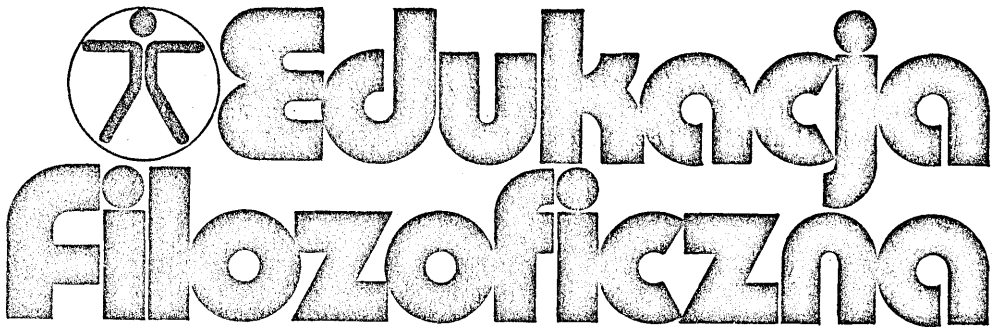


Centralny
Ośrodek
Metodyczny
Studiów
Nauk
Politycznych

5 1988

Rada Redakcyjna

Zdzisław Czarnecki *(przewodniczący),*
Tadeusz Stępień *(zastępca przewodniczącego),* Marek Fritzhand
Henryk Jankowski, Jerzy Kmita, Jan Legowicz, Jerzy Ładyka,
Witold Mackiewicz, Wacław M e j b a u m, Ryszard Panasiuk,
Stanisław Rainko, Marek J. Siemek, Jan Szmyd, Kazimierz Ślęczka,
Karol T o e p l i t z

Zespół Redakcyjny

Adam H a y t o *(sekretarz redakcji),* Jerzy Kosiewicz,
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

ISNN 0860-3839

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

Nakład 1000 egz., Ark. wyd. 32, 0, Ark. druk. 32
Papier offset. kl. III, 70 g, 70X100.
Oddano do składania w lipcu 1988 r.
Druk ukończono w styczniu 1989 r.
Cena zł 350, —
Zam. nr 6704/11/88. U-75

Drukarnia im. Rewolucji Październikowej — Warszawa

SPIS TREŚCI

Do Czytelników „Edukacji Filozoficznej” 7
Nauczanie filozofii w szkołach wyższych — ankieta „Edukacji Filozoficznej” 9

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Jan Woleński — *Klasyfikacje rozumowań* 23
Ewa Dorobińska —*Znak i struktura jego opisu* 53
Marek Szulakiewicz — *Tradycja i perspektywy filozofii* 75
Andrzej Małkiewicz — *Rozwój kategorii teoretycznych materializmu historycznego* 87
Józef Orzeł — *Wielka Teoria — pojęcie dialektyki u Karola Marksa* 101
Wojciech Herman — *Epistemologia Karla Poppera* 115
Andrzej Przyłębski — *Viktor E. Franki: wolność w obliczu logosu* 133
Adam H a y t o — *Trwałość a zanik czynników dziejowych. Kegel i Fromm w perspektywie Marksa* 143
Jerzy Kosiewicz — *Mimesis i przemoc jako źródła religii i kultury* 163
Tatiana F. Kuzniecowa — *Problemy wiedzy o społeczeństwie a zasada historyzmu: aspekty metodologiczne* 183

POLEMIKI I DYSKUSJE

Czesław Głombik — *Wokół „klasyczności” Brzozowskiego* 199
Witold Mackiewicz — *W jednej ręce chleb, a w drugiej kamień* 209

* *
*

Witold Mackiewicz — *Marksizm jako filozofia społeczna (Głos w dyskusji)* 217

DYDAKTYKA FILOZOFII

Wacławw M e j b a u m — *Filozofia Kartezjusza* 229
Jędrzej Stanisławek —*O dialektyce* 249
Andrzej Miś — *Ontologia jako wstęp do filozofii* 263
Andrzej C. Leszczyński — *Filozofia jako element kultury* 275

* *
*

Patrick Costello — *Indoktrynacja a filozofia dla dzieci* 287

* *
*

Ignacy S. Fiut, Piotr Górski — *Nauczanie filozofii w Akademii Górniczo-Hutniczej im. St. Staszica w Krakowie* 299
Marek Wykurz — *Edukacja filozoficzna inżynierów* 305

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

Habilitacje w dziedzinie filozofii (1987):
— *Wykaz* 313
— *Autoreferaty* 315

RECENZJE I NOTY

Ewa Dorobińska — O *radzieckim podręczniku do logiki (V.* I. Kirillov, A. A. Starčenko: *Logika. Učebnik dla juridičeskich vuzov.* Moskva 1987) 343
Ignacy S. Fiut — *Czy Husserl był materialistą transcendentalnym?* (J. Szewczyk: O *fenomenologii Edmunda Husserla.* Warszawa 1987) 349
Czesław Gryko — *Socjologia kultury: krytyka i odnowa* (A. Tyszka: *Interesy i ideały kultury. Struktura społeczeństwa i udział w kulturze.* Warszawa 1987) 357
Adam Hay to — *O filozofii filozoficznie* (J. M. Bocheński: *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych.* Warszawa 1986) 365
Teresa Hołówka — *Filozofia a pojęcie zdrowego rozsądku* (S. Zabieglik: *Krzywe zwierciadło filozofii czyli dzieje pojęcia zdrowego rozsądku.* Warszawa 1987) 373
Bohdan Misiuna — *O radości afirmacji (J.* Ching-hsiung Wu: *O radości.* Warszawa 1986) 377
Stefan Sarnowski — *Materiały pomocnicze z filozofii do nauczania literatury w szkołach średnich* (M. Łojek: *Teksty filozoficzne dla uczniów szkół średnich.* Warszawa 1987) 387
Krzysztof Wojciechowski — *Etyka i medycyna (W kręgu życia i śmierci. Wybrane zagadnienia medycyny współczesnej.* Wybór i redakcja Z. Szawarski. Warszawa 1987) 391
Bogusław Wolniewicz — *System Suszki opisany* (M. Omyła: *Zarys logiki niefregowskiej.* Warszawa 1986) 395

* * *

Jerzy Kosiewicz — *Książki nadesłane* 399

SPRAWOZDANIA, KOMUNIKATY, KRONIKA

Międzynarodowy kongres w Cordobie — Bolesław Andrzejewski 419
Konferencja filozoficzna: Marksizm po Marksie — Maria J onczyk-Rosół 421
Kultura i postęp naukowo-techniczny — Andrzej M i ś 429
Etyka i wychowanie seksualne — Magdalena Środa 435

INFORMATOR BIBLIOTECZNY

Ważniejsze nabytki książkowe biblioteki Wydziału Filozofii i Socjologii VW, IFiS PAN, PTF w roku 1987 443

MATERIAŁY

Wykłady Kazimierza Ajdukiewicza z teorii poznania w roku akademickim 1930—1931 447
Andrzej Miś — *Illariona I. Kaufmana recenzja z Kapitału Marksa* 475

Illarion I. Kaufman — *Punkt widzenia krytyki ekonomii politycznej u Karola Marksa* 479
Ryszard Jadczak — *Memoriał PTF we Lwowie w sprawie wytycznych programu propedeutyki filozofii w liceach ogólnokształcących (Rękopis Kazimierza Twardowskiego)* 491
TABLE DES MATIÈRES 499
INHALTSVERZEICHNIS 503
СОДЕРЖАНИЕ 507
CONTENTS 510

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 i 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
Zespół redakcyjny

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. Jeśli — zdaniem Autora odpowiedzi — jest on niski albo przeciętny, jakie działania należy podjąć celem poprawy sytuacji?

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

Zespół redakcyjny

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

JAN GAREWICZ

UWAGI O METODZIE AKADEMICKIEGO NAUCZANIA FILOZOFII W POLSCE *

Przy porównywaniu obecnego stanu zawodowo uprawianej filozofii w Polsce z okresem międzywojennym uderza przede wszystkim jej ogromny wzrost ilościowy. Na poprzednim zjeździe w roku 1977 podano do wiadomości, że w Polsce jest ogółem 800 akademickich nauczycieli filozofii; obecna liczba nie jest mi znana, ale zapewne uległa jeszcze powiększeniu. Tymczasem przed wojną cały nakład „Przeglądu Filozoficznego", obliczony przecież nie tylko na zawodowców, nie przekraczał 250 egz., które były przeważnie do nabycia jeszcze po wielu latach.

Dyscyplina nasza rozwinęła się zatem ogromnie ilościowo, podobnie zresztą jak w innych krajach świata: w roku 1975 liczba filozofów akademickich w Stanach Zjednoczonych przekraczała 11000. Trudno jednak oprzeć się obawom, iż ów wzrost ilościowy dokonał się kosztem jakości. Z pewnością są i dziś na polskich katedrach filozofii postacie wybitne, ale przeciętne wymogi stawiane przy nadawaniu tytułu docenta, a nawet profesora z pewnością się obniżyły.

Aby nie być gołosłownym przypomnijmy niektóre tylko nazwiska akademickich nauczycieli filozofii i dyscyplin pokrewnych w okresie międzywojennym: Łukasiewicz, Leśniewski, Ajdukiewicz, Kotarbiński, Czeżowski, Witwicki, Chwistek, Ingarden, Lutosławski, Konstanty Michalski, Kot, Sal a much a, a jako asystenci lub ludzie bez stanowiska akademickiego Kotarbińska, Dąmbska, Elzenberg, Tarski, Bocheński, R u d niański, St. I. Witkiewicz — cała plejada nazwisk, z których większość jest znana nie tylko w historii filozofii polskiej, lecz także światowej. Gdyby zaś ktoś zgłosił zastrzeżenie, że przynajmniej część z nich zawdzięcza swą legendarną pozycję długowieczności, to przypomnijmy, że Łukasiewicz miał 32 lata, kiedy ogłosił system logiki trójwartościowej, Tarski tyleż, kiedy ukazało się *Pojęcie prawdy*

* Niniejszy tekst został wygłoszony jako komunikat na V Zjeździe Filozoficznym w Krakowie (listopad 1987). Za zgodą Autora publikujemy ten materiał jako odpowiedź na naszą ankietę (red.).

w *językach nauk dedukcyjnych,* a Ingarden, przez wiele lat nauczyciel gimnazjalny, któremu szkoła lwowsko-warszawska broniła dostępu do katedry, w 38 roku życia wydał głośne na cały świat *Das literarische Kunstwerk.* Ogromna większość ówczesnych nauczycieli akademickich filozofii obejmowała katedrę przed ukończeniem 40 lat; dziś należy to do wyjątków.

Obawiać się należy, iż jakość przeszła tu w ilość; przy czym raz jeszcze chciałbym podkreślić, iż nie oznacza to bynajmniej, by i dziś nie było w filozofii polskiej postaci nietuzinkowych. Być może to trend powszechny, nie zwalnia to nas jednak od badania przyczyn owego zjawiska i nad jedną z nich, bynajmniej nie jedyną, chciałbym się tu zatrzymać.

Wychodzę z następującego, banalnego chyba założenia: na dobrą filozofię akademicką, na wszelką zresztą dobrą wiedzę akademicką, składają się w pierwszym rzędzie dwa czynniki: inwencja naukowa i warsztat. Pomysłowość, bogactwo skojarzeń są darem wrodzonym; można je u słuchacza rozwijać, przede wszystkim własnym przykładem, nie można nauczyć za pomocą dyskursu. Natomiast warsztat jest sprawą porządnego przygotowania, które każdy filozof powinien wynieść ze studiów. Za późno na jego naukę przy pisaniu pracy doktorskiej, co często ma miejsce, za późno nawet przy pisaniu pracy magisterskiej. Warsztatu należy uczyć się od samego początku, już na pierwszym roku studiów. A jeśli nauka ta nudzi studenta, który zamierza zawodowo zajmować się filozofią, znaczy to, że nie nadaje się on na naukowca.

Od wielu już lat nie biorę czynnego udziału w nauczaniu akademickim, ale jego wyniki docierają do mnie w postaci tekstów, które recenzuję, redaguję i czytam. Sytuacja zapewne nie zawsze wygląda jednakowo, sądzę jednak, iż wolno skonstatować: nie uczymy warsztatu, nie przekazujemy studentom rzemieślniczej sprawności, która inwencji naukowej nie zastąpi, ale pomaga oszczędzić wysiłki zarówno piszącemu, jak czytelnikom. Braki warsztatowe odbijają się na całej powojennej twórczości filozoficznej i są jednym z powodów obniżenia jej poziomu w porównaniu z przedwojenną. Przez *całą twórczość filozoficzną* rozumiem zaś nie wszystkie jej przejawy, lecz jej poziom przeciętny.

Spróbujmy zrobić katalog tego, czego nie uczymy studentów filozofii. Uwagi poniższe odnoszą się jednak tylko do tzw. filozofii humanistycznej; nie mam kompetencji do wypowiadania się w sprawach nauczania logiki.

Nie uczymy sporządzania bibliografii ani orientacji w literaturze przedmiotu. Niemal w każdej pracy doktorskiej widać, jak przypadkowa jest jej baza źródłowa, która często nie obejmuje nawet pozycji bibliograficznych w kraju dostępnych. Z rozmów ze studentami wynika niedwuznacznie, że — poza nielicznymi wypadkami — nikt nie wdrażał stu-

dentów systematycznie do gromadzenia bibliografii przedmiotu, że nie wskazywano im, gdzie i jak szukać odpowiednich źródeł, że nie uczono, jakie informatory bibliograficzne istnieją w filozofii, gdzie są dostępne, jakimi katalogami dysponują wielkie biblioteki polskie, gdzie można znaleźć drukowane katalogi wielkich bibliotek światowych, jakie istnieją zestawy zawartości czasopism i jak z nich korzystać. Są to zaś wiadomości elementarne, które pozwalają zaoszczędzić wiele wysiłku, pozostawiając czas na twórcze myślenie.

Nie uczymy analizy tekstu drogą przekładu. Kto kiedykolwiek zajmował się tłumaczeniem prac filozoficznych, ten wie, jak przy przekładzie wychodzi na jaw natychmiast każda niejasność tekstu, jak przekład ujawnia wszelkie wieloznaczności i niespójności. Być może nie ma lepszej metody uczenia uważnego, wnikliwego czytania' od zmuszenia studenta do przekładu. Metoda ta ma zaś i tę zaletę, iż pokazuje uwarunkowanie myśli przez język, w jakim została ona wyrażona. Przekład filozoficzny ma, w moim przekonaniu, szczególne funkcje heurystyczne. Jego nauka powinna mieć charakter obowiązkowy.

Nie uczymy streszczania tekstów, a więc umiejętności chwytania ich głównej myśli i toku wywodu. Nieporadność w tym zakresie wychodzi na jaw na każdym kroku, kiedy wydawnictwo otrzymuje od autorów streszczenie ich własnych artykułów. Nawiasem mówiąc, przy ich przekładzie na języki obce wychodzi szczególnie wyraźnie na jaw brak dbałości o ścisłość, brak nawyku kontroli, czy każdy zaimek odnosi się jednoznacznie do określonego rzeczownika, a więc redakcyjne niedostatki tekstu.

Nie uczymy recenzji, która jest szkołą uargumentowanej oceny oraz formułowania i uzasadniania własnego stosunku do tekstu, jego merytorycznej krytyki, a także zastanowienia się nad tym, w jaki sposób można by tekst ulepszyć. Zważywszy, że praca w redakcjach jest jedną z bardziej realnych perspektyw dla absolwenta filozofii, oznacza to zasadnicze zaniedbanie obowiązków wobec studentów.

Nie uczymy umiejętności sporządzania protokołu dyskusji, wyławiania z każdej wypowiedzi tego, co w niej najistotniejsze. Na wielu uniwersytetach niemieckich, z jakimi się stykałem, przywiązuje się do tej umiejętności tak wielką wagę, że protokół bywał na równi z własnym referatem podstawą zaliczenia seminarium. Może warto tu przypomnieć legendarną wręcz umiejętność Tadeusza Kotarbińskiego, który umiał w kilku zdaniach streścić długi i nieraz mętny wywód uczestnika dyskusji w taki sposób, że sam mówca jaśniej zdawał sobie sprawę z tego, co chciał powiedzieć.

Nie uczymy, jak wolno i jak nie wolno korzystać z cudzych pomysłów i prac, jakie reguły obowiązują przy powoływaniu się na lektury,

na czym polegają, dobre obyczaje w tych sprawach. Nie uczymy też zasad podawania bibliografii przedmiotu: z reguły ze spisów bibliograficznych zamieszczonych w pracach doktorskich, a często i w książkach, nie można się dowiedzieć, jakie zasady selekcji zostały zastosowane i czy bibliografia obejmuje prace znane autorowi ze słyszenia, prace wykorzystane, cytowane przez niego, itd. Nie uczymy więc rzetelności w korzystaniu z cudzego dorobku. Nie uczymy też zasad dobrego wychowania, które nakazuje np. dziękować nie tylko osobom, lecz i instytucjom, np. bibliotekom lub archiwom, z których zbiorów się korzystało. *Mówię, bom smutny i sam pełen winy.*

Porównanie z wiedzą na wspomniane powyżej tematy u studentów historii i filologii wypada w Polsce zdecydowanie na niekorzyść studentów filozofii, podobnie jak porównanie wiedzy przez nich ze studiów wyniesionych, z wiedzą w tym zakresie ich zagranicznych kolegów. Raz jeszcze powtarzam: wątpię, czy można kogokolwiek pouczyć słowami, jak osiągnąć naukową inwencję. Natomiast warsztatu badawczego uczyć można i trzeba. Jak czynić to w praktyce, nad tym zastanowić się muszą odpowiednie ciała kolegialne na uczelniach, na pewno jednak w taki sposób, który nie tylko przekazywałby studentom pewien zasób wiadomości, ale także świadomość, iż są to rudymenty, które mają każdemu przyszłemu pracownikowi naukowemu posłużyć za podstawę do budowania indywidualnego warsztatu odpowiednio do jego potrzeb.

Była powyżej mowa o możliwości nauczania naukowej pomysłowości własnym przykładem. Trzeba tu zaznaczyć, że mówiąc o wysokim poziomie przedwojennej filozofii polskiej, miałem na myśli nie tylko jej poziom intelektualny, lecz także moralny. Ogromna większość ówczesnych akademickich nauczycieli filozofii z legendarnym Kazimierzem Twardowskim na czele, była dla uczniów wzorem osobowym. Dla filozofów polskich nie był to margines ich działalności, lecz jej składnik istotny; poczuwali się pod tym względem do odpowiedzialności wobec swych słuchaczy. Przy dużej tolerancji wobec rozmaitych poglądów, filozofowie polscy okresu międzywojennego rozumieli swoje zadanie jako dydaktykę w najszerszym sensie słowa, a więc nie tylko przekazywanie wiadomości, nie tylko uczenie metod solidnej pracy, ale także kształtowanie właściwej postawy życiowej. Ta postawa, a nie tylko posiadana wiedza, była źródłem ich autorytetu w społeczeństwie polskim, autorytetu uznawanego nawet przez ludzi pokroju Jakuba Berman a, który atakiem furii zareagował na lekceważącą książkę o Twardowskim. Oczywiście, filozofowie polscy lat międzywojennych byli ludźmi, do polemik między nimi włączały się nieraz względy osobiste. Nie chodzi o to, by im budować kapliczki, lecz o to, by docenić powagę, z jaką podchodzili

do uprawianej przez siebie dziedziny i ogromne poczucie odpowiedzialności wobec słuchaczy.

Nie jest się filozofem nie będąc wzorem osobowym, choć można, oczywiście, być wzorem osobowym nie będąc filozofem. Działalność filozoficzna polega na wyznaczaniu mierników: miernika poprawnego myślenia, miernika słusznego postępowania. Proponuję, by każdy z uprawiających tę dziedzinę obecnie, powstrzymując się od ocen kolegów, odpowiedział sobie sam uczciwie na pytanie, w jakim stopniu wymóg ten spełnia.

Na zakończenie jeszcze jedna uwaga: cel tego komunikatu jest przewrotny. Głosząc konieczność uczenia studentów warsztatu badawczego, chciałbym zarazem skłonić wszystkich nauczających do zastanowienia, do jakiego stopnia sami warsztat ów opanowali. Nie ma bowiem lepszego sposobu zdania sobie sprawy z własnych braków, niż konieczność wyłożenia danego przedmiotu innym.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

TERESA HOŁÓWKA

O LOGIKĘ USŁUGOWĄ I REWIZJĘ JEJ PROGRAMU

Studiujących logikę na kierunkach niefilozoficznych nawiedza często poczucie rażącej nieprzydatności tego przedmiotu. Niekiedy mają oni dość odwagi, by dać temu wyraz na ćwiczeniach: *Uczyliśmy się przez cały semestr rachunku zdań, metody zerojedynkowej, kwantyfikatorów. Ale jak to się ma na przykład do polemiki Passenta z Turowiczem? Albo do argumentów za gospodarką wolnorynkową, czy przeciw przerywaniu ciąży? Czyje racje są lepsze? Po co te wszystkie symbole, skoro nie czyni się z nich żadnego użytku?; Dlaczego w kółko mówi się o wnioskowaniach dedukcyjnych? Przecież nie poszerzają naszej wiedzy o świecie. Czy reszta wnioskowań jest gorsza? A jeśli nie gorsza, to jak je oceniać?; Ze zdań ogólnotwierdzących nie wynikają zdania szczegółowotwierdzące. Jaki jest sens operowania tak dziwacznie pojętym „wynikaniem? "; Kiedy przesłanka jest nieuzasadniona? Przecież to ważniejsze od spraw formalnych.* Ten kto wie, jak odpowiedzieć na tego rodzaju pytania, niech pierwszy rzuci kamieniem.

Negatywna opinia o logice przenika do rad instytutowych i wydziałowych (których członkowie mają też w pamięci tablice zasmarowane *znaczkami').* Rezygnują one coraz częściej z zapotrzebowania na te zajęcia. W Uniwersytecie Warszawskim zlikwidowano logikę na psychologii, historii, większości kierunków filologicznych, biologii, a także — w praktyce — na prawie, gdzie uczą jej pozbawieni merytorycznych kwalifikacji pracownicy jednego z zakładów. Rzecz jasna, niechęć do logiki formalnej nie jest jedynym, ani nawet głównym motywem tych decyzji. Znacznie większą rolę odgrywa koncepcja kształcenia wąsko-specjalistycznego, której ofiarą padają wszelkie dyscypliny ogólne, przeładowanie programów, w obliczu którego eliminuje się przedmioty nie mające dostatecznie silnego *lobby,* warunki lokalowe nakłaniające do redukcji, wreszcie kłopoty z etatami (jak zdarzyło się to na Wydziale Prawa). Niemniej jako oficjalny powód zrezygnowania z logiki, podaje się zwykle jej *niepotrzebność.*

Trudno nie uznać tej sytuacji za alarmującą w najwyższym stopniu. Likwidatorskie tendencje zbiegają, się bowiem z upadkiem kultury lo-

gicznej w naszym społeczeństwie, gdzie zresztą — mimo chlubnej szkoły lwowsko-warszawskiej — dyscyplina słowa i myśli nie była nigdy w wysokiej cenie. To, co obserwuje się obecnie, wzbudza czystą grozę. Publiczne wystąpienia, memoriały, rozporządzenia, wytyczne, ustawy stanowią wzór logicznego niechlujstwa (wieloznaczności, niedopowiedzeń kwantyfikacji i kwalifikacji, nieostrych terminów) i notorycznego rozmijania się z wymogami tak minimalnymi, jak wymóg niesprzeczności. Podręczniki szkolne pełne są elementarnych błędów w definiowa, niu i klasyfikowaniu (wątpiącym radzę wziąć do ręki jakąkolwiek gramatykę i zastanowić się, czy można na jej podstawie dokonać analizy najprostszego zdania), a podawane w nich wyjaśnienia mają charakter cyrkularny. Recenzje z filmów, książek, przedstawień teatralnych dostarczają klinicznych wręcz przykładów dogmatyzmu, rozpasanej stronniczości i ocen, za którymi nie widać choćby cienia uzasadnień. Badania, sondaże i ankiety przeprowadzane są tak, jak gdyby ich autorzy nie słyszeli nigdy w życiu o niebezpieczeństwach uogólniania *(Większość czytelniczek naszego pisma opowiada się za bezpłatną opieką nad matką i dzieckiem. Polki są przeciwne reprywatyzacji służby zdrowia!).* Większość dyskusji — zarówno w środkach masowego przekazu, jak i w mniejszych gremiach — należałoby raczej nazwać *anty dyskusjami;* przeradzają się natychmiast w jałowe logomachie, w wygłaszanie monologów, bądź w wymianę epitetów (ilustracją mogą tu być niedawne ataki na książkę *Wychowanie do życia w rodzinie).* Rośnie pokolenie, które nie umie rozważać za i przeciw, które nie odróżnia faktów od postulatów, a wynikania od widzimisię, które nie rozumie już takich pojęć, jak *petitio principii, ciężar dowodu* czyy *sylogizm,* będących niegdyś normalnym składnikiem wykształcenia. Towarzyszy temu wyraźny odwrót od etosu nauki, od wymogów krytycyzmu, konsekwencji, racjonalności, otwarcia na argumenty i świadectwa empiryczne. Wystarczy spostrzec, jak ogromnym wzięciem cieszą się wszelkie teorie o ambicjach wszechogarniających, a zgodnie odrzucane przez społeczność uczonych (w rodzaju astrologii).

W tym stanie rzeczy krótki kurs logiki winien być przedmiotem obowiązkowym w szkołach wyższych. Trzeba w nim jednak znacznie okroić prezentację abstrakcyjnych rachunków i powrócić do tradycji, to jest do traktowania logiki jako narzędzia ulepszającego myślenie i słowne wyrażanie myśli, choćby nawet miało się to odbyć kosztem pewnej nieścisłości, czy pewnego rozluźnienia teoretycznego. Adept dotychczasowej logiki usługowej potrafi odtworzyć formalny schemat wnioskowania i ustalić, czy jest on tautologią. Ale staje bezradny wobec rozumowań — niedostatecznie przez logików sformalizowanych — w których wynikanie logiczne nie zachodzi i które w ogóle do dedukcyjności nie pretendują. Ponieważ rozumowań takich kurs nie uwzględnia, choć są one najczęstsze

w codziennej praktyce, student bądź niesłusznie zalicza je do niepoprawnych, bądź uznaje logikę za dyscyplinę pozbawioną związków z tym, co realne. Jeszcze gorzej orientuje się w innych czynnościach poznawczych. Nie umie odróżnić klasyfikacji od typologii. Nie wie, jakie reguły winny rządzić obserwacją i eksperymentem. Nie wie, jak stawiać i weryfikować hipotezy (autorka niniejszego została właśnie poproszona przez Podyplomowe Centrum Kształcenia Lekarzy o prelekcję na ten temat). Z *definicją* kojarzy mu się wyłącznie definicja sprawozdawcza — jak gdyby nie istniały także projektujące i regulujące o odrębnych kryteriach poprawności, a z *prawami* wyłącznie prawa logiczne — jak gdyby nie istniały także *prawa* w naukach przyrodniczych, w historii i w sądownictwie.

Przed wchłonięciem logiki przez matematykę, poświęcano w nauczaniu wiele uwagi pospolitym błędom, do jakich skłonny jest nasz umysł. Są one dydaktycznie bardzo instruktywne — łatwiej wskazać różne odmiany nieuzasadnionych założeń, niż powiedzieć, czym jest uzasadnienie — i w tradycyjnych podręcznikach zajmowały tyleż miejsca, co schematy formalne. Obecnie zostały one niemal całkowicie wyrugowane. Student słysząc o *błędzie* przypomina sobie co najwyżej ów nieszczęsny, pokutujący w skryptach przykład ekwiwokacji *(Mysz gryzie książkę, mysz jest rzeczownikiem, zatem rzeczownik gryzie książkę).* I nie podejrzewa nawet, jak wiele ekwiwokacji, pośpiesznych uogólnień, źle postawionych dylematów, mylenia niezgodności ze sprzecznością i innych grzechów przeciw logice — od dawna znanych i opisywanych — znaleźć można w pierwszej lepszej gazecie codziennej. Podobnej kasacji poddano erystykę i sztukę argumentowania. Jak gdyby dla przyszłych nauczycieli, lekarzy, politologów i historyków daleko bardziej ważna była znajomość algebry B o o l e’a czy zasady opuszczania małego kwantyfikatora w poprzedniku, niż na przykład umiejętność znajdowania dobrych racji czy przekształcania sporów werbalnych w niewerbalne. Próżno też szukać w programach i skryptach logiki usługowej takich zagadnień, jak źródła naszych przekonań, kryteria racjonalności, wypowiedzi rzeczowe a pseudotwierdzenia, podejmowanie decyzji, specyfika sądów i rozumowań wartościujących, etnocentryzm, etc.

Z zazdrością ogląda się podręczniki anglosaskie w rodzaju *Critical Thinking* M. B l a c k a, *The Elements of Logic* S. B a r k e r a, *Introduction to Logic* I. Copi'ego czy *Logic in Teaching* R. Ennisa. Wydaje się ich co roku przynajmniej kilka i wszystkie są przeciwieństwem naszej akademickiej nudy. Rozważania teoretyczne i aparatura formalna jest w nich ograniczona do niezbędnego minimum — jak się okazuje, można wyjaśnić, czym jest wynikanie bez tabelek funktorów ekstensjonalnych oraz na czym polega indukcja eliminacyjna bez skom-

plikowanej probabilistyki. Najwięcej miejsca zajmują różnorodne przykłady, zawsze zaczerpnięte z codzienności i praktyczne ćwiczenia, w które autorzy wkładają całą swą pomysłowość.

Oto próbka tychże:

Na Marsie wylądował statek kosmiczny. Astronauci spotkali dziesięciu Marsjan, z których każdy miał trzy nogi i budową przypominał owada. Żyli pod wodą, w marsjańskich kanałach. Astronauci wyciągnęli stąd wniosek, że wszyscy trójnożni, owadopodobni Marsjanie żyją w wodzie. Oceń prawomocność tego wniosku zakładając, że:

a) *spotkani Marsjanie byli tego samego koloru;*

b) *spotkani Marsjanie byli koloru fioletowego, zielonego, żółtego i czarnego;*

c) spotkani Marsjanie byli tego samego koloru i znaleziono ich w jednym kanale;

d) *spotkani Marsjanie byli tego samego koloru, znaleziono ich w jednym kanale i obserwacje prowadzono tylko rankiem;*

e) *Marsjanie byli różnych kolorów, wydobyto ich z kilku zbiorników, obserwacje prowadzono o różnych porach dnia;*

Nazwij i oceń argumenty, którymi ojciec z plemienia Gururu nakłania syna do zjedzenia kawałka misjonarza:

— Nie możesz zaprzeczyć, że ludzie zawsze jedli ludzi. A więc tylko ktoś pozbawiony rozumu może twierdzić, że jest w tym coś złego.

— To oczywiste, dlaczego upierasz się. Tchórz jesteś i boisz się, że sam skończysz jako gulasz. Nie musimy twoich poglądów traktować serio.

— Tylko ateiści nie wierzą w jedzenie ludzi. Nigdy nie przypuszczałem, że mój syn wyrośnie na bezbożnika.

— Mówisz, że nie wolno jeść nikogo. Równie dobrze mógłbyś mówić, że nie wolno bić nikogo. Jesteś kompletnie nielogiczny.

Jeśli zaspokoimy twe żądanie, by nie jeść ludzi, wkrótce upomnisz się o zwierzęta i rośliny. Zostaniemy bez żywności;

Zaprojektuj (nie krępując się żadnymi względami technicznymi) eksperyment, który sprawdziłby, że istotnie zjadanie jednego jabłka dziennie zapobiega próchnicy zębów;

Oceń następujące definicje regulujące:

Jeżeli fotografia eksponuje detale narządów płciowych, to ma charakter pornograficzny.

Proponuję, by w dalszych badaniach nad niedorozwojem umysłowym «inteligencją» nazywać to, co mierzą psychologiczne testy na inteligencję.

Nic nie stoi na przeszkodzie, by miano «religii» nadawać każdemu systemowi wierzeń i praktyk, który łagodzi strach przed śmiercią.

Zwrot, którym można posłużyć się w oficjalnym przemówieniu, nie jest zwrotem wulgarnym.

I choć autorzy tych podręczników nie wahają się przed stałym nawiązywaniem do terminologii i tradycji niesłusznie dziś zapomnianej scholastyki, ich ilustracje w niczym nie przypominają owych *myszy gryzących książkę, śmiertelnych Sokratesów, Janów będących ojcem Piotra,* którzy do dziś straszą w polskich skryptach. Jak się wydaje, na programach logiki usługowej zaciążył swoiście powojenny patriotyzm — chęć kontynuowania formalnego, zmatematyzowanego podejścia koryfeuszy ze szkoły lwowsko-warszawskiej, którzy (z wyjątkiem T. Kotarbińskiego) nie poświęcali uwagi logice stosowanej.

Lecz istnieją jednocześnie książki W. Marciszewskiego i T. Pszczołowskiego o dyskutowaniu, nie wznawiana (a znakomita) praca A. Malewskiego *ABC porządnego myślenia,* T. Pawłowskiego *Tworzenie pojęć w naukach humanistycznych* (gdzie niezwykle przystępnie omówione są definicje), *Nauka poprawnego myślenia* N. Łubnickiego, a także niedostrzeżone przez świat akademicki popularne poradniki S. Garczyńskiego. Można z nich korzystać. Trzeba tylko jasno powiedzieć sobie, że prowadzenie zajęć z logiki nieformalnej wymaga znacznie większego wysiłku dydaktycznego, niż wpajanie studentom rachunku zdań i zbiorów. A także musi znaleźć się ktoś, kto przygotuje nowoczesny zestaw ćwiczeń, uwzględniający całą tę szeroką problematykę, nad którą ślęczeli logicy przed matematyczną rewolucją w swej dyscyplinie.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

JAN WOLEŃSKI

KLASYFIKACJE ROZUMOWAŃ

Problem klasyfikacji rozumowań był szeroko rozważany w polskiej literaturze metodologicznej. Można nawet stwierdzić, że w żadnym innym kraju nie poświęcono klasyfikacji rozumowań tyle uwagi jak to miało miejsce właśnie w Polsce. Być może właśnie dlatego pojęcie rozumowania oraz klasyfikacja rozumowań są u nas tematami przewidzianymi w każdym elementarnym wykładzie logiki. Cel niniejszego opracowania jest podwójny. Po pierwsze, mam na uwadze przypomnienie historii klasyfikacji rozumowań w naszej literaturze metodologicznej oraz kontekstów teoretycznych różnych propozycji w tym zakresie, a po wtóre, chciałbym zebrać i usystematyzować materiał, który być może okaże się pomocny w dydaktyce logiki elementarnej.

W istocie rzeczy powyższą kwalifikację *w polskiej literaturze metodologicznej* można jeszcze uściślić, gdyż nad klasyfikacjami rozumowań pracowali przede wszystkim logicy i filozofowie szkoły lwowsko-warszawskiej [1]. Powstaje pytanie, dlaczego właśnie w szkole lwowsko-warszawskiej zajmowano się tak intensywnie rozumowaniami i ich klasyfikacją. Wyjaśnienia trzeba szukać w koncepcji nauki akceptowanej niemal przez wszystkich przedstawicieli tej szkoły[2]. W myśl owej koncepcji, nauka jest działalnością racjonalną i w wysokim stopniu uregulowaną pod względem metodologicznym. Podstawowym narzędziem wiedzotwórczym jest właśnie rozumowanie. Jest ono czynnością „rozumową" (racjonalną) i jako takie ma swój wyraźny aspekt logiczny. Najbardziej radykalną wykładnię tego stanowiska dał Tadeusz Czeżowski w swym znanym poglądzie, że każda nauka jest interpretacją jakiegoś systemu logicznego.

Logika była traktowana w szkole lwowsko-warszawskiej dwojako. W pierwszym rzędzie przez logikę rozumiano zbiór teorii logicznych wraz

[1] Ogólny przegląd tych klasyfikacji daje T. Kwiatkowski: *Classifications contemporaines polonais des raisonnements.* „Quaternio Filosofico" 1979, vol. III.

[2] Por. S. Z a m e c k i: *Koncepcja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej.* Warszawa—Wrocław 1977; J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska.* Warszawa 1985.

z rezultatami metalogicznymi — takie pojmowanie było charakterystyczne dla logików z warszawskiej szkoły logicznej. Jednakże, po drugie, logikę traktowano także i jako organon, tj. jako narzędzie wszelkiej działalności intelektualnej; taki pogląd reprezentowali zarówno logicy specjalizujący się w logice matematycznej jak np. Jan Łukasiewicz, jak i logicy o bardziej filozoficznym nastawieniu jak Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Czeżowski czy Tadeusz Kotarbiński. To drugie pojmowanie logiki, właśnie jako narzędzia, leżało u podstaw zarówno jej stosowania w analizie nauki, jak i poszczególnych czynności składających się na naukę, a w tym i rozumowań. W związku z tym teorię rozumowań uważano w szkole lwowsko-warszawskiej za fragment logicznej teorii nauki.

Wprawdzie w szkole lwowsko-warszawskiej panowała duża zgodność w kwestii pojmowania nauki i roli elementu logicznego w nauce, ale można wśród filozofów tej szkoły wyróżnić dwie tendencje w analizie rozumowań. Jedna z nich, niewątpliwie bardziej rozpowszechniona, była reprezentowana przede wszystkim przez Lukasiewicz a i Czeżowski e g o, a także przez Kazimierza Twardowskiego i Kotarbińskiego; dalej będzie mowa o *Unii Łukasiewicza-Czeżowskiego.* W ramach owej linii podkreślano głównie formalno-logiczny aspekt rozumowań. Tendencja druga była reprezentowana przez Ajdukiewicz a, który zajmował się nie tylko formalno-logiczną strukturą rozumowań, ale także ich aspektem pragmatycznym — wiązało się to z rozwijaną przez niego metodologią pragmatyczną. Wydaje się tedy rzeczą naturalną, aby podzielić niniejsze opracowanie wedle tych dwóch tendencji. Po obszernym przedstawieniu linii Łukasiewicza-Czeżowskiego oraz linii Ajdukiewicza Czytelnik znajdzie *Dodatek,* w którym krótko omówione są klasyfikacje rozumowań zaproponowane przez Marię Kokoszyńską oraz Izydorę D ą m b s k ą. Wprawdzie nie wydaje się, aby te propozycje stanowiły alternatywy dla klasyfikacji opracowanych przez Lukasiewicz a, Czeżowskiego czy Ajdukiewicza, ale umieszczenie *Dodatku* wydaje się wskazane z uwagi na kompletność przedstawienia polskich klasyfikacji rozumowań, przynajmniej w ramach szkoły lwowsko-warszawskiej.

Artykuł niniejszy koncentruje się przede wszystkim na klasyfikacji rozumowań, co oczywiście zakłada omówienie pojęć rozumowania przyjmowanych przez danych autorów. Natomiast pominę, poza ogólnymi uwagami, problematykę związaną z niektórymi szczególnymi rodzajami rozumowania, np. z indukcją. Klasyfikacje rozumowań opracowane w szkole lwowsko-warszawskiej były tego rodzaju, że nie obejmowały one ani rozumowania z analogii (z wyjątkiem klasyfikacji D ą m b s k i e j), ani też tzw. indukcji eliminacyjnej. W związku z tym poglądy przedstawicieli

szkoły lwowsko-warszawskiej na temat tych rodzajów rozumowań zostaną pominięte. Ograniczę się tylko do uwagi, że rozumowania z analogii i indukcja eliminacyjna były z reguły traktowane jako rozumowania złożone oraz dedukcyjne z uwagi na pewne milcząco przyjmowane założenia. Tedy dalej przedstawione klasyfikacje (znowu z wyjątkiem propozycji pochodzącej od Dąmbskiej) dotyczą tzw. rozumowań prostych czyli elementarnych.

I. LINIA ŁUKASIEWICZA-CZEŻOWSKIEGO

Twardowski określił rozumowanie jako czynność myślową polegającą na poszukiwaniu racji logicznej dla danego następstwa lub następstwa logicznego dla danej racji[3]. Nadto Twardowski określił wnioskowanie jako rozumowanie wychodzące od prawdziwej racji i poszukujące jej następstw, a dowodzenie jako rozumowanie poszukujące prawdziwych racji dla sądów, o których przypuszczamy, że są prawdziwe. Twardowski przyjmował także tzw. inwersyjną teorię indukcji (indukcja jest odwrotnością dedukcji) stworzoną przez Jevonsa i S i g - warta, w myśl której indukcja jest rodzajem rozumowania redukcyjnego; mowa jest tutaj o indukcji enumeracyjnej. W definicjach podanych przez Twardowskiego funkcjonują dwa elementy: psychologiczny (rozumowanie jest czynnością myślową polegającą na poszukiwaniu) oraz logiczny (w opisie rozumowania istotną rolę odgrywa odróżnienie „kierunku poszukiwania" oraz „kierunku wynikania"). Rozróżnienie elementu psychologicznego i elementu logicznego w rozumowaniu zostało zaakceptowane przez wszystkich autorów zajmujących się omawianą tutaj problematyką, z tym, że — jak zobaczymy później — ów element logiczny był rozumiany węziej (Łukasiewicz) lub szerzej (Cześ o ws k i). W każdym razie od Twardowskiego pochodzi generalna idea wyznaczająca linię Łukasiewicza-Czeżowskiego.

Lukasiewicz jest znany przede wszystkim jako jeden z głównych twórców współczesnej logiki matematycznej. Niemniej jednak wypada zauważyć, że Lukasiewicz skoncentrował się na logice matematycznej dopiero po 1918 roku. Wcześniej i to przez długi czas (1903—1918) zajmował się różnymi zagadnieniami, zarówno logicznymi, jak i filozoficznymi. Wśród wielu problemów, które rozważał, znalazł się także problem rozumowań i ich klasyfikacji. Rozpoczął od badań nad indukcją, w których sprecyzował inwersyjną teorię indukcji oraz starał się

[3] Por. K. Twardowski: *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki.* Lwów 1901, s. 29 i n.

opracować jej probabilistyczne uzasadnienie[4]; ostatecznie doszedł do wniosku, że takie uzasadnienie jest niemożliwe, w czym antycypował poglądy Karla Poppera[5]. Rozważania nad indukcją oraz nauką doprowadziły Łukasiewicza do jego głośnej klasyfikacji rozumowań. Po raz pierwszy ogłosił ją w swej monografii *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* (1910 r.), a szczegółowo opracował w sławnym artykule O *twórczości w nauce* (1912 r.). Trzy lata później artykuł ten został przedrukowany z niewielkimi zmianami w pierwszym tomie *Poradnika dla samouków* pod nowym tytułem *O nauce,* a w 1934 roku jako kolejny tomik wydawnictw PTF we Lwowie (w wersji z 1915 r.)[6]. Owe dalsze wydania świadczą wyraźnie o popularności rozprawki Łukasiewicza, a także o jej znaczeniu. Dodajmy, że rozprawka ta w *Poradniku dla samouków* stanowiła wstęp do całości owego ambitnego zamierzenia popularyzacji wiedzy, którego rangę zaświadcza udział takich autorów jak Zygmunt Janiszewski, Wacław Sierpiński czy Marian Smoluchowski. Praca Łukasiewicza zawiera cały szereg interesujących uwag z zakresu filozofii nauki, np. tezę o względnej niezależności teorii od doświadczenia, ale jej najbardziej znanym fragmentem jest ten, który tyczy się właśnie klasyfikacji rozumowań.

Nauka musi, zdaniem Łukasiewicza, korzystać z rozumowań, gdyż nauka nie jest jedynie biernym rejestrowaniem faktów. A skoro nie jest, to rodzi potrzeby intelektualne, które nie dadzą się zaspokoić samym zgromadzonym doświadczeniem. Ta okoliczność jest, jak powiada Łukasiewicz, początkiem rozumowania. Na razie mamy niejako czystą psychologię twórczości naukowej. Łukasiewicz zawsze zwracał uwagę na twórczy charakter działalności naukowej, ale też psychologicznej analizy rozumowań nie traktował, zgodnie ze swym radykalnym antypsychologizmem, jako fragmentu logiki czy metodologii. Analiza logiczna rozumowania rozpoczyna się w pracy Łukasiewicza w momencie, gdy powiada on, że w każdym rozumowaniu zawierają się

[4] J. Łukasiewicz: O *indukcji jako inwersji dedukcji.* „Przegląd Filozoficzny" 1903, t. VI; *O dwóch rodzajach wniosków indukcyjnych.* „Przegląd Filozoficzny" 1906, t. IX; O *wnioskowaniu indukcyjnym.* „Przegląd Filozoficzny" 1907, t. X.

[5] I d e m: O *prawdopodobieństwie wniosków indukcyjnych.* „Przegląd Filozoficzny" 1909, t. XII; *Elementy logiki matematycznej.* Warszawa 1929, § 11. Przedruk tych prac wraz z komentarzem autora niniejszego artykułu znajduje się w „Studiach Filozoficznych" 1988, nr 5.

[6] Idem: *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa.* Kraków 1910, § 9; Wyd. 2, Warszawa 1987; Idem: *O twórczości w nauce.* W: *Księga Pamiątkowa ku uczczeniu 250 rocznicy założenia Uniwersytetu Lwowskiego.* Lwów 1912; Idem: O nauce. W: *Poradnik dla samouków.* T. 1, Warszawa 1915. W zbiorze prac Łukasiewicza: *Z zagadnień logiki i filozofii* (Warszawa 1961), znajduje się przedruk pod tytułem *Główne zasady nauk filozoficznych* (Toruń 1946), a wyd. 3 z 1959 r.

sądy (przynajmniej dwa) i każde rozumowanie opiera się na stosunku wynikania logicznego. Z uwagi na późniejsze zarzuty krytyczne postawione Łukasiewiczowi przez Ajdukiewicza trzeba bliżej rozpatrzyć definicję wynikania logicznego zakładaną przez Łukasiewicza. Otóż w wersji z 1912 roku pojęcie wynikania logicznego nie jest zdefiniowane, a jedynie zilustrowane przykładem sylogizmu *Barbara* z dodanym komentarzem, że wynikanie jest formalnym (tj. niezależnym od treści występujących w sylogizmie) stosunkiem logicznym. W wersji z 1915 roku wynikanie logiczne jest zdefiniowane w następujący sposób: zdanie *B* wynika logicznie ze zdania *A* (zbioru zdań X) wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie B musi być prawdziwe, o ile zdanie *A* (zdatna składające się na zbiór X) jest (są) prawdziwe; wówczas mówi się, że zdanie *A* (koniunkcja zdań składająca się na zbiór X) jest racją logiczną, a B — następstwem logicznym. Nie od rzeczy będzie w tym miejscu zauważyć, iż jest to definicja wynikania logicznego w sensie przyjętym przez logikę współczesną. Prekursorem tej definicji był Bolzano, a pojęcie to ostatecznie zdefiniował Alfred Tarski (1936 r.): zdanie *B* wynika logicznie ze zbioru zdań X wtedy i tylko wtedy, gdy każdy, model zbioru zdań X jest też modelem zdania *B* [7]. Zwykle przyjmuje się, że prekursorem Tars kiego był także Ajdukiewicz, który w 1934 roku podał definicję wynikania logicznego dla przypadku, gdy zbiór X jest skończony[8]. Otóż definicja Ajdukiewicza jest co do litery i ducha bardzo podobna do definicji Łukasiewicza z 1915 roku. Być może niedostrzeganie tego faktu brało się z nieuwzględniania zmian wprowadzonych przez Łukasiewicza w wersji z 1915 roku w porównaniu z wersją z 1912 roku.

Wynikanie logiczne jest relacją niesymetryczną, a to prowadzi do potrzeby odróżniania kierunku wynikania logicznego i kierunku rozumowania. Kierunek wynikania jest formalnie reprezentowany przez parę uporządkowaną (racja, następstwo), natomiast kierunek rozumowania przez parę uporządkowaną (punkt wyjścia rozumowania, cel rozumowania). Ta ostatnia para jest związana z istotą rozumowania jako czynności umysłowej, gdyż czynność ta, mając za podstawę punkt wyjścia rozumowania polega na szukaniu innych zdań jako celu rozumowania, z tym że punkt wyjścia i cel rozumowania są połączone stosunkiem wynikania logicznego.

Może być tak, że kierunek rozumowania jest zgodny z kierunkiem wynikania, tj. przechodząc od punktu wyjścia do celu rozumowania za-

[7] A. T a r s k i: *O pojęciu wynikania logicznego.* „Przegląd Filozoficzny" 1936, t. 39.

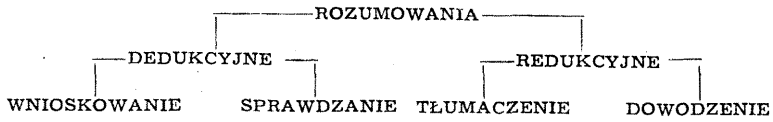
[8] K. Ajdukiewicz: *Logiczne podstawy nauczania.* Warszawa 1934, s. 14 i 42.

chowujemy kierunek wynikania, ale może być i tak, że oba kierunki są niezgodne, tj. kierunek rozumowania jest inny, aniżeli kierunek wynikania. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z dedukcją (szukanie następstw dla danych racji), a w drugim z redukcją (szukanie racji dla danych następstw). Dalej bierzemy pod uwagę epistemologiczny charakter punktu wyjścia, tj. to, czy zdanie (zdania) będące punktem wyjścia jest (są) pewne czy też niepewne. Krzyżując oba kryteria otrzymujemy cztery klasy rozumowań:

1. Wnioskowanie, czyli rozumowanie dedukcyjne, które dla pewnych (niezbitych) racji szuka ich następstw; przykład: każda liczba dająca się przedstawić w postaci 4n + 1 jest sumą dwu kwadratów, a zatem liczba 53 jest sumą dwu kwadratów; wnioskowanie prowadzi od pewnych racji do pewnych następstw.
2. Sprawdzanie, czyli rozumowanie dedukcyjne, które dla niepewnych racji szuka pewnych następstw; przykład: ulegam prawdopodobnie halucynacji wzrokowej, a więc tego, co widzę, ktoś inny nie widzi; przy sprawdzaniu trzeba się przekonać o prawdziwości następstwa i w ten sposób dostarczyć argumentu za prawdziwością racji.
3. Tłumaczenie, czyli rozumowanie redukcyjne, które dla danych zdań pewnych szuka racji; przykład: nie otrzymałem listu od przyjaciela (zdanie pewne), ponieważ list zaginął (racja); przy tłumaczeniu (czyli wyjaśnianiu) racja nie musi być pewna.
4. Dowodzenie, czyli rozumowanie redukcyjne, które dla danych zdań niepewnych szuka pewnych racji; przykład: przypuszczam, że *n* jest liczbą pierwszą, a dowodzę tego wykazując, że dzieli się ona jedynie przez 1 i siebie samą, a więc jest liczbą pierwszą; założenia, których wymaga dowód, są z definicji pewne.

Odnotujmy, że wśród rodzajów rozumowań wyróżnionych przez Łukasiewicza nie ma indukcji. Gdy powstała omawiana klasyfikacja rozumowań, Łukasiewicz już bardzo nisko cenił rozumowanie indukcyjne, które uważał za dość prymitywny rodzaj tłumaczenia.

Omówioną klasyfikację rozumowań Łukasiewicz ujmuje następujący diagram:



Klasyfikacja Łukasiewicza jest niewątpliwie nowością w literaturze metodologicznej i to nie tylko polskiej. W szczególności Łu-

kasiewicz precyzyjnie odróżnił kierunek wynikania od kierunku rozumowania, co pozwoliło na jasne określenie dedukcji i redukcji. Pierwsze piętro klasyfikacji Łukasiewicza zbudowane jest wedle kryterium logicznego, a drugie — wedle psychologicznego. Owo kryterium psychologiczne można utożsamić z pragmatycznym w sensie metodologii pragmatycznej Ajdukiewicza. Struktura diagramu pokazuje wyraźnie, że aspekt logiczny jest dla Łukasiewicza pierwotny, a pragmatyczny wtórny. Dzisiaj należałoby zresztą powiedzieć, że Łukasiewicz odróżnił dedukcję od redukcji wedle kryterium metalogicznego, gdyż pojęcie wynikania logicznego należy do metalogiki.

Łukasiewicz nie zajmował się już później problematyką metodologiczną z wyjątkiem *Dodatku* do swego znanego skryptu z logiki matematycznej [9]. W owym *Dodatku* znajduje się krótka analiza rozumowań stosowanych w naukach empirycznych; należy przy tym zaznaczyć, że rozważania te nie wiązały się z ówczesnymi badaniami Łukasiewicza, ile z tym, że program wykładu z logiki matematycznej zawierał punkt na temat rozumowań empirycznych[10]. Omawiany *Dodatek* zawiera przede wszystkim krytykę indukcji jako metody uzasadniania twierdzeń. Łukasiewicz był przekonany o tym, że metoda dedukcyjna odgrywa podstawową rolę w nauce i zapewne dlatego stracił zainteresowanie dla innych typów rozumowania. Nie zareagował także na krytykę swego podziału rozumowań dokonaną przez Ajdukiewicza już w 1927 roku. Jednakowoż podział Łukasiewicza wszedł na stałe do polskiej tradycji metodologicznej i stał się przedmiotem dyskusji, a także prób ulepszenia.

Klasyfikacja Łukasiewicza jest przedstawiona w *Elementach* Kotarbińskiego[11]. W związku z ekspozycją podziału rozumowań w podręczniku Kotarbińskiego trzeba poruszyć kilka kwestii.

Po pierwsze — Kotarbiński zwraca uwagę na różne znaczenia terminu *rozumowanie.* Może on znaczyć po prostu robotę umysłową w przeciwieństwie do pracy fizycznej i jest to najszerszy użytek czyniony z terminu *rozumowanie.* Ponadto, rozumowanie jako czynność umysłową przeciwstawia się obserwacji, czy mówiąc ogólniej, doświadczeniu. W tym właśnie sensie, powiada się np., że matematyka jest uzasadniana przez rozumowanie, a nie na drodze doświadczenia. I wreszcie, rozumowanie jest ujmowne jako przechodzenie od jednych sądów do innych, a jest to właśnie to pojęcie rozumowania, którym posługiwał się Łukasie-

[9] Por. przypis 5.

[10] Por. przypis 5.

[11] T. Kotarbiński: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk.* Lwów 1929, Cz. IV, roz. I; wyd. 3, Warszawa 1986.

w i c z. Dalsze uwagi Kotarbińskiego odnoszą się do tego ostatniego, najwęższego sensu terminu *rozumowanie.*

Po drugie — omawiając za Łukasiewiczem wnioskowanie, sprawdzanie, tłumaczenie i dowodzenie Kotarbiński posługuje się terminem *zdanie prawdziwe,* a nie *zdanie pewne,* a także wprowadza nazwy *przesłanka* i *wniosek* w miejsce używanych przez Łukasiewicza: *punkt wyjścia* i *cel rozumowania;* te zmiany terminologiczne nie prowadziły do żadnych konsekwencji merytorycznych.

Po trzecie — i to jest sprawa poważniejsza, Kotarbiński zwraca uwagę na to, że Łukasiewicz używa terminu *dowodzenie* w sposób niestandardowy. Przez dowodzenie rozumie się, wedle Kotarbińskiego, czynność polegającą na:

a) dobieraniu prawdziwej racji do następstwa, którego prawdziwość nie była znana wcześniej wraz z

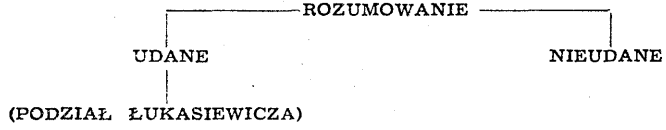
b) wnioskowaniem z racji do następstwa. Czasem za dowodzenie uznaje cię wyłącznie (b).

Odnotujmy, że Kotarbiński był bodaj pierwszym komentatorem klasyfikacji Łukasiewicza, który wysunął zastrzeżenia wobec terminologii w niej stosowanej. Terminologię tę zakwestionował radykalnie Ajdukiewicz dając zupełnie nowe określenia, o czym będzie jeszcze mowa. W tym miejscu chodzi o zastrzeżenia wysuwane pod adresem linii Łukasiewicza-Czeżowskiego nie tylko przez Kotarbińskiego, ale także przez Zygmunta Zawirskiego i Jerzego Słupeckiego[12]. Zwracano uwagę na to, że nieintuicyjne jest uznanie dowodzenia na rozumowanie redukcyjne, a nie dedukcyjne. Nadto dla tych, którzy są przekonani, że indukcja jest rodzajem sprawdzania, rozumowanie określane jako sprawdzanie winno należeć do rubryki *redukcja.* Można oczywiście traktować określenia Łukasiewicza jako projektujące, ale zrywają one, jak się zdaje, z dobrze ugrutowaną tradycją terminologiczną.

Po czwarte — Kotarbiński wprowadził do polskiej terminologii metodologicznej nazwy *regresywny* i *progresywny* w odniesieniu do rozumowań. Ściśle mówiąc, terminy te tyczą się w *Elementach* jedynie dowodzenia. Kotarbiński nie przywiązuje do rozróżnienia dowodzenia progresywnego i dowodzenia regresywnego specjalnej wagi teoretycznej zauważając, że ma ono walor raczej dydaktyczny. Można dowód zaczynać od racji, czyli prowadzić go tokiem progresywnym, a można też rozpocząć od następstwa, czyli postępować regresywnie.

[12] Z. Zawirski: *Słownik filozoficzny* (masz nieopublikowany), hasło *Rozumowanie;* J. Słupecki: *Klasyfikacja rozumowań podana przez Tadeusza Czeżowskiego.* „Studia Filozoficzne" 1979, nr 8.

Po piąte — Kotarbiński dokonał w *Elementach* pewnego rozróżnienia, które najwyraźniej uszło uwadze Łukasiewicza. Chodzi mianowicie o rozumowanie poprawne i niepoprawne, czyli w nomenklaturze Kotarbińskiego: udane i nieudane. Rozumowanie traktowane jako przejście od jednych zdań do innych może być udane (stosunek wynikania zachodzi w jedną lub w drugą stronę, tj. przesłanki są racją, a konkluzja następstwem bądź też odwrotnie: konkluzja jest racją, a przesłanki następstwami), lub też nieudane (stosunek wynikania logicznego nie zachodzi w żadną stronę). -Łukasiewicz miał na myśli, co wynika z jego definicji, wyłącznie rozumowania udane. Natomiast ogólne pojęcie rozumowania jest w ujęciu Kotarbińskiego bardziej ogólne, aniżeli ma to miejsce w ujęciu Łukasiewicza, gdyż w *Elementach* rozumowanie jest to po prostu przechodzenie od przesłanek do wniosków. Można zatem przypisać Kotarbińskiemu następujący diagram [13]:



W powyższej klasyfikacji, podobnie jak w przypadku klasyfikacji Łukasiewicza, na pierwszy plan wysuwa się kryterium logiczne: podział rozumowań na udane i nieudane oraz dalszy podział rozumowań udanych na dedukcyjne i redukcyjne biorą za podstawę zachodzenie relacji wynikania logicznego, a następnie jej kierunek. Element pragmatyczny pojawia się natomiast na drugim piętrze klasyfikacji rozumowań udanych. Rozróżnienie rozumowań udanych i nieudanych nasuwa jednak pewne wątpliwości. Pomijając na razie kwestie tzw. wnioskowań statystycznych (które, jak na to zwrócił uwagę Ajdukiewicz, w ogóle nie podpadają pod klasyfikacje rozumowań budowane w linii Łukasiewicza-Czeżowskiego), Kotarbińskiego ujęcie rozumowania udanego można odnieść bez zastrzeżeń jedynie do dedukcji, gdyż w rozumowaniu dedukcyjnym przesłanka jest *ex definitione* racją — a konkluzja następstwem; jeżeli jest inaczej, to dedukcja nie ma miejsca i *eo ipso* jest nieudana. Rozważmy teraz kwestię poprawności redukcji, a wygodnie jest to uczynić na przykładzie rozumowania indukcyjnego.

[13] Inne ujęcie Kotarbińskiego zostanie omówione w związku z problemami związanymi z klasyfikacją rozumowań zaproponowaną w 1952 r. przez C z e ż owskiego.

Załóżmy zatem, że *B* jest konkluzją indukcyjną, a *A* — przesłanką tej konkluzji. Z założenia mamy, że *B* jest racją logiczną dla *A.* Niewątpliwie więc zachodzenie wynikania logicznego od *B* do *A* jest warunkiem koniecznym udanej indukcji. Ale czy jest to zarazem warunek wystarczający? Problem polega na tym, że może zachodzić relacja wynikania logicznego w kierunku od *B* do *A,* czyli od konkluzji indukcyjnej do jej przesłanki, a jednak indukcja jest *zła, niepoprawna* czy *nieudana,* gdyż nie dostarcza należytego uzasadnienia dla *B,* nawet gdy *A* jest prawdziwe. Dotykamy tutaj fundamentalnego problemu teorii rozumowań indukcyjnych, mianowicie kryteriów poprawnych indukcji. Kwestia ta pojawi się kilkakrotnie w dalszych rozważaniach.

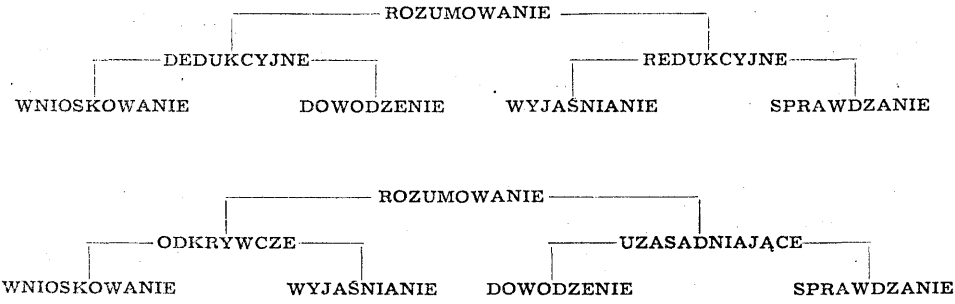
Czeżowski był tym autorem polskim, który klasyfikacji rozumowań poświęcił najwięcej uwagi i najwięcej prac. Pierwszą z nich jest przedwojenna *Propedeutyka filozofii*[14]. Znajdujemy w niej zarówno określenie rozumowania, jak i podział rozumowań. Przez rozumowanie rozumie Czeżowski, po pierwsze, sposób nabywania przekonań na podstawie innych przekonań; jest to określenie rozumowania w sensie psychologicznym. Po drugie, można mówić o rozumowaniu w sensie logicznym, czyli o uznawaniu jakiegoś zdania *B* na podstawie innego uzasadnionego zdania *A,* o ile pomiędzy tymi zdaniami istnieje jakiś związek logiczny; w szczególności możemy uznawać zdania za prawdziwe na podstawie innych prawdziwych zdań. Określenie rozumowania w sensie logicznym (tym rodzajem rozumowań zajął się dalej Czeżowski) zawiera pojęcia, które należy doprecyzować. Oto odpowiednie precyzacje podane przez Czeżowskiego w omawianej pracy. Każde rozumowanie zawiera zdanie lub koniunkcję zdań, które uznaje się za prawdziwe lub przynajmniej uzasadnione niezależnie od danego rozumowania. Owo zdanie (koniunkcja zdań, która *nota bene* może być zawsze potraktowana jako pojedyncze zdanie) jest przesłanką rozumowania. Zdanie uzasadnione przez dane rozumowanie nazywa się wynikiem czyli konkluzją. Pomiędzy przesłanką czy też przesłankami rozumowania a jego wynikiem ma zachodzić, zgodnie z założeniem definicyjnym, związek logiczny. Aby tak było, musi istnieć zasada rozumowania, czyli prawo logiki organizujące strukturę logiczną danego rozumowania. W *Propedeutyce filozofii* z 1938 roku zasady rozumowania ujęte są wąsko, mianowicie jako prawa logiki dedukcyjnej w klasycznym sensie; w swych późniejszych pracach, o czym będzie jeszcze mowa, Czeżowski ujmuje logikę szerzej, gdyż zalicza do niej także tzw. logikę probabilistyczną.

[14] T. Czeżowski: *Propedeutyka filozofii.* Lwów 1938, wyd. 2 ukazało się pod tytułem *Główne zasady nauk filozoficznych* (Toruń 1946), a wyd. 3 z 1959 r. jest właściwie nową książką.

Następnie Czeżowski wprowadza klasyfikację rozumowań kierując się kilkoma kryteriami. Pierwszym z nich jest kierunek rozumowania w sensie Łukasiewicza, a więc bądź przechodzenie od racji do następstwa (przesłanka jest racją, konkluzja następstwem) bądź też przechodzenie od następstwa do racji (przesłanka jest następstwem, konkluzja — racją). I tak jak u Łukasiewicza, rozumowanie pierwszego rodzaju jest dedukcją, a drugiego — redukcją. Dalej jednak pojawiają się nowe kryteria. Rozumowanie może być odkrywcze lub uzasadniające. Odkrywcze jest wtedy, gdy na podstawie znanych przesłanek uzyskujemy nieznane wyniki, a uzasadniające, gdy dla znanej konkluzji dobieramy uzasadnienie w postaci znanych przesłanek. Wprowadzenie tego kryterium umożliwia Czeżowskiemu zmianę drugiego piętra klasyfikacji Łukasiewicza. Wnioskowanie jest rozumowaniem dedukcyjnym i odkrywczym, a dowodzenie — dedukcyjnym i uzasadniającym. Z kolei, rozumowania redukcyjne dzielą się także na odkrywcze (wyjaśnianie) oraz uzasadniające (sprawdzanie). Mamy więc:

a) wnioskowanie — rozumowanie dedukcyjne i odkrywcze;
b) dowodzenie — rozumowanie dedukcyjne i uzasadniające;
c) wyjaśnianie — rozumowanie redukcyjne i odkrywcze;
d) sprawdzanie — rozumowanie redukcyjne i uzasadniające.

Na diagramach wygląda to następująco:



Odnotujmy jeszcze, że sprawdzanie jako rozumowanie uzasadniające i redukcyjne może co najwyżej dostarczyć konkluzji uzasadnienia częściowego, a wynik rozumowania przedstawia się w tym przypadku jako prawdopodobny.

