tyle istotne, że wyznaczają odrębne, autonomiczne paradygmaty w pojmowaniu szaleństwa, a może nawet epoki czy odrębne światy mentalne. Ich ekspozycja i rozróżnienie nie prowadzi ani do stwierdzenia, że w zmianach stosunku do szaleństwa można dostrzec stygmaty postępu w rozpoznawaniu prawdy o błędzie, ani do interpretacji zakładającej, iż owe zmiany wiążą się z moralnym udoskonaleniem traktowania obłąkanych.

Świadczy o tym rozziw między dwoma wizjami obłąkania, przejście od jednego paradygmatu do drugiego, zmiana, która dokonała się w okresie klasycyzmu. Europejczycy przestali wtedy traktować szaleństwo w kategoriach nawiedzenia — grzechu — w myśl których można było pozostawić obłąkanych w świecie psychicznym właściwym całej wspólnotie, a więc zarówno im, jak i całej reszcie ludzi — a uczynili z niej chorobę, wymagającą według mniemań ówczesnych, ścisłej izolacji, wykluczenia z uniwersum ludzi jako wielce niebezpiecznych. W związku z tym Foucault między innymi pokazuje — pisze we wstępie Marcin Czerwiński — że ludzie w różnych momentach swoich losów odmieniali zasadnicze kategorie, w ramach których odbywało się porządkowanie stosunków między nimi a rzeczywistością, że zmieniali *epistémé* określając w tym i siebie i rzeczywistość dla siebie. W konsekwencji pojawia się znamieny postulat dotyczący zmiany opcji tak w nauce, jak w filozofii, zacierający przeobrażenie i przewartościowanie stosunku do naszej kultury, wskazujący, iż ludzie są więźniami określonego horyzontu epistemologicznego właściwego danemu okresowi (*nota bene* można to stwierdzenie porównać z Kuhnowską koncepcją paradygmatu). Foucault proponuje zmianę płaszczyzny

oglądu kultury z immanentnej na transcendentálną, wyższą i zewnętrzną w stosunku do badanej, proponuje krytykę tej epistemologii, która wcielona jest w jakąkolwiek kulturę, w jakiegokolwiek formy kultury, a przede wszystkim w kulturę własną badacza. O ile mi wiadomo podobną koncepcję prezentuje René Girard w omawianej poniżej książce: *Kozioł ofiarny*.

René Girard: *Kozioł ofiarny* (przekł. Mirosława Goszczyńska). Łódź, Wydawnictwo Łódzkie, 1987, 327 s., nakład: 19 650 egz.

Twórczość René Girarda — Francuza pracującego od wielu lat na uniwersytetach amerykańskich — nie daje się zaliczyć do jakiegś ściśle wyodrębnionej dziedziny wiedzy, ponieważ w swych utworach porusza zagadnienia z kręgu religioznawstwa, socjologii i historii literatury, nauki o mitach, antropologii kulturalnej, psychologii czy filozofii. Autor książki należy dziś do najgłośniejszych i najbardziej kontrowersyjnych przedstawicieli współczesnej myśli humanistycznej.

Zainteresowanie Girardem nie pojawiło się zbyt szybko, rosło stopniowo. W 1961 roku dał się poznać jako autor krytycznej pracy *Mensonge romantique et vérité romanesque*, książki, jak się później okazało, kładącej podwaliny pod całą teoretyczną refleksję, uzupełnioną dziełami bardziej dojrzałymi — *La Violence et Le Sacré* (1972), *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) oraz *Le Bouc Emissaire* (*Kozioł ofiarny* 1982) — to jest rozprawami, które wywołały prawdziwy ferment wokół osoby Girarda.

Oceniana tu, a zarazem ostatnia jego książka jest rozszerzeniem teorii religii i kultury pojmowanych jako forma zakłętego koła przemocy i *sacrum*, stanowi też swego rodzaju ich podsumowanie oraz istotną dla René Girarda apologię własnych badań, odnoszącą się do licznych adwersarzy wywodzących się przede wszystkim z kręgu tradycyjnej i współczesnej strukturalistycznej etnologii i psychoanalizy.

René Girard twierdzi, że mechanizm kozła ofiarnego wynika z nie-uświadomionej (bądź uświadomionej) skłonności do irracjonalnego tłumaczenia czyjaś winą wszelkich domniemanych lub rzeczywistych przeciwności losu, nieszczęść i konfliktów. Jest odwetem lub próbą zapobieżenia złu poprzez poświęcenie bądź krwawą rozprawę z wytypowanym indywiduum lub grupą osób.

Kozioł ofiarny ma być nie tylko symbolicznym, ale często i bezpośrednim działaniem mającym na celu zneutralizowanie źródła zła, zarazy, jest efektem zaślepienia, hysterii i zwykłego strachu, wynikającego z przekonania tłumów, że domniemane źródło masowych zgonów, dżumy,

pojawiło się w efekcie zadziałania jakiegoś człowieka lub grupy osób. XIV-wieczna masakra, o której pisze Guillaume de Machaut jest przecież wydarzeniem autentycznym, uzasadnionym w oczach tłumu. Impulsem do masakry były pogłoski o zatrutych przez Żydów źródłach i lęk przed straszną chorobą. Zdarzało się, że masakry Żydów wybuchały już w momencie pierwszych pogłosek o szerzeniu się w okolicy zarazy.

Poświęcenie kozła ofiarnego jako forma zadośćuczynienia, spełnienia symbolicznego gwałtu, powodowała samouspokojenie, wstrzymanie wszelkich działań obronnych. A ponieważ ofiara była w efekcie postępowaniem pośrednim, iluzorycznym, skierowanym jedynie przeciw domniemanemu, a nie rzeczywistemu źródłu zła, przeto wstrzymanie się od wszelkich innych przeciwdziałań narażało zbiorowość objętą nieszczęściem na niebezpieczeństwo zaostrzenia skutków negatywnych zjawisk. Ludzi ogarniała niemoc tak zupełna, że stwierdzenie faktycznego stanu rzeczy nie byłoby równoznaczne z decyzją stawienia czoła sytuacji, lecz raczej z poddaniem się jej dezorganizującym efektom, z rezygnacją z pozornie normalnej egzystencji. W takie zaślepienie popadała dobrowolnie cała ludzkość. A to wynikające z rozpaczki postępowanie, sprzyjało polowaniom na kozła ofiarnego. Ludzie bowiem — głosi Girard — przejawiają nieuświadomioną skłonność do obciążania winą za wszelkie przeciwności losu kogokolwiek, tylko nie siebie samych. Jest to jakby podstawowy mechanizm motywujący, pobudzający do szukania kozła ofiarnego. Wprawdzie wyszukana i wytypowana na tej podstawie osoba jest istotą niewinną, lecz trudno o tym przekonać społeczeństwo, święcie zadufane w trafność diagnozy i terapii, zwłaszcza gdy zachodzi przypadkowa odmiana sytuacji. Wtedy następuje, zdaniem zbiorowości, potwierdzenie więzi przyczynowo-skutkowej (nieszczęście efektem działalności zdemaskowanego indywiduum) lub bezpośredniej korespondencji między boską transcendencją a ofiarą, co nadaje kozłowi ofiarnemu wydzwięk sakralny, a społeczeństwu złudzenie możliwości oddziaływania na siły nadprzyrodzone, zdolność manipulowania lub „wymuszania” pożądaných decyzji za pomocą symbolicznej, rytualnej, krwawej ofiary.

Pojęcie *koziół ofiarny* jest rozszerzone również — w koncepcji Girarda — o sferę rzeczywistych złoczyńców, którzy występują przeciw ogólnie przyjętym normom kulturowym w obrębie danego społeczeństwa (dzieciobójstwo, kazirodztwo, skrytobójstwo), ich ofiara nie jest przypadkowa i ma na celu zniesienie rzeczywistego, a nie domniemanego zła. Uzasadnienie potrzeby przemocy na zdemaskowanym indywiduum czy unicestwienie wskazanej ofiary ma charakter *stricte* racjonalny i prowadzić może do rzeczywistego zmniejszenia zła. W tym przypadku zbrodnia popełniona na kozle ofiarnym jest merytorycznie uzasadniona i nie ma nic wspólnego z wiarą w moc oddziaływania na siły tajemne.

Nawiasem mówiąc autor *Kozła ofiarnego* stwierdza, że wprawdzie w tekstach z okresu średniowiecza i epoki nowożytnej *sacrum* ulega osłabieniu, lecz nie zanika całkowicie. Natomiast w mitach rola *sacrum* nie słabnie. Wskazuje się, iż po przekroczeniu pewnego progu wiary kozioł ofiarny jest traktowany nie tylko jako odbiorca, medium transcendentalnych sił zła, ale także jako wszechmocny manipulator, jedyna przyczyna plagi, posiadająca magiczną moc kreacji.

René Girard analizując motywy i rozmaite formy, stereotypy prześladowań wynikających z mniej lub bardziej irracjonalnych potrzeb stwierdza, że bez względu na zróżnicowania kulturowe fenomen kozła ofiarnego można określić za pomocą jednego uniwersalnego schematu: a) akty gwałtu są autentyczne; b) kryzys jest autentyczny; c) ofiary zbrodni są wybierane nie na podstawie przypisywanych im zbrodni, lecz na zasadzie znaków ofiarniczych — wszystkiego, co sugeruje pokrewieństwo owych zbrodniczych znaków z kryzysem; d) sensem tej operacji jest zrzucenie na ofiary odpowiedzialności za ów kryzys i zadziałanie nań poprzez unicestwienie ofiar lub co najmniej wyrzucenie ich ze wspólnoty, którą skały.

Nota bene istnienie wskazanego schematu potwierdzają historycy badający różne społeczności. Natomiast etnologowie nie dostrzegają tego typu aktów prześladowczych, wobec których można zastosować metodę i formę analizy wypracowaną przez Girarda. Obala on także tezę, iż brak jest odpowiednich tekstów kultury, które mogłyby być poddane temu typowi analizy, że jakoby jedynie dokumenty historyczne w postaci słowa pisanego spełniają wymogi formalne. Girard obala ten pogląd poddając analizie mity społeczeństw mityczno-rytualnych. Jest to jego kluczowe założenie metodologiczne, a zarazem udana próba swoistego przewrotu Kopernikańskiego, przewartościowania założeń i środków badawczych w etnologii. Girard jest całkowicie przekonany co do trafności swojej koncepcji i prorokuje, że *Nadejdzie dzień, w którym nieodczytanie mitu o Edypie w taki sam sposób, w jaki czyta się Guillaume'a de Machaut, wyda się tak samo śmieszne, jak może się wydać śmieszne zestawienie tych dwóch tekstów. W tymże samym dniu zniknie ów dziwny, stwierdzony przez nas dysonans pomiędzy interpretacją mitu osadzonego w kontekście mitologicznym i tegoż samego mitu przeniesionego w kontekst historyczny.*

Agostino Trapé: *Święty Augustyn. Człowiek — duszpasterz — mistyk* (przeł. Jan Sułowski). Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1987, 359 s., nakład: 10 000 egz.

W niniejszym tomie zebrane zostały owoce trudu, wnikliwości i wytrwałości wieloletnich studiów nad życiem i twórczością świętego A u g u -

styna. Autor dążył do ukazania optymalnie pełnego obrazu wielkiego Rzymianina jako człowieka, duszpasterza i mistyka. Są to bowiem — zdaniem Agostino Trapé — trzy główne aspekty tworzące bogatą osobowość świętego Augustyna. Natomiast inne aspekty osobowości augustyńskiej zostały w całości albo częściowo pominięte. Niewiele zostało powiedziane o Augustynie jako myślicielu i pisarzu, tyle ile wydawało się konieczne do wyjaśnienia działalności pasterskiej i życia wewnętrznego. Właściwie nic poza skromnymi i rzadkimi uwagami nie pisze autor na temat stosunku Augustyna do wcześniejszej patrystyki, jak też o wpływie twórczości Augustyna na kierunki późniejsze. Jednakże mimo założonej redukcji, koniecznej z obiektywnych objętościowych względów, publikacja jest pozycją godną uwagi. Daje świadectwo w jaki sposób można i powinno się — mając na względzie olbrzymi postęp studiów, pośród wielu odmiennych i nie zawsze pochlebnych interpretacji — rozumieć złożoną i wybitną postać biskupa z Hippony. Warto przypomnieć, że Augustyn wywierając głęboki, a zarazem ustawiczny wpływ na świat zachodni, podlegał przeróżnym interpretacjom podsuwanym z wieku na wiek przez problematykę i okresowe zainteresowania scholastyki, reformacji, jansenizmu, iluminizmu, modernizmu. Prezentowana książka przedstawia, jak się zdaje, wersję najbardziej prawdopodobną.

Marek Jędraszewski: *Filozofia i modlitwa*.
Poznań, „W drodze”, 1986, 229 s., nakład: 10 000
egz.

Pomysł książki wywodzi się z chęci pokazania pewnej jedności tego, co zwykle rozdziela się w życiu codziennym, a mianowicie jedności myślenia filozoficznego z modlitwą. Zrodził się on na łamach miesięcznika „W drodze”, pisma poświęconego życiu chrześcijańskiemu, gdzie opublikowano wiele esejów, zamieszczonych później w książce. Pomysł kojarzenia myślenia *stricto* filozoficznego, racjonalnego o charakterze ściśle poznawczym z rozważaniami o wydzwiku konfesyjnym (wyznaniem wiary) może budzić wątpliwości, ale nie wtedy, gdy obejmuje swym zasięgiem Bacona, Descartesa, Pascala, Malebranche’a, Leibniza, Kierkegaarda, Cieszkowskiego, Bergsona, Buber’a, Teilharda de Chardina, Marcela, Levinasa czy Wojtyły. Ksiądz Marek Jędraszewski próbuje też wypełnić ukazaną niegdyś (1982 r.) dość jaskrawo przez Gerda Hoefnera (artykuł: *Theologie und Philosophie*) lukę w obecnej refleksji humanistycznej, swoistą białą plamę określoną w sposób radykalny za pomocą następującego stwierdzenia: *współczesna filozofia zbyt mało poświęca uwagi modlitwie, traktując ją jako problem zgoła peryferyjny*.

Stanisław Tokarski: *Jogini i wspólnoty. Nowoczesna recepcja hinduizmu*. Wrocław, Ossolineum, 1987, 282 s., nakład: 10 000 egz.

Praca Stanisława Tokarskiego stanowi bardzo cenną, rzetelnie udokumentowaną rozprawę poświęconą przede wszystkim recepcji tradycyjnych nurtów myśli i praktyk religijnych dzisiejszych Indii w kontekście *kultury anglojęzycznej*. Autor, nie mogąc wyczerpać bogatej problematyki nadającej się właściwie do opracowania wielotomowego, ograniczył się do charakterystyki jedynie tych postaci, które z uwagi na wpływ na współczesną euroamerykańską i nowoindyjską kulturę odegrały rolę najistotniejszą.

Kolejne rozdziały książki odsłaniają i charakteryzują etapy szczególnie ważne i znamienne w najnowszej historii relacji zachodzących między Indiami i Zachodem, opisują ich refleksy i trwałe wpływy pojawiające się w odmiennych cywilizacjach orientalnych i euroamerykańskich, oddziaływania wykształcające nowe oryginalne wzorce, otwierające — jak twierdzi autor — drogi autentycznego rozwoju. Jest rzeczą charakterystyczną, że owe wpływy, wzorce i świadomość potoczna wiążą się zarówno z neohinduizmem (zwłaszcza Indie), jak też „eksplozją” jogi (przede wszystkim) na Zachodzie, choć nawiasem mówiąc zakresy obu terminów są różnie pojmowane w przeróżnych środowiskach naukowych, filozoficznych i religijnych.

Każda z postaci omówionych w odrębnych rozdziałach stanowi wydarzenie najwyższej wagi w historii neohinduizmu i szeroko pojętej jogi, zyskując jednocześnie ze względu na osobisty przykład, prestiż, filozofię i wiarę mocną pozycję na Zachodzie w fali tak zwanej recepcji joginicznej. Nazwiska Ramany Maharishiego, Ramakrishny i Virekandy Krishnamaurtiego, Śri Aurobindo, Tagore i Mahatmy Gandhiego stanowią rodzaj horyzontu zakreślającego krąg złożonej i wielostronnej działalności zwanej na Zachodzie *cywilizacją alternatywną*. Przegląd ich życiorysów, poglądów, eksperymentów, małych szkół, wspólnot, aśram i dyskusji z zachodnimi uczniami oraz prób eskalacji ich osiągnięć na szerszą ogólnindyjską skalę obrazuje zarówno kolejne etapy kształtowania się nowej tożsamości Indii, jak też świadectwo realnego zderzenia Orientu z nowoczesnością Zachodu.

Konrad Waloszczyk: *Wola życia. Myśl Pierre'a Teilharda de Chardin*. Warszawa, PIW, 1986, 248 s., nakład: 10 000 egz.

Wola życia stanowi chyba jedno z bardziej kompetentnych omówień myśli francuskiego jezuity. Konrad Waloszczyk bowiem należy do

grona nielicznych polskich teilhardystów (*nota bene* jest doktorem teologii i filozofii) żywo uczestniczących w zgłębianiu i prezentacji poglądów wybranego twórcy tak w kraju (liczne publikacje), jak i za granicą — między innymi poprzez coroczne uczestnictwo w międzynarodowych kongresach poświęconych Teilhardowi de Chardin. Nie oznacza to jednak, że dana praca stanowi pierwszą czy ostatnią próbę przybliżenia życia i twórczości wskazanego myśliciela. Dorobek jego jest tak rozległy i skomplikowany, że zawsze pozostawia możliwość pisania o nim rzeczy, jeżeli nie nowych i odkrywczych to z pewnością odmiennych, uzupełniających obraz sylwetki filozoficznej.

Przedstawione w pracy rozważania nad Teilhardowską wizją świata, kosmosu, tajemnicy życia, człowieka, godności i woli życia czy nad wizją przyszłości ludzkości ukazują, iż poważna część jego refleksji zwłaszcza kosmologia i futurologia są to ekstrapolacje budzące wątpliwości, mało sprawdzalne, o niewielkim stopniu naukowej ścisłości. Jednakże — podkreśla Konrad Waloszczyk — można stwierdzić, że w miarę, jak się je potraktuje poważnie, to wynikają z nich istotne konsekwencje etyczne, wskazania moralne służące pokojowi i *byciu czymś więcej ludzkości*.

Werner Heisenberg: *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu* (przeł. Kazimierz Napiórkowski). Warszawa, PIW, 1987, 310 s., nakład: 20 000 egz., słowo wstępne Carl Friedrich von Weizsäcker.

Einstein, Bohr, Heisenberg, to trzech przedstawicieli nauki, którzy dokonali rewolucji na terenie fizyki w pierwszej tercji dwudziestego wieku. W konsekwencji ich odkryć nastąpiły daleko idące przeobrażenia techniczne, ale jeszcze większego znaczenia nabiera dla dziejów świata, związana z odkryciami teoretycznymi i przeobrażeniami technicznymi, przemiana myślenia, przewartościowanie refleksji o świecie, człowieku i społeczeństwie. Powiada się, że czołowi fizycy tamtych lat zostali jakby mimo woli wtrąceni w ontologię, w rozważania filozoficzne. Wszyscy wyżej wymienieni nie mogliby dokonać swoich odkryć bez podważenia niektórych ustalonych założeń z zakresu teorii bytu, bez najwyższego wysiłku filozoficznego. Namysł filozoficzny nie tylko legł u podstaw zasady nieoznaczoności czy mechaniki kwantowej Heisenberga, ale też rozwinął się i pogłębił w wyniku badań z dziedziny fizyki. Podjął się on bowiem filozoficznej interpretacji podstaw fizyki współczesnej, jak na przykład w wydanej w przekładzie polskim książce: *Fizyka i filozofia*. Również i w omawianym tomie, który charakteryzuje rozwój fizyki w ciągu 50 lat (do roku 1969) pojawiło się wiele wypowiedzi w całym tego słowa znaczeniu filozoficznych, takich jak: *Pierwsze spotkanie z teorią atomową* (1919—

1920), *Pojęcie rozumienia w fizyce współczesnej* (1920—1922), *Pierwsze rozmowy na temat stosunku między nauką a religią* (1927), *Mechanika kwantowa i filozofia Kanta* (1930—1932), *O odpowiedzialności badacza* (1945—1950), *Pozytywizm, metafizyka i religia* (1952) czy też *Cząstki elementarne i filozofia platońska* (1961—1965). Wszystkie one, podobnie jak inne fragmenty książki, zostały napisane w formie dialogu z ludźmi, którzy kiedyś naradzali się wraz z Heisenbergiem nad interpretacją wspólnie zaprojektowanych i przeprowadzonych eksperymentów, dialogu, który ma również na celu poddanie na nowo pod dyskusję możliwie najszerszemu kręgowi ludzi podstawowych założeń i problemów filozoficznych, etycznych i politycznych związanych ze współczesną fizyką atomową.

Konrad Lorenz: *Regres człowieczeństwa* (przeł. Anna Danuta Tauszyńska). Warszawa, PIW, 1986, 205 s., nakład: 30 000 egz.

Konrad Lorenz, absolwent medycyny i filozofii (uzyskał doktoraty w tych dyscyplinach), wybitny specjalista z zakresu etologii porównawczej, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie medycyny i filozofii (1973 r.) jest autorem bardzo wielu prac naukowych, a także książek eseistycznych, które (kilka z nich przełożono na język polski: *Tak zwane zło, I tak człowiek trafił na psa, Odwrotna strona zwierciadła*) w sposób często kontrowersyjny prezentują problemy nurtujące współczesne społeczeństwa. Kazimierz Szewczyk — autor wielu publikacji na temat Lorenza — twierdzi (*Duch ludzki, kultura i cywilizacja w ujęciu Konrada Lorenza*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 10, s. 83), że austriacki uczony swą twórczością wyraźnie nawiązuje do nurtu myślicieli, którzy krytycznie, a zarazem diagnostycznie oceniają przejawy współczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Lorenz podkreśla niemalże we wszystkich swoich pismach skierowanych nie tylko do etologów, ale i do szerszego grona czytelników, że zachodnia kultura jest chora, że trzeba zneutralizować i zniszczyć przyczyny zakłóceń o charakterze patologicznym, które ujemnie wpływają na tak zwany system czy jednię biologiczno-kulturową.

Najpełniejszy przegląd objawów owej patologii zawarty był jak dotąd w pracy austriackiego etologa pt. *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit* (München 1973). Właśnie do tej problematyki nawiązuje w sposób mniej lub bardziej bezpośredni prezentowany w tej nocy *Regres człowieczeństwa*. Autor chce w sposób radykalny przestrzec ludzkość przed przyszłością o nieuchronnym wydzwisku apokaliptycznym. Wskazuje, że ludzkość najprawdopodobniej szybko zginie samobójczo od broni jądrowej. A jeżeli to nie nastąpi — pisze Lorenz — to grozi jej samounicestwienie, powolna śmierć wskutek zatrucia i innych form niszczenia środowiska.

Autor podkreśla jeszcze bardziej skrajność pesymistycznej wizji orzekając, że gdyby nawet ludzie potrafili w porę powstrzymać swoje nieprawdopodobnie ślepe i niewiarygodnie głupie działanie, to zagraża im nieodwołalnie stopniowy regres wszystkich cech i osiągnięć stanowiących o ich człowieczeństwie. Konrad Lorenz, w przeciwieństwie do wielu myślicieli, którzy dostrzegli negatywne zjawiska, traktuje wyniszczenie środowiska, upadek kultury, regres człowieczeństwa jako chorobę, którą trzeba leczyć. Poszukuje, jak Aldous Huxley, przyczyn choroby i ewentualnych środków zaradczych.

Igor S. Kon: *Odkrycie „ja”* (przekł. Larysa Syniugina). Warszawa, PIW, 1987, 279 s., nakład: 30 000 egz.

Igor S. Kon — profesor Uniwersytetu Leningradzkiego, znany filozof, socjolog i psycholog kojarzy w prezentowanej pozycji wiedzę z zakresu wymienionych specjalności. Zarówno książka, jak i wiele innych publikacji odznaczają się lekkością pióra, oryginalnością i rozmachem erudycyjnym, penetrują główne bolączki współczesnej humanistyki. *Odkrycie „ja”* jest kontynuacją i pogłębieniem z perspektywy filozoficznej i psychologicznej *socjologii jednostki*.

W oryginalnym wydaniu autor rozważa problem „ja” w kolejnych trzech rozdziałach z odpowiednich trzech punktów widzenia: a) odkrycie „ja” jako naukowy problem w filozofii i socjologii; b) odkrycie „ja” w historii kultury europejskiej; c) odkrycie „ja” przez jednostkę, geneza indywidualnej samoświadomości. W polskim wydaniu zaś omawiana książka została wzbogacona o następny, czwarty rozdział dotyczący *Kategorii „ja” w psychologii*. Jest on istotnym uzupełnieniem pierwszego rozdziału, uaktualnieniem charakteryzowanych zagadnień, ponieważ autor ukazuje w nim najnowsze osiągnięcia w tej dziedzinie tak w Związku Radzieckim, jak i na świecie.

Autor uważa, iż ludzkie „ja” jest zjawiskiem o charakterze społecznym i psychicznym, nie ma natury przyrodniczej, mimo iż podstawą jego zaistnienia jest przyroda. Stosownie do tego definiuje ściśle ze sobą powiązane trzy aspekty problemu „ja”: tożsamość, *ego* i obraz „ja”. Następnie przedstawia tę sprawę, to znaczy wyobrażenia o naturze „ja”, w ujęciu historycznym nawiązując między innymi do poglądów Kartezjusza, Hume’a, Kanta, Fichtego, Feuerbacha, Marksa i dochodzi do wniosku, że w odróżnieniu od teorii filozoficznych, które rozważają zagadnienie „ja” w ogólności, psychologia usiłuje na użytek badań eksperymentalnych wyodrębnić części składowe problemu. Nawiązuje w związku z tym do freudyizmu, któremu na kartach książki poświęca wiele uwagi.

Twierdzi, że wyodrębnienie się jednostki i proces rozwoju jej świadomości jest procesem historycznym, społeczno-kulturowym. Ludzie (i ich „ja”) nigdy nie byli jednakowi, ponieważ oddziaływały na nich „systemy” kultury, które nigdy nie odzwierciedlały całości rzeczywistości społecznej. Kultura preferuje różne typy osobowości, podnosi je do rangi wzorca. Z tego względu zwracający się ku psychologii historycznej Kon, podkreśla znaczenie takich źródeł, jak: mit, bajka, epos bohaterski, w których odzwierciedla się proces wyodrębniania jednostki z rodu i odbicie tego procesu w samoświadomości.