Łatwo zauważyć, że określenie rozumowania podane przez C z e ż owskiego w *Propedeutyce filozofii* z 1938 roku niezupełnie odpowiada dokonanej w tej książce klasyfikacji rozumowań. W definicji mówi się o uzasadnianiu zdań na podstawie innych zdań, natomiast w klasy-

fikacji wyróżnia się rozumowania uzasadniające i odkrywcze. Tak więc albo definicja jest za wąska albo też pojęcie uzasadniania ma inny sens w definicji rozumownia, a inny w klasyfikacji rozumowań. W dalszych-swych pracach na temat rozumowań Czeżowski nie korzystał z wyżej omówionej definicji, może właśnie dlatego, że nie jest ona adekwatna do klasyfikacji rozumowań.

Wydaje się, że Czeżowskiemu można przypisać następujące ogólne ujęcie rozumowania. Jest ono mianowicie uporządkowaną trójką,

(S) (P, K, ZR)

gdzie P — to przesłanki danego rozumowania, K — jego konkluzja, a ZR — zasada rozumowania ujmująca związek logiczny pomiędzy przesłankami a konkluzją, czyli zasada wyrażająca jakiś schemat inferencyjny oparty na prawie logiki.

Prace Czeżowskiego po 1945 roku dotyczą różnych aspektów schematu (S). W szczególności bardzo ostro odróżnił on rozumowania jako czynności i rozumowania jako wytwory: *Rozumowanie pojmuje się często jako proces lub działanie dokonywane na pewnych elementach wiedzy i dające w wyniku nowe jej elementy. Takie pojmowanie może prowadzić do pomieszania psychologicznej i logicznej analizy wiedzy. W naszych rozważaniach zajmowaliśmy się nie procesami rozumowania, lecz wytworami tych procesów. Owe wytwory zaś to struktury logiczne takie jakie spotyka się w dziełach naukowych, gdzie poszczególne twierdzenia są powiązane ze sobą jako przesłanki i konkluzje, racje i następstwa, punkty wyjścia i cele rozumowania. Analizując rozumowania badamy owe struktury, a w szczególności rozróżniamy stosunki, jakie się na nie składają*[15]. Z powyższego fragmentu wyraźnie wynika, że Czeżowski interesował się w swych rozważaniach rozumowaniami jako wytworami, a nie rozumowaniami jako czynnościami. Jest to przepływ z jednej strony antypsychologizmu, poglądu powszechnego w szkole lwowsko-warszawskiej, a z drugiej strony, przepływ skrajnego logicyzmu, tj. ujęcia rozumowań całkowicie w kategoriach logiki. Tedy (S) przedstawia strukturę rozumowania jako wytworu.

Czeżowski starał się jakoś bliżej scharakteryzować rozumowania odkrywcze i rozumowania uzasadniające[16]. Rozróżnienie to wiązał z typami zadań, które ma się rozwiązać stosując dane rozumowanie. Gdy

[15] T. Czeżowski: *Klasyfikacja rozumowań.* W: Idem: *Odczyty filozoficzne.* Toruń 1958, s. 196.

[16] Idem: *Przyczynki do analizy rozumowania.* „Przegląd Filozoficzny" 1948, t. XLIV.

pytamy *jak rzeczy się mają?* stosujemy rozumowanie odkrywcze, a gdy *czy jest tak a tak?* — rozumowanie uzasadniające. W tej samej pracy poddaje się bliżej analizie rozumowanie redukcyjne. Wcześniej, tj. w *Propedeutyce filozofii z* 1938 roku o redukcji (poza definicją) powiedziane jest tyle tylko, że jej wynik jest zdaniem prawdopodobnym. W artykule z 1946 roku wprowadzony jest ogólny schemat rozumowania redukcyjnego, tj. precyzowana jest zasada rozumowania redukcyjnego. Zasada taka jest zawsze prawem logiki probabilistycznej [17].

Ogólny schemat dedukcji wygląda wedle Czeżowskiego następująco

(SD)
$$\frac{CAB \quad A}{B}$$

Z komentarzy Czeżowskiego wynika, że CAB jest schematem prawa logiki. W ogólności, wedle Czeżowskiego, *A* jest racją logiczną dla *B,* o ile CAB jest prawem logiki lub podstawieniem takiego prawa.

Schemat rozumowania redukcyjnego mógłby, na pierwszy rzut oka, wyglądać następująco

(RS)
$$\frac{CAB \quad B}{A}$$

Schemat ten można by odczytać następująco: jeżeli *A,* to *B,* oraz *B,* prawdopodobnie więc *A*. Powstaje tutaj jednak kwestia zasadności oderwania konkluzji w (SR), gdyż nic nie usprawiedliwia takiej operacji. Zdaniem Czeżowskiego problem ten zadowalająco rozwiązuje logika probabilistyczna. Prawa tej logiki mają postać tzw. implikacji probabilistycznych, tj. implikacji typu typu C_UAB (jeżeli *A,* to *B* jest prawdopodobnie w stopniu *u).* Owo prawdopodobnieństwo *u* jest tutaj rozumiane relatywnie, co znaczy, że nie ma sensu mówić o prawdopodobieństwie jakiegoś zdania niezależnie od określonego poprzednika. I właśnie dlatego nie można stosować do C_UAB reguły odrywania, gdyż implikacja probabilistyczna stwierdza jedynie związki probabilistyczne, a nie same prowdopodobieństwa, te ostatnie są stwierdzane w oparciu

[17] Obszerny wykład logiki probabilistycznej podaje Czeżowski w swej *Logice* (Warszawa 1949); Czeżowski nawiązywał w tej kwestii do idei Hansa Reichenbach a.

o dane pochodzące z konkretnych nauk empirycznych, skoro więc logika probabilistyczna nie dostarcza podstaw do szacowania prawdopodobieństwa izolowanych zdań, to pełny schemat rozumowania redukcyjnego jest następujący

(SR1) $$\frac{CCABC_uBA \quad CAB}{C_uBA}$$

Schemat ten znaczy: jeżeli *A* jest racją logiczną dla *B,* to jeśli *B,* to prawdopodobne w stosunku *u,* że *A,* oraz *A* jest racją logiczną dla *B,* a więc w konsekwencji jeżeli B, to prawdopodobne w stopniu *u,* że *A.* Czeżowski dostrzega, że w istocie rzeczy (SR1) jest szczególnym przypadkiem (SD). Stawia to pod znakiem zapytania podział rozumowań na dedukcyjne i redukcyjne, ale kwestia ta w ogóle nie jest rozważana w artykule z 1948 roku.

W 1952 roku odbyła się w Warszawie I Konferencja Logików[18]. Jednym z jej głównych tematów była klasyfikacja rozumowań, a referaty na ten temat wygłosili Czeżowski i Ajdukiewicz. W referacie Czeżowskiego została zaproponowana nowa klasyfikacja rozumowań, nawiązująca do klasyfikacji Czeżowskiego z 1938 roku.

Rozumowanie jest teraz charakteryzowane przez następujące parametry:

(I) racja-następstwo;
(II) przesłanka-konkluzja;
(III) punkt wyjścia-cel rozumowania.

Nowością jest odróżnienie (II) i (III), gdyż wcześniej przesłanka była punktem wyjścia, a konkluzja — wynikiem (czyli celem) rozumowania. (III) jest określone przez Czeżowskiego w następujący sposób: *Punktem wyjścia nazywamy zdanie, do którego dobiera się w rozumowaniu inne zdanie jako przesłankę lub konkluzję, celem rozumowania — zdanie, które w podobny sposób dobierane jest do innego zdania*[19]. Kombinując (I) — (III) Czeżowski proponuje trzy podziały rozumowań:

1. Rozumowania odkrywcze i rozumowania uzasadniające; w rozumowaniu odkrywczym przesłanka jest punktem wyjścia, a konkluzja celem, a w rozumowaniu uzasadniającym konkluzja jest punktem wyjścia, a przesłanka celem rozumowania.

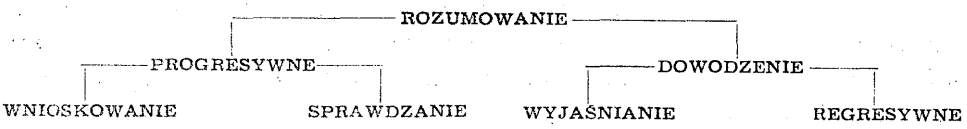
[18] Por. H. Stonert: *Sprawozdanie z I Konferencji Logików.* „Studia Logica" 1955, t. II.

[19] T. Czeżowski: *Klasyfikacja rozumowań,* op. cit. s. 195; jest, to tekst referatu Czeżowskiego wygłoszonego na I Konferencji Logików.

2. Rozumowania dedukcyjne i rozumowania redukcyjne; w rozumowaniu dedukcyjnym przesłanka jest racją, a konkluzja — następstwem, a w rozumowaniu redukcyjnym konkluzja jest racją, a przesłanka następstwem.

3. Rozumowania progresywne i rozumowania regresywne; w rozumowaniu progresywnym racja jest punktem wyjścia, a następstwo celem, a w rozumowaniach regresywnych następstwo jest punktem wyjścia, a racja celem.

Cztery wyróżniane wcześniej przez Czeżowskiego rodzaje rozumowań, tj. wnioskowanie, dowodzenie, wyjaśnianie i sprawdzanie uzyskują obecnie bogatsze charakterystyki: wnioskowanie jest dedukcyjne, odkrywcze i progresywne; dowodzenie jest dedukcyjne, uzasadniające i regresywne; wyjaśnianie jest redukcyjne, odkrywcze i regresywne; sprawdzanie (chodzi o sprawdzanie pozytywne, gdyż sprawdzanie negatywne, czyli falsyfikacja jest dedukcją-dowodzeniem) jest redukcyjne, uzasadniające i progresywne. W związku z tym do dwóch poprzednich diagramów ilustrujących podziały rozumowań wedle Czeżowskiego można dodać trzeci:



Łatwo zauważyć, że kombinacje oparte na (I) — (III) dają osiem możliwych wariantów, ale jedynie warianty (I) — (III) są niesprzeczne.

Jest to bardzo elegancka konstrukcja, ale jednak nasuwa ona wątpliwości odnośnie odróżnienia (II) i (III). Cóż bowiem znaczy, że racja jest punktem wyjścia a następstwo — celem, czy też, iż następstwo jest punktem wyjścia a racja — celem? Chyba tyle tylko, że startujemy w rozumowaniu z racji (następstwa) i dochodzimy do następstwa (racji). Ale wtedy racja (następstwo) jest po prostu przesłanką, a następstwo (racja) — konkluzją; to są wyjaśnienia wynikające z intuicji potocznych. Z cytowanych wyjaśnień Czeżowskiego dotyczących pojęć punktu wyjścia i celu rozumowania zdaje się wynikać na pierwszy rzut oka coś zgoła innego. Zbadajmy, czy tak jest rzeczywiście. Załóżmy, że racja jest punktem wyjścia danego rozumowania. Z odnośnego wyjaśnienia wynika, że wówczas do owej racji dobieramy przesłankę lub konkluzję rozumowania. Jeżeli racja jest punktem wyjścia, to celem rozumowania jest znalezienie jakiegoś następstwa, a wtedy dobiera się nie przesłankę, ale konkluzję. Mamy więc, że w tym przypadku racja jest przesłanką,

a następstwo konkluzją. Załóżmy teraz, że punktem wyjścia jest następstwo. Jeśli tak, to racja jest celem rozumowania, a więc można wówczas dobrać nie konkluzję, ale przesłankę. Z tego jednak wynika, że odróżnienie przesłanki i konkluzji rozumowania z jednej strony oraz punktu wyjścia rozumowania i jego celu z drugiej jest zbędne. Rzecz zdaje się polegać na tym, iż wszystkie pojęcia funkcjonujące w (I) — (III) mają charakter relatywny w ramach poszczególnych rozróżnień. Nic nie jest racją (przesłanką, punktem wyjścia) czy następstwem (konkluzją, celem) samo przez się, ale właśnie relatywnie w stosunku do czegoś innego. Dane zdanie jest racją dla jakiegoś następstwa, dane następstwo jest nim ze względu na jakąś rację, dana przesłanka ze względu na jakąś konkluzję itd. Dlatego właśnie, jeżeli określimy rację i punkt wyjścia, to nie ma niejako *miejsca* na *odrębną* przesłankę i na odwrót.

Użycie przez Czeżowskiego nazw *progresywny* i *regresywny* nasuwa związek z wyżej omówionymi poglądami Kotarbińskiego. Istotnie, Czeżowski powołuje się na Kotarbińskiego, ale nie na *Elementy,* tylko na *Kurs logiki dla prawników*[20]. W książce tej znajdujemy następujące określenie: *Natomiast wnioskowanie i sprawdzanie razem, a więc wszelkie dobieranie następstw do racji — obejmiemy wspólnym mianem rozumowania progresywnego; dowodzenie zaś i tłumaczenie razem, a więc wszelkie dobieranie racji do następstw — obejmiemy wspólnym mianem rozumowania regresywnego*[21]. Gdybyśmy tę myśl przedstawili na diagramie, to otrzymalibyśmy trzeci diagram ilustrujący poglądy Czeżowskiego. Widać przy tym, że Kotarbiński zmodyfikował swe poglądy z *Elementów* i przyjął, że dedukcja obejmuje wnioskowanie i dowodzenie, a redukcja — tłumaczenie (wyjaśnianie) i sprawdzanie; w *Elementach* natomiast powtórzona jest klasyfikacja Łukasiewicza.

Dzieląc rozumowania na progresywne i regresywne Kotarbiński nie posługuje się terminami *punkt wyjścia* i *cel,* a mówi po prostu o dobieraniu racji do nastąpstwa lub następstwa do racji. Gdybyśmy owo dobieranie utożsamili po prostu z dobieraniem przesłanki do konkluzji lub odwrotnie, to wówczas rozumowania progresywne byłyby po prostu dedukcyjnymi, a regresywne — redukcyjnymi. Rzut oka na poszczególne diagramy wskazuje, że byłby to powrót do klasyfikacji Łukasiewicza, a w szczególności do uznania sprawdzania za rodzaj dedukcji, a dowodzenia — za rodzaj redukcji. Taki rezultat na pewno nie byłby w zgodzie z intencjami Czeżowskiego i Kotarbińskiego, gdyż obaj chcieli mieć dowodzenie w rubryce dedukcji, a sprawdzanie

[20] T. Kotarbiński: *Zarys logiki dla prawników.* Warszawa 1951.
[21] Ibidem, s. 133, cyt. wedle wyd. VI z 1962 r.

w rubryce redukcji. Czy zatem podział na rozumowania progresywne i rozumowania regresywne nie ma żadnego sensu? Wydaje się, że jest inaczej.

Rzecz cała zdaje się tkwić w sensie słowa *dobieranie,* które to słowo oznacza dla Czeżowskiego rozumowanie w takim samym sensie, jak w innych kontekstach. Wydaje się jednak, że jest to niewłaściwe. Spróbujmy to wyjaśnić na przykładzie. Jak wiadomo dowodem (w sensie metamatematycznym) formuły A jest taki skończony ciąg formuł A_1, A_2, ..., A_n że $A_n = A$ oraz dla każdego A_i gdzie $1 \leq i \leq n$, A_i jest bądź aksjomatem bądź też zostało uzyskane z aksjomatów przy pomocy dopuszczalnych reguł inferencyjnych; jest to definicja dowodu w systemie aksjomatycznym. Nazwijmy dowodzeniem czynność budowania dowodu w powyższym sensie. Niech A_n będzie formułą do udowodnienia. Tym samym zakładamy, że jest ona następstwem pewnych wcześniej udowodnionych zdań będących racjami dla A_n, a ostatecznie aksjomatów. Niech teraz A_1 będzie aksjomatem, a więc potencjalną racją dla dalszych twierdzeń. Zadanie polega na znalezieniu tych twierdzeń, a więc jakichś następstw A_1. W obu przypadkach coś dobieramy do czegoś: w pierwszym — racje do następstw, w drugim — następstwa do racji. W obu przypadkach budujemy dowód: w pierwszym czynimy to w sposób progresywny, a w drugim — w sposób regresywny. Weźmy teraz pod uwagę, że rozumowaniem w intuicyjnym sensie jest przechodzenie od przesłanek do konkluzji, co jest formalnie reprezentowane przez schemat (S). Jednakże wydaje się, że przechodzenie to w sensie schematu (S) oraz dobieranie w sensie Kotarbińskiego- Czeżowskiego są odmiennymi operacjami myślowymi. Niech dowodzenie jako budowanie dowodu będzie potraktowane jako dobieranie wyrazów ciągu stanowiącego dowód. W skład tej czynności wchodzi wnioskowanie lub dowodzenie (w sensie przechodzenia od następstwa do racji), a więc jakieś rozumowanie podpadające pod schemat (S). Wynika z tego, że podział na rozumowania progresywnie i regresywne dotyczy rozumowań w innym sensie, aniżeli podziały biorące pod uwagę (I) i (II). Tedy nic dziwnego, że parametry wchodzące w skład (III) nie dają się zdefiniować przez pojęcia występujące w (I) i (II).

Powyższa analiza ujawnia dwuznaczność pojęcia dowodu. Uważa się niekiedy, że poprawka polegająca na przeniesieniu dowodzenia do rozumowań dedukcyjnych, a sprawdzania do redukcyjnych, a więc modyfikacja klasyfikacji Łukasiewicza dokonana przez Kotarbińskiego i Czeżowskiego jest krokiem w kierunku właściwej klasyfikacji rozumowań [22] Jednakże, na co zwrócił uwagę Kotarbiński

[22] Tak sądzi J. Słupecki w art. cyt. w przypisie 12.

w *Elementach,* przez dowodzenie rozumie się czynność złożoną; w skład której wchodzi wnioskowanie w rozumieniu Łukasiewicza-Czeżowskiego-Kotarbińskiego. Tak więc, określenie dowodzenia przez Łukasiewicza jest niezgodne z potocznym sensem dowodzenia, gdyż dowód uważa się za czynność dedukcyjną. Ale także określenia podane przez Czeżowskiego i Kotarbińskiego mogą być kwestionowane, gdyż dowodzenie jest czynnością złożoną, a w ujęciu Czeżowskiego- Kotarbińskiego jest ujęte jako czynność prosta. A w związku z zastosowaniem terminów *progresywny* i *regresywny* należałoby raczej wrócić do intuicji wyrażonej w *Elementach* Kotarbińskiego, a wiążącej te określniki z tokiem dowodzenia rozumianego jako czynność złożona z dobieraniem wyrazów dowodu oraz wnioskowania.

Można więc stwierdzić, że w ramach omawianych klasyfikacji rozumowań jedynie podział na dedukcyjne i redukcyjne nie budzi specjalnych zastrzeżeń. Podział ten obraca się ściśle w kręgu pojęć stosowanych w schemacie (S).

Czeżowski nie był jednak w pełni zadowolony z podziału rozumowań wygenerowanego przez zastosowanie (I) — (III). Pisał: *Powyższy potrójny podział rozumowań, wykształcony w rozwoju historycznym, jest praktycznie przydatny i szeroko stosowany, ponieważ czyni zadość wymaganiom poprawnego podziału, a zarazem porządkuje przejrzyście różne znane postaci rozumowań. Nasuwa on jednak wątpliwości teoretyczne i dlatego jest potrzebna dyskusja, w której należy ustalić znaczenie terminów: przesłanka i konkluzja, racja i następstwo, punkt wyjścia i cel rozumowania*[23]. Jak starałem się wykazać wyżej, dociekania nad sensem poszczególnych pojęć prowadzą do wniosku, że ów potrójny podział rozumowań pozostawia wiele do życzenia i wcale nie jest narzędziem *przejrzystego uporządkowania* różnych znanych postaci rozumowań.

Ostateczny podział rozumowań zaproponowany przez Czeżowskiego nie wynikał z dyskusji nad pojęciami racji, następstwa, przesłanki, konkluzji, punktu wyjścia i celu. Natomiast, za kryterium podziału przyjął Czeżowski charakter ZR[24]. Zasady rozumowania mogą po-

[23] T. Czeżowski: *Klasyfikacja rozumowań,* op. cit. s. 189.

[24] Ibidem, T. Czeżowski: *Klasyfikacja rozumowań i jej konsekwencje w teorii nauki.* W: Idem: *Filozofia na rozdrożu.* Warszawa 1965; Idem: *Logika.* W: *Nauki filozoficzne współdziałające z pedagogiką.* Warszawa 1966. Ograniczam się przy tym do omówienia pierwszego piętra klasyfikacji, tj. do podziału rozumowań na apodyktyczne i probabilistyczne. Czeżowski starał się także powiązać swój nowy podział z tradycyjnymi rozróżnieniami. W klasyfikacji rozumowań powiada, że zarówno rozumowania apodyktyczne jak i probabilistyczne mogą być odkrywcze lub uzasadniające oraz progresywne lub regresywne, a w pracach póź-

chodzić z logiki klasycznej, tj. logiki zdań i logiki kwantyfikatorów. Mamy wtedy do czynienia z rozumowaniami apodyktycznymi lub też zasady takie mogą pochodzić z logiki probabilistycznej i wtedy mamy do czynienia z rozumowaniami prawdopodobieństwowymi. Ogólnie mówiąc, ZR rozumowania apodyktycznego jest zawsze konkretyzacją (SD), a przy rozumowaniu prawdopodobieństwowym — konkretyzacją (SR1).

Klasyfikacja rozumowań na apodyktyczne i prawdopodobieństwowe nigdy nie była, o ile mi wiadomo, przedmiotem jakiejś szerszej dyskusji. Oto kilka uwag nasuwających się na ten temat. Intuicją stale towarzyszącą wszelkim podziałom rozumowań jest wyróżnianie rozumowań niezawodnych, tj. takich, które nie mogą prowadzić od prawdy do fałszu oraz rozumowań zawodnych, tj. takich, które mogą prowadzić od prawdy do fałszu. Tę intuicję zachowywało tradycyjne rozróżnienie dedukcji i indukcji, a także dystynkcja: dedukcja-redukcja. Nie wiadomo jednak w jaki sposób podział na rozumowania zawodne i rozumowania niezawodne skorelować z ich podziałem na rozumowania apodyktyczne i rozumowania prawdopodobieństwowe. Przypomnijmy, że (SR1) jest konkretyzacją (SD), a w tym sensie rozumowanie probabilistyczne jest równie niezawodne, jak rozumowanie wedle schematu (SD); wydaje się nawet, że rozumowania wedle obu schematów są równie apodyktyczne. Odpowiednikiem redukcji w klasycznym sensie mógłby być schemat (SR), ale ten został przez Czeżowskiego zdyskwalifikowany. Ponieważ pojedyncze zdanie nie może być nigdy konkluzją rozumowania prawdopodobieństwowego, gdyż konkluzją taką jest zawsze jakaś implikacja probabilistyczna, to rozumowanie wedle schematu (SR1). nie jest odpowiednikiem redukcji. Jednakowoż rozumowania wedle schematu (SR1) zachowują pewne intuicje związane z pojęciem rozumowania redukcyjnego. Rozważmy jeszcze raz implikację C_UBA. Implikacja ta ma reprezentować to, że A jest uzasadnione w stopniu u przez B, a jest logicznie możliwe, że C_UBA jest prawdziwe a A — fałszywe. Wynika z tego, że schemat (SR1) nie zabezpiecza przed akceptacją zdań fałszywych na podstawie akceptacji zdań prawdziwych. W związku ze schematem (SR1) pojawia się rzecz jasna całkiem ogólny, problem prawomocności logiki probabilistycznej. Kwestia ta związana z poprawnością rozumowań indukcyjnych może być tutaj jedynie zasygnalizowana — była zresztą już odnotowana w związku z pojęciem rozumowania udanego w sensie Kotarbińskiego[25].

niejszych rezygnuje z pojęć progresywności i regresywności. To późniejsze ujęcie przypomina *Propedeutykę filozofii* z 1938, gdyż rozumowania apodyktyczne dzielą się na wnioskowanie (odkrywcze) i dowodzenie (uzasadniające), a probabilistyczne — na wyjaśnianie (odkrywcze) i sprawdzanie (uzasadniające).

[25] Jest to problem dla każdej teorii rozumowania indukcyjnego.

Podział rozumowań na apodyktyczne i prawdopodobieństwowe dokonany przez Czeżowskiego jest niejako krańcowym wyrazem formalno-logicznego podejścia w analizie rozumowań. Jak łatwo zauważyć, kryteria tego podziału sprowadzają się wyłącznie do formalnych własności zasad rozumowania, a wszelkie elementy pragmatyczne są po prostu pominięte.

II. AJDUKIEWICZ O ROZUMOWANIU

Kazimierz Ajdukiewicz wysunął szereg zarzutów przeciwko klasyfikacji rozumowań Łukasiewicza jeszcze w okresie międzywojennym [26]. Oto owe zarzuty:

1. Nie wiadomo w jakim znaczeniu mówi się w tej klasyfikacji o stosunku racji i następstwa; jeśli w sensie implikacyjnym, to każde rozumowanie od prawdy do prawdy, od fałszu do prawdy oraz od fałszu do fałszu byłoby dedukcyjne, a każde rozumowanie od prawdy do prawdy, od prawdy do fałszu, oraz od fałszu do fałszu — redukcyjne, a jeśli stosunek racji do następstwa rozumie się inferencyjnie, to nie wiadomo, z uwagi na jakie tezy i dyrektywy inferencyjne punkt wyjścia oraz rezultat rozumowania miałyby pozostawać w stosunku racji do następstwa.

2. Podział Łukasiewicza jest nierozłączny z powodów wyłuszczonych w punkcie 1, a także dlatego, że w przypadku rozumowania od *A* do *A* mamy do czynienia zarówno z dedukcją jak i redukcją.

Oba zarzuty Ajdukiewicza są jednak nietrafne. Zarzut pierwszy jest nietrafny dlatego, że Łukasiewicz, jak zaznaczyłem wyżej, miał na myśli wynikanie logiczne, a więc odpowiednie dyrektywy inferencyjne są czerpane z logiki; trzeba jednak zauważyć, że w latach dwudziestych mieszano powszechnie różne ujęcia wynikania. Zarzut drugi jest nietrafny w tej części, w której opiera się na zarzucie pierwszym. W pozostałej swej części, tj. w odniesieniu do rozumowania, w którym A jest zarówno przesłanką, jak i konkluzją, zarzut drugi może być oparty przez przyjęcie, że dedukcja jest to takie rozumowanie, w którym przesłanka jest racją, a konkluzja następstwem bądź też przesłanka i konkluzja są logicznie równoważne[27].

Od strony pozytywnej, Ajdukiewicz proponował, aby rozumowania charakteryzować przez punkt wyjścia (przesłanki), punkt dojścia (konkluzja) oraz rodzaj zastosowanej dyrektywy. Jest to więc pro-

[26] K. Ajdukiewicz: W sprawie *klasyfikacji rozumowań.* „Przegląd Filozoficzny" 1928, t. XXXI; Idem: O *zasadzie podziału rozumowań.* „Ruch Filozoficzny" 1928, t. XI.

[27] Tak argumentował Czeżowski na I Konferencji Logików.

pozycja w myśl schematu (S) z tym, że Ajdukiewicz nie nakładał żadnych warunków na ZR.

Każda dyrektywa rozumowania ma schemat *ARX,* co wyraża fakt, że zdanie *A* jest rezultatem zastosowania dyrektywy *R* do zdań *X.* Wyrażenie *p(A/X)* znaczy *prawdopodobieństwo zdania A ze względu na zdania X.* Mogą mieć miejsce następujące przypadki:

a) *ARX* oraz $p(A/X) = 1$;

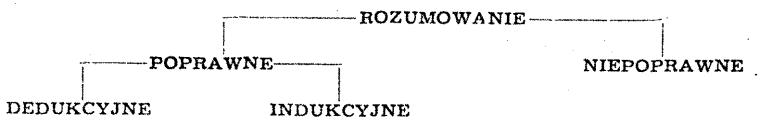
b) ARX oraz $1/2 < p(A/X) < 1$;

c) *ARX* oraz $0 < p(A/X) \leq 1/2$.

W przypadku (a) mamy do czynienia z rozumowaniem dedukcyjnym, a odpowiednie dyrektywy mają charakter dedukcyjny, w przypadku (b) z rozumowaniem indukcyjnym wedle dyrektyw indukcyjnych, a w przypadku (c) z rozumowaniem formalnie błędnym. Dyrektywy indukcyjne, aczkolwiek nie gwarantują prawdziwych konkluzji, to jednak, zdaniem A j d u k i e w i c z a, zapewniają to, że częściej dochodzi się do prawdy, aniżeli do fałszu. Natomiast, rozumowania formalnie błędne częściej kończą się fałszami, aniżeli prawdami[28].

Odnotujmy od razu, że zaletą tej klasyfikacji jest odróżnienie poprawnych i niepoprawnych rozumowań indukcyjnych. Pojawia się jednak problem, czy; kryterium Ajdukiewicza jest wystarczające. Załóżmy, że *ARX* oraz $0 < p(A/X) \leq 1/2$. Można jednak argumentować, że mimo wszystko zdania *X* nadają jakieś uzasadnienie zdaniu *A,* a nadto, że trzeba odróżnić sytuację, w której przesłanki w ogóle nie są relewantne dla konkluzji, od sytuacji, w której zachodzi pewne, chociażby minimalne, prawdopodobieństwo zdania *A* ze względu na zbiór zdań X. Przykładem rozumowania, w którym przesłanki są nierelewantne dla konkluzji byłoby następujące: jeżeli Kraków leży nad Wisłą, to każdy warszawiak jest Polakiem. Chociałoby się więc wprowadzić jeszcze sytuację (d) *ARX* oraz $p(A/X) = 0$. Wówczas stajemy przed nowym problemem, jakim jest określenie stopnia prawdopodobieństwa wymaganego, aby zdanie *A* było wystarczająco uzasadnione przez zdania ze zbioru X. Niezależnie od tego ciągle trzeba mieć na uwadze kłopoty z interpretacją prawdopodobieństwa zdań.

Omawiany podział rozumowań ilustruje następujący diagram



[28] K. Ajdukiewicz: W *sprawie klasyfikacji rozumowań,* op. cit.; Idem: *Główne zasady metodologii nauk i logiki formalnej.* Warszawa 1928.

Podział ten odwołuje się do logiki, ale szerokie rozumienie dyrektyw inferencyjnych przez Ajdukiewicza sprawia, że element pragmatyczny jest znacznie bardziej widoczny w jego ujęciu, aniżeli w jakiejkolwiek klasyfikacji zaproponowanej w ramach linii Łukasiewicza-Czeżowskiego.

W referacie wygłoszonym na' wspomnianej I Konferencji Logików w 1952 roku Ajdukiewicz powrócił do krytyki klasyfikacji rozumowań Łukasiewicza-Czeżowskiego, a szereg jego uwag stosuje się *mutatis mutandis* i do podziału Czeżowskiego na rozumowania apodyktyczne i rozumowania prawdopodobieństwowe. [29]

Krytyka ta jest przeprowadzona przez Ajdukiewicza z dwóch punktów widzenia.

Po pierwsze — wysuwa on zarzuty natury formalnej. Wedle Ajdukiewicza, klasyfikacje zaproponowane w ramach linii Łukasiewicza-Czeżowskiego są formalnie niepoprawne, gdyż są nierozłączne i niewyczerpujące. Zarzut nierozłączności jest uzasadniany podobnie jak to czynił Ajdukiewicz w latach dwudziestych i nie ma powodu, aby jeszcze raz wracać do tej kwestii. Natomiast zarzut niezupełności jest oparty na poważnych podstawach. Zarzuca mianowicie Ajdukiewicz, że klasyfikacje Łukasiewicza i Czeżowskiego nie obejmują pewnych ważnych rodzajów rozumowań, np. analogii. Obrona Czeżowskiego jest nam już znana: wskazuje on, że opracowany przez niego podział rozumowań dotyczy rozumowań elementarnych, tj. takich, w których relacja pomiędzy przesłanką a konkluzją zachodzi tylko jeden raz. Jednakże kolejny argument Ajdukiewicza nie daje się zbić w ten sposób. Wskazuje on mianowcie, że w podziale Czeżowskiego nie mieści się tzw. wnioskowanie statystyczne. Nie ma oczywiście żadnych powodów, aby negować elementarny charakter wnioskowania statystycznego, a równocześnie wyraźnie widać, że nie jest to rozumowanie dające się opisać przy pomocy pojęć racji i następstwa. Wnioskowanie statystyczne nie mieści się też w literalnie interpretowanym podziale na rozumowania apodyktyczne i rozumowania prawdopodobieństwowe — tego argumentu Ajdukiewicz nie wysunął, ponieważ ów podział został przez Czeżowskiego opracowany dopiero po 1952 roku. Nie ma jednak powodu, aby tego zarzutu nie postawić, chociaż — z drugiej strony — nie można wykluczyć takiej modyfikacji ostatniej klasyfikacji Czeżowskiego, aby wnioskowania statystyczne pod nią podpadały[30].

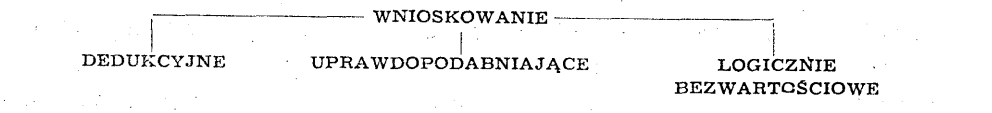
[29] Idem: *Klasyfikacja rozumowań.* „Studia Logica" 1955, t. II.

[30] Na temat stosunku wnioskowania statystycznego do klasycznie wyróżnianych rodzajów rozumowań por. Z. Czerwiński: O *stosunku wnioskowania statystycznego do dedukcji i indukcji tradycyjnej.* „Studia Logica" 1958, t. VII.

Ajdukiewicz argumentuje ponadto, że Łukasiewicz i C z e ż o w s k i, a zwłaszcza ten pierwszy, określili szereg pojęć metodologicznych w sposób wielce odbiegający od znaczenia potocznego, które winno być respektowane przez metodologię. Kwestię tę można zilustrować na przykładzie pojęcia wnioskowania. Ajdukiewicz powiada, że wnioskowanie nie jest to uznawanie zdań na podstawie innych zdań. W określeniu tym w ogóle nie ma mowy o racji czy następstwie, ani też o takich czy innych dyrektywach inferencji. Zdaniem A j d u - kiewicza jest to właśnie określenie wnioskowania, które jest zgodne z językiem potocznym, z czego wynika, że pojęcie wnioskowania przyjęte przez Łukasiewicza i Czeżowskiego jest zdecydowanie za wąskie.

Ajdukiewicz uważa, że dowodzenie, sprawdzanie i wyjaśnianie nie są w ogóle inferencjami, ale sposobami rozwiązywania zadań pewnego typu. W związku z tym, Ajdukiewicz proponuje, aby rozróżnić rozumowania jako złożone czynności intelektualne oraz wnioskowania jako *przechodzenia* od jednych zdań do innych. Jak zatem łatwo zauważyć wnioskowania nie są rodzajami rozumowań, ale ich częścią, gdyż rozumując, czyli rozwiązując jakieś zadanie intelektualne można korzystać z wnioskowań, czyli inferencji. Można powiedzieć, że Ajdukiewicz zarzuca Łukasiewiczowi i Czeżowskiemu błąd pomieszania kategorialnego, gdyż — wedle Ajdukiewicz a — wnioskowania oraz pozostałe rozumowania w sensie Łukasiewicza-Czeżowskiego, tj. dowodzenie, wyjaśnianie i sprawdzanie są kategorialnie niewspółmierne, gdyż są przedmiotami różnych typów. Przedstawiona wyżej analiza pojęcia dowodu matematycznego zdaje się potwierdzać pogląd Ajdukiewicz a; analiza ta była m. in. sugerowana jego uwagami.

Wnioskowania dzieli Ajdukiewicz na: dedukcyjne, uprawdopodabniające oraz logicznie bezwartościowe, co ujmuje kolejny diagram:



Wnioskowania dedukcyjne i uprawdopodabniające mogą być umieszczone w jednej grupie wnioskowań poprawnych i przeciwstawione wnioskowaniom logicznie bezwartościowym czyli niepoprawnym, a ten sposób podział z 1955 roku przechodzi właściwie w podział z 1928 roku, z tym, że wnioskowania indukcyjne (1928 r.) zostały zastąpione wnioskowaniami uprawdopodabniającymi. W ostatnim okresie swej twórczości A j d u -

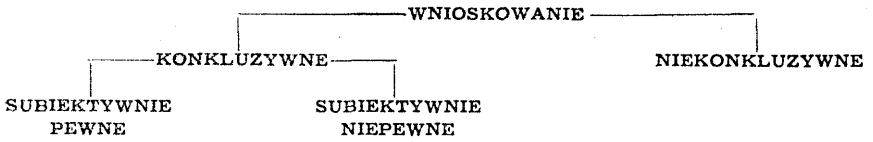
k i e w i c z podjął próbę analizy, poprawności i racjonalności wnioskowań zawodnych, czyli uprawdopodabniających, w oparciu o statystykę matematyczną i teorię gier[31]. Rozważenie, czy nawet zreferowanie odnośnych rozważań Ajdukiewicza wykracza jednak poza ramy niniejszego artykułu. Oczywiście wnioskowanie statystyczne jest wnioskowaniem uprawdopodabniającym, a zatem w tym względzie klasyfikacja Ajdukie wic za rozwiązuje problem, który był kłopotliwy dla klasyfikacji typu Łukasiewicza-Czeżowskiego.

Obie klasyfikacje są w dużym stopniu niewspółmierne, ale mimo wszystko można je jakoś porównać. Wydaje się, że Ajdukiewicz mógłby określić wnioskowanie jako mniej więcej to, co w klasyfikacji Łukasiewicza-Czeżowskiego jest dedukcją lub redukcją, z tym, że zakres wnioskowań jest w ujęciu Ajdukiewicza szerszy, aniżeli zakres dedukcji i redukcji razem wziętych w ujęciu Łukasiewicza-Czeżowskiego. Zaznaczam, że uwagi te ograniczają się jedynie do pierwszego piętra klasyfikacji w linii Łukasiewicza-Czeżowskiego. Dedukcja w ujęciu Ajdukiewicza pokrywa się z dedukcją w ujęciu Łukasiewicza-Czeżowskiego, a wnioskowania uprawdopodabniające są rozszerzeniem pojęcia redukcji. Kategorię rozumowań bezwartościowych można zawsze wprowadzić do klasyfikacji Łukasiewicza-Czeżowskiego, co zresztą uczynił już Kotarbiński w *Elementach.* Można więc stwierdzić, że obie klasyfikacje dotyczą tworów określonych schematem (S). O ile jednak Ł u kasiewicz i Czeżowski dysponują jasnym kryterium dla ZR, z tym zastrzeżeniem, że dotyczy to wcześniejszych ujęć proponowanych przez Czeżowskiego, to pojęcie dowolnej reguły wnioskowania w ujęciu Ajdukiewicza czy nawet reguły wnioskowania poprawnego domaga się dalszych wyjaśnień. Elegancja logiczna podziału na dedukcję i redukcję w ujęciu Łukasiewicza-Czeżowskiego jest okupiona niezupełnością klasyfikacji (wnioskowania statystyczne), natomiast pojemność kategorii wnioskowań uprawdopodabniających jest jednak okupiona brakiem precyzji, co jest związane z problemem interpretacji pojęcia prawdopodobieństwa zdań. Można też porównywać klasyfikację Ajdukiewicza z Czeżowskiego podziałem na rozumowania apodyktyczne i rozumowania prawdopodobieństwowe. Wnioskowania dedukcyjne u Ajdukiewicza odpowiadają rozumowaniom apodyktycznym u Czeżowskiego, a rozumowania probabilistyczne u Czeżowskiego — wnioskowaniom uprawdopodabniającym u A j -

[31] K. Ajdukiewicz: *Zagadnienie racjonalności zawodnych sposobów wnioskowania.* „Studia Filozoficzne" 1958, z. 4(7).

d u k i e w i c z a. Ta druga para podziela w zasadzie te same problemy interpretacyjne. Znowu więc pojawia się problem poprawności rozumowań niededukcyjnych w klasycznym sensie, a więc takich, które w jakiś sposób apelują do pojęcia prawdopodobieństwa.

W swej *Logice pragmatycznej* podjął Ajdukiewicz jeszcze jedną próbę określenia pojęcia wnioskowania i klasyfikacji wnioskowań[32]. Wnioskowanie jest tam określone jako *proces myślowy, w którym na podstawie mniej lub bardziej stanowczego uznawania przesłanek dochodzimy do uznania wniosku, którego bądź dotychczas nie uznawaliśmy bądź uznawaliśmy mniej stanowczo, przy czym stopień stanowczości uznania wniosku nie przewyższa stopnia uznania przesłanek* [33]. Następnie A j d u k i e w i c z dzieli rozumowania na subiektywnie pewne (cała pewność uznania przesłanek przenosi się na wniosek) oraz subiektywnie niepewne (tylko część pewności uznania przesłanek przenosi się na wiosek). Pojęcie poprawości wnioskowań jest przez Ajdukiewicza zastąpione ich konkluzywnością. Wnioskowanie subiektywnie pewne jest konkluzywne wtedy i tylko wtedy, gdy jest dedukcyjne. Konkluzywność wnioskowania subiektywnie niepewnego stara się Ajdukiewicz określić przez prawdopodobieństwo. Czyni przy tym założenie, że matematyczne pojęcie prawdopodobieństwa i pojęcie prawdopodobieństwa zdań są równozakresowe, co usprawiedliwia jego zdaniem stosowanie reguł matematycznej teorii prawdopodobieństwa do zdań. Dokładniejsze omówienie tej kwestii musi być tutaj pominięte, ale wypada zauważyć, że założenie o równozakresowości obu pojęć prawdopodobieństwa bywa często kwestionowane. Klasyfikację wnioskowań zaproponowaną przez Ajdukiewicz a w *Logice pragmatycznej* ujmuje następujący diagram:



Podział ilustrowany przez ten ostatni diagram niewątpliwie nawiązuje do klasyfikacji podanej przez Ajdukiewicza w 1955 roku. Ostatnia próba Ajdukiewicza jest przeprowadzona konsekwentnie w ramach gramatyki. Podobnie jak finalna propozycja Czeżowskie-

[32] Idem: *Logika pragmatyczna.* Warszawa 1965, Cz. II.
[33] I b i d e m, s. 106.

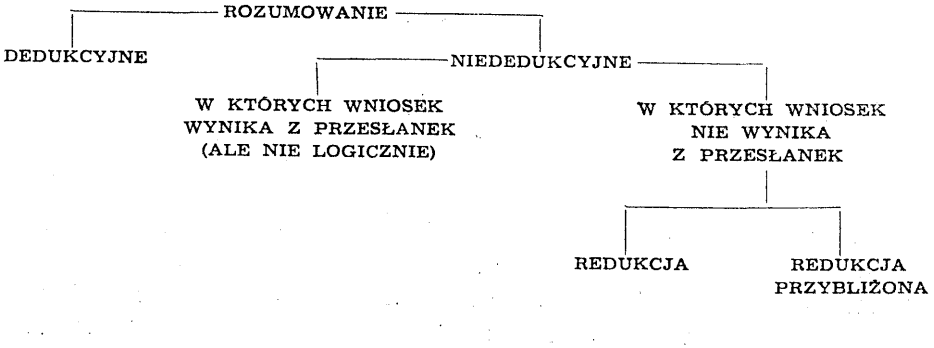
g o, czyli podział na rozumowania apodyktyczne i prawdopodobieństwowe może być uznany za krańcowy wyraz podejścia formalno-logicznego do analizy i klasyfikacji rozumowań, tak ujęcie Ajdukiewicza zaproponowane w *Logice pragmatycznej* jest krańcowym, przynajmniej w szkole lwowsko-warszawskiej, wyrazem podejścia w ramach metodologii pragmatycznej, zajmującej się bardziej czynnościami intelektualnymi, aniżeli ich wytworami.

Odnotujmy jeszcze pewien znak zapytania w związku z omawianym ujęciem Aj dukiewicza. Nasuwa się takie oto pytanie: czy możliwe jest wnioskowanie subiektywnie pewne i, a *fortiori,* wnioskowanie subiektywnie niepewne, które byłoby niekonkluzywne? Nic nie wskazuje na to, aby taka możliwość była wykluczona. Tedy zastąpienie poprawności uważanej zwykle za logiczną kategorię konkluzywności, która jest niewątpliwie kategorią psychologiczną, nie rozwiązuje fundamentalnego problemu rozumowań niededukcyjnych, mianowicie zagadnienia kryterium ich podziału na *dobre* i *złe.*

III. DODATEK

Zgodnie z wstępną zapowiedzią niniejszy *Dodatek* przedstawia klasyfikacje rozumowań zaproponowane przez Marię Kokoszyńską i Izydorę D ą m b s k ą [34].

Podział pochodzący od Kokoszyńskiej jest przedstawiony na poniższym diagramie.



[34] M. Kokoszyńską: O *„dobrej" i „złej" indukcji.* „Studia Logica" 1957, t. V, I. Dąmbska: O *metodzie analogii.* W: Idem: *Dwa studia z teorii naukowego poznania.* Toruń 1962.

Nowością jest tutaj pojęcie wynikania, które nie jest wynikaniem logicznym oraz redukcji przybliżonej. Owo wynikanie *pozalogiczne* ilustruje autor ka takim oto przykładem: jeżeli *x* jest przedmiotem materialnym, to *x* jest rozciągłe. Ma to być rozumowanie niezawodne, ale nie dedukcyjne, gdyż nie oparte na stosunku racji do następstwa. Kategoria ta jest jednak wysoce sporna. Znacznie prościej jest powiedzieć, że przykład Kokoszyńskiej wyraża wynikanie z uwagi na milcząco przyjętą przesłankę: każdy przedmiot materialny jest rozciągły. Wówczas konkluzja: *x* jest przedmiotem rozciągłym, wynika entymematycznie, ale logicznie ze zdania: *x* jest przedmiotem materialnym. Przy redukcji przybliżonej przesłanki nie są następstwami konkluzji, jak to ma miejsce przy redukcji zwykłej, ale są przez konkluzję uprawdopodabniane. Pod redukcję przybliżoną można podciągnąć wnioskowania statystyczne.

D ą m b s k a zauważa, że istnieją rozumowania, w których stosunek racji do następstwa nie zachodzi w żadną stronę (np. rozumowania z analogii), a które mają jednak walor uzasadniający. Wprowadzone zostaje pojęcie infirmacji zdania, czyli jego potwierdzenia w ramach danego układu zdań, co prowadzi do następującej klasyfikacji:

1. Rozumowania, w których ani wniosek, ani przesłanki nie podlegają infirmacji; jest tak wówczas, gdy przesłanka (koniunkcja przesłanek) jest równoważna wnioskowi.

2. Rozumowania, w których przesłanka podlega infirmacji, a wniosek jej nie podlega; jest to przypadek dedukcji.

3. Rozumowania, w których przesłanki nie podlegają infirmacji, a wniosek jej podlega, jest to przypadek redukcji.

4. Rozumowania, w których i przesłanki, i wniosek podlegają infirmacji; do tej kategorii rozumowań należy np, analogia.

Nie będę przedstawiał diagramu, gdyż z uwagi na brak odpowiednich nazw ogólnych dla poszczególnych rodzajów rozumowań, nie byłby on czytelny. Pojęcie infirmacji jest niestety niezbyt jasne, a także nie wiadomo np. dlaczego przy dedukcji wniosek nie podlega infirmacji. Nadto wydaje się, że aby należycie zdefiniować infirmację w ramach danego układu zdań, trzeba wcześniej dysponować pojęciem wynikania logicznego, czyli relacją racji do następstwa.

Obie zreferowane w niniejszym *Dodatku* propozycje łączą elementy logiczne i pragmatyczne. I obie nie rozwiązują fundamentalnego problemu rozumowań niededukcyjnych.

IV. UWAGI KOŃCOWE

Okazuje się, że problematyka klasyfikacji rozumowań jest znacznie bardziej skomplikowana, aniżeli mogłoby się to wydawać na pierwszy rzut oka. Poniżej zestawiam kwestie, które, jak mi się wydaje winny być brane pod uwagę zarówno w badaniach nad rozumowaniami, jak i w dydaktyce, o ile zajmuje się ona tą problematyką. Owo zestawienie bynajmniej nie rości sobie pretensji do zupełności.

1. Problemy terminologiczne i pojęciowe. Zreferowane wyżej prace posługują się słowami, m. in. oczywiście, *rozumowanie* i *wnioskowanie.* W linii Łukasiewicza-Czeżowskiego wnioskowania są rodzajem rozumowań, a w. ujęciu Ajdukiewicza wnioskowania są składnikami rozumowań. Wydaje mi się, że ujęcie Ajdukiewicza jest bardziej przekonujące. Z tego wynika, że należałoby oddzielnie klasyfikować wnioskowania i oddzielnie rozumowania w sensie Ajdukiewicza. Tradycja dobrze ugruntowana w Polsce utrudnia niewątpliwie taką zmianę znaczenia terminu *rozumowanie.* Dlatego należy postulować, aby przy omawianiu tej problematyki zaznaczyć różne koncepcje rozumowań i ich stosunek do pojęcia wnioskowania. Nawiasem mówiąc, za poglądem Ajdukiewicza zdaje się świadczyć trudność w przedstawieniu polskich dyskusji nad klasyfikacją rozumowań w niektórych językach obcych, np. angielskim, gdzie nie ma odpowiednika terminu *rozumowanie* w znaczeniu Łukasiewicza-Czeżowskiego.

2. Należy wyraźnie odróżnić aspekt logiczny i aspekt psychologiczny rozumowań (wnioskowań), a więc ich charakterystykę poprzez schemat (S) od objaśnień w kategoriach przechodzenia, dobierania, czy uznawania.

3. Jedynie dedukcja daje się zdefiniować w sposób nie budzący wątpliwości. Redukcję można zdefiniować poprawnie, ale kategoria ta nie wyczerpuje wraz z dedukcją całego zakresu rozumowań (wnioskowań) elementarnych. Pojęcie rozumowania uprawdopodabniającego ma uchwytną treść intuicyjną, ale sprawia ogromne trudności pojęciowe (problem prawdopodobieństwa zdań). Wydaje się, że należy ograniczać się, przynajmniej w dydaktyce, do podziałów jednopiętrowych i dychotomicznych, np. rozumowania (wnioskowania) deducyjne i niededukcyjne, zawodne i niezawodne, konkluzywne i niekonkluzywne. Dzięki temu, że dedukcja i jej własności (niezawodność, konkluzywność itp.) dają się dobrze zdefiniować, można przez szereg przeciwstawień określić i skompletować intuicyjnie cechy, które się zwykle wiąże z rozumowaniami niededukcyjnymi. To pozwala na orientację co do rodzajów rozumowań

niededukcyjnych i może stanowić wstęp do postawienia problemu ich poprawności.

4. Interpretacja pojęcia prawdopodobieństwa zdań jest newralgicznym punktem teorii rozumowań niededukcyjnych.

5. Sporne punkty teorii rozumowań tłumaczą się m. in. tym, że problematyka rozumowań łączy się z najbardziej fundamentalnymi problemami ogólnej metodologii nauk, np. sporem indukcjonizmu z antyindukcjonizmem.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

EWA DOROBIŃSKA

ZNAK I STRUKTURA JEGO OPISU

Tekst niniejszy miał być, zgodnie z pierwotnym zamierzeniem, wstępem do artykułu poświęconego analizie symbolu. Pojęcie znaku, ujęte tu jako ogólniejsze wobec innych pojęć semiotycznych, takich jak: *oznaka, symptom, wskaźnik, sygnał, ikon,* czy właśnie *symbol,* miało dostarczyć jedynie podstawowych narzędzi badawczych, kategorii i schematu opisu tego ostatniego. Wstęp rozrósł się jednak ponad miarę i właściwie stanowi osobną całość. Traktuję go jednak jako realizację pierwszej części swego zamysłu, pozostawiając w nim, dla dobra — jak sądzę — całości, fragment dotyczący pojęcia symbolu jako znaku. Pozwala to uwypuklić fakt, że wszystko niemal, co zostanie tu powiedziane o znaku odnosi się też do symbolu.

Przyjęta niżej koncepcja znaku dostarcza więc również ram charakterystyki dla tego, co zwykło się określać mianem oznaki, symptomu, wskaźnika, ikcnu itd. Relacje pomiędzy tymi pojęciami, jak również między każdym z nich a pojęciem symbolu, mogą być dostrzeżone i wnikliwie opisane dopiero w opracowaniu syntetycznym, opartym na ich szczegółowej analizie. Toteż nie będę się tu nimi zajmowała.

Takie ustalenie zadania niniejszego artykułu oznacza rezygnację z jakiejkolwiek próby klasyfikacji znaków, co również uważam za zadanie opracowania syntetycznego. Pragnę dać tutaj tylko wyraz swemu przypuszczeniu, że synteza taka może wykazać niemożliwość włączenia tradycyjnie wyróżnianych przedmiotów o charakterze semiotycznym w obręb jakiejś jednej klasyfikacji, która spełniałaby warunki stawiane podziałowi w sensie logicznym. I to nie tylko ze względu na wieloznaczność właściwą praktycznie każdemu z tych pojęć, które aby dało się utożsamić z jakimś członem podziału, winno obejmować tylko znaki o ustalonej koniunkcji cech (a tak nie jest — jak zobaczymy — choćby z pojęciem symbolu). Trudności te wydają się mieć o wiele poważniejszą naturę. Przyjęta niżej koncepcja znaku dopuszcza trzy odmienne płaszczyzny klasyfikacji — syntaktyczną, semantyczną i pragmatyczną. Prezentują one zbiory cech, z których każda może stanowić zasadę podziału. Podziały takie można oczywiście krzyżować, ale operacja ta daje nowy

podział o tyle tylko, o ile podziały wyjściowe są od siebie niezależne, przy czym warunek ten ma charakter definicyjny, to znaczy niezależne od siebie są te podziały, których skrzyżowanie jest nowym podziałem w sensie logicznym. To zaś należałoby najpierw wykazać i tu właśnie rodzą się wątpliwości. Intuicyjnie rzecz całą ujmując należałoby powiedzieć, że niezależność podziałów uwarunkowana jest niezależnością ich zasad.

Tytułem przykładu — zbiór osób dorosłych można podzielić raz, dajmy na to, według tego, czy ktoś jest matką czy nie, dwa — według tego, czy jest kobietą czy nie. W pierwszym przypadku otrzymamy podział na matki i nie-matki, czyli kobiety nie posiadające dzieci i mężczyzn. W drugim — na kobiety i mężczyzn. Skrzyżowanie tych dwóch podziałów zawiera człon pusty — zbiór mężczyzn będących matkami, nie jest więc podziałem zbioru ludzi dorosłych. Oba przytoczone podziały są więc zależne, ale też ich zasady są od siebie zależne — wszak bycie matką zależy od tego, czy się jest kobietą. Otóż — wracając do rzeczy — syntaktyka, semantyka i pragmatyka nie opisują niezależnych zespołów cech. A jeśli nie, to krzyżowanie podziałów może być owocne (to znaczy dawać nowy podział) tylko wówczas, ale też nie zawsze, gdy ich zasady należą do tej samej płaszczyzny klasyfikacji. Tymczasem tradycyjne wyszczególnianie różnych rodzajów znaków opiera się na wszystkich trzech gatunkach cech. Zagadnienie to wymagałoby nie tylko szerszego potraktowania, ale przede wszystkim oparcia się na dokładniejszej analizie wzajemnych uwarunkowań syntaktyki, semantyki i pragmatyki różnych znaków.

Podejmując w zamierzonej drugiej części próbę scharakteryzowania pojęcia symbolu wezmę pod uwagę dwa podstawowe, coraz wyraźniej zadomawiające się w semiotyce sposoby jego rozumienia. Nie będę natomiast analizować poszczególnych użyć tego terminu (podobnie jak w przypadku samego pojęcia znaku), odmienności posługiwania się nira. Powód tej kolejnej rezygnacji jest prosty — różnorodność możliwych zastosowań pojęcia symbolu jest tak silnie zakorzeniona w praktyce językowej, że nawet tym, którzy zagadnienie symbolu mają dobrze przemyślane, zdarza się, iż używają jego nazwy całkiem swobodnie, a najczęściej zamiennie z nazwą *znak,* co skądinąd dodatkowo usprawiedliwia w moim poczuciu pozostawienie, w niniejszej pierwszej części, fragmentu poświęconego symbolowi jako znakowi. Analiza tych użyć mogłaby więc, z jednej strony, doprowadzić co najwyżej do wniosku, że ludzie w swym postęp owaniu są niekonsekwentni, co nie wydaje się zby t odkrywcze ani poznawczo płodne. Z drugiej zaś — nie zdawałaby w ogóle sprawy z dorobku semiotyków w dziedzinie uściślenia tak mieniącego się swą wieloznacznością pojęcia.

I. SYMBOL JAKO ZNAK

Ujmowanie symbolu jako zjawiska na wskroś semiotycznego, to znaczy takiego, które sprowadza naszą myśl na coś innego, różnego od siebie, nie zawsze dawało ten sam rezultat, w zakresie jego stosunku do znaku. Relacja zachodząca między tymi dwoma pojęciami zależy przede wszystkim w sposób oczywisty od koncepcji tak znaku, jak i symbolu, choć bywa, że warunkuje ją po prostu sposób używania obu pojęć.

Bywa więc, że zostają one praktycznie utożsamiane, jak na przykład u Ernsta Cassirera [1]. Najczęściej jednak myśl o ich równoznaczności jest skutkiem zamiennego ich stosowania, co zdarza się nawet w tekstach, w których przeprowadza się wyraźną linię demarkacyjną pomiędzy nimi. A niemałą rolę zdaje się odgrywać tu fakt, że *symboliczny* brzmi zręczniej i ładniej niż *znakowy* i to nie tylko w języku polskim. Utożsamienie to jednak w sposób jaskrawy narusza potoczne intuicje związane ze znaczeniem obu pojęć, intuicje zaś, choć dość niejasne, powinny być jednak w każdej analizie semantycznej uszanowane.

Inną możliwością, przeciwną do powyższej, jest całkowite rozdzielenie zakresów obu pojęć, jak to czyni M. W a l l i s [2]. Trudno jednak podać przekonujące argumenty, które przemawiałyby na rzecz tego stanowiska. M. Wallis utrzymując, że symbole nie są znakami, podstawę ich rozłączności widzi w tym, że te pierwsze nie są, drugie zaś są wytworzone przez kogoś w celu naprowadzenia czyjejś myśli na inny obiekt. Symbole są, według niego, przedmiotami postrzegalnymi zmysłowo, których związek z tym, co symbolizowane polega nie na ikoniczności czy umowie, jak w przypadku znaku, ale na pewnej analogii, metonimii, metaforze czy innym dalekim związku. Symbol może być reprezentowany przez znak (ikoniczny lub umowny), ale znakiem nie jest. Pominąwszy pewne niekonsekwencje wypowiedzi W a l l i s a można chyba jego myśl zinterpretować następująco — znaki to utworzone przez człowieka środki komunikacji o utartym znaczeniu, natomiast symbole to niezależne od człowieka przedmioty kierujące jego myśl ku pewnym rzeczom, stanowiącym określone wartości. Wartości te przy tym nie są przez symbol komunikowane, ale jedynie przypominane. Większość jednak *z* wymienionych wyżej cech nie stanowi *differentia specifica* znaku ani symbolu w obrębie zjawisk semiotycznych. W szczególności za wąska wydaje się tu koncepcja znaku.

[1] E. Cassirer: *Esej o człowieku. Wstąp do filozofii kultury.* Warszawa 1977. Cz. I, rozdz. II, a także tegoż autora: *Philosophie der Symbolischen Formen.* Berlin 1923—1929.

[2] M. W a 11 i s: *Uwagi o symbolach.* „Studia Semiotyczne" 1977, t. 7 oraz idem: *Sztuki i znaki. Pisma semiotyczne.* Warszawa 1983.

Nie zdarza się ujmowanie znaku jako rodzaju symbolu, natomiast ujęcie odwrotne — symbolu jako rodzaju znaku jest podejściem nie tylko najczęstszym, ale i o rodowodzie w semiotyce klasycznym, gdyż pochodzącym od Charlesa S. P e i r c e'a[3]. W jego koncepcji triady symbol stanowi najdoskonalszą postać znaku. Znak jako triada jest zawsze czymś idealnym, jest to trójczłonowa relacja łącząca *Pierwsze,* czyli materialny nośnik znaczenia, *Drugie* — przedmiot znaku, oraz *Trzecie* — znaczenie, tak zwany przez P e i r c e'a interpretant znaku, którego nie należy mylić z interpretatorem. Istnienie tego ostatniego i jego rozumiejącej percepcji nie jest w tej koncepcji niczym konstytuującym znak. Interpretant jest natomiast innym znakiem, za pomocą którego da się wyrazić treść danego znaku. Każdy znak daje się więc przekładać na inny znak, co sprawia, że każdy z nich funkcjonuje tylko w systemie — każdy wymaga interpretacji za pomocą innego znaku i sam stanowi interpretację (w sensie przekładu) znaku odeń wcześniejszego. Uniwersum wzajemnie interpretujących się znaków jest nieskończone. Sposób powiązania nośnika znaku z jego przedmiotem może być rozmaity. Jeśli jest to podobieństwo — mamy do czynienia ze znakiem ikonicznym, jeśli jest to jakaś bezpośrednia zależność przyczynowa — ze wskaźnikiem. Oba te rodzaje związku nośnika znaku z jego przedmiotem degenerują go, wyprowadzają go niejako poza obszar czysto logicznych zależności między znaczeniami. Znaki zdegenerowane stanowią wprawdzie łącznik między światem empirycznym a idealnym światem reprezentacji, ale nie są prawdziwymi znakami[4]. Jest nim natomiast symbol, który odnosi się do swego przedmiotu wyłącznie na mocy konwencji. Jego nośnikiem, środkiem przekazu jest nie jakość zmysłowa czy konkretna percepcja, ale coś ogólnego i ponadczasowego — znak. Przedmiotem symbolu jest zawsze inny znak — idealny, ogólny. Znakiem też jest (jak w przypadku każdego innego znaku) interpretant symbolu. *Prawdziwy znak jest więc czystą myślą.* [5] Świat symboli jawi się jako idealny świat czystej, nie zakłóconej żadnymi przypadkowymi czynnikami reprezentacji, świat wzajemnie warunkujących się i logicznie wynikających z siebie znaczeń. Toteż *wiedza symboliczna może stać się łatwo zakłóceniem czystego oglądania przez narzucenie pewnych schematów interpretacyjnych*[6]*,* przed czym przestrzegał niegdyś „symbolomanów" K. Twardowski. [7]

[3] Ch. S. P e i r c e: *Collected Papers.* T. 1—8, 1931—1938.

[4] H. Buczyńska-Garewicz: O *pojęciu znaku zdegenerowanego.* „Studia Semiotyczne" 1981, t. 11.

[5] Ibidem, s 137.

[6] H. Buczyńska-Garewicz: *Słowo wstępne: semiotyka i filozofia znaku. W: M.* B e n s e: *Świat przez pryzmat znaku.* Warszawa 1980, s. 21.

[7] K. Twardowski: *Symbolomania i pragmatofobia:* „Ruch Filozoficzny" 1921, t. VI.

Rozumienie symbolu jako najdoskonalszego rodzaju znaku wiąże się ściśle z myślą P e i r c e' a, której należy się pełen szacunku ukłon, ale nie bezkrytyczne przywiązanie.

Peirce'owska eksplikacja pojęcia symbolu bliska jest jednemu z dwóch podstawowych, funkcjonujących w semiotyce ujęć jego znaczenia, a mianowicie jako tworu nie tyle może konwencjonalnego, co o arbitralnie ustalonej relacji semantycznej, tworu związanego z formalizacją nauk dedukcyjnych i empirycznych. Tu na marginesie warto zaznaczyć, że termin *konwencjonalny,* którego sens bywał różnie uściślany w rozmaitych *konwencjonalizmach* filozoficznych, w potocznym użyciu zachował tak daleko posuniętą wieloznaczność[8], że dyskredytuje ona jego przydatność teoretyczną. W wielu wypadkach sporu o konwencjonalny charakter znaku odnosi się wrażenie, że rzecz idzie w istocie o stopień arbitralności sposobu powiązania *signum* i *signatum.* Oba te określenia — *arbitralny* i *konwencjonalny* — nie są wymienialne *salva veritate* we wszelkich kontekstach, co skądinąd nie jest spostrzeżeniem nowym. Każdy rodzaj konwencji może być przyjęty w sposób umotywowany (a więc w pewnym sensie — naturalny) bądź nieumotywowany, całkowicie dowolny, arbitralny. Do sprawy tej wypadnie jeszcze powrócić.

Drugie zasadnicze rozumienie pojęcia symbolu, jakie utrwala się coraz wyraźniej w rozważaniach semiotycznych, to — najogólniej sprawę przedstawiając — ujęcie go jako jednego z przedmiotów zainteresowań humanistyki, jako elementu dziedzictwa kultury, środka artystycznego wyrazu, sposobu przejawiania się archetypów czy formy kompensacyjnego rozładowywania napięć psychicznych.

Oba te jakże odmienne rodzaje symboli włączam zgodnie z najbardziej rozpowszechnionym podejściem w zakres określenia *znak.* Wypada więc teraz zająć się bliżej pojęciem znaku.

II. ZNAK

Na wstępie chcę opowiedzieć się tu za następującą definicją znaku, opartą w całości na propozycji J. Pelca[9]: *X* jest w chwili *t* dla osoby *s* znakiem *Y* wtedy i tylko wtedy, gdy osoba *s* w chwili *t* używa *X* na oznaczenie Y i X jest różne od *Y;* przy tym wyrażenie *oznaczać* można przełożyć na *wskazać, odsłonić, ujawnić, wyrazić* czy *skierować myśl na...* Innymi słowy tym, co konstytuuje coś jako znak jest — w przeci-

[8] T. H o ł ó w k a: *Uwagi o konwencjonalności znaków.* „Studia Semiotyczne" 1981, t. 11 oraz I. Dąmbska: *O konwencjach semiotycznych.* „Studia Semiotyczne" 1973, t. 4.

[9] J. Pelc: *Wstęp do semiotyki.* Warszawa 1982.

wieństwie do P e i r c e' a czy na przykład biologicznej teorii znaku T. A, Sebeoka[10] — fakt użycia' tego czegoś dla wskazania na coś innego lub odsłonięcia czegoś innego.

Postaram się teraz wyłuszczyć powody powyższej deklaracji. Nic nie jest znakiem tego czy owego bez względu na to, jak zostanie użyte[11], a może być użyte nawet w funkcji niesłychanie odległej od funkcji semiotycznej, jak na przykład stary *„znak"* drogowy, który w ogródku zapobiegliwej gospodyni podtrzymuje krzak pomidorów. Szczególnej wagi nabiera tu właściwa niektórym obiektom, często używanym w roli znaku, zmienność funkcji semantycznych, jak choćby w przypadku tak zwanych wyrażeń okazjonalnych czy węzełka wiązanego na chusteczce, aby nie zapomnieć o tym czy owym. Ilekroć wiążę ten węzełek z inną sprawą, tylekroć mam do czynienia z innym znakiem. Znak jest bowiem zawsze znakiem czegoś. Nawet istnienie intersubiektywnie akceptowanych, gwoli porozumienia, reguł semantycznych nakazujących wiązać z określonymi obiektami takie a nie inne znaczenia, nawet ono w połączeniu z gotowością potencjalnego użytkownika do podporządkowania się tym wymogom nie czyni jeszcze z tych obiektów znaków. Czym innym jest bowiem wiedzieć, jak posłużyć się na przykład językiem polskim, aby zostać zrozumianym, a czym innym naprawdę posłużyć się jego wyrażeniami w roli znaku przekazywanej treści. Zawsze też może komuś doskonale mówiącemu po polsku wpaść do głowy, aby przez wyrażenie *pięć* rozumieć liczbę cztery i utrzymywać z przekonaniem, że *dwa plus dwa jest pięć.* Gwałci on wówczas przyjęte normy językowe, które zna, ale faktem jest, że wyrażenia *pięć* używa jako znaku liczby cztery. To przypadek skrajny, wymagający od pomysłodawcy szczególnego braku potrzeby porozumienia z bliźnimi, ale ileż poważnych sporów ma podobne źródła.

Powód drugi opowiedzenia się za przytoczoną definicją znaku wiąże się z niechęcią do rozstrzygania sposobu istnienia tak zwanych przedmiotów intencjonalnych[12] przy jednoczesnym uznaniu, że przynajmniej ich jawność zależna jest od poznającego podmiotu. Wydaje mi się bowiem, że spór o to, czy użytkownik znaku uczestniczy w jego konstytuowaniu czy nie, sprowadza się w pewnej mierze do sporu o sposób istnienia i ujawniania się przedmiotu intencjonalnego, jako znaczenia znaku, któremu odpowiada przedmiot realny lub nie, a w szczególności do problemu zależności jego istnienia i ujawniania się od podmiotu. Nie wdając się więc w nierozstrzygalną być może dyskusję nad sposobem istnienia przed-

[10] T. A. S e b e o k: *The Sign and Its Masters.* Austin — London 1978.

[11] J. Pelc: *Znak.* „Studia Semiotyczne" 1980, t. 10.

[12] Pojęcie przedmiotu intencjonalnego stanowi odrębne zagadnienie. Zajmowali się nim między innymi: F. Brentano, K. Twardowski, A. Meinong, K. Ajdukiewicz, T. Kotarbiński, W. Marciszewski.

miotu intencjonalnego i zakładając, że *pozostaje on poza kwestią realnego istnienia*[13] czyli istnienia niezależnego od podmiotu, można wszak dalej twierdzić, że ujawnia się on tylko za pośrednictwem podmiotu poznającego i w tym przynajmniej jest odeń zależny (w odróżnieniu od tak zwanych przedmiotów realnych, co do których można wprawdzie utrzymywać, że także ujawniają się za pośrednictwem świadomości — no bo cóż to w końcu jest jawność — ale których realność polegać ma na niezależności od podmiotu również ich istnienia). Jeśli więc chodzi o przedmiot intencjonalny, to *ważne w stosunku do niego jest jedynie pytanie „jaki jest? ” nie zaś „czy jest? ”* [14] i *„jak jest? ”* Toteż jeśli zgodzić się nawet z pochodzącą od samego P e i r c e' a koncepcją, że wszystko jest znakiem i że rozumiejąca percepcja nie konstytuuje znaku, czyli że istnienie użytkownika nie jest konieczne dla jego istnienia, to jednak nadal można utrzymywać, że istnienie użytkownika jest konieczne dla pełnego ujawnienia się znaku, który — zdefiniowany przez P e i r c e* a jako relacją między podlegającym bezpośredniej percepcji nośnikiem znaczenia a przedmiotem i znaczeniem (interpretantem) — zawiera wszak pewną idealną treść. Ta zaś ujawniając się jedynie za pośrednictwem podmiotu sprawia, że jawność samego znaku jako przedmiotu znaczącego zależna jest od użytkownika. Mówić zaś można o tym jedynie, co w taki bądź inny sposób (empiryczny, intencjonalny) jest jawne. Nawet w odniesieniu do sfery empirycznej, sfery przedmiotów materialnych, mówimy jedynie o tym, co jawne. Jawne w tym sensie, że choćby tylko pośrednio, ale jednak dostępne naszej percepcji, coraz wymyślniej „oprzyrządowanej”. Niejawność z pewnością niesłusznie kojarzy się z brakiem istnienia, ale też o istnieniu tego, co niejawne rozstrzygać może jedynie domysł, wyobraźnia. fantazja, wiara, ale nie wiedza. To, co niejawne może być co najwyżej (dla nas) czystą potencjalnością, której możemy się domyślać, do której możemy próbować dotrzeć, ale o której możemy rzeczowo mówić dopiero wtedy, gdy ją ujawnimy.

Potencjalnie więc wszystko jest znakiem, ale znaczy to tylko tyle, że wszystkiemu można nadać pewne znaczenie, że wszystko może zaistnieć jako w pełni zaktualizowany, jawny znak. Toteż jeśli mówimy o znaku, to mówmy o tym, co jawne, a znak ujawnia się poprzez konkretne użycie. Dlatego właśnie użycie pewnego przedmiotu, zjawiska w roli znaku, realizując jego odniesienie semantyczne, pozwala mu zaistnieć w sposób jawny jako znak, konstytuuje go przynajmniej jako przedmiot poznania.

Ujmowanie znaku jedynie jako przekaźnika informacji na przykład

[13] H. Buczyńska-Garewicz: O *pojęciu...,* op. cit., s. 11.
[14] Ibidem, s. 11.

biologicznej[15] i tą drogą abstrahowanie od interpretacji dokonywanej przez użytkownika czyni z semiotyki teorię informacji. Tymczasem przekazywanie informacji jest z pewnością czymś o wiele ogólniejszym od zjawiska komunikacji, o której nie sposób mówić w oderwaniu od świadomych zachowań człowieka, takich jak używanie znaków. To trzeci powód, aby użycie uznać za cechę konstytutywną takiego przekaźnika informacji, jakim jest znak. Skądinąd komunikacja jest tylko jedną z funkcji znaków, toteż rozumienie ich jako elementów systemów komunikacyjnych[16] jest zbyt wąskie. Sprawa ta wiąże się ściśle z pojęciem *użytkownika* znaku. Trzeba tu podkreślić, że jego zakres jest szerszy od sumy zakresów pojęć *nadawca* i *odbiorca* charakterystycznych dla teorii komunikacji.

W pewnych sytuacjach użycia czegoś jako znaku różnica między nadawcą a odbiorcą zaciera się. I nie chodzi tu o sytuacje, gdy w roli nadawcy i odbiorcy — a o role tu przecież idzie — występuje ta sama osoba, jak na przykład wówczas, gdy ktoś notuje sobie w kalendarzyku sprawę do załatwienia. Istota tej różnicy miałaby polegać na tym, że są to dwie strony (niekoniecznie dwie osoby) zjawiska komunikacji — punkt wyjścia i punkt dojścia komunikatu. O ile jednak każda komunikacja dokonuje się za pośrednictwem znaku, to jednak nie każde zjawisko semiotyczne da się ująć w kategoriach komunikacji. Kiedy na przykład ktoś potraktuje gęstniejące chmury na niebie jako oznakę nadciągającego deszczu, to jest tu nadawcą czy odbiorcą? Nadawcą co najwyżej o tyle, o ile obiektywnemu zjawisku przypisuje, nadaje znaczenie, odbiorcą zaś o tyle, o ile znaczenie to sobie przyswaja, odbiera i ewentualnie opiera na nim swe działanie. Różnica pomiędzy nadawcą a odbiorcą zacierać się może i w klasycznym akcie komunikacji, gdy rozumienie komunikatu przez odbiorcę obejmuje więcej treści niż to, co zostało w nim zawarte przez nadawcę. Komunikat staje się wówczas dla odbiorcy nowym znakiem, jakim nie był dla nadawcy, który nie uczestniczy już w tak nadbudowanym procesie semiotycznym. W związku z powyższym dobrze by było odróżniać teorię komunikacji od semiotyki. Ta pierwsza zajmowałaby się szczególnym wykorzystaniem zjawisk semiotycznych, mianowicie w celu porozumienia się.

Przyjmowana tu koncepcja znaku ukazuje jego sposób istnienia jako relatywny. Nie nakłada się tu żadnych ograniczeń ontologicznych na to,

[15] T. A. S e b e o k: op. cit.

[16] T. Rzepa, M. Ziółkowski, S. Frydrychowicz: *Relacje jednostka — społeczeństwo — systemy znaków — rzeczywistość.* „Studia Semiotyczne" 1983, t. 13, a także J. Kmita, W. Ławniczak: *Znak — symbol — alegoria.* „Studia Semiotyczne" 1970, t. 1.

co może być znakiem, a więc może nim być wszystko, ale tylko wówczas, gdy ktoś owego czegoś użyje w tej roli. W tym też sensie znakowy charakter pewnego przedmiotu nie jest stopniowalny. Stopniowalna może być co najwyżej ikoniczność, podobieństwo znaku do jego desygnatu [17].

Definiowanie znaku poprzez konkretne użycie prowadzi do konkluzji, że. jest on zawsze czymś konkretnym. Powstaje zatem. konieczność ustosunkowania się do sytuacji, gdy — swobodnie mówiąc — używamy „gotowego" znaku, wykonujemy zrytualizowany gest, wypowiadamy słowo języka polskiego, wypisujemy na tablicy dobrze znany studentom symbol. Powstaje czasem tendencja do ujmowania tego rodzaju znaków jako idealnych typów (zbiorów) realizujących się w swych poszczególnych egzemplarzach (składających się z nich). Trzeba by wówczas mówić o używaniu czegoś nie jako znaku, ale jako egzemplarza znaku. Byłby to dość nienaturalny sposób mówienia z jednej strony, a z drugiej nie każdy taki egzemplarz znaku dałby się zaliczyć do jakiegoś typu, jak to ma miejsce w przypadku dzieł sztuki, architektury rozpatrywanych w ich funkcjach semantycznych. Aby więc zachować płynące z przyjętej wyżej definicji intuicje dotyczące konkretności znaku, pozostać w zgodzie z utartym obyczajem językowym, a także aby oddać jakoś fakt używania podobnych do siebie przedmiotów w tym samych funkcjach semiotycznych, można by pewne znaki łączyć w różne ich typy i unikać rozumienia samego znaku jako typu.

Myślę, że definiowanie znaku za pomocą pojęcia' użycia pozwoli też na traktowanie wielu obiektów, potocznie zwanych znakami, jako nieco mniej statycznych i skostniałych w swych funkcjach semantycznych. To zaś pozwalałoby pokazać istotę takich zjawisk, jak na przykład niezrozumienie czy nieporozumienie jako wynik nie tylko pewnych zakłóceń kokomunikacji, ale skutek jej zapośredniczenia przez Obiekty, z którymi związane są dość luźne reguły semantyczne i które stają się prawdziwymi znakami tego czy owego dopiero w momencie ich użycia. Nasuwające się tu odróżnienie reguł semantycznych od semantycznych (każdorazowych) odniesień, czyli pewnych w miarę trwałych, społecznych norm zawiadujących używaniem znaków od konkretnych zachowań jednostek, nakładałoby na niedookreśloność samych reguł woluntarystyczne postawy tych, co wcielają je w życie.

Przyjęta tu koncepcja znaku ma jeszcze jedną cechę, którą uważam za jedną z ważniejszych jej zalet. Nie odwołuje się ona mianowicie do tak zwanego trójkąta semiotycznego, według, którego znak odsyła nas ku swemu przedmiotowi za pośrednictwem znaczenia. Umożliwia też zniesie-

[17] Ch. Morris: *Writings on the General Theory of Signs. Mouton.* „Approaches to Semiotics" 16, The Hague — Paris 1971.

nie tradycyjnej granicy między pojęciami oznaczania i wyrażania. Do tych spraw jeszcze powrócimy.

To tyle na temat samej koncepcji znaku i sposobu jego istnienia.

Fakt, że znaki stanowią ogniwo pośredniczące pomiędzy użytkownikiem a tym, do czego kierują jego myśli, dostarcza szkieletu dla uporządkowanej, systematycznej charakterystyki każdego poszczególnego znaku. Pozostaje on bowiem w następujących uwikłaniach:

użytkownik--------znak--------przedmiot znaku

Pełna charakterystyka znaku winna więc obejmować przede wszystkim zagadnienia syntaktyczne, dotyczące struktury, znaku i jego ewentualnego stosunku do innych znaków, dalej problemy semantyki, czyli charakteru relacji odniesienia znaku do jego przedmiotu, co z kolei zakłada ontologię tego ostatniego oraz syntaktykę, a wreszcie najobszerniejszy teren pragmatyki, która winna rozważać stosunek użytkownika do znaku, cele, jakie sobie on stawia posługując się nim i sposoby ich realizacji. Pragmatyka winna się więc opierać na wynikach analizy semantycznej, ale i na spostrzeżeniach dotyczących użytkownika. I tak uzyskujemy nie tylko podział charakterystyki znaku na różne zakresy tematyczne, ale również ich kolejność. [18] Tego właśnie porządku będę się trzymać poniżej, usiłując przybliżyć zagadnienia, które powinna zawierać każda pełna charakterystyka dowolnego znaku.

III. SYNTAKTYCZNA CHARAKTERYSTYKA ZNAKU

Najczęściej używamy w roli znaków obiekty, których typy stanowią elementy pewnych systemów o mniej lub bardziej wyraźnie przyporządkowanych regułach semantycznych. Pomiędzy tymi elementami mogą występować rozmaite zależności, których opis należy właśnie do syntaktyki. W niektórych takich systemach, zwanych *kodami,* mamy do czynienia tylko z elementami prostymi, jak na przykład w przypadku znaków drogowych. Zakresy znaczeniowe kilku takich „znaków" umieszczonych na jednym słupie ulicznym sumują się po prostu, nie znacząc jako całość nic nowego. Relacje zachodzące pomiędzy takimi typami znaków wyznaczone są przez reguły sensownego (poprawnego) zestawiania ich obok siebie w skończonej liczbie kombinacji bądź nadawania im, ze względu na zaprogramowaną funkcję (np. informacyjną, ostrzegaw-

[18] Rozróżnienie syntaktyki, semantyki i pragmatyki pochodzi od Ch. Morrisa. Zob. też E. Dorobińska: O *problemach podziału logiki.* „Studia Filozoficzne" 1984, nr 3.

czą), określonej formy, wyglądu. W opisie syntaktycznym takiego systemu nie mamy jednak jeszcze do czynienia ze składnią, która — we właściwym sensie tego słowa — regulowałaby sposoby budowania znaków złożonych ze znaków prostych, podstawowych. Zresztą samo stosowanie nazwy *system* tam, gdzie nie ma tak rozumianej składni, jest nieco mylące. Chodzi tu raczej o zbiory pewnych typów znaków. Zbiory te mogą być zamknięte, to znaczy zawierać konkretną liczbę ściśle określonych elementów (mówimy wówczas o nich jako o silnie skodyfikowanych), jak w przypadku -znaków drogowych lub otwarte, rozmyte (słabiej skodyfikowane), jak to ma miejsce w przypadku kodu gestykulacyjnego, mimicznego, ubioru itp. Rozstrzygnięcie, czy, dany typ znaku jest, czy nie jest elementem jakiegoś takiego otwartego zbioru nie zawsze musi być łatwe. A przy tym pewne typy znaków warto łączyć w zbiór o tyle tylko, o ile sama przynależność do niego nie stanowi jedynej wspólnej owym typom cechy i o ile, przy braku ich uwikłania w relacje *sensu stricto* składniowe, istnieją jednak pomiędzy nimi jakieś powiązania i zależności innego rodzaju. Uznanie, że pewnego typu znaku nie można zaliczyć do żadnego zbioru (kodu) łączyć się więc winno z przekonaniem, że jest on całkowicie samodzielną jednostką znaczącą — czarny kot przebiegający nam drogę, zakonnica w okularach, pająk w domu. Owe *samodzielne* jednostki znaczące należałoby przy tym odróżnić od tych złożonych przedmiotów i zjawisk (na przykład dzieła sztuki czy ludzkie postępki), które wprawdzie same nie są elementami żadnego systemu semiotycznego, ale których interpretacja angażuje potężny nieraz aparat hermeneutyczny, odwołujący się do różnych kodów i umożliwiający *eo ipso* rozumienie.

I wreszcie istnieją też incydentalne użycia różnych obiektów w roli znaku, wobec których wszelki opis syntaktyczny traci właściwie rację bytu i sprowadza się do rozstrzygnięcia, z którą z dwóch następujących możliwości mamy do czynienia: albo jest to jakiś przedmiot typowy, często wykorzystywany w postaci znaku albo całkowicie przypadkowy. W pierwszej sytuacji chodzi nie o typowy znak, bo z takim zawsze wiąże się pewna reguła semantyczna, ale właśnie jakiś typowy przedmiot, który często bywa znakiem, choć za każdym razem znakiem czegoś innego — supełek na chusteczce, firanka w oknie, wybicie pewnej godziny itd.

Systemy, w których da się wyróżnić zbiór wyrażeń podstawowych (tak zwany słownik lub alfabet) oraz reguły składniowe, zwane są *językami.* Jeśli ograniczają się do wyżej wymienionych składników, a więc jeśli są niezinterpretowane — językami formalnymi. Dołączenie do takiego języka reguł inferencji, pozwalających na uzyskiwanie zdań nowych (zdanie to złożony znak, któremu w procesie interpretacji możemy przypisać jedną z wartości logicznych) ze zdań wcześniej wprowadzonych

na mocy decyzji (aksjomaty), dajew rezultacie system formalny, którego właściwości syntaktyczne można badać bez względu na to, czy powiążemy z nimi jakieś dyrektywy znaczeniowe czy nie. Najważniejszą bodaj cechą języków jako tworów semiotycznych jest możliwość budowania nieskończonej ilości nowych znaków, zgodnie z regułami ich składania, nawet ze skończonego słownika. Nowe wyrażenia ujmowane są w roli znaku dzięki tak zwanej kompetencji językowej, na którą składa się wiedza o składni, słowniku, regułach transformacji danego języka oraz dyrektywach semantycznych przyporządkowanych jego wyrażeniom podstawowym. Języki są więc zawsze systemami o nieskończonej liczbie elementów. W odniesieniu też do nich tylko można mówić o samodzielności lub niesamodzielności semantycznej znaku w systemie, czy — w sformułowaniu Ockhama — o kategorematyczności bądź synkategorematyczności. Wyrażenie synsemantyczne, *mitbedeutende Ausdriicke* (A. Marty), gramatyczne, puste (H. Whitehall), owe Arystotelesowe *głosy bez znaczenia* pełnią jedynie funkcje czysto strukturalne, składniowe. [19] Możliwość nieograniczonej „produkcji" znaków w obrębie systemu wiąże się z występowaniem w nich elementów pozbawionych wszelkich odniesień semantycznych, wyrażeń niejako pomocniczych przy budowaniu nowych znaków, a więc nie będących znakami w przyjętym tu rozumieniu tego pojęcia, a jedynie elementami gramatycznymi. W językach formalnych, czy po prostu sztucznych, wobec których możemy postępować nieco swobodniej niż w przypadku języków naturalnych, takie wyrażenia, symbole strukturalne dają się eliminować przez konstruowanie tak zwanych języków pozycyjnych.

W ten sam sposób można opisywać syntaksę każdego — z natury swej niejako — zinterpretowanego języka etnicznego, choć jest to zadanie niełatwe głównie z powodu olbrzymiej ilości reguł składni, ich płynności, braku precyzji, istnienia stałych związków frazeologicznych, wyrażeń intensjonalnych, okazjonalnych, partykuł itd. itp. Znakami, których typy tworzą język o określonych regułach składniowych, posługujemy się wyjątkowo chętnie i często, gdyż język taki jest zwykle znany otaczającej nas wspólnocie ludzkiej, dając jej członkom niczym nie ograniczone możliwości porozumienia się w każdej sprawie. Niezakłócony przebieg komunikacji uzależniony jest między innymi od tego, czy przestrzegamy reguł składni języka, który dla przekazu informacji wykorzystujemy.

Trzeba tu jeszcze raz wyraźnie podkreślić, że nie każdy system semiotyczny jest językiem w wyeksplikowanym wyżej sensie tego terminu, który w złożeniach takich jak *język filmu, język pantomimy, język rzeźby* itd. może być rozumiany tylko metaforycznie i znaczy tyle, co kod.

[19] J. Lyons: *Semantyka.* Warszawa 1984.

IV. SEMANTYCZNE WŁAŚCIWOŚCI ZNAKU

Uczyńmy na' wstępie pewne ustalenie, które, mimo całej jego uświęconej tradycją oczywistości, dobrze będzie mieć stale w pamięci — semantyka opisuje sposoby odnoszenia się znaku do przedmiotu, ku któremu kieruje on naszą myśl — dodajmy — poprzez konkretne użycie. Stąd wynika na przykład, że wyjątkowo splątany gąszcz różnych stanowisk w sprawie tak zwanej konwencjonalności czy naturalności znaków, to zagadnienie genezy - dyrektywy znaczeniowej — przypisywanej danemu obiektowi i determinującej jego odniesienie semantyczne w konkretnym użyciu go jako znaku — a nie problem charakteru samego owego odniesienia. To problem pragmatyczny, a nie semantyczny. Wiąże się on bowiem z pytaniem: dlaczego wiążemy z danym znakiem właśnie taką a nie inną funkcję semantyczną (odniesienie semantyczne)? Dlaczego kieruje on naszą myśl ku temu właśnie, a nie innemu przedmiotowi? Dotyczy więc stosunku użytkownika do znaku i jego semantyki, a nie samej relacji semantycznej. Znak sam przez się nic nie oznacza, ani nie wyraża — to my za jego pomocą oznaczamy czy wyrażamy. Uwaga ta wydaje mi się o tyle istotna, że w wielu tekstach przeciwstawienie konwencjonalny — naturalny traktuje się jako element charakterystyki raz semantycznej, raz pragmatycznej, a nawet syntaktycznej. Sprawia to, iż przy takim pomieszaniu rodzajów rozważań, porozumienie w kwestii powyższego przeciwstawienia staje się niemożliwe, a ono samo nabiera takiej wieloznaczności, która czyni je całkowicie nieprzydatnym. Każde użycie czegokolwiek w roli znaku wiąże się z pewnym aktem decyzji i w tym sensie nic nie jest naturalnym (bez względu na sposób użycia) znakiem niczego innego, a więc każdy znak jest w tym rozumieniu konwencjonalny. Decyzja taka zaś może być niczym nie umotywowana, arbitralna lub umotywowana przez obowiązującą wśród użytkowników konwencję, umowę, *usus* czy naturalny (na przykład przyczynowy czy ikoniczny) związek między *signum* a *signatum,* czy raczej: między tym, co w relacji semantycznej staje się *signum,* a tym, co staje się *signatum.* Związek semantyczny jest wszak czymś zupełnie różnym i niezależnym od wszelkich innych związków zachodzących pomiędzy przedmiotami, jest abstrakcyjny i ustanowiony (w sposób umotywowany lub nie), realizujący się jedynie w konkretnych aktach użycia.

W analizach znaczeniowej strony znaku zwykło się odróżniać oznaczanie od wyrażania. Dystynkcja ta wiąże się ściśle z pojęciem emotywnej funkcji języka obok jego funkcji „naukowej", poznawczej, czy jeszcze inaczej — opisowej. O ile funkcja emotywna zostaje utożsamiona z ekspresyjną, polegającą na tym, że w naszych wypowiedziach (czy za pomocą innych znaków) dajemy wyraz naszym emocjom, to staje się przedmio-

tem pragmatyki obok innych funkcji, jakie mogą pełnić wobec nas znaki, i o tyle jeszcze do niej powrócimy. Ale o ile emotywność zostaje potraktowana jako funkcja semantyczna i pod postacią pojęcia wyrażania przeciwstawiona pojęciu oznaczania, o tyle budzi we mnie poważne zastrzeżenia. Przede wszystkim wyrażanie przestaje tu być jedynie formą ekspresji, uzewnętrzniania uczuć, co zgodnie z pierwotnymi intencjami sytuowało je właśnie w obrębie pragmatyki, a staje się stosunkiem pomiędzy zdaniem (znakiem) a stanem umysłu[20], a więc *eo ipso* stosunkiem semantycznym i to nie alternatywnym wobec oznaczania, lecz koniunkcyjnym. C. A. Mace podaje przykład[21]: załóżmy, że F_1 to następujący fakt — własność Q_1 pokrywa jednolicie powierzchnię P_1 w czasie T_1. Człowiek postrzega F_1 i to jest już fakt F_2. Toteż wypowiedziane przez niego zdanie typu: Q_2 *zajmuje* P_1 *w czasie* T_1 reprezentować ma fakt F_1, a wyrażać F_2. Gdyby ten człowiek powiedział: *postrzegam, że* Q_1 *jest w* P_1 *w czasie* T_1, to reprezentowałby fakt F_2, a wyrażał już F_3 i tak dalej praktycznie w nieskończoność. A może by tak sięgnąć po brzytwę O c k h a m a? Wydaje się bowiem, zwłaszcza wówczas, gdy znak definiuje się poprzez jego użycie, że nie zawsze, kiedy mówimy na przykład: *tam stoi teraz różowy słoń* to rzeczywiście chcemy skierować myśl naszego rozmówcy nie tylko na to dziwactwo, jakim jest różowy słoń, ale również na fakt, że my je spostrzegamy. A tylko wówczas, gdybyśmy chcieli to uczynić, zdanie to jako znak odsyłać może do jednego i drugiego. Wtedy też prościej byłoby powiedzieć: *widzę tego różowego słonia, który tam stoi.* Jeśli zaś podejrzewając całkiem słusznie halucynacje, chcielibyśmy poinformować tylko o naszym postrzeżeniu, można z kolei powiedzieć: *widzę tam różowego słonia.* Krótko mówiąc, funkcja wyrażania zależałaby dokładnie w tym samym stopniu od sposobu użycia znaku jak funkcja oznaczania. Co więc miałoby je różnić?

Mówimy na przykład: co za *odpychający człowiek.* W krytykowanej tu terminologii należałoby powiedzieć, że oznaczamy tego odpychającego człowieka, a wyrażamy swój do niego stosunek. Ale niemal równie dobrze możemy skrzywić się z niesmakiem na widok tego człowieka. Czy gest ten tylko wyraża, czy też coś oznacza? Problem wydaje się czysto werbalny — kierujemy myśl odbiorcy z jednej strony ku człowiekowi, o którym mówimy, a z drugiej ku faktowi, jakim jest nasz niechętny do tego człowieka stosunek. Niektóre znaki, a należą do nich na przykład wyrażenia językowe, gesty czy symbole religijne, są po prostu wieloznaczne w tym sensie, że pozwalają oznaczyć czy wyrazić jednocześnie, to znaczy

[20] Zob. C. A. Mace: *Przedstawianie a wyrażanie.* W: *Logika i język* (red. J. P e 1 c). Warszawa 1967, s. 295.

[21] Ibidem.

w tym samym akcie użycia, różne treści. Jeśli więc znak ma więcej znaczeń niż jedno, to niekoniecznie jedne muszą być *oznaczane,* a drugie *wyrażane.* A jeśli weźmiemy pod uwagę przypadki podobne do tego, gdy wypowiadam z wyrazem zmęczenia w głosie zdanie: *Jestem zmęczona,* w którym to, co *oznaczone* — moje zmęczenie i *wyrażone* — moje zmęczenie, nie sposób od siebie oddzielić, jeśli uznamy, że stany naszego umysłu, nasz stosunek emocjonalny do pewnych rzeczy, osób czy zjawisk, nasze uczucia i pragnienia są w gruncie rzeczy takimi samymi faktami jak wszystkie inne, tyle że zachodzącymi w naszych głowach i sercach, i jak wszystkie inne mogą stanowić przedmiot znaku, to różnica między oznaczaniem a wyrażaniem znika ostatecznie.

Gdyby zaś chciano zachować pojęcie wyrażania jako odmiennego od oznaczania dla tych sytuacji, gdy ktoś swym zachowaniem *nieświadomie daje wyraz* swym postawom wobec otoczenia, to należałoby odpowiedzieć, że zachowanie to nie jest dla niego samego znakiem, nic dla niego nie znaczy, o ile rzeczywiście *nie wie on, co czyni.* Staje się zaś znakiem jego postaw dopiero dla interpretatora (którym może zostać też on sam). Wtedy dopiero cokolwiek znaczy — *oznacza* czy *wyraża.* Oto na przykład powierzane mi w największej tajemnicy czyjeś opowiadanie o najskrytszych zamierzeniach jego najbliższego przyjaciela jest dla mnie znakiem zwykłej nielojalności i braku elementarnej dyskrecji u opowiadającego, dla którego opowieść ta bynajmniej takim znakiem nie jest.

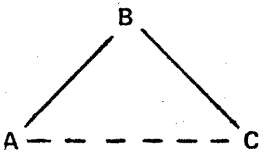
Czasem też pojęcie wyrażania rezerwuje się dla tych wypadków, w których sens nadany pewnej wypowiedzi znacznie odbiega od sensu *dosłownego* użytego wyrażenia. W tych przypadkach mamy jednak najczęściej do czynienia z tak zwanymi pomocniczymi kodami mowy — gest, intonacja, mimika czy kod proksemiczny, wykorzystujący przestrzeń rozciągającą się między rozmówcami. Elementy owych pomocniczych kodów mowy przesłonięte bywają faktem użycia języka', ale nie tylko dookreslają wypowiedź, lecz czasem całkowicie zmieniają jej znaczenie literalne. Mamy jednak wówczas do czynienia z całą konfiguracją różnych znaków. Wzmiankowane wypadki pokazują też, że czasem zależności między znakami, a nawet między całymi systemami czy kodami nie da się opisać bez uwzględniania semantyki.

Proponowałabym więc zrezygnować z tego starego, tradycyjnego odróżnienia oznaczania i wyrażania. Jego wartość eksplanacyjna jest moim zdaniem żadna, choć być może odegrało ono w przeszłości niemałą rolę przy wytyczaniu linii demarkacyjnej między tym, co w naszych wypowiedziach subiektywne i co obiektywne, między oceną a zdaniem, między naszymi postawami a stanami rzeczy, między faktami a tym, co im imputujemy. W konkretnych wypowiedziach znaczenia te rzeczywiście bywają często zmieszane, trudne do rozróżnienia, co sprawia, że właśnie

przypisujemy przedmiotom cechy, które w istocie są tylko wynikiem określonej oceny, punktu widzenia, postawy i innych okoliczności. Tylko czy można inaczej? Pragnienie rozdzielenia tego, co w naszej wiedzy jest pochodzenia podmiotowego a co przedmiotowego, oblekało się w różne formy znajdując swe usprawiedliwienie w dążeniu do pełnej *obiektywizacji* nauki, co z kolei coraz wyraźniej okazuje się jedynie pobożnym życzeniem. To zaś być może ma swoje źródło w fakcie, że cała nasza wiedza i nauka jest zapośredniczona przez znaki, a te, jak zwracał już na to uwagę P e i r c e, dają nam *równocześnie więcej i mniej niż to, co przedmiot sam sobą przedstawia*[22]. Więcej, gdyż wydobywa te aspekty przedmiotu, które nie ujawniają się w jego bezpośrednim oglądzie, a mniej, ponieważ zastępuje przedmiot pod pewnym tylko względem, reprezentuje go poprzez interpretant.

Ta semiotyczna mediacja w innym jeszcze sensie może oddalać naszą wiedzę o przedmiocie od jego rzeczywistych własności. P. G u i r a u d pisze: *Substancja* [znaku — E. D.] *wpływa na elementy znaczone przypisując im drogą analogii najzupełniej obce im własności... Zawsze bowiem nastaje chwila poezji, w której znaki są brane za rzeczy i odwrotnie.* [23] Zjawisko to szczególnie silnie występowało w astrologii, alchemii czy fizjonomice i różnych mantykach. Kiedy na przykład znakiem duszy jest tchnienie — egzemplifikuje dalej G u i r a u d — zepsuty oddech staje się znakiem zepsucia duszy. [24] W odniesieniu do tych, którzy posługują się w swym myśleniu o rzeczywistości aparatem formalnym, K. Twardowski nazywa podobne zjawisko nie poezją, lecz symbolomanią — zakochani w symbolach zapominają o rzeczach, które miały one oznaczać, żywią do nich wyraźną niechęć (pragmatofobia), *naginają* rzeczy do wymogów założeń i działań czysto formalnych[25]. W rezultacie oddalają się od rzeczywistości oddając się bez pamięci światu czystych znaczeń.

Sprawa możliwości zafałszowywania naszej wiedzy poprzez znaczenie wiąże się z kolei z zagadnieniem wprowadzonego przez O g d e n a i Richardsa tak zwanego trójkąta semiotycznego[26]:



[22] H. Buczyńska-Garewicz: *Słowo wstępne...,* op. cit., s. 17.
[238]P. Guiraud: *Semiologia.* Warszawa 1974.
[24] Ibidem.
[25] K. Twardowski: op. cit.
[26] C. K. Ogden, I. A. Richards: *The Meaning of Meaning.* London 1923.

gdzie A jest nośnikiem; znaku, B jego znaczeniem, a C — desygnatem, przedmiotem znaku. Znany dobrze już scholastykom problem zapośredniczenia relacji semantycznej między znakiem a jego przedmiotem przez element trzeci — interpretant (P e i r c e), sens (G. F r e g e[27]) czy — jak u większości — znaczenie, był wielokrotnie dyskutowany, przy czym usiłowano wyeliminować z tego schematu bądź B bądź C (J. L y o n s [28]). Element B bywa określany jako (wywodzący się od F r e g e g o) sens (znaczenie, referent, odnośnik), konotacja (J. S. Mill[29]), treść, intensja, sygnifikacja. Element C zaś odpowiednio jako: odniesienie (referencja, nominat), denotacja (denotat), zakres, ekstensja, sygnifikat (desygnat).

Z elementem B wiąże się nadzwyczaj obszerna, przewijająca się przez stulecia począwszy od starożytności i bynajmniej nie zakończona dyskusja, na której zreferowanie choćby nawet bardzo krótkie nie ma tu miejsca. W telegraficznym więc skrócie warto tu jednak powiedzieć, że znaczenie (sygnifikacja) ujmowana' była najczęściej jako pojęcie, co bynajmniej nie wyjaśniało całego zagadnienia. Pojęciu bowiem można przypisywać na przykład realne istnienie. Teorię świata idei Platona nazwać można realizmem transcendentnym, Arystotelesa koncepcję formy (pojęcia) jako składnika rzeczy — realizmem immanentnym. Można stanąć na stanowisku nominalistycznym i odmówić pojęciom istnienia zachowując jedynie nazwy. Można też zgodnie z pomysłami konceptualistów traktować pojęcie jako istniejące w umyśle, choć wszelkie psychologiczne teorie znaczenia wystawione są na najostrzejszą krytykę. W czasach nowszych i najnowszych pojawiły się też rozmaite behawiorystyczne koncepcje znaczenia, semantyka strukturalna de S a u s s u r e'a czy powstała gdzieś na pograniczu ich obu symboliczna interakcyjna teoria znaczenia H. B l u m e r a, a wcześniej jeszcze dyrektywna koncepcja K. A j d u k i e w i c z a. To tylko przykłady mające uzmysłowić ogrom złożoności tego zagadnienia i związane z nim trudności.

Znaczenie może też być różnie definiowane np. ze względu na określone cele zajmowania się nim.

Chciałabym wrócić jeszcze do elementu B w inny jeszcze sposób. Wspomniałam wyżej, że próbowano go w ogóle wyeliminować, jak na

[27] G. Frege: *Sen i znaczenie.* W: Idem: *Pisma semantyczne. Warszawa* 1977.

[28] J. Lyons: op. cit, s. 100.

[29] J. S. Mill: *A System of Logic.* London 1843. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że Millowska konotacja jest raczej elementem współoznaczanym (obok denotacji) niż pośredniczącym. O tyle też prezentowane tu dalej stanowisko jest bliskie koncepcji Milla.

przykład w teorii bezpośredniego oznaczania S. K r i p k e g o i H. Put-n a m a[30]. Co prawda, jak wskazuje T. Skalski[31], koncepcja *rigid designators* natrafia na poważne trudności, jeśli dotyczyć ma choćby wszelkich nazw, ale może tkwi w niej pożyteczne ziarno prawdy przynajmniej wobec niektórych rodzajów znaków? Wprawdzie trudno dostrzec perspektywę powodzenia przed próbą odmówienia treści wszelkim znakom, to jednak wydaje się, że przynajmniej niektóre z nich odsyłają do swego przedmiotu w sposób tak bezpośredni, iż doszukanie się w tym odniesieniu jakiegokolwiek zapośredniczenia przez sygnifikację okazuje się przedsięwzięciem beznadziejnym. S. Ossowski wyróżnił, obok znaków znaczących i tak zwanych obrazów, symbole, które przyporządkowane zostają desygnatom wyłącznie *ze względu na czyjąś intencję,* jak choćby na przykład znaki zastępcze — litery wobec znaków fonetycznych. Symbole więc to w jego ujęciu znaki pozbawione znaczenia, ale obok nich miałyby istnieć znaki zwane czasem charakteryzującymi swój przedmiot za pomocą treści. [32]

W związku ze wzmiankowanymi wyżej znakami zastępczymi warto tu na marginesie wspomnieć o ich szczególnej własności semantycznej — wszystkie mają desygnaty w postaci znaków, które zastępują, choć te ostatnie mogą być semantycznie *puste.* [33] Sama *pustość* semantyczna może być przy tym rozumiana dwojako: albo w sensie synkategorematyczności albo w sensie braku desygnatu, którego istnienie znak sugeruje (na przykład *syn bezdzietnej matki).* W pierwszym przypadku właściwie nie mamy do czynienia ze znakami, a w drugim, ponieważ znaki te odsyłają jednak do pewnej idealnej treści — nie mamy do czynienia z absolutną *pustością.* Znak, o ile jest znakiem, zawsze do czegoś odsyła, toteż jeśli chcieć zachować pojęcie pustości znaku, to można je rozumieć tylko jako coś w rodzaju kłamstwa semantycznego.

Wracając do urwanego wątku — posiadanie znaczenia (sygnifikacji) nie wydaje się czymś konstytutywnym dla znaku. Ważne dla niego

[30] S. Kripke: *Naming and Necessity.* 1972. H. Putnam rozwijał idee swej koncepcji od 1965 roku do około 1975 na łamach: „Synthese", „Journal of Philosophy", „British Journal for the Philosophy of Science".

[31] T. Skalski: *Teoria bezpośredniego oznaczania Saula Kripkego i Hilarego Putnama.* „Studia Filozoficzne" 1987, nr 3.

[32] S. Ossowski: *Analiza pojęcia znaku.* „Przegląd Filozoficzny" 1926, XXIX, z. 1—2. Pojawiający się u Ossowskiego trzeci rodzaj funkcji semantycznej (obok oznaczania — symbole i znaczenia — znaki *znaczące)* — wyobrażanie ujmuje raczej jeden z motywów przyporządkowywania pewnemu obiektowi jego sygnifikatu, mianowicie podobieństwo. Toteż nie będę się zajmowała tu pojęciem *wyobrażania* jako odrębnym gatunkiem odniesienia semantycznego.

[33] Ibidem.

w tym sensie jest tylko to, aby odsyłał naszą myśl do czegoś różnego od siebie. Nasuwa się przy tym przypuszczenie, że spór o to, czy znaki mają znaczenie czy nie (bez względu na to, jak ono samo jest rozumiane), staje się bezprzedmiotowy w momencie, gdy znak definiuje się poprzez jego użycie. Jeżeli używam na przykład wyrażenia *syn mojej matki,* to tym, do czego mnie on w pierwszej chwili odsyła, jest tak czy inaczej pojmowana jego treść. Ta dopiero pozwala mi zidentyfikować sygnifikat tego wyrażenia jako mego brata. Jeśli natomiast mówię krótko: *mój brat,* wyrażenie to odsyła moją myśl bezpośrednio ku memu bratu, bez pośrednictwa analizy jego znaczenia. W pierwszym wypadku zgodzę się, że znak ma znaczenie, w drugim — nie. Ale też moja zgoda w pierwszej sytuacji oznacza tylko tyle, że proces semiotyczny, któremu się poddałam, był złożony, w odróżnieniu od sytuacji drugiej. Tu raz jeszcze okazuje się, jak owocna w rozliczne konsekwencje może być wyjściowa teza o tym, że nic nie jest znakiem raz na zawsze, ale staje się nim dopiero w konkretnym użyciu. Pokazuje między innymi, że nawet te obiekty, które zwyczajowo i — w przyjętym tu rozumieniu — przenośnie nazywamy znakami, jak na przykład nazwy, w różny sposób realizują swe funkcje (odniesienia) semantyczne w różnych użyciach. Stawia też pod znakiem zapytania tradycyjne, wyrażone we wspomnianym trójkącie semiotycznym odróżnienie sygnifikacji od sygnifikatu, skoro proces semiotyczny kończy się czasem na sygnifikacji (jak to ma miejsce z wyrażeniami „nie trafiającymi w rzeczywistość", na przykład *perpetuum mobile,* czy kontradyktoryjnymi, na przykład *kwadratowe koło),* czasem na sygnifikacie, przy tym w tym drugim przypadku albo za pośrednictwem sygnifikacji (na przykład *Gwiazda Poranna, nauczyciel Aleksandra Wielkiego)* albo bez niego (na przykład każde imię własne), a czasem wreszcie możliwość rozgraniczenia i identyfikacji jednego i drugiego wydaje się wysoce wątpliwa, jak w przypadku znaków odsyłających do przedmiotów abstrakcyjnych bądź intencjonalnych. Użycie czegoś w roli znaku zapoczątkowuje raczej pewien łańcuch semiotyczny, który może mieć tylko jedno ogniwo, ale może też mieć ich więcej, bo to, do czego znak odsyła nas bezpośrednio (a przynajmniej do znaczenia odsyła nas w taki sposób), może być przez nas potraktowane znów jako znak czegoś ukrytego jeszcze „głębiej", co z kolei znów może odsłonić nam nowe pokłady znaczeniowe. I tak wspinamy się na kolejne piętra sensu — proces semio—tyczny trwa, a pojęcia takie jak *znak,* jego *znaczenie* i jego *przedmiot* okazują się jedynie elementami opisu poszczególnych ogniw tego łańcucha.

Omawiając semantyczne właściwości znaku nie można nie wspomnieć o zagadnieniu tak zwanej przezroczystości znaku. Możliwą do przyjęcia interpretację tego określenia, czyniącą je różnicującym, a więc

i przydatnym, podał A. Bogusławski[34]. Zwrócił on przede wszystkim uwagę na to, że w obiegowym rozumieniu tego terminu zawiera on treści albo jawnie fałszywe albo skrajnie banalne. Fałszywe mianowicie wówczas, gdy przezroczystość utożsamiana jest z nie zwracaniem uwagi na sam nośnik znaku, a więc z brakiem jego percepcji. Otóż to (a było to już jasne dla starożytnej semiotyki greckiej), co może się stać znakiem czegoś innego, czegoś niejawnego, ukrytego, nieobecnego, minionego, przyszłego (a takie tylko rzeczy zastępujemy znakami), samo musi być postrzegane (w sensie — ujawnione, niekoniecznie zmysłowo). Banalna zaś jest taka metaforyczna interpretacja pojęcia przezroczystości, przy której nie wyraża się za jego pomocą nic ponadto, że znak wskazuje na coś poza sobą i to nie dzięki swym naturalnym własnościom i odniesieniom, a więc że — inaczej mówiąc — odwraca naszą uwagę od siebie ku czemuś innemu. Przezroczystość może być też jednak opisana jako absolutna różnica między znakiem *(signum)* a tym, do czego on odsyła *(signatum)*.

Parafrazując sformułowanie Bogusławskiego[35] można powiedzieć, że znak E jest przezroczysty wówczas, gdy pewna osoba rozumie za jego pomocą C, czyli potrafi odróżnić C od nie-C, a przy tym (w procesie identyfikacji C) w żaden sposób nie angażuje S. Jeśli więc na przykład nie odróżniam mężczyzny żonatego (C′) od nieżonatego (nie-C′) na podstawie noszenia obrączki (E'), bo tak wielu w ogóle ich nie zakłada, a i jej założenie nie wystarcza dla zawarcia małżeństwa, to można powiedzieć, że noszenie obrączki (E′) jest przezroczyste w stosunku do stanu cywilnego jej właściciela. Jeśli natomiast odróżnienie brygadiera (C″) od nie-brygadiera (nie-C″) w armii USA możliwe jest na podstawie noszenia jednej gwiazdki (E″), to wówczas owa jedna gwiazdka przy mundurze jest nieprzezroczysta wobec bycia brygadierem. Nieprzezroczyste będą wszystkie te znaki (tak zwane czasem insygnia), których się używa do wyodrębnienia pewnych kategorii na przykład żołnierzy, gdyż przynależeć do takiej to a takiej kategorii, to znaczy nosić takie to a takie insygnium. Inne przykłady znaków nieprzezroczystych: numer domu, opaska dyżurnego przedszkolaka czy odznaka wzorowego ucznia.

Zanim przejdę do omówienia pragmatycznego opisu, znaku, chciałabym parę słów poświęcić ontologii jego przedmiotu. Otóż semantyczna charakterystyka niektórych systemów znaków, a mianowicie języków, z reguły zakłada rozważania ontologiczne. Dotyczą one struktury tego,

[34] A. Bogusławski: *A definition of sign and the problem of sign transparency.* „Studia Semiotyczne" 1977, t. 7. O nieprzezroczystości odniesieniowej wyrażeń językowych pisał W. V. Quine: Word *and Object.* Harvard University Press 1960, s. 141 i n.

[35] A. Bogusławski: op. cit., s. 87.

o czym w danym języku można mówić, a ich wyniki, wraz z wynikami syntaktycznego opisu języka pozwalają na nieco ściślejsze potraktowanie centralnego problemu semantyki wszelkich języków — pojęcia prawdy. *Nota bene* zagadnienie prawdy pojawia się jedynie w semantyce tych systemów znaków, które są językami w wyeksplikowanym wcześniej sensie.

Co zaś się tyczy ontologii przedmiotu znaku w tradycyjnym, filozoficznym znaczeniu tego terminu, to powiedzieć tu można tylko tyle, że żaden sposób istnienia nie stanowi specyficznej cechy tego, co może być *signatum.*

V. PRAGMATYCZNY OPIS ZNAKU

Do zadań pragmatyki należy przede wszystkim objaśnianie, dlaczego określonych znaków używamy w takim a nie innym znaczeniu. Użycia takie mogą być całkowicie arbitralne, niczym nie umotywowane, ale mogą się z nimi łączyć rozmaite motywacje. Oto na przykład używam polskiego słowa *jamnik* na oznaczenie jamnika, bo wiem, że inni używają zwykle słowa tego typu w tym samym celu. Macham komuś na pożegnanie ręką, bo wiem, że z gestem tego typu inni zwiążą to samo *znaczenie,* co ja. Motywem takiego mojego postępowania ze znakami jest zgoda na podporządkowanie się znanym mi i obowiązującym, w danej społeczności zwyczajem. Kiedy indziej daleki grzmot traktuję jako znak nadchodzącej burzy, postrzegając więź między nimi jako naturalną. Mogłaby to również być jakaś więź przyczynowa albo oparta na podobieństwie. Niektóre motywy mogą mieć charakter archetypów, z których analizą, nawiasem mówiąc, niektórzy wiążą spore nadzieje na wyjaśnienie genezy ludzkiej symboliki i wszelkich zjawisk semiotycznych[36]. Z reguły jest więc jakiś powód, czy cały kompleks powodów pojawienia się danego znaku.

Zagadnieniem pragmatycznym jest też postawa użytkownika wobec znaku. Stosunek ten jest określony przez cele, jakie sobie stawiamy sięgając po znak, który może pełnić wobec nas rozmaite funkcje — może służyć ekspresji naszych uczuć, może służyć celom poznawczym, informacyjnym, sugestyjnym, gdy chcemy nakłonić lub zmusić kogoś do zmiany postawy bądź do działania (funkcja promotywna). O performatywnej funkcji znaku mówimy wówczas, gdy za jego pomocą dokonuje się czegoś, gdy konstytuuje on niejako pewien fakt — gdy składa się przy-

[36] W. Kołwzan: *Symbolizm, morfologie archetypowe i informacja.* „Studia Semiotyczne" 1986, t. 14—15.

rzeczenie, zobowiązanie, gdy mianuje się kogoś, wydaje wyrok itd. A mówić jeszcze można o funkcji oceniającej, fatycznej (gdy celem jest podtrzymanie kontaktu — jak *zdrowie?),* poetyckiej, metajęzykowej, semantycznej (insygnia), czy — przede wszystkim — komunikacyjnej. Można by ich zresztą wyliczyć tyle, ile dałoby się wyliczyć odmiennych rodzajów celów, dla których znak jest używany. W zależności od naszych celów znak może pełnić jednocześnie kilka funkcji. Mogę na przykład składać komuś pewną obietnicę (funkcja performatywna) okazując przy tym żal, iż muszę to czynić (funkcja ekspresyjna) i komunikując fakt złożenia obietnicy samym aktem przyrzeczenia (funkcja komunikacyjna). Cel, jaki przyświeca konkretnemu użyciu czegoś jako znaku, narzuca nam z reguły pewien sposób postępowania z nim, o ile chcemy zachowywać się racjonalnie oraz pewną postawę wobec niego. Jeśli dajmy na to wykorzystuję w sposób racjonalny język polski, w celu porozumienia się z przyjacielem, to muszę podporządkować się pewnym regułom obowiązującym w tym języku. Pragmatyka może pouczyć mnie, jak poprawnie posługiwać się językiem, jakich błędów unikać i jak najlepiej osiągnąć założony cel. Problemy komunikacji, jej przebiegu, możliwych zakłóceń i warunków powodzenia, wiążą się z zagadnieniem wzajemnych zależności systemu językowego i idiolektu jednostki, społecznej kompetencji semiotycznej i indywidualnej kompetencji językowej jako podmiotowej modyfikacji społecznie obowiązującej normy. [37]

W odniesieniu do języków szczególnej wagi nabierają zagadnienia konkluzywności wnioskowań. Prawda zajmuje centralne miejsce w tych rozważaniach, jako cel procesów poznawczych.

Stosunek użytkownika do znaku może się przejawiać nie tylko w sposobie używania go. Do niektórych znaków odnosimy się obojętnie, traktując je jak narzędzia i uprzytomniając sobie swoje do nich przywiązanie co najwyżej wówczas, gdy grozi nam ich utrata, do innych — w sposób emocjonalnie zaangażowany, jak na przykład do symboli religijnych. Wartościowanie znaków jest paralelne w stosunku do wartościowania odpowiadających im przedmiotów — przejmują one swe cechy aksjologiczne od tego, co mają przywoływać, co widać wyraźnie w aforyzmie *człowiek to brzmi dumnie.* Wyjaśnienie tych zjawisk, graniczących z fenomenem fetyszyzmu, to także domena pragmatyki.

[37] T. Rzepa, M. Ziółkowski, S. Frydrychowicz: op. cit.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

MAREK SZULAKIEWICZ

TRADYCJA A PERSPEKTYWY FILOZOFII

Najtrudniejsze w filozofii jest powiedzieć tylko tyle, ile się wie.

Ludwig Wittgenstein

Zadania i nadzieje jakie wiązano z filozofią stały się w naszych czasach przyczyną jej krytyki. Dostrzeżono bowiem, że filozofowie nie tylko nie tworzą dzisiaj teorii świata, nie rozstrzygają problemów, ale wręcz nie chcą tego czynić, wprowadzając samoograniczenia. Klasycznym przykładem jest tu metafilozofia, która zamyka przed filozofami tradycyjne tematy rozważań. Czy jesteśmy więc w przełomowym okresie rozwoju filozofii, a współcześni *miłośnicy mądrości* to sofiści XX wieku, z jednej strony krytycznie nastawieni ku filozofii tradycyjnej, z drugiej, właśnie jak sofiści, niosący nowe idee? Gdzie tkwią przyczyny zbyt długiego oczekiwania na Kanta XX wieku, który przywróciłby filozofii utracone zdrowie? A może nie jest to choroba, czy agonia, lecz po prostu koniec? Może nie należy oczekiwać uzdrowieńczych mocy i powiedzieć wyraźnie: w kulturze miejsce filozofii zajął ktoś inny i nie ma żadnego znaczenia to, czy jest on uzurpatorem, czy też prawowitym następcą tronu. Można co prawda z filozoficznym uporem pytać, czy jest to Marksowskie urzeczywistnienie filozofii, czy Heideggerowskie *dokończenie* i przejście w stechnicyzowane nauki szczegółowe. Tak czy inaczej nie łudźmy się — nawet najboleśniejsze opłakiwanie trupa nie byłoby w stanie go wskrzesić.

1. Konfrontacja dzisiejszej filozofii z filozoficzną tradycją prowadzi najczęściej albo do odrzucenia tradycyjnych pytań i problemów, gdy wskazuje się na jej nieśmiertelność, albo też, przy uznaniu aktualności tradycyjnych problemów i niedostrzeganiu ich wśród dzisiejszych filozoficznych rozważań, konfrontacja ta stawia nas przed koniecznością uznania *śmierci filozofii.* Tradycyjne pytania o byt jako byt, o prawomocność poznania, są nie do pogodzenia z antysystemowością, tendencją do relatywizacji, nadmierną problematyzacją — jako cechami współczesnego myślenia filozoficznego. Zerwanie z tradycją mogłoby stać się ocaleniem filozofii i uchylić wszystkie pesymistyczne jej oceny wypowiadane przez samych filozofów, ale wtedy też należałoby odnaleźć nowe zagadnienia i problemy, które okazywałyby się filozoficzne w jakimś no-

wym, nietradycyjnym wymiarze. Może to jednak stanowić wyrażenie zgody na filozoficzny chaos, bo to, jaki to będzie problem, z jakiej dziedziny będzie pochodził, może przestać mieć znaczenie, a istotnym stać się odnalezienie takich problemów jak najwięcej. Łatwo przewidzieć tu nadmierny wzrost problematyzacji kosztem rozstrzygnięć. Filozofią staje się w tej sytuacji to wszystko, co jest poprzedzone słowem *filozofia* -— filozofia kropli wody, filozofia śmierci, filozofia sportu, filozofia *włosa dzielonego do potęgi n-tej* — ale brak w tym Filozofii.

Niezależnie od skutku oglądania dzisiejszych prób filozoficznych oczyma tradycji, należy być świadomym, że to nie skądinąd jak z tradycji wynika dzisiejszy charakter filozofii. To przecież nie tak dawny scjentyzm postulował przeniesienie ścisłej metody naukowej na teren badań filozoficznych, co przy dzisiejszych ocenach nauki, wskazywaniu na jej półmistyczny charakter, nie daje filozofii powodu do dumy. To przecież tradycja filozoficzna w osobie np. Kierkegaarda ujawnia, że system filozoficzny obiecuje człowiekowi odpowiedzi na wszystkie pytania dając w zamian pokusę totalizacji, która zrealizowana w praktyce, staje się niebezpieczna nawet dla samego systemu. To, wreszcie, tradycja filozoficzna pozbawiła współczesnego filozofa pewności, gdy ten w niej właśnie dostrzegł dowolność w udzielaniu odpowiedzi i niemożliwość jednej postawy filozoficznej. Ucieczka w historię stała się tej historii odrzuceniem. Jak do tego doszło?

2. Filozofia jest nieustanną krytyką samej siebie i taki stosunek do tradycji filozoficznej wyznaczał zawsze jej ciągłość. Ciągłość ta była negacją dotychczasowych rozwiązań i ponownym uaktualnieniem pytania, po którym pojawiała się zawsze odpowiedź jako próba ostatecznego rozstrzygnięcia. Charakter owego rozstrzygnięcia zależny był od postawy, jaką zajął filozof, determinującej taką a nie inną treść filozoficzną. Spojrzenie na tradycję filozoficzną pod kątem tejże postawy, tego jakie było pierwotne doświadczenie filozofa, przenosi akcent z tego *co filozof mówi,* na to *skąd filozof mówi.* Podejmiemy próbę analizy współczesnej filozofii problematyzującej szukając owego pierwotnego doświadczenia filozofa, które czyni ją taką jaką jest, tego miejsca, *skąd filozof mówi.*

Początkiem filozofowania jest postawa, którą podmiot musi zająć, aby pojawiła się treść filozoficzna. Postawa ta nie jest jednak tylko przyczyną filozofowania, lecz samym filozofowaniem, nie impulsem uruchamiającym filozofowanie, lecz stale obecną jego istotą. Można, jak Heidegger, całe dzieje filozofii próbować związać z jedną, uniwersalną filozoficzną postawą [1]. Każda taka próba czyniona jest jednak ze względu

[1] Patrz: M. Heidegger: *Czym jest filozofia?* W: *Philosophon Agora* (tłum. J. Gierasimiuk). Lublin 1980, s. 66.

na z góry ustalony, wybrany, podstawowy przedmiot filozoficznej refleksji. Dla Heideggera przedmiotem takim jest byt, stąd też uniwersalną postawą jest zdziwienie.

Dzieje filozofii wskazują jednak na wielość takich postaw, pewną pojęciowość, wyznaczają też określony zespół pytań. Nie sposób wyobrazić sobie, by filozofia starożytna, nie znając pojęcia *stworzenie z niczego,* mogła rozważać problemy stwarzania, jak to czyniła filozofia wieków średnich. Podobnie nie sposób wyobrazić sobie, by filozofia średniowieczna, zobligowana formułą *credo ut intelligam,* mogła postawić pytanie *Jak możliwa jest nauka?* Dopiero zmiana postawy filozoficznej, postawy będącej pierwotnym doświadczeniem filozofa, umożliwia postawienie radykalnie nowych problemów, a jednocześnie problemy niesione tradycją zostają postawione w innej perspektywie.

Platon w *Teajtecie* zwraca uwagę na pierwotne doświadczenie filozofa tymi słowy: *To stan bardzo znamienny dla filozofa — dziwić się* [2]. Czym było zdziwienie i jaki nakreśliło projekt filozofii?

Grecy dziwili się mając przed sobą zagrożoną zmiennością rzeczywistość, która napawała ich niepokojem. W przeciwieństwie do myślenia mitologicznego niepokój ten rodził się na skutek poczucia dystansu wobec tej rzeczywistości, co stało się warunkiem myślenia filozoficznego. Kierując się ku poszukiwaniom ostatecznych racji rzeczywistości, ku pierwszym przyczynom i zasadom, filozofowie niepokój ów pokonywali napotykając jednocześnie kłopoty z ponownym powrotem do rzeczywistości. Nie dziwi tu wzbudzający śmiech służącej powrót T a l e s a z nieba na ziemię. Nie dziwi też Platońska próba odwrócenia myślenia potocznego, próba, która codzienne życie umieszcza w jaskini, w podziemiach świata, jakby dowodząc zbędności powrotu do tego świata. Krótka, epikurejsko-stoicka próba negacji tego odwrócenia i zwrot ku życiu praktycznemu, próba, która w istocie zmierza ku zmianie doświadczenia filozofa, zakończyła się sceptycyzmem nakazującym powstrzymanie się od sądu (P i r r o n z Elidy), czyli powstrzymanie się od filozofowania. Dziwiący się filozof odwracał się od świata przemijalności ku światu trwałości i niezmienności, albo też przestawał być filozofem.

Z podobnym, ale i mocniejszym odwróceniem spotykamy się analizując drugie doświadczenie filozofa, doświadczenie, które leży u podstaw filozofii nowożytnej — wątpienie. *O wszystkim* — twierdzi K a r t ę z j u s z — *można wątpić, i to nie przez nieostrożność lub lekkomyślność, lecz z powodu poważnych i przemyślanych racji*[3]. Tu, w myśl

[2] Platon: *Teajtet* (tłum. Wł. Witwicki). Warszawa 1959, s. 39.

[3] R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii* (tłum. S. Świeżawski). Warszawa 1958, s. 27.

Kartezjusza, wątpienie odwraca filozofa już nie tylko od przemijalnego świata, świata złudy, ale odwraca go również od świata trwałości i niezmienności, świata, który ukazał się jako skutek pierwszego odwrócenia. Filozof dokonuje jeszcze jednej redukcji cofając się do samego siebie.

I tu jednak, w zwrocie ku samemu sobie filozof nie zatrzymuje swego doświadczenia. XIX wiek osobą Fryderyka Nietzschego wskazał na jeszcze jedno doświadczenie filozofa — doświadczenie totalnego braku sensu. I jest to ostatnie odwrócenie się filozofa — od samego siebie. Cóż pozostaje po Nietzscheańskim *filozofowaniu młotem? Świat prawdziwy obaliliśmy: jakiż świat pozostał jeszcze? może pozorny?... Lecz nie!! wraz ze światem prawdziwym obaliliśmy także świat pozorny!* [4]. Totalnym brakiem sensu zostaje ogarnięty sam podmiot filozofujący, a filozof zostaje zmuszony do odwrócenia się od samego siebie, co oznacza bezsensowność filozofowania. Ale co oznacza też, z czego Nietzsche zdawał sobie sprawę, położenie nowych fundamentów pod gmach, o którym nic nie można powiedzieć. Fundament ten, paradoksalnie, jest niszczeniem wszystkich bożków ukrywających śmierć Boga, uświadomieniem sobie, że nie tylko rzeczy są wątpliwe — jak sądził Kartezjusz — ale też sama świadomość przedstawia się samej sobie w złudach *ludzkiego, arcyludzkiego.* Wraz z nią, po stronie jedynie ludzkiej znalazł się podmiot filozofujący, buntujący się teraz przeciwko swemu filozofowaniu i uciekający od rozstrzygnięć. Podmiot, który programowo burzy swą filozoficzną przeszłość i — w obawie by do przyszłości nie przenosić złud przeszłości — woli przedłużać swą krecią pracę niż budować gmach nowej filozofii.

Gdzie leży przyczyna zmiany pierwotnego doświadczenia filozofa? Dlaczego Grecy odczuwali niepokój wobec zmieniającej się rzeczywistości, Kartezjusz wątpił w pewność wszelkiej wiedzy, a Nietzsche dostrzegał totalne załamanie się sensu?

Czy widoczny w następstwie pierwotnych doświadczeń filozofa proces odwracania nie staje się niebezpieczny dla samej filozofii? Co zyskuje w tym procesie filozofujący podmiot? Co zyskał tracąc kolejno świat pozorny, świat wiecznej prawdy, oczywistość świadomości, siebie samego? Odpowiedź wymaga jeszcze jednego odwołania się do tradycji, tym razem przyjrzyjmy się temu co *filozof mówi.*

3. W dziejach filozofii szczególnie interesujące są myśli, które nie mieszczą się w projekcie filozofii niesionym tradycją, a jednocześnie, z późniejszej perspektywy, zostają za taką myśl uznane. Są to tak zwane

[4] F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz* (tłum St. Wyrzykowski). Warszawa 1909. s. 30.

przełomy filozoficzne. Interesujące są przełomy w wąskim znaczeniu, gdy dokonuje się rezygnacji z jednych problemów na rzecz innych, jak i przełomy w znaczeniu szerokim, zmieniające pierwotne doświadczenie filozofa. O przełomie w pierwszym znaczeniu można mówić, gdy np. dokonuje się rezygnacji z filozofii przyrody pierwszych myślicieli na rzecz filozofii człowieka. Pozycję szczególną zajmują sofiści. W drugim, szerokim znaczeniu, mamy na uwadze przełom jaki stanowiła zmiana pierwotnego doświadczenia filozofa ze dziwienia na wątpienie. Pozycję szczególną zajmie tu Kartezjusz.

Sofiści z jednej strony kontynuują myśli pierwszych filozofów, z drugiej zaś, są filozofami nowego typu. Nie rezygnują z abstrakcyjnych rozważań, ale też kierują swe myśli ku wnętrzu jednostkowemu, nie są jeszcze wolni od teoretycznych rozważań i spekulacji ogólnych, a jednocześnie zmierzają ku praktycznemu zastosowaniu swych analiz. Interesujące jest jak potrafili zaakceptować filozofię jako odkrywanie koniecznych racji bytu i jednocześnie zanegować ją, co równało się stworzeniu nowego przedmiotu rozważań.

Sofiści zajęli się metodologicznym problemem zdolności poznawczych człowieka odnosząc problem ten do poznania filozoficznego pierwszych myślicieli. Zapytali o możliwość istnienia takiej filozofii, jaką zaprojektowali pierwsi myśliciele pytaniem o *arche.* Ów zwrot metodologiczny sprawił, że pytanie o *arche* zostało co prawda zachowane, ale każda odpowiedź na nie przestawała mieć takie znaczenie, o jakim myśleli filozofowie przyrody. Uznając człowieka za *miarę wszechrzeczy* Protagoras osłabiał pytanie pierwszych myślicieli, czyniąc z każdej odpowiedzi odpowiedź prawdziwą. Wszystkie odpowiedzi filozofów uzyskały status prawdziwości, ale tym samym żadna nie była prawdziwa tak, jak chcieli tego sami filozofowie. Antropologiczny relatywizm Protagorasa został przez Gorgiasza zastąpiony teoretycznym nihilizmem z takim samym skutkiem dla odpowiedzi na pierwsze filozoficzne pytanie o *arche.* Trzy znane tezy Gorgiasza sprowadzają się do tego, że żadne zdanie nie jest prawdziwe. Oznacza to, iż nie tylko pierwsi filozofowie nie udzielili prawdziwej odpowiedzi na swe pytanie, ale też, iż odpowiedź taka nigdy nie zostanie udzielona.