Kon wiele publikacji (których nie tylko echa, ale i konkretne koncepcje dostrzec można i w *Odkryciu „ja”*) poświęcił problemom z zakresu psychologii etnograficznej, kulturoznawstwa, mitoznawstwa, literaturoznawstwa i folklorystyki, a więc z kręgu tych dyscyplin, które niegdyś tworzyły zręby znanej formacji kulturalnej złożonej z humanistów tej klasy co Propp, Mielecinski, Łoziew, Awieriucew, Guriewicz, Lichaczew (i Kon).

Adam Kuper: *Miedzy charyzma a rutyna. Antropologia brytyjska 1922—1982* (przeł. Katarzyna Kaniowska). Łódź, Wydawnictwo Łódzkie, 1987, 286 s., nakład: 9650 egz.

Niniejsze wydanie jest poprawioną i uzupełnioną po dziesięciu latach drugą wersją książki opublikowanej po raz pierwszy w 1973 roku. Stanowi ona krytyczne omówienie sześćdziesięcioletniej historii współczesnej brytyjskiej antropologii społecznej, odzwierciedlającej w znacznym stopniu przemiany w humanistycznym myśleniu o człowieku, jakie zaszły w XX wieku na całym świecie. Adam Kuper poświęcił pierwszych siedem rozdziałów (stanowiły one podstawę pierwszego wydania) omówieniu poglądów i dorobku antropologów tej miary, jak na przykład: Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Leach, Gluckman czy Lévi-Strauss. Scharakteryzował również dokonujące się w obrębie brytyjskiej antropologii przeobrażenia takie, jak przejście od funkcjonalizmu do strukturalizmu i neostrukturalizmu. W następnych dwóch rozdziałach omówił lata siedemdziesiąte oraz rozważył dylematy teoretyczne, które w coraz większym stopniu nękają antropologię kulturalną.

Wprawdzie początek współczesnej brytyjskiej antropologii społecznej można by osadzić w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia i związać z twórczością W. H. R. Riversa kojarzonego w równym stopniu tak z funkcjonalizmem, jak ewolucjonizmem czy dyfuzjonizmem, jednakże za cezurę podstawową autor opracowania przyjął datę śmierci Riversa —

1922 rok — co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze był on mocno krytykowany nawet 20 lat po śmierci przez swojego pierwszego ucznia — Radcliffe-Browna. Po drugie dlatego, że jest to rok przełomu, rok, w którym ukazały się pierwsze ważniejsze prace Malinowskiego i Radcliffe-Browna zapoczątkowujące nowy kierunek, nazywany później funkcjonalizmem.

Zbigniew Drozdowicz: *Intelektualizm i naturalizm w filozofii francuskiej. Wybrane postaci*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 1987, 166 s., nakład: 520 egz.

Rozprawa przedstawiona w książce dotyczy niektórych postaci intelektualizmu oraz naturalizmu, postaci, które pojawiły się w filozofii francuskiej od końca XVI do początku XX wieku. Autor skoncentrował uwagę przede wszystkim na tych wersjach, które zdają się być reprezentatywne dla poszczególnych epok kulturowych i które wpłynęły na dokonujące się w tych epokach przewartościowania poznawcze, światopoglądowe i tym podobne. Zbigniew Drozdowicz przedstawia intelektualizm oraz naturalizm jako kierunki filozoficzne o charakterze: a) dynamicznym, bo przechodzą w swojej historii wiele istotnych odmian, b) wielorakim, ponieważ przybierają istotnie różniące się postaci, c) niejednorodnym, dlatego że pojawiają się pod wpływem różnych determinant, d) wieloaspektowym, bo składają się z wielu różnych warstw, poziomów i tak dalej, e) wzajemnie opozycyjnym, skoro przeciwstawiają się sobie na wielu różnych płaszczyznach. Autor odrzucił jednak jako niewykonalną możliwość przebadania wszystkich postaci intelektualizmu i naturalizmu, rezygnując z ukazania w pełnym świetle ich historycznej zmienności oraz uwarunkowań, rozmaitych aspektów i opozycji. Przedstawił jedynie te stanowiska, które uznał za najbardziej istotne.

Zbigniew Drozdowicz w przyjętym w pracy rozumieniu traktuje intelektualizm, zgodnie ze słownikowym ujęciem, jako pogląd przypisujący intelektowi podstawowe znaczenie w procesie poznawczym. Autor podkreśla, że tak pojmowany intelektualizm jest pokrewny racjonalizmowi, ale tej jego odmianie, która swoją tożsamość filozoficzną określa między innymi za pomocą opozycji w stosunku do naturalizmu. Z kolei mianem naturalizmu autor określa kierunek filozoficzny dążący do wyjaśnienia rzeczywistości przyczynami naturalnymi, tłumaczący całość zjawisk zachodzących w świecie działaniem praw przyrody (czasem odwołujących się również do spraw boskich), zawsze mający na uwadze przyrodę, pozostający w opozycji do intelektualizmu. Pokazanie i uzasadnienie tej opozycji intelektualizmu i naturalizmu jest właśnie jednym z głównych celów tej

pracy. Analizowane w książce, a ujęte w tytule przeciwstawienie jest jedną z wielu podstawowych opozycji występujących w filozofii francuskiej. Jej wybór spośród innych (na przykład teizm i naturalizm, teizm i deizm i tak dalej) jest podyktowany koncepcją zakładającą analizę pewnego fragmentu bogatej kultury i filozofii francuskiej, prezentację jej dorobku z określonego, częściowego punktu widzenia stanowiącego przyczynek do całościowego oglądu tak francuskiej, jak europejskiej kultury filozoficznej wskazanego okresu.

Ryszard Manteuffel: *Filozofia rolnictwa*.
Warszawa, PWN, 1987, 264 s., nakład: 1600 egz.

Filozofia rolnictwa zawiera refleksje nad ogólnym sensem, istotą i rozwojem rolnictwa — rolnictwa polskiego. Jest wypowiedzią znakomitego ekonomisty rolnego, odznaczającego się cenną umiejętnością łączenia cech naukowca i praktyka. Filozofia rolnictwa jest pojęciem, które nie było w ogóle stosowane. Ryszard Manteuffel wprowadził je po to, aby stało się użyteczne w procesie budowy nauki o zasadach, podstawach, cechach, efektach dobrego gospodarowania w rolnictwie. Jednakże przedstawione w książce rozważania nad sensem i istotą pracy na roli czy też rozwojem i perspektywami rolnictwa polskiego zawierają niewiele (może poza refleksjami nad *Etyką zawodu rolniczego*) filozofowania *sensu stricto*, to jest filozofii w ogólnie przyjętym rozumieniu tego słowa.

Stanowią raczej swoistego rodzaju próbę uporządkowania wiedzy o rolnictwie w ogóle z punktu widzenia człowieka doświadczonego, który całe życie był związany z tą dziedziną teorii i praktyki ludzkiej, który jest zdania, że jego wypowiedź przyczyni się w połączeniu ze sprawdzonymi przez wielowiekową praktykę zasadami biologiczno-technicznymi oraz ekonomiczno-organizacyjnymi do postępu w rolnictwie, chroniąc go przed degradacją, jeśli już nie przed zniszczeniem.

Marksizm — myśl katolicka — filozofia egzystencjalna. Materiały źródłowe z filozofii. Cz. 1, Wrocław, Wydawnictwo Politechniki Wrocławskiej, 1986, 184 s., nakład: 2000 egz.

Autorzy skryptu: Aleksandra Żukrowska przy współpracy Elżbiety Kałuszyńskiej, Wojciecha Małuszyńskiego i Andrzeja Raciborskiego, skoncentrowali uwagę, przy wyborze tekstów, na jednej tylko z wielu tradycji współtworzących współczesną myśl filozoficzną, by usytuować ją w takim — jak to określili — *układzie odnie-*

sienia, który umożliwi odkrycie źródeł zewnętrznych, wpływów i inspiracji istotnych dla treści i kształtu rozważanej tradycji. Nawiasem mówiąc nie można w ograniczonym zakresie — wyznaczonym przez program (tematyka zajęć i coraz mniejsza ilość godzin przeznaczonych na zajęcia dydaktyczne) nauczania filozofii dla pozafilozoficznych kierunków studiów wyższych — stworzyć za pomocą wypisów reprezentatywny obraz współczesnej filozofii społecznej, który mógłby dawać zadowalające wyobrażenie o całokształcie kontrowersji w myśli społecznej XIX i XX wieku. A poza tym stanowisk, koncepcji i problemów jest zbyt dużo, by można było je ująć w ramach jednej, nawet bardzo obszernej, antologii.

Większość tekstów dotyczy lewicowego nurtu katolickiej refleksji społecznej, reprezentowanej w tym wyborze przez sześć (na trzynaście) fragmentów wypowiedzi, z których trzy dotyczą Pierre'a Teilharda de Chardin, dwa Emmanuela Mouniera i jeden Jacquesa Maritaina. Wspomniany na wstępie kontekst teoretyczny tworzą dwa teksty klasyków marksizmu, dwa Jeana Paula Sartre'a i fragmenty pism Maxa Schelera oraz Martina Heideggera.

Mamy w tym przypadku do czynienia z tekstami standardowymi, typowymi dla poglądów wskazanych klasyków filozofii, z rozważaniami, które można również spotkać w innych antologiach. *Novum* wyboru polega między innymi na tym, że pojawiły się one w odmiennej niż zwykle, trafnej i dobrze uzasadnionej przez autorów konfiguracji oraz że znalazł się wśród nich tekst ściśle literacki Tadeusza Brezy (*Rezonans myśli Teilharda*) oraz fragment syndykalistycznej koncepcji filozofującego eseiisty Denisa de Rougemonta z jego książki *Przyszłość jest naszą sprawą*. Z zainteresowaniem należy oczekiwać następnej zapowiedzianej części materiałów źródłowych.

Ryszard Palacz: *Klasyki filozofii*. Warszawa, KAW, 1987, 350 s., nakład: 20 000 egz.

Ryszard Palacz przedstawił w prezentowanej książce poglądy kilkudziesięciu myślicieli (począwszy od Jończyków, a na Miquelu de Unamuno kończąc), których określił mianem klasyków filozofii (nawiasem mówiąc wyrażam wątpliwość czy do tej niepełnej i dość arbitralnie wybranej, ale znakomitej przecież galerii filozoficznej, w której równie dobrze można by pomieścić portrety kilkudziesięciu innych, należało wprowadzić Mikołaja Kopernika, co prawda wielkiego uczonego i astronoma, ale nie filozofa, a jeżeli już — to raczej miernego). Omawiane opracowanie jest pozycją potrzebną, która spotka się wśród czytelników z dużym zainteresowaniem, zwłaszcza wśród młodzieży szkół średnich oraz tak zwa-

nej inteligencji czytającej między innymi „Argumenty” (na łamach tego tygodnika zrodził się pomysł prezentacji biografii intelektualnych zawartych w książce). Zaletą *Klasyków filozofii* jest niewątpliwie krótka i zwięzła prezentacja życia, twórczości na tle epoki i poglądów poszczególnych myślicieli; wadą zaś brak śródtytułów, wyszczególniających charakteryzowane teorie czy koncepcje. *Nota bene* przy kolejnych wydaniach warto by usunąć z książki takie sformułowania, jak na przykład: *Kartezjusz jednakże nie podejmował antyscholastycznych krytyk, bardziej był związany z filozofią Odrodzenia i sceptycyzmem Monteskiusza* — to jest stwierdzenia, które — jak powyższe — mogą się przyczynić do dezinformacji (K a r t e z j u s z zmarł w 1650, M o n t e s k i u s z urodził się w 1689 roku).

Wstęp do filozofii. Wybór tekstów (wybór tekstów i opracowanie Jan S z m y d). Kraków, Wydawnictwo Naukowe WSP, 1986, 440 s., nakład: 1000 egz.

Zebrane w tym tomie fragmenty tekstów różnych filozofów (dominują myśliciele europejscy z pierwszej połowy XX wieku) zostały podporządkowane — jak podkreśla autor wyboru — zdobyciu wyjściowej i elementarnej wiedzy intelektualnej zwanej filozofią, to jest poznaniu i zrozumieniu podstawowych jej zagadnień, problemów, pojęć i kategorii umożliwiających ewentualne dalsze, bardziej szczegółowe i analityczne studia filozoficzne. Teksty zostały podzielone na sześć działów: 1. *Filozofia i wiedza potoczna i naukowa*; 2. *Główne stanowiska i orientacje w historii filozofii*; 3. *Działy i specjalizacje filozofii*; 4. *Światopogląd filozoficzny i kultura filozoficzna*; 5. *Ważniejsze koncepcje filozofii i sposoby jej uprawiania*; 6. *Marksizm — koncepcja filozofii — podstawowe tezy materializmu dialektycznego i historycznego*. Zawierają one odpowiedzi na zasadnicze pytania stawiane przez osoby wkraczające w świat problematyki filozoficznej. Jednakże mimo to należy być przygotowanym na pewne niedogodności i utrudnienia w postaci powtórzeń rozmaitych pojęć, twierdzeń i interpretacji oraz rozlicznych i dość istotnych rozbieżności w rozumieniu tych pojęć, a także w pojmowaniu podstawowych zagadnień filozoficznych, w sposobie ich stawiania i rozwiązywania. Wynika to z tego, że autorzy tekstów posługują się często różnymi językami o specyficznej terminologii i aparaturze pojęciowej, reprezentują odmienne szkoły czy orientacje filozoficznego myślenia. W związku z tym wskazane byłoby przed lekturą tekstów uważne przeczytanie poprzedzającego je opracowania pod tytułem: *Wstęp do filozofii jako przedmiotu studiów*, dlatego że zawartych jest w nim szereg niezbędnych informacji mogących ułatwić lekturę.

Bartłomiej Kozera: *Przewodnik po filozofii*.
Opole, Wydawnictwa Skryptowe WSP w Opolu,
1987, 54 s., nakład: 540 egz.

Skrypt jako przewodnik po filozofii jest w istocie skromnym aczkolwiek istotnym zbiorem wskazówek i informacji metodycznych, określających, w jaki sposób oraz jakie zagadnienia i problemy należy proponować studentom podczas edukacji filozoficznej na pozafilozoficznych kierunkach studiów (w tym przypadku w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Opolu). Jednakże owe informacje metodyczne i ich merytoryczny kontekst uzasadniania nie są na tyle odkrywcze, aby zasługiwały na wydanie nawet w formie skryptu.

Dotyczy to między innymi rozważań wstępnych *O pożytkach płynących z poznania filozofii* oraz tak zwanych omówień poszczególnych tematów utrzymywanych na zbyt dużym poziomie uogólnienia i z taką ilością uproszczeń i powierzchownych skojarzeń, że raczej nie powinno się ich polecać uwadze tak studentów, jak i osób prowadzących zajęcia.

Dotyczy to także dość istotnych błędów, które dyskwalifikują nawet studenta podczas egzaminu z filozofii. Na przykład Bartłomiej Kozera zalicza Augustyna Aureliusza, twórcę na wskroś antycznego, żyjącego u schyłku państwa rzymskiego, do okresu filozofii średniowiecznej. Dalej autor przewodnika proponuje, aby do filozofii XVII wieku włączyć twórczość Georga Berkeley'a (zmarł w 1753 roku), przedstawiciela oświecenia angielskiego publikującego swoje dzieła od 1709 roku do lat czterdziestych XVIII wieku. W wyszczególnionej przez Bartłomieja Kozere filozofii oświeceniowej nie można znaleźć ani Locke'a ani Berkeley'a. W ogóle nie wspomina o żadnym filozofie angielskim.

Z zestawu lektur obowiązkowych wynika, że autor nie zawsze zdaje sobie sprawę ze zdolności percepcyjnych przeciętnego studenta na pozafilozoficznych kierunkach studiów. Świadczy o tym na przykład propozycja zawarta przy temacie zajęć poświęconych Heglowi. W myśl zaleceń autora skryptu słuchacz powinien przeczytać oprócz opracowań (lektury uzupełniające) jeszcze kilkadziesiąt stron (około 40) niezmiernie trudnych, wymagających specjalistycznej, bardzo czasochłonnej i skomplikowanej egzegezy tekstów źródłowych z *Fenomenologii ducha*, *Nauki logiki*, czy też z *Wykładów z filozofii dziejów*. Przy zajęciach zaś dotyczących Locke'a autor skryptu zalecił jedynie osiem stron z nieporównywalnie łatwiejszych w odbiorze *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*. Można też zapytać Bartłomieja Kozere, czy rzeczywiście nauczanie filozofii bądź historii filozofii powinno się kończyć na przedstawieniu poglądów Ludwika Feuerbacha.

Jarosław Ładosz: *Socjalizm i komunizm*. Warszawa, Iskry, 1986, 313 s., nakład: 9750 egz.

Głównym zamierzeniem Jarosława Ładosza jest przedstawienie popularnego wykładu marksistowskiej teorii socjalizmu i komunizmu poczynając od klasycznego dorobku, a kończąc na współczesnych problemach. Jest to wykład zakładający pozytywną prezentację owej teorii, pozbawiony w zasadzie polemik z konkretnymi autorami (wyjątek stanowi polemika z socjologiem Jerzym J. Wiatrem czy ekonomistą węgierskim Istvanem R. Gaborem).

Autor twierdzi, że w tradycji marksistowskiej występuje systematyczna, zamierzona nieprzypadkowo dwuznaczność terminów *socjalizm i komunizm*. Są one prawomocnie, właściwie użyte, gdy odnoszą się do tego ruchu politycznego (i inspirującej go ideologii), który efektywnie prowadzi do zniesienia kapitalizmu i do kształtowania się socjalizmu i komunizmu jako ustroju społecznego następującego prawidłowo (zgodnie z założeniem M a r k s a) i bezpośrednio po kapitalizmie.

Rozdział pierwszy poświęcony jest właśnie analizie owej dwuznaczności w kontekście historycznych i obecnych ruchów socjalistycznych i komunistycznych oraz związanych z nimi doktrynami i programami politycznymi. Natomiast pozostałe części książki stanowią wykładnię marksistowskiej teorii formacji socjalistyczno-komunistycznej, prawidłowości oraz dróg jej kształtowania i rozwoju.

Nawiasem mówiąc dość interesującą kartę tej pracy stanowi historia jej wydania. A mianowicie: Jarosław Ładosz napisał omawianą książkę tuż przed wydarzeniami sierpniowymi 1980 roku. Potem pod wpływem wydarzeń społecznych opóźnił jej wydanie i wprowadził do sformułowań pewne modyfikacje. Skierował do druku w lipcu 1982 roku. Książka pojawiła się w księgarniach dopiero pod koniec 1986 roku. Może zawinił w tym przypadku długotrwały cykl wydawniczy?

Włodzimierz Lebiedziński: *Tischnerowska metoda krytyki socjalizmu*. Warszawa, Książka i Wiedza, 1987, 277 s., nakład: 9650 egz.

Autor wziął pod uwagę i poddał krytycznej analizie jedynie dwie prace — z bogatego dorobku księdza Józefa Tischnera, profesora Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie — a mianowicie *Etykę solidarności* oraz *Polski kształt dialogu*. Wystarczyło to, aby z pozycji marksistowsko-leninowskich określić poglądy ks. Józefa Tischnera jako antymarksistowskie, antysocjalistyczne i antykomunistyczne. Książka jest swoistym orężem, formą walki z przeciwnikiem wyznającym skrajnie odmiennie poglądy ideologiczne i polityczne. Prezentowana praca wydaje się

interesująca — przede wszystkim z jednego istotnego względu — może służyć jako podstawa do studiów nad zarzuconą chyba już obecnie zbyt radykalną i bezpardonową formą rozprawy z wyznawcą odmiennych poglądów dotyczących założeń życia społecznego.

Witold Mackiewicz: *Człowiek miarą wszechrzeczy. Słynne sentencje filozofów*. Warszawa, KAW, 1987, 261 s., nakład: 10 000 egz.

Człowiek miarą wszechrzeczy to jedna z nielicznych pozycji, która w ciągu zaledwie pięciu lat doczekała się już drugiego wydania. Świadectwem żywego odbioru i dużego zainteresowania problematyką filozoficzną w niej zawartą był dość szeroki rezonans wśród młodzieży wrażliwej na treści humanistyczne. Uwidocznił się on zwłaszcza podczas rozmów i dyskusji o dialogach, do których został zaproszony autor na antenie Polskiego Radia w cyklu audycji emitowanych w latach 1982—1983. O ich merytorycznej i nośnej w konsekwencje wartości świadczą liczne uzupełnienia dokonane w obrębie wielu szkiców (1, 4, 5, 8, 9, 12, 13, 15, 17) oraz nowe, włączone po raz pierwszy, rozważania o Przybyszewskim, o „filozofii życia” oraz o hermeneutyce.

Słynne sentencje filozofów, są — zgodnie z intencją autora, opracowaniem popularnym przeznaczonym zwłaszcza dla młodzieży i osób interesujących się filozofią. Witold Mackiewicz nie dążył do napisania podręcznika czy też książki przeznaczonej dla środowiska akademickiego bądź wąskiego grona specjalistów zajmujących się filozofią zawodowo. Nie to było jego celem, zdecydował się na tę formę wypowiedzi po to, by uprzyścić i upowszechnić najbardziej wysublimowaną postać wiedzy humanistycznej, by w efekcie przekonać do filozofii jak najszersze kręgi czytelników.

Przedmiotem zamieszczonych szkiców uczynił autor niektóre słynne aforyzmy filozoficzne, wypowiedziane przez tych myślicieli, których poglądy w sposób istotny wpłynęły na styl filozofowania ich epoki i rzutowały na późniejszą tradycję kulturową. Szkice te, oprócz wyżej wymienionych, dotyczą: Heraklita, Demokryta, Pitagorasa, Sokratesa, Arystotelesa, Świętego Augustyna, Kartezjusza, Pascala, Kanta, Hegla, Marksa, Nietzschego, Brzozowskiego, Bergsona, Sartre’a i Gadamera.

Dzięki takiemu projektowi i wynikającej z niego konstrukcji merytorycznej czytelnik ma możliwość prawie całościowego, choć w dużym skrócie, oglądu filozofii (z wyjątkiem myśli średniowiecznej) za pomocą sentencji największych czy uznanych myślicieli. Zamierzeniem Witolda Mackiewicza było posłużenie się aforyzmem jako najbardziej charakterystycz-

nym hasłem wywoławczym, celem przedstawienia najbardziej istotnych poglądów, które się za aforyzmem kryją, które stanowią jego najważniejszy i możliwie najbliższy w sensie merytorycznym kontekst. Autor nie dążył ani do gruntownego, ani nawet do podstawowego omówienia poglądów wybranych filozofów. Referował jedynie myśl, pod kątem przytoczonej sentencji, co w efekcie musiało prowadzić do z góry założonych uogólnień, upraszczających z konieczności poglądy prezentowanych filozofów. Ujęcie przedstawionych koncepcji miało na celu zachęcenie czytelników do pogłębionej lektury i namysłu krytycznego nad prezentowanym tekstem. Aby to osiągnąć W. Mackiewicz zastosował interesujący chwyt dydaktyczno-literacki posuwając się do sprowokowania i ujawnienia różnicy zdań, odmiennych postaw, dróg ideologicznych i światopoglądowych. Dlatego też świadomie unikał konstrukcji zamkniętej i celowo niektórych swych szkiców nie kończył, pragnąc pobudzić wyobraźnię i dociekliwość czytelników, dążąc jakby do intelektualnego dialogu — wspólnego, naprzemianstronnego spisywania, a nawet uzupełniania drogą dalszej bibliotecznej kwerendy, jakby niedokończonych uwag i przemyśleń.

Wprawdzie poszczególne szkice stanowią autonomiczne całości, to jednak — zgodnie z życzeniem autora — dobrze byłoby ze względu na historyczną ciągłość i pewną ewolucję myśli filozoficznej, czytać je w ustalonej w książce kolejności. Istotnym ułatwieniem tak w bieżącej lekturze, jak w pogłębianiu uzyskanych wiadomości są niewątpliwie opracowania i teksty źródłowe, do których W. Mackiewicz odsyła w tekstach oraz zestaw literatury zamieszczony na końcu książki.

Miedzy innymi z wyżej wymienionych powodów, a także ze względu na przejrzysty język, komunikatywny sposób stawiania problemów, umiejętnie pobudzający wyobraźnię czytelników, książka stanowi rzadki, niemalże wzorcowy przykład popularyzacji problematyki filozoficznej. A ponieważ znakomicie uczy myślenia i krytycyzmu, może zostać z powodzeniem wykorzystana przez nauczycieli do prowadzenia lekcji z propedeutyki w szkołach średnich.

MIECZYŚLAW OMYŁA

LMPS '87

LMPS '87 — taką skrótową nazwę miał VIII Międzynarodowy Kongres Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki. LMPS to skrót od angielskiej nazwy *Logic, Methodology and Philosophy of Science*.

Wspomniany kongres odbywał się w Moskwie na Leninowskich Wzgórzach w głównych budynkach Uniwersytetu im. Łomonosowa w dniach 17—22 sierpnia 1987 roku. Organizowany był przez Akademię Nauk ZSRR pod patronatem Międzynarodowej Unii Historii i Filozofii Nauki. Prezydentem kongresu był Dana S. Scott, profesor z Uniwersytetu Pittsburgh w USA. Z Polaków we władzach organizacyjnych kongresu zasiadał profesor Jerzy Łoś, jako prezydent poprzedniego VII Kongresu.

Moskiewski kongres był największym z dotychczasowych Kongresów Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki. Brało w nim udział około 1300 osób prawie ze wszystkich krajów świata. Obrady Kongresu odbywały się w następujących trzynastu sekcjach:

1. Podstawy rozumowań matematycznych.
2. Teoria modeli.
3. Podstawy teorii rekursji i obliczalności.
4. Teoria mnogości.
5. Logika ogólna.
6. Ogólna metodologia nauk.
7. Podstawy prawdopodobieństwa i wnioskowań statystycznych.
8. Podstawy nauk fizycznych.
9. Podstawy nauk biologicznych.
10. Podstawy psychologii i nauk o poznawaniu.
11. Podstawy nauk społecznych.
12. Podstawy lingwistyki.
13. Historia logiki, metodologii i filozofii nauki.

Najwięcej referatów wygłoszono w sekcji zajmującej się ogólną metodologią nauk, która to sekcja dzieliła się jeszcze na sześć podsekcji oraz w sekcji logiki ogólnej, która z kolei dzieliła się na pięć podsekcji.