Dokonując zwrotu metodologicznego sofiści wycofali się z tradycyjnej filozofii, nie negując samej filozofii. Ciągłość filozofii została zachowana, ale też właśnie dlatego pojawiła się konieczność filozoficznego przewartościowania i nowej problematyki. Sofistom zawdzięcza filozofia, już u progu swego rozwoju, przebudzenie się problematyki antropologicznej i filozofii języka, czyli tych tematów, które były nie do przemyślenia w ramach filozofii przyrody, a które przesuwały akcent z systemów na krytykę, z filozofii absolutnej ku filozofii krytycznej.

W filozofii nowożytnej podobną rolę jak sofiści w starożytności odegrał Kartezjusz. Manewr Kartezjański nie z problematyki filozofii jednak uczynił problem, lecz z całego ludzkiego poznania. Wątpienie w możliwości poznawcze człowieka otworzyło perspektywę transcendentalną będącą nie tyle zmianą problematyki, ile otwarciem przed filozofią całego pola rozważań. Tam, u sofistów, filozofia otrzymała pierwszy impuls do wykroczenia poza dotychczasowe, filozoficzne poznanie filozofów przyrody. Tu, u Kartezjusz a, filozofia wykracza poza wszelkie dotychczasowe poznanie, poszukując poznania niepowątpiewalnego. I jak sofiści rozszerzyli pole zainteresowań filozofii o filozofię człowieka i filozofię języka, tak Kartezjusz odkrywa przed filozofią pole transcendentalne.

Marzeniem filozofa, najmocniej wyrażonym w naszych czasach przez Husserla, jest idea poznania bezzałożeniowego, tzn. takiego, które nie będzie zapośredniczone przez jakiekolwiek mniemania podmiotu poznającego. Tymczasem jednak, dostrzegając zmienność podstawowego doświadczenia filozofa w tradycji filozoficznej mamy prawo uznać, że problemy filozoficzne, jako skutek ściśle określonej postawy, pojawiły się po uprzednim zakorzenieniu w rzeczywistości społeczno-kulturowej. Oznacza to, że zarówno postawa filozoficzna, jak i treść filozoficzna, czyli to, skąd filozof mówi i co filozof mówi, były — mówiąc językiem Nietzschego — *ludzkie, aż nazbyt ludzkie,* chociaż pretendowały do tego, by być *boskie* i uniwersalne. Mówiąc inaczej, filozofia zarówno w postawie, jak i w treści, nie wykraczała poza historyczność, chociaż zawsze zmierzała do całościowego zrozumienia historyczności.

Ten największy paradoks filozofii, niemożliwość *stanięcia obok* i jednoczesnego *bycia wewnątrz,* gdy chce się rozwiązań uniwersalnych, został w pełni uświadomiony i rozwiązany przez Hegla. Pisze H e g e l: *Filozofia jest tożsama z duchem epoki, w której się pojawia; nie stoi ona ponad swą epoką, jest jedynie świadomością substancji swej epoki, czyli myślową wiedzą o tym, co istnieje w czasie. (...) Jednakże filozofia stoi również ponad swą epoką, a mianowicie pod względem formalnym, ponieważ jest myśleniem tego, co jest substancją tej epoki*[5]. Paradoks został pokonany, ale wartość samej filozofii została zminimalizowana, prawdy uniwersalne okazały się uniwersalnymi prawdami końca epoki. Filozof stał u kresu gotowej, zakończonej epoki, czyli jakby był jednocześnie poza nią, ale i wewnątrz niej.

Pokonanie przez Hegla paradoksu filozofii, czyli wskazanie na możliwość realizacji tego, co dotychczas bezskutecznie starano się rea-

[5] G. W. F. Hegel: *Filozofia i inne dziedziny ducha.* W: Z. Kuderowicz: *Hegel i jego uczniowie.* Warszawa 1984, s. 297.

lizować, miało być końcem filozofii. Dopiero *lewicy* heglowskiej udało się przywrócić paradoksalność filozofii, a to przez dostrzeżenie jedynie pozorności Heglowskiego wykroczenia. Dla Hegla nie ma przyszłości, dla Marksa dzieje to też przyszłość, Hegla wykroczenie *poza* jest złudzeniem, Marks ożywia paradoks filozofii, bo zanurzony w historyczność, chce poza nią wykroczyć. Uwikłany w historyczność chce, paradoksalnie, ale właśnie filozoficznie, odkryć jej sens, zrealizować to, co niemożliwe.

4. Przełom XVI i XVII wieku był czasem, narodzin odmiennego niż w starożytności i średniowieczu ideału wiedzy naukowej. Miała być to nauka, która zgodnie z postulatami Bacona i Kartezjusza dostarczałaby wiedzy pozwalającej zapanować nad naturą i wykorzystać jej siły dla naszego nad nią panowania. Ideał ten był ideałem, drapieżnym, ideałem, który miał skłonność do wypierania innych sposobów reakcji i zachowań. Kierowany był też bezpośrednio przeciwko postawie filozoficznej i jeszcze bardziej przeciwko paradoksalności filozofii. Już nie tyle więc przeciwko konkretnym filozoficznym tezom, ale przeciwko samej istocie myślenia filozoficznego.

Już na początku swego rozwoju nauka stworzyła konkurencyjny wobec filozoficznej postawy i paradoksalności filozofii sposób oglądu rzeczywistości. Najpierw jedyną w swym rodzaju postawę filozofa zastąpiono uniwersalną, dostępną dla każdego postawą *empirycznego oglądu.* I gdy filozofem mógł być *„ktoś”,* a nie każdy, *badaczem przyrody* mógł być każdy, bo ten drugi niczego innego nie czyni jak to, co czyni każdy żyjący człowiek. Platon, chcąc uczyć Dionizjosa filozofii, przeprowadza najpierw próbę mającą wykazać, czy ten ostatni *urodził się filozofem* [6]. Bacon programowo pozbawia myśli skrzydeł i obciąża je ołowiem faktów.

Najmocniej jednak podstawy nauki nowożytnej skierowane były przeciwko paradoksalności myślenia filozoficznego. Samo zastąpienie idei świata Arystotelesa, świata skończonego i hierarchicznie uporządkowanego ideą świata otwartego i nieskończonego oznaczało wskazanie na niemożliwość wykroczenia poza ten świat. Z drugiej strony, metoda Bacona była wyraźnym skierowaniem w głąb rzeczywistości, a nie poza rzeczywistość. Znamiennym jest, że większość baconowskich przykładów mających przedstawić nową metodę podejścia do rzeczywistości pochodzi z dziedziny chemii, czyli nauki badającej skład i budowę.

Należy jednak pamiętać, że naukę stworzyli filozofowie. Franciszek Bacon, tworząc nowe kanony postępowania naukowego jest filozofem. Kartezjusz, zajmuje się optyką, pisząc jednocześnie filozo-

[6] Platon: *Listy* (tłum. M. Maykowska). Warszawa 1987, s. 49.

liczne traktaty poświęcone metodzie prawidłowego poznawania. Newton co prawda nie napisał żadnej systematycznej filozofii nauki, ale znane były powszechnie jego filozoficzne tezy na temat hipotez, związku między przewidywaniem i wyjaśnianiem, czy też praw naukowych. Zapytać należy, jak mogli połączyć paradoksalność myślenia filozoficznego z konkretnością myślenia naukowego? Z perspektywy filozofii w tym właśnie wyraża się paradoksalność. Bo zaangażowani bezpośrednio w tworzenie nauki starają się poza naukę wykroczyć tworząc jej podstawy. Z perspektywy nauki połączenie paradoksalności i konkretności jest niemożliwe, ale z tej właśnie perspektywy myśliciele ci nie traktują poważnie swej filozofii. Bo oto Bacon, na polu filozofii krytyk autorytetów i zwolennik faktów, na polu nauki nie przyjmuje systemu Kopernika chociaż już wtedy fakty, jakich dostarczył Galileusz wyraźnie system ten potwierdzają. Oto Newton wypowiadając formułę *hypothesis non fingo,* jako badacz przyrody mówi więcej niż powinien powiedzieć, a więc nie pozostaje w zgodzie z własną metodologią. Wreszcie Kartezjusz, jego prawo zachowania ruchu wyprowadzane z idei niezmienności Boga, funkcjonujące na polu nauki, jest nie do pogodzenia z wypowiadanymi przez niego samego zasadami badania przyrody. Niepoważne traktowanie filozofii przez naukę było pierwszym krokiem redukcjonistycznego podejścia naukowego.

Drugim krokiem skierowanym przeciwko filozofii był głoszony przez naukę antropocentryzm. To, z czym filozofia od wieków miała problemy, a co było jej motorem napędzającym, nauka potraktowała jako bezdyskusyjny fakt. Podmiot badania naukowego był całkowicie autonomiczny, niezależny od osobniczego doświadczenia, mogący swą własną mocą dotrzeć do tego, co w przyrodzie ma charakter uniwersalny. Właśnie zakładanie autonomii podmiotu poznającego implikowało autonomię całej nauki, jej niezależność od światopoglądów, filozofii itp. Wyzwalanie się nauki oznaczało jej panowanie, ale panowanie również nad koncepcją człowieka, którą nauka zakładała jako jedną, uniwersalną i bezdyskusyjną. Jako bezosobowa, nauka nie znała człowieka jako bytu osobowego, a jedynie jako uniwersalny podmiot poznania. To dlatego Pascal, matematyk, fizyk, wynalazca odrzuca Kartezjusza jako *bezużytecznego i niepewnego,* to dlatego myśl *ojca filozofii nowożytnej* traktuje jako *niewartą godziny trudu.* Bo tam, u Kartezjusz a, jest uniwersalny podmiot poznający, a nie on, Błażej Pascal ze swymi lękami, obsesją śmierci i wewnętrznym rozdarciem.

5. Ale Pascal próbując wyzwolić konkretnego człowieka, siebie samego spod uniwersalizującego panowania nauki, znajduje miejsce dla paradoksalności. Paradoksalnym jest człowiek. *Ostatecznie bowiem czymże jest człowiek w przyrodzie? Nicością wobec nieskończoności,*

wszystkim wobec nicości, „pośrednikiem" między niczym a wszystkim[7]. Nie było to jeszcze wyzwolenie się paradoksalnego myślenia spod redukcjonalistycznego i uniwersalizującego myślenia nauki, lecz było wyzwoleniem pewnej postawy, w której ujawnia sią paradoksalność bytu ludzkiego. U Pascala jest to poczucie własnej słabości, poczucie tragizmu i absurdu. Postawa ta sięga więc indywidualnych cech jednostki, nie tych może, których szukał Platon u D i o n i z j o s a, ale też na pewno nie są to cechy uniwersalnego podmiotu poznającego.

Na człowieka też wskazał I. Kant doprowadzając Baconowskie idee panowania do pełnego zwycięstwa. Przewrót Kopernikański był dopełnieniem naukowego triumfu człowieka nad światem, triumfu człowieka, do którego świat się dostosowuje jako jego przedmiot poznania.

Te dwie idee, z jednej strony odkrycie paradoksalności bytu człowieka, z drugiej wskazanie na. człowieka jako na uniwersalny podmiot poznania, przyczyniły się do załamania koncepcji człowieka, która legła u podstaw nauki. Prawdy, które miał odkrywać zakładany milcząco przez naukę uniwersalny podmiot, przestały być prawdami tego podmiotu, a stały się prawdami człowieka historycznego. To już nie uniwersalny podmiot badał przyrodę i opisywał ją za pomocą praw, lecz czynił to żyjący w XVII wieku Newton (1642—1727), w XVIII wieku Lavoisier (1743—1794), czy też w XIX wieku Maxwell (1831—1879).

Odfilozoficznienie kultury, bo tak należy nazwać próbę sprzeciwu nauki wobec paradoksalności myślenia filozoficznego, spotkało się więc z trudnościami wtedy, gdy odkryto, że uznawanie uniwersalnego podmiotu poznania jest fikcją, jak również wtedy, gdy odkryto paradoksalność samego człowieka. Myślenie i jego kształt zostało raz na zawsze połączone z miejscem człowieka w czasoprzestrzennej strukturze bytów. Od tego kim jest człowiek zależy to, czy myślenie paradoksalne ma rację bytu w kulturze, a razem z nim filozofia, czy też jest historycznym błędem i pułapką myśli, a filozofia jest jedynie tego wyrazem. Pytanie antropologiczne jest więc pytaniem, które stawia filozofia również po to, aby uprawomocnić lub znieść samą siebie.

Również próby unaukowienia filozofii, czyli podporządkowanie się filozofów rygorom nauki i przeobrażenie treści filozofii ze względu na te rygory, prowadzą ku pytaniu antropologicznemu, tym razem jednak od strony kultury. Odrzucenie paradoksalnego myślenia filozoficznego i opowiedzenie się za kierunkiem rozwoju nauk szczegółowych jest możliwe do przyjęcia wtedy, gdy kierunek ten uzna się za reprezentujący istotę kultury. Ale przecież to człowiek tworzy kulturę. Stąd uznanie czegoś za istotę kultury jest jednocześnie przyjęciem pewnej koncepcji

[7] B. Pascal: *Myśli* (tłum. T. Żeleński (Boy)). Warszawa 1968, s. 62.

człowieka. Przed wyborem między paradoksalnym myśleniem filozofii a filozofią, należy rozstrzygnąć problem bytu ludzkiego.

Na konieczność rozstrzygnięcia tego typu wskazuje również sama nauka, która aczkolwiek odwracając się od paradoksalności myślenia filozoficznego i krytykując za nie filozofię, znakomicie potrafi zbierać owoce paradoksalności. Demaskowanie nauki przez metodologów wskazuje wyraźnie, że żadne myślenie i żadna działalność poznawcza nie mogą obejść się bez tego, co ma charakter *nienaukowy,* a co związane jest z aksjologią, wiarą, itp.

6. Olbrzymie szkody jakie uczynił w kulturze myślenia filozoficznego scjentyzm zostaną naprawione wtedy, gdy kultura zrehabilituje wartość myślenia paradoksalnego i uzna je za równoprawne z myśleniem naukowym. Gdy uzna się pewną zgodność między tym *skąd filozof mówi* a tym co *filozof mówi* nie za logiczny błąd godny odrzucenia, lecz za swoistość myślenia filozoficznego. Rehabilitacja ta nie może być jednak przeprowadzana z perspektywy filozofii. Ta ostatnia nie jest bowiem u siebie. Miejsce dla filozofii musi zostać zrobione przez samą kulturę, która winna przypomnieć sobie, że myślenie paradoksalne (filozofia) leży obok religii i prawa rzymskiego u jej podstaw. Najpierw więc losem kultury jest przejawiające się w postaci kryzysów odczucie braku. I to braku nie tylko filozofii jako takiej, lecz braku we wszystkich dziedzinach kultury, które same sobie przedstawiają się zupełnie inaczej wtedy, gdy filozofia istnieje i wtedy, gdy rozwijają się bez filozoficznego podłoża.

Problem odnalezienia drogi filozofii staje się nieodłączny od problemów, przed którymi stanęła cała współczesna kultura. Nie można rozważać dzisiaj problemu filozofii bez poszukiwania źródeł kryzysu kultury. Jest to jedyny sens metafilozofii. Filozofia w greckiej wykładni była, obok chrześcijaństwa i prawa rzymskiego, podstawą kultury. Kto dzisiaj oskarża filozofię, oskarża też kulturę o zdradę filozofii i musi szukać tego, czego w filozoficznej kulturze brakuje w obrębie religii, prawa, nauki, itp. wtedy, gdy filozofia nie zaznacza swej obecności.

Troska o kulturową rzeczywistość jest umieszczeniem podmiotu filozofującego w obrębie tej rzeczywistości. Co jednak, możemy zapytać, stało się z *filozoficznym odwracaniem,* skoro filozof jest zmuszony do pozostania w rzeczywistości? Jak możliwa jest paradoksalność filozoficznego myślenia, skoro filozof zwraca się *ku,* a nie wykracza *poza?* Jak można filozofować skoro nie można i nie należy *stać obok?* Czy przychodzące po zdziwieniu, wątpieniu, i odczuciu braku sensu poczucie odpowiedzialności za rzeczywistość nie jest zdradą filozoficznej postawy?

Tajemnica rozwiązania tkwi w charakterze rzeczywistości, ku której zwraca się filozofujący podmiot. Rzeczywistością tą jest świat człowieka, który w wyniku działań samego człowieka staje się mu obcy. Wskazując

zasadę rzeczywistości wskazuje filozof określoną sytuację człowieka. Stawiając tradycyjny problem nauki filozof nie zapyta o jej prawomocność, lecz o sytuację, w jakiej znalazł się sam człowiek, gdy nauka stała się narzędziem walki. Wreszcie filozof nie zapyta dzisiaj o istnienie Boga, lecz o sytuację religijnej kultury pozbawionej Boga.

Rzeczywistość nie staje się obca na skutek zajęcia jakiejś dodatkowej postawy, jak miało to miejsce w przeszłości. Jest ona obca jeszcze przed rozpoczęciem filozofowania. Zarówno Ja-filozoficzne, jak też Ja--niefilozoficzne mają ten sam stosunek do rzeczywistości. Obu rzeczywistość jawi się jako obca. I to tym bardziej obca, im bardziej jest się ku niej zwróconym. Oznacza to z jednej strony, że filozofia otwiera się dzisiaj dla każdego w swych możliwościach, z drugiej, że podstawowe doświadczenia filozofa stają się nieistotne dla samego filozofowania. Skoro bowiem są one zjawiskiem powszechnym, nie mogą być wyróżnikiem filozofowania.

Argumenty te przemawiają za tym, że aby filozofować jak dotychczas, należy postępować dokładnie odwrotnie niż dotychczas. Jeśli tradycja filozoficzna filozofowanie powiązała z odwracaniem się (od świata pozornego, świata wiecznej prawdy, oczywistości świadomości, siebie samego), to aby kontynuować tradycję, należy zwrócić się ku rzeczywistości, bo wtedy właśnie realizuje się największe od niej odwrócenie — odwrócenie od jej obcości. I jest to też odpowiedź na pytanie, co zyskał filozof w procesie odwracania. Zyskał świat cały, za który ponosi odpowiedzialność w akcie filozofowania.

7. Obcość rzeczywistości ujawniająca się jeszcze przed zajęciem postawy filozoficznej i jedynie wtedy, gdy filozof *jest z rzeczywistością,* stwarza nowe możliwości odpowiedzi na pytania niesione przez tradycję. Możliwości te otwierają drogę ku nowym filozoficznym tezom oznaczającym kolejny filozoficzny przełom.

Tak często podkreślana przez nas paradoksalność filozoficznego myślenia ulega istotnym modyfikacjom. Wychodząc od pierwotnego wykraczania poza rzeczywistość i ujmowania jej jako *tego co obce,* filozof wracał do tej rzeczywistości naznaczając ją już w punkcie wyjścia swoim własnym piętnem. W ten sposób filozofia sama siebie uznawała za absolut stanowiący rzeczywistość, a nie odbijający ją.

Mówiąc inaczej, aktem wykraczania poza rzeczywistość filozof czynił z niej przedmiot poznania i od niego samego zależała idea, która pozwalała mu do tej rzeczywistości powrócić. Ale przecież rzeczywistość nie jest tylko przedmiotem poznania. Jest ona również miejscem., w którym filozof kocha, nienawidzi, pracuje, wypoczywa, przeżywa akty lęku i bohaterstwa. Prócz tego, że jest ona przedmiotem poznania, jest ona też miejscem życia. Oprócz tego, że jest *światem dla niego,* jest też *jego świa-*

tem. Oprócz strony poznawczej ma też stronę etyczną, a świadomość nie istnieje obok świata i na zewnątrz niego, ale wewnątrz, i od wewnątrz go przenika.

W rezultacie spojrzenia na rzeczywistość *od wewnątrz* to, co się filozofowi przedstawia, przedstawia się bez utraty swej indywidualności, a on sam nie jest już tym, który ma zapanować nad przedmiotem i uczynić go swoim własnym. Przedmiot ten, jeśli nawet przedstawia mu się jako obcy, jeśli jest tym przedmiotem, obok którego, i z którym, żyć się nie da, jest światem jego życia, światem, za który jest on odpowiedzialny, światem wreszcie, który odsłania swe tajemnice w dialogu, a nie w zewnętrznej obserwacji. A dialog ten, prawdziwy dialog, gdy nie tylko dokonuje się obserwacji, lecz również uczestniczy, prowadzi nie do poznania, lecz do o wiele donioślejszego poznawczo rozumienia. I to zadanie, zrozumieć świat, a nie uprzedmiotowiająco poznać, jest zadaniem powrotu do świata, który poprzedza poznawanie, a który dotychczas (również w filozofii), nie ujawniał się w uprzedmiotowiającym poznawaniu.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

ANDRZEJ MAŁKIEWICZ

ROZWÓJ KATEGORII TEORETYCZNYCH MATERIALIZMU HISTORYCZNEGO

W poszukiwaniu podstawowej dla myśli K. Marksa kategorii teoretycznej wskazywano między innymi na *pracę, walkę klas, własność, alienację, sposób produkcji, podział pracy.* Spory pomiędzy zwolennikami rozmaitych stanowisk nie doprowadziły do wyeliminowania któregokolwiek z nich. Przy tym obrazy materializmu historycznego, uzyskane w oparciu o każdą z tych kategorii, chociaż nie są zasadniczo przeciwstawne, nie są też tożsame. Wskazuje to na konieczność poszukiwania takiego opisu Marksowskiej teorii, w którym uwzględniony byłby rozwój myśli Marksa, widoczny nie tylko między Marksem *młodym* i *dojrzałym,* ale na przestrzeni całej jego pracy badawczej..

W konkretnych analizach procesu historycznego dokonywanych przez Marksa pewne kategorie wybijały się zawsze na plan pierwszy, określały pozostałe. W dotychczasowych badaniach z reguły przeoczano jednakże, że tę wiodącą rolę w różnych okresach swej pracy przypisywał Marks różnym kategoriom.

I. ETAP PIERWSZY: *PRACA — KLASY — WALKA KLAS*

W połowie lat czterdziestych kluczowe miejsce w marksowskim systemie kategorialnym zajmowały kategorie *klas* i *walki klas*[1]. Kategorią wyjściową, służącą do ich zbudowania była *praca* (i jej negacja *nie-praca)* jako podstawa życia społecznego, praca w znaczeniu zmysłowego obcowania z przyrodą. *Cała tak zwana historia powszechna* (Weltgeschichte) *jest niczym innym jak tylko tworzeniem człowieka przez pracę ludzką* (Erzugung des Menschen durch die menschliche Arbeit)[2]. Samo słowo *klasa*

[1] Fragment poświęcony problemom klas społecznych szczególnie wiele zawdzięcza opracowaniu R. B a c k e r a: *Kategoria klasy społecznej u Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. Próba rekonstrukcji i klasyfikacji.* „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Polityczne" XV, Toruń 1985, s. 3—26.

[2] K. Marks, F. Engels: *Dzieła* (cyt. dalej jako *MED).* T. 1, Warszawa 1962, s. 588.

(Klasse) pojawiło się już w dysertacji doktorskiej Marksa, gdzie wyróżnił — za Plutarchem — klasę ludzi wybitnych i inteligentnych [3].

Pojęcie to było w powszechnym użyciu w ówczesnej publicystyce i literaturze naukowej, i to nie tylko w kręgach postępowych; pojawiało się w wypowiedziach najbardziej reakcyjnych monarchów i w dokumentach urzędowych [4]; u ekonomistów, filozofów, w tym u Hegla [5]. Później dopiero — w drugiej połowie XIX wieku — zostało częściowo usunięte z obawy przed narastającą walką klas i upowszechniającym się marksizmem.

Często przytaczana jest myśl Marksa o tym, że to nie on wymyślił teorię klas społecznych. *Nie przypada mi* — pisał w liście do Weydemeyera z 5 marca 1852 roku — *ani zasługa odkrycia klas w nowoczesnym społeczeństwie, ani zasługa odkrycia ich walki między sobą. Na długo przede mną historycy burżuazyjni przedstawili rozwój historyczny tej walki klas, a ekonomiści burżuazyjni — anatomię ekonomiczną tych klas. To co ja wniosłem nowego, polegało na udowodnieniu*: 1. *że istnienie klas związane jest tylko z określonymi historycznymi fazami rozwoju produkcji;* 2. *że walka klas prowadzi nieuchronnie do dyktatury proletariatu; 3. że sama owa dyktatura jest tylko przejściem do zniesienia wszelkich klas i do społeczeństwa bezklasowego* [6].

Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana, niż Marks ją tu przedstawił.

W nauce XIX-wiecznej można wyróżnić trzy zasadnicze stanowiska wobec problemu klas społecznych, stanowiące punkt wyjścia dla Marksa:

1. Posługiwano się tym terminem w sensie logicznym, przez klasę rozumiejąc grupę ludzi wyróżnionych według jakiegokolwiek kryterium.

2. Francuscy historycy epoki restauracji stosowali model biegunowy, model walki klas.

3. Wyróżniano klasy na podstawie miejsca w procesie podziału. To stanowisko miało dwie wersje:

a) u socjalistów utopijnych był to podział na biednych i bogatych;

b) w ekonomii klasycznej stosowany był podział na trzy klasy.

Marks dokonał dekonstrukcji wszystkich trzech stanowisk. Pierwsze jest teoretycznie najmniej interesujące. Trzeba jednakże zauważyć,

[3] K. Marks: *Różnica między demokratejską a epikurejską filozofią przyrody.* Warszawa 1966, s. 213.

[4] Przykłady zob. w cytatach u Marksa, np *MED.* T. 1, op. cit., s. 20; idem: *Zarys krytyki ekonomii politycznej.* Warszawa 1986, s. 96 i wiele innych.

[5] G. W. F. H e g e l: *Zasady filozofii prawa.* Warszawa 1969, s. 229—230.

[6] *MED.* T. 28, Warszawa 1970, s. 565.

że niekiedy, zwłaszcza w wypowiedziach publicystycznych (choć nie tylko), znajdowało ono wyraz w pracach Marksa. Wymieniał na przykład takie klasy jak *grandowie, kler, zakony i prawnicy,* a w *Kapitale — piekarze* [7]. Podobnie pisał też niekiedy Engels[8]. W polskim przekładzie określeń takich znajdujemy mniej niż w oryginale, tłumacze bardziej *marksistowscy* niż sam Marks uznali za wskazane *poprawić* niektóre jego wypowiedzi; w ten sposób znikły klasy *filantropów, socjalistów, służących* [9].

Historycy francuscy epoki restauracji pisząc o dziejach swego kraju szukali mechanizmów jego rozwoju w walce pomiędzy dawnymi *rasami* (słowo to było wtedy jeszcze odległe od późniejszej rasistowskiej treści) romańską i germańską, które następnie przekształciły się w klasy: ludową i panującą. W zależności od orientacji genezę narodu francuskiego wiązano ze zwycięstwem jednej z *ras* lub z pewnego rodzaju ich syntezą. Reprezentantami takich poglądów byli między innymi F. -P. G u i z o t, F. -A. Mignet, a zwłaszcza A. Thierry, o którym. Marks pisał z uznaniem i cytował go obficie w liście do Engelsa z 27 lipca 1854 roku [10].

Trzeba jednak zastrzec, że w zacytowanej przed chwilą wypowiedzi Marks nie pisze, że *zapożyczył* koncepcję od historyków francuskich, a tylko, że przedstawili ją oni wcześniej, *przede mną.* I rzeczywiście, nie tyle zwrócili oni uwagę Marksa na sam problem, ile pomogli znaleźć odpowiedzi na pytania, które Marks postawił już wcześniej. Źródłem Marksowskiego zainteresowania walką klas były dwie okoliczności:

po pierwsze — jego własny udział w walce politycznej toczącej się w Nadrenii;

po drugie — wnioski wypływające z zastosowania Heglowskiej metody dialektycznej do analizy sprzeczności istniejących wewnątrz społeczeństwa.

Złączenie tych dwu przesłanek stanowiło punkt wyjścia koncepcji walki klas, a dorobek historyków francuskich pozwolił wypełnić tę koncepcję szczegółową treścią. W rezultacie też, od połowy lat czterdziestych

[7] *MED.* T. 10, Warszawa 1965, s. 537; *MED.* T. 23, Warszawa 1968, s. 292.

[8] *MED.* T. 4, Warszawa 1962, s. 346; *MED.* T. 16, Warszawa 1968, s. 63 i in.

[9] *There exists a class of philantropists and even of socialists* (K. Marx, F. Engels: *Gesamtausgabe* (MEGA) Abt. I, Bd. 12, Berlin 1984, s. 205). Por. też *MED.* T. 9, Warszawa 1965, s. 189, gdzie są to *kategorie; dienenden Klasse* (K. Marx, F. Engels: *Werke.* Bd. 24, Berlin 1975, s. 475) co przetłumaczono jako *kategoria służby domowej (MED.* T. 24, Warszawa 1977, s. 592).

[10] *MED.* T. 28, op. cit.,, s. 421—424. Zob. też s. 564. Trzeba również wspomnieć o wpływie niemieckiego historyka B. G. N i e b u h r a, bliskiego wymienionym.

klasy stały się dla Marksa podstawowym elementem struktury społecznej, a walka klas podstawowym źródłem ruchu historii.

Samo pojęcie *walki. klas* pierwszy raz zostało użyte w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych: Płacę roboczą określa wroga walka* (feindlichen Kampf) *między kapitalistą i robotnikiem*[11]. Koncepcja ta implikowała przyjęcie *biegunowego* modelu klas społecznych. Został on częściowo wyartykułowany w *Świętej rodzinie* [12], a w *Ideologii niemieckiej* autorzy uznali toczenie walki, antagonizm za czynnik konstytuujący klasę: *poszczególne jednostki tworzą klasę tylko o tyle, o ile muszą toczyć wspólną walkę z jakąś inną klasą* [13], nie może więc istnieć klasa, która nie ma swojej antytezy [14].

Tak rozumiane klasy społeczne stają się podmiotami dziejów, zajmują jakby miejsce Heglowskiego Ducha, podporządkowując sobie ludzi, ich los i postępowanie, cywilizację i produkcję[15]. Nie da się ujmować społeczeństwa inaczej niż poprzez sprzeczności klasowe [16].

Model *walki klas* najdobitniej wyrażony został w *Manifeście Partii Komunistycznej: Historia wszystkich dotychczasowych społeczeństw jest historią walk klasowych. Wolny i niewolnik, patrycjusz i plebejusz, feudał i chłop poddany, majster cechowy i czeladnik, krótko mówiąc, ciemiężcy i uciemiężeni pozostawali w stałym do siebie przeciwieństwie, prowadzili nieustanną już to ukrytą, już to jawną walkę* [17].

Poszczególne całości społeczne rozpadają się zatem na klasy, których antagonizm decyduje o rozwoju. Koncepcja *walki klas* znalazła w *Manifeście* swą szczytową reprezentację, tekst ten stanowił swego rodzaju podsumowanie przemyśleń autorów z lat poprzednich. Ale podsumowując, jednocześnie dostrzegli oni swe braki i słabości, nie byli z uzyskanego efektu zadowoleni, więc od razu zanegowali je i zarysowali odmienną, bardziej wzbogaconą koncepcję.

Tak więc w starożytnym Rzymie wyróżnili patrycjuszy, rycerzy, plebejuszy i niewolników, podobnie też można wskazać szczegółowe podziały klasowe w feudalizmie i kapitalizmie [18]. A więc w tym jednym tekście

[11] *MED.* T. 1, op. cit., s. 503.

[12] *Odniósłszy zwycięstwo, proletariat nie staje się bynajmniej absolutną stroną społeczeństwa, gdyż zwyciężyy on tylko znosząc siebie, a zarazem własne swoje przeciwieństwo. Wówczas też zniknie zarówno sam proletariat jak i warunkujące go przeciwieństwo — własność prywatna — MED.* T. 2, Warszawa 1961, s. 44.

[13] *MED. T.* 3, Warszawa 1975, s. 59.

[14] Ibidem, s. 490.

[15] *MED.* T. 4, op. cit., s. 59—60, 98.

[16] *MED.* T. 5, Warszawa 1962, s. 526.

[17] *MED.* T. 4, op. cit., s. 514.

[18] Ibidem, s. 514—515, 522.

znalazły się, obok siebie, dwa różne modele klas społecznych: biegunowy i pluralistyczny. Autorzy ograniczyli także czasowo moc obowiązującą obu modeli. Co prawda *cała dotychczasowa historia społeczeństwa przebiegała w przeciwieństwach klasowych,* jednak w przyszłości, po zwycięskiej rewolucji proletariackiej *znikną różnice klasowe,* zwycięstwo proletariatu *znosi warunki istnienia przeciwieństw klasowych, znosi w ogóle klasy*[19]. A zatem walka klas jest jedynie mechanizmem rozwojowym dotychczasowej historii, nie zaś historii w ogóle.

Na marginesie trzeba zauważyć, że Marks nie przywiązywał nigdy szczególnej wagi do ścisłości terminologicznej, stąd między innymi nie rozgraniczał terminów „klasa" i *„stan",* nie warto więc wdawać się w szczegółowe i subtelne rozważania nad ich rozróżnianiem — były one używane zamiennie i tylko przypadek o tym decydował. Na dowód wystarczy może jeden przykład: *Dotychczasowe drobne stany średnie*: *drobni przemysłowcy, drobni kupcy i rentierzy, rzemieślnicy i chłopi — wszystkie te klasy staczają się do szeregów proletariatu*[20].

II. ETAP DRUGI: *PRACA — WŁASNOŚĆ — PODZIAŁ PRACY*

W *18 brumaire'a Ludwika Bonaparte* Marks ujął klasy wyłącznie od strony politycznej, a przez walkę klas rozumiał walkę polityczną. Dlatego stwierdzał, że *w starożytnym Rzymie walka klas toczyła się wyłącznie wśród uprzywilejowanej mniejszości, między wolnymi bogaczami a wolną biedotą, natomiast wielka produkująca masa ludności, niewolnicy, stanowiła jedynie bierny piedestał dla walczących*[21]. Walka niewolników z ich właścicielami, jako nie posiadająca znamion walki politycznej, nie zmieściła się w pojęciu walki klas, wyraźnie tutaj zawężonym w stosunku do znaczenia z lat czterdziestych.

Było to przejawem stopniowego obniżania rangi pary kategorii: *klasa — walka klas* w systemie teoretycznym Marksa, co datuje się już od Manifestu. Widać to wyraźnie w cytowanym liście do W e y d e m e y e r a. Wprawdzie Marks nie zrezygnował nigdy z tych kategorii, ale o ile najpierw były one kategoriami podstawowymi, służącymi wyjaśnianiu wszelkich zjawisk życia społecznego, o tyle teraz, po mocnym sformułowaniu tezy o historyczności klas, Marks podjął pracę nad wyjaśnieniem tej historyczności, nad ustaleniem źródeł stosunków klasowych, a więc nad wyprowadzeniem kategorii bardziej podstawowych.

[19] Ibidem, s. 536.
[20] Ibidem, s. 522.
[21] *MED.* T. 8, Warszawa 1964, s. 640. Zob. też *MED.* T. 9, op. cit., s. 189.

Rolę taką odegrały najpierw, w latach pięćdziesiątych, kategorie form własności i podziału pracy, a potem — stosunki produkcji.

Wspominając o walce klas Marks podkreślał w *Kapitale* zależność jej form od form produkcji: *Walka między kapitalistą a robotnikiem najemnym rozpoczyna się z powstaniem samego stosunku kapitałowego. Walka ta wre przez cały okres manufaktury. Ale dopiero od czasu wprowadzenia maszyny robotnik zwalcza sam środek pracy, materialną, formę istnienia kapitału. Buntuje się przeciw tej określonej formie środka produkcji jako materialnej podstawie kapitalistycznego sposobu produkcji* [22].

Do analizy stosunków klasowych wywodzonych z produkcji jako punkt wyjścia lepiej od koncepcji *biegunowej* służyła koncepcja wywodząca się z klasycznej ekonomii politycznej.

Ekonomia polityczna zazwyczaj dzieliła ludność na trzy klasy. U F. Quesneya byli to: właściciele ziemi; rolnicy; *klasa jałowa (classe stérile)* — rzemieślnicy, kupcy, burżuazja. Dla ekonomistów klasycznych jak Smith i Ricardo — byli to właściciele ziemi, kapitaliści, robotnicy.

Ekonomiści owi wiązali istnienie klas z różnym usytuowaniem ludzi w społecznym podziale bogactw, stąd model ten określany jest jako *rynkowy.* Jego zwulgaryzowaną postacią był podział na biednych i bogatych. Takie stanowisko Marks konsekwentnie odrzucał. Natomiast model rynkowy w klasycznej formie wymagał nie odrzucenia, lecz przezwyciężenia.

Dla rozwoju myśli Marksa szczególne znaczenie miał fakt, że model rynkowy powtórzony został przez Hegla: *Dzięki temu, że związek między ludźmi, wynikający z ich potrzeb i sposobów przygotowywania i dostarczania środków do ich zaspokojenia, nabiera charakteru ogólnego, rośnie po jednej stronie nagromadzenie bogactwa (gdyż z tej podwójnej ogólności czerpie się bardzo duże zyski), podobnie jak po drugiej stronie wzrasta jednostkowość i ograniczoność pracy szczegółowej, a wraz z tym zależność* (Abhängigkeit) *i nędza* (Noth) *przypisanej do tej pracy klasy* (Klasse), *z czym wiąże się niezdolność do odczuwania i do korzystania z szerszych zdolności, a szczególnie z duchowych korzyści, jakie daje społeczeństwo obywatelskie*

Nic zatem dziwnego, że model rynkowy zastosował Marks we *Wstępie do Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa,* gdzie

[22] *MED.* T. 23, Warszawa 1968, s. 508. Trzeba też wspomnieć, że w I tomie *Kapitału* znalazła się koncepcja złączenia wszystkich klas eksploatatorskich istniejących w dziejach w postaci jednej klasy *wielkich posiadaczy (Grossbesitzerklasse)* — Ibidem, s. 606.

[23] G. W. F. Hegel: op. cit., s. 229.

zresztą używał zamiennie terminów *klasa, warstwa* i *stan*[24]. Na pozór wrócił do niego w trzecim tomie *Kapitału,* gdzie dokonał podziału społeczeństwa na trzy klasy, przypominającego podziały Smitha i Ricardo: *Właściciele samej tylko siły roboczej, właściciele kapitału i właściciele ziemi, których odpowiednimi źródłami dochodu są: płaca robocza, zysk i renta, a więc robotnicy najemni, kapitaliści i właściciele ziemscy, stanowią trzy wielkie klasy nowoczesnego społeczeństwa, społeczeństwa opierającego się na kapitalistycznym sposobie produkcji*[25].

Zwróćmy jednak uwagę na cechy, które odróżniają koncepcję Marksa od ekonomii klasycznej. Przede wszystkim, ów trójpodział traktowany jest historycznie, jako przysługujący wyłącznie kapitalizmowi. Dalej, Marks zaznacza od razu, iż jest to jedynie model, że w rzeczywistości nigdzie, nawet w Anglii, modelowi najbliższej, struktura klasowa nie występuje w czystej postaci. Wreszcie — i najważniejsze — Marks zrywa z wywodzeniem struktury klasowej z form podziału. Czynniki klasotwórcze to na pierwszy rzut oka — tożsamość dochodów i źródeł dochodów[26]. Tekst Marksa urywa się na zanegowaniu tego poglądu. Propozycji pozytywnej w tym miejscu nie ma, ale została ona dostatecznie jasno wyłożona we wcześniejszym tekście. Źródła dochodów stanowią jedynie formę, w której przejawia się zróżnicowanie klasowe, stanowią symptom przynależności do klasy, tak jak gorączka jest symptomem choroby. Jednak źródłem, przyczyną zróżnicowania klasowego jest co innego —- miejsce zajmowane w społecznym procesie pracy, rola odgrywana w określonym procesie produkcji. Forma dochodu jest pochodną, jest skutkiem tej roli produkcyjnej. Stąd kryterium wyodrębniania proletariatu nie jest otrzymywanie płacy roboczej, lecz dysponowanie wyłącznie siłą roboczą i konieczność jej sprzedaży, kryterium bycia kapitalistą nie zysk, ale dysponowanie kapitałem.

Tak więc w najbardziej rozwiniętej formie swej koncepcji zawartej w *Kapitale* M a r k s zrelatywizował kategorię klas społecznych do nadrzędnej kategorii — czyli kategorii sposobu produkcji.

Praca jako kategoria wyjściowa posłużyła też Marksowi do zbudowania drugiej (obok klas i *walki klas)* pary kategorii: *własność* i *podział pracy* — równie istotnych, a później ważniejszych dla Marksa niż pierwsza para.

Problematykę własności pierwszy raz Marks podjął w 1842 roku biorąc w obronę *wolność własności (Freiheit des Eigenthums)*[27]. Później wyeksponował ją w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa,*

[24] *MED.* T. 1. op. cit., s. 459—460, 469—472.
[25] *MED.* T. 25, cz. 2. Warszawa 1984, s. 660.
[26] Ibdem, s. 661.
[27] *MED.* T. 1, op. cit., s. 82, podobnie s. 94

gdzie stwierdził, że liczne kategorie analizowane przez Hegla dają się wywieść z problematyki własności, w niej znajdują swoją genezę. Latem 1843 roku, studiując bogatą literaturę ekonomiczną i historyczną zwrócił uwagę na różnice między własnością kapitalistyczną i feudalną, uznał kategorię *własność prywatna (Prwateigenthum)* za jedną z form szerszej kategorii *posiadanie (Besitz).* Inną formą była *własność feudalna (feudale Prwateigenthum).*

W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych — własność* wywiedziona została z *pracy.* Własność prywatna jest skutkiem (nie przyczyną) alienacji pracy. Niestety nie zachowała się część rękopisu poświęcona początkom owej alienacji. Z kolei, zrodzona z alienacji własność odtwarza ją wciąż na nowo i pogłębia. Mechanizmem zapośredniczającym pracę i własność jest podział pracy, który doprowadza do wymiany towarowej, a przez to do własności prywatnej. *Stosunek własności prywatnej zawiera w sobie w sposób utajony zarówno stosunek własności prywatnej jako pracy* (als Arbeit) *jak i jej stosunek jako kapitału* (als Kapitał) *oraz wzajemny stosunek jednego do drugiego*[28]. Na pierwszy rzut oka z cytatu tego wynika, że własność jest stosunkiem dwu elementów: pracy i kapitału. Lecz kapitał to — *prywatna własność produktów cudzej pracy (...) to władza zwierzchnia nad pracą i jej produktami. (...) Kapitał jest nagromadzoną pracą*[29]. A więc element drugi, kapitał, to specyficzna forma ustosunkowania się pracy do samej siebie, to praca jako produkt panująca nad pracą jako procesem, nad pracą wyalienowaną [30]. Marks nie odkrył jeszcze specyficzności kapitału jako stosunku społecznego. Zatem w tym etapie jego rozważań własność prywatna fundowana jest nie na dwu elementach, lecz na jednym — na pracy, wielostronnie z sobą samą zapośredniczonej.

Z kolei z własności prywatnej wywodził inne kategorie współczesnego sobie społeczeństwa, a jej zniesienie utożsamiał ze zniesieniem tego społeczeństwa: *Właśnie to, że podział pracy* (Theilung der Arbeit) *i wymiana* (Austausch) *są formami własności prywatnej* (Gestaltungen des Privateigenthums), *właśnie to stanowi dowód zarówno tego, że życie ludzkie potrzebowało do swego urzeczywistnienia własności prywatnej, jak i z drugiej strony dowód tego, że obecnie potrzebne mu jest zniesienie własności prywatnej*[31]. Widać tu ścisłe powiązanie problemu własności i podziału pracy, trzeba więc poświęcić nieco uwagi tej ostatniej kategorii.

[28] Ibidem, s. 563, podobnie s. 568.

[29] Ibidem, s. 517, 518.

[30] *Pojęcie własności prywatnej otrzymujemy zatem w drodze analizy pojęcia pracy wyalienowanej* (por. Ibidem, s. 557).

[31] Ibidem, s. 607.

Pojęcie *podział pracy* (w formie *division du travail)* znajduje się w notatkach Marksa po raz pierwszy w 1842 roku w wypiskach z pracy Constanta *De la religion considerée dans sa source, ses formes et ses développements* [32], której autor zwracał uwagę na związek między podziałem pracy, a zmianami form religii. We własnym tekście Marksa znajdujemy rozważania na ten temat w *Rękopisach*[33], gdzie wykorzystał on rozważania Smitha, z którymi zapoznał się wiosną 1844 roku[34]. Potem kategoria ta szybko awansowała do jednej z kluczowych w jego systemie.

Problematykę podziału pracy badało wielu ekonomistów, zwłaszcza duże znaczenie przywiązywał do niej Smith, od którego też zaczerpnął tę kategorię Hegel[35]. *Moment ogólny i obiektywny pracy* — pisze w *Zasadach filozofii prawa — tkwi jednak w abstrakcyjności, która prowadzi do zróżnicowania środków i potrzeb i która tym samym różnicuje również produkcję i rodzi podział pracy. Praca jednostki staje się dzięki podziałowi prostsza, to zaś prowadzi do wzrostu sprawności wykonywanej przez nią abstrakcyjnej pracy oraz masy jej produktów (...) Zależność i wzajemne odnoszenie się ludzi do siebie, gwoli zaspokojenia wszystkich innych potrzeb, doprowadzone zostaje do pełnej konieczności*[36]. Marks podejmując krytykę Hegla pominął całkowicie to zagadnienie, *odkrył* je dopiero dzięki lekturze Smitha.

W *Ideologii niemieckiej* Marks i Engels wiązali powstanie własności ściśle z powstaniem podziału pracy: *Z podziałem pracy (...) dany jest równocześnie rozdział* (Verteilung), *mianowicie rozdział nierówny — zarówno ilościowo jak jakościowo — pracy i jej produktów, dana jest przeto własność*[37]. W konsekwencji *podział pracy i własność prywatna są to wyrażenia identyczne — jedno z nich mówi to samo o działalności, co powiedziane jest w drugim o produkcie działalności*[38]. A więc podział pracy jest kategorią dynamiczną odnoszącą się do pracy jako procesu, podczas gdy własność opisuje wynik tego procesu. W tym sensie podział pracy jest kategorią podstawową, a własność pochodną, lecz zarazem bardziej przydatną operacyjnie, bowiem znacznie łatwiej pytać o formy własności istniejące jakby *na powierzchni* danego społeczeństwa — i do-

[82] *MEGA.* Abt. IV, Bd. 1, s. 350.

[33] *MED.* T. 1, o, p. cit., s. 506 n.

[34] *MEGA.* Abt. IV, Bd. 2, s. 332—386.

[35] G. Lukács: *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią.* Warszawa 1980, s. 318—319.

[36] G. W. F. Hegel: op. cit., s. 198, zob. też s. 287.

[37] *MED.* T. 3, op. cit., s. 34.

[38] Ibidem, s. 35.

piero na podstawie uzyskanych odpowiedzi rekonstruować można formy podziału pracy, kryjące się za tymi pierwszymi.

Formy podziału pracy i własności można uporządkować chronologicznie, następują one bowiem po sobie w określonym porządku czasowym: *Rozmaite stopnie rozwoju podziału pracy są tylomaż rozmaitymi formami własności; to znaczy, że każdoczesny stopień podziału pracy określa również stosunki pomiędzy osobami w odniesieniu do materiału, narzędzi i wytworu pracy*[39]. Te formy, to własność plemienna, antyczna, feudalna, burżuazyjna. Wreszcie zapowiedziana jest przyszła, piąta forma własności: wspólnej własności komunistycznej.

Podobnie w *Nędzy filozofii* (i innych pracach z lat czterdziestych i pięćdziesiątych) Marks pisał, że *zdefiniować własność burżuazyjną to nic innego jak przedstawić wszystkie stosunki społeczne produkcji burżuazyjnej* [40]. Ta właśnie wypowiedź stała się dla wielu autorów podstawą stwierdzenia, iż kategoria własności stanowi centrum marksowskiego materializmu historycznego, że wokół niej zbudowany jest cały system marksowskich kategorii teoretycznych. Istotnie, było tak, zwłaszcza w latach pięćdziesiątych, gdy *własność* zajęła pierwszoplanowe miejsce uwolnione przez *klasy.* Jeszcze przystępując do pisania *Zarysu krytyki ekonomii politycznej* Marks uważał początkowo, iż własność jest podstawową kategorią określającą całokształt stosunków między ludźmi w procesie produkcji: *nowe siły wytwórcze i stosunki produkcji (...) rozwijają się wewnątrz odziedziczonych, tradycyjnych stosunków własności* [41].

III. ETAP TRZECI: *STOSUNKI PRODUKCJI*

Następnie jednak Marks zmienił stanowisko. Do zmiany tej przyczyniła się zwłaszcza analiza stosunków w społeczeństwach przedkapitalistycznych, której poświęcił obszerny fragment *Zarysu* zatytułowany właśnie *Formy poprzedzające produkcję kapitalistyczną (Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen)*[42]. Analiza przedkapitalistycznych form własności wprawiła Marksa w duże zakłopotanie [43]. Doszedł na jej podstawie do przekonania, że własność nie jest podstawowym stosunkiem społecznym, że wynika z procesu produkcji, a sama należy do sfery świadomości społecznej: *własność jest tylko świadomym stosunkiem*

[39] Ibdem, s. 22—23.
[40] *MED.* T. 4, op. cit., s. 180, zob. też s. 616 i n.
[41] K. Marks: *Zarys...,* op. cit., s. 203.
[42] Ibidem, s. 370—404.
[43] Cały ten fragment analizuję szczegółowo w artykule *Sposób produkcji i ekonomiczna formacja społeczna. Geneza kategorii.* („Nowa Krytyka", w druku).

(a *dla jednostki ustanowionym przez wspólnotę, obwieszczonym i zagwarantowanym jako prawo) do warunków produkcji jako do swoich własnych* [44]. A zatem, będąc *wyrazem* całokształtu stosunków pomiędzy ludźmi w procesie produkcji, nie jest jednakowoż tym całokształtem — jest tylko jego odbiciem, jest *tylko świadomym stosunkiem,* podczas gdy rzeczywiste stosunki produkcji są od świadomości niezależne. Zatem własność nie jest ani jednym spośród stosunków produkcji, ani tym bardziej stosunkiem najważniejszym, ani ich całokształtem, ale jedynie odzwierciedleniem tych stosunków w. społecznej świadomości, a zwłaszcza w jej elemencie — prawie.

Myśli tej Marks nie skonkludował wprost w *Zarysie,* konkluzja znalazła się dopiero w napisanym zaraz później, na początku 1859 roku *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej,* gdzie nazwał stosunki własności tylko *prawnym wyrazem* istniejących stosunków produkcji[45]. Od tego też momentu kategoria *własność* zeszła w jego rozważaniach na dalszy plan. Np. w trzecim tomie *Kapitału* stwierdził, że realizacją rzeczywistego stosunku do ziemi jest renta, podczas gdy własność pełni rolę *fikcji prawnej*[46] i podsumowywał jakby wcześniejsze przemyślenia na temat *tytułu własności: W ogóle tytuł ten stworzyłby stosunki produkcji*[47].

Wtedy, gdy w obrębie swego systemu radykalnie obniżył rangę kategorii *własność,* nieco mniej stanowczo postąpił ze sprzężoną z nią kategorią *podział pracy.* Jeszcze na początku *Zarysu* podział pracy traktował jako kategorię nadrzędną, wobec której podrzędnymi są aglomeracja, kombinacja, kooperacja [48]. Później jednak uznał podział pracy za szczególny przypadek, za kapitalistyczną formę kooperacji, która została uznana za kategorię nadrzędną wobec podziału pracy. Ona sama z kolei osadzona była w problematyce produkcji[49].

Najdobitniej Marks wyraził to nowe stanowisko w pierwszym szkicu *Kapitału* z lat 1861—1863: *Kooperacja to forma podstawowa; podział pracy zakłada kooperację lub stanowi jedynie jej specyficzną formę (spezifische Weise)*[50]. *Podział pracy stanowi odrębną, specyficzną, bardziej rozwiniętą formę kooperacji (...) Przy prostej kooperacji ma miejsce wspólna praca licznych robotników, wykonujących tę samą pracę. Przy podziale pracy ma miejsce kooperacja wielu robotników, wykonujących*

[44] K. Marks: *Zarys...,* op. cit., s. 386.
[45] *MED.* T. 13, Warszawa 1966, s. 9.
[46] *MED.* T. 25, cz. 2, op. cit., s. 273.
[47] Ibidem, s. 491.
[48] K. Marks: *Zarys...,* op. cit., s. 103.
[49] Ibidem, s. 375, 407, 467—468, a także *MED.* T. 23, op. cit., s. 397.
[50] K. Marx: *Zur Kritik der Politischen Oekonomie (Manuskript 1861—1863).* Teil 1. MEGA. Abt. II, Bd. 3, Berlin 1976, s. 229.

odmienne czynności[51]. Ostatecznie jednak, w *Kapitale* Marks używał słów *kooperacja* i *podział pracy* zamiennie, nie rozstrzygając kwestii ich. wzajemnej relacji, traktując je raczej jako dwa różne określenia jednej w istocie kategorii teoretycznej. Jednocześnie ten podział pracy, czyli kooperację traktował jak element produkcji. Pisał więc o określaniu podziału pracy przez rozwój sił wytwórczych [52], ale zarazem wskazywał też na zależność odwrotną: dynamizowanie rozwoju sił wytwórczych przez rozwój podziału pracy. Warsztat, *ten produkt rękodzielniczego podziału pracy wytworzył z kolei — maszyny*[53]. Jednak generalnie *podział pracy* przesunięty został poza zestaw podstawowych kategorii teoretycznych.

Wróćmy do wcześniejszego etapu. W przemyśleniach M a r k s a od początku obecna była teza, z której jednak nie od razu wyciągnął on wszystkie wnioski teoretyczne — że zarówno stosunki klasowe jak i własnościowe są formami przejawiania się ogólniejszej kategorii, jaką są stosunki społeczne [54].

W *Tezach o Feuerbachu* pisał, że istota człowieka *to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych* (gesellschaftlichen Verhältnisse)[55].

Lecz skąd biorą się te stosunki, jaka jest ich istota? Jeszcze w 1844 roku Marks spostrzegł, że *cała niewola społeczeństwa zawarta jest w stosunku robotnika do produkcji, a wszelkie stosunki niewolące* (Knechtschaftsverhältnisse) *są jedynie odmianami i następstwami tego stosunku*[56]. Lecz dla prawidłowej charakterystyki rozwoju myślenia teoretycznego Marksa, dla właściwego rozumienia jego późniejszych wypowiedzi trzeba zaznaczyć, że zacytowane zdanie pozostało spostrzeżeniem, lecz nie zostało przemyślane przez Marksa; nie zapomniał o nim, lecz zrazu nie wyciągnął zeń wniosków. W *Rękopisach* bowiem słowo *produkcja* było jeszcze synonimem *pracy.* W konsekwencji wiele dokonanych tu ustaleń odnośnie *pracy* mógł Marks wkrótce później odnieść do *produkcji.*

W *Nędzy filozofii* Marks podporządkował produkcję walce klas.. *Od samego zarania cywilizacji* — pisał — *produkcja zaczyna się opierać na antagonizmie grup, stanów, klas, wreszcie na antagonizmie pracy nagromadzonej i pracy bezpośredniej. Bez antagonizmów nie ma postępu. (...) Aż po dziś dzień siły wytwórcze rozwijały się dzięki panowaniu antagonizmu klasowego*[57]. Problematyka produkcji uznana została za pod-

[51] Ibidem, s. 237.
[52] *MED.* T. 23, op. cit., s. 414, 529, 576.
[53] Ibidem, s. 437.
[54] *MED.* T. 1, op. cit., s. 59, 123, 223.
[55] *MED.* T. 3, op. cit, s. 7.
[56] *MED.* T. 1, op. cit 558.
[57] *MED.* T. 4, op. cit., s. 98.

stawową dopiero w cyklu artykułów zatytułowanych *Praca najemna a kapitał,* z kwietnia 1848 roku. Marks podkreślił w nich, że *stosunki produkcji w swym całokształcie tworzą to co nazywa się stosunkami społecznymi, społeczeństwem, przy czym jest to społeczeństwo na określonym historycznym szczeblu rozwoju*[58]. Tutaj pierwszy raz stwierdził, że podstawowym stosunkiem produkcji we współczesnym mu społeczeństwie jest kapitał: *Kapitał (...) to burżuazyjny stosunek produkcji, stosunek produkcji w społeczeństwie burżuazyjnym*[59]. W następnych jednak latach, gdy wyeksponował problematykę własności i podziału pracy, kategoria *produkcji* umknęła jakby z pola jego zainteresowań.

Integracji tych różnorodnych wątków omówionych dotychczas — produkcyjnego, klasowego, własnościowego — dokonał Marks dopiero w czasie pisania *Zarysu krytyki ekonomii politycznej.* W jego myśli dokonał się wtedy, w latach 1858—1859 dość istotny zwrot. Odkrył on mianowicie, że tym co robotnik sprzedaje nie jest *praca,* lecz *siła robocza,* a podstawą życia społecznego nie jest *praca* lecz *produkcja.* Doszedł do przekonania, że kapitał jest podstawowym stosunkiem społecznym współczesnej epoki, ale jego narodziny i rozwój przebiegają przez całą znaną historię, stąd też cała owa historia może być przedstawiona i uporządkowana jako dzieje kapitału. Tworzy on historię poprzez znoszenie dotychczasowych stosunków, poprzez przezwyciężanie barier rozwoju społecznego. To właśnie kapitał jako stosunek społeczny stworzył społeczeństwo burżuazyjne. Wyraźnie też podkreślił Marks określającą rolę stosunku kapitałowego wobec sił wytwórczych, wobec wszystkich innych stosun-: ków społecznych, wobec całej nadbudowy[60].

Syntezę głębszej *produkcyjnej* płaszczyzny rozważań Marksa zawiera fragment z początkowej części drugiego tomu *Kapitału,* części rekapitulującej wnioski z tomu: *Jakiekolwiek byłyby społeczne jormy produkcji, robotnicy i środki produkcji pozostają zawsze jej czynnikami* (Faktoren). *Ale. zarówno robotnicy jak i środki produkcji są tymi czynnikami jedynie potencjalnie* (der Möglichkeit nach), *jeżeli pozostają w stanie oddzielenia. Szczególny sposób* (Besondere Art und Weise), *w jaki dokonuje się to zespolenie* (Verbindung) *odróżnia od siebie poszczególne ekonomiczne epoki struktury społecznej*[61].

Zwróćmy uwagę, że w tej wypowiedzi, syntetyzującej marksowską. koncepcję materializmu historycznego, Marks zupełnie nie wspomina o klasach eksploatatorskich, o wyzysku, walce klas, własności itp. Podstawowymi kategoriami są tu *robotnicy* jako syntetyczne określenie:

[58] MED. T. 6, Warszawa 1963, s. 471.
[59] Ibidem.
[60] K. Marks: *Zarys...,* op. cit., s. 316; zob. też s. 320.
[61] *MED.* T. 24, op. cit. s. 50.

bezpośrednich wytwórców w różnych sposobach produkcji, *środki produkcji* i *sposób zespolenia* jednych z drugimi i pomiędzy sobą. Przy tym jest to taki sposób *zespolenia,* który zakłada zarazem ich *stan oddzielenia.* Ten sposób zespolenia-oddzielenia jest to w każdej *społecznej formie produkcji* czy, jak to Marks częściej mówił, w każdym sposobie produkcji — podstawowy stosunek produkcji. Dla kapitalizmu był nim kapitał, stosunek kapitałowy. W nim zawarty jest antagonizm, zawarte jest istnienie klas społecznych: burżuazji i proletariatu[62] i walka pomiędzy nimi. Nie ma więc przepaści między warstwą rozważań poświęconych *walce klas, własności,* a warstwą *produkcyjną.* Lecz zależność pomiędzy nimi nie jest ani taka, iżby były one równoległymi paradygmatami, ani taka, iżby walka klas lub własność była kategorią podstawową, wyjściową. W rzeczywistości same te kategorie są pochodnymi stosunków głębszych, na przykład stosunku kapitałowego, jako formy zespolenia robotników i środków produkcji, zespolenia zapośredniczonego przez klasę kapitalistów — w ręku kapitalisty[63].

W omówionych wcześniej okresach swego rozwoju teoretycznego Marks interesował się przede wszystkim, formami społecznego rozdzielenia ludzi: a więc podziałem klasowym i podziałem pracy. Natomiast od chwili, gdy problematyka produkcji stała się kluczowa w jego myśleniu (czyli od końca lat pięćdziesiątych) dostrzegł on, że podział zakłada też złączenie. Czynniki produkcji muszą się zespolić. Ale przecież najważniejszym czynnikiem produkcji jest sam człowiek, a więc przede wszystkim muszą się zespolić ludzie — producenci. W ten sposób na plan pierwszy zainteresowań badawczych Marksa wysunął się problem złączenia ludzi w procesie produkcji. Otwiera to zupełnie nową perspektywę spojrzenia na stosunki społeczne. Podstawowym problemem staje się już nie rozdzielenie ludzi — rozdzielenie ze względu na podział pracy, własności, na walkę klas — ale właśnie złączenie ze względu na proces produkcji. Nie znaczy to, że problem podziałów społecznych z tą chwilą przestał Marksa interesować. Zajmował się nim nadal i obszerne fragmenty *Kapitału* poświęcone zostały właśnie rozmaitym elementom rozdzielającym ludzi między sobą. Ale obok tego pojawiła się problematyka złączenia i to nie jako dodatek do tej pierwszej, lecz jako jej podstawa. Złączenie w produkcji jest bowiem pierwotne i określające wobec wszelkich podziałów, tak jak proces produkcji jest pierwotnym wobec procesów podziału. Formy tego złączenia to *sposoby produkcji.* Analizę tej kategorii przeprowadzimy jednak w innym miejscu.

[62] *Istnienie tego kapitału zawiera w sobie istnienie przeciwieństw klasowych między kapitalistami a robotnikami najemnymi* (por. Ibidem, s. 70; zob. też s. 131).

[63] Ibidem, s. 51.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

JÓZEF ORZEŁ

WIELKA TEORIA — POJĘCIE DIALEKTYKI U KAROLA MARKSA

Od dwóch lat na Węgrzech toczy się żywa dyskusja w kręgach filozoficznych na temat możliwości konstrukcji tak zwanej Wielkiej Teorii we współczesnej humanistyce[1]. Dyskusja została wywołana przez niepokój z powodu stagnacji marksizmu węgierskiego, a pretekstem był cykl artykułów w „The Listener", zatytułowany: *Powrót Wielkiej Teorii.* Napisał go profesor z Oxfordu, Quentin Skinner. Autor przedstawia twórców współczesnych Wielkich Teorii Althusser a, Foucault, Braude1a, Habermasa, Gadamera, Kuhna i Rawlsa. S k i n n e r nie zastanawiał się jednak nad kryteriami decydującymi o przyznaniu statusu Wielkiej Teorii. Wydawało się więc, że właśnie to będzie tematem dyskusji na Węgrzech. Tymczasem jedynymi próbami określenia, czym winna być Wielka Teoria, były opinie Kelemena — ma być to filozofia obejmująca całość problemów epoki, próba uniwersalnego światopoglądu i Almásiego — Wielka Teoria to nowe, rewolucyjne spojrzenie na własny przedmiot (ale zarazem kontynuujące tradycję), synteza i analiza całości ludzkiego doświadczenia.

Wychodząc od tych uwag, chciałbym odpowiedzieć na pytanie, czy filozofia Marksa, a więc jego dialektyka, była Wielką Teorią i czy może być nią dziś. Spróbuję dokonać interpretacji tej dialektyki, jej stosunku do własnej epoki, wyabstrahowując dialektykę Marksa z jego dzieła, ponieważ nie zawiera ono *explicité* jej wykładu.

I. PRZEDMIOTOWOŚC SPOŁECZNA

Zacznę od przedstawienia problemu przedmiotowości społecznej. Najlepszym wprowadzeniem będzie przypomnienie pierwszej *Tezy o Feuer-*

[1] Por. Z. Papp: *Nim ogarnie nas stagnacja.* „Prezentacje" 1985, nr 2; M. A 1 - masi: *Czy zmartwychwstanie Wielka Teoria.* „Prezentacje" 1985, nr 7—8; G. Giczy: *Gdzie podziały się wielkie systemy filozoficzne.* „Prezentacje" 1985, nr 9; J. Kelemen: *Wielka Teoria a marksizm.* „Prezentacje" 1985, nr 9; E. Gyertyán: *Marksizm u schyłku XX wieku.* „Prezentacje" 1985, nr 12; J. Szerdah e 1 y i: *Posłowie do „ciszy na morzu" w marksizmie.* „Prezentacje" 1986, nr 7—8.

bachu Marksa: *Głównym brakiem wszelkiego dotychczasowego materializmu — nie wyłączając feuerbachowskiego — jest to, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość ujmował on jedynie w formie obiektu czy też oglądu* (Anschauung), *nie zaś jako ludzką działalność zmysłową, praktykę, nie subiektywnie* [2]. Marks wyjaśnia tu swoistość swego materializmu. Jest nią traktowanie rzeczywistości społecznej jako tworu praktyki (współtworu, jeśli dodać podłoże przyrodnicze), jako procesu działalności podmiotu — społeczeństwa, jako praktycznej relacji tego podmiotu z przedmiotowością ludzką. Takie ujęcie zawdzięcza Marks *Fenomenologii ducha* Hegla, pojmowaniu *człowieka prawdziwego, bo rzeczywistego, jako rezultat jego własnej pracy*[3].

Od Hegla pochodzi również koncepcja uniwersalizacji historii. Marks przeniósł tę problematykę z Heglowskiej filozofii ducha, która wiąże problem uniwersalizacji historii z możliwością osiągnięcia prawdy absolutnej[4]. U Marksa koncepcja heglowska została przetransponowana na (przedmiotowy) język społecznej praktyki: *Dzieje powszechne nie istniały zawsze; historia jako historia powszechna — rezultatem* [5] rozwoju wolnokonkurencyjnego kapitalizmu. To *on dopiero stworzył historię powszechną*[6], uniwersalną — i takiegoż człowieka i takież stosunki społeczne. Ta uniwersalizacja posiada dwa przeciwstawne aspekty: doprowadza do maksymalnego stopnia alienację historii, reifikację i fetyszyzację świadomości ludzkiej (ale równocześnie tworzy obiektywne warunki ich przezwyciężenia [7]): *poszczególne jednostki w miarę rozszerzania się zakresu ich działalności do działalności w skali światowej popadają coraz bardziej w jarzmo obcej im siły (...), której zasięg oddziaływania staje się coraz szerszy i która ostatecznie przybiera postać rynku światowego* [8].

Stawanie się historii powszechnej to uniwersalne rozprzestrzenianie kapitalistycznego sposobu produkcji na światowe, niekapitalistyczne otoczenie, to uniformizacja, utowarowienie stosunków społecznych. *Burżuazja, tam gdzie doszła do władzy, zburzyła wszystkie feudalne, patriarchalne, idylliczne stosunki. Pozrywała bezlitośnie wielorakie węzły feu-*

[2] K. Marks, F. Engels: *Dzieła* (dalej oznaczane: *MED).* T. 3, Warszawa 1961, s. 5.

[3] *MED.* T. 1, Warszawa 1962, s. 622.

[4] Por. G. W. F. H e g e l: *Wykłady z filozofii dziejów.* T. 1, Warszawa 1958, s. 118.

[5] K. Marks: *Zarys krytyki ekonomii politycznej.* Warszawa 1968, s. 59.

[6] *MED.* T. 3, op. cit., s. 67.

[7] *MED.* T. 4, Warszawa 1962, s. 519—520; por. też *MED.* T. 3, op. cit, s. 497—498.

[8] *MED.* T. 3, op. cit, s. 40.

dalne, które przykuwały człowieka do jego naturalnego zwierzchnika i nie pozostawiła między ludźmi żadnej innej więzi prócz nagiego interesu. [9] Wszystko, co stanowe i zakrzepłe, znika, wszystko, co święte, ulega sprofanowaniu i ludzie muszą wreszcie spojrzeć trzeźwym okiem na swoją pozycję życiową, na swoje wzajemne stosunki[10]. Stosunki towarowe zastępują wszystkie dotychczasowe formy stosunków społecznych — naturalnych, rodzinnych, plemiennych, stanowych, korporacyjnych, narodowych. Następuje redukcja wszelkich społecznych określeń, jakości i wartości do towaru, a w rezultacie — homogenizacja rzeczywistości, ujednolicenia systemu społecznego, jego jednoimienność. To nadawanie wspólnej (ogólnej) formy stosunkom społecznym, jest zarazem stwarzaniem pozoru wspólnoty i wytwarzaniem uspołecznienia. Proces rozwoju kapitalizmu wolnokonkurencyjnego to uniwersalizacja formy towarowej nie tylko w sensie geograficznym. Idzie ona także w głąb sfery społecznej, dokonuje *utowarowienia* stosunków społecznych i instytucji, nawet takich, jak religijne, kulturalne, rodzinne itd.

Ograniczone społeczne zasoby środków działania (kapitał) powodują przeciwstawność interesów indywidualnych podmiotów oraz walkę o dostęp do tych środków. Homogenizacja form społecznych (forma towaru) oznacza, że potrzeby, cele i środki mogą być mierzone tylko na jednej skali — pieniądza. Albo inaczej — pieniądz jest niezbędnym warunkiem dostępu do innych skal wartości. Towar staje się formą rzeczy i stosunków społecznych. Uspołeczniając je, równocześnie oddziela podmioty, atomizuje ludzi przez towarowe zapośredniczenie (ale przez to pozwala im na indywidualizację)[11].

Ta atomizacja powoduje, że wynik *gry* indywidualnych podmiotów na wolnym rynku staje się od nich niezależny, alienuje się od ich zamierzeń, ale i zmusza je do dalszej i to aktywnej *gry.* Wytwarza bowiem jej reguły (racjonalność ekonomiczna działania), wolność podmiotów do udziału w niej i wolność podmiotów od środków, które umożliwiłyby im nie wzięcie w niej udziału (środków nie tylko *materialnych).* Łamiący zasady tej gry traci swe miejsce w społecznym podziale pracy, które zostanie natychmiast zajęte przez kogoś innego. Konieczność realizacji indywidualnego interesu czyni zasadę racjonalności powszechnie panującą, choć (a może — właśnie dlatego, że) reprodukuje ona alienację wyników (a więc i środków) indywidualnych działań od ich zamierzeń i wartości, które miały być poprzez te działania zrealizowane. Jednostkowy

[9] *MED.* T. 4, op. cit., s. 516—517.
[10] Ibidem, s. 517—518.
[11] For. K Marks: *Zarys...,* op. cit., s. 40.

konkret alienuje się, staje się w procesie własnego uspołecznienia obiektywny (wobec jednostek), ogólny, abstrakcyjny, zastyga w byt niezależny od jego twórców[12].

Ogólność wytworzonej przedmiotowości traktuje jednostkę jako przypadkową wobec siebie, dając jej wolność, jak mówi Marks — w granicach przypadkowości[13]. Powstaje nowa jakość bytu społecznego (i możliwość jego nowej ontologii, epistemologii, a więc — dialektyki) i kształtują się jego prawidłowości oparte na stochastyczności poziomu jednostkowego działania. Prawidłowości te kształtują warunki reprodukcji społeczeństwa, a więc posiadają wielką siłę oddziaływania na jego praktykę i świadomość. To te własności bytu społecznego odbijają się w pojęciach *chytrości rozumu* i *ducha świata* Hegla, *niewidzialnej ręki rynku* Smitha, *żelaznych praw historii* Marksa.

Prawidłowości poziomu ogólności bytu społecznego nie powstałyby, gdyby siły wytworzone przez społeczną praktykę nie były jednoimienne, gdyby nie posiadały wspólnego mianownika (formy towarowej). Innymi słowy, panowanie formy towarowej i panowanie prawidłowości ogólnospołecznych w kapitalizmie są tym samym. Pytanie o sposób powstania tych prawidłowości jest tożsame z pytaniem o sposób *uspołecznienia* formy towarowej, o to, w jaki sposób twory praktyki uogólniają się, by panować nad jednostkami (czyli nad — zatomizowanym — społeczeństwem). Aby odpowiedzieć na to pytanie, przedstawię proces uspołecznienia rzeczywistości ludzkiej od strony kształtowania się jej probabilistycznej ontologii. W tym celu ukażę tę rzeczywistość jako relację dwóch poziomów bytu społecznego — wytwarzania i determinacji[14].

II. POZIOM WYTWARZANIA I POZIOM DETERMINACJI

Praktyka społeczna jest podstawą i źródłem dwóch zwrotnych relacji podmiotowo-przedmiotowych osadzonych na dwóch poziomach bytu społecznego. Na poziomie wytwarzania podmioty (społeczeństwo) tworzą w uspołeczniających się działaniach historyczną przedmiotowość rzeczywistości ludzkiej. Budują ją ze świata przyrodniczego w zawsze już społecznych formach.

Podmioty nie wytwarzają przedmiotowości społecznej w sposób do-

[12] Por. *MED.* T. 23, Warszawa 1968, s. 209.

[13] Por. *MED.* T. 3, op. cit., s. 84.

[14] Terminy te wprowadził w Polsce — za Habermasem — St. Rainko. Por. St. Ra inko: *Poznanie i determinacja.* W: *Problemy socjologii wiedzy.* Warszawa 1985, s. 5—35; por. także: Idem: *Świadomość i historia.* Warszawa 1978, s. 21—31.

wolny, lecz uwarunkowany drugą relacją — determinacji (i jej interioryzacji przez jednostki), wpływu wytworzonej ogólnej przedmiotowości na jednostki, na ich świadomość, działania, warunki życia, interes, a więc na postać i sposób uspołecznienia, uogólniania się tych działań i ich efektów. W wyniku tego uogólniania tworzy się poziom determinacji, poziom całości bytu społecznego (nie jego całość, gdyż tę stanowią oba poziomy i relacje pomiędzy nimi). Poziom ten objawia się powstawaniem i funkcjonowaniem historycznych prawidłowości społecznego życia, praktyki.

Poziom determinacji jest poziomem form społecznej przedmiotowości, podczas gdy poziom wytwarzania to poziom, jednostkowego konkretu i jego szczegółowości. Poziom, determinacji nie jest transcendentny wobec poziomu wytwarzania. Ogólność pierwszego poziomu jest wynikiem działalności na poziomie wytwarzania. Tu np. odbywa się *wytwarzanie* średniej stopy zysku na wolnym rynku: rynek uogólnia wyniki ekonomicznej działalności przedsiębiorstw i w ten sposób powstaje średnia stopa zysku, która z kolei wpływa na działalność przedsiębiorstw, jest jednym z ich ogólnych warunków działania.

Oddziaływanie poziomu determinacji na sposób wytwarzania bytu społecznego nie jest jednoznacznym wyznaczaniem tego sposobu. Owe prawidłowości nie są zależnościami działającymi nieuchronnie, mechanicznie. Są one zarazem rezultatem i przesłanką praktyki, tworzą jej warunki, determinują *ją (determino* — ograniczam, *determinatio* — wyznaczenie granic), choć oczywiście nie można tu mówić o wynikaniu przyczynowym. Np. świadomość jednostek jest i pierwotna i wtórna w stosunku do poziomu determinacji. Pierwotna — albowiem projektuje działania jednostek wytwarzające przedmiotowość ludzką; wtórna — gdyż projektując te działania, za przesłankę ma wytworzoną już przedmiotowość, czyli ukształtowany już poziom determinacji.

Model relacji podmiotowo-przedmiotowej, który jest także ontologiczno-epistemologicznym modelem dialektyki Marksowskiej, ma więc postać:

$$\text{historyczny podmiot} \underset{(2)}{\overset{(1)}{\rightleftharpoons}} \text{historyczny przedmiot},$$

gdzie relacja (1) jest wytwarzaniem (i poznawaniem) przedmiotowości, a relacja (2) jest warunkowaniem relacji (1) przez ogólność owej wytworzonej przedmiotowości: *okoliczności w tym samym stopniu tworzą ludzi, w jakim ludzie — okoliczności*[15].

[15] *MED.* T. 3, op. cit, s. 41.

Powiada L u k a c s, że przedmiotowość ludzka jest zawsze ogólna, ponieważ jest rezultatem działań, których projekty są abstrakcyjne[16]. Jest to jednak teza ahistoryczna, gdyż prawdziwa staje się ona dopiero wraz z uniwersalizacją kapitalizmu. Dlaczego bowiem partykularne działania mogą, a nawet muszą wytwarzać określoną społeczną ogólność? Jest tak, gdyż model indywidualnego działania jest jeden, powszechnie obowiązuje. Praktyka wolnej konkurencji wykształca jeden model indywidualnej racjonalności[17] a przy tym nie wszystkie indywidualne interesy, ze względu na ograniczoność środków mogą być zrealizowane (dobra wolne nie są uspołecznione, co jest społeczne, jest ograniczone). Wynik zderzenia indywidualnych działań musi więc być niezgodny z interesami jednostek. Jest wobec nich obiektywny, niezależny i wyalienowany [18]. Konflikt interesów narasta, a wraz z nim wzmacnia się panowanie poziomu determinacji nad poziomem wytwarzania. A gdy narasta obiektywność, powstaje ogólność [19], ogólność jako uniezależnienie się i *obojętność* wobec jednostkowego konkretu, który ją konstytuuje.

Dialektyka jest teorią i formą bytu społecznego. Jako forma pojawia się wraz z uspołecznieniem kapitalistycznego sposobu produkcji, wraz z ukonstytuowaniem się historii powszechnej. Jako społeczna teoria także nie pojawia się w przypadkowym momencie. Zostaje stworzona przez Hegla wtedy, gdy poziom uspołecznienia i uprzedmiotowienia świadomości osiąga poziom, na którym konieczne staje się widzenie rzeczywistości w kategoriach abstrakcji (formy towarowej przede wszystkim); konieczne, albowiem poziom determinacji w kapitalizmie kreuje społeczne interesy i wymusza ich realizację. Jej środkiem zaś jest reprodukcja całego kapitalistycznego sposobu produkcji, kapitału, kapitalistycznego państwa.

Forma urzeczowienia stosunków społecznych zasłania ich podmiotową treść[20]. Ich wielowymiarowość zastępuje jednym momentem — ekonomicznym (forma towaru). Następuje pełne uspołecznienie, ale tylko tego jednego momentu, który przedstawia się jako całość życia społecz-

[16] Por. G. Lukács: *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego.* T. 2, Warszawa 1984, s. 552.

[17] Opisany przez Hegla w *Zasadach filozofii prawa.* Oczywiście istnieje zasadnicza różnica między Heglowskim i Marksowskim pojmowaniem relacji: jednostkowe — szczegółowe. — ogólne. Por. na ten temat mój artykuł: *Relacja między państwem a społeczeństwem obywatelskim u Hegla i Marksa.* „Studia Filozoficzne" 1987, nr 9.

[16] Por. *MED.* T. 3, op. cit., s. 66—67 i 269.

[19] Por. A. Gra mści: *Pisma wybrane.* T. 1, Warszawa 1961, s. 133.

[20] Por. *MED.* T. 23, op. cit., s. 87.

nego. Wyrazem tego jest fetyszyzm towarowy, ogląd tej całości przez moment wyłącznie ekonomiczny. Bogactwo konkretu przechodzi przez filtr bogactwa. Gdy prawa ekonomiczne opanują życie społeczne, jego ekonomiczne formy jawią się *jako naturalne* i dzięki temu stają się *widoczne*[21], ale jako jedyna rzeczywistość.

Wedle Hegla i Marksa uniwersalizacja historii przynosi jedność teorii i jej przedmiotu. Pojęcia stają się — w epoce uniwersalizacji — kategoriami społeczeństwa[22]. Forma towaru jest kategorią reprodukcji społecznej i równocześnie pojęciem towaru: *Formy, które nadają produktom pracy piętno towarów, a więc stanowią przesłanki cyrkulacji towarowej nabrały już trwałości naturalnych form życia społecznego (...) Kategorie burżuazyjnej ekonomii politycznej są takimi właśnie formami. Są to formy myśli społecznie obowiązujące, a więc obiektywne jeśli chodzi o stosunki produkcji tego historycznie określonego społecznego sposobu produkcji, produkcji towarowej*[23].

Współczesna metodologia rozważa prawo łącznie z warunkami jego obowiązywania. Jeśli warunki są zmienne, historyczne, takie będzie i prawo. Pytanie o jego wieczność przekształca się w pytanie o możliwość zniesienia jego warunków[24], o to, czy wieczna być musi praktyka reprodukująca je.

Powstał paradoks — usunięcie naturalności jako bariery uspołecznienia uczyniło kapitalizm *naturalnym.* Jak mówi L u k a c s, siły niezorganizowanej produkcji działają jak siły przyrody. Wytwarzają bowiem to, co wobec tej produkcji jest obiektywne, niezależne, co nad nią panuje, co ją wyobcowuje. To, co ludziom jawi się jako wieczne, panujące i zewnętrzne, jest odczuwane przez nich jako naturalne, albowiem kapitalizm dostarcza najbardziej efektywnego środka działania, jedynego modelu racjonalności. Póki nie zostanie stworzony inny jej model, nie gorszy pod względem efektywności i możliwości uniwersalizacji, jedyną formą uniwersalizacji uspołecznienia będzie forma towaru w procesie rynkowym, albowiem jest on *na razie* jedyną znaną nam drogą uspołecznienia.

Produkcja kapitalistyczna dąży do przekraczania własnych granic, ale może to czynić tylko za pomocą środków, które te granice przywra-

[21] Por. G. L u k á c s: *Zmiana funkcji materializmu historycznego.* „Colloquia Communia" 1982, nr 5, s. 51; por. też M. J. Siemek: *Dialektyczna epistemologia Lukdcsa.* W: *Założenia dialektyki.* Warszawa—Poznań, 1977, s. 68.

[22] Por. K. Marks: *Zarys...,* op. cit., s. 57.

[23] *MED.* T. 23, op. cit., s. 87. Por. też *MED.* T. 3, op. cit., s. 36 i 47; *MED.* T. 29, Warszawa 1972, s. 375; K. Marks: *Zarys...,* op. cit., s. 53, 55—56.

[24] Por. G. J. Siemieniew: *Problemy filozoficzne i społeczne nauk technicznych.* „Zagadnienie Naukoznawstwa" 1974, nr 2, s. 166.

cają. *Prawdziwą granicą jest kapitał*[25]. Kapitalistyczne państwo determinuje własną reprodukcję przez stwarzanie ogólnych warunków reprodukcji kapitalistycznego sposobu produkcji i społeczeństwa obywatelskiego. Gospodarka, która jest środkiem tej determinacji, znieść się nie pozwala, przeciwnie, zapośrednicza sobą całość życia społecznego. Praktyka nie dociera do tych warstw życia, których przekształcenie pozwoliłoby na zniesienie ekonomiczności i jej racjonalności. Nie dociera do tych warstw — oznacza to, że są one od praktyki niezależne, że to one są jej determinantami, że to one reprodukują praktykę jako podstawę swego istnienia. W tym sensie są to warstwy rzeczywistości *naturalne, naturalna* jest gospodarka rynkowa.

III. DIALEKTYKA

Dialektyka Heglowsko-Marksowska wyrosła w epoce uniwersalizacji uspołecznienia, dlatego jest praktycznie prawdziwa tylko w odniesieniu do niej, bierze tę epokę za swą przesłankę. Potrafi opisać całość bytu społecznego i relacje pomiędzy jej elementami (pomiędzy szczegółowością a ogólnością), ale wychodząc od tych elementów traktuje je jako należące do owej uspołecznionej już całości. Dla dialektyki całość uspołecznienia jest dana, gotowa[26]. Jeśli rzeczywistość nie jest dialektyczna, me można stosować dialektyki, jako adekwatnego narzędzia jej poznania[27], albowiem pojęcia nie są tam *praktycznie prawdziwe,* nie są formą społecznego bytu.

Dialektyka jest teorią funkcjonującą tylko na gruncie sprzeczności pomiędzy poziomem determinacji a poziomem wytwarzania. Jak pisze M a r c u s e, *wszelki fakt może być poddany analizie dialektycznej tylko o tyle, o ile wpływają na niego antagonizmy procesu społecznego*[28]. W formacjach przedkapitalistycznych stosunki społeczne były wielowymiarowe, ale naturalne, ograniczone prawem lub obyczajem. Nie uniwersalizowały się, uspołecznienie zatrzymało się na tych ograniczeniach. Podmioty nie były *wolne do przypadkowości,* nie były sobie równe względem prawa, nie były też zatomizowane — tkwiły we wspólnotach, do których przypisało je urodzenie (czynnik naturalny, nie społeczno-historyczny).

[25] Por. K. Marks: *Kapital.* T. 3, cz. 1, Warszawa 1957, s. 240, 251, 256.
[26] Por. Ibidem, s. 187; por. też *MED.* T. 23, op. cit, s. 6.
[27] Por. K; Marks: *Zarys...,* op. cit., s. 56.
[28] Por. H. Marcuse: *Rozum i rewolucja.* Warszawa 1961, s. 296.

Interesy wewnątrz- i międzygrupowe nie były antagonistyczne, silny był w nich element współpracy i zależności wzajemnej ugruntowany na bazie naturalności, nie interesu ekonomicznego. Efekty działań ekonomicznych, z powodu wymienionych ograniczeń, nie osiągały poziomu ogólnospołecznej abstrakcji. Nie było dominacji czynnika ekonomicznego nad politycznym (interes jednostki nie był determinowany przez ekonomiczność lecz przez polityczność czy etyczność[29]). Brak uniwersalizujących się społecznych sprzeczności powodował, że wytwory pracy nie alienowały się od ich wytwórców. Poziom determinacji nie mógł więc być uniwersalny, nie panował nad poziomem wytwarzania z *przyrodniczą koniecznością,* gdyż to przyrodnicze konieczności panowały nad społeczeństwem.

W epokach przedkapitalistycznych abstrakcja i forma rzeczywistości nie pokrywają się. Forma nie dorasta do pojęcia, pojęcie jest *nadrozwinięte* w stosunku do formy. Mówiąc o (nie)stosowalności dialektyki do badania tych epok, L u k a c s powiada, że *dogmatyczny marksizm robi ten sam błąd, co ideologia burżuazyjna — historyczny byt kategorii społeczeństwa kapitalistycznego zamienia na wieczny*[30].

Dialektyka nie pozwala także na przewidywanie biegu procesu historycznego[31]. Nieobecność w teraźniejszości przyszłego przedmiotu poznania rozrywa związek ontologii i epistemologii, ta druga nie ma się na czym oprzeć. Dialektyka nie może więc stworzyć obrazu idealnego społeczeństwa socjalistycznego (także dlatego, że zlikwidowane mają być w nim sprzeczności pomiędzy poziomem determinacji i poziomem wytwarzania — społeczeństwo ma opanować prawidłowości swego życia). Z tego samego powodu dialektyka nie nadaje się do badania epoki przedhistorycznej i procesu antropogenezy. Nieobecne jest w nich uspołecznienie będące przesłanką, warunkiem i materiałem dialektyki.

Z powyższych wywodów wynika, że dialektyka jest nieużyteczna dla poznania obszaru ludzkiej jednostkowości. Zatrzymuje się na poziomie pojęć ogólnych, a więc może badać problemy uspołecznienia jednostki. Nie dociera jednak do poziomu jednostkowości jeszcze nieuspołecznionej, lub już zindywidualizowanej. Ale obszar uspołecznienia człowieka to obszar jego alienacji, negatywnego uspołecznienia, atomizacji. Dialektyka nie sięga do tego, co w jednostce alienacji się nie poddaje, co jest kierowane przez autodynamikę jednostki przezwyciężającą społeczne, alienacyjne uwarunkowanie.

[29] Por. G. Lukács: *History and Class Consciousness,* London 1971, s. 242.
[30] Por. Ibidem, s. 238—239.
[31] Por. Ibidem, s. 146—147.

IV. DIALEKTYKA A PRAKTYKA

Omówiliśmy problemy ograniczoności stosowania dialektyki w poznaniu. A jak wygląda problem jej roli praktycznej? Postawił go Marks w jedenastej tezie o Feuerbachu, a zdefiniował w trzeciej, wprowadzając pojęcie praktyki rewolucyjnej: *zbieżność zmian warunków i działalności ludzkiej może być traktowana i racjonalnie rozumiana jako rewolucyjna praktyka*[32]. Aby działalność ludzka wytwarzająca swoje warunki była z nimi zbieżna w rewolucyjny sposób, musi je wytwarzać świadomie, celowo. Chodzi tu przecież o zdobycie panowania nad determinacją społeczną, jej świadome wytwarzanie, nadanie jej *ludzkiej* postaci. Rewolucyjna praktyka ma więc także zapewnić zbieżność projektu praktycznych działań i ich efektów społecznych. Ma wprowadzić teorię we wnętrze praktyki, ma tę teorię upraktycznić — zrewolucjonizować. Zmieniłby się wtedy problem praktyki jako kryterium prawdziwości teorii. Praktyka nie byłaby już niezależnym od teorii jej selektorem, lecz realizacją, urzeczywistnieniem, rezultatem.

Przed praktyką rewolucyjną stoją więc niezrealizowane dotąd zadania:

1. Poznanie całości społecznego bytu, wytworzenie całości teorii, która by się nie rozpadła w analizie (niezbędnej do wytworzenia projektów działania), a więc osiągnięcie jedności poznawczej pomiędzy filozofią i nauką na każdym poziomie abstrakcji. Warunek ten oznacza także konieczność osiągnięcia jedności pomiędzy poziomem szczegółowości i ogólności społecznej, a więc pomiędzy interesami partykularnymi i interesem ogólnym.
2. Poznanie rzeczywistości ludzkiej z adekwatnością wymaganą przez zamierzoną efektywność praktyki.
3. Ogólnospołeczna organizacja praktyki jako jednego, celowego procesu.
4. Wyeliminowanie społecznych interesów sprzecznych z taką organizacją, interesów, których taka praktyka nie realizuje.

Pytanie o możliwość praktyki rewolucyjnej jest więc tożsame z pytaniem o możliwość opanowania przez człowieka jego świata, o możliwość usunięcia antagonizmów społecznych. A ponieważ dialektyka wyrasta ze sprzeczności pomiędzy praktyką a jej społecznym efektem, na pytanie to nie może ona pozytywnie odpowiedzieć. Samo to pytanie nie jest dialektyczne, nie jest pytaniem dialektyki. I nie świadczy to o jej ograniczoności, a raczej o jej realizmie, o uchwyceniu rzeczywistej kondycji człowieka w świecie.

[32] *MED.* T. 3, op. cit., s. 6.

V. MOŻLIWOŚĆ WIELKIEJ TEORII

Hegel i Marks żyli w czasach, w których filozof z wielką nadzieją na sukces mógł budować system filozoficzny ogarniający całość rzeczywistości społecznej. Była to wtedy całość *rozumna,* rozwijająca się zgodnie z ujednolicającym się mechanizmem historii, w tych czasach obecnym i dochodzącym do punktu szczytowego swej dynamiki i uniwersalności uspołecznienia. Natomiast sytuacja współczesnego dialektyka nie jest do pozazdroszczenia. Załamał się proces uniwersalizacji kapitalizmu, do uniwersalizacji socjalizmu nie doszło. Byt społeczny utracił dawną homogeniczność zapewnianą przez panowanie formy towarowej. Wielkie znaczenie uzyskała forma polityczności — państwo. Pojęcia dialektyki utraciły więc swą *praktyczną prawdziwość.* Skończył się wyłącznie żywiołowy rozwój społeczny, absolutne panowanie poziomu determinacji, nad poziomem wytwarzania (interwencjonizm państwowy w krajach kapitalizmu, planowanie w krajach socjalistycznych).

Tak oto powstaje zasadnicza kwestia dla współczesnego dialektyka: czy epoka dzisiejsza stwarza warunki dla Wielkiej Teorii? Można by co prawda uznać, że panuje w dalszym ciągu całość powstała wraz z uniwersalizacją kapitalizmu. Realny socjalizm miałby, w takim przypadku status zależności i lokalności. Nié posiadałby własnej, swoistej, istotnej formy uspołecznienia. Rynek i towar byłby podstawą, do której socjalizm musi powracać. Polityczność (państwo jako postulowany organizator całości życia społecznego), zarówno w socjalizmie jak i w kapitalizmie nie sięgnęłaby poziomu istotności, nie zastąpiłaby ekonomiki w roli czynnika dynamiki reprodukcji społecznej. Dialektyka marksowska byłaby wtedy nadal aktualną formą poznania ludzkiego świata, byłaby Wielką Teorią, wymagającą kosmetycznych jedynie poprawek.

Można by też powiedzieć inaczej: że powstała czy powstaje nowa forma uspołecznienia, że ekonomia traci już swą dawną samoistność *i* zostaje w swej funkcji zastąpiona przez czynnik polityczny. Realną postać socjalizmu i dzisiejszego kapitalizmu należałoby wtedy traktować jako przejściową, szukającą równowagi pomiędzy rynkiem a' władzą państwową. Efekt tych poszukiwań nie dałby się przewidzieć — nie wiadomo, czy byłaby nią homogeniczna uniwersalizacja uspołecznienia —- polityczność, czy inna postać relacji pomiędzy ekonomią i polityką, szczegółowością i ogólnością, wytwarzająca nową jej jakość. Dialektyka Marksowska okazałaby się w takim przypadku, jako teoria współczesności, partykularna, bo odnosząca się do minionego już etapu historycznego. Zaś nowa Wielka Teoria byłaby niemożliwa, dopóki nowa forma uspołecznienia nie uległaby uniwersalizacji.

Czy Marks mógł uwzględnić omawianą alternatywę rozwoju hi-

storycznego? Był filozofem, więc tworzył filozofię. Ta zaś za ambicję zawsze poczytywała sobie osiąganie jak najwyższego poziomu ogólności pojęć. Marks był filozofem uspołecznienia, jego teoria miała objąć całość tego obszaru, swoistość jej dynamiki, jej główne, napędzające ją sprzeczności. Ma więc rację Agnes Heller, krytykując Marksa za odrzucenie sfery partykularności na rzecz całości[33]. Marks tworząc model kapitalistycznego bytu społecznego oparł go na głównej sprzeczności swego czasu: sprzeczności pomiędzy proletariatem i burżuazją, pracą i kapitałem. Zarzut A. Heller jest właściwie ukazaniem ograniczeń poznawczych tej filozofii. Marks wskazał tylko główną przyczynę alienacji w jego epoce, zarazem główny czynnik dynamiki dalszego uspołecznienia (pokazał całość i jej wpływ na elementy całości, nie przewidział wpływu tych elementów na całość). Jak mówi Heller, Marks chciał zjednoczyć teorię kapitalizmu i historiozofię (dialektykę uniwersalizującego się kapitalizmu z *dialektyką* całej historii).

Myślę, że Marks (w przeciwieństwie do Hegla) nie chciał się pogodzić z faktem, że w obrębie filozofii nie da się ogólności i krytyczności zjednoczyć ze szczegółowością i pozytywnością nauki, polityki, działania społecznego. Krytyka ekonomii politycznej podejmowana z poziomu filozoficznej ogólności ma inne zadanie niż badanie ekonomii przez naukę. W oparciu o krytykę nie można budować prognoz rozwoju całości społecznej (a w oparciu o szczegółowość nauki nie można tej całości uchwycić). A niemożność takiej prognozy nie pozwala na konstrukcję *jedynie słusznego* i realistycznego zarazem programu dla ruchu społecznego.

Marks wierzył w możliwość ufilozoficznienia świata, w realizację filozoficznego projektu jego zmiany — usunięcia alienacji, upodmiotowienia historii, panowania nad przedmiotowością, zorganizowania racjonalnej całości życia społecznego. Wierzył w możliwość praktyki rewolucyjnej. Szczegółowym problemom chciał dać filozoficzne rozwiązanie. Ale filozofia nie jest syntezą, uogólnieniem wiedzy naukowej, szczegółowej. Podnosząc naukową szczegółowość do godności filozoficznego pojęcia znosi się moment naukowości. Nie da się zbudować, wykształcić uniwersalnego światopoglądu, w którym szczegółowość wiedzy, naukowej zostałaby uogólniona w sposób harmonijny przez filozofię.

Każdy model całości pozostawia za sobą, jak mówi W i t t g e n s t e i n, świat jakim jest. Utożsamienie świata z jego modelem niesie za sobą błąd lub ideologiczność. Samowiedza całości musi być samowiedzą rozdartą, samowiedzą rozdartej całości. A taka nie nadaje się nie

[33] Por. A Heller: *Marks i nowoczesne społeczeństwo.* „Prezentacje" 1983, nr 12, s. 19.

tylko na projekt zmiany świata, ale w ogóle — żadnego działania. I Marks to wiedział, ale na jego postawę nakładały się równocześnie dwa konflikty: pomiędzy krytycznością filozofii a *pozytywnością* nauki, ideologii i pomiędzy totalnością tej pierwszej a partykularnością tych drugich. Filozofia przenosi szczegółowe problemy życia na poziom ogólności i dlatego ich nie rozwiązuje (rozwiązać problem można tylko w sposób szczegółowy, tzn. nieostateczny — dlatego filozofia jest wieczna). Filozofia chce być jedna, chce być Rozumem, chce objąć całość, ale ciągle staje przed pytaniem Platona kończącym Parmenidesa: jak objąć tym, co obejmowane?

Filozofia z rozdarcia życia może wyprowadzić tylko rozdartą całość[34]. Nie może być równocześnie zewnętrznym poznaniem całości i jej wewnętrzną samo wiedzą. Marks postawił przed dialektyką zadanie nierealizowalne — jako teoria całości, ma ona ukazać mechanizm wytwarzania poziomu determinacji. Jako samowiedza praktyki zaś ma być wewnętrzna wobec tego poziomu wytwarzania. Obejmując to co społeczne, jest się wobec niego na zewnątrz. Będąc samowiedzą tego co społeczne, poza nie nie można wykroczyć (a trzeba, by poddać krytyce historyczność, pozorność uspołecznienia, jego fragmentaryczność). Ogląd całości przez filozofię może trwać tylko moment. Jej pytania' odnoszą sią do jej własnej sytuacji, która jest zarazem codzienną sytuacją życia. Odnoszą się bowiem do momentu przekraczania granic — myśli, doświadczenia, życia, praktyki. Przedmiotem filozofii jest całość, która jest dana tylko w momencie jej przekraczania.

[34] Por. K. Marks: *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody.* Warszawa 1966, s. 247—248 oraz 52—53.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

WOJCIECH HERMAN

EPISTEMOLOGIA KARLA POPPERA

I. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA RACJONALIZMU KRYTYCZNEGO

Epistemologia Poppera, której zasadnicze idee zawiera wydana w 1934 roku *Logika odkrycia naukowego (Logik der Forschung),* stała się podstawą odrębnego kierunku filozoficznego, określanego jako racjonalizm krytyczny. Poza teorią poznania, szczególnego znaczenia nabrał on w dziedzinie myśli społeczno-politycznej, postulując charakterystyczną dla socjaldemokracji politykę stopniowych reform oraz krytykując totalitaryzm w jego różnych odmianach.

Znamienne dla tego kierunku jest powiązanie idei racjonalizmu i krytycyzmu. Racjonalizm, zgodnie z jego ogólną charakterystyką podaną przez Kazimierza A j d u k i e w i c z a, to pogląd, który głosi kult poznania racjonalnego przeciwstawiając się irracjonalizmowi, kult poznania zdobytego na drodze przyrodzonej przeciwstawiając się poznaniu czerpiącemu ze źródeł nadprzyrodzonych, kult intelektu przeciwstawiając się uczuciu. Wzorem poznania racjonalnego jest poznanie naukowe, a dokładniej nauki matematyczne i przyrodnicze. *Racjonalizm, ceniąc tylko poznanie racjonalne, sprowadzałby się więc do przyznawania wartości tylko poznaniu intersubiektywnie komunikowalnemu i kontrolowanemu* [1]. Zasadniczy motyw przyjmowania tylko takiego poznania to, według Ajdukiewicz a, motyw społeczny. Bowiem, akceptując tylko wiedzę intersubiektywnie komunikowalną i kontrolowalną, chroni racjonalizm społeczeństwo przed opanowaniem go przez niezrozumiały frazes, apelujący do uczuć i przed bezkrytycznym przyjmowaniem poglądów głoszonych przez ich wyznawców nieraz z całą siłą przekonania, ale niedostępnych sprawdzeniu przez innych, a więc mogących okazać się fałszywymi. Chroni więc racjonalizm społeczeństwo przed nonsensem i fałszem. Może on prowadzić do ograniczenia naszego poznania, ale jak zauważa Ajdukiewicz: *Lepiej jest pożywać pewną, choć skromną strawę rozumu niż w obawie, by nie przeoczyć głosu Prawdy, pozwolić*

[1] K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii. Warszawa.* 1983, s. 71—72.

na pożywanie wszelkiej nie skontrolowanej strawy, która może częściej jest trucizną niż zdrowym i zbawiennym pokarmem[2].

Idee racjonalistyczne występowały w dziejach myśli ludzkiej niejednokrotnie, szczególny oddźwięk uzyskując w epoce Oświecenia, jednakże hasło racjonalizmu nie zostało bodaj nigdy wyraźnie, a więc w sposób jaki racjonalizm uważa za jedynie właściwy, sformułowane[3]. Dlatego przy ukonstytuowaniu się racjonalizmu krytycznego jako odrębnego kierunku zasadnicze znaczenie miało określenie idei krytycyzmu. U jej źródeł tkwi świadomość ograniczeń rozumu pojawiająca się w Kantowskiej krytyce metafizyki.

Wyraźnie charakteryzuje różnicę między racjonalizmem krytycznym a tradycyjnym drugi, obok P o p p e r a, czołowy reprezentant kierunku — Hans Albert. Tradycyjna metodologia poszukuje absolutnego uzasadnienia naszych przekonań za pomocą całkowicie pewnych racji, będących swojego rodzaju punktem Archimedesowym w dziedzinie poznania. Zauważmy, że jeżeli wymaga się uzasadnienia dla całej wiedzy, to także i dla tych zdań, na które powołujemy się w procesie uzasadniania. Rozumowanie takie prowadzi do następującego trylematu: albo powinniśmy prowadzić uzasadnianie w nieskończoność, co jest praktycznie niewykonalne, albo popaść w błędne koło dedukcji i w procesie uzasadniania odwoływać się do wypowiedzi, które uprzednio występowały jako wymagające uzasadnienia, co- jest logicznie nieprawomocne, albo urwać ciąg, uzasadnień w dowolnym miejscu, co stanowi zawieszenie zasady racji dostatecznej[4]. Ponieważ nie można ani prowadzić uzasadniania w nieskończoność, ani zgodzić się na błędne koło, dlatego zazwyczaj akceptuje się trzecią możliwość, co jednakże oznacza zgodę na pewien rodzaj dogmatyzmu, polegający na zawieszeniu postulatu uzasadniania.

Tradycyjna metodologia, znajdująca swój wyraz w teorii poznania klasycznego racjonalizmu w jego odmianie intelektualistycznej i empirystycznej, zorientowana była na metodologiczną wersję zasady racji dostatecznej oznaczającą, że każde przekonanie musi być oparte na niewzruszonych podstawach. Ponieważ program ten jest praktycznie niewykonalny i prowadzi do dogmatyzmu, dlatego racjonalizm krytyczny określa nową koncepcję racjonalności zastępującą zasadę racji dostatecznej zasadą krytycznego sprawdzania[5].

Dzięki przyjęciu zasady krytycznego sprawdzania, racjonalizm krytyczny unika odwoływania się do dogmatów i rezygnuje jedynie z pew-

[2] Ibidem, s. 75.

[3] Ibidem, s. 70—71.

[4] H. Albert: *Przeciwko dążeniu do pewności.* W: *Metaetyka* (Wyb. dok. I. Lazari-Pawłowska). Warszawa 1975, s. 240.

[5] Ibidem, s. 242.

ności przekonań, zachowując z dawnego racjonalizmu dążenie do obiektywnej prawdy. Zadaniem filozofii nie jest więc obrona dotychczasowej wiedzy, lecz aktywny krytycyzm. Dotyczy to również rozstrzygania problemów moralnych. Krytyka klasycznej metodologii, opierając się na zasadzie racji dostatecznej, może być zastosowana również w etyce, gdyż jest wymierzona w ogólną strukturę myślenia uzasadniającego, bez względu na to, o jaki rodzaj przekonań chodzi. Według Hansa Alberta, występuje analogia między epistemologią a etyką, w obu dziedzinach można mówić o rozwoju sytuacji problemowych i tak jak przekonania, również decyzje nie tyle znajdują się poza możliwościami racjonalnej oceny, co raczej nie mają ostatecznego uzasadnienia. Wobec tego obecna i w pozytywizmie i w egzystencjalizmie teza, że podejmowanie decyzji ma charakter irracjonalny, jest przez Alberta odrzucana.

Przyjęcie idei krytycyzmu oznacza uznanie wszelkich wypowiedzi za hipotezy, co prowadzi do pluralizmu i w kwestiach czysto poznawczych i w moralnych. Racjonalizm krytyczny obejmuje pojęciem racjonalności wszelkie dziedziny poddawalne krytycznej analizie, za jedyne ograniczenie uznając zakres woli takiej analizy u partnerów dyskusji[6].

II. KONCEPCJA POZNANIA WEDŁUG *LOGIKI ODKRYCIA NAUKOWEGO*

Teoria poznania racjonalizmu krytycznego została sformułowana przez Poppera w *Logice odkrycia naukowego* w postaci koncepcji metody naukowej. U jej podstaw leży nowe rozwiązanie problemu indukcji i powiązane z nim ustalenie kryterium demarkacji pomiędzy wiedzą naukową a nienaukową. P o p p e r odchodzi od pozytywistycznej koncepcji nauki, ujmującej wiedzę naukową jako wiedzę weryfikowalną, opartą na stwierdzonych empirycznie faktach, z których wyprowadzano drogą indukcji prawa ogólne. Autor *Logik der Forschung* wykazuje, że teoria indukcji jest nie tylko logicznie nieprawomocna, lecz także i genetycznie błędna. Oto jego argumentacja[7]:

Podstawę wszelkiego rodzaju teorii idukcji stanowi teoria pierwszeństwa powtórzeń. Występuje ona w dwu odmianach. Pierwsza, krytykowana już przez H u m e'a, to teoria logicznego pierwszeństwa powtórzeń zakładająca, iż powtarzające się przypadki dostarczają uzasadnienia prawu uniwersalnemu. Druga, głoszona przez H u m e'a, to teoria czasowego i psychologicznego pierwszeństwa powtórzeń, przypomina-

[6] Ibidem, s. 249.

[7] K. R, Popper: *Logika odkrycia naukowego.* Warszawa 1977, s. 339—340.

jąca, że powtórzenia choć nie mogą zapewnić jakiegokolwiek uzasadnienia prawu uniwersalnemu czy przekonaniom zeń wypływającym, to jednak w rzeczywistości przekonania takie w nas powodują. Hume uważa, że chociaż rozumowania indukcyjne są logicznie nieprawomocne, to mają one w praktyce miejsce i u ich podłoża znajduje się psychologiczny mechanizm nawyku. Popper odrzuca ten pogląd i wykazuje, że także druga odmiana teorii pierwszeństwa powtórzeń, broniona przez H u m e'a, jest nie do utrzymania. Bowiem, wszelkie doświadczane przez nas powtórzenia są zawsze przybliżone, żadne zdarzenia nie są identyczne, lecz jedynie mniej lub bardziej podobne. Jeżeli powtórzenie opiera się jedynie na podobieństwie, to wraz z nim jest względne. Posługuje się tutaj Popper przykładem kilku figur geometrycznych o różnym kształcie, wielkości i barwie. Ustalenie, pomiędzy którymi figurami i pod jakim względem zachodzi podobieństwo, zależy od przyjętego uprzednio punktu widzenia, wobec którego powtórzenia są wtórne. Popper podaje też drugi argument przeciw teorii pierwszeństwa powtórzeń, argument odnoszący się do teorii opisujących strukturalne właściwości świata. Teorie te wykraczają poza wszelkie możliwe doświadczenia i zasadnicza trudność w tym wypadku tkwi nie tyle w ustanowieniu uniwersalnego prawa na podstawie powtarzających się przypadków, lecz w ustaleniu, czy obowiązuje ono choćby w jednym przypadku. Argumenty te prowadzą do wniosku, że zasada indukcji nie tylko nie daje się logicznie uprawomocnić, lecz *de facto* nie występuje w praktyce, a wszelkie rozumowania pozornie indukcyjne mają u swych podstaw z góry przyjęte założenia, poprzedzające powtórzenia.

Popperowskie rozwiązanie problemu indukcji oznacza więc nieredukowalność genezy poznania do samego doświadczenia i przyjęcie stałej obecności wiedzy o pochodzeniu czysto rozumowym. Występuje więc Popper przeciwko skrajnemu empiryzmowi i uznaje hipotetyczny charakter ludzkiego poznania, jego niesprowadzalność do faktów. Prawidłowość ta dotyczy wszelkiego ludzkiego poznania, więc i twierdzenia naukowe nie są uogólnieniami faktów empirycznych, lecz, tak jak cała pozostała wiedza, przypuszczeniami, owymi — odrzucanymi od czasów Franciszka Bacona jako nienaukowe — antycypacjami umysłu.

Takie rozwiązanie problemu indukcji stwarza potrzebę ustalenia nowego kryterium demarkacji. Skoro nasza wiedza jest esencjalnie hipotetyczna i składa się z tworzonych swobodnie antycypacji, to powstaje problem, na jakiej podstawie możemy wyodrębnić wiedzę naukową, co stanowi o jej pozycji wyróżnionej pod względem racjonalności? Tworzy w tym celu Popper nową koncepcję metody naukowej, a za kryterium demarkacji wiedzy naukowej podaje falsyfikowalność, czyli zdol-

ność hipotez do podlegania testom krytycznym, magącym doprowadzić do ich obalenia.

Przystąpimy obecnie do bliższej charakterystyki wyodrębnionej w ten sposób nauki, która ma realizować postulat racjonalności poznawczej. Na pierwszy plan wysuwają się kwestie statusu teorii i procesu falsyfikacji. Teorie naukowe są hipotezami mającymi postać zdań uniwersalnych, których konsekwencjami logicznymi są zdania egzystencjalne, mogące popaść w sprzeczność z tymi teoriami. Zdania te tworzą bazę empiryczną, stanowiącą podstawę testowania, teorii. P o p p e r przeciwstawia się neopozytywistycznym koncepcjom bazy, których najbardziej znaną wersją jest podana przez C a r n a p a koncepcja zdań protokolarnych, stanowiących zapis bezpośrednich postrzeżeń. Nierealizowalność tego postulatu zauważył N e u r a t h, który wyraził pogląd, że zdania protokolarne nie są niepodważalne i bez odpowiedniego zestawu reguł nie można odróżnić zdań empirycznych od zdań innego rodzaju. A jeśli tak, to postulat C a r n a p a byłby wyrazem dogmatyzmu. Jednak, jeżeli nie można definitywnie odróżnić zdań empirycznych od zdań innego rodzaju, to Neurath uniknąwszy tego dogmatyzmu toruje drogę, na której dowolny system można ukonstytuować jako naukę empiryczną[8].

Możliwości rozwiązania problemu bazy wyraża trylemat F r i e s a, według którego możemy: albo przyjąć dogmatycznie pewną bazę, albo prowadzić uzasadnianie w nieskończoność, albo przyjąć psychologizm i uznać, że pewne zdania nie wymagają uzasadnienia, bo oddają spostrzeżenia empiryczne. Popper uważa, że zdania bazowe winny spełniać wymóg formalny posiadania postaci jednostkowych zdań egzystencjalnych oraz wymóg materialny intersubiektywnej sprawdzalności poprzez obserwację. Odrzuca psychologistyczną wersję bazy, gdyż podważa ona jej intersubiektywność, natomiast prowadzenie testowania w nieskończoność jest praktycznie niewykonalne.

Każdy test teorii musi opierać się na tym lub innym zdaniu bazowym, które postanawiamy przyjąć. Jeżeli nie podejmiemy żadnej decyzji i nie przyjmiemy żadnego zdania bazowego, test doprowadzi nas donikąd. Natomiast, z logicznego punktu widzenia, nic nas nie zmusza do przyjęcia tej a nie innej bazy, gdyż każde zdanie bazowe może poddać dalszym testom na podstawie innej bazy i procedura ta nie ma naturalnego końca. Dlatego pozostaje nam zatrzymać się w jakimś miejscu i uznać tę sytuację za chwilowo zadowalającą. Emiryczna baza nauki nie kryje więc nic absolutnego: *Zdania bazowe przyjmowane są w wyniku decyzji lub umowy i w tej mierze są konwencjami*[9]. Tak więc, stając wobec

[8] Ibidem, s. 83.
[9] Ibidem, s. 90.

trylematu F r i e s a, godzi się P o p p e r na pewien rodzaj dogmatyzmu, który jednakże uważa za nieszkodliwy dzięki stosowaniu metody krytycznej. Zdania bazowe mają co prawda charakter dogmatów, lecz mogą być *w razie potrzeby* poddane dalszemu sprawdzaniu.

Proces falsyfikacji zachodzi zgodnie z obowiązującym w klasycznym rachunku zdań sposobem obalającym przez obalenie (*modus tollendo tollens),* który symbolicznie zapisujemy następująco: $(p \rightarrow q \wedge q') \rightarrow p'$, co dla naszych potrzeb możemy odczytać: jeżeli teoria p implikuje zdanie bazowe q i test empiryczny świadczy, że q jest fałszywe, to i teoria p jest fałszywa.

Następny problem metodologiczny to kwestia wyboru między konkurencyjnymi teoriami. Z przyjęcia za kryterium demarkacji falsyfikowalności wynika, że w przypadku istnienia kilku teorii o podobnym zakresie przedmiotowym, należy preferować bardziej falsyfikowalne, czyli te, z których logicznie wynika więcej konsekwencji podlegających intersubiektywnej obserwowalności, to jest teorie posiadające szersze klasy potencjalnych falsyfikatorów. Razem ze stopniem falsyfikowalności wzrasta treść empiryczna teorii, maleje natomiast jej prawdopodobieństwo logiczne [10]. Innymi słowy, teoria opisuje dokładniej swój przedmiot, zakazując większej ilości jego możliwych stanów. Należy preferować teorie mniej prawdopodobne, co na pierwszy rzut oka wydaje się paradoksalne, pamiętając, że najbardziej prawdopodobne są zdania najmniej mówiące o świecie, z którymi możliwie najmniej stanów badanych przedmiotów wchodzi w sprzeczność. Preferowanie prawdopodobieństwa w ostatecznym rezultacie oznaczałoby preferowanie tautologii.

Kolejną postulowaną cechą teorii jest prostota. Popper odrzuca estetyczne i pragmatyczne pojęcia prostoty, ponieważ mają charakter pozalogiczny. Z epistemologicznego punktu widzenia, prostota oznacza uniwersalność i ścisłość i jest tożsama ze stopniem falsyfikowalności. Przestrzeganie kryterium prostoty ma na celu powstrzymanie uczonych od formułowania *ad hoc* hipotez, pomocniczych dotyczących tak zwanych przypadków szczególnych, niezgodnych z ogólną postacią teorii. Tego typu postępowanie, zmniejszające prostotę teorii, zmniejsza jednocześnie jej falsyfikowalność, dając możliwość tłumaczenia praktycznie każdej jej niezgodności z testami zaistnieniem wyjątkowych okoliczności[11].

Preferowanie wyższego stopnia falsyfikowalności i prostoty teorii wiąże metodologię Poppera z rzeczywistą tendencją rozwojową nauki w kierunku poszerzania jej zakresu empirycznego. Zatem *mimo, że nie jest ona systemem pewnych lub dobrze ustalonych twierdzeń, jest jednak*

[10] Ibidem, s. 98—102.
[11] Ibidem, s. 71.

czymś więcej niż wartością służącą biologicznemu przetrwaniu, jest uporczywą i zuchwale krytyczną pogonią za prawdą[12]. W zakończeniu pierwotnej wersji *Logiki odkrycia naukowego* czytamy: *Nauka nie ściga nigdy złudnego celu, jakim jest nadawanie formułowanym odpowiedziom charakteru ostatecznego, czy choćby prawdopodobieństwa. Podąża raczej ku nieskończonemu lecz osiągalnemu celowi: odkrywa ciągle nowe, głębsze i ogólniejsze problemy oraz poddaje nasze zawsze tymczasowe odpowiedzi stale ponawianym i coraz bardziej surowym testom*[13].

Podsumujmy obecnie główne idee *Logiki odkrycia naukowego.* Odrzucona została koncepcja istnienia ściśle empirycznej podstawy nauki i tym samym jej określenie jako wiedzy opartej na faktach, co oznacza odejście od pozytywistycznej koncepcji nauki. Za właściwy problem epistemologiczny uznaje P o p p e r nie pytanie o źródła poznania, te bowiem mogą być różne i żadnego z nich nie można uznać za pewne, lecz pytanie o prawomocność poznania, o kryteria wyboru i akceptacji twierdzeń i teorii. Normy uprawomocnienia zawiera metoda krytyczna opisana przez Poppera w postaci falsyfikacjonistycznej metodologii. Zasada falsyfikowalności stanowi kryterium demarkacji poznania naukowego, które ma realizować postulat racjonalności poznawczej.

Odrzucenie tezy o empirycznej podstawie nauki i uznanie metody krytycznej za istotę naukowości sprowadza naukę do logicznego mechanizmu testowania teorii, co stawia w nowy sposób kwestię racjonalności nauki. W świetle metodologii Poppera trudno uznać za racjonalną tę czy inną teorię, gdyż podstawę uprawomocnienia stanowi zawsze do pewnego stopnia arbitralna baza. Możemy mówić jedynie o racjonalności samego rozwoju nauki, zestawiając występujące po sobie teorie i porównując je pod względem zakresu przedmiotowego. Teoria nauki stała się więc diachroniczna, dotyczy ona głównie wzajemnego stosunku następujących po sobie teorii.

III. POPPER A KUHN. PROBLEMY BAZY EMPIRYCZNEJ

Charakterystyczne dla teorii Poppera oddzielenie problematyki źródeł poznania od kwestii jego uprawomocnienia znajduje we współczesnej metodologii wyraz w postaci wyodrębnienia dwu obszarów badań określanych jako kontekst uzasadnienia i kontekst odkrycia. Pierwszy badają zwolennicy ujęcia metodologii w ramy logicznego mechanizmu testowania teorii, nawiązując do stanowiska Poppera. Na-

[12] Ibidem, s. 223.
[13] Ibidem, s. 225.

tomiast badacze kontekstu odkrycia podkreślają, że w rozwoju nauki decydującą rolę odgrywają czynniki pozalogiczne, takie jak psychologiczne czy społeczne. Tym samym podważają możliwość znalezienia ściśle logicznego kryterium demarkacji nauki i głoszą jej podobieństwo do innych form aktywności człowieka. Proces rozwoju nauki zostaje uznany za zależny od czynników, z punktu widzenia wewnętrznej logiki nauki, przypadkowych, co zdaje się podważać ideę postępu poznawczego, a więc i racjonalność rozwoju nauki z tym postępem utożsamianą.

Głównym metodologicznym oponentem Poppera jest twórca teorii rewolucji naukowych — Thomas Kuhn, głoszący konieczność istnienia w nauce pewnych wzorców czyli paradygmatów, które stanowią granice dyskursu naukowego. Według Kuhna, założeń danego paradygmatu nie można poddać racjonalnej ocenie, stanowią one dla badaczy pewne *a priori.* Zmiana paradygmatu dokonuje się drogą rewolucji naukowej, która oznacza zerwanie ciągłości rozwoju nauki, teorie należące do obszarów różnych paradygmatów są niewspółmierne. Według koncepcji K u h n a, Popperowski mechanizm falsyfikacji i następowania po sobie kolejnych, coraz doskonalszych teorii dałby się zastosować jedynie do wnętrza poszczególnych paradygmatów.

Wydaje się, że możliwość takiej interpretacji rozwoju nauki daje pewna luka w metodologii P o p p e r a, która występuje przy kwestii bazy empirycznej stanowiącej podstawę krytycznego testowania teorii i związana jest z odejściem przez P o p p e r a od klasycznego empiryzmu. Zasadnicza teza P o p p e r a, że teorie poprzedzają obserwacje, rozwinięta konsekwetnie, oznacza negację istnienia czystych faktów w ogóle. Wobec tego także i jednostkowe zdania egzystencjalne są obciążone teoretycznie, są wyprowadzane dedukcyjne z przyjętych teorii. Problem bazy ma kluczowe znaczenie dla prowadzenia testów decydujących o przyjęciu bądź odrzuceniu teorii. Dobór bazy może więc odgrywać istotną rolę w rozwoju poznania naukowego. W zaproponowanym przez P o p p e r a rozwiązaniu problemu bazy zwraca uwagę przede wszystkim arbitralność i zgoda na pewien *nieszkodliwy rodzaj dogmatyzmu.* Bowiem: aby otrzymać zdania bazowe, musimy najpierw przyjąć pewne teorie, z których je wyprowadzimy, a które w czasie testów nie podlegają krytyce. Ponieważ, jak niejednokrotnie podkreśla P o p p e r, wszelkie teorie mają charakter tymczasowy i są z czasem zastępowane przez nowe, równie tymczasowe, zatem musimy się zgodzić z góry, że obrana przez nas baza będzie obciążona piętnem esencjalnej omylności i tymczasowości tych teorii. Występujące w zdaniach bazowych wyrażenia uniwersalne, przyjęte z tych teorii, są konsekwencją arbitralnej decyzji. W rezultacie popadamy w błędne koło: testujemy jedne teorie przyjąwszy inne, które można również poddać analogicznym testom i tym samym proces testo-

wania rozciągnąć w nieskończoność. Podkreślając arbitralność doboru bazy, przyrównuje Popper proces badawczy do procesu sądowego.

Takie ujęcie rzuca cień na ideę racjonalnego rozwoju poznania naukowego, bowiem uprawomocnienie wiedzy jako naukowej dokonuje się drogą arbitralnej decyzji przyjęcia pewnej niekwestionowanej podstawy tego uprawomocnienia, to jest bazy empirycznej. Wybór tej a nie innej bazy, który nie może być dokonany według kryteriów ściśle logicznych, gdyż takie w tym przypadku, według *Logiki odkrycia naukowego,* nie istnieją, może przesądzić o pozytywnym lub negatywnym wyniku testów, a tym samym rozwój poznania naukowego może zależeć od czynników zewnętrznych, wobec nauki przypadkowych. Powstaje tutaj jeszcze jedna niejasna kwestia: zdania bazowe otrzymuje się drogą dedukcji z testowanej teorii w obecności innych, przyjętych z góry, które w czasie testów same nie są przedmiotem badań, lecz stanowią ich istotny element; ponieważ zdania bazowe są pochodne także i wobec tych teorii, nie istnieją jasne powody i kryteria logiczne, które w przypadku niepowodzenia mogłyby jednoznacznie rozstrzygnąć, która z teorii została rzeczywiście sfalsyfikowana. Na podobne trudności zwraca uwagę W. M e j b a u m, który pisze, że Popper zdaje się nie dostrzegać problemu rozróżnienia hipotez od bazy i teorii testowanych od testujących, czyli problemu jednoznacznej dekompozycji na definicje i hipotezy [14]. Podział na wiedzę stanowiącą podstawę testów i wiedzę będącą ich przedmiotem stanowi decyzję pierwotną wobec samego procesu falsyfikacji, tym samym opierające się na tym procesie uprawomocnienie wiedzy jako naukowej dokonuje się w: ramach pewnego, przyjętego *a priori* za niekwestionowalny, obrazu świata.

Nasuwa się tu bezpośrednie skojarzenie z pojęciem paradygmatu. Zasadnicza różnica między Popperem a K u h n e m tkwi w ujęciu możliwości wyzwolenia się od przyjętego wzorca. Polemizując z Kuhnem, Popper pisze: *Przyznają, że w dowolnym momencie jesteśmy więźniami w ramach naszych teorii, naszego języka. Lecz jesteśmy więźniami w Pickwickowskim sensie: jeśli spróbujemy, możemy rozerwać nasze ramy w dowolnym momencie* [15].

IV. POJĘCIE PRAWDOPODOBNOŚCI I TEORIA TRZECIEGO ŚWIATA

Główną tezą epistemologiczną Poppera jest twierdzenie, że nauka zdolna jest do postępu poznawczego w sensie lepszej zgodności

[14] W. Mejbaum: *Poincare — Popper: problem dekompozycji.* W: *Filozofia wieku dwudziestego.* Praca zbiorowa (pod. red. J. Lipca). Rzeszów 1983.

[15] Cyt. za: E. Gellner: *Legitimation of Belief.* Cambridge 1974, s. 182.

z rzeczywistością. Adoptuje Popper teorię prawdy Tarskiego, którą nazywa rehabilitacją klasycznej definicji prawdy [16]. Teoria ta posłużyła Popperowi przy sformułowaniu pojęcia *verisimilitude,* które tłumaczy na polski jako *prawdopodobność* dla odróżnienia od tradycyjnie rozumianego prawdopodobieństwa.

Każde zdanie posiada klasę swej zawartości, to znaczy klasę wszystkich zdań, które logicznie z niego wynikają. Zdania te możemy poddać testom ustalając, które z nich są prawdziwe, a które fałszywe. Otrzymujemy w ten sposób w klasie zawartości danego zdania dwie podklasy, z których pierwszą określamy jako zawartość prawdy *(truth content),* a drugą jako zawartość fałszu *(falsity content).* Prawdopodobność danego zdania stanowi różnica między tymi podklasami: wzrasta ona wraz ze wzrostem zawartości prawdy i maleniem zawartości fałszu [17].

Obrazowo przedstawia Popper klasę wszystkich zdań w postaci pola prostokąta, które następnie dzieli na dwa podpola: zdań prawdziwych i zdań fałszywych. Zadaniem, nauki jest rozszerzanie tego pierwszego i minimalizowanie drugiego, co oznacza wzrastającą prawdopodobność teorii naukowych. W tym sensie możemy mówić o postępie poznawczym, mimo posiadania wiedzy jedynie hipotetycznej. Dlatego też określa Popper metodę nauki jako racjonalną procedurę docierania bliżej prawdy [18].

Wprowadzenie pojęcia zawartości teorii pozwalającego określić jej prawdopodobność stanowi decydujący krok w kierunku koncepcji wiedzy obiektywnej *(objective knowledge).* Zawartość teorii i jej prawdopodobność zostały bowiem określone poprzez jej stosunek do realnego świata, a tym samym znaczenie teorii zaczyna nabierać sensu nie tylko subiektywnego (jako hipoteza czy przypuszczenie danego podmiotu) ale i obiektywnego, niezależnego od jej twórcy.

Koncepcja wiedzy obiektywnej ma z założenia zrywać z subiektywizmem dotychczasowych teorii wiedzy ludzkiej, wywodzącym się od Kartezjusza i Hobbes a. Wiedza uchodziła wedle nich za szczególnie bezpieczny rodzaj ludzkich przekonań *(belief),* zaś wiedza naukowa za szczególnie bezpieczną formę wiedzy jako takiej. Pogląd ten jest konsekwencją tradycyjnej, zdroworozsądkowej teorii wiedzy, pochodzącej od Arystotelesa. Popper dąży do zastąpienia tej koncepcji obiektywną teorią esencjalnie hipotetycznej wiedzy[19].

Obok świata fizycznego oznaczonego numerem 1 i świata ludzkiej świadomości noszącego numer 2, wprowadza Popper pojęcie trzeciego

[16] K. R. Popper: *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach.* Oxford 1981, s. 314.

[17] Idem: *Conjectures and Refutations.* London 1972, s. 233—224.

[18] Idem: *Objective Knowledge.* Op. cit., s. 57.

[19] Ibidem, s. VII.

świata, który określa jako świat logicznej zawartości naszych teorii i przypuszczeń, bądź jako świat obiektywnej zawartości myśli, szczególnie naukowej, poetyckiej i artystycznej [20]. Trzeci świat jest naturalnym produktem człowieka, jest on jednak w dużym stopniu autonomiczny, możemy dokonywać w nim odkryć teoretycznych analogicznie do odkryć geograficznych w pierwszym świecie: problemy, które w nim odkrywamy, były w nim, zanim zostały przez nas uświadomione, są one niezależne od czyichkolwiek przekonań i stanowią wiedzę bez poznającego podmiotu [21]. Stosunki zachodzące pomiędzy poszczególnymi elementami trzeciego świata mają charakter logiczny, są więc bezczasowe. Odkrycie trzeciego świata przez człowieka stało się możliwe dzięki ewolucji języka ludzkiego. Człowiek mógł zacząć tworzyć problemy, teorie i argumenty krytyczne niezależnie od własnych przekonań, odkrywając ich obiektywny, niezależny od samego aktu tworzenia, sens. Pojawiający się w wyniku ewolucji trzeci świat sam oddziałuje zwrotnie na tę ewolucję, dzięki czemu wzrasta wiedza obiektywna. Nie ma bezpośredniego kontaktu między, pierwszym a trzecim światem, lecz jedynie za pośrednictwem świata drugiego, czyli świadomości ludzkiej.

P o p p e r rozróżnia proces tworzenia wiedzy od wytworzonych w jego trakcie struktur. Chociaż teorie są produktem ludzkiego kreatywnego i krytycznego myślenia, jednak w momencie powstania wchodzą one w zależności strukturalne z innymi istniejącymi w trzecim świecie teoriami, tworząc nowe, niezamierzone i autonomiczne problemy, problemy do odkrycia. Porzuciwszy behawioryzm i psychologizm, przyjmując obiektywistyczny punkt widzenia, otrzymujemy epistemologię w postaci teorii wzrostu wiedzy obiektywnej. Wzrost ten może być oceniany za pomocą pojęcia prawdopodobności.

V. NEODARWINIZM W POGLĄDACH POPPERA

Przedstawiona powyżej w zarysie obiektywistyczna epistemologia Poppera ma, według jej autora, przezwyciężać subiektywizm wszystkich dotychczasowych stanowisk. Wokół niej zbudował P o p p e r ogólną wizję świata mającą walory teorii ontologicznej. Nazywa swoją wizję nianem neodarwinizmu, który traktuje nie jako testowalną teorię naukową, lecz jako metafizyczny program badawczy, wyznaczający ramy testowalnych teorii naukowych. Zgodnie z neodarwinizmem, w trakcie ewolucyjnego przystosowywania się organizmów do otoczenia doszło do

[20] Ibidem, s. 106.
[21] Ibidem, s. 109.

pojawienia się wiedzy ludzkiej. Nawy, specyficzny element świadomego, naukowego podejścia do wiedzy, to znaczy świadomy krytycyzm czasowych przypuszczeń, jest konsekwencją pojawienia się opisowego i argumentacyjnego języka na pewnym szczeblu ewolucji[22]. Nauka może być więc interpretowana jako najwyższy wytwór ewolucji, bowiem umożliwia ona by w procesie przystosowawczym w miejsce śmierci organizmu doszło do unicestwienia hipotezy postawionej przez poszukujący rozwiązania danego problemu organizm ludzki.

Podejście neodarwinowskie umożliwiło także autorowi *Objective Knowledge* rozwiązanie Kartezjańskiego problemu stosunku duszy do ciała. Uważa on, że stany świadomości są systemami kontroli eliminacji błędów, a świadomość jest jednym z rodzajów owej kontroli. Między duszą a ciałem zachodzi interakcja. Świadomość jest produktem świata fizycznego i z kolei oddziałuje na ten świat[23].