Z pobieżnego nawet przeglądu spisu referatów wynika, że podstawowe dotąd działy logiki, takie jak: podstawy matematycznych rozumowań, ra-

chunki logiczne, teoria mnogości i teoria modeli były na kongresie wypierane przez filozofię i metodologię szczegółowych dyscyplin naukowych, takich jak: fizyka, biologia, nauki społeczne, itp.

Oprócz obrad w sekcjach kongresowi towarzyszyły imprezy o charakterze interdyscyplinarnym.

W szczególności w ramach kongresu odbyły się sympozja: *Etyka i nauka*, oraz *Nowe wzory wyjaśniania w naukach przyrodniczych*, a ponadto dyskutowano na tematy:

1. *Co wyróżnia i charakteryzuje naukę.*
2. *Metodologiczne aspekty problemów globalnych.*
3. *Metodologiczne problemy badania człowieka.*
4. *Metodologiczne i socjologiczne problemy rewolucji komputerowej.*
5. *Czynniki rozwoju wiedzy naukowej.*

Spotkania takie odbywały się prawie codziennie w trakcie kongresu. Zagajali je i brali w nich udział najwybitniejsi przedstawiciele odpowiednich dyscyplin naukowych z całego świata. Wystarczy wymienić takie nazwiska jak: Agazzi, Bunge, Gärdenfors, Georgescu, Hinttika, Markovic, Maksimowa, Suppes i inni.

Dyskusje toczone na tych spotkaniach były równocześnie tłumaczone na języki angielski i rosyjski. Cieszyły się one tak wielkim powodzeniem, że sala teatralna w Uniwersytecie im. Łomonosowa, w której te spotkania się odbywały, była prawie do końca wypełniona.

Oprócz spotkań oficjalnych odbywały się również nieoficjalne spotkania, na które pewni uczestnicy zapraszali przez odpowiednie ogłoszenie dowolne osoby zainteresowane daną problematyką.

Organizacja kongresu była bardzo dobra. Specjalne autokary LMPS-u kursowały, w ściśle określonych porach, między głównymi hotelami a uniwersytetem. Zadbano również o kulturalno-krajoznawczą stronę kongresu. Każdy uczestnik miał prawo do trzech bezpłatnych wycieczek po Moskwie i najbliższych okolicach.

Z Polski w kongresie brała udział niewielka grupa osób, gdyż około 30 uczestników. Polacy wygłaszali referaty we wszystkich sekcjach. Wiele osób, które zgłosiły swe referaty i których abstrakty są wydrukowane w materiałach z kongresu nie dojechało na kongres ze względów zdrowotnych bądź też materialnych.

Trudno w tej chwili ocenić znaczenie kongresu. Było to niewątpliwie najbardziej masowe spotkanie logików, metodologów i filozofów nauki z całego świata. Nawiązano na nim na pewno wiele bezpośrednich kontaktów naukowych. Być może dopiero z perspektywy następnych kongresów oraz kiedy ukażą się wszystkie materiały z obecnego kongresu można będzie ocenić znaczenie tej imprezy.

WITOLD MACKIEWICZ

SPOŁECZNE ZADANIA FILOZOFII

W dniach 12—16 października 1987 roku, w ramach współpracy Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego PRL oraz Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego i Średniego Zawodowego NRD, odbyła się narada kierowników niektórych katedr filozofii i dyrektorów instytutów filozofii obydwu krajów. Naradę zorganizowała Sekcja Filozofii i Nauk o Kulturze Uniwersytetu Technicznego w Dreźnie, a miejscem obrad był Dom Wypoczynkowy Uniwersytetu Technicznego, położony w Weissig, Saska Szwajcaria.

W naradzie udział wzięli:

Ze strony NRD—Heinz Burkhardt, Dyrektor Wydziału Nauk Filozoficzno-Historycznych Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego i Średniego Zawodowego; prof. dr hab. Gottfried Stiehler (Uniwersytet im. Humboltów, Berlin); prof. dr hab. Karl-Friedrich Wessel (UH, Berlin); prof. dr hab. Wolfgang Richter (UH, Berlin); prof. dr hab. Lothar Striebing (Uniwersytet Techniczny, Drezno); prof. dr hab. Ernst Voit (UT, Drezno); prof. dr hab. Siegfried Wollgast (UT, Drezno); prof. dr hab. Walter Jopke (Uniwersytet im. Karola Marksa, Lipsk); prof. dr hab. Reinhardt Bellmann (Wyższa Szkoła Komunikacji, Drezno); prof. dr hab. Helge Wendt (Uniwersytet Techniczny, Magdeburg); prof. dr hab. Frank Richter (Akademia Górnik, Freiberg); prof. dr hab. Siegfried Käzel (Uniwersytet im. Marthina Lutra, Halle); prof. dr hab. Hans-Günther Eschke (Uniwersytet im. Friedricha Schillera, Jena); dr Michael Brie, pracownik Wydziału Marksizmu-Leninizmu (MSzWiSZ); L.-J. Hildebrandt, pracownik Wydziału Nauk Filozoficzno-Historycznych (MSzWiSZ).

Ze strony PRL — dr Tadeusz Stępień, Wicedyrektor Departamentu Studiów Uniwersyteckich i Ekonomicznych (MNiSzW); prof. dr hab. Seweryn Dziamski (UAM, Poznań); doc. dr hab. Zbigniew Majewski (UW, Warszawa); prof. dr hab. Marek J. Siemek (UW, Warszawa); doc. dr hab. Witold Mackiewicz (UW, COM SNP, Warszawa); prof. dr hab. Józef Bańka (Uniwersytet Śląski, Katowice); doc. dr hab. Ryszard Nazar (Politechnika Poznańska); doc. dr hab. Lech Zacher (UMCS, Lublin); prof. dr hab. Bohdan Dziemidok (Uniwersytet Gdań-

ski); prof. dr hab. Jan Szmyd (WSP Kraków); mgr Hanna Krzyżewska, pracownik Departamentu Studiów Uniwersyteckich i Ekonomicznych (MNiSzW); mgr Mirosław Skwieciński (COM SNP, Warszawa).

W trakcie narady przedstawiono referaty:

1. *Filozofia w walce o pokój w świecie* (prof. dr hab. Herbert Steininger, UH, Berlin, oraz prof. dr hab. Janusz Kuczyński, UW, Warszawa). Pierwszy temat omawiano pod nieobecność referentów.

2. *Filozofia i rewolucja naukowo-techniczna* (prof. dr hab. Lothar Striebing, UT, Drezno oraz prof. dr hab. Józef Bańka, UŚ, Katowice).

3. *Miejsce i zadania filozofii w socjalistycznych uniwersytetach i szkołach wyższych* (prof. dr hab. Gottfried Stiehler, UH, Berlin oraz prof. dr hab. Seweryn Dziamski, UAM, Poznań).

Tezy referatu prof. Janusza Kuczyńskiego można sprowadzić do następującego kształtu. Historia ludzkości obfitowała w wiele prób zmierzających do zaprowadzenia trwałego pokoju, jednak zawsze kończyły się one niepowodzeniem, bo żadna ze stron nie chciała zrezygnować z własnej i tylko jej odpowiadającej koncepcji ładu społecznego. To zaś prowadziło i prowadzi do nieustannych konfliktów tak rozumianych, subiektywnych koncepcji ładu. Ład — to system zależności odpowiadający zarówno sposobowi produkcji, jak i systemowi norm i zależności moralnych określonego społeczeństwa. Aby więc wysiłki zmierzające do ustanowienia powszechnego pokoju mogły zostać urzeczywistnione, należy wprowadzić uniwersalny sposób produkcji oraz uniwersalny system norm i zależności moralnych.

Prof. Hubert Steininger uznał, że *zabezpieczenie powszechnego pokoju i odsunięcie groźby wojny nuklearnej jest kategorycznym imperatywem naszego działania*. Zwrócił też uwagę na nadal potęgujące się sprzeczności między państwami i społecznościami oraz na konieczność budowania ponad nimi — jednolitego świata. Nie jest to zadanie łatwe, bowiem siły agresji są bardzo wielkie. Nowe myślenie humanistyczne i filozoficzne może się przyczynić do tego, aby owe siły agresji zneutralizować i wykształcić w działaniach politycznych nową jakość, jaką jest kierowanie się normą pokojowego współistnienia, respektowaną przez wszystkie strony. Nie oznacza to, iż marksiści winni zrezygnować z materialistycznej teorii sprzeczności i walki klasowej; idzie natomiast o to, aby jak najlepiej się wzajemnie poznać i rozwijać dialog, nie jako kompromis w walce klasowej, ale jako wzniesienie się na wyższy, nowy etap kultury politycznej. *Do kultury tej należy wypracowanie wspólnego pola dyskusji, która nie wychodzi ze statycznego przeciwstawienia filozoficznych tez podstawowych, lecz z rzeczowej analizy realnych procesów społecznych.*

W dyskusji nad referatami profesorów K u c z y ń s k i e g o i S t e i n i n g e r a stwierdzono, że świat nie dorósł jeszcze do koncepcji uniwersalizmu. Ludzkość doby współczesnej doświadcza nie tylko konfliktów zbrojnych, ale wiele innych waśni, bez angażowania sił militarnych: są to wojny ekonomiczne, wojny myśli technicznej czy wojny ideologiczne, powodujące także śmierć, głód, cierpienia, wyzysk i zniewolenie. Ponadto — jesteśmy świadkami postępującego podziału świata, rozpadu dawnych struktur i wykształcania się nowych narodów, o odrębnej historii i własnej kulturze. Takie odrębności są i będą źródłem nowych sprzeczności i nie należy ich nie doceniać. Toteż koncepcja uniwersalnego ładu ekonomicznego i moralnego może wystąpić jedynie jako idea, nie zaś jako postulat praktyczny. Nawet w łonie narodów zjednoczonych chrześcijańską unią wiary — istnieją i będą występowały konflikty interesów, a to samo dotyczy także państw socjalistycznych, nie zawsze wyrażających w różnych kwestiach takie same stanowisko.

Dyskutanci zgodnie jednak uznali, że filozofowie mogą odegrać znaczną rolę w procesie formowania nowej świadomości i nowej kultury politycznej, nastawionej na bezkonfliktowe, bez użycia siły, rozwiązywanie antagonizmów.

W obrębie tematu *Filozofia i rewolucja naukowo-techniczna*, referaty przedstawili profesorowie Józef B a ń k a i Lothar S t r i e b i n g. Pierwszy referent zauważył, że zmiany w sferze techniki i technologii wytwarzania dóbr zachodzą coraz szybciej, przy nieproporcjonalnie niskich możliwościach psychofizycznych ich przyswajania przez ludzi (powolny proces ewolucji biologicznej). W tej sytuacji pojawiają się w kulturze różnorakie napięcia prowadzące do zagrożenia wartości podstawowych, tradycyjnie zakorzenionych w systemach moralnych. Filozofia winna na nowo dokonać analizy wszystkich wartości współczesnej kultury humanistycznej, zarówno w odniesieniu do człowieka jednostkowego, konkretnego, jak i człowieka zbiorowego, uwikłanego w swoją historię.

Prof. Lothar S t r i e b i n g poinformował zebranych, że w NRD zostały zainicjowane prace zmierzające do zbudowania zakładu produkcyjnego, w którym proces technologiczny będzie całkowicie zautomatyzowany i zintegrowany przy pomocy komputerów, zaś ludzka praca pozostanie w postaci szczątkowej. Jeśli socjalizm ma być systemem wydajnym w zakresie wytwarzania i poziomu spożycia, to automatyzacja i komputeryzacja produkcji jest pilnym i nagłym zadaniem. Jak się wyraził referent, *rozwiązania biotechnologiczne oraz mikroelektronika — będą w najbliższych dziesięcioleciach odgrywać decydującą rolę w postępie naukowo-technicznym*. Tym samym — dotychczasowe wyobrażenia o technice osadzonej na wiedzy fizycznej i chemicznej, odejdą do lamusa, bo pojawią się nowe rozwiązania, nowe bio-procesy sztucznie wywoływane. Toteż na nowo trzeba

będzie postawić pytania o strukturę natury i materii, przyrody ożywionej i nieożywionej, o relacje między nimi, pytania o zakres, sens, ryzyko i bezpieczeństwo takich nowych praktyk produkcyjnych. Ten nowy etap w ludzkich doświadczeniach będzie wymagał także nowego, twórczego myślenia, innego niż dotychczas, określenia miejsca człowieka wśród ludzi i wśród rzeczy oraz zbudowania nowych relacji i stosunków społecznych.

Temat ten wywołał niezwykle ożywioną dyskusję. Na wstępie — zwrócono uwagę, iż ci, którzy wskazują na negatywne aspekty postępu technicznego, prezentują swoje stanowisko korzystając ze zdobyczy tegoż postępu. Ale zapytano i o to, czy postęp w kulturze wyraża się ilością posiadanych komputerów osobistych, czy modyfikacją stosunków między ludźmi? Czy obecność urządzeń mikroelektronicznych w każdym domu uczyni nas lepszymi? Z postępu technicznego należy korzystać w sposób humanitarny, a to jest uzależnione przede wszystkim od postępu w sferze międzyludzkiej. Dowodem na to, że postęp techniczny nie jest wystarczającym czynnikiem generującym socjalistyczne stosunki społeczne, są doświadczenia wysoko rozwiniętych krajów Zachodu. Nie można także uznać tezy, że te kraje socjalistyczne, które dysponują wyższą technologią wytwarzania, mają więcej socjalizmu; jest to inny socjalizm, ale jest on dostępny także i dla tych narodów, których nie stać na kosztowne zdobycze techniki.

Podniesiono także problem naszego opóźnienia w dziedzinie myśli technicznej, w stosunku do krajów wysoko uprzemysłowionych. Jeden z dyskutantów zwrócił uwagę na to, iż — mimo wszystkich niedostatków stąd płynących — mogłaby to być nasza szansa: dopiero budując własną technikę, moglibyśmy uniknąć tych błędów, które popełnili inni. Niestety, powtarzamy je z wyjątkowym uporem.

Dyskutanci ze strony NRD podkreślili, że zdobycze techniczne pozwalają szybciej i lepiej rozwiązywać wiele uciążliwości życia, co obiektywnie wpływa na poprawę stosunków między ludźmi: naturalna, międzyludzka sympatia gdzieś ginie wówczas, gdy odczuwamy niedostatek dóbr i głęboki dystans, jaki dzieli nas od krajów konsumpcyjnego dobrobytu. Ale w tym właśnie względzie ton strony polskiej był bardziej ostrożny, miejscami nieufny: większe tempo rozwoju technicznego pociąga za sobą większe zagrożenie, zmniejsza możliwości kontroli człowieka nad mechanizmami, pomnaża niejasności w rozumieniu świata. Miał rozszerzać sferę czasu wolnego, zmniejsza ją, bo ci, którzy pragną korzystać ze zdobyczy cywilizacji, muszą pochłaniać coraz więcej wiadomości i nabywać nowych sprawności, co częstokroć tworzy niespotykane dotąd bariery niemożności czy bezsilności.

Trzeci temat: *Miejsce i zadania filozofii w socjalistycznych uniwersytetach* referowali profesorowie: Seweryn Dziamski i Gottfried

Stiehler. Prof. Dziamski przedstawił strukturę organizacyjną nauczania filozofii w Polsce. Wspomniał, że w ostatnich latach filozofia marksistowsko-leninowska została wyparta z uczelni przez filozofie idealistyczne, lub na rzecz historii filozofii. Ostatnio, chociaż z trudem, przywraca się te zachwiane proporcje. Istnieją jednak nadal trudności z podręcznikami; z kadrą naukową, zwłaszcza młodą; niedowład polskiej gospodarki sprzyja renesansowi postaw mieszczańskich. Dochodzi do głosu tzw. wulgarny egalitaryzm, który sprowadza doktrynę socjalistyczną do poziomu podziału dóbr materialnych.

Mówca przypominał, że tradycję najnowszej filozofii polskiej określa szkoła lwowsko-warszawska. W latach siedemdziesiątych — nawiązując do niej — powstała metodologiczna szkoła poznańska, która dokonała krytyki marksizmu w wielu kwestiach. W polskiej filozofii dnia dzisiejszego nadal dominują nurty związane z tradycją szkoły lwowsko-warszawskiej, z tradycją uprawiania jedynie historii filozofii oraz z tradycją ściśle antropologiczną. Niestety — wszystkie te nurty nie są ani zdolne, ani też skłonne podjąć spraw związanych z budownictwem socjalizmu w naszym kraju.

Prof. Dziamski stwierdził, że w latach ubiegłej dekady filozofowie marksistowscy w znikomym stopniu mogli uczestniczyć w kształtowaniu oblicza życia społecznego. Przyczyny tego stanu tkwiły nie tylko w łonie samej nauki. Dlatego tak łatwo można było „wyprowadzić” marksizm z dydaktyki.

Jeśli marksizm nie podejmie problematyki związanej z praktyką społeczną, to jego funkcja badawcza i kulturowa zostanie ograniczona do minimum. Tę funkcję marksizmu należy szybko przywrócić i uczynić go otwartym na wspomnianą problematykę praktyki, rezygnując z jego deklaratywności. Marksizm także winien podejmować problemy świata współczesnego; jeśli inne doktryny udzielają odpowiedzi na te sprawy a nie marksizm, to one właśnie znajdują słuchaczy i zwolenników.

Prof. Gottfried Stiehler przypominał, że *socjalistyczne postawy producentów związane są z czynnikami ideologicznymi, które mają wpływ na socjalistyczne stosunki własności i władzy*. Ale czynniki ideologiczne — nie mogą zastąpić uwarunkowań ekonomicznych, prawnych, politycznych czy moralnych. Dlatego filozofia, z natury rzeczy operująca abstrakcyjnymi prawami i kategoriami rozwoju formułowanymi ze stanowiska materializmu dialektycznego i historycznego, winna poszukiwać związku z realną rzeczywistością. Po to, aby filozofia nie degenerowała się w postać bezpłodnej abstrakcji, w uczelniach NRD badania filozoficzne zostały zintegrowane z badaniami nauk szczegółowych jako badania interdyscyplinarne. W ten sposób studenci mają możliwość dotarcia zarówno do jednostkowych, konkretnych faktów empirycznych, jak i do rezultatów badawczych osiągniętych w innych, pokrewnych naukach.

W trakcie dyskusji zwrócono uwagę na trudną i odpowiedzialną pozycję filozofii marksistowskiej w kulturze współczesnej, szczególnie zaś — na szczególną pozycję filozofa-marksisty, nauczyciela akademickiego. Ma on przecież, zgodnie z oczekiwaniami studentów, prezentować wykładnię teorii marksizmu; wykładnię tę mają w praktyce stosować kierownicy życia publicznego, kształceni w polskich uczelniach państwowych. Tak oto filozof-marksista bywa jednoznacznie obciążany za praktykę marksizmu, którą przecież tworzą ludzie kierujący się własnymi wyobrażeniami o wielu sprawach, niewiele czasem mającymi wspólnego z teorią marksizmu. Dlatego tak łatwo było „wyprowadzić” marksizm z wyższych uczelni.

Zwrócono także uwagę na to, że nie należy, oceniając rolę filozofii marksistowsko-leninowskiej w szkołach wyższych, ulegać iluzji *łatwego sukcesu*. W Polsce jeszcze przed kilku laty oficjalnie obowiązywało hasło o *jedności moralno-politycznej narodu*, którego złudność tak boleśnie obnażyły późniejsze doświadczenia. W związku z tą uwagą koledzy z NRD przyznali, że dominująca pozycja filozofii marksistowsko-leninowskiej jest w NRD zagwarantowana instytucjonalnie; natomiast na pytanie o jej realną dominację — nie można budować odpowiedzi jednoznacznie twierdzącej.

Podkreślono także, że zalety marksizmu jako teorii ujawniają się nie wówczas, gdy jest on filozofią jedyną, ale wtedy, gdy może on swoją wartość zademonstrować w starciu i konfrontacji z innymi doktrynami. Jeśli takie wyzwanie podejmuje — wychodzi z niego zwycięsko; jeśli zaś jest filozofią jedyną, to studenci szukają sobie innych poglądów i innych nauczycieli.

W podsumowaniu dyskusji i całego spotkania wskazano na wielorakie korzyści płynące z bezpośredniej wymiany poglądów i doświadczeń. Strona polska wyraziła wdzięczność za zaproszenie i gościnne przyjęcie, oraz zapowiedziała zorganizowanie podobnej narady w Polsce, w 1988 roku.

KRZYSZTOF WOJCIECHOWSKI

KONFERENCJA ETYCZNA W DUBROWNIKU

W dniach od 15 do 26 czerwca 1987 roku odbył się w *Inter-University Center* w Dubrowniku międzynarodowy kurs poświęcony etycznym wymiarom zagrożeń ludzkiej cywilizacji. Temat kursu brzmiał: *Przetrwanie planety: ryzyko i odpowiedzialność*. Organizatorami jego były trzy osoby: Trudy Govier i Anton Coljin z Uniwersytetu Calgary (Kanada) oraz Zbigniew Szawarski z Uniwersytetu Warszawskiego. Kurs różnił się od innych tym, że 18 czerwca uległ on rozszerzeniu do rozmiarów konferencji (zatytułowanej *Metodologie przetrwania*), by po trzech dniach znów skurczyć się do 24-osobowej grupy. W kulminacyjnym momencie uczestniczyło w obradach 40 osób z Kanady, Polski, ZSRR, USA, W. Brytanii, RFN, Indii, Węgier, Jugosławii, Izraela i Włoch. W czasie trwania kursu i konferencji wygłoszono 28 referatów. Ze względu na podobieństwo tematyki oraz trudne do wytyczenia — szczególnie z personalnego punktu widzenia — granice między kursem i konferencją, treść obrad zostanie przedstawiona łącznie.

Oczywistą jest sprawą, iż do Dubrownika przybyli filozofowie zatroskani sytuacją, w jakiej znalazła się ludzkość. Nie było zatem wśród uczestników ani optymistów ślepo wierzących w historyczny postęp bądź rozumność człowieka, ani pesymistów przekonanych, że przygoda ludzkości wkrótce zakończy się tragicznie. Obecni reprezentowali całą gamę postaw realistycznych, z wyłączeniem być może zgorzkniałego realizmu, który głosi, iż zagrożenia i konflikty były, są i będą, ale po każdym z nich ludzie jakoś tam dochodzą do siebie.

Myślenie uczestników konferencji podążało w dwóch kierunkach. Pierwszy można nazwać strategią minimum i za jego hasło wywoławcze wziąć pytanie: *jak się porozumiewać?* Drugi zaś kierunek, o ambicjach zdecydowanie większych, poszukiwał odpowiedzi na pytanie: *jak stworzyć ład wolny od zagrożeń?*

W ramach pierwszego nurtu rozważań dominowała problematyka zaufania będącego warunkiem wstępnym chęci porozumienia, dążenia do zrozumienia partnera oraz dialogu mogącego rozładowywać napięcia i konflikty.

Borys Nikołajczew z Uniwersytetu Moskiewskiego dokonał w referacie *O niektórych psychologicznych przeszkodach na drodze do zrozumienia i zaufania* przeglądu obecnej sytuacji oraz sformułował ogólne postulaty dotyczące najbliższej przyszłości. Inni zabierający głos na ten temat rozpatrywali problem od strony teoretycznej.

Zofia Rosińska z Uniwersytetu Warszawskiego dokonała analizy pojęcia *zaufać*, szczególną uwagę zwracając na koncepcję *zaufać ograniczonego*, które jest trwalsze i mniej podatne na załamania, niż *zaufać bezgraniczne*.

Swoisty kodeks pragmatyczno-etyczny eksperta chcącego cieszyć się *zaufać* sformułował w referacie *Eksperci i zaufanie a epistemologia* John Hartwig z Uniwersytetu Tennessee (USA).

Arne Naess z Uniwersytetu Oslo podjął natomiast problem zależności między *zaufać* i racjonalizmem dochodząc do wniosku, iż *zaufać* jako postawa jest racjonalne tylko wtedy, gdy nie ustosunkowuje się do fundamentalnych wartości w sposób fanatyczny.

Wiele uwagi poświęcano przesłankom prowadzenia dialogu i technice uprawiania polityki. Swoiste odideologizowanie polityki postulowali Gordon Graham z Uniwersytetu St. Andrews (Szkocja) oraz Leo Groarke z Uniwersytetu Waterloo (Kanada). Pierwszy z nich dowodził, iż możliwe jest uprawianie polityki wyłącznie w duchu pragmatyzmu, bez odwoływania się do szerokich wizji historii bądź idealnego społeczeństwa. Drugi zaś wskazywał na sceptycyzm jako postawę intelektualną będącą odtrutką w chorobie dogmatyzmu i fanatyzmu, nękającej zarówno Wschód, jak i Zachód. Pomost między pluralistyczną ideologią Zachodu a monistyczną Wschodu starał się zbudować w referacie *O lepsze zrozumienie między narodami krajów komunistycznych i kapitalistycznych* Robert Holmes z Uniwersytetu Rochester (USA). Powoływał się on na koncepcje Gandhiego i jego zasadę przystępowania do rozwiązywania konfliktów w przeświadczeniu, iż tylko część racji przysługuje nam, reszta zaś musi być zarezerwowana dla oponenta. Szeroki fresk historyczno-kulturowy przedstawił Thomas Goodnight z Uniwersytetu Evanston (USA) w referacie zatytułowanym *Wiek nuklearny jako formacja argumentacyjna*. Jego zdaniem mamy obecnie do czynienia z załamaniem tradycyjnych struktur myślenia i działania: mitologiczno-religijnej i świecko-humanistycznej. Wyłaniająca się nowa struktura komunikacji, o ile i ona nie ma się ostatecznie załamać, musi opierać się na współpracy.

Symptomatycznemu zjawisku poświęciła swoje wystąpienie Maryann Ayim z Uniwersytetu Western Ontario (Kanada). Zwróciła ona uwagę na fakt, iż dyskurs akademicki przejmując ze świata zewnętrznego tendencje do dominacji i oddziaływania przemocą. Inne referaty tego nurtu poświęcone były różnym, lecz bynajmniej nie marginalnym kwestiom.

Anthony Ellis z Uniwersytetu St. Andrews (Szkocja) analizował naturę dylematów moralnych. Ruben Appresjan z Uniwersytetu Moskiewskiego prześledził motyw altruizmu przewijający się przez etykę współczesną. Michael McDonald z Uniwersytetu Waterloo (Kanada) zajął się doniosłym problemem praw ludzkich na Zachodzie i Wschodzie. Kluczem do różnic jest jego zdaniem opozycja praw indywidualnych względem praw kolektywnych. Oba jej człony są teoretycznie uzasadnione, a zrozumienie tego faktu powinno osłabić tendencje konfrontacyjne. Technika przewidywania i usuwania konfliktów zajęli się Anthony Blair z Uniwersytetu Windsor (Kanada) oraz Jacek Hołówka z Uniwersytetu Warszawskiego. Pierwszy z nich zastanawiał się nad tym, jak mamy działać na rzecz porozumienia w sytuacji, gdy nasze władze są pełne uprzedzeń. Drugi podejmował problem niemoralnych zagrożeń wynikających np. z sytuacji podporządkowania słabszego silniejszemu. Pokazywał, w jaki sposób można budować za pomocą aparatu teorii gier modele symulacyjne zachowań agresywnych.

W drugim nurcie rozważań na plan pierwszy wysuwają się oczywiście zagadnienia utrzymania pokoju. Conrad Brunk z Uniwersytetu Waterloo (Kanada) oraz Krzysztof Wojciechowski z Uniwersytetu Warszawskiego poddali analizie mechanizm wyścigu zbrojeń. Pierwszy uczynił to w kontekście obowiązujących paradygmatów rozwiązywania konfliktów, drugi wydzielił zeń mechanizmy rządzące postrzeganiem wartości. Inni referenci starali się ustosunkować do pewnych motywów towarzyszących wojnom. Tamas Földesi z Uniwersytetu Budapesztańskiego ukazywał, w jaki sposób traci współcześnie sens pojęcie *wojny sprawiedliwe*, Reinhard Hesse z Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Ludwigsburgu (RFN) starał się natomiast połączyć motyw odpowiedzialności historycznej Niemców z wizją rozbrojenia Europy Środkowej. Ciekawe wystąpienie pt. *Problem oprogramowania SDI i jego implikacje* miał Anton Coljin z Uniwersytetu Calgary (Kanada). Dowodził on, że projekt SDI musi upaść, nie jest bowiem możliwe napisanie do niego programu komputerowego, który musiałby liczyć 11 milionów linijek i nie mógłby zawierać ani jednej pomyłki.

Propozycje dotyczące zmiany ogólnego sposobu funkcjonowania człowieka — o ile przyszłość ma być bezpieczniejsza niż teraźniejszość — rozpięte były między podejściem globalnym, a receptami szczegółowymi. To pierwsze reprezentowała Trudy Govier z Uniwersytetu Calgary (Kanada) uzależniająca rozwiązanie problemów ludzkości od zmiany paradygmatów myślenia (interpretowanych w sensie Kuhnowskim). Zmiana ta ma się dokonać, zdaniem referentki, poprzez przesilenie w pogłębiającym się kryzysie. Patrick Costello z Uniwersytetu Hull (Anglia) wiązał natomiast nadzieje z edukacją dzieci. Umiejętne, pozbawione cech in-

doktrynacji oraz wcześniej rozpoczęte nauczanie filozofii ma w nich umocnić postawę otwartości i tolerancji.

O konkretnych doświadczeniach ruchu ekologiczno-pacyfistycznego opowiadał George C r o w e l l z Uniwersytetu Windsor (Kanada). Z jego słów przebijał umiarkowany optymizm oraz przekonanie, iż tylko swoboda zrzeszania się zapewnia umocnienie w społeczeństwie tendencji altruistycznych i integracyjnych.

Ekologia, choć nie wysuwająca się na plan pierwszy, stanowiła w czasie obrad pomost między grupami zagadnień. I tak referat Arne N a e s s a z Uniwersytetu Oslo pt. *Zachowanie planety jako cel sam w sobie* roztaczał wizję tzw. głębokiej etyki ekologicznej jako ruchu i zarazem jako doktryny. Uświadamiał on zebranym, iż teorie normatywne winny być traktowane jako realny faktor procesów kształtujących przyszłość.

Głosów czysto etycznych było podczas konferencji kilka. Wiktor G a n ż y n z Uniwersytetu Moskiewskiego zaprezentował wizję etyki globalnej skryształizowanej wokół wzorowanego na S c h w e i t z e r z e postulatów czci dla człowieczeństwa. Aleksander T i t a r e n k o z tego samego uniwersytetu poddał analizie etyczno-filozoficznej kategorię alienacji wychodząc z założenia, iż alienacja właśnie stanowi najistotniejsze zagrożenie bytu w pełni ludzkiego. Onora O' N e i l l z Uniwersytetu Essex (Anglia) w stojącym na wysokim poziomie filozoficznym referacie dowodziła, iż likwidacja głodu na świecie, o ile ma opierać się na przesłankach moralnych, musi uwzględniać skonstruowaną w odpowiedni sposób teorię obowiązku moralnego. Ani bowiem koncepcje utylitarystyczne, ani koncepcje praw nie będą dostarczać dostatecznie przejrzystych i silnych motywów moralnych dla podjęcia niezbędnych działań.

Na zakończenie przeglądu wypada wspomnieć głos, który mógłby być potraktowany zarazem jako wyrzut pod adresem istniejących stosunków. Oto Corinne K u m m a r - D' S o u s s a z Indii wygłosiła referat pod metaforycznym tytułem *Wiatr ze Wschodu, wiatr z Zachodu*. Głosiła w nim tezę, że zarówno ideologie liberalne, jak i marksistowskie podszyte są paternalizmem, który sprawia, iż Trzeci Świat wciąż nie może odnaleźć swej tożsamości. Tożsamość ta powinna — jej zdaniem — uwzględniać nowy typ organizacji społecznej, nowy model gospodarki, jak również nową, głęboką kulturę opartą na nowej, głębokiej wiedzy. Fakt, iż autorka była jedyną przedstawicielką Trzeciego Świata na konferencji dotyczącej losów globu ziemskiego potwierdza słuszność posądzania myśli europejskiej o paternalizm. Jednakże treść referatu (nagromadzenie różnorodnych postulatów, brak realnej wizji zmian, wyraźna tendencja do *wishful thinking*) nie wróży rychłej emancypacji Trzeciego Świata na polu kultury i filozofii, o emancypacji historycznej nie wspominając.

Jak zwykle w wypadku tego typu imprez, tak i tym razem trudno

jest dokonać oceny znaczenia konferencji dla rozwoju omawianej problematyki. Dwie rzeczy należy jednak uznać za niezaprzeczalne pozytywy.

Po pierwsze — konferencja uzmysłowiła uczestnikom, iż świadomość zagrożeń jest powszechna. Nie padła w czasie obrad ani jedna skarga, iż gdziekolwiek lub przez kogokolwiek problem jest ignorowany, choć oczywiście recepty poprawy są różne.

Po drugie — konferencja była dopiero pierwszą imprezą poświęconą konkretnym zagadnieniom etycznym, w której wzięli udział przedstawiciele obozu socjalistycznego i krajów zachodnich. Przez sam fakt zatem, iż miała miejsce, stała się cegiełką we wznoszonym z mozołem gmachu bezpieczeństwa świata.

ANDRZEJ KSIAŻEK

SZTUKA I WIELKIE SYSTEMY FILOZOFICZNE Jabłonna 19—23 sierpnia 1986 r. (sprawozdanie z sesji)

Z okazji 100-lecia urodzin Władysława Tatarkiewicza w dniach 19—23 sierpnia 1986 roku w Pałacu PAN-u w Jabłonce odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa pt. *Sztuka i wielkie systemy filozoficzne*. Konferencję zorganizował Zakład Estetyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego przy współudziale Polskiego Stowarzyszenia Edukacji Plastycznej. Udział w konferencji wzięli estetycy z kilkunastu państw z całego nieomal świata oraz estetycy reprezentujący ważniejsze ośrodki akademickie kraju.

Jako pierwszy z zaproszonych gości wystąpił przewodniczący Międzynarodowego Stowarzyszenia Estetyków Prof. Herold Osborne (Anglia) z referatem *What is Aesthetics?* Prof. Osborne w swoim wystąpieniu podkreślił niezwykle trudną sytuację estetyki jako nauki, jak również wyakcentował wielorakość i polifoniczność jej rozumienia przez współczesnych estetyków. Na niedookreślone pojęcie estetyki jako nauki zasadniczo wpłynął przedmiot, którym się ona zajmuje, mianowicie sztuka współczesna. Dla Osborne'a sztuka nie jest pojęciem abstrakcyjnym. Do dziedziny sztuki zaliczane są przedmioty wytworzone przez ludzi, przedmioty, które mają na celu uwrażliwianie innych ludzi. Nie zmienia się zatem dla angielskiego estetyka, koncepcja czy definicja sztuki, zmienia się raczej wrażliwość ludzi. A jeśli zmienia się, to tak, jak zmienia się wrażliwość odbiorców. Różne przedmioty można podciągnąć do rangi sztuki, ale sama jej koncepcja, to co mamy na myśli mówiąc sztuka, nie podlega wpływom poszczególnych mód. Zmienia się wyłącznie nasza ocena tego, jakie przedmioty stanowią sztukę.

Dni konferencji były podzielone na poszczególne sesje. Przedmiotem pierwszej sesji, której przewodniczyli prof. Alicja Kuczyńska i prof. Harold Osborne (Anglia), były relacje między estetyką i sztuką. Prof. Irena Wojnar wystąpiła z referatem pt. *Związki między etyką i estetyką w myśli Tatarkiewicza*. Władysław Tatarkiewicz ściśle oddzielał dziedzinę piękna od dziedziny dobra, mimo że dziedzina piękna bez problematyki moralności, która winna być zawarta w sztuce wydaje się niepełna. Sztuka bowiem bez posłannictwa przestaje odgrywać ważną rolę

w życiu jednostki i w życiu narodów. Związek między estetyką a etyką w myśli Tatarakiewicza — według prof. Wojnar — wydaje się zatem niezwykle istotny.

Prof. Florence M. Hetzler (USA) przedstawiła problematykę znaczenia i roli sztuki we współczesnym świecie w referacie pt. *Art in Today's World*. Sztuka, stwierdziła ona, mimo że adresowana jest do niewielkiego grona odbiorców (szczególnie sztuka współczesna), spełnia niezwykle ważne zadanie, ostrzega bowiem społeczeństwa przed grożącymi niebezpieczeństwami i katastrofami. Artysta dzięki swojej nadmiernej wrażliwości odbiera to, co może nastąpić, niejako antycypuje wydarzenia, wyprzedza czas, w którym przychodzi mu żyć. Prawdziwa sztuka, według pani profesor, zawsze przewidywała, ostrzegała, była drogowskazem i przewodnikiem wielu jednostek i wielu zbiorowości ludzkich.

Profesor T. Immachii (Japonia) zapoznał zebranych z problematyką relacji: sztuka a nauka, w referacie *Art and Science*. Podkreślił on między innymi, że sztuka i nauka, mimo różnorodności i sposobu wyrażania posiadają ten sam cel: poznanie świata i uczłowieczenie tegoż świata. Nauka przedstawia świat za pomocą pojęć, sztuka za pomocą obrazów, metafor i wyobrażeń, nie mniej jednak obie te dziedziny badają ten sam przedmiot, tylko innymi sposobami, za pomocą innego języka. Nauka poznaje to, co można ująć racjonalnie, sztuka to, co wymyka się narzędziom badawczym nauki, irracjonalny świat uczuć, wartości i przekonań.

Następny referent Gabriel Bersa (Włochy) przedstawił problematykę wynikającą z relacji między sztuką a estetyką, w wystąpieniu pt. *Art, esthetique, poetique*. Zapoznał nas z kilkoma koncepcjami estetyki jako nauki i jej związkami ze sztuką i uznał za najbliższą sobie koncepcję estetyki jako filozoficznej refleksji nad sztuką jako taką, nad sztuką pojmowaną jako całość, w odróżnieniu od teorii poszczególnych dyscyplin sztuki np. teorii muzyki czy teorii poezji. Dla estetyki jako filozoficznej nauki o sztuce pozostaje wciąż otwarte pytanie: Czym jest dzieło sztuki, co to jest wartość estetyczna, jaki status ontyczny i artystyczny posiadają na przykład nonkonformistyczne i antyartystyczne działania współczesnych artystów? Tak pojęta estetyka, której przedmiotem jest sztuka i jej konkretne dzieła, jest metakrytyką artystyczną.

II sesja była poświęcona klasycznym kategoriom estetyki dzisiaj. Prof. Alicja Kuczyńska wygłosiła referat pt. *Art and Beauty: The Decline of Classic Idea*, zapoznała zebranych z problematyką piękna w ujęciu Władysława Tatarakiewicza, następnie problematykę tę odniosła do zjawiska szerszego, jakim jest sztuka współczesna. Sutan Takdir Auliahbana (Indonezja) miał odczyt pt. *Toward a New Futurism in the Arts*, w którym zwrócił szczególnie uwagę na: rozbieżne drogi sztuki współczesnej oraz na jej odhumanizowany charakter. Michael H. Mitias

(USA) wygłosił referat pt. *What makes an Experience Aesthetics?* Autor zastanawiał się nad zjawiskami niewspółmierności, a właściwie asymetryczności w rozwoju estetyki i sztuki. Estetyka jako teoria i sztuka jako praktyka artystyczna są zjawiskami często nieprzystawalnymi, na przykład estetyka współczesna i sztuka współczesna.

Tytuł III sesji brzmiał: *Wartości etyczne i estetyczne*. Prof. Tadeusz Pawłowski przedstawił problematykę obiektywizmu wartości estetycznych w referacie pt. *Panaesthetic Objectivism*. Obiektywizm w estetyce w ujęciu autora nie ma znaczenia li tylko historycznego, wszak artyści i estetycy również i obecnie szukają przecież stałych i niepodważalnych kryteriów w sztuce. Spór między subiektywistycznym a obiektywistycznym widzeniem problemów sztuki wyczerpująco opracował Władysław Tatarakiewicz — *moje opracowanie jest jedynie dygresją do Tatarakiewiczowskiego* — stwierdził autor referatu.

Prof. Jan Szrednicki (Australia) zreferował problematykę wartości w etyce i w estetyce w pracy pt. *Ethics. Aesthetics and Putative Objective Values*. Autor zastanawiał się nad wzajemnymi relacjami tych wartości nad ich strukturą oraz usiłował odpowiedzieć na pytanie: czy sztuka posiada charakter autonomiczny, jak chce duża część artystów, czy też współwystępowanie piękna i dobra jest ze sobą tak zespolone, że współegzystują one zawsze niemal w autentycznym dziele sztuki.

Tematem obrad popołudniowych była twórczość Henryka Musiałowicza. W jednej z sal pałacu zorganizowano wystawę jego obrazów. Po zwiedzeniu wystawy odbyła się dyskusja połączona ze spotkaniem z samym twórcą. Sesji tej przewodniczyła prof. Hetzler, która przedstawiając twórcę wskazała na filozoficzne tło jego malarstwa. Henryk Musiałowicz odpowiadał następnie na liczne pytania zebranych.

IV sesja poświęcona była ogólnie, ekspresji i jej przejawom i graniom. Prof. Franco Mastopiero (Włochy) wygłosił referat pt. *Problema di prospettiva nella pittura del novecento*. Paul Crowther (Anglia) przedstawił teorię malarstwa w fenomenologii Maurice Merleau-Ponty'ego w referacie *The Theory of Painting in Merleau-Ponty's Phenomenology*.

W części popołudniowej goście zwiedzili Galerię Teatru Studio w Warszawie. Wystawę *Polska sztuka współczesna* prezentował gościom Zbigniew Taranienko ukazując najnowsze trendy w polskim malarstwie. Goście obejrzeli film obrazujący dzieje galerii, jej związek z Teatrem Studio oraz zapoznali się z twórczością Józefa Szajny. Dzień zakończył się zagadkowym *Permormance* w wykonaniu grupy artystów *Aufmerksamkeitschule* w przypałacowym parku w Jabłonnie. Wykonawcami tego *działania artystycznego* byli artyści z RFN, Czechosłowacji i Polski.

W ostatnim dniu obrad Milan Damnajanović (Jugosławia) wy-

głosił referat pt. *Des Künstlers fromme Hybris. Das Schöpfer — ische in der dialogischen Philosophie Burber's*.

Pravda Spassowa (Bułgaria) zreferowała zagadnienie absolutyzmu i relatywizmu w etyce Władysława Tatarkiewicza. Tatarkiewicz, stwierdziła referentka, w ogólnej teorii dobra był obiektywistą i absolutystą. W teorii moralności występował zawsze przeciw relatywizmowi, poddając go wnikliwej analizie i surowej krytyce.

Maria Gołaszewska natomiast omówiła problematykę harmonijności w teorii estetycznej Władysława Tatarkiewicza w referacie pt. *The World According to Tatarkiewicz*. Tatarkiewicz pozostał w świadomości wielu jako klasycysta, lecz był klasycystą w dwojakim znaczeniu: w estetyce i historii estetyki, w której najwięcej miejsca poświęcił sztuce klasycznej i klasycystycznej oraz okresom i prądom do tego typu sztuki zbliżonym. W drugim znaczeniu, w sposobie pisania o sprawach sztuki. Język jego prac jest bowiem jasny i przejrzysty. Umiłowanie do sztuki klasycznej było zatem u Tatarkiewicza ściśle powiązane z jasnym i ładnym stylem pisania o tej sztuce.

W ostatnim dniu trwania konferencji estetycznej delegacja estetyków udała się na Cmentarz Powązkowski, gdzie złożyła kwiaty na grobie Władysława Tatarkiewicza.

ALICJA PRZYŁUSKA-FISZER

ETYCZNE ASPEKTY PRZERYWANIA CIĄŻY I ZAPŁODNIENIA *IN VITRO*

Filozoficzna etyka medyczna zalicza się niewątpliwie do najbardziej intensywnie rozwijających się obecnie dyscyplin filozofii moralnej. O aktualności i doniosłości rozważanych w jej ramach zagadnień świadczyć może chociażby powołanie specjalnych instytutów naukowych celem badania problemów moralnych biomedycyny oraz ciągle wzrastająca ilość wydawnictw o charakterze ciągłym, poświęconych w całości tej właśnie problematyce. Ta optymistyczna ocena nie odnosi się jednak do etyki medycznej uprawianej w Polsce. Tym bardziej więc wymaga szczególnego podkreślenia fakt zorganizowania w Warszawie, w dniach 2 i 3 kwietnia 1987 roku pierwszej tego typu interdyscyplinarnej konferencji naukowej na temat *Etyczne aspekty przerywania ciąży i zapłodnienia in vitro*. Została ona zorganizowana przez Instytut Filozofii UW i redakcję czasopisma „Etyka” przy współpracy i pod patronatem Zarządu Głównego Towarzystwa Rozwoju Rodziny.

Do udziału w konferencji zostali zaproszeni przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych, to jest lekarze, filozofowie, socjologowie, prawnicy, pedagodzy reprezentujący różne punkty widzenia i światopoglądy. Podstawowym celem konferencji było bowiem przedstawienie i krytyczna ocena wszelkich możliwych argumentów przemawiających na rzecz lub przeciwko przerywaniu ciąży i stosowania nowych technik zwalczania niepłodności. Organizatorom konferencji zależało przede wszystkim na zrozumieniu genezy problemów i możliwości ich rozstrzygnięcia. Zakładano przy tym, że możliwa jest zarówno rzeczowa dyskusja, jak i osiągnięcie porozumienia pomiędzy osobami o różnych poglądach moralnych. Sądzę, że przebieg konferencji potwierdził słuszność przyjętych założeń, choć — zwłaszcza pierwszego dnia obrad — nie obyło się bez incydentów, które dając co prawda pośrednio świadectwo wadze omawianych zagadnień wykazały także, iż w dyskusjach szczególnie drażliwych problemów moralnych wciąż jeszcze skłonni jesteśmy emocje stawiać ponad rozumem, a argumenty perswazyjne traktować na równi z argumentami rzeczowymi.

Konferencja podzielona została na trzy odrębne sesje, był to jednak podział jedynie formalny i nie osiągnął założonego optimum (sesja I —

Moralne i medyczne aspekty przerywania ciąży, sesja II — *Społeczne i prawne aspekty przerywania ciąży*, sesja III — *Etyczne aspekty zapłodnienia in vitro*) ze względu na bezpośrednie związki pomiędzy stawianymi problemami moralnymi, co sprawiło, że dyskusja toczyła się wokół wszystkich zagadnień równocześnie.

Konferencję otworzył prof. dr M. Kozakiewicz występując z referatem na temat *Moralność i obyczaje w warunkach szybkich zmian społecznych*, skoncentrowanym na analizie trzech okresów zmian w historii zachowań seksualnych w Europie i w Polsce po II wojnie światowej. Następnie głos zabrał ks. prof. dr T. Ślipko, charakteryzując *Zapłodnienie in vitro* z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej. Punktem wyjścia dla rozważań prof. Ślipki było specyficzne rozumienie etyki chrześcijańskiej jako pewnego systemu filozoficzno-etycznego, który ma ustalone miejsce w historii etyki (w odróżnieniu od innych możliwych znaczeń tego terminu jako nauki kościoła i papieży, lub jako katolickiej teologii moralnej). Mówca skupił uwagę na zanalizowaniu problemów moralnych związanych z heterologicznym i homologicznym zapłodnieniem *in vitro* wyrażając opinię, że większość z przeprowadzanych obecnie metod sztucznego poczęcia jest niedopuszczalna moralnie. Profesor wyraził jednak wątpliwość, czy sam fakt sztucznego poczęcia może być samodzielnym argumentem przeciwko zapłodnieniu kobiety nasieniem męża (sztuczne zapłodnienie homologiczne), jeśli weźmiemy pod uwagę, że technika wykorzystywana jest w tym przypadku do uzupełnienia niezdolności małżeństwa do posiadania dzieci. Ta właśnie opinia ks. prof. Ślipki spotkała się, w trakcie dyskusji, ze sprzeciwem innych obecnych na sali księży (ks. W. Skrzydlecki) — dziecko powinno być owocem zjednoczenia miłości a nie efektem laboratoryjnych manipulacji.

W kolejnym wystąpieniu prof. dr R. Klimek omawiając zagadnienie *Poczęcia człowieka w świetle medycyny współczesnej* wiele miejsca poświęcił analizie wskazanego w tytule zjawiska oraz omówieniu roli mechanizmów selekcji biologicznej, a także problemom antykoncepcji i przerywania ciąży. Ostatnią kwestię scharakteryzował pod względem moralnym, w oddzielnym wystąpieniu, dr. Z. Szawarski (*Spór o przerywanie ciąży*). Zwrócił on między innymi uwagę na to, że kwestią najbardziej istotną jest problem zdefiniowania osoby ludzkiej, określenia kryteriów człowieczeństwa, kiedy człowiek jako konsekwencja zapłodnienia komórki jajowej, zaczyna istnieć jako byt osobowy. Uważa, iż odpowiedź na to pytanie jest kwestią definicji moralnej a nie nauki czy metafizyki, jednak decyzja moralna nie może być arbitralnym wyborem pewnej perspektywy moralnej, powinna mieć podstawy racjonalne. Dla dr Szawarskiego nie ulega wątpliwości, że każdy człowiek ma prawo do własnych przekonań moralnych, choć jednocześnie nikt nie ma monopolu na prawdę mo-

ralną. Tym większa jest więc potrzeba prowadzenia dyskusji na temat przekonań moralnych i analizowania różnych poglądów i stanowisk moralnych.

Referent postulował także przyjęcie pewnych praktycznych rozstrzygnięć kwestii przerywania ciąży, głosił, iż każda kobieta ma moralny obowiązek urodzić dziecko tylko w tej mierze, w jakiej uzna to za swój własny obowiązek. A moralny obowiązek kobiety uzależniony jest — zdaniem dr S z a w a r s k i e g o — od stopnia jej odpowiedzialności za poczęcie dziecka, od stanu zdrowia przyszłego dziecka i matki oraz od możliwości konfliktu z innymi moralnymi obowiązkami. Konkludując mówca stwierdził, że obowiązek prokreacji nie jest naszym absolutnym obowiązkiem, jest obowiązkiem *prima facie*. Wolno nam zatem nie mieć dzieci, jeśli mamy istotne moralnie powody do przerywania ciąży.

Pod koniec pierwszej części obrad wywiązała się gorąca, trwająca ponad 2 godziny, dyskusja przede wszystkim na temat moralnych aspektów przerywania ciąży i sztucznego zapłodnienia. Chciałabym zwrócić uwagę tylko na niektóre — istotne i charakterystyczne dla tej części obrad wypowiedzi. Prof. dr W. L a n g wyraził solidarność z etyką chrześcijańską stwierdzając, że nie musimy być niewolnikami postępu technicznego, jeśli rodzi on problemy moralne, chociaż np. sam fakt korzystania ze zdobyczy techniki nie jest naganny moralnie. Dlaczego aprobując adopcję mamy odrzucić zapłodnienie *in vitro*? Nawiązując zaś do wystąpienia dr S z a w a r s k i e g o prof. L a n g stwierdził, że moralny obowiązek urodzenia dziecka można określić jako obowiązek *prima facie* o różnym stopniu natężenia, nie można go jednak traktować jako subiektywnego przekonania kobiety.

Prof. P i s a r s k i z kolei wyraził pogląd, że zapłodnienie *in vitro* jest moralnie dopuszczalne, ponieważ obowiązkiem każdego lekarza jest zapewnienie szczęścia rodzinie, a więc również umożliwienie posiadania zdrowego dziecka pragnącym tego małżeństwom. Prof. Ś l i p k o był natomiast innego zdania — stwierdził, że nie można dążyć do szczęścia za wszelką cenę, należy brać pod uwagę wszelkie konsekwencje danego postępowania. Nawiązując zaś do wypowiedzi dr S z a w a r s k i e g o zwrócił uwagę na to, iż — jego zdaniem — przekonań moralnych i prawdy moralnej nie można traktować jako rozłącznych. Uwagi do referatu dr S z a w a r s k i e g o zgłosili także ks. A. S z o s t a k, który ocenił postawę Szawarskiego jako postawę *miękkiego racjonalisty* i ks. dr. W. S k r z y d l e c k i, który zarzucił mu oderwanie od empirii i stwierdził, że rozważania na temat momentu powstania osoby ludzkiej są chybione metodologicznie. Odpowiadając na zarzuty dr S z a w a r s k i p o d k r e ś l i ł, że choć dyskutantów dzieli pogląd na prawdę obiektywną w etyce i na znaczenie momentu poczęcia dla statusu moralnego płodu, to łączy ich

pogląd, że każdy człowiek ma moralny obowiązek postępować zgodnie z własnym przekonaniem.