Świat fizyczny uważa Popper za system otwarty, co jest zgodne z ujęciem ewolucji życia jako procesu prób i błędów. W takiej wizji świata zrozumiałe jest pojawianie się nowych organizmów, a także wzrost wiedzy ludzkiej i wolność człowieka[24].

Charakteryzując swoje stanowisko filozoficzne, pisze Popper: *Tradycyjna filozofia wiązała ideał racjonalności z ostateczną, apodyktyczną wiedzą, podczas gdy ja powiązałem ten ideał ze wzrostem wiedzy hipotetycznej, który z kolei skojarzyłem z ideą lepszego przybliżenia do prawdy, bądź zwiększającej się prawdopodobności*[25]. Taki jest właśnie cel nauki, jaki sformułował już na początku swej twórczości w *Logik der Forschung.* Możemy więc uważać późniejsze dzieła Popper a za rozwinięcie zasadniczych idei *Logiki odkrycia naukowego* i ich zastosowanie do poszczególnych dziedzin przedmiotowych[26], przykładowo: od idei indeterminizmu w fizyce przechodzi do indeterminizmu w polityce, od logicznego związku między teoriami naukowymi do logicznego związku między następującymi po sobie kierunkami twórczości muzycznej.

VI. ŹRÓDŁA KONCEPCJI POPPERA. STOSUNEK DO KANTA

Oceniając powiązania teoretyczne twórcy racjonalizmu krytycznego, przychylamy się do zdania Bryana Magee[27], że myśl Poppera

[22] K. R. Popper: *Unended Quest.* Glasgow 1982, s. 169.,
[23] Idem: *Objective Knowledge.* Op. cit., s. 251—252.
[24] Ibidem, s. 255.
[25] K. R. Popper: *Unended Quest.* Op. cit., s. 149—150.
[26] B. M a g g e e: *Karl Popper.* New York 1973, s. 8.
[27] Ibidem, s. 5.

oddziela się od pozytywizmu Koła Wiedeńskiego, a później od brytyjskiej filozofii lingwistycznej i widoczny jest w niej wpływ niemieckiej tradycji akademickiej. Wokół tej sprawy narosło wiele nieporozumień, między innymi do czasu angielskiego wydania *Logiki odkrycia naukowego* w 1959 roku filozofowie angielscy i amerykańscy uważali jej autora za pozytywistę logicznego, który zastąpił weryfikowalność falsyfikowalnością [28]. Sam P o p p e r uważa, że jego *Logik der Forschung* miała decydujące zaczenie dla podważania fundamentalnych założeń Koła Wiedeńskiego. Różnice między obydwoma stanowiskami są wyraźne, przede wszystkim hipotetyzm Poppera oznacza destrukcję kluczowego dla pozytywizmu pojęcia faktu i odejście od empiryzmu w stronę racjonalizmu.

P o p p e r przeciwstawia się także brytyjskiej filozofii analitycznej i podkreśla, że rozwiązywanie problemów jest ważniejsze niż poszukiwanie precyzji słownej. Występuje wobec filozofii lingwistycznej z postulatem typowo pragmatycznym, by precyzję i wyjaśnianie pojęć doprowadzać do takiego stopnia, jakiego wymaga rozwiązanie problemu i by nie dążyć dalej, gdyż nasze wysiłki są bezowocne, a ewolucja teorii może pójść w innym kierunku[29].

W kwestiach lingwistycznych i semantycznych istnieje pewne pokrewieństwo między stanowiskami Poppera i Fregego, szczególnie odnośnie obiektywnego istnienia myśli i trzeciego świata. Podkreślanie przez Poppera zależności znaczenia od kontekstu teoretycznego i od związków logicznych zachodzących między teoriami w trzecim świecie stanowi nawiązanie do Leibniza i jego idei racjonalnego powiązania wszystkich prawd.

Kluczowe dla Popperowskiej idei racjonalnego rozwoju poznania naukowego są pojęcia obiektywnego istnienia wiedzy i prawdopodobności. Chodzi tu:

po *pierwsze* — o uznanie obiektywnych, pozaczasowych związków logicznych między teoriami, dzięki czemu z mechanizmu rozwoju poznania uda się wykluczyć różnego rodzaju czynniki subiektywne w rodzaju uwarunkowań psychologicznych czy społecznych, których obecność mogłaby podważyć ideę racjonalnego rozwoju nauki, jak ma to miejsce w teorii Kuhna ograniczającej racjonalność do ram poszczególnych paradygmatów;

po drugie — o pokazanie, jak teorie korespondują z obiektywną rzeczywistością i że można ze sobą porównywać ich. obiektywną zawartość empiryczną, w związku z czym jej wzrost, osiągany dzięki stosowaniu

[28] K. R. Popper: *Unended Quest.* Op. cit, s. 87.
[29] Ibidem, s. 29—30.

metody naukowej, oznacza większą zgodność z rzeczywistością czyli większą prawdopodobność.

W tym ostatnim punkcie koncepcja P o p p e r a budzi największe wątpliwości, gdyż teza o możliwości porównywania teorii pod względem ich stosunku do obiektywnej rzeczywistości jest trudna do pogodzenia z generalnymi założeniami jego epistemologii, głównie z ideą hipotetyzmu rozumianą konsekwentnie. Wydaje się to zauważać następca i kontynuator P o p p e r a, J. W a t k i n s, który pojęcie prawdopodobności zastępuje postulatem, by hipotezy były możliwie prawdziwe *(possibly true)*[30].

Swoją epistemologię uważa P o p p e r za rozwinięcie teorii Kanta, którą interpretuje w duch scjentyzmu, próbując uzgodnić ją z obecnym stanem poznania naukowego. Uważa, że obalenie teorii Newtona przez teorię Einsteina zmusza nas do porzucenia poglądu o istnieniu sądów syntetycznych *a priori.* W związku z tym w miejsce poglądu, że nasz intelekt narzuca przyrodzie swoje prawa, proponuje P o p p e r tezę, że nasz intelekt usiłuje narzucić przyrodzie prawa, które swobodnie wymyśla[31]. Możemy mówić o apriorycznym pochodzeniu naszej wiedzy, porzucając jednak przekonanie o jej apriorycznej ważności. Stąd wniosek o esencjalnie hipotetycznym charakterze wszelkiego poznania, co stawia w centrum problem jego uprawomocnienia. U Kanta czysty rozum dawał się ująć jako zamknięta całość, dzięki czemu uprawomocnienie było zupełne. U Poppera rozum tworzy *a priori* różne hipotezy mogące się wzajemnie wykluczać i dlatego rodzi się pytanie o metodę oceny tych hipotez. Ma nią być metoda naukowa, taka jaką sformułował w *Logik der Forschung* i to właśnie ona pozwalać ma na racjonalne powiązanie hipotez, dzięki czemu poznanie staje się procesem posiadającym wewnętrzną racjonalność polegającą na takim następowaniu hipotez, że dokonuje się postęp poznawczy w sensie coraz lepszego przybliżenia do prawdy. Tym samym metoda naukowa pełni w filozofii Poppera podobne funkcje, co zupełność dedukcji pojęć w krytyce Kantowskiej, bowiem zapewnia ona uprawomocnienie wiedzy według kryteriów powszechnie ważnych dla każdego podmiotu. Powtarza P o p p e r generalną tezę filozofii transcendentalnej, że podmiot zawiera w sobie subiektywne możliwości różnych form obecności przedmiotu dla nas. Występują jednak znaczne różnice między autorem *Logiki odkrycia naukowego* a Kantem. Kant głosił istnienie poznania syntetycznego ważnego *a priori.* P o p p e r przychyla się jedynie do uznania apriorvzmu genetycznego, natomiast uprawomocnienie poznania może, według

[30] J. Watkins: *The Optimum Aim jor Science.* Wykład wygłoszony w Warszawie w maju 1984, w ramach PTF.

[31] K. R. Popper: *Objective Knowledge.* Op. cit., s. 91.

niego, dokonać się jedynie *a posteriori,* poprzez testy empiryczne zgodne z wymogami metody naukowej. Można nazwać metodologię Poppera kantyzmem diachronicznym, lecz obecność elementów aposteriorycznych w mechanizmie wyznaczającym następowanie kolejnych teorii jest sprzeczna z Kantowskim ujmowaniem czystego rozumu. Przy tym w późniejszej twórczości autora *Logiki odkrycia naukowego* brak również Kantowskiego rozróżnienia na rozum teoretyczny i praktyczny. W neodarwinizmie Poppera nie ma rozbicia na świat faktów i świat wartości. Wartości pojawiają się wraz z problemami. Wartości i problemy nie są wyprowadzalne z faktów, choć są związane z nimi. Wartości nie pojawiają się wraz ze świadomością, lecz wraz z życiem i mogą być nieuświadomione [32].

Neodarwinizm Poppera stanowi swoiste połączenie wątku Kantowskiego obecnego w hipotetyzmie z pragmatycznym ujmowaniem poznania. Bliski jest tutaj twórca *Logik der Forschung* stanowisku Hansa Vaihingera sformułowanemu w wydanej w 1911 roku *Die Philosophie des Als Ob,* a nazywanemu powszechnie fikcjonalizmem [33]. Punktem wyjścia tej teorii jest stwierdzenie braku zgodności między myślą a bytem, w związku z czym człowiek, aby żyć w świecie i móc go opanowywać, musi tworzyć sztuczne obrazy świata czyli fikcje. Są one kreowane zależnie od potrzeb praktycznych, wobec czego myślenie i tworzenie fikcji służy celom biologicznym i nie stanowi celu dla siebie. Fikcje wzbogacone nowym doświadczeniem stają się hipotezami i z kolei wykazawszy swą praktyczną wartość przekształcają się w dogmaty. Równolegle zachodzi proces odwrotny, od dogmatu poprzez hipotezę do fikcji, co wyraża tzw. prawo przesunięcia idei.

Podobieństwo racjonalizmu krytycznego Poppera do fikcjonalizmu Vaihingera wydaje się znaczne. U Vaihingera występuje esencjalna tymczasowość fikcji, które są z czasem odrzucane. Popper podkreśla hipotetyczny i tymczasowy charakter wiedzy ludzkiej. Vaihinger głosi agnostycyzm w sensie niepoznawalności rzeczywistości samej w sobie i wywodzi poznanie z podstaw pragmatycznych, traktując je jako środek walki o byt. Także P o p p e r w swym neodarwinizmie traktuje poznanie jako środek służący biologicznemu przetrwaniu.

Główna różnica między stanowiskami obu filozofów tkwi w tym, że koncepcja Vaihingera prowadzi do relatywizmu poznawczego, którego P o p p e r próbuje wszelkimi środkami uniknąć. Służyć ma temu obiektywny krytycyzm metody naukowej.

[32] Idem: *Unended Quest.* Op. cit., s. 193—194.

[33] W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii.* T. 3, Warszawa 1970, s. 104—105.

Należy zgodzić się ze wspomnianą wyżej opinią B. M a g e e o zależności Poppera od niemieckiej filozofii akademickiej, co w jego interpretacji własnych poglądów znajduje wyraz w podkreślaniu związków z Kantem. Zbieżność ta jest ograniczona przede wszystkim przez diachroniczny charakter epistemologii Poppera. Stąd nawet silniejszy związek niż z Kantem wydaje się łączyć go z neokantowską szkołą marburską i jej czołowym przedstawicielem Hermanem Cohenem.

Cohen odrzuca Kantowską estetykę transcendentalną wraz z koncepcjami czasu i przestrzeni w ujęciu Newtonowskim rozumianymi jako aprioryczne formy, zmysłowości, uważając je za pochodzące z okresu przedkrytycznego w twórczości Kanta[34]. Automatycznie prowadzi to do ujęcia przedmiotu jako czegoś nieokreślonego, nie tyle danego co zadanego. Poznanie staje się w tych warunkach konstruowaniem przedmiotu i jest zawsze w procesie stawania się. Tak więc, według Cohena, czysta myśl konstruuje przedmiot, który zmienia się zależnie od rozwoju wiedzy, przedmiot jest niewyczerpany, jest zawsze zadaniem, zaś cała wiedza jest tworem czystej myśli, której nic nie jest dane. Odrzuca Cohen przede wszystkim interpretację transcendentalno-psychologiczną myśli Kanta, wedle której obraz świata zależy od subiektywnej struktury świadomości ludzkiej i dokonuje interpretacji transcendentalno-logicznej, wedle której od faktu istnienia nauki należy przejść do wyjaśnienia jej obiektywnych przesłanek logicznych.

Bardzo podobne idee zawierają prace Poppera. Wyraźnie widoczne jest w *Logice odkrycia naukowego* ograniczenie pola badawczego do kwestii logicznych i wyłączenie zagadnień psychologicznych. Odrzuca też P o p p e r, jak i Cohen, Kantowskie ujęcie czasu i przestrzeni, uważając, iż było ono związane z przekonaniem Kanta o bezwzględnej słuszności fizyki Newtona, zaś słuszność ta została w XX wieku z powodzeniem zakwestionowana. W hipotetyzmie Poppera, jak w neokantyzmie Cohena, przedmiot jest konstruktem czystej myśli, konstruktem zawsze hipotetycznym, a więc esencjalnie zmiennym, zależnym od stadium rozwoju wiedzy. Obaj filozofowie realizują program trańscendentalno-logicznej interpretacji myśli Kanta. Jednakże realizacja tego programu przybiera w twórczości obu autorów odmienny wyraz. U Poppera ma nie tylko wyjaśnić obiektywne przesłanki logiczne faktu istnienia nauki, lecz staje się teorią rozwoju poznania ujętą w kanon metody naukowej, stanowiącej system norm mających zapewnić racjonalny rozwój poznania.

[34] K. Bakradze: Z *dziejów filozofia współczesnej*. Warszawa 1964, s. 196—208.

VII. PODSUMOWANIE

W swej koncepcji nauki Popper dąży do eliminacji wszelkich uwarunkowań subiektywnych, dlatego w *Logice odkrycia naukowego* dokonuje próby rekonstrukcji rozwoju nauki jako procesu czysto logicznego. Logiczny mechanizm rozwoju nauki ma jednak pewne braki wymagające uzupełnienia składnikami, które nie mogą być ustalone według kryteriów ściśle logicznych, co jest widoczne przy kwestii potrzeby podejmowania decyzji dotyczących bazy empirycznej. W związku z tym proces rozwoju nauki staje się procesem częściowo logicznym a częściowo historycznym, co naraża poznanie naukowe na relatywizm, uzależnia od czynników zewnętrznych, wobec wewnętrznej struktury nauki kontyngentnych. Odzwierciedlają tę sytuację współczesne dyskusje nad problemem niewspółmierności następujących po sobie teorii naukowych, w których to sporach stanowisko skrajnie przeciwstawne w stosunku do Poppera zajmuje Kuhn.

Broniąc racjonalności i zdolności nauki do przezwyciężania relatywizmu poznawczego tworzy Popper teorię wiedzy obiektywnej i koncepcję trzech światów. Tym samym wykracza poza granice metodologii i daje całościową wizję świata, koncepcję o walorach i epistemologicznych, i metafizycznych.

Z drugiej strony tworzy Popper neodarwinowską teorię poznania jako rozwiniętej w trakcie ewolucji formy przystosowywania się organizmów do rzeczywistości. Stojąc na gruncie naturalizmu biologicznego, podważa koncepcję nauki jako działalności czysto poznawczej, teoretycznej. Ponieważ łączy on w swej myśli eklektycznie wiele różnych koncepcji, różnie można pojmować granice poznania w jego ujęciu. Z jednej strony stanowi je natura ludzka definiowana jako kod genetyczny, a z drugiej kryteria metody naukowej. Metoda naukowa jest traktowana przezeń częściowo logicznie, a częściowo historycznie. Wobec tego granice racjonalności i przedmiotowej ważności poznania wyznaczane są przez czynniki obiektywno-logiczne, a także psychologiczno-naturalne i społeczno-historyczne.

Trudności tkwiące w Popperowskiej koncepcji racjonalnego poznania możemy traktować nie tylko jako usterki wynikające z samej budowy jego teorii. Zdają się one wynikać z rzeczywistego charakteru nauki współczesnej, a biorąc pod uwagę jej dominującą rolę w kulturze współczesnej, z sytuacji człowieka w dzisiejszym świecie. Można więc stwierdzić, że mamy tutaj do czynienia ze strukturalnymi ograniczeniami możliwej współcześnie racjonalności poznawczej jako takiej, ograniczeniami, które w teorii Poppera jedynie ujawniają się.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI

VIKTOR E. FRANKL: WOLNOŚĆ W OBLICZU LOGOSU

Kiedy Sigmund Freud otwierał w 1908 roku zjazd psychoanalityków w Salzburgu, nie spodziewał się zapewne, iż większość spośród 43 uczestników spotkania w stosunkowo niedługim czasie opuści swego mistrza, tworząc własne, alternatywne koncepcje psychologiczne. I tak w 1911 roku zrywają z freudyzmem Adler i Stekal, w trzy lata później Jung, M a e d e r i Silberer, w latach dwudziestych tworzy swą szkołę Otto Rank, zaś reformy freudyzmu dokonują F e r e n c z i, Melania Klein, i Wilhelm Reich. W następnym dziesięcioleciu na terenie USA powstaje neopsychoanaliza: nurt dynamiczno-kulturowy, reprezentowany przez K. Horney i H. S. Sullivana oraz psychoanaliza humanistyczna E. Fromma. Koncepcję psychoterapii grupowej (wraz z odpowiadającą jej praktyką terapeutyczną) tworzą Slovson i Moreno. Lata trzydzieste i czterdzieste to powstanie szkoły analizy losu L. Szondiego oraz szkoły analizy egzystencjalnej L. Binswanger a. [1] W tych też latach dochodzi do zasadniczych myśli swej koncepcji psychologicznej Viktor E. Franki.

Nie był on oczywiście uczestnikiem wspomnianego wyżej zjazdu — w 1908 roku miał bowiem dopiero trzy lata. Na początku lat trzydziestych studiuje w Wiedniu pod kierunkiem (m. in.) Ottona P ö t z l a i Rudolfa Allersa, zaś w 1924 roku pisze pierwszą pracę naukową, którą publikuje na wyraźne polecenie Freuda. Doktoryzuje się z medycyny w 1930 roku. W 1942 roku rezygnuje z wizy amerykańskiej, umożliwiającej mu opuszczenie zaanektowanej przez faszystów Austrii, trafia wraz z całą rodziną (z wyjątkiem siostry, której udało się wyjechać do Australii) do Oświęcimia i Dachau. Amerykańscy wydawcy jego powojennych książek piszą niekiedy w przedmowach do nich, że jego idee są niejako efektem przeżyć i przemyśleń obozowych. Franki oponuje przeciw temu twierdząc, iż to właśnie w Oświęcimiu zmuszony był rozstać się z manuskryptem pracy naukowej, zawierającej jego zasadnicze

[1] Podaję za: S. Haller: *Od psychoanalizy do psychosyntezy. A. Maedera poglądy na proces psychoterapii.* „Znak" 1967, nr 1, s. 50 i n.

poglądy psychologiczne. [2] Przeżycia z obozu opisał natomiast w niepowtarzalnej książce pt. *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager* (przełożonej w 1962 roku na język polski). W obozie ginie jego żona, rodzice oraz brat. W 1946 roku zostaje Franki ordynatorem Oddziału Neurologicznego Polikliniki Wiedeńskiej, w następnym roku habilituje się na Uniwersytecie Wiedeńskim. W tymże roku jest już autorem trzech znaczących książek, które zdobywają popularność dla jego poglądów. Zaczyna prowadzić tzw. *wykłady metakliniczne,* jest też czynny jako *visiting profesor* na Uniwersytecie Harvarda, Uniwersytecie Dallas, wygłasza odczyty we wszystkich czołowych centrach uniwersyteckich świata, jego dzieła rozchodzą się w milionach egzemplarzy. [3] W roku 1971 był również w Warszawie, gdzie wygłosił referat pt. *Egzystencjalna pustka,*

Viktora F r a n k l a określa się bardzo często jako twórcę tzw. trzeciegu nurtu wiedeńskiej szkoły psychoterapeutycznej (po psychoanalizie Freuda i psychologii indywidualnej Adlera). Mówi się również, iż dopiero Franklowi udało się prawdziwe wykroczenie poza typ psychoanalizy uprawiany przez Freuda. Adler, Jung, Reich — by wymienić tylko najbardziej znanych, pozostają w obrębie zasadniczych kanonów freudowskiego sposobu myślenia, dokonując jedynie przesunięć akcentów. To przekroczenie mogło się powieść Franklowi jedynie pod warunkiem innego podejścia do psychologii jako takiej. Uświadomił on sobie bowiem różnicę, jaka zachodzi między skierowaną na psychoterapię psychologią a innymi naukami, zwłaszcza przyrodniczymi. Nauki, z natury rzeczy, zmuszone są do obiektywizacji tego, co podlega badaniu, do uprzedmiotowiania swych rezultatów. Stosownie do metod, którymi się posługują, dokonują one wcięć w rzeczywistość w całej jej różnorodności, *wyciągając z* niej przedmioty odpowiadające danemu aspektowi bytu i przez to podlegające naukowemu poznaniu. [4] Obrazy rzeczywistości, których dostarczają nauki, są tedy nieuchronnie cząskowe, co nie wyklucza ich adekwatności, tzn. rzetelności poznawczej. Czy psychologia powinna być uprawiana w ten sam sposób? Wielu teoretyków tej nauki, zamroczonych modelem obiektywności i naukowości wypracowanym przede wszystkim przez nowożytną fizykę i na jej użytek, stwier-

[2] Patrz: *Nadać życiu sens. Wywiad z prof. V. E. Frankiem, przeprowadzony przez A. Jastrzębskiego.* „Życie i Myśl" 1977, nr 4, s. 17 i n.

[3] V. E. Frankl jest autorem około 20 książek, jego prace przełożono na 15 języków, zaś książkę: *Man's Search for Meaning* sprzedano w ilości ponad 2 mln egzemplarzy.

[4] Podobieństwo wypowiedzi Frankla na temat statusu nauk do analiz Heideggerowskich nie jest przypadkowe. Jest on bowiem jednym z nielicznych psychologów, którzy doskonale przyswoili sobie i twórczo wykorzystują najnowszą myśl filozoficzną. Będzie to także widoczne w dalszej części moich wywodów.

dziłoby, iż niewątpliwie tak. Psychologia winna się według nich zająć precyzyjnie określoną i wyodrębnioną sferą tego co psychiczne.

Inaczej brzmi odpowiedź F r a n k l a. Psychologia, jeśli ma być także podstawą do psychoterapii, musi porzucić jednostronność, charakterystyczną dla pozostałych nauk. Wyrazem tej jednostronności były — według Frankla — m. in. postulaty zbudowania psychologii bez duszy, psychologii w terminach bodźca i reakcji — postulaty, na szczęście, już przezwyciężone. Do tego przezwyciężenia przyczyniła się w dużym stopniu także psychoanaliza Freuda, - z jej koncepcją podświadomości oraz triady id-ego-superego. Freudyzm nie zadowala jednak Frankla, bo zatrzymuje się jakby w podziemiach budowli, jaką jest człowiek jako całość. Jest on bowiem oparty o badanie przede wszystkim sfery popędowej, głównie w jej aspekcie seksualnym. I choć może utrzymać swą ważność w ograniczonym do tej sfery zakresie, przechodzi bardzo często w sposób nieuprawniony w postać pewnego nihilizmu, który określa Franki mianem psychologizmu. [5] Dzieje się to na skutek przyjęcia przez Freuda ścisłego determinizmu ze strony id, a więc takiego ujęcia, według którego ego jest przedmiotem determinacji, człowiek zaś nie jest *niczym innym jak* obiektem gry popędów, zwłaszcza libido. Właśnie owo *niczym innym jak* demaskuje, według Frankla, współczesną postać nihilizmu. Takim nihilizmem jest dlań także socjologizm, jako pogląd utrzymujący, iż człowiek jest niczym innym, jak wypadkową pewnych sił społecznych, produktem wychowania, oddziaływania społecznego. Takim nihilizmem jest dlań również biologizm, redukujący człowieka do jego funkcji fizjologiczno—biologicznych. Egzystencjalizm, uchodzący najczęściej w powszechnej opinii za wzorcowy przykład nihilizmu, nie zasługuje na to miano; przeciwstawia się on bowiem uprzedmiotowieniu bytu ludzkiego i w tym sensie jest wartościowy i słuszny.

Wymienione, przed chwilą, koncepcje nihilistyczne powstają jako absolutyzacje pewnych wartościowych poznawczo dyscyplin wiedzy. Ma to miejsce wówczas, gdy człowieka ujmuje się jako zamknięty system, którym ze swej natury nie jest. [6] Absolutyzowanie pewnych aspektów jego bytu, dodajmy — niekonstytutywnych dla jego istoty, grozi nie tylko nihilizmem, ale i jego konsekwencją — fatalizmem, tj. sytuacją, gdy człowiek jest w stanie pojmować siebie tylko jako istotę całkowicie zdeterminowaną i przez to zwolnioną z wszelkiej odpowiedzialności za kształtowanie swego istnienia.

[5] Por. V. E. Frankl: *Homo patiens.* Warszawa 7984, s. 10—44 i s. 51.

[6] Ten fragment rozważań Frankla zbliża go do R. Ingardena. Widać to klarownie choćby na bazie pracy A. Półtawskiego: *Roman Ingarden — ein Metaphysiker der Freiheit,* poświęconej podstawom antropologii filozoficznej autora *Sporu o istnienie świata.*

Za Tomaszem z Akwinu powtarza Frankl, że człowiek jest nade wszystko *unitas multiplex,* jest jednością mimo różnorodności. Jest osobliwą jednością trzech momentów: tego, co cielesne, tego, co psychiczne oraz tego, co duchowe (das *Geistige).* To właśnie niepomijalność tego ostatniego momentu, każe F r a n k l o w i postulować rewizję dotychczasowej psychologii, jako psychologii bez ducha. Duch nie jest przy tym pojęty substancjalnie, lecz jest pewną dynamicznością, spajającą w jedność psyche i soma. [7] Jest istnością ontologiczną, a nie ontyczną, owym związanym z osobowością człowieka tożsamym Ja, przezierającym przez zmienność określeń jego życia cielesnego i psychicznego. Dla wyjaśnienia swego stanowiska powołuje się Frankl na tzw. ontologię dymensjonalną, stworzoną przez Hartmann a. Według tego ostatniego *świat rzeczywisty charakteryzuje się jednością, ale nie jednością jakiejś zasady, lecz jednością pewnego porządku.* Istnieją więc warstwy bytu (Frankl wymienia tu najczęściej trzy warstwy) i istnieją stosujące się do nich kategorie. Błędem jest przy tym stosowanie kategorii ważnych dla warstwy niższej do opisu warstwy wyższej (np. kategorii związanych z bytem fizykalnym do opisu życia psychicznego czy duchowego). Jest to nieuprawniony redukcjonizm, który prowadzi do przeoczenia specyfiki pewnego aspektu całości rzeczywistości, w której żyjemy. W psychologii freudowskiej na przykład, psychologii redukującej to, co duchowe do tego, co psychiczne (inaczej: dokonującej projektowania przejawów duchowych na płaszczyznę psychiczności) prowadzi to m. in. do niemożności odróżnienia czynów osób takich jak Dostojewski czy Kierkegaard, od czynów psychopatycznych.

Dynamiczna, a nie substancjalna natura tego, co duchowe (Frankl nawet woli posługiwać się terminem *das Geistige,* zamiast *der Geist,* aby pokazać, że nie ma na myśli nic substancjonalnego) powoduje, iż owo Ja (to, co duchowe) wychodzi na jaw nie samo w sobie, lecz w przezwyciężeniu tego, co je warunkuje, czy będzie to sfera popędów id, czy też sfera anonimowego dyktatu społecznego (Heideggerowskie *das Man, Sie).* [8] W tym sensie, związana ze sferą zmysłowości *każdorazowa mojość (Jemeinigkeit,* termin Heideggera) postrzeżenia, uczucia, decyzji jest przejawem duchowej osoby we mnie tkwiącej, Jest ona (tzn. owa osoba) przez całe życie poza sferą cielesności i zmysłowości, jest nam jednak dana poprzez tę sferę. Osoba nie jest tożsama z charakterem, bo ten ostatni sytuuje się w obszarze tego, co psychiczne, a w ostateczności — jako dziedziczony po przodkach — tego, co biologiczne.

[7] Por.: V. E. Frankl: op. cit., s. 278 i 13.

[8] Por. np. moje rozważania nt. *das Man* Heideggera, zawarte w artykule: *Człowiek epoki metafizyki.* W: *Jednostka — społeczeństwo — państwo,* (pod. red. B. Andrzejewskiego). Poznań 1985.

Dla adekwatniejszego wyjaśnienia, czym jest człowiek w swej istocie, przeprowadza Frankl rozważania oparte w dużym stopniu na współczesnych trendach filozofii niemieckiej. Mam tu na myśli zwłaszcza fenomenologię Husserl a, Schelera i Hartmanna oraz filozofie egzystencjalne Jaspersa i Heideggera. Rozważania te określa Frankl mianem analizy egzystencjalnej. Ma ona być ontologią bytu ludzkiego i jako taka, nie może wychodzić od człowieka w jego ontycznej określoności *(Sosein),* lecz ma zmierzać ku ontologicznej istocie człowieka, ku jego *Dasein.* Inaczej rzecz ujmując, stwierdza Frankl, należy przezwyciężyć faktyczność człowieka (przezwyciężyć w znaczeniu Heglowskiego zniesienia, *Aufhebung,* które jest jednocześnie przekształconym zachowaniem, *Bewahrung),* by odkryć jego byt fakultatywny. [9]

Czym jest tedy człowiek zdaniem F r a n k l a? Człowiek ma ciało, ma życie psychiczne, lecz jest osobą. Konstytuuje go nie zasada przyjemności *(Lustprinzip),* tzn. dążenie do przyjemności, jak twierdziłby zapewne Freud, ani też *Wille zur Macht* (wola mocy), jak twierdzi (m. in.) Adler, lecz *Wille zum Sinn,* wola sensu. Zwierzęta bytują w jakimś środowisku *(Umwelt),* tylko człowiek istnieje w świecie. [10] Do tego świata, do którego, jako intencjonalnego horyzontu, odnoszą się akty człowieka, należą również wartości i sensy. Człowiek jest bytem faktycznym, rzuconym w egzystowanie, ale jest też bytem *możliwościowym,* odpowiedzialnym za kierunek, jaki to egzystowanie przybiera. Jeśli filozofia ma naprawdę wychodzić — jak chcieli Grecy — od fundamentalnego aktu zdziwienia, to jej najwłaściwszym przedmiotem może być egzystencja, i to egzystencja moja własna. Ona jest *prawdziwym cudem, misterium przed którym stoi każdy filozof.* [11] Analiza egzystencjalna jest właśnie próbą filozofii zachowującej przedmiotowy charakter badanego obiektu, tzn. nieuprzedmiotowiającej go. Usiłując odkryć istotę człowieka, jako pewnej całości, jest ona zarazem teoretyczną podbudową dla pewnego typu terapii psychologicznej, określanej przez F r a n k l a mianem logoterapii. I o ile analiza egzystencjalna wychodzi od wspólnego wszystkim ludziom, choć rzadko przez nich uświadamianego, człowieka w jego fakultatywności, o tyle logoterapia ma być powrotnym zastosowaniem tej wiedzy do konkretnej sytuacji człowieka faktycznego, przede wszystkim człowieka cierpiącego. Należy przy tym zaznaczyć, iż pochopne byłoby twierdzenie — sugerowane przez tytuł jednej z książek F r a n k l a — iż definiuje on człowieka jako *homo patiens,* czło-

[9] V. E. Frankl: op. cit., s. 16 i 156.

[10] To zawdzięczane Schelerowi odróżnienie, bliskie jest też Heideggerowskiemu ujęciu bytu ludzkiego jako *bycia-w-świecie (In-der-Welt-sein).* Por. np. Heidegger: *Sein und Zeit.* Tübingen 1979, s. 52—63 i 114—130.

[11] V. E. Frankl: op. cit., s. 65.

wieka cierpiącego. Ranga tej nazwy nie odpowiada tym jakie funkcjonują np. w postaci *homo faber, homo ludens* czy *homo sapiens.* Frankl o w i chodzi w tym wypadku jedynie o analizę miejsca sensu w obliczu cierpienia człowieka, cierpienia, które może, lecz nie musi, być nieusuwalne. Wróćmy jednak na chwilę do analizy egzystencjalnej. Zadaniem człowieka jest zbliżenie bytu ludzkiego do istoty, tzn. faktyczności do fakultatywności człowieka. Chodzi przy tym nie o jakąś abstrakcyjną, wspólną wszystkim, istotę człowieka, lecz o jego własną, indywidualną istotę. Byt ludzki charakteryzuje bowiem konkretność, sytuacyjność oraz historyczność (czasowość). Sens bytu ludzkiego może odnosić się tylko *ad personam* i *ad situationem;* odpowiedzieć na pytanie o sens życia można również tylko aktywnie, poprzez wzięcie za nie odpowiedzialności, poprzez wybór i decyzję. Wielkim fałszem jest twierdzenie: *primum vivere, deinde philosophari,* prawdziwa jest zasada: *primum philosophari, deinde mori.* Ów prymat filozofowania nie wywodzi się bowiem z intelektu człowieka, lecz z jego istoty egzystencjalnej, z faktu nakierowania na sens i wartości oraz decydowania w obliczu swego świata.

Wobec powyższej charakterystyki bytu ludzkiego, oczywistym się wydaje kierunek, w którym zmierzać może Franklowskie ujęcie kwestii wolności. Człowiek jest oczywiście istotą uwarunkowaną. Można tu mówić o uwarunkowaniach psychicznych, genetycznych, społecznych, ekonomicznych, politycznych itp. Ale człowiek nie jest istotą zdeterminowaną przez owe uwarunkowanie. To właśnie w akcie ustosunkowywania się do owych uwarunkowań mamy do czynienia z aktywnością duchowej osoby w człowieku. Argumentując na rzecz wolności człowieka, rozważa Frankl różne typy uwarunkowań, którym człowiek podlega. Stwierdza m. in. — rozważając uwarunkowania społeczno-ekonomiczne — że także marksizm, postulując możliwość zmiany rewolucyjnej, zakłada wolność jednostki wobec determinant społeczno-klasowych (np. decydujący udział przedstawicieli burżuazji w rewolucji proletariackiej). Najważniejszą jednak dla kwestii wolności woli wydaje się być rozprawa z freudyzmem, jako radykalną postacią determinizmu psychologistycznego. Frankl uważa, że nikt bardziej niż neuropsychiatra, znawca psychofizycznych uwarunkowań duchowej osoby, nie jest powołany do roli świadka jej wolności, *znawca stanów słabości jest tu powołany na świadka tego, co nazywamy siłą oporu ducha.* [12] W tym też znaczeniu powołuje się on na swą praktykę lekarską i na doświadczenia życiowe. Jestem — mówi — nie tylko absolwentem dwóch fakultetów, ale i więźniem czterech obozów koncentracyjnych. Zwłaszcza te ostatnie sfalsyfikowały pesymistycznie — fatalistyczne prognozy Freuda, w szcze-

[12] Ibidem, s. 157.

gólności te, dotyczące pęknięcia, w ekstremalnych, nieludzkich warunkach, sfery superego i uwolnienia się libido. Psychiczne dyspozycje człowieka są dyspozycjami właśnie, a więc czymś, co stoi do rozporządzenia. I tylko od osoby zależy, jaki użytek z nich uczyni. [13]

Wolność człowieka jest wolnością skończoną, bowiem człowiek nie jest wolny od uwarunkowań, lecz wolny od zajęcia stanowiska wobec nich. Wolność jest niejako przyrośnięta do tego, co duchowe. To właśnie w wolnych aktach wyboru, decyzji, przeciwstawienia się, mamy do czynienia z przejawami duchowości człowieka. I to właśnie ową — doświadczaną przez nas na co dzień, zdolność do *samo-dystansu (Selbstdistanzierung),* pragnie zakwestionować pandeterminizm. Po to właśnie pandeterminizm, a nie determinizm, sprzeciwia się uznaniu wolności człowieka. Wolność i konieczność nie przeczą sobie nawzajem. Sytuują się bowiem w różnych warstwach bytu jako całości. Determinizm dotyczy wymiaru fizykalnego i psychologicznego, natomiast wolność objawia się w wymiarze *noologicznym,* charakterystycznym tylko dla bytu ludzkiego. [14] O zwierzęciu można w pewnym sensie powiedzieć, iż jest swymi popędami, zaś człowiek m a popędy. Wolność zaś jest w swej istocie wolnością w relacji do czegoś, a więc *wolnością do* i *od czegoś.* Owym *od czego* wolności jest to, co psychiczne, sfera instynktów, popędów, zaś *do czegoś* wolności są sfery sensu i obiektywnych wartości. Tylko przy przyjęciu powyższych rozgraniczeń możliwe jest prawdziwe, rzetelne uznanie roli i rangi motywacji i celowości w ludzkim życiu. Tylko przy założeniu wolności od całkowitego zdeterminowania ze strony sfery popędowej, możliwa jest efektywna psychoterapia. Tę wolność musiał zatem zakładać również Freud w praktyce, podczas gdy w teorii usiłował ją odrzucić. Zresztą, sam twórca psychoanalizy zdawał się niekiedy to dostrzegać, widać to np. w liście do L. B i n s w a n g e r a, gdy pisze: *Zatrzymywałem się zawsze tylko na parterze i suterenach budynku.* [15] Według F r a n k l a, człowiek jest przede wszystkim bytem *ku sensowi,* bytem skierowanym na odkrywanie i realizowanie sensu i wartości

[13] Frankl cytuje przypadek dwóch braci, bliźniąt jednojajowych, o bardzo zbliżonych predyspozycjach, z których jeden wyrósł na bardzo sprytnego przestępcę, drugi zaś na inteligentnego sędziego śledczego.

[14] Por. V. E. Frankl: *Die Wille nach Sinn.* Bern 1972, s. 156. Warto może zaznaczyć nasuwające się tu podobieństwo ujęcia Frankla z podejściem Kant a, według którego wolność i zdeterminowanie sytuują się na dwu różnych obszarach bytowych.

[15] Por. Idem: *Homo patients,* op. cit., s. 148. Pocieszające jest, że obecnie także wśród protagonistów psychoanalizy freudowskiej pojawiają się refleksje dostrzegające istnienie fenomenu wolności, także na gruncie, krytycznie zbadanych, założeń psychoanalitycznych. Patrz np. K. Nielsen: *Wolność w świetle psychoanalizy.* „Edukacja Filozoficzna" 1987, vol. 2, s. 173 i n.

w swym życiu. Zasadę tę uznaje zresztą cała psychologia humanistyczna, *explicité,* potwierdzają ją choćby Abraham Maslow, czy wspomniany wyżej Einswange r. Pandeterminizm jest natomiast oparty o nieodróżnianie przyczyny i racji oraz o ujęcie uwarunkowania jako pełnego zdeterminowania. [16] Gdy kroję cebulę i zaczynam płakać, to płacz ten, aczkolwiek posiada przyczynę, to nie posiada racji *(Ursache-Grund).* Natomiast gdy jestem blisko szczytu ośmiotysięcznika i ogarnia mnie strach, to ów strach może mieć zarówno przyczynę (np. braku tlenu), jak i racje (np. uświadomienie sobie niedostatków w wyszkoleniu czy wyposażeniu). Przyczyna *popycha,* powoduje coś, i w tym sensie można mówić o faktach fizykalnych, czy popędach jako przyczynach. Racje natomiast stanowią element świata sensu i wartości. Racja pociąga i przyciąga człowieka. W dynamice między przyczynami a racjami dzieje się wolność człowieka, wolność konstytuowana przez wybór tego, co nami kieruje, czemu pozwalamy sobą powodować. Pandeterminizm pojmuje człowieka jako system zamknięty. Jednak, o ile człowiek jest *byciem-w--świecie* (Heidegger), to do tego świata należą także sens i wartości, a więc te składniki motywacji ludzkich czynów i myśli, które rozsadzają obraz człowieka jako systemu zamkniętego, obraz człowieka jako monady bez drzwi i okien. Jeśli psychologia nie chce przerodzić się w taką pandeterministyczną monadologię, to musi na serio wziąć pod uwagę oba człony swej nazwy, a więc nie tylko psyche ale i logos. *Sens i wartości są tym logosem, i względem niego transcendowane jest to, co psychiczne.* [17]

Ten rodzaj redukcjonizmu, jakim jest pandeterminizm nie zauważa różnicy, jaka zachodzi między przyczyną a racją. Możliwe to jest jedynie na mocy apriorycznych założeń, a nie na mocy empirycznych dowodów. W związku z tym, tak typowo ludzkie zjawiska jak trwoga czy sumienie, nie mają dostępu do umysłu redukcjonisty. Jego credo streszcza Frankl w słowach: *nihil est in homine, quod prius non fuerit in animalibus.* [18] Nie jest to na szczęście — stwierdza filozof — credo samego K. Lorenza, mówiącego ostrożnie o tzw. *moralanalogen Vergalten bei Tieren* (tj. quasi-moralnych zachowaniach u zwierząt), wydaje się być ono jednak ideą przewodnią jego następców.

Pandeterminizm jest nie tylko nieuzasadnionym aprioryzmem. Jest także niebezpieczny społecznie, bowiem przyczynia się do propagowania postawy fatalistycznej, jako jednego z przejawów patologii naszych czasów. Postawa ta, co zostało empirycznie potwierdzone, jest już w dużym stopniu charakterystyczna dla wykształconej młodzieży amerykańskiej.

[16] V. E. Frankl: *Die Wille...,* op. cit., s. 161.
[17] Ibidem, s. 164.
[18] Ibidem, s. 167.

Objawia się ona również w powstawaniu nowego typu nerwicy, określonej przez F r a n k l a, jako neuroza noologiczna, opartej na tzw. pustce egzystencjalnej, tzn. na poczuciu utraty sensu życia. Do walki z tą nerwicą powołana jest przede wszystkim wspomniana wyżej logoterapia, która w międzyczasie dowiodła, jak twierdzi Frankl, swej praktycznej skuteczności. Tę skuteczność zawdzięcza logoterapia umiejętnemu wykorzystaniu fakultatywnego antagonizmu, jaki istnieje między duchową egzystencją a psychofizyczną faktycznością.

Nie wolno jednak zapominać, iż wolność jest wedle F r a n k l a negatywnym aspektem zjawiska, którego pozytywny aspekt zwie się odpowiedzialnością. Wolność nie ujęta w karby odpowiedzialności przeradza się w samowolę. I choć wolność jest w swej skrajnej postawie także wolnością do wyrzeczenia się wolności, to osobową godność człowieka konstytuuje jednak podjęcie owej odpowiedzialności, jako spełnienie swego istotowego zadania. Oto dlaczego Franki, często wykładający w Stanach Zjednoczonych, postulował uzupełnienie znajdującej się na wschodnim wybrzeżu USA statui wolności, statuą odpowiedzialności na wybrzeżu zachodnim. [10]

[19] Tekst powyższy jest nieco zmienioną wersją mojego wystąpienia na sesji filozoficznej *Wolność i historia,* zorganizowanej w grudniu 1987 r. przez Instytut Filozofii UAM.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

ADAM HAYTO

TRWAŁOŚĆ A ZANIK CZYNNIKÓW DZIEJOWYCH. HEGEL I FROMM W PERSPEKTYWIE MARKSA

Szczyt ludzkiej niedoli to takie przystosowanie się do niej, że każda poprawa losu staje się niemożliwa

Michel Tournier

Doświadczana jednokierunkowość procesu dziejowego, a w szczególności — jak zauważa J. K. G a l br a i th[1] — wyjątkowa niepodatność historii na zmiany jej stanów już dokonanych, nasuwa myśl o jego podobieństwie do pewnych nieodwracalnych przemian w przyrodzie, identyfikowanych za pomocą pojęcia entropii. Chciałbym wykorzystać możliwe inspiracje teoretyczne zawierające się w tej analogii aby zauważyć, jakie cechy tego zjawiska występującego w świecie przyrody mają swoje odpowiedniki w rzeczywistości typowo ludzkiej i wywieść z tej zbieżności jakiś sąd poznawczo pouczający.

Ze zjawiskiem entropii stykamy się, jak wiadomo, w toku zmian zarówno w świecie istot żywych, jak i w świecie nieożywionym wtedy, gdy pewna ilość energii zaangażowanej w zachodzącym procesie zostaje rozproszona (u człowieka może to być np. dystrakcja) i nie można jej ponownie akumulować i wykorzystać. Proces taki określa się ogólnie wzrostem entropii. W teorii informacji uważa się, że entropia jest tym większa, im bardziej rozmyty jest rozkład prawdopodobieństwa[2]. Byłaby więc tu entropia miarą zamieszania informacyjnego, a więc stopnia chaosu w układzie. Ponieważ systematyczne i treściwe przekazywanie informacji jest niezbędnym warunkiem sprawnego przeprowadzania celowych działań przez ludzi i wszystkie organizmy żywe lub urządzenia automatyczne, łatwo wyobrazić można sobie skutki bezładu informacyjnego.

Próba zastosowania pojęcia entropii do rozważań społecznych wydaje się o tyle ciekawa, że społeczność ludzka, w płaszczyźnie kulturowej, stanowi układ względnie izolowany w rzeczywistości przyrodniczej, co

[1] J. K. Galbraith: *Istota masowego ubóstwa.* Warszawa 1987, s. 31.
[2] *Encyklopedia Powszechna.* T. 1, Warszawa 1973, s. 708.

ostro podkreślane jest w wielu koncepcjach filozoficznych, a szczególnie przez Hegla i Fromma. Charakterystyczne dla energii duchowej akty świadome, wyrażające się w samowiednej motywacji określającej zasięg celów, w treści przeżywanych potrzeb, w hierarchii posiadanych ideałów i w imperatywach moralnych, pozostają w odosobnieniu w stosunku do przyrodniczego otoczenia w tym sensie, że nie zachodzi pomiędzy tymi dwiema sferami ekwiwalentna wymiana zasygnalizowanej wyżej energii. Energię w powyższym sensie wnosi bowiem do tego środowiska par force tylko człowiek i nie może jej w nim w bezpośredniej formie pozostawić. Jedynymi istotami świadomymi są więc ludzie i tylko w obrębie ich zbioru dokonywać się może wzajemnie wartościowa wymiana immanentnych perswazji i intencji.

Wyjątkowość ludzkiego świata w obrębie bytu implikuje pojęcia jego początku i ewentualnego końca. Wprowadzona kategoria entropii wyróżnia w rozważaniach biegun prospektywny, który zawarty w projektach i widziany w ciągu aktów jeszcze niedokonanych, a więc zasadniczo odwracalnych (modyfikowalnych), zdaje się mieć większe znaczenie niż retrospekcja. W humanistycznej interpretacji zagadnienie entropii przeradza się w pytanie o to, czy w procesie ludzkich dziejów występuje jakiś czynnik, który z upływem czasu może pomniejszać się bądź wyczerpywać, albo też przemieniać, choćby okresowo, w składnik neutralny wobec zawartej w nim wcześniej dyspozycji do prężnego rozwoju? W aspekcie entropii budzi się pytanie o stan i zmiany duchowych potencjałów energetycznych, które leżą u podłoża ludzkiego procesu dziejowego. Konkretnie zaś o to, czy zasobowi pobudek inicjujących ludzką aktywność grozi jakiś deficyt, czy zatem możliwa jest śmierć motywacyjna człowieka?

Nie znaleźliśmy jeszcze — pisze Lawrence L e S h a n — *dobrego sposobu konceptualizacji działających w każdym osobniku sił życia i śmierci. Na podstawie nader różnorodnych danych klinicznych musimy przyjąć, że pewni osobnicy bardziej niż inni „pragną" żyć i że to pragnienie... wywiera zdecydowany wpływ na odporność ustroju na stres i procesy chorobowe. Dane te wydają się wskazywać na istnienie „woli życia", nie udało się jej jednak bliżej zdefiniować tak, by pojęcie to znalazło szerszą akceptację i zastosowanie pragmatyczne*[3]. W psychologii klinicznej zauważa się eksperymentalnie, że pragnienie życia u chorego ma istotny wpływ na jego leczenie i wyzdrowienie. Jest ono dla dotkniętego chorobą istotnym narzędziem samoobrony oraz wzmagania odporności na procesy patologiczne zachodzące w jego obiektowości (duszy i ciele). Myślę, że u tzw. ludzi zdrowych również zaobserwować można różne

[3] *Śmierć i umieranie* (pod red. L. P e a r s o n a). Warszawa 1975, s. 25.

stany nasilenia wzmiankowanej *woli życia,* czyli, inaczej mówiąc, niejednakowe potencjały motywacji, a zatem i aktywności życiowej. Przymierzając do siebie sposoby życia poszczególnych osób doszlibyśmy do wniosku, że życie niektórych z nich w porównaniu z życiem osobowości najbardziej konstruktywnych, wydajnych, pracowitych, inicjatywnych, odkrywczych, opinio- i celotwórczych — słowem tych *pełnych życia* — jest jakby rodzajem uśpienia, bierności, niejako niedoskonałym mimesis intensywnego życia innych.

Ludzie o słabych motywach zachowują się bezwładnie. Niesprawnie i z trudem wykonują czynności codzienne *a poważniejsze przedsięwzięcia życiowe są dla nich niewykonalne* [4]. Nie są to konstatacje neutralne, gdyż mała energiczność i przedsiębiorczość jednostek i zbiorowości, w każdym zakresie ich działalności, zarówno osobistym, jak tym bardziej makrospołecznym, wiąże się z peryferyjnością pełnionych ról społecznych i historycznych, a zazwyczaj też z niedostatkiem materialnym i ogólnie mówiąc niezadowoleniem z życia.

Podobną diagnozę masowego ubóstwa w niektórych regionach świata głosi J. K. Galbraith. Uważa, że sytuacja ekonomiczna i poziom motywacji ekonomicznej w krajach biednych różnią się od sytuacji i motywacji w krajach bogatych [5]. W ubogich krajach, zauważa Galbraith, apatyczne pogodzenie się ludzi z doświadczaną nędzą oraz zupełny brak usiłowań, aby się z niej wydobyć. Wydaje się, że ludzie przystosowali się tam do swojego ubóstwa tak, jak do stałego, przemożnego czynnika przyrodniczego, którego zmiana leży całkowicie poza zasięgiem, ich możliwości. Jednakże i w krajach najbiedniejszych są jednostki, dla których równowaga na poziomie ubóstwa jest wykluczona i które próbują z powodzeniem się z niej wyrwać. Na tych obserwacjach opiera znany ekonomista wyjaśnienie przyczyn masowego ubóstwa — *a są nimi: równowaga, przystosowanie i odrzucenie tego przystosowania przez mniejszość... Liczba ludzi odrzucających przystosowanie się do równowagi na poziomie ubóstwa przesądza o wielkości różnicy między krajami bogatymi i biednymi* [6]. Sam autor zaznacza, że wskazania jego są nie do przyjęcia z naukowego punktu widzenia (zbyt mocne są w nauce pewne schematy myślowe), niemniej sam postępuje wytyczonym tropem rozważań. A na po-

[4] J. Reykowski: Z *zagadnień psychologii motywacji.* Warszawa 1970, s. 35. Za tym autorem używam też pojęcia motywacji w następującym znaczeniu: *Motywacja jest procesem psychicznej regulacji, od którego zależy kierunek ludzkich czynności oraz ilość energii, jaką na realizację danego kierunku człowiek gotów jest poświęcić. Tak więc motywacja to proces wewnętrzny, warunkujący dążenie ku określonym celom.* Ibidem, s. 18.

[5] J. K. G a l b r a i t h: op. cit., s. 35.

[6] Ibidem, s. 54—55.

parcie swych twierdzeń wskazuje na gospodarcze osiągnięcia np. Hongkongu, Singapuru, Taiwanu i Izraela (od siebie dodałbym jeszcze Japonię), które zawdzięczają je szczególnej koncentracji energii, przemyślności innowacyjnej i upartości w dążeniu do celu swoich skupisk ludziach. Warto zauważyć jeszcze za Galbraithem wybitną rolę imigrantów, żywiołu ludzkiego niejako samoczynnie dobranego, najbardziej dynamicznego i predysponowanego do stwarzania' dobrobytu, w rozwoju gospodarczym wymienionych wyżej krajów, a także choćby RFN i Stanów Zjednoczonych. Problematyka motywacji potraktowana została' obszernie w dziełach z zakresu psychologii, jednakże wiele uszczegółowień oraz szerszych do niej odniesień znaleźć można w antropologii filozoficznej oraz historiozofii. Bez znajomości bowiem pewnych stałych właściwości człowieka oraz cech społecznego planu działalności, trudno jest zrozumieć jego motywacje, a przede wszystkim kształtować te wszystkie składniki wyjściowe, na których się ona konstytuuje.

W fizyce mówi się niekiedy o śmierci cieplnej świata. Zaryzykuję porównanie, że odpowiednikiem tej koncepcji na gruncie religii i niektórych koncepcji filozoficznych są rozstrzygnięcia eschatologiczne bądź teleologiczne, traktujące o przeznaczeniu i celu ostatecznym człowieka. Założenia te omówią w oparciu o poglądy Hegla oraz Fromma i odniosę do omawianego tematu. Warto przecież konfrontować pomysły niektórych myślicieli w celu wyostrzenia inspiracji i konsekwencji badanych idei. Taka praktyka warsztatowa znajduje swoje dobre uzasadnienie w efektach pracy teoretycznej Marksa[7]. Hegla i Fromma zbliża do siebie to, że mieszczą się oni w szeroko pojętej perspektywie marksistowskiej. Pierwszy w jej stadium archeologicznym, jak wiadomo dlatego, iż jego dialektyka stała się częścią składową marksowskiej nauki o rozwoju społecznym. Fromm zaś, próbujący rewidować freudyzm w duchu marksistowskim i przyjmujący w swych rozważaniach niektóre kategorie Marksa, lokalizuje się w jednej z bocznych jej odnóg.

Obu filozofów łączyć można ze sobą i z tego powodu, że ich syntetyczne ujęcia fenomenu ludzkiego w wymiarach przyrodniczych, społecznych i kulturowych wiązały się z zamiarem ingerencji w proces dziejowy. Heglizm był wtrętem w ten proces czysto racjonalnym. Uwzględniał on wpływ jedynie na treść samowiedzy człowieka. Demistyfikował przekonanie o niezawisłości ludzkich usiłowań w historii, którą steruje rozum absolutny. W abstrakcyjnym pojęciu *chytrego rozumu* antycypował H e g e l socjotechniczne wpływy heteronomicznych

[7] Por. W. Lenin:. *Trzy źródła i trzy części składowe marksizmu.* W: Idem: *Marsk, Engels, marksizm.* Warszawa 1949, s. 59—68.

czynników oddziaływujących na masy. Od czasu takiego odkrycia, które pośrednio podsunął właśnie H e g e 1, już tylko krok dzielił zniewolonego człowieka od poszerzenia swojej autonomii, która, jak to się okazało już w przypadku biblijnego wątku o nieposłuszeństwie Adama i Ewy, jest funkcją posiadanej wiedzy. Wiedza o tym, co nas ogranicza, unieważnia bowiem samo ograniczenie. Na takiej interpertacji heglizmu oparł też Marks swoją koncepcję sprowokowania do działania proletariackiego podmiotu dziejowego[8].

W zamierzeniu Fromma - psychoanaliza humanistyczna stać się miała instrumentem przywracania człowiekowi należnej mu hierarchii wartości wraz ze zdolnością do ich realizacji, które stłumione zostały przez destruktywne czynniki kultury. Proponowana terapia psychoanalityczna uczynić miała człowieka na powrót *zdrowym* jakim, zdaniem myśliciela, jest człowiek z natury. Zdrowy człowiek ustanowić ma z kolei harmonijne społeczeństwo, które pobudzać będzie jednostki do afirmatywnego rozwoju ich człowieczeństwa, co dla autora *The Sane Society* oznacza — zgodnego z wyrażanymi przez niego ideami. Komparatystyka docelowych wizji społecznych zarysowanych przez Hegla i Fromma pozwala dostrzec podobne absolutystyczne uchybienia. Odeszli oni od dialektycznej metody odkrywającej wieloznaczność i ciągłą otwartość perspektyw ludzkiego rozwoju i ostatecznie opowiedzieli się za postępem w jednostronnym, finalistycznym sensie. W tak ograniczonym, w obu wypadkach, oglądzie przyszłości wskazane są nie tyle trwałe aspekty rozwoju, co raczej określone warunki ustania w ogóle dziejotwórczej aktywności człowieka. Absolutystyczne składniki teorii implikują bowiem każdorazowo jakiś kres, zakładają więc wzrost duchowej entropii ludzkości, gdyż sprowadzają sfery myśli i woli człowieka do jakiejś jednej ponadczasowej racji, która je wyczerpuje.

I. HEGEL O PROCESIE DZIEJOWYM

Dzieje powszechne w ujęciu Hegla to *postęp w uświadamianiu wolności,* postęp, który spełniać się musi koniecznie, bo człowiek, jego wykonawca, jest substancjalnie obciążony potrzebą wolności [9]. H e g e 1 analizuje losy ludzkości w aspekcie wiążącego je pojęcia' wolności od zamierzchłych początków pojawienia się świata ducha, w zestawieniu z którym przyrodniczy *innobyt* nie jest *światem prawdziwym,* aż do urzeczywistnienia się wolności w ogóle (w idealnym wzorze). Na początku

[8] K. Marks: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstąp.* W: K. Marks, F. Engels: O *materializmie historycznym.* Warszawa 1975,

[9] G. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów. T.* 1, Warszawa 1958, s. 29—30.

dziejów, w społeczeństwach Wschodu, wolny był tylko jeden człowiek, despotyczny władca, którego decyzje nie podlegały żadnym ograniczeniom, bo zależały jedynie od jego woli. Ale dla Hegla bezgraniczna wolność jednego tylko człowieka, w danej społeczności, nie jest prawdziwą wolnością, jest raczej pozostałością żywiołowych sił przyrody i nazywa ją filozof: *samowolą, dzikością, tępotą namiętności albo też jej łagodnością i łaskawością* [10]. Działania bowiem, które znajdują sankcję dostateczną w procesach zawartych w pojedynczej ludzkiej obiektowości, charakterystyką swą przypominają raczej niekontrolowane siły natury, niż istotną cechę człowieczeństwa. Tym bardziej, jeśli wynikające z nich dobro lub zło rozciąga się na szeroki krąg społeczeństwa, które nie mając wpływu na ich źródło, przyjmuje je jak powszednie procesy przyrody, typu np. przemienności dni i nocy, pór roku, suszy czy opadów.

Wolność zgodna z intencją Hegla pojawia się wraz z prawem obowiązującym wszystkich, czyli wraz z nastaniem i stopniowym rozszerzaniem się społecznego podmiotu decyzji w państwie. *Wolność dla Hegla* — pisze G. Seidler — *jest, świadomą działalnością zgodną z obiektywną ideą prawa lub postępowaniem zgodnym z regułami pozytywnego prawa, które ucieleśnia rozumność*[11]. Człowieczeństwo wymaga ograniczeń wywodzących się z rozumnej kalkulacji. Rozum inspiruje cele życiowe uznające konieczność liczenia się z innymi i współpracy z nimi. W praktyce społecznej oznacza to wzrost współdziałania ludzi ze sobą dla rozbudowy instytucjonalnych i rzeczowych warunków wolności. U ich podstaw leży — według Hegla — prawo, którego przemiany w dziejach, pochodne wzrostu świadomości wolności, sprzyjają zmniejszaniu się w życiu ludzi udziału działań nieprzemyślanych i podejmowanych odruchowo. Rzecz można, że z biegiem historii autonomizuje się w jednostkach i ich zbiorach składnik kulturowy wyznaczający poziom ich samosterowności, kosztem ograniczenia wpływów nieświadomego czynnika popędowego. W miarę swojego rozwoju uzyskuje więc człowiek coraz bogatsze określenie stanu społecznej równowagi, którego osiąganie i zachowywanie wymaga też uwzględnienia wzrastającej ilości czynników. Rozumna wolność — a tylko taka mieści się w teorii Hegla — rozwija się wraz ze wzrostem społecznego układu odniesienia, z którym się liczymy. Wolność źle pojęta *wywołuje nieskończenie wiele nieporozumień, zamętu i omyłek* [12].

Ten skrót możliwej interpretacji Heglowskiej filozofii historii zamknąć się musi wysnutą z jego systemu tezą, że racjonalna wolność

[10] Ibidem, s. 27—28.
[11] G. L. Seidler: Z *zagadnień filozofii prawa.* Lublin 1978, s. 130.
[12] G. Hegel: op. cit., s. 30.

znaleźć musi w końcu swoje ucieleśnienie w jakiejś formie spełniającej te idealne plany [13]. Oznacza to, że idea wolności, ewoluując przez kolejne etapy, obiektywizowana najlepiej w odpowiadających im wersjach prawa, osiąga w końcu stan pełnego dokonania, czyli pojawia się jako prawda absolutna, zagwarantowana transcendentnością swojego źródła. W zastosowaniu społecznym idea absolutna stać się ma doskonałym państwem, w którym zaistnieje tożsamość między subiektywnym rozumieniem wolności a obiektywną wolą ogółu, która na tym docelowym piętrze historii jest już wyrazem absolutnej samowiedzy ducha.

Widać więc, że dla Hegla wolność jest cechą funkcjonowania całego układu społecznego, a nie poszczególnych ludzi. O wolności natomiast jednostek, żyjących w państwie urzeczywistniającym boską ideę wolności, można mówić jedynie w aspekcie roli, jaką pełnią w zachowaniu równowagi całego systemu. W ten sposób wolność ostatecznie staje się synonimem takich pojęć, jak: harmonia i ład społeczny, bądź bezkolizyjna kooperatywność.

Konflikty między zbiorową wolą społeczeństwa lub wolą indywidualności a obowiązującym prawem pojawiać się mogły, napędzając proces rozwojowy, jedynie na pośrednich jego szczeblach. Wtedy zatem, gdy samowiedza rozdarta była na świadomość stanu postulowanego, uznawanego za dobro i świadomość faktycznego bytu, negowanego jako zło. Gdy ta sprzeczność definitywnie ustaje, a tak stać się musi we wzorowym heglowskim państwie, świadomość już tylko afirmuje rzeczywistość, przyjmując jej istniejącą postać za stan przez siebie zakładany.

Czynnikami, które pobudzają ruch dziejowy, są w historiozofii Hegla *potrzeby człowieka, jego popędy, skłonności i namiętności*[14]. Małe, partykularne cele jednostkowe, które kryją się za tymi określeniami, cele, bez których nigdy *nic wielkiego w świecie nie zostało dokonane* [15], nie przynoszą jednak satysfakcji konkretnym ludziom, gdyż formy ich spełnienia rozmijają się z reguły z początkowymi pragnieniami. H e g e l przyjmuje taki porządek rzeczy za oczywistość stwierdzając, że: *Dzieje powszechne nie są krainą szczęścia. Okresy szczęścia w dziejach to puste karty historii, ponieważ są to okresy ugody, okresy wolne od przeciwieństw* [16]. Nie może być inaczej w świecie, w którego najdalszym planie czuwa *duch absolutny* i *chytrością* swojego rozumu każe działać ludzkim

[13] Por. F. Engels: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej.* Warszawa 1949, s. 30; K. Bakradze: *Filozofia Hegla. System i metoda.* Warszawa 1956, s. 137—200; M. Owsiannikow: *Filozofia Hegla.* Warszawa 1965, s. 298—320.

[14] G. Hegel: op. cit., s. 34.

[15] Ibidem, s. 36.

[16] Ibidem, s. 41.

namiętnościom na rzecz postawionego przez siebie ostatecznego celu. Po drodze do niego, wyznaczanej przez wybitne jednostki, których wyjątkowość wywodzi się z przypadkowej zgodności ich zamierzeń i motywacji z zamysłami ducha absolutnego, zdarza się, że trzeba *zdeptać (...) niejeden niewinny kwiat i niejedną rzecz zburzyć* [17]. Dostrzegamy teraz wyraźniej, czym, jest ów kres, nieodwołalny stan, do którego prowadzi niełatwa droga historii. Jest nim właśnie jej znak. Ustają w nim bowiem ludzkie namiętności i cele, zamierają konflikty i potrzeby, następuje powszechna zgoda na aktualność. Tak więc bezruch dziejowy, czyli uwolnienie ludzi od świadomości postulatywnej, ma być cechą konstytutywną ideału państwa wyznaczonego wprzódy przez przewidujący *rozum dziejowy.* Zarysowany model określić można jako formę powstałą wskutek wyczerpania się procesów entropijnych. Cechuje go brak nowych potencjałów motywacyjnych w świadomościach jednostkowych, a zarazem równy podział motywacji pomiędzy wszystkich członków społeczności. Obraz taki rozmija się całkowicie z intuicjami wyobraźni zasilanej niezawodnie oglądem realności.

Historiozofia Hegla wskazuje kres dziejów, to znaczy śmierć motywacji człowieka. Rozstrzygnięcie takie dla wiedzy humanistycznej jest paradoksalne, a więc błędne. Błąd kryje się zapewne w zamiarze ujmowania konkretnego i niesamodzielnego bytowo obiektu ludzkiego w ramach metafizyki absolutu, który według określeń Hegla, jako byt posiadający *ośrodek w sobie samym* i będący *bytem u samego siebie* jest zapewne rodzajem spekulatywnego perpetuum mobile.

Doskonałość jednak, czyli zupełność i właściwość braku braków, uśmierza człowieczeństwo. Rośnie ono bowiem motywacyjnie właśnie dzięki odczuciu niedostatku, który skierowuje człowieka ku praktycznemu kontaktowi ze światem przyrodniczym, będącym zapleczem dla ludzkich potrzeb i celów. Ich bogactwo jest też funkcją zasobności świata, w nadziejach ludzkich niewyczerpalnych. Inaczej mówiąc, potencjały ludzkich motywacji bywają wahliwe, okresowo i lokalnie pomniejszają je procesy entropii, ale nigdy bezwzględnie. Człowiek, społeczności, ludzkość— wszystko to razem związane jest ze wszystkimi innymi podukładami globalnej struktury świata, rozmaitymi więzami materialnej jedności. Dlatego tak długo, jak dynamiczna jest całość wszechświata nie może energetycznie znieruchomieć jakikolwiek jej fragment. Kosmos bowiem, jak dotąd, wbrew miejscowej entropii, wydaje się być jedynym perpeetum mobile. Dopiero jego śmierć cieplna byłaby śmiercią entropijną również i dla człowieka. (Pomijam tu możliwe kataklizmy i samozagładę człowieka).