W ramach II sesji referaty wygłosili: prof. dr W. Lang (*Moralny status nasciturusa i problem legalizacji przerywania ciąży*) oraz dr M. Safian (*Ochrona prawna dziecka poczętego — próba nowego spojrzenia*). Prof. Lang poświęcił wiele miejsca na zbadanie relacji pomiędzy prawnym a etycznym statusem *nasciturusa*. Moralny status płodu jest relevantny dla statusu prawnego. Odpowiadając na pytanie o to, czy *nasciturus* jest podmiotem prawa, referent zwrócił uwagę na to, że prawo operuje trzema rodzajami podmiotowości. *Nasciturus* nie mieści się w granicach paradygmatu podmiotowości prawnej — paradygmatem podmiotu jest człowiek od momentu urodzenia do momentu śmierci. Spór o status *nasciturusa* jest w istocie sporem o pojęcie człowieka. Możemy brać pod uwagę dwie odmienne koncepcje człowieka, z których każda pociąga za sobą określone konsekwencje, a mianowicie biologiczną koncepcję człowieka i koncepcję społeczną. Pierwsza z nich nie pasuje do paradygmatu podmiotowości prawnej, nawet prawo kanoniczne odróżnia przerywanie ciąży od zabójstwa. Druga traktuje płód jako *cenny obiekt* i ochronę płodu stawia na równi z ochroną zwierząt. Karalność przerywania ciąży — stwierdził prof. Lang — nie wymaga jednak przyjęcia założenia człowieczeństwa płodu, a kwestia legalizacji przerywania ciąży jest uzależniona od polityki prawnej. Konkludując mówca stwierdził, że problem ochrony życia ludzkiego nie dotyczy jedynie kwestii usuwania płodów, lecz wymaga także rozważenia takich zagadnień, jak kara śmierci, zadawania śmierci na wojnie i koniecznej obrony. Wyraził też zdziwienie, że doktryna katolicka pomija milczeniem te właśnie kwestie skupiając się jedynie na problemie przerywania ciąży.

Natomiast dr M. Safian, w dosyć długim i chyba zbyt szczegółowym referacie, skupił uwagę przede wszystkim na antynomiach dzisiejszego prawa i analizował problem ochrony prawnej poczętego dziecka w prawie karnym i cywilnym. Wyraził też nadzieję, że obecną praktykę orzecznictwa sądu najwyższego w kwestii ochrony interesów nienarodzonego jeszcze dziecka można traktować jako zapowiedź zmiany w kierunku stworzenia spójnej koncepcji ochrony prawnej płodu jako takiego (a nie jedynie przy okazji ochrony matki).

W dyskusji nad przedstawionymi referatami zwracano między innymi uwagę na to, że interesy nienarodzonego dziecka brane są pod uwagę w praktyce nie tylko wtedy, gdy chodzi o jego korzyść (można na przykład odziedziczyć długi) — mówił o tym dr Mazurkiewicz; na niesłuszność oddzielania działań praktycznych od teorii oraz na to, że prawo jest świadectwem stopnia dojrzałości społeczeństwa — ks. Szostak. Ks. dr Skrzydlecki ustosunkowując się do zarzutów prof. Lange wobec

doktryny katolickiej stwierdził, że przerywanie ciąży jest w zasadzie traktowane w ten sam sposób co zabójstwo, nie jest również prawdą, że kościół pomija milczeniem inne kwestie z zakresu ochrony życia ludzkiego. Kościół to także wierni — podkreślił ks. Skrzydlecki — którzy w wielu krajach przeprowadzili zniesienie kary śmierci.

Podstawą do dyskusji w ramach sesji III był — oprócz wymienionego już wystąpienia prof. Ślipki — referat dr Szawarskiego *Moralne problemy zapłodnienia in vitro*. Autor rozpoczął od zarysowania najbardziej ogólnych pytań natury moralnej dotyczących nowych technik reprodukcyjnych, a mianowicie pytania o to, czy bezpłodność powinna być traktowana jak choroba i leczona?; czy wolno nam traktować embrion w sposób instrumentalny jako biologiczny odpowiednik protezy?; czy rodzice mają absolutne prawo do posiadania potomstwa za wszelką cenę? Następnie zanalizował najważniejsze argumenty moralne wysuwane przeciwko stosowaniu sztucznych metod prokreacji, które orzekają, że: jest to działanie niezgodne z naturą (nie ma jednej obowiązującej teorii prawa natury); eksperymenty medyczne zmierzające do opracowania nowych technik reprodukcyjnych, powodują unicestwienie płodów (czy zygota jest już osobą ludzką?); sztuczne metody prokreacji łączą się z wysokim ryzykiem urodzenia chorego dziecka; tego typu techniki mają negatywny wpływ na kształt rodziny; pieniądze przeznaczone na badania w tym zakresie można zużyć dla ratowania życia chorych pacjentów; nie każdy powinien mieć prawo do posiadania potomstwa (na przykład homoseksualiści). Rozwiązanie problemów moralnych związanych ze sztucznymi metodami prokreacji wymaga, zdaniem dr Szawarskiego, przyjęcia określonej teorii etycznej. Pozostaje do dalszej dyskusji wątpliwość, która z wielu omawianych teorii etycznych jest bliższa owej „obiektywnej prawdzie”.

Referent podkreślił także, iż sam zajmuje ambiwalentne stanowisko w tej kwestii. Skłonny jest mianowicie usprawiedliwić niektóre metody sztucznej reprodukcji wtedy, kiedy stosowane są w indywidualnych przypadkach, a nie na skalę masową. Sądzi także, że legalizacja niektórych z tych metod może być traktowana jako wybór mniejszego zła. Dr Szawarski omówił również praktyczne zalecenia, jakie zostały sformułowane przez działające w niektórych krajach komisje etyczne. Zalecenia te nie mają co prawda mocy prawnej, pozwalają jednak uzmysłwić lekarzom, naukowcom i osobom zainteresowanym, jakie rodzaje działań traktowane są jako bezwzględnie niedopuszczalne (na przykład eksperymenty intergatunkowe, sprzedaż gamet).

Wypowiedź dr Szawarskiego uzupełniona została przez interesujący głos prof. Marianowicza, który zajmuje się w praktyce wykonywaniem zabiegów sztucznej prokreacji. Zwrócił on uwagę na wiele

aspektów natury medycznej, które mają jednak duże znaczenie dla oceny moralnej tego typu zabiegów.

W czasie dalszej dyskusji na temat zarówno przerywania ciąży, jak i zapłodnienia *in vitro*, głos zabierało wiele osób. Mgr S. Szatkowski podkreślił, że naistotniejszym problemem w kwestii przerywania ciąży jest wolność wyboru kobiety. Obowiązująca obecnie ustawa o przerywaniu ciąży — jego zdaniem — jest sprzeczna z ideałem świadomego macierzyństwa i świadczy o tendencji narzucania jednostce działań niezgodnych z jej sumieniem. Prof. Walicki postawił problemy moralne związane z podejmowaniem decyzji o urodzeniu lub przerwaniu ciąży u kobiet psychicznie chorych. Stwierdził także, że przerywanie ciąży jest bez wątpienia zabójstwem, decyzja o przerwaniu ciąży jest sprzeczna z instynktem macierzyńskim i rodzi pytanie o poczytalność kobiety decydującej się na zabieg. Dr W. Derczyński przypomniał, że te same działania podlegają różnej ocenie w różnych kontekstach społecznych i przedstawił wstępne wyniki badań socjologicznych prowadzonych przez Zakład Nauk Społecznych Centrum Medycznego Kształcenia Podyplomowego na temat stosunku lekarzy różnych specjalności do wykonywania zabiegów przerywania ciąży. Prof. A. Grzegorzczak zwrócił uwagę na to, iż należy odróżnić szacunek dla indywidualnego życia od kwestii dotyczącej przeludnienia świata, ważniejsze jest również sprostanie nowemu wezwaniu moralnemu, zrodzonemu przez aktualną sytuację, niż ocena moralna zaszłości.

Pozostałe wypowiedzi dotyczyły: analizy ustawy o przerywaniu ciąży (prof. B. Pobielski), miejsca etyki w szczegółowych rozstrzygnięciach moralnych (doc. H. Promieńska), problemów moralnych związanych z terapeutycznym przerywaniem ciąży (dr A. Przyłuska-Fischer), różnych koncepcji relacji pomiędzy prawem a moralnością (wypowiedzi prof. Lange i dr Safian).

Na zakończenie głos zabrał dr Szawarski. Podsumował główne wątki rozważań stwierdzając na koniec, że nie jest przypadkiem, iż nikt z uczestników konferencji nie zakwestionował tezy, że przerywanie ciąży jest złem, nikt również nie wyrażał zbyt dużego entuzjazmu wobec zapłodnienia *in vitro*. Uczestnicy konferencji zwrócili — jego zdaniem — uwagę na wiele nowych problemów, które nie były brane pod uwagę w dotychczasowej dyskusji na ten temat. Wyraził też nadzieję, że konferencja otwori dalszą rzeczową wymianę poglądów moralnych dotyczących etycznych problemów współczesnej medycyny.

Sądzę, że warto wyraźnie podkreślić, iż spotkanie humanistów i lekarzy reprezentujących różne światopoglądy, rozmaite orientacje aksjologiczne, różnorodne punkty widzenia na tematy moralne jest pomysłem niezmiernie cennym i wartym kontynuowania. Problemy moralne współczesnej medycyny są bowiem zbyt ważne dla każdego z nas, jak również

dla całej ludzkości, aby ich rozważanie pozostawić jedynie w gestii samych lekarzy. To zatem, co na początku konferencji mogło wydawać się jej podstawową wadą — nazbyt rozległa tematyka obrad, liczne wątki dyskusji — okazało się jej główną zaletą. Sądzę, że jeśli istotnie potraktować konferencję jako *eksperyment dyskusji o rzeczach ważnych*, to był to eksperyment w pełni udany.

JERZY ROSIEWICZ

PRZEDMIOTY HUMANISTYCZNE — PROBLEMY I KONCEPCJE NAUCZANIA W AKADEMIACH WYCHOWANIA FIZYCZNEGO

W dniach 14—16 maja 1987 roku odbyła się I Krajowa Konferencja Wykładowców Nauk Społeczno-Politycznych w Akademii Wychowania Fizycznego. Została ona zorganizowana przez Zakład Nauk Społecznych AWF w Gdańsku (przygotowaniami kierował doc. Z. Pawluczuk) w porozumieniu z Centralnym Ośrodkiem Metodycznym Studiów Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego oraz Głównym Komitetem Kultury Fizycznej i Turystyki, a także władzami miasta i uczelni.

Obrady zostały podzielone na sesję plenarną, którą prowadzili na zmianę prof. Z. Krawczyk i prof. H. Przybylski oraz na zajęcia (2 i 3 dzień konferencji) w trzech odrębnych, równolegle odbywających się posiedzeniach grup przedmiotowych:

- a) filozoficzno-socjologicznej;
- b) ekonomii politycznej;
- c) nauki o polityce i historii politycznej Polski.

W konferencji można było zauważyć wyodrębniające się i autonomizujące, niezależne od założonej struktury formalnej, trzy jakby podstawowe nurty rozważań, a mianowicie:

1. Nurt metodyczny, charakterystyczny przede wszystkim dla obrad plenarnych.

2. Nurt „comowski”, to jest informacje o założeniach, celach i programie działań Centralnego Ośrodka Metodycznego SNP oraz jego poszczególnych sekcji. Zostały one przedstawione zarówno podczas obrad plenarnych, jak i na zajęciach sekcji filozoficzno-socjologicznej.

3. Nurt filozoficzny — to rozważania o charakterze filozoficznym przeważały w obradach grupy filozoficzno-socjologicznej, w pracach której uczestniczył ze względu na zawód i zainteresowania, niżej podpisany. Z tego też powodu nie może przedstawić treści dyskusji, które odbyły się w ramach innych, równolegle obradujących grup zainteresowań.

Ad. 1. Prof. H. Przybylski w referacie stawiającym *Merytoryczne problemy nauczania przedmiotów społeczno-politycznych w aka-*

demiach wychowania fizycznego, określił rolę, specyfikę, funkcje wychowawcze i dylematy, które trzeba dość szybko rozwiązać, aby zwiększyć zaskakująco niską efektywność nauczania. Uważa on, iż należy zadbać o właściwe przygotowanie przyszłych absolwentów omawianego typu uczelni, by posiadli wiedzę z zakresu psychologii, socjologii, pedagogiki, tak aby mogli oni umiejętnie, konsekwentnie i skutecznie przekazywać zdobyte wiadomości i treści wychowawcze osobom, z którymi się zetkną podczas przyszłej pracy. Owo stwierdzenie, a niemalże apel, wynika z badań dotyczących studentów kończących dany typ studiów, z wyników świadczących o niskiej skuteczności nauczania. Otóż okazuje się w ich świetle, że adepci w przededniu uzyskania dyplomu nie wiedzą (77, 5%), co to jest empiryzm, materializm, struktura społeczna, a od 60 do 80% spośród nich, nie zetknęło się nigdy podczas zajęć z pracami klasyków marksizmu. Wskazana nieefektywność nauczania wynika — zdaniem prof. H. Przybylskiego — między innymi ze zbyt dużych grup ćwiczeniowych i seminaryjnych (często powyżej 25 osób) z braku podręczników, odpowiedniego przygotowania zawodowego (złe kwalifikacje) osób prowadzących zajęcia, niewystarczającego przygotowania absolwentów szkół średnich w zakresie przedmiotów humanistycznych (posiadają w przeważającej mierze jedynie wiedzę potoczną i intuicyjną), z obniżenia rangi przedmiotów społecznych, ograniczenia liczby godzin seminariów i wykładów, co zmusza do wyłącznie syntetycznych, a nie analitycznych ujęć, ze złej konstrukcji programów nauczania, między innymi programów filozofii, które powinny być gruntownie przekształcone (bardziej problemowe niż historyczne). Ostateczna konkluzja tego wystąpienia zamknęła się w stwierdzeniu, że aby podwyższyć poziom i efekty nauczania, należy zadbać o rozwój i doskonalenie wszystkich elementów systemu dydaktycznego.

Doc. J. Łuczak charakteryzując *Stan i rolę nauk, społecznych w uczelniach wychowania fizycznego*, dodał, że efektywność nauczania przedmiotów humanistycznych zależy także od zwrócenia uwagi w toku zajęć na kontekst społeczno-polityczny podawanych treści. Występuje bowiem współzależność między naukami społecznymi, a rzeczywistymi warunkami ekonomicznymi, między teorią i praktyką społeczną. Uwzględnienie tego postulatu, założenia dydaktycznego zwiększa — zdaniem referenta — stopień wiarygodności przekazywanych wiadomości, a w konsekwencji podnosi poziom efektywności nauczania.

Z kolei doc. Z. Pawluczuk, odpowiedział, że skuteczność nauczania zależy nie tylko od treści ale też od metod, sposobów pobudzania do aktywnego uczestnictwa. Można je osiągnąć między innymi za pomocą dobrze zorganizowanych konwersatoriów. Z. Pawluczuk zwrócił też

uwagę, że istotną rolę w procesie dydaktycznym odgrywa autorytet, wiedza merytoryczna oraz osobiste zaangażowanie prowadzącego zajęcia.

Do tej wypowiedzi nawiązał doc. Z. Józefowicz, który scharakteryzował *Współczesne metody i techniki nauczania w świetle wymogów dydaktyki szkoły wyższej*. Omówił w sposób wyczerpujący zagadnienia technologiczne, metody, sposoby organizacji procesu nauczania. Wskazał też na formy wykładów, ćwiczeń, opisał przykładowo niektóre metody gier dydaktycznych.

Z treścią tego wystąpienia korespondował referat dr B. Sieradzkiej, która dowodziła, że istotną rolę w nauczaniu, doskonaleniu wiedzy studentów może odegrać film oświatowy o założeniach dydaktycznych, jak na przykład filmy L. Skrzydło o tematyce religioznawczej.

Z kolei referaty prof. J. Wołocha (*Zajęcia dydaktyczne z nauk społecznych w opinii studentów akademii medycznej*) oraz dr E. Antoniszyna (*Metodyka nauczania przedmiotu ekonomii politycznej w uczelniach nieekonomicznych na przykładzie AWF*) dopełniły w interesujący sposób wcześniejsze wypowiedzi.

Ad. 2. a) Ogólne założenia, zasady funkcjonowania, cele, strukturę organizacyjną Centralnego Ośrodka Metodycznego Studiów Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego przedstawił zastępca dyrektora ośrodka mgr Tomasz Uliński. Następnie skoncentrował uwagę na pracy dwóch zespołów ośrodka, to jest na dwóch Sekcjach Naukowo-Dydaktycznych: Nauki o polityce oraz Historii politycznej Polski. Scharakteryzował też plany wydawnicze i zaprosił do pisania podręczników z zakresu nauk politycznych oraz do prezentowania efektów najnowszych badań, czy też wymiany poglądów na łamach „Edukacji Politycznej” — istniejącego od kilku lat pisma, którego sponsorem jest właśnie COM SNP.

b) Informację na temat działalności i planów Sekcji Naukowo-Dydaktycznej Filozofii COM SNP przedstawił dr J. Kosiewicz, który zogniskował uwagę na najbliższych zamierzeniach wydawniczych, a przede wszystkim na realizacji projektu podręcznika do nauczania filozofii dla pozafilozoficznych kierunków studiów.

Omówił też strukturę, a także założenia merytoryczne oraz techniczno-redakcyjne wtedy jeszcze nowego (ukazał się do tamtej pory tylko jeden numer) pisma — „Edukacja Filozoficzna”. Zaprosił w imieniu doc. W. Mackiewicza kierownika sekcji i zarazem redaktora naczelnego do współpracy, do publikowania na łamach pisma, do uczestnictwa w ankiecie na temat miejsca i roli filozofii w szkołach wyższych, do prezentacji w dziale *Dydaktyka Filozofii* najwartościowszych wykładów, które mogą w przyszłości stworzyć podstawę do projektu kolejnego podręcznika z zakresu filozofii oraz do dzielenia się wynikami najnowszych badań w postaci studiów i artykułów.

Następna kwestia wystąpienia dotyczyła planowanej w Jadwisinie (wrzesień 1987 r.) kursokonferencji *Marksizm po Marksie* oraz projektu opracowania antologii na podstawie wygłaszanych tam tekstów, to jest projekcie zarysu ewolucji oraz kierunków współczesnego marksizmu. J. Kosiewicz poinformował także o przygotowaniach do kolejnej (1988 r.) kursokonferencji zogniskowanej na zagadnieniu: *Renesans niemieckiego marksizmu a marksizm współczesny*. Wybór problemu został podyktowany zainteresowaniem środowiska współczesnymi nurtami filozoficznymi z pogranicza irracjonalizmu, neoromantyzmu, witalizmu, egzystencjalizmu i innych postaci „filozofii życia”, a zwłaszcza pracami F. Nietzschego oraz jego recepcją w obrębie marksizmu.

c) Następnie głos zabrał prof. Z. Krawczyk, który w swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na trzy istotne kwestie:

- na konferencje naukowe;
- na tak zwaną „obudowę dydaktyczną” nowego przedmiotu, to jest socjologii na pozasocjologicznych kierunkach nauczania;
- na publikacje, planowane w najbliższym czasie w kierowanej przez mówcę Sekcji Naukowo-Dydaktycznej Socjologii COM SNP.

Prof. Z. Krawczyk przypomniał, że na początku września 1987 roku odbędzie się zapowiedziana wcześniej kursokonferencja dotycząca: *Społeczno-politycznych uwarunkowań nauczania socjologii* i że zainteresowani uczestnictwem mogą zgłosić jeszcze swój akces.

Ponadto poinformował, że przyszłoroczna kursokonferencja (1988 r.) dla wykładowców socjologii ogólnej, zostanie skoncentrowana na zagadnieniu: *Współczesna socjologia polska. Kierunki rozwoju i funkcje społeczne*. Jej celem będzie syntetyczna i krytyczna analiza i ocena dorobku socjologii w PRL, tak socjologii ogólnej, jak i szczegółowej. Zwrócona też zostanie uwaga na powiązanie kierunków i efekty badań socjologicznych z praktyką społeczno-polityczną w zakresie ogólnych zagadnień funkcjonowania państwa, jak też jego polityki społecznej w różnych dziedzinach życia. Mówca zaapelował do socjologów pracujących na akademiach wychowania fizycznego o współudział bądź samodzielne opracowanie nowych podręczników z zakresu socjologii dla pozasocjologicznych kierunków nauczania. Apel był i jest w dalszym ciągu istotny ze względu na to, iż od niedawna socjologia została włączona do programu nauczania szkół wyższych. W związku z tym przedstawił przygotowany już pod redakcją Z. Krawczyka i S. Morawskiego nowy podręcznik akademicki zatytułowany: *Socjologia ogólna. Wykłady dla studentów* — wydany nakładem COM SNP i zwrócił się do wszystkich zainteresowanych z prośbą o podzielenie się uwagami na temat książki w formie recenzji, omówień, not czy listów do autorów celem przygotowania ulepszonej wersji do drugiej edycji w PWN.

Prof. Z. Krawczyk zawiadomił również, że kierowana przez niego sekcja socjologiczna przygotowuje do druku tom poświęcony *Socjologii nauki* oraz dwa wolumeny z zakresu *Współczesnej socjologii polskiej*: I: *Zagadnienia socjologii ogólnej* oraz II: *Socjologie szczegółowe*, to jest zbiorowe opracowania, które będą mogły służyć jako pomoc dydaktyczna w nauczaniu socjologii.

Ad. 3. W obradach grupy filozoficzno-socjologicznej zwrócono uwagę niemalże wyłącznie na zagadnienia związane z nauczaniem filozofii. Dotyczy to zarówno wygłoszonych tekstów, jak i treści dyskusji, którą one sprowokowały.

Dr S. Zabieglik próbował określić *Miejsce i funkcje filozofii w procesie dydaktyczno-wychowawczym w akademii wychowania fizycznego*. Nota bene próba ta nie była w pełni udana, gdyż zawartość referatu nie korespondowała z tytułem wystąpienia, jako że autor skoncentrował się głównie na określeniu znaczenia edukacji filozoficznej na pozafilozoficznych kierunkach nauczania, zapominając, iż zobowiązał się przede wszystkim do zapoznania obecnych z przemyśleniami o znaczeniu i wpływie filozofii na kształcenie nauczycieli wychowania fizycznego, trenerów, specjalistów z zakresu turystyki, rekreacji ruchowej, odnowy biologicznej czy rehabilitacji ruchowej. Z kolei dr J. Roś wypowiedział się zwięźle, nawiązując do swoich zainteresowań naukowych, na temat *Roli i miejsca estetyki sportu w kształceniu nauczycieli wychowania fizycznego*.

Obie wypowiedzi pobudziły do licznych krytycznych wystąpień zwłaszcza pod adresem małej ilości i źle opracowanych podręczników, zmniejszającej się liczby godzin przeznaczonych na edukację filozoficzną. Postulowano wprowadzenie do programów nauczania tematyki zbliżonej do profilu merytorycznego studiów głównie z zakresu filozofii kultury fizycznej i filozofii sportu, a także z kręgu współczesnej antropologii filozoficznej (na przykład filozofii ciała).

Wskazywano również na konieczność lepszego niż dotychczas opracowania słowników terminów i pojęć filozoficznych. A ponadto na ich niezbyt duży wybór, niskie, dawno wyczerpane nakłady, permanentny brak w księgozbiorach (często wypożyczone lub będące w czytaniu na miejscu), co powoduje również, oprócz nienajlepszych opracowań, stałe perturbacje dydaktyczne.

Zarówno wyniki i konkluzje rozważań grupy filozoficznej, jak i wnioski z obrad innych zespołów przedmiotowych oraz wypowiedzi, które pojawiły się podczas głównego toku obrad dały świadectwo, że mimo ograniczenia sytuacją społeczno-gospodarczą możliwości i środków, nauczyciele akademicki stale dążą do podniesienia poziomu edukacji w obrębie przedmiotów humanistycznych, wyrażają konieczność radykalnych zmian w tym zakresie. Z tego też względu polecają swoje uwagi, przedstawione podczas

konferencji instytucjom i osobom odpowiedzialnym za stan i perspektywy polskiego szkolnictwa wyższego. Liczą, że wszystkie palące problemy zostaną rozwiązane z pożytkiem dla edukacji humanistycznej i zawodowej studentów i absolwentów akademii wychowania fizycznego.

CZESŁAW GRYKO

OGÓLNOPOLSKI ZESPÓŁ FILOZOFII KULTURY
I FILOZOFII POLSKIEJ XX WIEKU
Sprawozdanie z działalności w latach 1973—1987

W 1973 roku powołano w Lublinie Międzyuczelniany Instytut Filozofii i Socjologii przy UMCS integrując rozproszone placówki naukowo-dydaktyczne czterech wyższych uczelni. Został wówczas zatrudniony w Instytucie prof. dr hab. Andrzej Nowicki, który przedtem przez dziesięć lat kierował Katedrą Historii Filozofii w Instytucie Filozofii, Socjologii i Logiki Uniwersytetu Wrocławskiego. Zmiana *lokalizacji przestrzennej* zbiegła się z przesunięciem punktu ciężkości jego zainteresowań z historii filozofii na filozofię kultury, czego wyrazem była — ukończona w 1972 roku, a opublikowana w 1974 roku — książka: *Człowiek w świecie dzieł*.

A. Nowicki stworzył pierwszy w strukturze polskich państwowych uniwersytetów Zakład Filozofii Kultury i jednocześnie zaczął organizować szerszy interdyscyplinarny zespół badawczy o charakterze ogólnopolskim. 2 listopada 1973 roku odbyło się pierwsze zebranie organizacyjne Zespołu Filozofii Kultury. Dostrzeżono nowy, nie zagospodarowany dotąd przez socjologię kultury i historię kultury obszar badawczy, na który postanowiono wkroczyć, a mianowicie dzieje filozoficznej refleksji nad kulturą i badania nad rozbudową, udoskonalaniem i integrowaniem aparatury pojęciowej funkcjonującej w różnych, odseparowanych od siebie, naukach o kulturze (zwłaszcza historii filozofii, socjologii, historii literatury, religioznawstwa). Właściwy *start* nastąpi 26 stycznia 1974 roku. Wówczas to zainaugurowano spotkania uczestników prowadzonego na zlecenie Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, Ogólnopolskiego Konwersatorium — jednego z trzech konwersatoriów zleconych ośrodkom uniwersyteckim — poświęconego filozofii polskiej XX wieku oraz Ogólnopolskiego Zespołu Filozofii Kultury. Uczestniczyło w nim około 30 osób z Lublina, Wrocławia, Krakowa, Katowic; Zielonej Góry, Łodzi i Warszawy. (...) Pracę Konwersatorium planowano na pięć lat i postawiono przed nim zadanie opracowania syntezy dziejów polskiej filozoficznej refleksji nad kulturą z okresu 1918—1939. (...) W *Projekcie Deklaracji Metodologicznej* konstytuującej OZFK uznano za główne zadanie Zespołu zbudowanie teorii kultury świeckiej, a ściślej teorii polskiej świeckiej kultury socja-

listycznej i wypracowanie zestawu narzędzi pojęciowych potrzebnych do uprawiania filozofii kultury, jak i do programowania tworzenia polskiej świeckiej kultury socjalistycznej. Sformułowano też wyściową, roboczą definicję kultury: *Kultura jest to pewien aktywny podmiot czyli zbiór ludzi (twórców, organizatorów, odbiorców); zbiór określonych czynności tych ludzi (tworzenie, organizowanie, odbieranie); zbiór dzieł ludzkich, czyli wartościowych wytworów oraz czynniki integrujące wymienione zbiory w pewną całość*. Budując pojęcie i teorię kultury świeckiej należy zwrócić szczególną uwagę na wszystkie cztery elementy definicji, ponieważ odrzucono definicje, które:

1. Redukują kulturę do przedmiotu zapominając o podmiocie wytwarzającym i odbierającym określone przedmioty.
2. Zapominają o dwóch podstawowych czynnościach ludzkich warunkujących istnienie kultury: eksterioryzacji i interioryzacji.
3. Redukują kulturę do zachowań, pomijając świat wytworów.
4. Zapominają o czynnikach integrujących. (...)

Na II spotkaniu (23 marca 1974 r.), rozwinęła się dyskusja wokół referatu mgr Krystyny Stawskiej-Skurjat z Wrocławia: *Filozofia kultury Władysława Witwickiego* (1878—1948). Dotyczyła ona możliwości wykorzystania psychologii w badaniu kultury.

III Sesja (25 maja 1974 r.) została zdominowana problematyką metodologiczną. Poddano analizie aparaturę pojęciową współczesnej polskiej socjologii kultury. Z prac, które ukazały się w latach 1971—1973 wybrano cztery książki (K. Żygulski: *Wstęp do zagadnień kultury*. Warszawa 1972; A. Wallis: *Prognozowanie kultury*. Warszawa 1973; A. Tyska: *Uczestnictwo w kulturze. O różnorodności stylów życia*. Warszawa 1971; A. Kłoskowska: *Społeczne ramy kultury*. Warszawa 1971), w celu zarejestrowania i klasyfikacji ważniejszych narzędzi pojęciowych i oceny ich przydatności dla dalszej pracy Zespołu. (...) O naukowej prężności Zespołu świadczy fakt, że już wówczas gotów on był do wydania piętnastoarkuszowego zbioru prac pt. *Wybrane zagadnienia z polskiej filozofii kultury XX wieku*. Niestety, realizacja tego przedsięwzięcia staje się możliwa dopiero teraz. (...)

Na IV Sesji (22 czerwca 1974 r.) A. Nowicki dokonał prezentacji świeżo wydanej książki *Człowiek w świecie dzieł*. Koncentrowała się ona na *homo in rebus*, czyli na problematyce obecności człowieka w wytworzonych przedmiotach, a w szczególności na formach pośmiertnej obecności człowieka w kulturze. Metafizycznej opozycji rzeczy i świata wewnętrznego przeciwstawiała dialektyczną jedność świata ludzi i świata dzieł — człowiek *urzeczywistnia* się eksterioryzując się w dzieła, a dzieła *żyją* tylko wtedy, gdy są interioryzowane. Wysuwała ona szereg postulatów metodologicznych możliwych do wykorzystania w badaniach własnych członków

Zespołu: *istotę* bytu konstytuuje i ujawnia jego funkcja; wyjaśniała metodę *centralnych kategorii*; opowiadała się za *pluralistyczną teorią osobowości*; zarysowała *ateistyczną perspektywę nieśmiertelności imienia*; formułowała myśl, że sens dzieła określany jest przez kontekst a wieloznaczność dzieła wynika z jego jednoczesnej przynależności do wielu różnych kontekstów; rozwijała myśl o *aksjologicznej treści kultu wielkich ludzi*; wskazywała na *prawo eksterioryzacyjnej fragmentaryzacji* mające swój odpowiednik w *prawie recepcyjnej dyspersji, fragmentaryzacji, symplifikacji i deformacji dzieł*. Dyskusja w formie recenzji i omówień wkroczyła na łamy czasopism fachowych („Studia Filozoficzne”, „Człowiek i Światopogląd”, „Studia o Książce”) i popularnych tygodników („Argumenty”) pozwalając na spopularyzowanie idei Zespołu¹. Tym samym etap samookreślenia Zespół miał za sobą.

Organizatorami V Sesji (26 października 1974 r.) odbytej w siedzibie Lubuskiego Towarzystwa Naukowego byli zielonogórcy uczestnicy: dr Antoni Klinger i dr Eugeniusz Szafrąński, którzy przedstawili referaty będące tematami ich prac habilitacyjnych: *Pojęcie kultury świeckiej w polskiej publicystyce laickiej lat 1957—1973* i *Problematyka świeckiej kultury socjalistycznej w polskich postępowych organizacjach młodzieżowych w latach 1936—1939*. Oprócz nich referowali: prof. dr hab. A. Nowicki: *Istota sporów o pojęcie świeckiej kultury socjalistycznej*, doc. dr Łora Kim-Kustrzeba (Wrocław): *Radziecka filozofia kultury*, dr Wacław Krawczyk (Warszawa): *Filozofia kultury Kazimierza Czaplińskiego*.

Mówiąc o kulturze świeckiej mamy na myśli świat ludzi i świat ich dzieł i ich głębokie zakorzenienie w społeczeństwo i historii w przeciwieństwie do koncepcji teologicznych podkreślających związek z tym, co *ponadczasowe, ponadspołeczne i nadprzyrodzone*. Taki był najogólniejszy wniosek programowego referatu A. Nowickiego.

Główną trybuną Zespołu było istniejące od 1957 roku czasopismo „Euhemer—Przegląd Religioznawczy”, którego założycielem i redaktorem naczelnym był A. Nowicki. Często członkowie Zespołu publikowali tam teksty, nad którymi następnie dyskutowano na obradach Zespołu. Tak więc podstawą dyskusji nad rolą pojęć *negacji dialektycznej* i *roztapiania* w teorii kultury świeckiej (VI Sesja, 25 stycznia 1975 r.), były artykuły

¹ Por. szczególnie — J. Szmyd: *O nowy kształt filozofii kultury*. „Studia Filozoficzne” 1974, nr 10, s. 113—117; M. Skrzypek: *Twórcy i ich dzieła*. „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 10, s. 172—175; K. Migoń: Recenzja z: *Człowiek w świecie dzieł*. „Studia o Książce” t. 6: 1976, s. 167—171; M. Nowaczyk: *Uwagi o marksistowskiej filozofii człowieka. Homo creator*. „Argumenty” nr 28 z dn. 14 lipca 1974 r., s. 3, 13; J. Szmyd: *Wprowadzenie do filozofii kultury*. „Argumenty” nr 26 z dn. 30 czerwca 1974 r.

A. Nowickiego: *Perspektywy rozwoju świeckiej kultury socjalistycznej w Polsce i związane z nimi zadania religioznawstwa* („Euhemer” 1974, nr 4) i *Lenin o ateizmie i ateistach* („Studia Religioznawcze” 1971, nr 4). (...)

Drugi nurt Zainteresowań uczestników VI Sesji stanowiła możliwość matematyzowania wiedzy o kulturze (kulturometria). Problemy kulturometrii (por. „Studia Religioznawcze” 1973, nr 8) na przykładzie zawartości hasła *kultura* w encyklopediach polskich lat 1918—1939, przedstawił dr Antoni Lenkiewicz (Wrocław). Uzupełnieniem tej tematyki był komunikat dr Antoniego Krawczyka (Lublin), dotyczący pojęcia *kultura* w encyklopediach anglosaskich. Ciekawy referat przedstawił mgr Stefan Symotiuk (Lublin) o filozofii kultury Jana Łempickiego (1910—1944).

Na VII Sesji (26 kwietnia 1975 r.) nieprzypadkowo znalazły się dwa referaty traktujące o filozofii kultury Odrodzenia — mgr Zdzisława Kality (Wrocław): *Filozofia kultury Giannozza Manettiego (1396—1459)* i mgr Józefa Dobrowolskiego (Łódź): *Giambattista Della Porta (1540—1615) i laicyzacja pojęcia „magii naturalnej”*. Filozofia Odrodzenia jest bliska członkom Zespołu, bowiem eksponuje podmiotowy i świecki charakter kultury. Pozostały czas Sesji wypełniły prezentacje prac: doc. dr Bohdana Dziemidoka (Lublin) o polskiej estetyce okresu dwudziestolecia międzywojennego i dr St. Jedynaka o etyce polskiej w latach 1918—1939. VII Sesja odbyła się 28 kwietnia 1975 roku w Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu, gdzie rozważano relacje zachodzące między materializmem historycznym, filozofią człowieka a filozofią kultury. A. Nowicki zaproponował rozważenie użyteczności pojęcia *deteologizacji* („Euhemer” 1975, nr 2).

VIII Sesja (14 czerwca 1975 r.) miała uroczysty charakter w związku z rozdaniem dyplomów pierwszym absolwentom Roczego Podyplomowego Studium Religioznawczo-Filozoficznego. Zasadnicze referaty wygłosili: prof. A. Nowicki: *Stanowisko współczesnej filozofii chrześcijańskiej wobec ateizmu marksistowskiego* i doc. dr J. Szmyd: *Jan Hempel o religii i religioznawstwie*.

IX Sesja (28 czerwca 1975 r.) dotyczyła problematyki estetycznej. Prof. Aldo T r i o n e, dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu w Lecce, zapoznał uczestników z własnymi pracami i poglądami estetycznymi. Przedstawił fenomenologiczną koncepcję *dzieła otwartego* i związek estetyki z życiem społecznym. Próbę określenia problematyki badań nad muzyką od strony filozofii kultury zaprezentował mgr Norbert Żmijewski (Warszawa). Mieczysław Wojtas zapoznał obecnych z kwestionariuszem, przy pomocy którego bada formy obecności malarzy i malarstwa w literaturze polskiej dwudziestolecia międzywojennego.

10 stycznia 1976 roku (X Sesja) jest ważną datą w historii OZFKiFP.

Wzrost liczebny członków Zespołu (w sesjach uczestniczyło około 30 osób, w tym 1 profesor, 3 docentów, 10 doktorów, 15 magistrów) przyczynił się do reorganizacji, polegającej na utworzeniu pięciu podzespołów: krakowskiego (pod kierunkiem doc. dr hab. J. Szmyda), wrocławskiego (pod kierunkiem doc. dr Łory Kim-Kustrzeby), katowickiego (pod kierunkiem doc. dr Cz. G ł o m b i k a), zielonogórskiego (pod kierunkiem dr A. Klingera) i lubelskiego (pod kierunkiem prof. A. Nowickiego i dr S. Symotiuka) i powołaniu Rady Naukowej złożonej z wymienionych wyżej osób. W czasie Sesji przedyskutowano plan pracy na lata 1976—1985 w związku z projektem włączenia własnych badań do planu węzłowego i międzyresortowego. Wskazywano też na konieczność kontynuowania prac nad stworzeniem precyzyjnej aparatury pojęciowej. Dyskutowano nad głównymi twierdzeniami i narzędziami pojęciowymi zawartymi w pracy Jerzego Kossaka: *Rozwój kultury w Polsce Ludowej* (Warszawa 1974) i A. Sicińskiego: *Dziś i jutro kultury polskiej* (Warszawa 1975) oraz nad тезami A. Nowickiego: *Wytwory kultury z punktu widzenia ich przekształcalności*².

Podzespół katowicki, który miał być odpowiedzialny za dział polskiej filozofii katolickiej, zorganizował XI Sesję (13 marca 1976 r.) w Uniwersytecie Śląskim. Autorzy referatów (doc. Cz. G ł o m b i k: *Problem akceptacji filozofii narodowej jako dziedzictwa kultury w poglądach A. Molickiego*; mgr Bogusław Szubert: *Ideowe przesłanki koncepcji historii filozofii polskiej w poglądach Maurycego Straszewskiego*; mgr Bronisław Czech: *Konstanty Michalski: historia filozofii — filozofia — kultura*), nawiązali do wypowiedzi A. Nowickiego, który dokonał analizy pojęcia *interpretacja*, pokazał źródła błędów popełnianych przy interpretowaniu i postawił przed Zespołem zadanie nie tylko interpretowania tekstów filozoficznych, ale i budowania *teorii interpretacji*.

Członkowie Zespołu wzięli aktywny udział w pierwszym w Polsce Ludowej Ogólnopolskim Zjeździe Filozoficznym (Lublin, 20—23 czerwca 1977 r.). Spośród członków Zespołu referaty wygłosili: prof. dr hab. A. Nowicki: *Polska filozofia kultury XX wieku (1918—1939). Problemy — próby oceny — program badań*; doc. dr hab. J. Szmyd: *Badania polskie w dziedzinie historii filozoficznej krytyki religii (1945—1975)*; doc. dr hab. Cz. G ł o m b i k: *Katolicka reinterpretacja polskiej filozofii narodowej w warunkach popowstaniowych sporów o tradycję*; doc. dr hab. Henryk Pisarek (Uniwersytet Wrocławski): *Badania polskie nad filozofią słowiańską*; doc. dr Lora Kim-Kustrzeba: *Badania polskie nad filozofią radziecką (metodologia historii filozofii i filozofia kultury)*; dr

² A. Nowicki: *Teksty filozoficzne z punktu widzenia ich przekształcalności*. „Studia Filozoficzne” 1975, nr 12, s. 77—90.

A. Klinger: *Polskie badania marksistowskie nad filozofią włoskiego Odrodzenia*. Tezy tych referatów zaprezentowano na XII Sesji (22 maja 1976 r.) w Zielonej Górze.

Zadania wynikające z udziału Zespołu w badaniach należących do problemu węzłowego 11. 1 (Polska kultura narodowa), temat 1 (Teoria kultury) i do problemu międzyresortowego III. 15 (Dzieje myśli filozoficznej i społecznej w Polsce), temat 1. 4. 1 (Polska filozofia kultury XX wieku) analizowano na XIII Sesji (12 czerwca 1976 r.). Cała praca Zespołu i kolejne Sesje zostały podporządkowane realizacji tych zadań. Przewidywano na lata 1980—1982 wydanie dwóch prac zbiorowych podsumowujących pracę Zespołu w ramach obu problemów o łącznej objętości około 100 arkuszy pod roboczymi tytułami:

1. Teoria kultury świeckiej.
2. Zarys dziejów polskiej filozofii kultury XX wieku (lub: Zarys dziejów filozofii polskiej okresu 1918—1939) oraz podjęcie pracy nad filozofią polską lat 1945—1980, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki filozofii kultury. Szybko jednak, z powodów niezależnych od Zespołu, realizacja tego ambitnego planu się załamała. Nastawały lata *wchodzenia w kryzys* i ostrych cięć budżetowych. Jak zwykle zaczęto od obniżki funduszy na prowadzenie badań naukowych i wiele z rozpoczętych przedsięwzięć nie ukończono, a ukończone *zdobią* archiwa instytucji koordynujących badania.

Na XIV Sesji (9 października 1976 r.) Zespół gościł profesor Clare Gallini z Uniwersytetu w Cagliari (Sardynia), która mówiła o Antonio Gramscim jako teoretyku folkloru. Dyskusja nad dwoma referatami A. Nowickiego (*Znaczenie filozofii Tadeusza Kotarbińskiego dla teorii kultury świeckiej; Uwagi o „Wstępie do kompozycji” (Kraków 1976) Bogusława Schäffera*), przedłużyła się na Sesję XV (20 listopada 1976 r.), na której A. Nowicki mówił o kulturze socjalistycznej jako *Drugim Odrodzeniu*.

Z rozmachem Zespół wchodził w czwarty rok swego istnienia. Dla uczczenia 500-lecia śmierci wolnomyślnego humanisty, od którego rozpoczynają się dzieje wolnej myśli w Polsce, Grzegorza z Sanoka (1406—1477), zorganizowano wspólnie z Polskim Towarzystwem Religioznawczym i Wojewódzkim Zarządem Towarzystwa Krzewienia Kultury Świeckiej w Lublinie, okolicznościową Sesję (XVI, w dn. 28—29 stycznia 1977 r.). Wygłoszono 11 referatów, i co ważniejsze, zostały one — wzbogacone o bibliografię opracowań i ważniejszych wzmianek o Grzegorzu z Sanoka— wydane drukiem (Lublin 1979). Dyskutowano również nad książką Tadeusza Szulca: *Muzyka w dziele literackim* oraz nad znaczeniem pojęć: *kultura filozoficzna, kultura logiczna, kultura literacka, kultura moralna i kultura muzyczna*. Sesji towarzyszyła wystawa starych druków,

opracowań ikonografii Grzegorza z Sanoka i muzyka renesansowa z tabulatury Jana z Lublina. Będzie to odtąd stały element kompozycyjny spotkań, przekształcających się powoli w sympozja filozoficzno-muzyczne. XVIII Sesja (10—11. XII. 1977 r.) też miała rocznicowy charakter: XX-lecie zorganizowanego ruchu laickiego w Polsce Ludowej, 375 rocznica śmierci Sebastiana Klonowica i 100 rocznica urodzin Jana He m p l a.

Na Sesji XIX (22—23 kwietnia 1978 r.) uczczono 160 rocznicę urodzin Karola Marksa (A. Nowicki: *Znaczenie „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie” dla teorii kultury świeckiej*) i 100 rocznicę urodzin Władysława Witwickiego. (...)

W listopadzie 1978 roku Zespół wziął udział w obchodach 60 rocznicy odzyskania niepodległości organizując popularnonaukową sesję (XX) na temat: *Polska filozofia kultury 1918—1939*, gdzie m. in. A. Nowicki przedstawił *Spory międzywojenne o kształt kultury polskiej*. W drugim dniu Sesji zajęto się *Elementami kultury świeckiej* (A. Nowicki), *Kulturą polityczną jako elementem kultury świeckiej* (S. Symotiuł), *Kulturą ludową na przykładzie twórczości Jana Stanisława Bystronia* (dr Florian Donocik z UŚI w Katowicach).

Wyjątkowy charakter miała Sesja XXI (26 maja 1979 r.). Otrzymała się ona w Warszawie w Pałacu Kultury i Nauki i poświęcono ją czterdziestolecu pracy naukowej i sześćdziesięcioleciu urodzin Profesora Andrzeja Nowickiego. (...) Całość materiałów wydrukował „Euhemer” (1979, nr 4, 160 s.).

Na Sesji XXII (27 października 1979 r.) wrócono do podstawowej problematyki teoretycznej. W referacie *Wybrane problemy teorii kultury świeckiej* A. Nowicki zinterpretował znaczenie terminu *świecka kultura socjalistyczna*. Mianem tym można nazwać tylko taką kulturę, w której występują trzy następujące cechy:

1. Brak społecznych barier uczestnictwa w kulturze.
2. Humanistyczne, demokratyczne, racjonalistyczne, internacjonalistyczne treści w świadomości społecznej i w wytwarzanych dziełach.
3. Brak podziału społeczeństwa na *podmiot* (czyli *inżynierów dusz ludzkich*) i *masę*, będącą biernym przedmiotem oddziaływań kulturalnych i przekształcanie się całego społeczeństwa w *podmiot polityczny*, *podmiot kultury*, *podmiot historii*, *podmiot autokreacji*.

Istniejąca współcześnie kultura krajów budujących socjalizm nie spełnia tych warunków, co oznacza, że *świecka kultura socjalistyczna* to wciąż zadanie do zrealizowania.

W związku z przekazaniem do Wydawnictwa Lubelskiego książki pt. *Nauczyciele* (Lublin 1981), A. Nowicki przedstawił *Tezy o zasadach świeckiego wychowania*. Kontynuacją problematyki elementów kultury

były wystąpienia N. Żmijewskiego o kulturze muzycznej i mgr Gerarda Głuchowskiego (UMCS) o kulturze logicznej i kulturze filozoficznej.

Kolejna (XXIII) dwudniowa (14—15 czerwca 1980 r.) Sesja połączona została z uroczystością zakończenia rocznego Podyplomowego Studium Filozoficzno-Religioznawczego. Wiodącym tematem 19 wystąpień był *Czas w kulturze świeckiej*³. Większość referatów opublikowano w książce pt. *Czas w kulturze* (Lublin 1983).

Sesję XXIV zorganizowano 15 listopada 1980 roku na temat *Kultura świecka a demokracja socjalistyczna*. Jej głównym punktem programowym była dyskusja nad książką prof. dr hab. Stanisława Ehrlicha (Warszawa) *Oblicza pluralizmów* (Warszawa 1980), z udziałem autora. Była to ostatnia Sesja przed trwającą 2, 5 roku przerwą w pracy Zespołu. Załamały się ostatecznie badania w ramach ogólnopolskich problemów badawczych. Nie udało się wydać pracy zbiorowej o kulturze świeckiej z materiałów opracowanych przez Zespół w latach 1976—1980, liczących około 2000 stron maszynopisu.

Spotkanie XXV odbyło się 11 czerwca 1983 roku z okazji 100 rocznicy śmierci Karola Marksa. Program zawierał: referat A. Nowickiego: *Myśl Marksa o przekształcaniu świata i jej znaczenie dla religioznawstwa*—ogólną dyskusję o inkontrologii w związku z publikacją trzeciego tomu prac zbiorowych Zespołu; dyskusję nad książkami doc. dr hab. Cz. Głombika: *Metafizyka kultury* (Warszawa 1983); *Martin Grabmann i polska filozofia katolicka* (Katowice 1983). (...)

XXVI Sesja (24 czerwca 1983 r.) odbyła się w Chełmie i została zorganizowana przez pracowników Zakładu pod hasłem 100 rocznicy śmierci K. Marksa. Sylwetkę, dorobek i znaczenie *Orla ateistów polskich* — Kazimierza Łyszczyńskiego (1634—1689) w 350-lecie jego urodzin zaprezentowano na XXVII Sesji (3 marca 1984 r.). Obrady wzbogacone zostały, co stanie się nieodłącznym elementem każdej następnej Sesji, montażem literacko-muzycznym. Co prawda było to robione i wcześniej, ale tym razem *muzyka filozoficzna* po raz pierwszy została wykonana *na żywo*. Beata Tęcza wykonała kompozycję *Śnieg* będącą rezultatem spotkania kompozytorki z filozofią Vaniniego, zapowiadając tym samym temat kolejnej Sesji: *400 rocznicę urodzin Vaniniego*.

6—7 czerwca 1984 roku na XXVIII i XXIX Sesji OZFKiFP (Zamość, Lublin) spotkali się dwaj wybitni znawcy Vaniniego: prof. Giovanni Pappalardo z Uniwersytetu w Lecce i prof. A. Nowicki. Owocem spot-

³ Por. obszernie omówienie Cz. Gryko: *Czas wymiarem naszego istnienia*. „Człowiek i Światopogląd” 1980, nr 10, s. 159—164.

kania była rocznicowa publikacja pt. *W 400-lecie urodzin Vaniniego* (Lublin 1985).

Bohaterem XXX Sesji (1 grudnia 1984 r.) był Giordano Bruno. O jego filozofii muzyki mówił prof. A. Nowicki. Autoprezentacji prac habilitacyjnych dokonali: doc. dr Stefan Folaron z WSP w Częstochowie: *Filozofia Taurellusa (1547—1606)* i S. Symotiuk: *Negacja a krytyka, zaś* mgr Krzysztof Wieczorek (UŚL w Katowicach) porównał inkontrologię z katolicką (agatologiczną) filozofią spotkania, będącymi przedmiotem rozprawy doktorskiej. 16 marca 1985 roku, po raz pierwszy w Polsce, zorganizowano Sympozjum filozoficzno-muzyczne poświęcone twórczości Ernsta Blocha (1885—1977), połączone z analizą najnowszych kierunków współczesnej teologii, szczególnie teologii wyzwolenia. Prof. A. Nowicki przedstawił filozofię muzyki E. Blocha i H e p t a p l u s a, czyli lektyczny portret jego filozofii. Mgr Anna Czajka (Warszawa), która miała okazję zaznajomić się z archiwum Blocha w Tybindze, próbowała dociec teoretyczno-praktycznych podstaw jego filozofii nadziei. Referat pt. *Pojęcie materii w filozofii Ernsta Blocha — Bloch o „ateizmie w chrześcijaństwie” i „teologii rewolucji”* wygłosił dr Józef K o s i a n (Wrocław). Filozoficzne źródła i społeczne implikacje teologii wyzwolenia analizował dr Zbigniew Stachowski (WAP Warszawa). O Stanisławie Brzozowskim (1878—1911) i Władysławie W i t w i c - k i m mówiono na Sesji XXXII (15 czerwca 1985 r.)⁴.

Merytoryczna zawartość piątego tomu prac zbiorowych (poza trzema już wspomnianymi, czwarta praca zbiorowa nosiła tytuł *Filozofia przestrzeni*, Lublin 1985), pod tytułem *Filozofia kultury*, zaprzętała uwagę uczestników XXXIII Sesji (19 kwietnia 1986 r.).

Na XXXIV Sesji (7 czerwca 1986 r.) goszczono włoskiego kompozytora, muzykologa i filozofa kultury prof. Borisa P o r e n ę z Konserwatorium św. Cecylii w Rzymie, który mówił o znaczeniu *nowej dydaktyki muzyki* dla filozofii kultury i o doświadczeniach Ośrodka Badań i Metakulturalnego Eksperymentowania w Sabinie. Inkontrologicznej interpretacji twórczości Mozarta dokonał prof. A. Nowicki. Ateistyczną filozofię kultury Antoniego Bolesława Dobrowolskiego (1872—1954) przedstawiła dr Eulalia Michnowska (Akademia Nauk Społecznych, Warszawa).

Obchody trzydziestolecia odrodzonego ruchu laickiego w Polsce Ludowej zainaugurowano na Sesji XXXV (24 stycznia 1987 r.). Dyskutowano nad książką A. Nowickiego: *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność* (Warszawa 1986). Spór o religioznawstwo w szkole średniej i próbę

⁴ Por. sprawozdanie z Sesji autorstwa Cz. Gryko: *Myśliciele polscy — rocznik 1575*. „Studia Filozoficzne” 1986, nr 5, s. 194—196.

zdyskredytowania nowego przedmiotu przez prasę katolicką zaprezentował dr Czesław Gryko (UMCS w Lublinie).