[17] Ibidem, s. 49.

W rozważaniach o perspektywach ludzkości nie można pominąć jej retrospektywnie egzystujących dotąd prowincji. Są nimi żyjące na peryferiach *historycznego* świata społeczności, których sposób życia nie zmienił się od czasów prehistorycznych. Żyją one niezmiennym sposobem do chwili obecnej na takim poziomie, na jakim ogół ludzkości bytował w odległej, pozbawionej przekazów pisemnych przeszłości. Społeczności te, zwane pierwotnymi, zniewolone są przez sztywne struktury swojego życia, które jedynie reprodukują. *Człowiek pierwotny* — jak pisze Jerzy Topolski — *czuje się cząstką przyrody, uodporniony wobec płynących obok niego zdarzeń, nie zakłócających jego sposobu widzenia rzeczywistości jako trwałej, zrozumiałej i stale odtwarzającej się w tych samych formach. „Porządek ludzki" jest ujmowany jako projekcja „porządku przyrody". Społeczność pierwotną traktować więc można, gdy chodzi przede wszystkim o wyjaśnienie jej działań, jako społeczność zniewoloną przez strukturę. Człowiek pierwotny działając nie wychodzi poza tę strukturę czy struktury, stosuje się do nich, ściślej zaś — do związanych z tymi strukturami zakazów czy nakazów. Układ sterujący działaniem człowieka stanowi więc w tym przypadku wiedza o ponadczasowej strukturze, a nie wiedza o realnym, zmieniającym się świecie.* [18]

Wszelkie pomysły państwa doskonałego, pozbawionego diachronii i powielającego tylko własną formą, znajdują się w ideowym sąsiedztwie ustrojów społeczeństw żyjących na poziomie pierwotnym, czyli w permanentnej stagnacji. Jak się okazuje, w realnym bycie *zastój,* to pojęcie określające stany bliskoznaczne: powtarzanie się, osłabienie ruchu, spadek energii, pozostawanie w przeszłości. A że realność zdaje się nie tolerować żadnego absolutnego odosobnienia, zarażając motywami przybyszy z zewnątrz także ostałe się jeszcze wspólnoty pierwotne, absolutystyczne wizje filozoficzne nie przystają dobrze do jakiegokolwiek bytu społecznego.

II. FROMM O CZŁOWIEKU

Rozpoznanie losu człowieka zaczyna Fromm od odniesienia go do źródeł, czyli do przyrody, w obrębie której człowiek się pojawił, a więc do sfery od niego pierwotniejszej. Pisze o tym następująco: *Narodziny człowieka zarówno pod względem ontogenetycznym jak filogenetycznym — są w istocie zdarzeniem negatywnym (...) Kiedy człowiek się rodzi — zarówno jako gatunek, jak i jako jednostka — zostaje wyrzucony z określonego stanu, tak określonego jako instynkty i wrzucony w stan*

[18] J. Topolski: *Świat bez historii.* Warszawa 1972, s. 21.

nieokreślony, niepewny i otwarty[19]. O tym *określonym stanie* mówi Fromm na przykładzie życia innych gatunków, że egzystencję ich cechuje harmonia z naturą. Zwierzęta są bowiem adekwatnie przystosowane do warunków, w jakich umieściła je natura. Z przytoczonego porównania wynika, że gatunek ludzki wprowadził w świat przyrody niezgodność (dysharmonię).

Czym jest zatem wskazana przez Fromma harmonia, wzajemna równoważność elementów przyrody, z którą kłóci się człowieczeństwo? Musi nią być każdy stan aktualnie istniejący, bez względu na jego cechy. Nie ma bowiem w przyrodzie jakiegoś wzorowego stanu równowagi, do którego osiągnięcia lub zachowania zmierzałyby wszystkie jej siły i procesy. Przyrodę w planie ogólnym cechują działania bezcelowościowe, a żaden z jej czynników nie jest w lepszej sytuacji w stosunku do pozostałych. Jest to bezwiednie *mixtum compositum,* w którym poszczególne formy pojawiają się dzięki unicestwieniu innych. W naturze nie ma stanów ekstremalnych, nieprzekraczalnych, bo wszystko, co się w niej zdarza, uzasadnia się. samym faktem swego istnienia.

Eksponując żywiołową rzeczywistość przyrody jako normalny stan świata towarzyszący życiu ludzkiemu, przygotował Erich Fromm ostry kontrast dla rozpatrywania w nim losu człowieka. Odmienność gatunku ludzkiego zarysowuje się przy takim zaakcentowaniu w atmosferze przeniewierstwa w stosunku do natury, atmosferze wynikającej z nadwyżki cech człowieka w stosunku do przyrody. *Samoświadomość, rozum i wyobraźnia burzą harmonię charakteryzującą egzystencję zwierzęcą. Pojawienie się ich uczyniło człowieka wybrykiem wszechświata* [20]. Świat pozaludzkiej natury, obojętny na perswazję, jest podmiotową nicością dla istoty poszukującej dla siebie świadomego i rozumiejącego partnera komunikacji. Stosunek człowieka do przyrody polega więc na konstatowaniu w niej braku, czemu towarzyszy przeżywanie lęku z powodu odkrywania własnej odmienności i tym samym izolacji. Rzec można, że samotność napełniona lękiem jest — według Fromma — nieodłączną i ustanawiającą cechą człowieczeństwa

Przezwyciężenie tego odosobnienia i znalezienie jakiegoś nowego układu wspólnotowego jest zatem podstawową potrzebą człowieka. Jest to uniwersalna potrzeba gatunku. Nastawienie człowieka na szukanie kontaktu z innymi ludźmi wywodzi się z doświadczenia jakby własnej egzystencjalnej niesamowystarczalności. Jedynym zaś sposobem na uchylenie tego losu jest stworzenie ludzkiego porządku w świecie — związku ludzi ze sobą, który będąc społecznym odpowiednikiem zwierzęcej

[19] E. Fromm: *Szkice z psychologii religii.* Warszawa 1966, s. 31—32.
[20] Ibidem, s. 30.

harmonii w świecie, zastępowałby ludziom zanegowany przyrodniczy układ odniesienia.

Człowiek potrzebuje innych, ale na sposób ludzki. Oznacza to dla Fromma, że tylko niektóre relacje między ludźmi odpowiadają potrzebom ich człowieczeństwa. Tymi właśnie relacjami są stosunki oparte na wzajemnym rezonansie emocjonalnym, w którym czynnikiem więzi jest miłość. Uczucie to pojmuje on bardzo szeroko, bo poza związkami jednostek, także jako łączność pojedynczego człowieka z całą ludzkością. Pisze: *miłość jest zjednoczeniem uwarunkowanym zachowaniem integralności człowieka, jego indywidualności. Miłość jest aktywną siłą w człowieku, siłą, która przebija się przez mury oddzielające człowieka od jego bliźnich, siłą jednoczącą go z innymi; dzięki miłości człowiek przezwycięża uczucie izolacji i osamotnienia pozostając przy tym sobą, zachowując swoją integralność* [21]. Tak więc miłość jest koniecznym warunkiem więzi typu ludzkiego, humanistycznego, jedynych symetrycznych zależności w świecie. Kontakty pomiędzy ludźmi, w których nie ma miłości odwzorowują asymetryczne, żywiołowe więzi charakterystyczne dla świata natury, a w nich, zarówno strona dominująca, jak i zdominowana degradują swoją indywidualność i porzucają dalszy rozwój.

Nie jest też przypadkiem, że potwierdzenie dla swoich postulatów odnajduje Fromm w tekstach Marksa, gdyż własne idee uważa za etycznie spokrewnione z Marksowskimi. W kontekście rozważań F r o m m a, iż prawdziwie ludzkie stosunki opierają się na wzajemnym świadczeniu ekwiwalentnych wartości, zgodnie współbrzmi znany fragment z pism Marksa, który Fromm sam cytuje: *Pięknie wyraził tę myśl Marks: Przy założeniu, że człowiek jest człowiekiem i jego stosunek do świata jest ludzki, miłość możesz wymienić na miłość, zaufanie tylko na zaufanie itd. (...) Jeżeli kochasz nie wzbudzając wzajemnej miłości, jeśli poprzez swój przejaw życia człowieka kochającego nie czynisz siebie człowiekiem kochanym, miłość twoja jest bezsilna, jest nieszczęściem*[22].

Prawdziwa miłość — jak sądzi Fromm — jest funkcją dojrzałego, pełnego człowieka, który nauczył się sztuki jej realizowania. Istniejące społeczeństwa nie sprzyjają jednak rozwojowi tej potrzeby. Choć wciągają one jednostki w proces swego rozwoju, wywołują w ludziach często poczucie bezsensu ich własnej egzystencji. Tymczasem owo poczucie bezsensu, któremu często towarzyszy życiowa bierność, nie jest nieodłączną cechą życia ludzkiego, lecz jedynie zapowiedzią grożącego człowiekowi niebezpieczeństwa dehumanizacji. Sygnalizuje ono pojawienie się w kon-

[21] E. Fromm: O *sztuce miłości.* Warszawa 1971, s. 34.

[22] Ibidem, s. 38—39. Cyt. fragm. tekstu K. Marksa pochodzi z *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.* wydanych np. w: K. Marks, F. Engels: *Dzieła.* T. 1, Warszawa 1960, s. 614.

kretnym społeczeństwie tendencji do traktowania człowieka jako wartości instrumentalnej, a więc służącej jedynie jakimś innym celom. Dzieje się tak wtedy, gdy życie ludzkie podporządkowane jest złudom, inaczej mówiąc, gdy odwrócony jest homocentryczny, ludzki porządek rzeczy. Apatia, towarzysząca temu stanowi alienacji, jest symptomem uzasadnionej entropii ludzkiej inicjatywności w sytuacji, gdy motywem działania nie może być bezpośrednio dobro człowieka.

Proces każdego indywidualnego dorastania ma dwa aspekty. Pierwszym jest narastający efekt indywidualizacji i wzrostu poczucia własnej siły. Drugim jest wzmagająca się samotność. Każdy krok naprzód w rozwoju związany jest więc z koniecznością zapanowania nad własnymi obawami i strachem. Rozwój osobniczy oznacza przecież zawsze rezygnację ze stanu bezpiecznego i znanego na rzecz sytuacji, nad którą człowiek jeszcze nie panuje. Okoliczności rozwoju człowieka pełne są w koncepcji Fromma dramatyzmu, bo postęp w doskonaleniu własnego człowieczeństwa zależy od indywidualnych motywów, a te zazwyczaj są chwiejne. Rozwój nie ma zatem charakteru trwałej ciągłości, ale jest na każdym etapie wynikiem zwycięstwa w człowieku tendencji kreatywnej. W świadomości ludzkiej rozgrywa się tedy znamienna ambitendencja: bądź restytuować minioną harmonię z -naturą, bądź kontynuować trud samokontroli, a tym samym zachować i pogłębić ryzykowny stan metaprzyrodniczej samowiedzy i wolności. Konflikt, cechujący według Fromma ludzką świadomość, nie ma właściwie rozwiązania kompromisowego — a konsekwencją takiego stanowiska jest nieuchronna tragiczność.

Ludzie mają skłonność do cofania się przed zadaniami, jakie stawia przed nimi życie i chętnie ulegają rozmaitym zewnętrznym porządkom, na rzecz których rezygnują z wolności. Lęk przed życiem przybiera niekiedy postać hipertroficznego pragnienia ponownego bliskiego związku z matką. Fromm nadał tej fiksacji ogólniejsze i bardziej symboliczne znaczenie niż Z. Freud. Pisze on, że *dążenie kazirodcze czerpie swą siłę nie z seksualnego pociągu do matki, lecz z głęboko zakorzenionego pragnienia, aby pozostać we wszechograniczającym łonie lub powrócić do niego*[23]. Oznacza ono chęć pozostawania w jedności z tym wszystkim, co człowiek uważa za bezpieczne i bliskie, czyli z tym, co upozorowuje funkcje matki; może to być rodzina, klan, społeczność lokalna, religijna, narodowa, organizacyjna, itp. Wynika z tego, że ambiwalencja cechująca jednostkową ludzką świadomość ma najwyraźniej postać dylematu zamkniętego między kazirodztwem a odszczepieństwem. Emocjonalną siłę losu człowieku oddaje Fromm przez odniesienie go do uniwersalnego symbolu opowieści biblijnej o wypędzeniu z raju.

[23] Ibidem: *Szkice...,* op. cit., s. 47.

Los człowiek spełniać się ma tedy najwyraźniej w poszukiwaniu układu odniesienia. Człowiek jest jakby losowo ukierunkowany na odzyskiwanie w świecie harmonii, która zaspokoiłaby jego atawistyczną potrzebę jedności i zarazem najpełniej wyrażała jego istotę. Czy te tendencje mogą być jednocześnie spełnione, czy zatem człowiek może osiągnąć na trwałe zadowalający go stan psychicznej harmonii, a nie utracić dynamizmu? W miłości, jak uważa Fromm, człowiek rekonstruuje utraconą jedność z przyrodą na wyższym, dialektycznym etapie, w *harmonii* zapośredniczonej przez ludzką społeczność. *W doświadczeniu miłości* — zauważa Fromm — *ma miejsce paradoksalna sytuacja: dwoje ludzi staje się jednością, a zarazem pozostaje dwojgiem ludzi. W tym sensie miłość nigdy nie ogranicza się do jednego człowieka (...) Jeśli mówię komuś, że go kocham, to znaczy, że kocham w nim całą ludzkość i wszystko, co żyje; to znaczy, że kocham w nim także samego siebie* [24]. Czy jest to psychologicznie możliwe, czy przeżywanie jedności z całym kosmosem, ze Wszystkim, nie odbiera człowiekowi zarazem aktywizmu i orientacji twórczej, jak dzieje się z wyznawcami religii Dalekiego Wschodu? Czy zachowanie orientacji progresywnej, która wywodzi się przecież z przeżycia sprzeczności, braku i niepełności, da się pogodzić z doznawaniem jedności ze wszystkimi ludźmi i naturą całą, a więc z poczuciem dosytu? W odpowiedziach na te pytanie kryje się właśnie nasze zainteresowanie koncepcją Fromma w świetle postawionych na początku pytań.

Ograniczenie przez człowieka własnego układu identyfikacji do wąskiego tylko zbioru społecznego, w każdym, razie węższego od ludzkości, prowadzi — zdaniem Fromma — do społecznych nieszczęść i patologii. Zaznacza to dobitnie, posługując się kategorią *kazirodztwo* do nazywania wszelkich stanów spetryfikowanej, a więc nie rozwijającej się identyfikacji. Kategoria ta prowokuje sąd, iż regres i zastój za zakazane dla człowieka. Jednostka natomiast, która przekracza to *tabu,* pomniejsza swoją wartość. Stereotypowe układy identyfikacyjne degradują człowieka przez to, że rutynizują jego postępowanie i tłumią spontaniczność. W takich związkach człowiek spychany jest też do postawy wyłącznie odbiorczej, a więc nacechowanej koniecznością zdawania się we wszystkich ważnych sprawach na zewnętrzne dlań autorytety. Zgodzić się trzeba z Frommem, że ograniczenie zakresu społecznego doświadczenia przytłumia motywacje człowieka, działa więc na rzecz wzrostu ich entropii. Z drugiej jednak strony, konformizm społeczny (instynkt stadny) gwarantuje natychmiastową realizację dokuczającej człowiekowi potrzeby bezpieczeństwa. Człowiek bowiem, który dopasował się do for-

[24] Ibidem, s. 39.

muł wąskiej i stabilnej struktury społecznej nie jest dla niej nośnikiem konkurencyjnych, a więc rozkładających ją wzorów, za co ona obdarza go własną tożsamością. Jest to ewidentna zamiana całego bogactwa kreatywnego istnienia na miskę soczewicy — bezpieczeństwa i stabilizacji.

Refleksja nad istotą faszyzmu zaowocowała głośną tezą, że człowiek współczesny, uwolniony od ograniczeń, jakim podlegał w tradycyjnych układach społecznych, nie umie pozytywnie spożytkować zyskanej wolności[25]. *Wolność od* jest bowiem dopiero wstępnym etapem autonomii. Brak przeszkód w świecie zewnętrznym dla wyrażania własnej woli i realizacji celów otwiera przed człowiekiem — zdaniem Fromma — szanse *wolności do,* czyli rozwoju zdolności, określania celów, kreowania wartości, podejmowania decyzji, słowem do władania samym sobą. Okazuje się jednak, że dość często warunki związane z *wolnością do* paraliżują ludzką aktywność, gdyż spostrzegane są przez asekuranckie jednostki w formie obaw przed izolacją, odpowiedzialnością i brakiem gwarancji i bezpieczeństwa, cechami towarzyszącymi zazwyczaj autonomii.

Zdolność zaś do harmonijnego rozwoju uważał Fromm za tożsamą ze zdolnością człowieka do *wolności do.* Tylko produktywna i twórcza postawa wobec świata i siebie, w jakiej przejawia się wolność pozytywna *(wolność do)* pozwala człowiekowi znaleźć najbardziej ludzką formę zaspokajania swoich potrzeb. Fromm wyróżnia pięć podstawowych, uniwersalnych ludzkich potrzeb, którym towarzyszą ich inwersje o charakterze kontrtendencji w człowieku. Potrzeby kreatywne i ich oboczne odpowiedniki wykluczają się nawzajem, co oznacza, że jedna forma życia ludzkiego *jest rozwiązaniem dobrym i adekwatnym, druga zaś — złym i destrukcyjnym.* Dla wyprowadzenia dalszych wniosków zwróćmy uwagę na synoptyczne zestawienie opozycyjnych potrzeb człowieka, podane przez Fromma[26].

1. Ustosunkowanie się przez miłość — narcyzm
2. Transcendencja przez twórczość — tendencje niszczycielskie
3. Zakorzenie przez braterstwo — kazirodztwo
4. Poczucie tożsamości przez rozwój indywidualności — konformizm stadny
5. Budowanie układu odniesienia i czci przez rozum — irracjonalizm

Formy realizacji potrzeb wyszczególnionych po stronie lewej są warunkami zrealizowania przez jednostkę wolności i zarazem pełni swych

[25] E. Fromm: *Ucieczka od wolności.* Warszawa 1970, s. 20.

[26] Idem: *Szkice...,* op. cit., s. 37—69. Patrz też Idem: *The Sane Society.* Fawcett World Library 1967, s. 29—66; Idem: *Wege aus einer kranken Gesellschaft. Eine sozialpsychologische Untersuchung.* Ulster 1981, s. 36—70.

potencjałów. Potrzeby te są komplementarne, co inaczej można określić, że sumują się swoimi zakresami. Stanowią one łącznie jakby syntetyczną definicję wolności — dla Fromma — cechę podmiotowości dojrzałej i świadomej swej ludzkiej konstytucji, a więc zdrowej. Związane z omówionymi sposoby realizacji potrzeb obocznych (wyliczone po stronie prawej) to błędna alternatywa egzystowania człowieka.

Dychotomiczna teoria potrzeb Fromma, uwydatnia dwojaki rodzaj procesów, jakie mogą wyznaczać postępowanie człowieka. Pierwsze z nich mają charakter świadomych motywacji, czyli selektywnych wyborów mających na celu osiąganie stanów rzeczy najwyżej przez człowieka preferowanych. Są one przejawem rozwojowych tendencji człowieka wypływających z zachowań suwerennych. Wszelki postęp oznacza w nich przezwyciężenie samego siebie, przebudowywanie osiągniętych już struktur, a u jego podstaw leży odważenie się człowieka na wysiłek i ryzyko w imię postawionego sobie ideału. Drugi typ procesów oparty jest na relacjach deterministycznych, inicjowanych przez tkwiące w człowieku popędy i bodźce działające z zewnątrz, na które, pod wpływem np. silnego pożądania lub strachu, reaguje człowiek żywiołowo, czyli bez poprzedzania działania selektywnym, rozumnym wyborem.

Fromm zakłada, że człowiek osiąga pełną satysfakcję z życia, niejako spełnia własną *definicję* tylko wówczas, gdy jego cele życiowe zbiegają się z realizacją potrzeb progresywnych. Pomijając dyskusyjną sprawę treści tych potrzeb, postulowany przez siebie kierunek życiowy utożsamia Fromm z aktem, świadomej siebie wolności i zarazem miłości. Zbyt duże jest tu bogactwo wymagań, aby, w moim przekonaniu, mogły się one łącznie spełniać. Wolność bowiem, według określeń Fromma, *polega na spontanicznej aktywności całej zintegrowanej osobowości.* Pojęcie spontaniczności wyprowadza Fromm ze źródłosłowu łacińskiego, ze słowa *sponte,* dosłownie z *własnej woli.* W aktywności spontanicznej dochodzi, jego zdaniem, do zintegrowania całej osobowości człowieka i *wyeliminowania rozłamu między rozumem a naturą.*

Niezbyt jest to zrozumiałe, jako że reakcje z natury płynące są mało rozmyślne i stąd bywają żywiołowe, rozum zaś uprzedza postępowanie namysłem i jest źródłem opanowania i własnowolności człowieka, bądź spontaniczności w znaczeniu etymologicznym tego wyrażenia, użytym przez Fromma. Rozum jest tedy czynnikiem autosterowności człowieka, a cecha ta eliminuje reakcje niekontrolowane, pozostające poza wpływem refleksyjnej samowiedzy. Wzmacnianie się zatem w człowieku strony rozumowej, dokonywać się musi kosztem ograniczenia żywiołowego składnika naturalnego, bądź odwrotnie. Ponadto miłość, jeżeli nawet może być równie silna do całej ludzkości (co nawet w przypadkach wyjątkowych wydaje się wątpliwe i trudno weryfikowalne), jak bywa gwałtowna

do pojedynczych osób, oznacza zawsze stan autotelicznyj, czyli nastawiony na samopowtarzalność i ciągłe trwanie. Jest to więc właściwość życia, która wyklucza się raczej z rozumem krytycznym i niespokojną dynamiką twórczego rozwoju.

Zarysowuje się więc wniosek, że Frommowskie regulatywne (normujące) wskazanie harmonijnego wzlotu rozwojowego dla jednostki i społeczeństwa zbudowane jest ze sprzecznego zbioru, a więc w tej wersji jest nieosiągalne. Z jednej strony mamy w tym projekcie takie cechy jak: rozumność, wolność w obu znaczeniach, samorządność — a więc przymioty związane z pewnym przymusem wewnętrznym i dyscyplinującą, selektywną wolą. Z drugiej natomiast strony miłość, w sensie empatycznego poczucia jednobrzmiącej tożsamości z całą ludzkością i kosmosem — czyli cechy samorzutne, wynikające z nie dających się kontrolować odruchów woli. Otóż nie można być zarazem krytycznym i samorzutnie aprobującym, zdyscyplinowanym i spontanicznie podporządkowanym, refleksyjnym i odruchowym. W związku z tym ideał Fromma rozdzielić trzeba na dwie rozłączne możliwości istnienia, które z osobna przyjęte nie będą już mogły stanowić ostatecznego rozwiązania problemu ludzkiej egzystencji, nie spełnią więc zamiarów myśliciela.

Biegun refleksyjny człowieka odzwierciedla wszystkie jego niedostatki i przeżywane sprzeczności, jest on samowiedzą o dramatycznym ludzkim losie, w aspekcie przypadków pojedynczego życia na tle społecznych doświadczeń. Nie ma on wiele wspólnego z harmonijną błogością, tak intensywnie poszukiwaną, jak twierdzi Fromm, przez ludzi. Wyraża codzienny natłok postulatów, niepewność i ryzyko związane z zamierzeniami oraz trud sprawnej samokontroli. Od tych wszelkich nacisków może człowiek uciec w rozmaite relacje heteronomiczne, ale jeżeli zachowa krytycyzm, pozostanie w obrębie tego samego bieguna.. Jest to obszar wysokich potencjałów motywacyjnych człowieka.

Drugi biegun strategii życiowej jest wolny od traumatycznych konfliktów, ale zarazem pozbawiony jest wielokierunkowych dopingów motywacyjnych. Zamysł realizowania się w samowystarczalnej miłości do ludzi, bez dostrzegania dzielących ich nierówności i w poczuciu integralności całego Kosmosu, to model życia kontemplatywny, chciałoby się rzec sterylny w swej prostocie motywacyjnej. Można do niego odnieść te same argumenty krytyczne, które tyczą heglowskiego państwa idealnego. Może to być zarazem styl życia społecznie pożyteczny, lecz w działaniach i celach jest on wyłącznie reproduktywny. Życie tak ukierunkowane cyrkuluje wokół tych samych celów i satysfakcji, toteż trudno chyba przypisać mu jakiś rozwój. W tym właśnie zawiera się paradoks koncepcji Fromma. Miłość o intencji ogólnoludzkiej, która miała być

środkiem przekraczania i rozszerzania wąskich identyfikacji społecznych, jeżeli uwolni się ją od sprzeczności i niepokojów osadzonych w realnym życiu społecznym, pozbawiona zostaje też zdolności rodzenia nowych celów i zadań. Żyjąc w społeczeństwie nie można poprzestawać bowiem na afirmatywnej miłości, trzeba ustosunkować się choćby do tych, którzy nie praktykując jej zgoła, przejawiają jedynie indywidualny lub klasowy egoizm. Frommowska miłość, oderwana od rzeczywistych procesów społecznych, przez to właśnie, że sama ma być panaceum na wszelkie ich zawiłości, staje się li tylko schematyczną skłonnością, rodzajem właśnie kazirodczej fiksacji z uwagi na swą nieproduktywną formę.

Czy zatem Frommowska miłość i rozum radykalnie się wykluczają? Myślę, że nie, o ile nie traktuje się ich jako komplementarnych składników jakiejś, pozornej przecież zawsze, społecznej *harmonii,* która miałaby rekompensować tęsknotę człowieka za mityczną, beztroską jednością w rajskim ogrodzie przyrody. Jakkolwiek pojęty bowiem raj jest środowiskiem aantropologicznym (w rozumieniu pre- lub post-) i określić go można jako amorficzny rozkład wszystkich możliwych walorów, w tym również motywacji, albo dlatego, że jeszcze nie zaistniały, albo dlatego, że już się wyczerpały, w rozumieniu jakiejś złowróżbnej hipotezy. Naiwny i bierny optymizm zawsze uśmierca nadzieje człowieka, od którego nawet ewangieliczny Bóg wymaga dbania o własne sprawy.

Czas na końcową refleksję w oparciu o zarysowane dotychczas przesłanki. Zauważyłem wcześniej, że gatunkowi ludzkiemu (generalnie) nie grozi wyczerpanie treści jego życia duchowego, zagwarantowane trwałością istnienia i bogactwem świata zewnętrznego, którego jest on szczególnym korelatem. Jednakże w historii potencjały duchowe narodów i jednostek są zmienne, a więc i stymulowana przez nie historiotwórcza ludzka aktywność oraz rola dziejowa. Spróbujmy na podstawie uwzględnionego materiały filozoficznego określić niektóre aktualne warunki tej zmienności.

H e g e l uważał, że społeczeństwa nie były w tworzeniu historii samodzielne, bo podlegały ukrytemu wpływowi *rozumu dziejowego,* który potrafił narzucać im kierunki rozwoju. Choć ludzie zdawali się dążyć do własnego pożytku, w istocie urzeczywistniali wolę *chytrego rozumu,* którego manipulatorski wpływ miał ustać dopiero z chwilą spełnienia się jego zamiarów. Nic dziwnego więc, że dzieje powszechne były pobojowiskiem, *na którym składano w ofierze szczęście ludów, mądrość państw i cnoty jednostek*[27]. Historiozofia Hegla to bardzo brzemienny symbol

[27] G. H e g e l: op. cit., s. 32.

i pożyteczna spekulacja, która zinterpretowana materialistycznie przyczyniła się do odkrycia mechanizmów zniewolnienia człowieka. Odtąd *uciśnione stworzenia* porzuciwszy raz złudzenia co do swojej sytuacji, świadomie działać zaczną na rzecz zniesienia warunków, w których bez złudzeń żyć się nie dało. Dlatego krytyka religii, a wraz z nią wszelkiego fatalizmu dziejowego, była podstawowym aktem emancypacji człowieka, gdyż po zdemaskowaniu suwerena absolutnego, łatwiej człowiek uwierzył w swoje prawo do demistyfikowania wszelkich rzeczywistych stosunków społecznych[28]. Otóż, w oparciu o poglądy Marksa, można chyba stwierdzić, że istnieje czynnik, którego rola w historii bezpowrotnie ustaje. Są nimi te motywy ludzkiego działania, które miały swe źródło w naiwnym i biernym poddawaniu się obcym (z uwagi na interes działających) naciskom i perswazjom. Oznacza to, że od pewnego momentu w dziejach powszechnych zachodzi permanentny proces wzrostu entropii tych aktywizujących masy pobudek, które rodziły się z powodu ludzkiej nieświadomości i łatwowierności, czyli nieograniczonego kredytu zaufania dla wszelkich władców i instytucji oraz przyjmowanych od nich na wiarę zapewnień, że ciężki trud i korzyści rozkładają się równo na wszystkie grupy społeczne, a jeżeli nie, to że dzieje się to w imię uzasadnionych hipostaz. Historia przestaje być tworzona przez ludzi w narzuconych im rolach manekinów i statystów.

Dostateczną ilustracją tego procesu jest wzrost świadomości proletariatu, a w następstwie wybitna rola dziejowa klasy robotniczej. Obiektywnym źródłem tych zmian jest rozwój gospodarczy świata i związany z nim gwałtowny rozwój wielorakich wzajemnych powiązań między państwami. Stosunki te otwierają z konieczności człowieka na wieloaspektowy świat przedstawicieli własnego gatunku oraz globalizują jednostkowe punkty widzenia. Rozwój wyrywa człowieka z kręgu wąskiej prywatności i narzuca mu świadomość związku jego interesów z interesami innych, często bardzo odmiennych kulturowo i odległych przestrzennie ludzi. Wiedza o współzależności wszystkich, nawet niewielkich, składników społecznego świata staje się podstawową zasadą istnienia ludzi. Toteż swoją pozytywnie korelatywną aktywność uzależnia teraz człowiek od zgody co do generalnych celów i form funkcjonowania społeczeństwa. W przypadku przeciwnym dość często przedsiębiorczość człowieka ma charakter tylko reproduktywny.

We współczesnych społeczeństwach ustanawianie i aprobowanie ogólniejszych planów i celów odbywać się może najlepiej w warunkach swobodnej dyskusji poglądów, postulatów i przekonań. Związane jest to z taką sprawnością katalizującą procesy rozwojowe, jak możliwość wy-

[28] K. Marks: *Przyczynek...,* op. cit., s. 19—21 i in.

korzystania całego potencjału autorskiego społeczeństwa. Aktywizacja zaś całej mocy społecznego zbioru sprzyja przenoszeniu się potencjałów motywacyjnych oraz podnoszeniu się ogólnie jego poziomu. Demokracja zdaje się być podstawowym czynnikiem antyentropijnym w sferze motywacji.

Warto zauważyć jeszcze, że wzrost świadomości partykularnych interesów poszczególnych grup w układzie społecznym, gdy przeciwstawiają je one sobie w formie zabsolutyzowanych motywów, doprowadzić może do procesów entropijnych, choć już w bezpośrednio fizycznym sensie. Chaos informacyjny ludzkiego świata powstający wówczas, gdy wzrastają trudności we wzajemnej wymianie informacji między jego podukładami, a stąd w obopólnym przewidywaniu opinii i decyzji, przejść może w proces entropii biologicznego wyniszczenia z powodu niemożliwości porozumienia. Trzeba chyba zatem orzec, że stała wymiana wartości kulturalnych i informacji, która rozładowuje emotytywnie spolaryzowane motywy, sprzyja ludzkiemu przetrwaniu. Dysjunktywnie zaś postawione racje są po prostu źle określone.

Szczególną rolę w oddziaływaniu na świadomość społeczeństwa pełnią jednostki wybitne, te najbardziej twórcze, produktywne, przedsiębiorcze, aktywne, wykształcone. One bowiem są nośnikami najwyższych potencjałów motywacyjnych, które w postaci np. wzorów, opinii czy wymiernych efektów działania promieniują na innych. Jednostki te porównać można do piramid motywacyjnych, po których w dół spływa energia. Są to zazwyczaj ludzie rozmaitych zawodów, których łączy ze sobą dyspozycja do pracy maksymalnej, której unikalnym typem jest praca twórcza. Spróbujmy ją zdefiniować: to taka aktywność, która wszechstronnie i intensywnie. angażuje zdolności człowieka, afirmuje społecznie jego wartość i konstytutywnie wzbogaca jego świadomość, a przy tym, będąc źródłem silnych pozytywnych emocji, wykonywana jest spontanicznie w poczuciu autonomii. Rolę takich jednostek w społeczeństwie trudno przecenić. Są one witaminami wszelkich procesów i trendów rozwojowych, rzutują na morale i potencjały duchowe innych ludzi, o ile oczywiście projektowane przez nich wpływy, wartości i wzory są w otwartym społecznym obiegu.

Nie jest przypadkiem, że centralną kategorią w koncepcjach Hegla i Fromma jest wolność. Każdy z tych myślicieli rozumie to pojęcie inaczej, ale u obu związane jest ono z najwyższymi preferencjami człowieka. Pojęcie wolności nabiera więc w tych ujęciach znaczenia jakby etycznego, gdyż wolnym staje się człowiek w efekcie trafnych wyborów dróg postępowania, czy szerzej swojego rozwoju. Jest więc wolność cechą pokrewną naczelnym wartościom etycznym. Pokrewieństwo to ma charakter związku przyczynowego, gdyż zachowanie wolne jest zazwyczaj

następstwem wyboru wartości autotelicznych. Wpływa ono z najgłębszych sfer duchowych człowieka, angażując niejako całą jego psychikę. Wolność wiąże się nierozerwalnie z postawą twórczą i etyczną wobec świata i jest centralnym imperatwem aktywności człowieka.

Powszechny wzrost poziomu oświaty, która promuje człowieka do działań przemyślanych i autonomicznych, wywołuje społeczne zapotrzebowanie na konkretne plany rozwojowe oraz niekoniunkturalne ustalenia prawne. W perspektywie odległego planu czasowego najłatwiej jest bowiem podejmować strategiczne decyzje życiowe, które wsparte stabilną motywacją i nadzieją, stać się mogą samorealizującą się hipotezą postulowanych na razie form społecznych.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

JERZY ROSIEWICZ

MIMESIS I PRZEMOC JAKO ŹRÓDŁA RELIGII I KULTURY

Twórczość René Girarda stała się we Francji, w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, obiektem szczególnego zainteresowania. Wystąpił on bowiem zdecydowanie przeciw rozpowszechnionym we Francji interpretacjom freudyzmu oraz koncepcjom strukturalistycznym. Dzięki temu René Girard zyskał rozgłos również poza granicami własnego kraju — w Europie Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych, to jest wszystkich ośrodkach akademickich zainteresowanych obecnym renesansem francuskiej myśli humanistycznej, a zwłaszcza nową filozofią epoki postmodernizmu, którą tworzą głównie tacy myśliciele jak: Jacques Bouv e r e n e, Jacques Derrida, Vincent Descombes, Louis Dumont, Jacques Henric, Bernard-Henri Levy, Jean-Francois Lyotard, Michael R a g o n, Paul R i c o e u r, Michel Serres.

René Girard zaatakował założenia i dokryny, które stanowiły niemalże niepodważalne podstawy filozofii, antropologii kulturalnej, socjologii i historii literatury, etnologii, religioznawstwa czy biblistyki. Wniósł on rozwiązania na tyle nowatorskie i oryginalne, że przewartościowały one mocno utrwalone na gruncie tych dziedzin koncepcje i teorie określające naturę człowieka, źródła religii i kultury. René Girard należy dziś do najgłośniejszych i najbardziej kontrowersyjnych przedstawicieli współczesnej humanistyki. Wzbudza z jednej strony absolutną negację, z drugiej zaś zapamiętałe zachwyty i entuzjastyczne oceny. Pierre C h a u n u nazywa go Albertem Einsteinem współczesnych nauk o człowieku, a Jean-Marie Domenach z kolei — ironicznie — H e g l e m chrystianizmu, ponieważ uważa, iż wszedł on w rolę Chrystusa podając receptę na zbawienie świata.

René Girard (rocznik 1923) pierwszą książkę wydał stosunkowo późno. Dopiero w 1961 roku dał się poznać jako autor krytycznej pracy *Mensonge romantique et vérité romanesque,* książki kładącej — jak się później okazało — podwaliny pod całą jego teoretyczną refleksję, uzupełnioną dziełami bardziej dojrzałymi, takimi jak: *La Vidence et le Sacré* (1972), *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), czy *Le Bouc Emissaire* (1982).

Sława René Girarda narastała stopniowo. Pierwsze jego prace nie wzbudziły większego zainteresowania, znane były jedynie ezoterycznemu kręgowi specjalistów. Oznaki ożywienia wokół jego osoby i zalążki popularności pojawiły się po ukazaniu *La Violence et le Sacré.* Rozgłos i gwałtowne spory o wielkość i banalność jego poglądów wywołała dopiero książka *Des choses cachéses depuis la fondation du monde.*

Warto przy tym zwrócić uwagę na dość charakterystyczny rys kariery naukowej René Girarda. Rozpoczął ją niemalże od samego początku w Stanach Zjednoczonych, gdzie pracował na Uniwersytecie Stanu Indiana jako archiwista i paleograf, a następnie jako Wykładowca na Uniwersytecie Stanowym w Nowym Jorku. Mimo to pisał i publikował niemalże wyłącznie w języku francuskim. Wydawany we Francji, recypowany był, we własnym kraju dość powściągliwie, gdyż traktowano go jako profesora, który nie zdobył jeszcze uznania za oceanem w miejscu pracy. Gdy rozgorzały dyskusje na Zachodzie Europy, wtedy i w Ameryce dojrzano w nim jednego z najciekawszych humanistów ostatnich lat.

Twórczość René Girarda nie daje się zaliczyć do jakiejś ściśle wyodrębnionej dziedziny wiedzy, ponieważ we wszystkich pracach porusza on jednocześnie i syntezuje zagadnienia z kręgu różnych dziedzin. W swojej wizji religii i kultury przedstawia koncepcję o charakterze funkcjonalnym, zakłada bowiem, iż *sacrum* i religia są pochodną funkcji i zjawisk społecznych. Powstają jako efekt zjawisk mimetycznych, przywłaszczania, agresji i gwałtu. Cała kultura i wszelkie instytucje społeczne powstają w wyniku oddziaływania mimetyzmu, gwałtu, zakazu, rytuału i religii. Girard tworzy ciekawą próbę uchwycenia mechanizmu powstawania religii i źródeł jej żywotności, a na tej podstawie fenomenu kultury i sił rządzących, w sposób dość często przez człowieka nieuświadomiony, całą sferą życia społecznego. Girard nie jest jednak funkcjonalistą w tradycyjnym sensie, jeśli chodzi o pojmowanie genezy religii. To religia, a nie odwrotnie, tłumaczy porządek społeczny. Życie społeczne, instytucje mają swoje źródło w religii, którą stworzył człowiek [1].

Autor znanego już na polskim rynku wydawniczym *Kozła ofiarnego* przeciwstawia się między innymi założeniom i efektom badań tradycyjnej i współczesnej etnologii strukturalistycznej. Uważa, że etnologia nie uchwyciła sedna problemu mitu i rytuału, nie doszł do najgłębszej prawdy systemów magiczno-religijnych, nie dostrzegła, iż odtwarzanie aktu prześladowania stanowi rdzeń *sacrum,* że odrzucenie przemocy jest

[1] Porównaj: J. A. Kłoczowski: *Przemoc, sakrum, Ewangelia. O teorii religii René Girarda.* „W drodze" 1985, nr 4, s. 9—16.

aktem pierwotnym, ustanawiającym religię i kulturę w każdej społeczności [2]. Podkreśla dobitnie, że etnologowie nie dostrzegali nigdy schematu prześladowczego w społecznościach, które badali[3]. Między innymi z tego powodu odrzuca koncepcję Jamesa G. Frazera i etnologów anglosaskich (zwłaszcza z Uniwersytetu w Cambridge)[4], oraz poglądy następców Frazera, a szczególnie Marii Delcourt i Jeana-Pierra V o r n a n t a[5]. Girard przeciwstawia się również, między innymi, ze względu na swoje główne założenia o mimetycznej genezie wszystkich zjawisk kulturowych, wynikom prac Claude'a Lévi-Straussa i jego kontynuatorów, ponieważ neguje pogląd przyjmujący, iż należy zaniechać dociekań i badań, które wyjaśniałyby i ustalały w sposób uniwersalny (obejmujący wszelkie kultury) genezę i istotę kultury i religii. Girard rezygnuje również w swojej pracy badawczej z analizy semiotycznej, gdyż wydaje mu się, że jest ona zbyt zapóźniona i to nie tylko w stosunku do lektury nie-ofiarniczej, lecz także w odniesieniu do ogólnej teorii tekstu[6].

Z freudyzmem natomiast różniły go wśród wielu innych zapatrywania na temat pożądania, twierdził bowiem, że to nie seks i *libido* są absolutnym najbardziej *pierwotnym* motorem człowieczeństwa i kultury, lecz mimetyzm[7]. Girard broni się też przed nadmiernym socjologizmem, przed dostosowywaniem do pojęć socjologii całej rzeczywistości społecznej[8]. Mimo to wielokrotnie podkreślał, że jego koncepcje mieszczą się w nurcie antropologicznej myśli Emila Durkheim a, gdyż podobnie jak on, uważał, że mity i rytuały nie są świadome istoty swoich obiektów, o których mówią.

I. U PODSTAW MYŚLI RENÉ GIRARDA — OD PRÓŻNOŚCI DO POŻĄDANIA

W *Mensonge romantique...* Girard wysunął — na podstawie analizy powieści Cervantes a, Flauberta, Prousta, Sten-

[2] L. de Heusch: *Ewangelia według św. Girarda.* W: I. Nadowska: *Kontrowersje i dyskusje wokół myśli René Girarda.* „Literatura na Swiecie" 1983, nr 12, s. 320.

[3] R. Girard: *Kozioł ofiarny.* Łódź 1987, s. 38.

[4] Ibidem, s. 178.

[5] Ibidem, s. 179.

[6] M. Goszczyńska: *Posłowie.* W: Ibidem, s. 318—319. Nawiasem mówiąc także E. Evane-Pritschar negował potrzebę zajmowania się teoriami religii, mimo iż napisał pracę zatytułowaną *Theories of Primitive Religion.*

[7] R. Girard: op. cit., s. 108.

[8] Ibidem, s. 107—108.

dhala i Dostojewskiego — tezę dotyczącą nowoczesnego człowieka Zachodu, jego sytuacji w świecie i społeczeństwie. Stwierdził mianowicie, iż człowiek nowoczesny jest ambitny, a zarazem głęboko niezadowolony z siebie, że neguje swoją kondycję i zastany porządek społeczny — jest próżny.

Jednakże owa próżność jest pojmowana odmiennie niż w potocznym ujęciu: jest to próżność, która rodzi pożądanie, ale pożądanie różniące się od form pożądania naturalnego. Człowiek próżny nie może wydobywać go ze swej własnej głębi, pożycza je od innych. Nie jest zdolny pożądać sam z siebie, potrzebuje, ażeby przedmiot pożądania został mu wyznaczony przez kogoś trzeciego. Wszystkie postaci literackie, poczynając od Don Kichota, po panią Verdurin, kojarzą się z pośrednikiem, przywiązane są do niego w sposób dwuznaczny. Potrzebują osoby, której by mogły się sprzeciwić. Rywala, którego chce się pokonać, którym się pogardza i którego się podziwia jako wyznacznika wzoru, celu i agonu. Wartość przedmiotu zależy bowiem wyłącznie od tego trzeciego, od spojrzenia innego człowieka. Człowiek próżny jest zarazem bratem Don Kichota i Emmy Bovary[9].

Pożądanie człowieka próżnego jest zawsze zapośredniczone społecznie, jest wtórne, wymaga poprzedników, wcześniejszych twórców norm i wzorów. Powstaje w układzie: pożądający, pośrednik i przedmiot pożądania: jest zawarte w strukturze miłości życia erotycznego, seksualnego, heroizmie, sadomasochizmie. Nowoczesna postać pożądania nie rodzi się spontanicznie, w przeciwieństwie do wszelkich form pożądania naturalnego. Związana jest z rywalizacją, współzawodnictwem, prestiżem.

Aby człowiek próżny pożądał jakiegoś obiektu, wystarczy go przekonać, iż ten obiekt pożądany jest już przez kogoś trzeciego, z kim się wiąże pewien prestiż[10]. Tę formę pożądania Girard nazywa — ze względu na wskazany wyżej układ — pożądaniem trójstronnym, triangularnym — jest ono charakterystyczne dla współczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego.

Omawiana forma pożądania odnosi się nie tylko do określonych wcześniej struktur czy podstawowych sytuacji egzystencjalnych człowieka, bądź do sfery uczuć, myśli lub różnych postaci działalności, ale też warunkuje również jego sytuację społeczną.

Innym, najbardziej znamiennym rodzajem pożądania człowieka no-

[9] A. Girard: *Mensonge romantique et verite romanesque,* Paris 1961, s. 19. Fragment tej książki został opublikowany w: *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji.* Warszawa 1974.

[10] Ibidem, s. 20.

woczesnego, jest *pożądanie metafizyczne.* Dotyczy ono sfer seksualnych, ale Girard nie sprowadza źródeł i konsekwencji owego pożądania tylko i wyłącznie do poziomu biologicznego. W seksualności ogniskują się różne sprawy ludzkie, formy działalności interpersonalnej i indywidualnej, znajdują odbicie społeczne warunki człowieka związane między innymi z pożądaniem triangularnym. Pożądanie metafizyczne, choć związane z mocą *libido,* jest jednak metafizyczne, ponieważ przekracza sferę *libido*: wynika, podobnie jak pożądanie triangularne, z mimetycznych właściwości ludzkiej natury i dotyczy, wpływa w sposób pośredni na kształtowanie się *sacrum,* religii i kultury.

II. *MIMESIS* I GWAŁT

Aby zrozumieć zagadnienie próżności, różnych postaci pożądania, proces uczłowieczania, kształtowania historii i rozmaitych form kultury, należy dogłębnie zbadać i zinterpretować wszystko, co mieści w sobie pojęcie mimetyzmu. Jest to podstawowy problem, warunek nieodzowny dla rozwikłania nie tylko kondycji i sytuacji człowieka współczesnego, ale przede wszystkim zagadki przeszłości jako fundamentu poznania teraźniejszości, ponieważ w zachowaniu człowieka nie ma niczego, co nie byłoby wyuczone, a każde uczenie można określić jako imitację[11]. Uczenie się, naśladowanie było i jest warunkiem niezbędnym i koniecznym zaistnienia jakichkolwiek form kulturowych.

Właśnie *mimesis* nadaje kierunek zachowaniom człowieka, rzutuje na postawy wobec innych ludzi. Mimetyczne, pierwotne skłonności wyzwalają potrzebę osiągnięcia prestiżu, pobudzają do współzawodnictwa, rywalizacji (rywalizacja mimetyczna), wyzwalają konieczność naśladowania innych wzorów, przemożną chęć wykroczenia poza siebie, zdobycia obiektu pożądania *(mimesis* przywłaszczania), zapośredniczenia się w świecie zewnętrznych, innych wartości, bycia kimś innym niż się jest. Wskazane skłonności realizują się tak w planie jednostkowym, jak grupowym. Oddziałują one na społeczeństwa i historię. Wywołują gwałt i przemoc, niesprawiedliwość i odpowiedź na niesprawiedliwość. Rodzą zbrodnię, zemstę i odwet, tworzą łańcuch ciągle dopełniających się ogniw, przeciwstawnych niegodziwości. Powstaje zaklęty krąg gwałtów i przemocy, w których uczestniczą jednostki i społeczności, odwzajemniając straty, krzywdy, niesprawiedliwości. Mimetyzm tworzy podwojone naśladownictwo, łączy jednostki w pary rywali, spajając je w zafascyno-

[11] R. Girard: *Rzeczy ukryte od założenia świata.* „Literatura na Świecie" 1983, nr 12, s. 79.

wany tłum, związek niekończących się ogniw stanowiących wzór pobudzający do naśladownictwa, agresji i gwałtu[12].

Zemsta, odwet, bunt, gwałt, przemoc są formą niezbędnej, koniecznej realizacji kolejnych zapotrzebowań mimetycznych, spełniających się w myśl talionu: oko za oko, ząb za ząb, będących największym przekleństwem istoty ludzkiej. Agresja i destrukcja są zjawiskami nie tylko o podłożu biologicznym, psychologicznym czy społecznym, tworzą archetyp o charakterze metafizycznym, protohistorycznym, przekraczającym, poprzedzającym próg dziejów ludzkich, historię. Potwierdzają to ślady przemocy i gwałtu, które odnaleźć można we wszystkich mitologiach ludów pierwotnych, w protohistorii, w większości figur, wyobrażeniach myślenia archetypicznego[13].

[12] *Mimesis* jest pojęciem wieloznacznym. Kojarzono je pierwotnie z kultem i rytuałem. Na *mimesis* jako zjawisko naśladowcze wskazywali już Demokryt i Sokrates. Jednakże trwałe wartości temu pojęciu przypisali Platon — ujęcie estetyczne (w *Państwie)* i Arystoteles —ujęcie antropologiczne (w *Poetyce).* Estetyka wiązała zjawisko *mimesis* z rozwojem sztuki. W. Tatarkiewicz w *Dziejach sześciu pojęć* (Warszawa 1982, s. 313) stwierdził, że *Mimesis-naśladowanie było nazwą czynności kultowych kapłana, składających się z tańca, muzyki i śpiewu; poświadczał to zarówno. Platon jak Strabon; wyraz, który oznaczał odtwarzanie rzeczywistości w rzeźbach czy sztukach teatralnych, był wtedy stosowany do tańca, mimiki i muzyki — i tylko do nich. Zarówno hymny delijskie, jak Pindar, a także Arystoteles dawali nazwę tę muzyce. Naśladowanie nie było odtwarzaniem rzeczywistości zewnętrznych, lecz wyrażaniem wewnętrznej; było ekspresją, było podobne do funkcji aktora, nie kopisty.* Arystoteles z kolei określił fenomen *mimesis* jako *instynkt naśladowczy,* typowy dla człowieka. Tak rozumiane zjawisko stało się przedmiotem badań antropologii, etnologii, socjologii i psychoanalizy. Problem ten stanął również w kręgu genetyki, analizującej zjawiska reprodukcji i imitacji w procesie rozwoju organizmów żywych. A zatem zjawisko *mimesis* jako fenomen antropologiczny wykracza znacznie poza granice estetyki i sztuki. Określa ono bowiem *nie tylko procesy twórczości i zabawy, ale leży u podłoża adaptacji społecznej, uczenia się, zachowań ekspresyjnych i gestów magicznych. Odmienność dziedzin, w których mamy do czynienia z reprezentacją mimetyczną, wiąże się z odmiennością funkcji, jakie ten fenomen spełnia w życiu człowieka i społeczności. Funkcji tych jest co najmniej pięć, przy czym wyliczenie nasze nie rości sobie pretensji do ich wyczerpania. Byłoby to zatem funkcje: magiczna, ekspresyjna, adaptacyjna, ludyczna i estetyczna.* (Podaję za Z. M i t o s e k: *Antropologia mimesis.* „Kultura i Społeczeństwo" 1985, nr 2, s. 25). René Girard podał nową antropologiczną teorię *mimesis,* która zerwała z dotychczasową wielowiekową i różnorodną tradycją rozumienia i wyjaśnienia tego zjawiska. Oryginalności tego ujęcia nie podważali nawet liczni adwersarze francuskiego humanisty. Koncepcję mimetyzmu Girard wyłożył we wszystkich podanych w tekście pracac. h Stosunkowo najrzadziej powołuje się na nią w *Le Bouc Emissaire, co* wcale nie oznacza, iż nie jest niezbędnym założeniem teorii kozła ofiarnego. Można się o tym przekonać między innymi przy lekturze *Des Choses...*

[13] Porównaj: C. Rowiński: *Myśl René Girarda.* „Literatura na Swiecie" 1983, nr 12, s. 303.

W kolejnych pracach Girard rozwija swoją koncepcję mimetyzmu, doszukuje się go w mitach starożytnej tragedii greckiej, przenosi na tajemnicę początków, na pierwociny społeczeństwa. W tragediach Ajschylosa, Sofokles a, Eurypidesa dostrzega wszechobecność gwałtu i przemocy, grozy i potworności, które określają stosunki ludzkie, relacje między ludźmi i bogami, oddziaływania jednych na drugich. Właśnie pod tym kątem Girard dokonuje interpretacji mitologicznych i dramaturgicznych, analizy mitów w tragediach antycznych.

W ten sposób Girard przenosi koncepcję mimetyzmu na tajemnicę początku, gdyż uważa, że u podstaw, u źródeł zaistnienia stosunków społecznych pojawia się nieunikniona i niepohamowana rywalizacja. Aby uniknąć sytuacji nacechowanej nieustanną walką, każdego z każdym (co i tak nie może prowadzić do zlikwidowania wrogości czy żądzy odwetu), trzeba rozpoznać przeciwnika i pokonać go, unicestwiając go w sensie biologicznym bądź symbolicznym, rozdzielając funkcje — zjednując lub podporządkowując, albo ścinając głowy. Prowadzi to w efekcie do samoograniczenia gwałtu i przemocy, zniesienia stanu permanentnej wojny i chaosu, przeciwstawienia się wszystkiemu i wszystkim.

Gwałt w przypadku społeczeństw rozwiniętych jest zjawiskiem autonomizowanym, posiadającym własną indywidualną specyfikę, wyabstrahowanym przez skuteczną jurysdykcję i instytucje z nią związane, stojące ponad wszelkimi antagonizmami. Natomiast tam gdzie ich brak, gdy tracą autorytet, nie wzbudzają respektu, a ich moc i oddziaływanie maleje, występuje zjawisko gwałtów o charakterze repetytywnym i naśladowczym. Wtedy gwałt przestaje być oddzielany od całości zdarzeń, tak jak w społeczeństwach prymitywnych, które nie są skłonne oddzielać gwałtów od kontekstu ze względów pragmatycznych [14]. Taki gwałt przekracza bariery czasu i przestrzeni, przechodzi z generacji na generację (na przykład wendeta), osiąga formalną perfekcję, sieje spustoszenie, przeradza się w doskonałą formę *mimesis.*

III. RYTUAŁ JAKO WRÓG *MIMESIS*

Przyczyna konfliktów wynikających z imitacji, czyli rywalizacja o obiekt, a więc *mimesis* przywłaszczania, stanowi źródło nie tylko zakazów, lecz także rytuałów oraz organizacji wszystkich systemów religijnych, a w związku z tym podstawę dla pełnej teorii ludzkiej kultury.

Doświadczenie pierwszej przemocy i ofiarności śmierci, wstrząs spowodowany tym faktem, wywołał potrzebę wypracowania nakazów i za-

[14] R. Girard: *Rzeczy...,* op. cit., s. 84.

kazów, regulujących postępowanie zapobiegające kryzysom społecznym. Norma uspokajająca powodowała co jakiś czas zbawienne (z punktu widzenia oczekiwań grupy społecznej) wydarzenia, czyli ofiary, co przyczyniło się do uspokojenia i wzbudzało przekonanie, iż owe zakazy i nakazy stanowią reguły postępowania przekazane wspólnocie przez *sacrum,* przekonanie o konieczności stosowania bogobojnych, świętych reguł. Prowadziło to do powstawania rytuałów rozładowujących konflikty i kryzysy za pomocą mechanizmu ofiary, kozła ofiarnego. Zakazy są pierwszym, a rytuały drugim zjawiskiem niezbędnym do ustanowienia religii.

René Girard dochodzi do wniosku, iż rytuał może mówić więcej o zaistniałych formach zachowań mimetycznych niż teksty mitologiczne, ponieważ autorzy — mordercy relacjonowali fakty i zjawiska społeczne z *perspektywy ludzi uratowanych od zagłady za pomocą zbiorowego morderstwa, przedstawiali opisy intencjonalnie zniekształcone* [15].

Model kryzysu mimetycznego jest mocno zakorzeniony w świadomości religijnej, ponieważ podczas rytuałów zachodzi odtworzenie momentu krytycznego, a nie próba odejścia od niego. Jeżeli zakazy mają na celu zniesienie kryzysu, to rytuały starają się go uwypuklić. Wzór nawet najbardziej abstrakcyjnych działań, tańców rytualnych stanowi zawsze konfrontację osobników, tworzących układ bliźniaczy, zawierając nawet minimalną dozę gwałtu [16].

Kryzys mimetyczny jest z całą pewnością obsesją każdej świadomości religijnej (każdy mit zawiera aluzję na ten temat). Rytuały polegają na paradoksalnym przekształceniu konfliktowego rozprzężenia wspólnoty w akt społecznego współdziałania. [17]

Występuje też i kolejny paradoks — nie zauważony dotąd przez etnologię — dotyczący różnic zachodzących między genezą oraz funkcją zakazu i rytuału, ponieważ mimo wspólnego pochodzenia, pierwsze zabraniają robić właśnie to, co drugie zalecają [18]. To znaczy rytuały dążą do odtwarzania czasem w sposób bardzo realistyczny sytuacji konfliktowych, które w normalnym czasie i w normalny sposób budziły w danej społeczności największy lęk.

Mimesis zawiera zawsze możliwość obiektywizacji gwałtu, jak to ma miejsce w przypadku rytuałów, podczas naśladowania konfliktu układów bliźniaczych. Podczas rytuałów zachodzi bowiem mimetyczna dezintegracja wspólnoty, społeczność prymitywna poddaje się dobrowolnie temu, czego w rzeczywistej nierytualnej sytuacji boi się najbardziej.

Również opętanie przybiera formę historycznego *mimesis.* Człowiek

[15] M. Goszczyńska: op. cit, s. 318.
[16] R. Girard: *Rzeczy...,* op. cit., s. 92.
[17] Ibidem, s. 90.
[18] Ibidem, s. 92.

ulega jakby jakiejś sile pochodzącej z zewnątrz. Odgrywa na podobieństwo lalki (nadmarionety w rozumieniu Gordona C r a i g a) jakąś rolę boga, potwora czy innej siły sprawczej, kogoś kto nim zawładnął. Żądze wpychają opętanego w sidła modelu — przeszkody, mimetyzmu posiadania, gdzie są skazane na niekończącą się przemoc. Opętanie jest skrajną formą mimetyzmu przywłaszczania, pożądania innego [19].

Opętanie może również przybrać formę rytualną. Istnienie opętania rytualnego sugeruje, iż jego początkiem było zapewne wzmożone opętanie zbiorowe, które kult ściśle religijny usiłuje powtórzyć, zwłaszcza w rytuałach ofiarnych czy ofiarniczych wykonywanych na przykład wśród Murzynów Dinka.

Opętanie, podobnie jak wiele innych doświadczeń człowieka pierwotnego, może stać się głównym ośrodkiem niepokoju religijnego; w ten sposób powstają *kulty opętania.* Zbiorowe seanse kończą się rytualnym złożeniem ofiary, stanowiącym kulminację obrządku[20].

IV. OFIARA

Każdy rytuał posiada swoją konkluzję, czyli przesilenie, polegające na złożeniu ofiary. Stanowi zakończenie kryzysu mimetycznego przedstawionego przez rytuał. Polega na czynnym udziale w zabiciu ofiary, bądź złożeniu ofiary przez jednego ofiarnika w imieniu wszystkich zainteresowanych. Spełnienie ofiary potwierdza jedność wspólnoty, bowiem w miejscu opozycji wszyscy przeciw wszystkim zjawia się nagle opozycja wszyscy przeciw jednemu. Krzywda ofiary nie wywołuje powrotu kryzysu czy nowych niepokojów, ponieważ, mimo iż jest jeszcze jednym gwałtem, ma być to gwałt ostatni, ostatnie słowo gwałtu [21].

A zatem mimetyzm stanowi również przyczynę wszelkiego ładu ustanowionego za pośrednictwem ofiar przynoszących spontaniczne pojednanie, ponieważ zespalają one w finalnym paroksyzmie ludzi, którzy byli ze sobą skłóceni na skutek uprzedzeń, z początku nie tak jeszcze gwałtownych afektów mimetycznych [22].

Transfer pojednania prawie całkowicie eliminuje transfer agresji, który jednak nie znika bez śladu, a stanowi całą istotę rytuałów i mitów.

[19] R. Girard: *„Potworny sobowtór", opętanie i maska.* W: *Maski.* T. 2, Gdańsk 1986, s. 37—38.

[20] Porównaj: H. Jeanmaire: *Dionysos, histoire du cultu de Bachus.* Paris 1970, s. 119—131. Nawiasem mówiąc w późniejszym stadium rozwoju, gdy ofiara zanika, szamani usiłują wykorzystać opętanie dla celów magiczno-leczniczych, jako specjaliści od opętania (R. Girard: *Maski.* Op. cit., s. 39).

[21] R. Girard: *Rzeczy...,* op. cit., s. 94,

[22] Idem: *Kozioł...,* op. cit., s. 241.

Zarówno w jednych, jak w drugich można bez trudu doszukać się pod powierzchnią sakralizacji oskarżeń — skierowanych pod adresem ofiary — zarzutów, które czynią tę ofiarę odpowiedzialną za chaos, katastrofy, kryzysy nękające wspólnotę. Wskazuje na to złe jej traktowanie, które często pojawia się podczas rytuałów, tuż przed zabiciem ofiary. Tak jest na przykład w przypadku linchu, kiedy ofiara uchodzi za winną kryzysu, polaryzuje mimetyzm, tworzący we wspólnocie siatkę układów bliźniaczych; rozrywa błędne koło odwzajemnianego gwałtu i staje się osią rytualnego, jednoczącego mimetyzmu[23].

W przypadku mitów, a także rytuałów, ofiara-bohater daje się zabić, ponieważ czuje się winna spustoszenia, kryzysu i dezintegracji wspólnoty. W punkcie kulminacyjnym mitu występuje zespołowy mord na ubóstwianym bohaterze. Podobna sytuacja zachodzi również w rytuale, którego centralną akcję stanowi przecież zamordowanie ofiary, czasem grupowe.

Występuje w związku z tym następująca kolejność zjawisk: najpierw zachodzi kryzys mimetyczny, potem zespołowy mord, który jest zarazem paroksyzmem i podsumowaniem. Ofiara jest więc legitymizacją przesilenia kryzysu, warunkiem i sprawcą odzyskanego spokoju, stanowi świadectwo sakralne, wskazuje na łączność z transcendencją.

Jak widać warunkiem wstępnym, pierwotnym złożenia ofiary jest zadziałanie mimetyzmu przywłaszczania, który wywołuje skłócenie i kryzys. A gdy osiąga on swoje *apogeum,* przekształca się w *mimesis* antagonizmu, dążącego w kierunku przeciwnym, którego ostatecznym celem jest realizacja za pomocą ofiary, efektu scalenia i zjednoczenia wspólnoty.

Girard stwierdza, na podstawie analizy sytuacji kryzysu i przesilenia, że występują w nich dwie normy:

1. Nie należy powtarzać gestów, które spowodowały kryzys, trzeba wstrzymywać się od wszelkiego naśladowania, od wszelkiego kontaktu z antagonistami z poprzedniego kryzysu, od wszelkich gestów przywłaszczania, które stały się przyczyną czy też pretekstem rywalizacji. Są to imperatywy zakazu.

2. Należy odtwarzać cudowne wydarzenie, które położyło kres anarchii kryzysowej, składać ofiary, substytuty ofiary oryginalnej w okolicznościach możliwie najbardziej przypominających pierwsze doświadczenia wspólnoty. Są to imperatywy rytuału[24].

Struktura rytuałów wskazuje, że nie zachodzi zjawisko ewolucji przypadkowej, lecz mamy do czynienia ze zmiennością nieuchronną i celową, związaną z naturą kryzysu i mimetyzmu.

[23] Idem: *Rzeczy...,* op. cit, s. 105.

[24] Ibidem, s. 99.

V. W KRĘGU KOZŁA OFIARNEGO

Mechanizm kozła ofiarnego wynika z nie uświadomionej (bądź uświadomionej) skłonności do irracjonalnego obciążenia odpowiedzialnością za wszelkie domniemane lub rzeczywiste przeciwności losu, nieszczęścia i konflikty. Jest odwetem lub próbą zapobieżenia złu poprzez poświęcenie bądź krwawą rozprawę z wytypowanym indywiduum lub grupą osób.

Poświęcenie kozła ofiarnego miało być nie tylko symbolicznym, ale często i bezpośrednim działaniem, mającym na celu zneutralizowanie źródła zła, zarazy, jest efektem zaślepienia, histerii 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 Mach a u t, była przecież represją autentyczną, zasadną w oczach tłumu[25]. Impulsem do masakry były pogłoski o zatrutych przez Żydów źródłach i lęk przed straszną chorobą[26]. Zdarzało się, że masakry Żydów miały miejsce już w momencie pierwszych pogłosek o szerzeniu się w okolicy zarazy.

Poświęcenie kozła ofiarnego jako forma zadośćuczynienia, spełnienia symbolicznego gwałtu, powodowało 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, rezygnacją z pozornie normalnej egzystencji. W takie zaślepienie popadała dobrowolnie cała ludność. A to wynikające z rozpaczy postępowanie sprzyjało polowaniom na kozła ofiarnego. Ludzie bowiem 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 przekonane o trafności diagnozy i terapii, zwłaszcza gdy zachodzi przypadkowa

[25] Chodzi o utwór K. de Machauta zatytułowany *Jugement du Roy de Navarra (Sąd króla Nawarry),* zawierający relację z okresu słynnej epidemii dżumy, która w latach 1349—1350 spustoszyła północne regiony Francji, oraz opis masakry Żydów obciążonych winą za przyczynę i skutki zarazy.