Ostatnią w roku akademickim 1986/1987, XXXVI Sesję (16 maja 1987 r.) poświęcono świeckim tradycjom epoki Oświecenia. Program *zniesienia wszystkich religii* Franza Heinricha Ziegenhagena (1753—1806), filozofa zupełnie u nas nieznanego, referował A. Nowicki. Wprowadzenia do dyskusji o Kancie jako krytyku teologii i klasyku etyki świeckiej dokonał autor książki o kantowskiej filozofii religii doc. dr hab. Henryk Borowski (UMCS). Program uzupełniały referaty dr S. Symotiuka (*Pojęcie krytyki u Kanta*), mgr B. Tęczy (*Kant o muzyce*) i mgr Anny Kosowskiej (*Feuerbach o Kancie*). Wybiegając w przyszłość warto zasygnalizować, że w planach Zespołu znajduje się wielka, międzynarodowa impreza związana z 300-leciem śmierci Kazimierza Łyszczyńskiego.

Książki, artykuły, referaty autorstwa członków Zespołu powiązane były z pisanymi przez nich pracami habilitacyjnymi i doktorskimi. W relacjonowanym okresie siedmiu członków Zespołu habilitowało się, a dalsze trzy osoby ukończyły pisanie rozpraw habilitacyjnych. Doktoryzowało się zaś, tylko u kierownika Zespołu prof. dr hab. Nowickiego, 13 osób.

Z racji osobistych powiązań prof. A. Nowickiego z Włochami (członek rzeczywisty zagraniczny Akademii Nauk Moralnych i Politycznych w Neapolu, członek zagraniczny rady naukowej *Centro Studi Vaniniani*, honorowy obywatel miast Taurisano i Nola), Zespół łączy ściśle kontakty z włoskimi uczonymi. Szczególnie owocna współpraca została nawiązana z uniwersytetem w Lecce. Podejmuje się wspólne badania (studia nad Vaninim) i wzajemną wymianę osobową. Goszczono m. in. prof. Aldo T r i o n e (1975 r.), prof. Giovanni P a p u l i (lata 1976, 1984), dr Giuseppe Dell'Anna (1976 r.), prof. Clarę Gallini (1976 r.), prof. Antonio Verri (1978 r.), prof. Borisa Porenę (1986 r.). Nawiązano też, choć jeszcze w stopniu niezadowalającym, kontakty z uczonymi z krajów socjalistycznych.

Niedostatkami tego sprawozdawczego artykułu jest brak pełnej bibliografii opublikowanych prac członków Zespołu. Na to jednak potrzebna jest odrębna publikacja.

KRZYSZTOF WOJCIECHOWSKI

FILOZOFIA W DOBIE PRZEMIAN

W czasach przełomu często słyhać utyskiwania, iż filozofia nie nadąża za tempem zmian. Utyskujący nie do wszystkich filozofii mają oczywiście żal, lecz tylko do tych, które mają aspiracje do dawania diagnozy życia społecznego, prognozowania przyszłości bądź przebudowywania społeczeństwa. Siłą więc rzeczy obiektem narzekań jest głównie marksizm. Lecz presja opinii ożywia aktywność intelektualną. W ostatnim czasie daje się zauważyć w filozofii marksistowskiej wzmożony ruch ku uwspółcześnieniu myślenia i zmniejszeniu rozziwu między teorią i rzeczywistością.

Jednym z objawów owego ruchu była polsko-radziecka konferencja filozoficzna poświęcona tematowi: *Nowe myślenie i nowe działanie. Filozofia Rewolucji Październikowej—Pierestrojka i Odrodzenie*. Odbyla się ona w Warszawie, w dniach 22—25 października 1987 roku, a *spiritus movens* całego przedsięwzięcia był prof. Janusz Kuczyński reprezentujący „Dialectics and Humanism” oraz *Program Filozofii Pokoju*. Celem konferencji było wyjawienie głównych aporii w rozwoju marksizmu rozumianego jako źródło koncepcji społeczeństwa socjalistycznego, wskazanie sposobów przezwyciężenia tych aporii oraz porównanie stanu teorii w Polsce i ZSRR.

Ten ostatni cel udało się zrealizować najpełniej. W konferencji uczestniczyło wielu eksponowanych filozofów radzieckich. Był wśród nich prof. W. Siemionow redaktor naczelny „Woprosów Filozofii”, który mówił o *pierestrojce* jako kontynuacji Rewolucji Październikowej, byli członkowie Akademii Nauk ZSRR: prof. Nowikowa (*Wielka Rewolucja Październikowa i duchowe odnowienie społeczeństwa*), prof. K. D o ł g o w (*Geneza koncepcji powszechnego pokoju*), prof. W. G o t t (*Nowy sposób rozwiązywania historycznego zadania*), prof. L. B u j e w a (*Człowiek — najwyższa wartość i największe bogactwo duchowe socjalizmu*) oraz inni. Ze strony polskiej wystąpienia mieli m. in. profesorowie: M. Fritzhand, J. Kuczyński, A. Grzegorzcyk, J. Rudniański, T. P ł u - ż a n s k i. W sumie wygłoszono ponad trzydzieści referatów. Zebrane one były w następujące grupy tematyczne: *Historyczne przesłanki pierestrojki*

i odrodzenia socjalizmu; Filozoficzne przesłanki pierestrojki i odrodzenia socjalizmu; Nowe myślenie; Nowe działanie; Imperatyw nowego humanizmu socjalistycznego; Nauka i filozofia jako siły wytwórcze socjalizmu; Rewolucja i perspektywy socjalizmu; Socjalizm wobec kapitalizmu: antagonizm, konwergencja, komplementarność.

Różnorodność i ilość referatów uniemożliwia przedstawienie tutaj ich treści. Będą one zresztą w większości prezentowane na łamach „Dialectics and Humanism”. Warto zwrócić jednak uwagę na odmiennność stylu uprawiania *odnowionej filozofii* w Polsce i ZSRR. Filozofowie radzieccy — przy całym zaangażowaniu w sprawę przebudowy — kładli wielki nacisk na ciągłość filozoficznego myślenia, na powrót do źródeł, do myśli Lenina i Marksa. Z ich wypowiedzi przebijała troska o to, by w ferworze rozliczeń i eksperymentowania nie zatracić zdobytych umiejętności i nie fałszować oceny rzeczywistych osiągnięć marksizmu i socjalizmu. Język, jakim się posługiwali był raczej tradycyjny, unikający zwrotów drastycznych czy egzaltowanych. Pewne terminy, jak np. *pluralizm*, obciążone były pejoratywnymi skojarzeniami, pewne zaś jak np. klasowość, wydawały się nic nie utracić ze swego blasku. Rzuciła się natomiast w oczy swoboda i częstotliwość posługiwania się terminem *demokracja*. Polscy filozofowie natomiast niechętnie dopuszczali myśl o powrocie do słusznych, choć fałszowanych wątków marksizmu. Wielu z nich domagało się radykalnie nowych rozwiązań metodologicznych i merytorycznych. Słownictwo zdradzało wysoki stopień zaangażowania emocjonalnego. Z tekstów przebijało pragnienie zmian, choć przy ocenie tego faktu nie należy zapominać, iż paradoks przemiany polega na tym, że aby jej dokonać, nie trzeba jej pierwiej zapowiadać.

INFORMATOR BIBLIOTECZNY

Wykaz ważniejszych nabytków zakupionych przez biblioteki: Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego *

ROK 1987 (1. I. —30. IV)

HISTORIA FILOZOFII. ZAGADNIENIA FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

Th. W. A d o r n o: *Dialektyka negatywna*. Warszawa 1986 (56285 PAN).

J. G. A r a p u r a: *Gnosis and the Question of Thought in Vedanta: Dialogue with the Foundations*. Dordrecht 1986 (47017 PAN).

Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter. Berlin 1986 (14356 PAN).

Augustyn, św.: *Objaśnienia psalmów*. Warszawa 1986 (32240 PAN).

G. Bataille: *L'experience interieure*. Paris 1986 (62215).

Beitrdge zur Wirkungs— und Rezeptionsgeschichte von Gottfried W. Leibniz. Stuttgart 1986 (27710 PAN).

I. Bergeron, A. -M. Ernst: *Le Christ unwersel et l'evolution: selon Teilhard de Chardin*. Paris 1986 (62198).

N. O. B e r n s e n: *Heidegger's Theory of Universality*. Odense 1986 (35507 PAN).

A. Beyerland: *Jacob Böhme en het Naderlandse hermetisme in de 17e eeuw*. Amsterdam 1986 (56678 PAN).

H. Blumenberg: *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge 1985 (56213 PAN).

J. M. Bocheński: *Ku filozoficznemu myśleniu: wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*. Warszawa 1986 (62475).

D. B o u c h e r: *Text in Context: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas*. Dordrecht 1985 (48990 PAN).

C. Broyelle, J. Broyelle: *Les illusions retrouvees: Sartre a toujours raison contre Camus*. Paris 1982 (56421 PAN).

Buddhist Logic and Epistemology. Dordrecht 1986 (56446 PAN).

J. Bukowski: *Zarys filozofii spotkania*. Kraków 1987 (62717).

P. Cattorini: *Il transcendere formale in Karl Jaspers*. Milano 1986 (56409 PAN).

G. H. C e r u t t i: *Filosofia de la liberacion Latinoamericana*. Mexico 1983 (56501 PAN).

* Opracowano na podstawie informatora biblioteki (red.).

- C. Clement: *The Lives and Legends of Lacques Lacan*. New York 1983 (56047 PAN).
- L. de C r e s c e n z o: *Geschichte der griechischen Philosophie*. Zurich 1985 (62216).
- H. D a i b e r: *The Ruler as Philosopher: a New Interpretation of al-Farabi's View*. Amsterdam 1986 (56174 PAN).
- D. Diderot: *Essai sur les regnes de Claude et de Neron*. Paris 1986 (41398 PAN).
- T. B. D l u g a č: *Problema edinstva teorii i praktiki v nemeckoj klasičeskoj filosofii*. Moskva 1986 (62383).
- A. D o n a g a n: *Human Ends and Human Actions: an Exploration in St. Thomas's Treatment*. Milwaukee 1985 (56295 PAN).
- J. Dubnička: *Cas a kauzalita*. Bratislava 1986 (56399 PAN).
- A. E h r l i c h: *Das Problem des Besonderen in der theoretischen Philosophie Salomon Maimons*. Koln 1986 (62139).
- J. G. F i c h t e: *Gesamtausgabe*. Stuttgart 1985 (58776).
- M. G o g a c z: *Elementarz metafizyki*. Warszawa 1987 (67722).
- B. G r e g g: *Rationalität und Herrschaft: zur Pathologie der Moderne*. Berlin 1985 (62141).
- La greve des philosophes: école et philosophie*. Paris 1986 (62151).
- P. Grillenzoni: *Alois Riehl: un contributo al kantismo*. Milano 1985 (56410 PAN).
- R. Grosseteste: *Commentarius in posteriorum analyticorum libros*. Firenze 1981 (56822 PAN).
- Habermas and Modernity*. Cambridge 1985 (56224 PAN).
- M. Heidegger: *L'etre et le temps*. Paris 1984 (56504 PAN).
- P. Heinen: *Die Vorstellung einer Selbstorganisation der Materie*. Aachen 1986 (56368 PAN).
- A. Heller: *A. Radical Philosophy*. Oxford 1985 (56218 PAN).
- J. H e r e u: *Transcendencia y revelacion de Dios: metafisica de las „cifras“ segun Karl Jaspers metafisica dek testimontio segun Jean Nabert*. Barcelona 1983 (56225 PAN).
- I. Hermann: *Georg Lukács: sein Leben und Wirken*. Budapest 1985 (56752 PAN).
- Historisches Worterbuch der Philosophie*. Basel 1980 (32251 PAN).
- A. Hruby: *Nous und Kosmos: Interpretationen zu Aristoteles und Hegels Anaxagoras-Rezeption*. Koln 1986 (62142).
- E. Husserl: *Aufsätze und Vortrdge (1911—1921)*. Dordrecht 1987 (2570 PAN).
- E. Husserl: *Vorlesungen über Bedeutungslehre: Sommersemester 1908*. Dordrecht 1987 (2570 PAN).
- The Intellectual Revolution: Selections from Euripides, Thucydides and Plato: Text and Running Vocabulary*. Cambridge 1980 (62700).
- Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings*. New York 1986 (56476 PAN).
- R. Jakobsen, H. -G. Gadamer, E. Holenstein: *Das Erbe Hegels*. Frankfurt/Main 1984 (56309 PAN).
- M. J a y: *Adorno*. Cambridge 1984 (56427 PAN).
- S. S. Kamilova: *Naučnaja problema v svete marksistskoj gnoseologii*. Tačkent 1984 (62268).

- A. L. Kaziberdov, S. A. Mutalibov: *Abu Nasr al-Farabi: issledovanija i perevody*. Taškent 1986 (62312).
- J. A. K i m e l e v: *Sovremennaja burżuaznaja filosofsko-religioznaja antropologija*. Moskva 1985 (62186).
- Klassiker der Hermeneutik*. Paderborn 1982 (62220).
- T. K l i m s k i: *Człowiek jako relacja bytującego do bytu: podstawowe problemy antropologii filozoficzne* Karla Rahnera. Warszawa 1986 (62332).
- J. Kogan: *Filosofia de la imaginacion: function de la imaginacion en el arte, la religion y la filosofia*. Buenos Aires 1986 (56412 PAN).
- A. K o s i n g: *Wörterbuch der Marxistisch-leninistischen Philosophie*. Berlin 1985 (56281 PAN).
- G. Lardreau: *Discours philosophique et discours spirituel: autour de la philosophie spirituelle de Philoxene de Mabbourg*. Paris 1985 (62152).
- E. Levinas: *Collected Philosophical Papers*. Dordrecht 1987 (18705 PAN).
- A. Lignis: *Phenomenological Explanation*. Dordrecht 1986 (18705 PAN).
- E. Lobkowicz: *Common Sense und Skeptizismus: Studien zur Philosophie von Thomas Reid und David Hume*. Weinheim 1986 (56423 PAN).
- K. Lorenz: *Regres człowieczeństwa*. Warszawa 1986 (62476).
- K. Löwith: *Sämtliche Schriften*. Stuttgart 1985 (61339).
- G. Luck: *Nietzsches Kritik der Erkenntnis als Verfestigung*. Köln 1985 (62138).
- G. Lukács: *Beiträge zur Kritik der bürgerlichen Ideologie*. Berlin 1986 (56292 PAN).
- N. A. Luyten: *Mensch-Sein als Aufgabe*. Freiburg 1985 (62135).
- R. B. McLaren: *The World of Philosophy: an Introduction*. Chicago 1983 (56199 PAN).
- Manifeste de Cercie de Vienne et autres ecrits*. Paris 1985 (56664 PAN).
- E. L. Mascali: *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*. Warszawa 1986 (62464).
- Materiały źródłowe z filozofii. Cz. 1: Marksizm — myśl katolicka — filozofia egzystencjalna*. Wrocław 1986 (62327).
- Der Mensch in den modernen Wissenschaften*. Stuttgart 1985 (56789 PAN).
- M. Meyer: *Chaim Perelman i filozofia współczesna*. Wrocław 1986 (62572).
- E. M o s e r: *Freiheit*. Memmingen 1986 (62367).
- J. N a e h e r: *Einführung in die idealistische Dialektik Hegels*. Opladen 1981 (62223).
- W. O e l m ü l l e r: *Diskurs: Mensch*. Paderborn 1985 (45378 PAN).
- J. O r i e u x: *Wolter czyli Królewskość Ducha*. Warszawa 1986 (62302).
- Origenes: *Homilie w Ewangelii św. Łukasza*. Warszawa 1986 (32240 PAN).
- E. P a n o v a: *Kant i analityczna metafizyka*. Sofija 1986 (56375 PAN).
- Panta rei: studia z filozofii marksistowskiej. 2: Idea ewolucji w naukach przyrodniczych*. Wrocław 1986 (55480 PAN).
- The Phenomenology of Man and of the Human Point between Occidental and Oriental Philosophies*. Dordrecht 1986 (34942 PAN).
- Philosophers Ancient and Modern*. Cambridge 1986 (42206 PAN).
- Was Philosophinnen denken II*. Zürich 1986 (60656).
- D. Pignant: *Experience du soi et metaphysique Schelling et Heidegger*. Fribourg 1981 (66258 PAN).
- K. Popper: *Unended Quest: an Intellectual Autobiography*. La Salle 1976 (56774 PAN).

- Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de Theologie, de Droit et de Medicine.* Turnhout 1985 (56825 PAN).
- V. R a d u c a: *Allotriosis: la chute et la restauration de l'homme selon Saint Gregoire de Nysse.* Fribourg 1985 (56244 PAN).
- R. R e g v a l d: *Heidegger et le Probleme du néant.* Dordrecht 1987 (18705 PAN).
- P. Ricoeur: *Symbolika zła.* Warszawa 1986 (62473).
- P. P. R o d h e: *Soren Aabye Kierkegaard: the Father of Existentialism.* Copenhagen 1983 (62300).
- F. Rosenzweig: *Der Mensch und sein Werk.* Haag 1979—1984 (56163 PAN).
- H. S a a r i: *Re-enactment: a Study in R. G. Collingwood's Philosophy of History.* Abo 1984 (56616 PAN).
- W. Schmied-Kowarzik: *Zeit und Raum: eine psychologische und transzendentalphilosophische Untersuchung.* Wien 1908, Kassel 1986 (62296).
- M. S c h e l e r: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy.* Warszawa 1987 (3459 PAN).
- B. S c h u m e y: *Chischolm iiber Intentionalität: Kritik und Verteidigung von Chischolms Explikationen der sogenannten psychologischen These Brentanos.* Bern 1983 (56243 PAN).
- H. Simon, M. Simon: *Geschichte der jüdischen Philosophie.* Berlin 1984 (56228 PAN).
- I. S t r a u b e: *Das Verhältnis non Allgemeinem und Indiniduellem bei Paul Natorp und Nicolai Hartmann.* Aachen 1985 (56378 PAN).
- Cz. Szczęsny: *Pośrednicząca rola bytu w poznaniu Boga u Gustawa Siwertha.* Lublin 1986 (56631 PAN).
- R. A. S e g a l: *The Poimandres as Myth: Scholarly Theory and Gnostic Meaning.* Berlin 1986 (56641 PAN).
- Sonremennye zarubežnye issledovanija klassičeskoj nemeckoj filosofii.* Moskva 1986 (56706 PAN).
- J. Szewczyk: *O fenomenologii Edmunda Husserla.* Warszawa 1987 (56742 PAN).
- L. S z i k l a i: *Georg Lukacs und seine Zeit 1930—1945.* Budapest 1986 (56753 PAN).
- Z. Szpotański: *O wolności myślenia.* Kraków 1986 (56318 PAN).
- M. M. Tavuzzi: *Existential Judgment and Transcendental Reduction.* Milano 1982 (56173 PAN).
- Text und Interpretation: deutsch-französische Debatte mit Beiträgen non J. Derrida.* Miinchen 1984 (62222).
- J. Thiroux: *Philosophy, Theory and Practice.* New York 1985 (56495 PAN).
- J. Tittenbrun: *Dialektyka i scholastyka: o pewnej próbie obalenia Marks'a.* Warszawa 1986 (56284 PAN).
- Transcendencje.* Kraków 1986 (62685).
- Twarc Innego.* Kraków 1985 (62685).
- Two Centuries of Philosophy in America.* London 1980 (56415 PAN).
- Vber die Krise.* Stuttgart 1986 (56790 PAN).
- A. Verrecchia: *Zarathustras Ende: die Katastrophe Nietzsches in Turin.* Wien 1986 (56235 PAN).
- J. Visarius: *Untersuchungen zur Metaphysik des Chu Hsi.* Bonn 1985 (62140).
- K. Waloszczyk: *Wola życia: myśl Pierre'a Teilharda de Chardin.* Warszawa 1986 (56311 PAN).
- R. Waszkiel: *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona.* Lublin 1986 (24503).

M. J. White: *Agency and Integrality: Philosophical Themes in the Ancient Discussions of Determinism and Responsibility*. Dordrecht 1985 (41655 PAN).

J. Woleński: *Filozofia szkoły lwowsko-warszawskiej*. Wrocław 1986 (56798 PAN).

Z zagadnień filozofii i kultury współczesnej. Wrocław 1986 (44860 PAN).

TEORIA POZNANIA

L. G. Antipenko: *Problema nepolnoty teorii i ee gnoseologičeskoe značenie*.

Dialektika obektivnogo i subektivnogo v istoričeskom processe i socialnom poznanii: sbornik statej. Leningrad 1986 (62481).

Dialektika, poznanie, obščestvennoe razvitie: sbornik obzorov. Moskva 1986 (56333 PAN).

T. Hołówka: *Myślenie potoczne*. Warszawa 1986 (56221 PAN).

S. Jorgensen: *Reason and Reality*. Arhus 1986 (56808 PAN).

Kategorialnye struktury poznaniya i praktiki. Kiev 1986 (56255 PAN).

J. Kmita: *Aktualność marksowskiej koncepcji poznania naukowego*. Poznań 1986 (62445).

S. Rosen: *The Limits of Analysis*. New Haven 1985 (56636 PAN).

Suščnost i javlenie. Kiev 1987 (56783 PAN).

H. G. Tholen: *Wunsch-Denken oder Vom Bewusstsein des Selben zum Unbewusstsein des Anderen: ein Versuch über den Diskurs der Differenz*. Kassel 1986 (62150).

A. Schaff: *Einführung in die Erkenntnistheorie*. Wien 1984 (56380 PAN).

FILOZOFIA PRZYRODOZNAWSTWA

Celovek — nauka — priroda: dialektiko-materialističeskie osnovy naučnogo miroponimanija. Leningrad 1986 (62380).

M. Czarnocka: *Kryteria istnienia w naukach przyrodniczych*. Wrocław 1986 (62287).

Determinizm: sistemy, razvitie. Minsk 1985 (56253 PAN).

D. R. Dicks: *Early Greek Astronomy to Aristotle*. Ithaca 1985 (56259 PAN).

Filosofskie voprosy mediciny i biologii. Kiev 1985 (31411).

M. Heller: *Wybrane kierunki i zagadnienia filozofii przyrody*. Kraków 1986 (56823 PAN).

Idea ewolucji w naukach przyrodniczych. Wrocław 1986 (61479).

D. Joravsky: *The Lysenko Affair*. Chicago 1986 (62316).

P. K a p i c a: *Eksperyment, teoria, praktyka: artykuły, wystąpienia*. Warszawa 1987 (56698 PAN).

S. E. Liedman: *Das Spiel der Gegensätze: Friedrich Engels Philosophie und die Wissenschaften des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt 1986 (56397 PAN).

V. G. Lysenko: *„Filosofija prirody” w Indii: atomizm szkoły vajšeśika*. Moskva 1986 (62182).

H. M o h r: *Biologische Erkenntnis: Ihre Entstehung und Bedeutung*. Stuttgart 1981 (56586 PAN).

B. Nicolescu: *Nous, la particule et le monde*. (B. m.) 1985 (56367 PAN).

N. L. Popova: *Ekstrapoljacija kak sredstvo naučnogo poznaniya i integrativnyj faktor v nauke*. Kiev 1985 (62480).

H. Reichenbach: *Filosofija prostranstva i vremeni*. Moskva 1985 (62122).

H. Schlüter: *Die Wissenschaften von Leben zwischen Physik und Metaphysik*. Weinheim 1985 (56424 PAN).

W. Sedlak: *Na początku było jednak światło*. Warszawa 1986 (46734 PAN).

S. Zięba: *Rozwój mechanistycznej koncepcji życia w piśmiennictwie francuskim XX wieku*. Lublin 1986 (62328).

Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody. T. 6, Warszawa 1984 (44664 PAN).

ETYKA. NAUKI O MORALNOŚCI

P. Bénichou: *Morales du grand siècle*. Paris 1985 (62230).

Z. A. Berbskina: *Sovesť kak etičeskaja kategorija*. Moskwa 1986 (62386).

I. P. C e l y š e v a: *Etičeskie idei v mirovoznreni Vivekanandy, B. G. Tilaka i Aurobindo Gchosa*. Moskwa 1986 (62416).

K. D. Clouser: *Teaching, Bioethics: Strategies, Problems, and Resources*. Hastings-on-Hudson 1980 (62674).

Etyka prostornysności a tradycje kultury. Katowice 1986 47428).

R. Harrison: *Bentham*. London 1983 (56175 PAN).

G. H e r e s t: *Wissenschaft und Moral bei Descartes*. Heidelberg 1985 (56376 PAN).

L. Kohlberg: *Essays on Moral development*. San Francisco 1981—1984 (62131).

R. Macklin: *Man, Mind, and Morality*. Englewood Cliffs 1982 (62694).

Normy społeczne w środowisku młodzieży. Warszawa 1986 (62161).

Polska bibliografia etyczna: lata 1945—1980. Warszawa 1985 (62489).

F. van Poppel: *Differential Morality in the Past*. Voorburg 1981 (62343).

S. Rostafiński, D. Moska: *Etyka farmaceutyczna*. Warszawa 1986 (62284).

N. S. S a f o r o v: *Problema moralnoj otvetstvennosti*. Baku 1984 (62181).

A. J. du Tran: *Morale bouddhique et morale chrétienne en dialogue*. Fribourg 1983 (56248 PAN).

M. Slote: *Common-sense Morality and Consequentialism*. London 1985 (56027 PAN).

J. Woroniecki: *Katolicka etyka wychowawcza*. Lublin 1986 (62710).

ESTETYKA. HISTORIA I TEORIA SZTUKI

S. Bromberg-Bytkowski: *Kontemplative und extatische Kunst*. Lemberg 1910 (62663).

J. Chénteux-Gendron: *Le surréalisme*. Paris 1984 (56239 PAN).

G. Duby: *Czasy katedr: sztuka i społeczeństwo 980—1420*. Warszawa 1986 (62388).

P. S. Dyšlevyj, L. V. Jacenko: *Reguljacija tvorčeskoj dejatelnosti*. Voroneż 1986 (62697).

Estetyka w świecie: wybór tekstów. Kraków 1986 (56181 PAN).

R. Hamann: *Theorie der bildenden Künste*. München 1983 (62219).

A. Hausbrandt, G. Holoubek: *Teatr jest światem*. Kraków 1986 (56316 PAN).

Kolloquium, Kunst und Philosophie. Paderborn 1982 (59350).

R. Kuhns: *Psychoanalytic Theory of Art: a Philosophy of Art on Developmental Principles*. New York 1983 (56640 PAN).

Maski. Gdańsk 1986 (56327 PAN).

A. S. Migunov: *Iskusstvo i proces poznania*. Moskva 1986 (62384).

W. Stróżewski: *Wykłady z estetyki*. Kraków 1986 (6071 PTF).

Symbolae historiae artium: studia z historii sztuki Lechowi Kalinowskiemu dedykowane. Warszawa 1986 (62350).

G. V a s a r i: *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*. Warszawa 1986 (54230 PAN).

Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik. Bonn 1986 (30993 PAN).

K. Wilkoszewska: *W poszukiwaniu źródeł realizmu*. Wrocław 1986 (34012).

Stanisław Ignacy Witkiewicz. Wrocław 1986 (56349 PAN).

TABLE DES MATIÈRES

<i>Aux lecteurs de „Edukacja Filozoficzna”</i>	7
<i>L'enquête de „Edukacja Filozoficzna”</i>	9

ARTICLES ET DISCOURS

Zdzisław Cackowski— <i>L'action et les valeurs</i>	11
Jerzy Kmita— <i>La vérité du conventionalisme</i>	33
Witold Mackiewicz— <i>Nietzsche, vérité, fausseté et sincérité dans „Pałuba” de Karol Irzykowski</i>	49
Hanna Puszko— <i>Jean Paul Sartre: penseur de l'époque de la crise</i>	61
Maria I. Łojewska— <i>L'irrationalisme dans la science</i>	79
Włodzimierz Kaczocho— <i>Les problèmes philosophico-théoriques de la culture dans l'oeuvre de Ludwik Krzywicki</i>	97
Andrzej Przyłębski— <i>Le dialogue philosophique de H. Rickert avec E. Lask comme une source du développement et de la scission du néokantisme</i>	111
Grzegorz Banaszak— <i>La conscience musicale contemporaine vue du point de vue de la théorie socio-régulatrice de la culture</i>	123
Józef A. Dobrowolski— <i>Giambattista Della Porta—un penseur oublié</i>	139
Kwasi Wiredu— <i>La position philosophique de la tradition orale—La discussion sur la notion et l'existence de la philosophie africaine</i>	151

POLÉMIQUES ET DISCUSSIONS

Stefan Sarnowski— <i>Des militaria dans la philosophie</i>	161
Witold Mackiewicz— <i>Pleur ou grincement des dents?</i>	167
Jacek J. Jadacki— <i>Principia phenomenologica</i>	171

DIDACTIQUE DE LA PHILOSOPHIE

Wolfgang Dick, Gisela Mehnert— <i>Le rôle du marxisme dans la formation de la conscience des étudiants</i>	203
Henryk Szabała— <i>A l'ombre de Descartes</i>	211
Jędrzej Stanisławek— <i>De la matière et du matérialisme marxiste</i>	233

* * *

Philosophie aux facultés de la médecine:

Ślawomir Swerdon— <i>La place de la philosophie dans le système de l'éducation médicale</i>	245

Seweryn Szatkowski — <i>La place de l'éthique dans l'éducation humaniste des médecins — l'état présent et les possibilités</i>	253
Zenon Maćkowiak — <i>La philosophie et l'éducation des médecins</i>	261

* * *

<i>L'insegnement de la philosophie au Canada</i>	269
Kwasi Wiredu — <i>Philosophie et idéologie</i>	285

DANS LES CABINET DES PHILOSOPHES

<i>Séminaires philosophiques — index</i>	291

* * *

Andrzej Nowicki — <i>La philosophie de la musique</i>	293

CRITIQUES ET NOTES

Anna Jamroziakowa — <i>La métaphysique du beau</i> (P. Jaroszyński: <i>Metafizyka piękna. Próba rekonstrukcji teorii piękna w filozofii klasycznej</i> . Lublin 1986)	301
Andrzej Miś — <i>Un mythe conservatoire</i> (E. J. Mishan: <i>Spór o wzrost gospodarczy</i> . Warszawa 1986)	313
Jakub Mosz — <i>Sur la nature des valeurs esthétiques</i> (M. Gołaszewska: <i>O naturze wartości estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej</i> . Kraków 1986)	321
Adam Czermanik — <i>Sur les manières de rendre le christianisme plus attrayant</i> (E. L. Mascall: <i>Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata</i> . Warszawa 1986)	327
Danuta Sobczyńska — „ <i>Les Essais</i> ”, ou des révalorisations de la dialectique (J. Such: <i>Szkice o dialektyce</i> . Warszawa 1986)	333
Maria I. Łojewska — <i>Autour de la philosophie contemporaine de la science</i> (<i>Rozwój nauki a społeczny kontekst poznania</i> . Oprac. zbiorowe pod red. J. Niżnika. Warszawa 1987)	343
Wojciech Pulikowski — <i>Les humanistes polonais et le problème du temps</i> (<i>Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych</i> . Red. nauk. Z. Cackowski, J. Wojczakowski. Warszawa 1987)	353
Andrei Gierasimczuk — <i>L'utopie du modèle nouveau de la rationalité</i> (A. N. Ervolenko, K. J. Rajda: <i>Perevraščenie formy socjalnej racionalnosti</i> . Kiev 1987)	359
Krzysztof Wojciechowski — <i>Le bon sens et la conscience</i> (Z. Szawarski: <i>Rozmowy o etyce</i> . Warszawa 1987)	367
Jerzy Kosiewicz — <i>Les problèmes choisis de la philosophie</i> (I. Kutrzeba, J. Mrozek: <i>Wybrane zagadnienia filozofii</i> . Gdańsk 1986)	371
Krzysztof B. Kruszewski — <i>Magie et méthode</i> (M. Buchowski: <i>Magia, jej funkcje i struktura</i> . Poznań 1986)	377

* * *

Andrzej Miś — „ <i>Actuel Marx</i> ” — <i>la nouvelle revue marxiste</i>	387
Jarosław Rolewski — <i>Notions et synthèses. Reconstruction ou critique?</i> (<i>Idea</i>)	

<i>Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych. T. 1, pod red. M. Czarnawskiej, J. Kopani. Białystok 1986)</i>	391
Andrei Gierasimczuk— <i>La philosophie soviétique aux temps de „piere-stroika” „glasnost”: succès et problèmes</i>	397
<i>Livres (Jerzy Kosiewicz)</i>	407

RAPPORTS, COMMUNICATIONS ET CHRONIQUE

Mieczysław Omyła— <i>LMPS '87</i>	493
Witold Mackiewicz— <i>Les tâches sociales de la philosophie</i>	441
Krzysztof Wojciechowski— <i>Une conférence concernant l'éthique à Dubrownik</i>	447
Andrzej Książek— <i>L'art et les grands systèmes philosophiques</i>	453
Alicja Przyłuska-Fischer— <i>Les aspects éthiques de l'avortement et de l'insemination in vitro</i>	457
Jerzy Kosiewicz— <i>Des objets humanistes—problèmes et conceptions de l'éducation dans les académies de sport</i>	465
Czesław Gryko— <i>Un groupe de la Philosophie de la Culture et de la Philosophie Polonaise du XX siècle</i>	471
Krzysztof Wojciechowski— <i>La philosophie à l'heure des changements</i>	481

INFORMATIONS BIBLIOTHÉCAIRES

<i>Les plus importants livres nouveaux de la bibliothèque de la Faculté de la Philosophie et de la Sociologie de l'Université de Varsovie, de l'Institut de la Philosophie et de la Sociologie à l'Académie Polonaise des Sciences et de la Société Philosophique Polonaise — en 1987</i>	483
СОДЕРЖАНИЕ	495
CONTENTS	499
INHALTSVERZEICHNIS	502

СОДЕРЖАНИЕ

К читателям „Edukacji Filozoficznej”	7
Анкета „Edukacji Filozoficznej”	9

СТАТЬИ И ТРАКТАТЫ

Здзислав Цацковски — Деятельность и ценности	11
Ежи Кмита — Правда конвенционализма	33
Витольд Мацкевич — Нитче, правда, фальшь и откровенность в Палубе Карола Ижиковского	49
Ханна Пушко — Жан-Поль Сартр: мыслитель эпохи кризиса	61
Мария И. Уоевска — Иррационализм в науке	79
Влодзимеж Качоха — Филосовско-теоретические проблемы культуры в литературной деятельности Лудвика Кживицкого	97
Анджей Пжилемски — Филосовский диалог Х. Рикерта и Э. Ласка как источник развития и раскола баденьского неокантизма	111
Гжегож Банашак — Современное музыкальное сознание с перспективы общественно-регуляционной теории культуры	123
Юзеф Добровольски — Джанбаттиста Делла Порта — Забытый мыслитель	139
Кваси Виреду — Философский статус устной традиции — спор о понятии и существовании африканской философии	151

ПОЛЕМИКИ И ДИСКУССИИ

Стефан Сарновски — О военном деле в философии	161
Витольд Мацкевич — Плач или же скрежет зубов?	167
Яцек Ядацки — <i>Principia phenomenologica</i>	171

ДИДАКТИКА ФИЛОСОФИИ

Вольфганг Дик, Гизела Мейнерт — Роль марксизма в формировании сознания студентов	203
Хенрик Шабала — В тени Картезия	211
Енджей Станиславек — О материи, а также о марксистском материализме	233

* * *

Философия в медицинских институтах:	
Славомир Сверден — Место философии в системе обучения врачей	245
Северин Шатковски — Удел этики в гуманитарном обучении врачей — нынешнее состояние и возможности	253
Зенон Мачковияк — Философия и обучени врачей	261

* * *

Преподавание философии в Канаде	269
Кваси Виреду — Философия и идеология	285

В ТВОРЧЕСКИХ ЛАБОРАТОРИЯХ ФИЛОСОФОВ

Философские семинары — перечень	291
* *	
Анджей Новицки — Философия музыки	293

РЕЦЕНЗИИ И АДНОТАЦИИ

Анна Ямрозиакова — <i>Метафизика прекрасного</i> (P. Jaroszyński: <i>Metafizyka piękna. Próba rekonstrukcji teorii piękna w filozofii klasycznej</i> . Lublin 1986)	301
Анджей Мишь — <i>Консервативный мир</i> (E. J. Mishan: <i>Spór o wzrost gospodarczy</i> . Warszawa 1986)	313
Якуб Мош — <i>О природе эстетических ценностей</i> (M. Gołaszewska: <i>O naturze wartości estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej</i> . Kraków 1986)	321
Адам Чемарник — <i>О способе сделать более увлекательным христианство</i> (E. L. Mascall: <i>Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata</i> . Warszawa 1986)	327
Данута Собчиньска — <i>„Штрихи”, то есть о переоценке диалектики</i> (J. Such: <i>Szkice o dialektyce</i> . Warszawa 1986)	333
Мария И. Уоевска — <i>В круге современной философии науки</i> (<i>Rzecz o nauki a społeczny kontekst poznania</i> . Oprac. zbiorowe pod red. J. Niżniaka. Warszawa 1987)	343
Войцех Пуликовски — <i>Польские гуманисты о времени</i> (<i>Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych</i> . Red. nauk. Z. Cackowski, J. Wojczakowski. Warszawa 1987)	353
Анджей Герасимчук — <i>Утопия новой модели рациональности</i> (А. Н. Ермоленко, К. И. Райда: <i>Правращение формы социальной рациональности</i> . Киев 1987)	359
Кшиштоф Войцеховски — <i>Благоразумие и сознание</i> (Z. Szawarski: <i>Rozmowy o etyce</i> . Warszawa 1987)	367
Ежи Косевич — <i>О избранных вопросах философии</i> (I. Kutrzeba, J. Mrozek: <i>Wybrane zagadnienia filozofii</i> . Gdańsk 1986)	371
Кшиштоф Б. Крушевски — <i>Магия и метод</i> (M. Buchowski: <i>Magia, jej funkcje i struktura</i> . Poznań 1986)	377
* *	
Анджей Мишь — <i>„Actuel Marx” — Новый марксистский журнал</i>	387
Ярослав Ролевски — <i>Понятия и синтезы. Реконструкция или критика?</i> (<i>Idea, Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych</i> . T. 1 pod red. M. Czarnawskiej, J. Korani. Białystok 1986)	391
Анджей Герасимчук — <i>Советская философия в условиях перестройки и гласности: достижения, проблемы</i>	397
Присланные книги (Ежи Косевич)	407

ОТЧЕТЫ, КОММЮНИКЕ, ХРОНИКА

Мечислав Омыла — <i>ЛМФН '87</i>	439
Витольд Мацкевич — <i>Общественные задачи философии</i>	441
Кшиштоф Войтсеховский — <i>Этическая конференция в Дубровнике</i>	447
Анджей Ксионжек — <i>Искусство и большие философические системы</i>	453
Алиция Пшилуска-Фишер — <i>Этические аспекты абортов и оплодотворе in vitro</i>	457

Ежи Косевич — Гуманитарные предметы — проблемы и концепции обучения в институтах физкультуры	465
Чеслав Грыко — Общепольская группа Философии Культуры и Польской Философии 20 века	471
Кшиштоф Войтсеховски — Философия в эпоху перемен	481

БИБЛИОТЕЧНЫЙ СПРАВОЧНИК

Более важные книжные приобретения библиотеки факультета Философии и социологии ВУ, ИФиС, ПАН, ПФО в 1987 году	483

TABLE DES MATIÈRES	491
CONTENTS	499
INHALTSVERZEICHNIS	502

CONTENTS

To the Readers of „Edukacja Filozoficzna”	7
A Pool of „Edukacja Filozoficzna”	9

ARTICLES AND DISSERTATIONS

Zdzisław Cackowski— <i>Activity and Values</i>	11
Jerzy Kmita— <i>Truth of Conventionalism</i>	33
Witold Mackiewicz— <i>Nietzsche, Truth, Falseness and Sincerity in Karol Irzykowski's „Pałuba”</i>	49
Hanna Puzsko— <i>Jean-Paul Sartre: a Thinker of the Age of Crisis</i>	61
Maria I. Łojewska— <i>Irrationalism in Science</i>	79
Włodzimierz Kaczocha— <i>Philosophical and Theoretical Problems of Culture in Ludwik Krzywicki's Writings</i>	97
Andrzej Przyłębski— <i>Philosophical Dialogue Between H. Rickert and E. Lask as a Source of Development and Dissent of Badenian Neo-Kantianism</i>	111
Grzegorz Banaszak— <i>Modern Musical Consciousness From a View-Point of Social and Regulating Theory of Culture</i>	123
Józef A. Dobrowolski— <i>Giambattista Della Porta—a Forgotten Thinker</i>	139
Kwasi Wiredu— <i>Philosophical Status of the Oral Tradition—a Dispute About the Concept and Existence of African Philosophy</i>	151

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Stefan Sarnowski— <i>About Militaria in Philosophy</i>	161
Witold Mackiewicz— <i>Weeping or Gnashing of Teeth?</i>	167
Jacek J. Jadacki— <i>Principia Phenomenologica</i>	171

TEACHING OF PHILOSOPHY

Wolfgang Dick, Gisela Mehnert— <i>A Role of Marxism in Shaping Students' Consciousness</i>	203
Henryk Szabala— <i>In the Shadow of Cartesius</i>	211
Jędrzej Stanisławek— <i>About the Matter and Marxist Materialism</i>	233

Philosophy in the Medical Academies:

Sławomir Swerdon— <i>A Place of Philosophy in the System of Doctors' Education</i>	245
Seweryn Szatkowski— <i>A Role of Ethics in the Humanistic Education of Doctors—a Present Condition and Possibilities</i>	253
Zenon Maćkowiak— <i>Philosophy and the Education of Doctors</i>	261
* * *	
Teaching of Philosophy in Canada	269
Kwasi Wiredu— <i>Philosophy and Ideology</i>	285

PHILOSOPHICAL WORKSHOP

Philosophical Seminars— <i>Enumeration</i>	291
* * *	
Andrzej Nowicki— <i>Philosophy of Music</i>	293

REVIEWS AND NOTES

Anna Jamroziakowa— <i>Metaphysics of Beauty</i> (P. Jaroszyński: <i>Metafizyka piękna. Próba rekonstrukcji teorii piękna w filozofii klasycznej.</i> Lublin 1986)	301
Andrzej Miś— <i>Conservative Myth</i> (E. J. Mishan: <i>Spór o wzrost gospodarczy.</i> Tłum. Z. Wolińska. Warszawa 1986)	313
Jakub Mosz— <i>About the Nature of Aesthetic Values</i> (M. Gołaszewska: <i>O naturze wartości estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej.</i> Kraków 1986)	321
Adam Czerniak— <i>About the Way of Making Christianity Attractive</i> (E. L. Mascall: <i>Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata.</i> Warszawa 1986)	327
Danuta Sobczyńska— <i>„Essays” or About Revaluations of Dialectics</i> (J. Such: <i>Szkice o dialektyce.</i> Warszawa 1986)	333
Maria I. Łojewska— <i>In the Circle of Contemporary Philosophy of Science</i> (<i>Rozwój nauki a społeczny kontekst poznania.</i> Oprac. zbiorowe pod red. J. Niżnika. Warszawa 1987)	343
Wojciech Pulikowski— <i>Polish Humanists About the Time</i> (<i>Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych.</i> Red. nauk. Z. Cackowski, J. Wojczakowski. Warszawa 1987)	353
Andrej Gierasimczuk— <i>Utopia of the New Model of Rationality</i> (A. N. Ermolenko, K. J. Rajda: <i>Perevraščenie formy socialnoj racionalnosti.</i> Kiev 1987)	359
Krzysztof Wojciechowski— <i>Reason and Conscience</i> (Z. Szawarski: <i>Rozmowy o etyce.</i> Warszawa. 1987)	367
Jerzy Kosiewicz— <i>About Some Selected Problems of Philosophy</i> (I. Kus-trzeba, J. Mrozek: <i>Wybrane zagadnienia filozofii.</i> Gdańsk 1986)	371
Krzysztof B. Kruszewski— <i>Magic and Method</i> (M. Buchowski: <i>Magia. Jej funkcje i struktura.</i> Poznań 1986)	377

Andrzej Miś— <i>„Actuel Marx” — A New Marxist Periodical</i>	387
Jarosław Rolewski— <i>Concepts and Syntheses. Reconstruction or Criticism?</i> (<i>Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych</i> . T. 1, pod red. M. Czarnawskiej, J. Kopani. Białystok 1986)	391
Andrej Gierasimczuk— <i>Soviet philosophy in the Period of „Glasnost” and „Perestroyka”: Achievements, Problems</i>	397
<i>Provided books</i> (Jerzy Kosiewicz)	407

REPORTS, ANNOUNCEMENTS, CHRONICLE

Mieczysław Omyła— <i>LMPS '87</i>	439
Witold Mackilewicz— <i>Social Tasks of Philosophy</i>	441
Krzysztof Wojciechowski— <i>The Ethic Conference in Dubrovnik</i>	447
Andrzej Książek— <i>Art and the Large Philosophical Systems</i>	453
Alicja Przyłuska-Fischer— <i>Ethical Aspects of Abortion and in Vitro Fertilization</i>	457
Jerzy Kosiewicz— <i>Humanistic Subjects — Problems and Ideas of Teaching in Academies of Physical Training</i>	465
Czesław Gryko— <i>All-Polish Section of Philosophy of Culture and Polish Phi- losophy of the 20th Century</i>	471
Krzysztof Wojciechowski— <i>Philosophy in the Age of Changes</i>	481

LIBRARY INFORMATION

<i>Major Book Acquisitions of the Library of Dept. of Philosophy and Sociology at Warsaw University; Institute of Philosophy and Sociology of Polish Academy of Sciences; Polish Philosophical Society—in 1987</i>	483

TABLE DES MATIÈRES	491
СОДЕРЖАНИЕ	495
INHALTSVERZEICHNIS	502

INHALTSVERZEICHNIS

<i>An die Leser von „Edukacja Filozoficzna“</i>	7
<i>Die Umfrage von „Edukacja Filozoficzna“</i>	9

AUFsätze UND ABHANDLUNGEN

<i>Zdzisław Cackowski—Handeln und Werte</i>	11
<i>Jerzy Kmita—Die Wahrheit des Konventionalismus</i>	33
<i>Witold Mackiewicz—Nietzsche, Wahrheit, Falschheit und Offenheit in „Pałuba“ von Karol Irzykowski</i>	49
<i>Hanna Puzsko—Jean-Paul Sartre: ein Denker der Krisenepoche</i>	61
<i>Maria I. Łojewska—Irrationalismus in der Wissenschaft</i>	79
<i>Włodzimierz Kaczocho—Philosophisch-theoretische Probleme der Kultur im Werk von Ludwik Krzywicki</i>	97
<i>Andrzej Przyłębski—Der philosophische Dialog von H. Rickert und E. Lask als Quelle der Entwicklung und Spaltung des Badener Neukantianismus</i>	111
<i>Grzegorz Banaszak—Das gegenwärtige Musikbewusstsein in der Perspektive der sozial-regulativen Kulturtheorie</i>	123
<i>Józef A. Dobrowolski—Giambattista Della Porta—ein verkannter Denker</i>	139
<i>Kwasi Wiredu—Philosophischer Status der Tradition der mündlichen Überlieferung—Streit um den Begriff und die Existenz der afrikanischen Philosophie</i>	151

POLEMIKEN UND DISSUSIONEN

<i>Stefan Sarnowski—Militärmanieren in der Philosophie</i>	161
<i>Witold Mackiewicz—Heulen oder Zähneknirschen?</i>	167
<i>Jacek J. Jadacki—Principia phenomenologica</i>	171

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE

Wolfgang Dick , Gisela Mehnert— <i>Die Rolle des Marxismus im Bildungsprozess der Studenten</i>	203
<i>Henryk Szabala—I Schatten von Descartes</i>	211
<i>Jędrzej Stanisławek—Über die Materie und den marxistischen Materialismus</i>	233

Philosophie in den medizinischen Hochschulen:

Sławomir Swerdon— <i>Die Stellung der Philosophie im Ausbildungsprozess der Ärzte</i>	245
Seweryn Szatkowski— <i>Die Rolle der Ethik in der humanistischen Bildung der Ärzte—der jetzige Zustand und die Möglichkeiten</i>	253
Zenon Maćkowiak— <i>Philosophie und Bildung der Ärzte</i>	261

<i>Philosophieunterricht in Kanada</i>	269
Kwasi Wiredu— <i>Philosophie und Ideologie</i>	285

IN DEN ARBEITSSTÄTTEN DER PHILOSOPHEN

<i>Philosophische Seminare—Verzeichnis</i>	291

Andrzej Nowicki— <i>Philosophie der Musik</i>	293

REZENSIONEN UND NOTEN

Anna Jamroziakowa— <i>Metaphysik der Schönheit</i> (P. Jaroszyński: <i>Metafizyka piękna. Próba rekonstrukcji teorii piękna w filozofii klasycznej</i> . Lublin 1986)	301
Andrzej Miś— <i>Ein konservativer Mythos</i> (E. J. Mishan: <i>Spór o wzrost gospodarczy</i> . Tłum. Z. Wolińska. Warszawa 1986)	313
Jakub Mosz— <i>Über die Natur der Ästhetischen Werte</i> (M. Gołaszewska: <i>O naturze wartości estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej</i> . Kraków 1986)	321
Adam Czernarnik— <i>Wie macht man des Christentum attraktiv?</i> (E. L. Mascall: <i>Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata</i> . Warszawa 1986)	327
Danuta Sobczyńska— <i>„Skizzen” oder die Umwertung der Dialektik</i> (J. Such: <i>Szkice o dialektyce</i> . Warszawa 1986)	333
Maria I. Łojewska— <i>Im Bereich der gegenwärtigen Philosophie der Wissenschaft</i> (<i>Rozwój nauki a społeczny kontekst poznania</i> . Oprac. zbiorowe pod red. J. Niźnika. Warszawa 1987)	343
Wojciech Pulikowski— <i>Polnische Humanistenn über die Zeit</i> (<i>Stosunek do czasu w różnych strukturach kulturowych</i> . Red. nauk. Z. Cackowski, J. Wojczakowski. Warszawa 1987)	353
Andrej Gierasimczuk— <i>Die Utopie des neuen Rationalitätsmodels</i> (A. N. Ermolenko, K. J. Rajda: <i>Perevraščenie formy socialnoj racionalnosti</i> . Kiev 1987)	359
Jerzy Kosiewicz— <i>Über die ausgewählten Probleme der Philosophie</i> (I. Kuśtrzeba, J. Mrozek: <i>Wybrane zagadnienia filozofii</i> . Gdańsk 1986)	371
Krzysztof Kruszewski— <i>Magie und Methode</i> (M. Buchowski: <i>Magia. Jej funkcje i struktura</i> . Poznań 1986)	377

* *
*

Andrzej Miś— <i>„Actuel Marx” — eine neue marxistische Zeitschrift</i>	387
Jarosław Rolewski— <i>Begriffe und Synthesen. Rekonstruktion oder Kritik?</i> (<i>Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych</i> , T. 1, pod red. E. Czarnawskiej, J. Kopani. Białystok 1986)	391
Andrej Gierasimczuk— <i>Sowjetische Philosophie unter den Bedingungen des Umbaus und der Offenheit: Erfolge und Probleme</i>	397
Zugesandte Bücher (Jerzy Kosiewicz)	407

BERICHTE, MITTEILUNGEN, CHRONIK

Mieczysław Omyła— <i>LMPS '87</i>	439
Witold Mackiewicz— <i>Gesellschaftliche Aufgaben der Philosophie</i>	441
Krzysztof Wojciechowski— <i>Ethische Konferenz in Dubrovnik</i>	447
Andrzej Książek— <i>Die Kunst und die grossen philosophischen Systeme</i>	443
Alicja Przyłuska-Fischer— <i>Ethische Aspekte der Schwangerschafts- unterbrechung und der Befruchtung in vitro</i>	457
Jerzy Kosiewicz— <i>Die humanistischen Fächer—Probleme und Unter- richtskonzeptionen in den Sporthochschulen</i>	465
Czesław Gryko— <i>Allgemeinpolnische Arbeitsgruppe für die Philosophie der Kultur und die polnische Philosophie des XX Jh.</i>	471
Krzysztof Wojciechowski— <i>Philosophie in der Zeit der Veränderungen</i>	481

BIBLIOTHEKSINFORMATOR

<i>Soziologie der Warschauer Universität, des Institutes für Philosophie und Soziologie der Polnischen Akademie der Wissenschaften und der Polnis- chen Philosophischen Gesellschaft—im Jahre 1987</i>	483

TABLE DES MATIÈRES	491
СОДЕРЖАНИЕ	495
CONTENTS	499