[26] Patrz: R. Girard: *Kozioł...,* op. cit., s. 5—8.

odmiana sytuacji. Wtedy następuje, zdaniem zbiorowości, potwierdzenie więzi przyczynowo-skutkowej (nieszczęście efektem działalności zdemaskowanego indywiduum), lub bezpośredniej współzależności między boską transcendencją a ofiarą, co nadaje kozłowi ofiarnemu wydźwięk sakralny, a społeczeństwu złudzenie możności oddziaływania na siły nadprzyrodzone, zdolność manipulowania lub *wymuszania* pożądanych decyzji za pomocą symbolicznej, rytualnej, krwawej ofiary.

W koncepcji Girarda pojęcie kozła ofiarnego jest rozszerzone również o sferę rzeczywistych złoczyńców, którzy występują przeciw ogólnie przyjętym normom kulturowym w obrębie danego społeczeństwa (dzieciobójstwo, kaziorodztwo, 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 koźle 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 poczucie świętości ulega osłabieniu, lecz nie zanika całkowicie. Natomiast w mitach rola *sacrum* nie słabnie[27]. Wskazuje się, iż po przekroczeniu pewnego progu wiary, kozioł ofiarny jest traktowany nie tylko jako *medium* transcendentnych 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 skalały[28].

Nota bene, istnienie wskazanego schematu potwierdzają historycy badający różne społeczności. Natomiast etnologowie nie dostrzegają tego

[27] Ibidem, s. 70.
[28] Ibidem, s. 37.

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 *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* [29].

VI. NARODZINY RELIGII

Fenomen religii polega głównie na podwójnej przemianie, to jest przemianie w agresję, a następnie w pojednanie. Kluczową rolę odgrywa ofiara, kozioł ofiarny jako forma kompensacji neutralizującej agresję, rozbudzoną w wyniku kryzysu społecznego. W trakcie przemiany wytwarza się *mechanizm założycielski* religijnego ładu społecznego, podstawowych instytucji społecznych[30]. Jest to ciągły proces, który przebiega w 5 etapach:

a) kryzys mimetyczny;
b) przerzucenie agresji na „ofiarę zastępczą";
c) śmierć kozła ofiarnego;
d) uspokojenie;
e) sakralizacja.

Właśnie sakralizacja ofiary stanowi właściwy zalążek i zarazem fundament wszelkich religii. Kozioł ofiarny staje się pierwszym obiektem wyróżnionym, pierwotnym symbolem, zaczątkiem nowego porządku re-

[29] Ibidem, s. 143—144.

[30] J. A. Kłoczowski uważa, że Girard tworzy nową kontrowersyjną teorię rytuału ofiarniczego. Uważa, że Girard jest zdania, że genezy rytuału ofiarniczego nie należy upatrywać w dążeniu człowieka do zdobycia przychylności bóstwa, że jego zasadnicza funkcja to nie mediacja, ale substytucja i kompensacja (J. A. Kłoczowski: *Przemoc, sakrum, Ewangelia...,* op. cit., s. 9—16).

ligijnego, wyodrębnienia *sacrum* i transcendencji oraz pojęć z nimi związanych, takich jak: przedtem i potem, walka i pokój, dobro i zło, nakaz i powinność, rytuał itd.

Tak stało się z męką ofiarną Jezusa Chrystusa przedstawioną w *Nowym Testamencie* [31]. Można w jej opisie znaleźć typowe stereotypy prześladowcze. *Ewangelie* bowiem objawiają nam mechanizm kozła ofiarnego, nie określając go w sposób bezpośredni, jednakże nie przemilczając niczego, co trzeba o nim wiedzieć [32].

René Girard ukazuje między innymi poprzez analizę fragmentów *Ewangelii:* Męka, ścięcie Jana Chrzciciela, zaparcie się Piotra czy cudu w Gerazie, że każdy nowy porządek religijny wyłania się z gwałtu. Mechanizm nowego ładu zawiera eskpulsję gwałtu przez gwałt (o charakterze rytualnym i penalnym). Już sam fakt ujawnienia przez Mękę mechnizmu kozła ofiarnego przestał być wystarczająco skuteczny, aby wyprodukować prawdziwy mit. Nie można bezpośrednio wykazać, że idzie tu właśnie o ten generujący mechanizm. Gdyby zaś ów mechanizm zachował swoją skuteczność, nie byłoby chrześcijaństwa; powstałaby jakaś inna mitologia i wszystko jawiłoby się nam, jak zawsze pod przekształconą postacią prawdziwie mitologicznych tematów i motywów[33]. Girard dowodzi więc, że mechanizm kozła ofiarnego nie może przetrwać ujawnienia swoich początków, zdemaskowania założeń prześladowczych. Ale jeśli już to nastąpi i skoro kozły ofiarne nie mogą już ratować i wybawiać ludzi *skoro w lochach zaświeciło światło prawdy, nie jest to złą nowiną, ale dobrą nowiną: nie ma boga gwałtu. Prawdziwy Bóg nie ma nic wspólnego z gwałtem i zwraca się do nas nie przez dalekich pośredników, lecz bezpośrednio. Syn, którego nam przysyła, jest z nim tożsamy*[34].

René Girard, umieszczając teksty biblijne w kategoriach mitów, dostrzega podobieństwa między przekazami biblijnymi a mitologią światową. Uważa, że zachodzą one w trzech następujących płaszczyznach:

a) powstanie konfliktów we wspólnocie;
b) kolektywna przemoc; wszyscy przeciw jednemu;
c) wypracowanie zakazów i rytuałów.

[31] Ks. J. Chmiel podkreśla szczególnie mocno, iż śmierć Chrystusa miała charakter ofiarny (J. Chmiel: *Propozycje egzegetyczne René Girarda.* „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 1986, nr 2, s. 168).

[32] Koncepcja interpretacji *Pisma Świętego* w konwencji *mimesis* przywłaszczania, kozła ofiarnego i mechanizmu założycielskiego jest nowym, oryginalnym, a także kontrowersyjnym odczytaniem tekstów *Nowego i Starego Testamentu,* istotnym wkładem René Girarda w rozwój biblistyki.

[33] R. Girard: *Kozioł...,* op. cit., s. 292.

[34] Ibidem, s. 292.

Zasługą Girarda jest jednak zwrócenie uwagi na odrębność chrześcijaństwa od struktur mitologicznych, jakkolwiek i chrześcijaństwo i mitologie mogą posługiwać się tym samym kodem. Uznając historyczny rozwój objawienia judeo-chrześcijańskiego wyróżnia trzy etapy kształtowania się systemu ofiarniczego:

1. Przejście od ofiary z ludzi do ofiary ze zwierząt.
2. Fakt *Exodus i Paschy,* kiedy to akcent zostaje położony nie na ofiarowanie-imolację, lecz wspólną mandukację ofiary.
3. Nauczanie prorockie o wyższości miłosierdzia nad ofiarą znajdujące swoje dopełnienie dopiero w *Ewangeliach*[35].

Przeanalizowane przez Girarda fragmenty *Ewangelii* zawierają opisy fenomenów zespołowego prześladowania — zdyskredytowanych i potępionych w takim sensie, w jakim odrzuca się podobne bądź współczesne zjawiska tak, aby można było poddać swoje własne prześladowcze przedstawienia oraz przeciwstawić się mechanizmom *mimesis* i przemocy.

Wprawdzie istnieją mity mówiące o mordestwie indywidualnym, mity, które prawie zawsze opowiadają o skłóconych braciach bliźniakach, jak na przykład o Kainie i Ablu czy R o m u l u s i e i R o m u s i e[33], jednakże mimo prób zakamuflowania, ujawniają powszechność występowania układów bliźniaczych w powiązaniu z paroksyzmem kryzysu. Nawet w mitach, w których nie ma śladu morderstwa (np. mit o Arce Noego), mamy do czynienia ze strukturą *wszyscy przeciw jednemu,* ponieważ w mitach tych spośród całej społeczności przeznaczonej na śmierć, ocalał tylko jeden. Złożenie ofiary uosabia również powrót do życia, ustanowienie nowej wspólnoty, jak w przypadku mitu o potopie.

Powstaje przekonanie, iż ofiara zjawiła się po to, by przekazać wspólnocie wiedzę, jak osiągnąć powrót do nowego, co należy i czego nie należy czynić w sprawach dotyczących rytuałów, zakazów, kryzysu i jego przecilenia. Rodzi się jakby „logicznie" wywiedziona i uzasadniona koncepcja epifanii. Ofiara staje się bóstwem, które ujawniło się pod postacią założyciela kultu.

Perspektywa prześladowcza traci więc prawo pierwszeństwa, pozostaje mitologiczne sakralne męczeństwo niewinnie prześladowanych, i na tym gruncie następuje gloryfikacja wiary. Z tego punktu widzenia istotne i konieczne jest, aby zbrodnie wyimaginowane przez prześladow-

[35] Patrz J. Chmiel: op. cit., s. 166—167.

[36] Jednym z wyjątków jest, między innymi, mit o Edypie: patrz R. G i rard: *Bóg, człowiek i dzika bestia.* W: *Maski.* T. 1, Gdańsk 1986, s. 100—101.

ców, były uznawane za wiarygodne, a niewinność męczenników niekwestionowana. Ich gloryfikacja, podobnie jak apoteoza żywotów świętych (na przykład św. Sebastiana), stanowi przeżytki prymitywnego *sacrum*[37], a za model w przypadku żywotów świętych zawsze służy Męka. To właśnie podstawia się w miejsce specyficznych okoliczności towarzyszących rozmaitym prześladowaniom. Nie jest to bynajmniej jakiś retoryczny zabieg, bądź czysto formalna pobożność, lecz niezbyt udane, niezręczne i na pewno niepełne zapoczątkowanie krytyki prześladowczych przedstawień. Niepełne, ponieważ owa krytyka (pierwotnie nie do pomyślenia i zrealizowania), jest długotrwałym procesem, którego spełnienie wymaga sterowanych, a czasem przypadkowych, wręcz nieprawdopodobnych zniekształceń bądź zbiegów sytuacji[38].

Rehabilitacja ofiar wynika z założonej stronniczości, generowanej i wzmacnianej we wspólnocie wiary, łączącej męczennika i jego obrońców; wzmocnienie wiary oraz jej instytucjonalizacja prowadzi do nietolerancji, do odrzucenia tego, co obce. W efekcie chrześcijaństwo (oraz inne religie) — gdy zwycięży — samo staje się ciemiężycielem, tyranem i prześladowcą, równie zaślepionym jak jego prześladowcy[39].

Ale jest to jednak sprawa drugorzędna, która odkrywa w ofiarniczej konotacji męczeństwa prawdę podstawową, pierwotną przyczynę kryzysu i niezwykłej, kulturowej, sakralnej rewolucji. Nie chodzi bowiem o efekty owego zjawiska, rodzącego przemoc i gwałt, lecz o to, że z pierwotnej ofiary wytrysnęła moc, która dała odpór prześladowaniom.

Religie ustanowione przez gwałt zachowują swą niezwykłą moc oddziaływania, gdy określają, co należy, a czego nie należy czynić, aby w określonym kontekście kulturowym stosunki międzyludzkie były do zniesienia. Z tego punktu widzenia uznanie *sacrum* nie świadczy o irracjonalizmie, lecz jest jedyną, możliwą do przyjęcia, koncepcją funkcjonowania społeczeństwa. W związku z tym zacierają się wyraźnie (w sensie podanym przez É. Durkheima), granice między *sacrum* a *profanum* [40].

[37] Sakralizacja ofiary sprawiła, że ludzie pierwotni całkowicie utracili z powodu iluzorycznej recepcji ofiary, interakcji mitycznej — świadomość jej człowieczeństwa (R. Girard: *Kozioł...,* op. cit., s. 297).

[38] Ibidem, s. 293

[39] Od czasów Konstantyna chrześcijaństwo zaczyna wspierać swoim autorytetem prześladowania analogiczne do tych, których ofiarami byli pierwsi chrześcijanie.

[40] Porównaj: R. Girard: *Kozioł...,* op. cit., s. 322—325.

VII. *MIMESIS* I *SACRUM,* KULTURA I PORZĄDEK SPOŁECZNY

René Girard sądzi, iż każdy ład społeczny (z wyjątkiem naszego) uchodzi za podporządkowany istocie nadprzyrodzonej. Wskazuje na to przeobfita dokumentacja dotycząca rozlicznych, zanikających bądź nieistniejących już religii, owoc zestawień, porównań etnologicznych. Dochodzi na podstawie obserwacji systemów religijnych do wyciągnięcia dwóch następujących wniosków:

1. Kryzys mimetyczny pojawią się permanentnie.
2. Zjednoczenie wszystkich przeciwko jednej ofierze jest rozwiązaniem normalnym na płaszczyźnie kulturowej i jest to rozwiązanie rzeczywiście regulujące, ponieważ jest ono źródłem wszystkich reguł kulturowych[41].

Girard przyjmuje, że cały współczesny Zachód przesiąknięty jest duchem przemocy i *sacrum.* Jest zdania, że to nie za sprawą szerzenia się naukowej wizji świata skończono z. polowaniami na czarownice. *Duch nauki, podobnie jak duch przedsiębiorczości w ekonomii jest produktem ubocznym głębokiej penetracji dokonanej przez tekst ewangeliczny* [42].

Współczesny Zachód — stwierdza Girard — zapomniał o objawieniu. Interesuje się tylko jego ubocznymi produktami. Wykorzystał je do produkcji broni, instrumentów władzy i do dzisiaj proces ów oddziaływuje przeciwko niemu. Zachód sądził, że wyzwala, a spostrzegł,, że prześladuje. We wszystkich klasycznych formach racjonalizmu i nauki współcześni badacze odnajdują przeżytki magii. Nasi antenaci nie wychodząc bynajmniej (jak to sobie wyobrażali) z zaklętego koła przemocy i *sacrum,* rekonstruowali mniej lub bardziej rozmaite warianty mitów i rytuałów [43].

To, że wszystkie instytucje społeczne biorą swą moc i źródło z mechanizmu ofiarniczego, widać zwłaszcza w sferze prawnej i politycznej życia społecznego.

W społeczeństwach pierwotnych na przykład, nie poszukuje się prawdziwego sprawcy gwałtu, lecz wskazuje kozła ofiarnego, przy pomocy którego usiłuje się utrzymać ład społeczny. Wskazanie prawdziwego winowajcy doprowadziłoby do zakłócenia porządku społecznego, nowego kryzysu, wzbudzałoby oburzenie.

Europejski ład prawny z kolei, zakładający poszukiwanie prawdziwego sprawcy zbrodni jest podobny, tylko jego skuteczność jest inna, lepsza, ponieważ umieszcza karę (przynajmniej w założeniach) dokładnie tam gdzie została popełniona zbrodnia, porządek zaprowadza właśnie

[41] Ibidem, s. 98—99.
[42] Ibidem, s. 298.
[43] Ibidem.

tam, gdzie powstał nieład, ale nie oznacza to wyjścia poza funkcjonowanie mechanizmu kozła ofiarnego [44].

Wyjaśniając pochodzenie ładu politycznego, jego genetyczny związek z mechanizmem ofiarniczym, Girard nawiązuje znowu do przykładu zachowań plemion pierwotnych. Przywołuje obraz intronizacji króla afrykańskiego, który w tym właśnie uroczystym momencie łamie obowiązujące powszechnie prawo czy tabu, przekracza zakaz kazirodztwa. W ten właśnie rytualny sposób bierze na siebie cały brud społeczny, który jakby koncentruje się właśnie w nim, a owa koncentracja nieładu w jednym miejscu pozwala społeczeństwu funkcjonować bez przeszkód[45].

Ład i racja polityczna wymagają wcielenia najskuteczniejszej zasady politycznej, to jest mechanizmu kozła ofiarnego. Podkreślając to Girard powołuje się na *Ewangelię* św. Jana, na debatę Wysokiej Rady stawiającej problem kryzysu wywołanego zbyt wielką popularnością Jezusa, kryzysu obejmującego całą społeczność żydowską, kryzysu, który miał za niespełna pól wieku doprowadzić do jej rozpadu. W tej sytuacji arcykapłan K a i f a s z orzekł, *że lepiej jest dla nas, gdy jeden człowiek umrze za lud, niż miałby zginąć cały naród* [46]. A zatem racja polityczna, potrzeba ładu społecznego ma w tym przypadku sens mitologiczny, ponieważ rozwiązanie problemu wiąże z ukrytymi w *Ewangelii* pozostałościami mechanizmu kozła ofiarnego funkcjonującego w obrębie politycznej interpretacji, która zdominowała Radę Kajfasza, podobnie jak współczesny świat[47].

Decyzja arcykapłana jest zapowiedzią definitywnego ujawnienia mechanizmu ofiarniczego oraz jego początków. Fraza ewangeliczna i zawarte w niej objawienie zostały nam dane po to, aby tym mocniej przeciwstawiać się pokusom ofiarniczym, wszelkim przedstawieniom skłonnościom[48].

prześladowczym, które je kryją, oraz faworyzującym je mimetycznym

W tym fragmencie *Ewangelii* przejawia się *niedościgniony radykalizm nowotestamentowego objawienia,* zrozumiały zwłaszcza w kontekście *politycznego myślenia świata zachodniego.*

Władze tego świata dzielą się na dwie symetryczne grupy: władzę konstytucyjną i tłum. Pierwsza w zasadzie góruje nad drugą, lecz w czasie kryzysu sytuacja się odwraca. Tłum staje się wtedy rodzajem tygla, w którym stapiają się niepodważalne autorytety. Proces ten po-

[44] J. A. Kłoczowski: op. cit., s. 15.
[45] Patrz: Ibidem, s. 15.
[46] *Biblia,* J. 11, 44—53.
[47] R. Girard: *Kozioł...,* op. cit., s. 163—165.
[48] Ibidem, s. 166—167.

zwala na ukonstytuowanie się nowej władzy za pośrednictwem kozła ofiarnego, czyli *sacrum.* Tłum, w skład którego nie muszą wchodzić wszyscy członkowie wspólnoty, posiada taką siłę, że chylą przed nim głowy władze konstytucyjne i oddają mu ofiary, na przykład w podobnej sytuacji Piłat oddaje Jezusa, a Herod —Jana Chrzciciela, cięła.

Teoria mimetyczna rzuca więc nowe światło na ten proces, którego tak nauki polityczne, jak też wszystkie pozostałe nauki o człowieku nie były w stanie dociec. Współczesna myśl polityczna, zarówno *konserwatywna,* jak *rewolucyjna,* zawsze krytykuje jedną ze stron, jedną kategorię władzy: albo tłum, albo władzę konstytucyjną. Z punktu widzenia reguł postępowania powinna oprzeć się na drugiej. Władzę określa się jako konserwatywną bądź rewolucyjną właśnie ze względu na wybór podstawy czy kategorii władzy.

Konserwatyści dążą do skonsolidowania władzy konstytucyjnej wszystkich instytucji, w których przejawia się ciągłość tradycji religijnej, kulturowej, politycznej, sądowniczej. Podporządkowują się w znaczny sposób ustanowionej przez siebie władzy.

Rewolucjoniści natomiast systematycznie podważają tradycyjne instytucje, wywołują niechęć, kryzys, pobudzają do działania, sakralizują przemoc tłumu. Nie uzyskują przy tym pożądanych rezultatów, ponieważ otwarcie używają gwałtu, a założycielski gwałt stale stosowany w pierwotnej, choć niekiedy w bardziej perfidnie zmodyfikowanej formie, przestaje być skuteczny.

Współczesna myśl polityczna nie może obejść się bez pojęcia moralności, ale nie może być moralnie czysta, gdyż jest polityką. Nie dotyczy to jedynie politycznych opozycji, ale wszystkich rywalizujących ze sobą postaw wobec cząstkowych i stronniczych interpretacji i przywłaszczeń ewangelicznego objawienia. We współczesnym świecie istnieją jedynie chrześcijańskie herezje, inaczej mówiąc waśnie i podziały[49]. Aby wykorzystać objawienie jako podstawę i oręż w mimetycznej rywalizacji, trzeba wprowadzić partykularne, egoistyczne, ze względu na osoby i stronnictwa, interpretacje, trzeba mu nadać moc rozdzielającą. Tak długo, jak egzegeza, wyjaśnianie treści objawienia nie służy różnym, odmiennym interesom, tak długo, jak pierwotna substancja objawienia zostaje nietknięta, tak długo jest siłą i pokojem, i tylko z rzadka daje się wciągnąć w służbę wojny. Natomiast, gdy pojmowanie wykładni *Biblii* zostało podzielone i przyczyniło się do utrwalenia podziałów, zaczęło dostarczać zantagonizowanym układom bliźniaczym broni znacz-

[49] Słowo herezja oznacza: *hairesis* — branie (dla siebie, *hairein* — brać, chwytać) podają za H. Goszczyńską w: R. Girard: *Kozioł...,* op cit., 169.

nie skuteczniejszej od tej, którą dysponowały one dawniej. Dlatego też w dalszym ciągu toczą się spory wokół tej spuścizny i ewangeliczne objawienia obarcza się dziś niesłusznie odpowiedzialnością za fatalne konsekwencje takiego wykorzystania [50].

Girard uważa, iż niezrozumienie tego zjawiska, niezrozumienie naszej kultury, a w konsekwencji zarzewie gwałtu i wojny zniknie, gdy rozpoznamy w mitologiach pełnię prześladowczych iluzji, których występowanie o znacznie słabszym natężeniu, jesteśmy już w stanie wykryć w zdarzeniach dotyczących naszej historii. Ta odkrywcza moc zawarta jest właśnie w *Biblii* dzięki tej sile można rozszyfrować nareszcie to, co już nauczyliśmy się rozpoznawać w przedstawieniach prześladowczych; niemalże równocześnie uczy nas ona, jak rozszyfrować do końca cały splot zjawisk religijnych[51]. *Ewangelie* bowiem umożliwiają zrozumienie słów nasyconych gwałtem i zabobonem, słów, które zapowiadają zwycięstwo Chrystusa nad Szatanem czy Ducha prawdy nad Duchem kłamstwa [52].

Oto dlaczego René Girard nazwany został mniej czy bardziej słusznie H e g l e m christianizmu, to znaczy człowiekiem, który, jak filozof niemiecki, pojął pierwszy prawdziwą przyczynę, sens i rozwój dziejów, motor przemian kulturowych i sytuację człowieka; myślicielem, który, jak wielki mąż opatrzności, erudyta i wizjoner wskazał na chrytianizm (zrozumienie jego istoty) jako podstawę do wykorzenienia przemocy i gwałtu, rzeczywistych przyczyn konfliktów społecznych.

[50] Ibidem, s. 168—169.

[51] R. Girard: *Demaskacja przemocy w ewangelicznym opisie Męki.* „W drodze" 1985, nr 4, s. 17—18.

[52] Patrz: Idem: *Kozioł...,* op. cit., s. 300—301.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

TATIANA F. KUZNIECOWA

PROBLEMY WIEDZY O SPOŁECZEŃSTWIE A ZASADA HISTORYZMU: ASPEKTY METODOLOGICZNE

Światopoglądowe i metodologiczne znaczenie zasady historyzmu jako sposobu ujęcia zjawisk społecznych stanowi tradycyjny już problem filozofii marksistowsko-leninowskiej, wielokrotnie i wszechstronnie badany i przedstawiany w literaturze przedmiotu. Świadomość historyczna i poczucie historii, występujące u każdego człowieka, zmusza do bardziej uważnego przyjrzenia się sensowi i funkcji historyzmu jako sposobowi poznania różnych form działalności i przemian społecznych. Szczególnie istotną cechą idei historyzmu jest krytycyzm jako dążenie do oceny optymalnie obiektywnej, jako sposób badania filozoficznego. Kolejne zastosowanie zasady historyzmu w poznaniu naukowym zakłada potrzebę krytyki jako koniecznej cechy dyrektywy metodologicznej. Znaczy to, że w zakresie wiedzy o społeczeństwie może być pomocna tylko krytycznie pojęta teraźniejszość, szczególnie dla wstępnego namysłu nad tym, co jest i oceny przeszłości oraz przy uwydatnianiu ogólnych kierunków, tendencji, jakie ewentualnie pojawią się w przyszłości.

Wydaje się nam jednak, że mimo to, iż zasada historyzmu — o czym daje świadectwo literatura przedmiotu [1] — znalazła się w centrum wielu rozległych badań — to jednak problem wzajemnych relacji między jego (to jest historyzmu) uniwersalnymi oraz ściśle naukowymi przejawami został rozwiązany w sposób niezadowalający. W większości prac rozstrząsane jest przede wszystkim ogólnonaukowe znaczenie historyzmu. Jego ściśle (czyli w węższym znaczeniu) naukowe funkcje badane są znacznie rzadziej. Wzajemny związek między ogólnonaukową i specjalistycznonaukową treścią zasady historyzmu nie był częstym przedmiotem zainteresowania. Niektóre wątki pojawiające się w tym zakresie, sytuują owe badania w obrębie metodologii historii.

[1] Patrz: V. M. Mežujev: *Naučnyj istorizm kak metod poznanija.* W: *Istoričeskij materializm kak metodologija poznanija i preobrazovanija obščestvennoj žizni.* Moskva 1987; E. L. Certkova: *K voprosu ob istorizmie w socialnom poznanii.* W: *Naučnye i nenaučnye formy w socialnom poznanii.* Moskva 1986.

Nieco niżej zwrócimy uwagę na konkretne rezultaty ze wskazanego obszaru. W tym miejscu można stwierdzić, że zastosowanie zasady historyzmu wzbogaciło naukę o historii wydobyciem jej specyficznych właściwości i jednocześnie pozwoliło poznać uniwersalne właściwości ściśle naukowego historyzmu.

W niniejszym artykule podjęliśmy próbę przebadania historyzmu celem jak najpełniejszego scharakteryzowania jego uniwersalnego znaczenia dla wiedzy o społeczeństwie oraz określenia funkcji w zakresie dyscyplin szczegółowych, takich jak estetyka czy teoria sztuki. Podstawowe zadanie artykułu polega na wykazaniu jedności tego, co w historyzmie uniwersalne i jednostkowe w zakresie różnych obszarów wiedzy o społeczeństwie oraz na wskazaniu, iż można go stosować w rozmaitych ujęciach: ogólnofilozoficznym, estetycznym, a także w zakresie wiedzy o sztuce.

I. UNIWERSALNOŚĆ ZASADY HISTORYZMU

Historyzm jako forma myślenia nie jest cechą o charakterze idiogenetycznym. Pojawia się on dopiero na określonym etapie rozwoju społecznego, kiedy dynamika procesu historycznego staje się dostrzegalna i tradycja przestaje być podstawowym regulatorem stosunków międzyludzkich i aktywności człowieka.

To, co nowe w sposób władczy wkracza w życie, nadaje empiryczną oczywistość zmianom zachodzącym w społeczeństwie za życia jednego pokolenia. Zmiana tempa rozwoju społecznego uwidoczniła się w sposób szczególnie jaskrawy w epoce kapitalizmu. Właśnie ta epoka zaczęła kształtować historyczny charakter poznania potocznego, a także stosować historyzm w teoriach społecznych, a zwłaszcza jego szczególną formę, to jest historyzm burżuazyjny. Osobliwością wczesnych form tego światopoglądu i metodologii badań w zakresie życia społecznego jest empiryzm, to jest empiryczna fiksacja oczywistego faktu przemian społecznych. Historyzm podczas prób stworzenia refleksji teoretycznej przekształcał się w formę światopoglądową; od skrajnego optymizmu i wiary w stały rozwój wschodzącej burżuazji do poglądów wskazujących cykliczność zmian społecznych, nieuchronnie następującymi za nią periodami rozkwitu i upadku. Najdojrzalsza forma burżuazyjnego historyzmu urzeczywistnia się w klasycznej filozofii niemieckiej, dzięki czemu rezultaty rozważań w zakresie danego problemu urosły do rangi istotnych i głębokich uogólnień. Widziano, z punktu widzenia nowego założenia, w historii już nie tylko proste zmiany, lecz rozwój (wszechstronnie scha-

rakteryzowany przez Hegla), razem z jego źródłami, siłami napędowymi i kierunkiem zgodnym z prawami dialektyki.

Heglowska kategoria historyzmu, której *doniosłość* zaznaczyła się także u Engelsa, stanowi szczytowe osiągnięcie w całej historii filozofii burżuazyjnej. Przy czym dla Heglowskiego historyzmu znamienne jest zwrócenie się w kierunku duchowych przejawów, niezależnych od indywidualnego poznania (moralności, prawa, religii, sztuki) i historii świata, rozumianej jako obiektywizacja absolutu[2]. *Wykłady Hegla z filozofii sztuki* — jak podkreśla W. F. A s m u s — *przekształciły się w filozoficzny obraz historii sztuki, zaś wykłady z filozofii religii — w filozoficznie interpretowaną historię religii itd*[3], ale przy tym wszystkim ów historyzm miał charakter spekulatywny. W. F. A s m u s ukazuje jednocześnie *ogromne wartości i wołające o pomstę niedociągnięcia* Heglowskiego historyzmu. Z jednej strony stwierdza, że: *tak jak wszystko co jest u Hegla „historyczne" i „empiryczne", jest przedstawione zawsze w kontekście pryncypialnej analizy filozoficzno-dialektycznej.* Z drugiej zaś strony uważa, że idealizująca typologia... *znamionowała bezwzględny, bezczelny gwałt na „historii empirycznej"*[4]. Oceny zawarte w poglądach W. F. A s m u s a charakteryzują Heglowski historyzm w kontekście epoki klasycznego idealizmu niemieckiego i w związku z tym mają istotne znaczenie dla współczesnego rozumienia historyzmu.

Poheglowski historyzm burżuazyjny zagubił swoją względną jednorodność i zaistniał w dwóch formach w postaci historyzmu obiektywnego i historyzmu subiektywnego.

Pierwszy typ światopoglądu i orientacji metodologicznej zakładał, kontynuując tradycję Heglowską, obiektywno-idealistyczne podstawy rozwoju zjawisk społecznych.

Drugi natomiast, rozpowszechniony w końcu XIX wieku i zajmujący kluczową pozycję w metodologii, skłaniał się w kierunku relatywizmu, ku obiektywno-idealistycznemu wyjaśnianiu procesów rozwoju. Wypracował wiele założeń metodologicznych istotnych dla wiedzy o społeczeństwie. Przesadnie podkreślał jednak znaczenie indywidualności, osobowości i subiektywności.

Wynikiem owego nastawienia było skoncentrowanie się nauk humanistycznych na historii pojmowanej jako kultura, czy inaczej na kul-

[2] Patrz: N. V. Motrošilova: *Puť Giegiela r.* „Naukie Logiki". Moskva 1984, s. 222—223.

[3] V. F. Asmus: *Marks i buržuaznyj istorizm.* W: Idem: *Izbrannye filosofskie trudy.* Moskva 1971, s. 279.

[4] Ibidem, s. 280.

turze rozumianej jako historia. Podobne stanowisko, charakterystyczne na przykład dla W. D i l t h e y a, badeńskiej szkoły neokantyzmu, zostały nazwane kulturocentryzmem czy historycyzmem [5]. Kulturocentrystyczna (historycystyczna) orientacja w zakresie wiedzy o społeczeństwie zmierzała do zautonomizowania się w stosunku do stanowisk pozytywistycznych, naturalistycznych, uzasadniając wartościujący sens nauk humanistycznych, odróżniając je w ten sposób od nauk przyrodniczych. W związku z tym owa orientacja usankcjonowała nowe specyficzne *metody:* uczucie, rozumienie, indywidualizację oraz przeciwstawienie ich głównym obiektywnym zasadom nauk przyrodniczych.

Wytrwałe dążenie do oddzielenia nauk o człowieku, kulturze i historii od nauk o przyrodzie, a w niektórych koncepcjach (na przykład u Rickerta) i od nauk o społeczeństwie, tłumaczy się w znacznej mierze ograniczonością subiektywno-idealistycznego spojrzenia na historyzm. Owo ograniczenie polega na:

1. Zawężeniu sfery historyzmu do działalności jednostki ludzkiej. W koncepcji historyzmu odmówiono racji bytu tym procesom, w których w roli podmiotu występuje klasa albo społeczeństwo jako całość, to znaczy traktuje się owe procesy w sposób *quasi*-przyrodniczy, a naturalny ich rozwój albo im zaprzecza, albo je potwierdza. Jednakże przebiega on w tak znikomym zakresie, iż nie jest to godne analitycznej uwagi.

2. Odrzuceniu tego rozumienia historyzmu, który jest charakterystyczny głównie dla myśli burżuazyjnej, dla niemieckiej filozofii klasycznej: a przede wszystkim na takim pojmowaniu rozwoju ukierunkowanych przemian, które nawiązuje do tej formy emiryzmu, jaka sprowadza się jedynie do konstatacji zmienności człowieka i najbliższego otoczenia. Dlatego też w tej postaci historyzmu brakuje prezentacji kierunku historycznego oraz stwierdzenia, że pociąga on za sobą nieuchronne zaprzeczenie rozwoju, a przede wszystkim rozwoju różnorodnych, autonomicznych sfer działalności człowieka i społeczeństwa.

3. Zaistnieniu niebezpieczeństwa relatywizmu, wyraźnie wynikającego z przedstawionych wyżej ograniczeń. Istotna jest tu próba zwalczenia przez Rickerta obiektywno-idealistycznego wyjaśniania problemu wartości, zmierzająca do przezwyciężenia relatywizmu właśnie poprzez odwołanie się do wartości. Wartość w tym znaczeniu zatraca swoją realną treść społeczną i nasyca się transcendentalnym, pozahistorycznym sensem. Przeciwstawienie rozumienia wyjaśnianiu w naukach humanistycznych jest także wynikiem przyjęcia danego typu hi-

[5] V. G. Fedotova: *Ponimanie w sistieme metodologičeskich sredstv sovremennoj nauki.* W: *Objasnienie i ponimanie w naučnom poznanii.* Moskva 1983,. s. 87—119.

storyzmu, który jest bliski relatywizmowi. Tłumaczy się na tej podstawie fakty społeczne w aspekcie historyzmu — dopuszczając możliwość interpretacji tylko tych zjawisk społecznych, które nie poddają się relatywizacji i które posiadają cechy trwałości — poprzez odwołanie się do objawów i świadectw prawidłowości historycznych. W ten właśnie sposób odrzuca się koncepcje niestałości, zmienności, koncepcje utrzymujące istnienie niepowtarzalnego sensu, to jest sensu, który (w myśl odrzuconych koncepcji) może stanowić jedyną podstawę do badania i rozumienia.

Podmiotowy historyzm metodologii burżuazyjnej, aprobujący szczególny status zjawisk kulturowych i ich relatywną wartość, stanowi charakterystyczną osobliwość jednego z głównych kierunków burżuazyjnej wiedzy o społeczeństwie, kierunku wyraźnie nie uformowanego, ale — w sensie światopoglądowym i metodologicznym przeciwstawnego orientacjom racjonalistyczno-pozytywistycznym.

Ograniczona objętość artykułu nie pozwala odsłonić wszystkich właściwości i odcieni historyzmu burżuazyjnego, a w szczególności historyzmu dwudziestowiecznego. Wskażemy jedynie, że w swoich podstawowych tendencjach powtórzył on i wzmocnił najbardziej kontrowersyjne i sprzeczne strony historyzmu burżuazyjnego z XIX stulecia. Odróżnienie historyzmu marksistowskiego od burżuazyjnego nie polega na prostym rozważeniu kategorii rozwoju, a tym bardziej kategorii zmienności, a przede wszystkim na odkryciu prawidłowości ruchu i rozwoju. Materialistyczne pojmowanie historii napełnia zasadę historyzmu nową treścią tak w światopoglądowym, jak i w metodologicznym ujęciu. Marksizm przeciwstawia empiryzmowi, utrwalającemu jedynie istnienie zmienności, możliwość zaistnienia logiki historii. Marksizm przeciwstawia się abstrakcyjnej formie historyzmu, właściwej H e g l o w i, za pomocą konkretnych i zarazem uogólniających pojęć formacji społeczno-ekonomicznych. Trzymać się historyzmu marksistowskiego — to znaczy uznawać prawidłowości zmian zachodzących w obrębie formacji społeczno-ekonomicznych, widzieć w historii proces naturalno-historyczny, analizować wszelkie zjawiska z punktu widzenia ich związku czy przynależności do określonej formacji; to znaczy określić jego miejsce w ogólnoświatowej historii, wydzielając w nim określone etapy rozwoju, znajdując w nich fazy o największej dojrzałości, które pozwoliłyby sądzić o zjawiskach społecznych w całości pojętej jako jedność przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Istotnym momentem historyzmu jest wprowadzenie założeń logicznych w namysł nad historią. Afirmuje to zasadność wypowiadania sądów o niższych fazach rozwoju społeczeństwa na podstawie znajomości faz wyższych, a nie na odwrót (to jest określanie faz wyższych z punktu widzenia faz niższych — przyp. J. K.), jak mnie-

mali badacze przedmarksistowscy. Zasada takiego ujęcia polega na tym, że analizowane zjawisko społeczne znajdujące się na wyższym etapie rozwoju zawiera już na tyle rozwinięte tendencje i możliwości, że osiąga *logiczną* klarowność i może być uznawane za punkt wyjściowy dla sądów o przeszłości, a także dla sądów o teraźniejszości i przyszłości. Tym właśnie różni się konkretny (nie spekulatywny — przyp. J. K.) historyzm marksistowski od abstrakcyjnego historyzmu burżuazyjnego, pojmującego rozwój jako akumulatywny, logicznie jednorodny proces, nie mający właściwych sobie faz dojrzałości.

Zasada historyzmu nabywa w związku z powyższym uniwersalnego sensu światopoglądowego i metodologicznego, ma zastosowanie nie tylko w filozofii marksistowskiej, w estetyce, etyce, w metodologii nauk społecznych, ale też w przeobrażeniach społecznych, twórczości artystycznej itd. Praktyczny charakter historyzmu polega na tym, że z historycznego punktu widzenia, związek przeszłości z przyszłością, uwzględnia rozwój społeczeństwa w sposób całościowy, zakłada, że sprzeczności leżą u podstaw każdego rozwoju i powodzenia każdej działalności. Teraz widzimy, to jest możemy zrozumieć, w jaki sposób literatura, prasa, publicystyka, kino, telewizja, stawia problemy przebudowy i przyspieszenia rozwoju społeczeństwa w związku z wykorzystaniem przeszłości, zdobyczy kulturowych i na czym polega walka o społeczną pamięć historyczną, o jej prawdziwą, rzetelną treść. Uniwersalny charakter historyzmu powoduje, iż jego poznanie i zastosowanie jest najtrudniejseze, gdy zachodzi konieczność konkretyzacji. Historyzm zakłada istnienie różnorodnych, tak obcych, zewnętrznych, jak i specjalistycznych, immanentnych właściwości poznawczych w rozlicznych obszarach wiedzy społecznej. I przede wszystkim, jak już zaznaczyliśmy, to właśnie doraźny interes określa jego zastosowanie w historii jako nauce. Mianowicie tutaj właśnie istniało zasadnicze niebezpieczeństwo polegające na przyjęciu za przejaw historyzmu naukowego pospolitych przemian, związanych z przebiegiem mniej istotnych procesów społecznych. Sami historycy szukający kanonu metodologicznego własnego przedmiotu doszli do wniosku, że historyzm jako taki zaistnieje, gdy znajdzie w historii podstawy *logiki* — w historii, czyli w takich historycznych zjawiskach, sytuacjach, okresach, które można byłoby określić jako *klasycznie* dojrzałe i bliskie *logicznej dokładności.* Przypominamy, że właśnie wyższe formy rozwoju zawierają klucz do zrozumienia niższych.

Dana właściwość historyzmu, specyficzna dla historii jako nauki, była nazwana zasadą *maksymalizacji.* Odzwierciedla ona to, co najbardziej charakterystyczne dla historyzmu w zakresie historii i refleksji nad historią. Równocześnie okazuje się, że zasadę historyzmu można stosować do badań w zakresie każdego obszaru wiedzy o społeczeństwie.

Jednakże trzeba podkreślić, iż każdy obiekt analizy musi przejść odpowiednią drogę rozwoju, osiągnąć właściwy, adekwatny poziom dojrzałości, aby mógł zaistnieć jako podstawa do badań tendencji i kierunków przeobrażeń w zakresie różnych dziedzin aktywności społecznej, twórczej.

Skoro do badań różnych przejawów działalności można' zastosować rozmaite aspekty czy formy historyzmu, przeto można sądzić, iż może on zostać zastosowany również w obrębie nauki o sztuce. W związku z tym chcielibyśmy pokazać, jak w tej dziedzinie wiedzy funkcjonuje kategoria historyzmu, różne jego warianty i osobliwości. Sądzimy, że pozwoli to zrozumieć w sposób bardziej pełny, uniwersalny charakter tej kategorii.

II. METODOLOGICZNE ZNACZENIE HISTORYZMU W NAUKACH O SZTUCE

W wielu dyscyplinach filozoficznych historyzm zastosowany został jako narzędzie metodologiczne służące do rozwijania tych dziedzin. Odnosi się on też w sposób adekwatny do krytyki twórczości artystycznej i roli sztuki w życiu społecznym.

Współczesna estetyka zbyt często popada w scholastyczne teoretyzowanie, odrywając się od potrzeb krytyki sztuki i samej sztuki. I tak na przykład obecnie, przy ocenie współczesnego stanu literatury radzieckiej w prasie, podkreśla się słusznie, że zapomniano o wielu jej estetycznych aspektach. Znany radziecki badacz P. A. N i k o ł a j e w pisał, że: *Obecne istotne potrzeby dotyczą wyjaśnienia znaczenia logicznych form myślenia i rozbudowy ich funkcji we współczesnej nauce oraz w różnych formach sztuki*[6]*:* Artykuł P. A. Nikołajewa zabrzmiał jak wyrzut pod adresem historyków i krytyków sztuki. Ale nie można nie zauważyć w nim wskazania na niektóre trudności estetyki, na jej niedostateczną zdolność do urzeczywistnienia w konkretnym historycznym planie swojej metodologicznej podstawowej roli w krytyce sztuki i budowy wiedzy o sztuce. Ów niedostatek czy trudności wynikają z tego, że nie ujawniono w pełni metodologicznej roli, jaką odgrywa zasada historyzmu w samej estetyce w zakresie spojrzenia na proces twórczy jak na całość ukazującą rozmaite stopnie dojrzałości tych czy innych tendencji w sztuce (...).

Próba przedstawienia niedostatecznie dojrzałego zjawiska artystycznego jako już w pełni dojrzałego, jest brzemienna w poważne błędy

[6] P. A. Nikolajev: *Kritika kak nauka.* „Literaturnaja Gazeta" 22 oktiabria 1985, s. 4.

metodologiczne. (...) Teoretyk literatury — na przykład z podobnym nastawieniem metodologicznym przy analizie genologicznej — widzi swoje podstawowe zadanie w określeniu rodzaju czy stopnia oryginalności dzieła i jeśli napotyka trudności w jego realizacji, to zawsze ich przyczynę upatruje w sobie, uważając, że nie zdołał znaleźć odpowiedniej rubryki do klasyfikacji. Już na tym przykładzie można wykazać niemożliwość właściwego określenia gatunku literackiego czy to w związku z jego rozkładem, czy formowaniem nowego, czy też możliwością zaistnienia przejściowych i niestałych zjawisk genologicznych w literaturze i sztuce. Ich analiza daje dużo danych, pożytecznych przy określaniu zjawisk zaistniałych, ukształtowanych w relacjach genologicznych. Stosowną egzemplifikację tego rodzaju sytuacji można przytoczyć powołując się na pracę W. A. Łukowa *Francuskaja dramaturgia (predromantičeskoe dviženie).* W dziele tym analizowane są sztuki dramatyczne, które pojawiły się od czasu oświecenia do romantyzmu. Autor poprawnie określa je jako przedromantyczne. Przejściowy charakter przebadanego okresu wymagał rozeznania w zakresie treści związanych z pojęciem gatunku.

Książka ta wywołała wielkie dyskusje. Świadczyły one o niedostatecznym opracowaniu zasady historyzmu w literaturoznawstwie, co związane jest w szczególności z abstrakcyjnym, pozahistorycznym ujęciem gatunku w estetyce. Sztywne koncepcje genologiczne, obojętnie odnoszące się do przemian w sztuce o charakterze przejściowym, nie zawierały właściwego ujęcia historyzmu.

Konkretne poszukiwania literaturoznawców ostatnich lat nie tylko przyczyniają się do rozwoju historyzmu w obrębie swojej nauki, ale także wskazują na niedopracowanie tego zagadnienia w estetyce.

Wyodrębnione problemy zmiennej w sensie historycznym treści pojęć naukowych związane zostały z koniecznością wprowadzenia do teorii literatury kategorii momentu historycznego. Świadczy o tym wydanie pierwszych trzech tomów *Istorii vsemirnoj literatury,* przygotowane przez Instytut Mirovoj Literatury im. A. M. Gorkiego. Analiza owych tomów *Istorii* wskazuje, że u podstaw organizacji ogromnego materiału historycznego leży ujęcie, które jawi się jako kolejna konkretyzacja zasady historyzmu naukowego. To podejście specjaliści nazwali ujęciem historyczno-teoretycznym. Niewątpliwą wartością tego ujęcia jest fakt, że pozwoliło ono wydzielić — jednocześnie z analizą szczytowych osiągnięć literatury światowej, jej *złotego zasobu* — osobną klasę zjawisk artystycznych: zjawiska przejściowe — stworzyć aparat pojęciowy dla rozważań naukowych. W przejawach okresu przejściowego, z punktu widzenia autorów rozpatrywanego dzieła, zachodzą najbardziej istotne jakościowe przeobrażenia, przygotowujące radykalną zmianę oblicza li-

teratury, przejście z jednej wielkiej epoki literackiej do drugiej, nowej, całkowicie odmiennej[7].

Za specyficzną cechę historyzmu i historii przyjmuje się zasadę *maksymalizacji.* Podobnie do tego w estetyce i wiedzy o sztuce można znaleźć, właściwe tym dziedzinom, parametry historyzmu w zasadzie *przejściowości* (...). Zasady *maksymalizacji* i *przejściowości* jako cechy historyzmu są właściwe każdej wiedzy naukowej, nawet wtedy, gdy wychodzą poza jej granice i wkraczają w realny proces historyczny i realną twórczość artystyczną. Ściśle naukowe opracowanie historyczne jest wszelako istotne zarówno dla literaturoznawstwa, całej wiedzy o sztuce, jak też dla dyscyplin filozoficznych, na przykład estetyki (...).

Zasada historyzmu pozwala odtworzyć proces artystyczny oraz dostrzec i określić miejsce tego procesu lub jego części w życiu społecznym. Takie ujęcie stwarza możność wyjaśnienia różnorodnych odrębności, jednostkowych, regionalnych i ogólnonarodowych przejawów kultury artystycznej, pozwala też dostrzec mimo odrębności ich jedność i wspólnotę; to jest, innymi słowy, wskazać, iż u podstaw procesu artystycznego znajduje się dialektyka ogólnego i jednostkowego, wyjaśniająca różnorodne relacje oraz niepowtarzalność procesu artystycznego.

Jeszcze bardziej skomplikowane jest omówienie istoty postępu w sztuce, zwłaszcza w sytuacji, kiedy zasada historyzmu została włączona zarówno w obręb struktury metody artystycznej, jak i metody analizy badawczej. Szczególnie trudną sprawą jest określenie kryteriów rozwoju. Badacz rumuński D. Radu uważa, że mają na nie wpływ: oryginalne formy artystyczne, rodzaje i gatunki, rozszerzenie horyzontu artystycznego, interpretacja świata, rozwój humanizmu w sztuce, ideologiczna oraz ideowa postawa artysty, kryteria jakościowe. Okazuje się jednak, że interpretacja postępu artystycznego jedynie z punktu widzenia rozwoju społecznego jest zwykłym wulgarno-socjologicznym uproszczeniem. Ale też nie zwrócenie uwagi na związek postępu twórczego z sytuacją społeczną pociąga za sobą drugą skrajność: relatywizm, subiektywizm. A. S. Buszmin wyodrębnia, celem przybliżenia owych skrajności, cztery zakresy działalności ludzkiej, zakresy, w których urzeczywistnia się postęp społeczno-ekonomiczny, naukowo-techniczny, ideowo-moralny, twórczy[8].

Przypuszczamy, że postęp urzeczywistnia się w każdym z tych zakresów, jednakże jego charakterystyka zależy od przyjętej opcji badawczej. Istotne jest również to, że zarówno postęp, jak i rozwój sta-

[7] Patrz: *Istorija vsemirnoj literatury.* T. 1—3, Moskva 1983—1985, s. 17—18.

[8] Patrz: A. S. Bušmin: O *specyfikie progressa w literaturie.* W: *O progressie w literaturie.* Leningrad 1977, s. 3.

nowią zawsze wewnętrznie sprzeczne całości. Urzeczywistniają się w sposób nierównomierny. Jedne sfery działalności wyprzedzają inne, a nierzadko rozwój jednej ze stron powoduje zahamowanie ewolucji innego elementu czy to w zakresie społeczno-ekonomicznym, czy naukowo-technicznym, czy ideowo-moralnym, czy twórczym. Dlatego też zasada historyzmu w ujęciu marksistowskim jest nierozerwalnie związana z dialektyką. Charakteryzuje ona rozwój poprzez przeciwstawność, wskazuje na źródła ruchu, sił, na potrzebę analizy form odrzuconych, które pojawiły się przejściowo podczas przechodzenia od stadiów niższych do wyższych. Sama idea postępu w sztuce jest wszakże dyskusyjna i nie są jasne jej parametry. A zatem nie ma podstawy do kompetentnej wypowiedzi na temat przemian zjawisk artystycznych od form rzędu niższego do wyższego, czyli nie ma również podstaw do charakteryzowania przeobrażeń i gradacji aksjologicznej w, sztuce. Nierzadko podczas wyodrębniania parametrów uwidacznia się daleko idący redukcjonizm socjologiczny, zwłaszcza wtedy, gdy odzwierciedlenie określonej epoki jest rozpatrywane jako świadomy postęp samej sztuki. Wtedy oto okazuje się nieoczekiwanie, iż Szekspir jest gorszym twórcą od Panfiłów a, ponieważ nie znał zasad kolektywizacji. Inne próby określenia postępu w sztuce sprowadzone zostały do ewolucji środków technicznych, do pojawiania się nowych stylistyk, osobliwości językowych.

Jedną z przyczyn niedostatecznego opracowania wskazanego problemu jest nieodpowiednie zastosowanie zasady historyzmu. Przykładem jego właściwego użycia podczas analizy postępu są w szczególności prace akademika D. S. Lichaczewa. Wyodrębnił on podstawowe cechy rozwoju literatury rosyjskiej, uwzględniając jej przekształcenia, poczynając od okresu średniowiecza do współczesności, brał również pod uwagę sztukę przyszłości (artykuł D. S. Lichaczewa nosi tytuł: *Przyszłość literatury jako przedmiotu badań).* Wśród wielu cech rozwoju literatury autor przytacza między innymi następujące: wzrost poziomu organizacji utworów, zmiany w zakresie osobistych, jednostkowych ideałów, zwiększenie sfery wolności, rozszerzenie sfery społecznej, wzrost idei humanistycznych, rozszerzenie i pogłębienie odbioru wśród czytelników dzieł literackich[9].

Na podstawie danego przykładu można stwierdzić, że nawet pobieżny rzut oka na literaturę pozwala w znacznym zakresie odsłonić jej znaczeniową i artystyczną wartość jako całości (...), a ów punkt widzenia pozbawiony jest redukcjonizmu socjologicznego. Specyfika przejawiania się historyzmu w nauce o sztuce polega na przedstawieniu twór-

[9]D. S. L i c h a č e v: *Prošloje-buduščemu. Statji i očerki.* Leningrad 1985, s. 168—202.

czości artystycznej jako procesu całkowitego, w aspekcie metody krytycznego i socjalistycznego realizmu (...).

Historyzm jako podstawowa zasada sztuki realistycznej rozwijał się i wzbogacał razem z nią. *Rozważania o współczesności, korzystanie z przeszłości, branie pod uwagą przyszłości w jednolitej wiązi przyczynowo-skutkowej z punktu widzenia procesu rozwoju; szukanie prawidłowości społecznych w sytuacjach poprzedzających zaistnienie człowieczeństwa; społeczno-psychologiczne badanie człowieka z punktu widzenia epoki — wszystko to jest przejawem ujęcia historycznego podczas analizy artystycznej interpretacji rzeczywistości* — pisze N. N. Worobiow w książce, specjalnie poświęconej problemowi historyzmu w literaturoznawstwie. [10] Autor przeprowadza analizę porównawczą przejawów historyzmu w klasycznej rosyjskiej i współczesnej radzieckiej literaturze. Ukazuje jego znaczenie jako artystycznej metody realizmu krytycznego i socjalistycznego. Uwaga autora skoncentrowana została zwłaszcza na powieści historycznej, chociaż w wypowiedziach teoretycznych podkreślał ogólnoliterackie znaczenie historyzmu jako metody artystycznej. *Zasada historyzmu — jako kategoria metodologiczna, światopoglądowa — wchodzi w obrąb systemu metody twórczej, stanowi kategorią estetyczną. Występuje ona w jednostkowych przejawach w literaturze jako historyzm artystyczny, przejmujący i organizujący obrazową strukturą dzieła, mimo iż sztuka ma do czynienia z konkretnie recypowanymi obrazami* [11]. A zatem, zasada historyzmu w estetyce, literaturoznawstwie i wiedzy o sztuce ukierunkowana jest na zrozumienie ich historyczności, w tym również i na analizę historyzmu w zakresie metody działalności twórczej. (...)

W badaniach A. S. Wygotskiego i innych zostało wymownie pokazane, że u podstaw tworzenia dzieła literackiego znajdują się liczne przeciwności, które kształtują wewnętrzną dynamikę opowiadania, powieści i innych gatunków literackich. A. S. Wygotski, analizując opowiadanie pisarza rosyjskiego J. Bunina *Legkoe dychanie,* podkreśla zadziwiającą przeciwstawność między *lekkim oddechem* bohaterki opowiadania, niecodzienną swobodą, bezpieczeństwem a tragicznym finałem. Tu właśnie *forma walczy z treścią, zmaga sią z nią, przezwyciąża ją*[12].

Jak już zostało podkreślone, rozwoju sztuki nie można przedstawić w postaci jednorodnego systemu. Tworzy ona złożony proces, który nie

[10] Patrz: N. N. Vorobjova: *Princip istorizma w izobraženii charaktera. Klassičeskaja tradicija i sovremennaja literatura.* Moskva 1978, s. 37.

[11] Ibidem, s. 6.

[12] Patrz: A. S. Vygotskij: *Psichologia iskusstva.* Moskva 1981, s. 208.

daje się utożsamić, na przykład, z jej współczesnymi formami. Historyzm jako złożona metoda badań artystycznych, wskazuje na obecność *przebiegów,* to jest pewnych właściwości, przenikających całą historię sztuki, kultury artystycznej.. Owe *przebiegi* odgrywają istotną rolę podczas przestrzennej dyferencjacji kultur, nierzadko łączących w sobie już wcześniej, w sposób niejawny i tylko na pewien czas, rozmaite różnice związane z istnieniem różnorodnych etapów rozwoju społecznego.

Metodologie z kręgu zachodniej nauki o sztuce zmierzają w kierunku tak *zwanych precyzyjnych* rozwiązań — pozytywistycznych, postpozytywistycznych, strukturalistycznych. Nie osiągają one jednak pożądanych rezultatów i przeżywają znamienne rozczarowania. Sięgają w związku z tym po koncepcje metodologiczne z kręgu przyrodoznawstwa. Nie radzą też sobie z szeregiem innych, do tej pory nie rozwiązanych problemów, pojawiających się w obrębie metodologii o orientacji kulturocentrycznej. *Języczek u wagi* metodologicznego wyboru w zachodniej wiedzy o sztuce (myślimy tu głównie o publikacjach, które pojawiły się w RFN) poruszył się w stronę wyczerpanych już, w sensie inspiracji merytorycznych, ujęć racjonalizmu krytycznego i innych odmian postpozytywizmu. W owych ujęciach nie ma miejsca na wykaz elementarnych przejawów zmienności, nie mówiąc już o zasadach rozwoju. W ich obrębie utwory artystyczne ulegają uproszczeniu (dotyczy to literaturoznawstwa) do samego tekstu, ponieważ usuwa się z analizy cały jego kontekst rozumiany jako środowisko społeczno-kulturowe, jako ekspresję samego dzieła i jego recepcji, rodzaje przeżycia estetycznego.

Rezygnacja z. kategorii historyzmu pozbawia zjawiska artystyczne ich funkcji kulturowej, prowadzi do eliminacji związanych z tym wartości, do lekceważenia indywidualnych i niepowtarzalnych cech utworu. Stosuje się w tym przypadku empiryzm nazwany *literaturoznawstwem empirycznym,* to znaczy taki empiryzm, w którym zakres faktów został ograniczony przez teksty oraz za pomocą innych faktów kultury artystycznej[13].

Zachodnia metodologia nauk o sztuce popada w związku z tym w alternatywę subiektywno-historycznych konstatacji, związanych z hermeneutyką i koncepcjami metodologicznymi o charakterze antyhistorycznym, koncepcjami, które kultywują ujęcia analityczne i postpozytywistyczne. Jedna z przyczyn owej alternatywy wynika, z ograniczoności w zakresie pojmowania zasady historyzmu bądź też z odrzucenia

[13] Patrz: H. Gottner: *Logik der Literaturwissenschaft.* München 1973; G. Ropohl (Hrsg.): *Systemtheorie als Wissenschaftsprogram.* Königstein 1978; S. Schmidt: *Literaturwissenschaft als argumentierende Wissenschaft. Grundlegung einer rationalen Literaturwissenschaft.* München 1975.

jej użyteczności (...) Pojawiła się obecnie w zachodniej literaturze filozoficznej, dotyczącej wiedzy o sztuce, próba zmierzająca do przedstawienia koncepcji historyzmu w obrębie estetyki i nauki o sztuce jako zasady uwzględniającej jedność subiektywnych i obiektywnych aspektów tworzenia[14]. (...) Można zauważyć jednak, iż owo założenie metodologiczne podobne jest (ale tylko podobne) do koncepcji, które zostały już dawno opracowane na gruncie marksizmu w postaci zasady historyzmu naukowego. (...) Przyjęcie pewnych aspektów historyzmu marksistowskiego w zakresie badań nad sztuką, stwarza już jakby podstawę do rzetelnych badań, jednakże ze względu na ograniczone zastosowanie metody marksistowskiej nie osiągnie się spodziewanych, optymalnych rezultatów. Radzieccy uczeni N. B. Iwanowi J. W. P i e t r o w słusznie podkreślają, że powszechnie znane są zasady dialektyczno-materialistycznego pojmowania historii, a w związku z tym i historii kultury artystycznej. Jednakże nie ułatwia to rozwiązania problemu stworzenia metodologii badania owej kultury. Na przykład w ujęciu pozytywistycznym pojawia się istniejąca sama dla siebie metoda, dająca w rezultacie jedynie aprioryczną gwarancję w zakresie właściwego badania kultury artystycznej. Problem polega na tym, żeby skonstatować podstawowy sens i przedstawić abstrakcyjno-uogólniające określenia materializmu, determinizmu, historyzmu, klasowości, a następnie *przyłożyć* te kategorie w trakcie badań do odpowiedniego materiału artystycznego oraz na tym, żeby odkryć, rozpoznać wskazane kategorie w samym badanym materiale[15]. (...)

Analiza różnych przebiegów historyzmu występuje w konkretnych faktach artystycznych, Wzbogaca pojmowanie jego uniwersalnej natury. Ukazuje i potwierdza jedność historyczną wszystkich stron życia społecznego. Naturę historyczną posiadają wszystkie zjawiska z kręgu otaczającej nas rzeczywistości, włączając w to przyrodę, społeczeństwo, myślenie. I właśnie dlatego dzięki zasadzie historyzmu uzyskujemy monistyczny ogląd świata, rozbijający twierdzenia o przeciwstawności nauk przyrodniczych, społecznych i technicznych. Jednakże trzeba pamiętać, że rozwój przyrody i rozwój społeczeństwa są to jakościowo różne procesy. Rozwój społeczny występuje jako wyższy stopień rozwoju, umożliwiający zrozumienie również innych form historycznych niższego rzędu. Asmus podkreśla w sposób pryncypialny, iż osobliwość historyzmu polega właśnie na monistycznym charakterze refleksj-i naukowej.

[14] H. und H. Schaffer: *Studien zum ästhetischen Historismus.* Frankfurt a. M. 1975, s. 129—131; J. Rusen: *Ästhetik und Geschichtet,* Stuttgart 1976, XIII, s. 132—136.

[15] Patrz: N. B. Ivanov, J. V. P i e t r o v: *Istoria chudožestviennoj literatury i logika.* Moskva 1982, s. 19.

Historyczna teoria Marksa już w swoich wyjściowych założeniach przewyższa niedostateczne i niepełne koncepcje monistyczne typu naturalistycznego. Monizm nauki Marksa nie tylko nie wyrzuca historii z całą specyficznością jej przedmiotu poza obrąb podstawowego nurtu doktrynalnego, lecz przeciwnie, już w sformułowaniach wyjściowych włącza w swój zakres właśnie historią jako nieodzowny element całości. Mówiąc wiącej, jeżeli monizm materialistyczny poprzedników Marksa niwelował cały szereg nauk, postrzegając je podług miary antyhistorycznego, mechanistycznego przyrodoznawstwa, to monizm Marksowski wprost przeciwnie — zmierza do podniesienia wszelkich nauk przyrodniczych do poziomu tych założeń i zadań, których cała istota i znaczenie może być odkryte tylko za pomocą historii[16], to jest zakłada możność przemiany każdej nauki w naukę historii. Jednakże integrujące znaczenie historyzmu polega nie tylko na tym, że na jego podstawie pojawiają się tendencje do zjednoczenia nauk oraz świadectwo zbieżności ich istoty, ale także na tym, że bez historyzmu nie można przedstawić w sposób całościowy życia duchowego, wiążącego w jedną całość wszystkie jego komponenty, i odkryć jego wtórnego charakteru w odniesieniu do form materialnych.

Zbieżność tendencji i ogólnych istotnych właściwości zarówno określonej epoki w sztuce, jak też wybranego regionu kulturowego, została już w sposób empiryczny wystarczająco zbadana. W badaniach z zakresu historii filozofii, historii nauki, historii sztuki ujawniają się wzajemne związki i współoddziaływanie i nauki, i sztuki w procesie ich rozwoju. Jeden z badaczy związków historii filozofii z historią literatury pisze: *Analiza porównawcza myśli filozoficznej i kultury artystycznej (dotyka ona bezpośrednio problemów o charakterze artystyczno-estetycznym, czy uwaga artystów skierowuje sią podczas tworzenia na refleksją filozoficzną) potwierdza w sensie problemowo-tematycznym jedność autonomicznych, na pierwszy rzut oka różnych kultur, daje możliwość odkrycia trwałych konfiguracji ich związków duchowych i zależności właściwych danej epoce historycznej*[17].

W tej syntezie przypisuje się główną rolę filozofii. Przenika ona, będąc niejako *logiką* myślenia swojej epoki, naukę i sztukę, moralność i inne formy poznania społecznego.

Źródłem wskazanej jedności są przeobrażenia społeczno-ekonomiczne, działalność praktyczna ludzi. Jej parametry historyczne, występu-

[16] V. F. Asmus: *Marks i burżuazyjnyj istorizm.* W: Idem: *Izbrannye...,* op. cit., s. 302.

[17] Patrz: *Chudożestuiennaja kultura w dokapitalističeskich formacjach.* Leningrad 1984. s. 19.

jące na różnych poziomach rozwoju społecznego, odrzucają jako część metody artystycznej czy krytycznego i socjalistycznego- realizmu zasadę historyzmu w nauce i filozofii. Owe poziomy nie przeciwstawiają się sobie nawzajem, charakteryzują wszystkie najbardziej istotne ujęcia i rozumienia form historyczności samego bytu oraz związane z tym komplikacje.

W ten sposób historyzm marksistowski służy niezawodnie w sensie światopoglądowym i metodologicznym podstawowej działalności naukowej, nabywa uniwersalnego znaczenia dla naukowej oraz artystycznej teorii i praktyki. Zawiera w sobie dialektyczno-materialistyczny punkt widzenia rozwoju, przyjmując istnienie specyficznych form w każdym zakresie, w którym się realizuje. W związku z tym, występuje on jako czynnik integrujący, który obejmuje nie tylko nauki przyrodnicze, społeczne i techniczne, ale także pozwala ujrzeć kulturę w ujęciu holistycznym oraz jej związek z procesami o charakterze materialnym.

Tłumaczył:
Jerzy Kosiewicz

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

CZESŁAW GŁOMBIK

WOKÓŁ „KLASYCZNOŚCI" BRZOZOWSKIEGO

Wypowiedzi polemicznej Witolda Mackiewicza *Brzozowski czytany wczoraj,* ogłoszonej w 2 voluminie „Edukacji Filozoficznej", oczekiwałem z zainteresowaniem. Polemista od dwóch lat zapowiadał swoje wystąpienie korzystając z okazji, jakich dostarczały spotkania naszych filozofów. O zamiarze podjęcia polemiki zostałem także bezpośrednio poinformowany przy sposobności podobnego zgromadzenia w podwarszawskim Serocku. Chociaż nie próbował wówczas przedyskutować różniących nas kwestii, a tym bardziej nie udostępnił do wglądu gotowego już — jak sądzę — tekstu, to jednak sama okoliczność szykującej się krytyki była dla mnie wielce obiecująca: szło przecież o drobny mój tekst, [1] który w olbrzymiej literaturze o Brzozowskim i wokół Brzozowskiego jest w najlepszym razie tylko ułamkowym potwierdzeniem wciąż żywych zainteresowań tym myślicielem. Zaciekawienie moje tak bardzo wzrosło, że — z braku lepszych rozwiązań — zacząłem ponownie czytać tekst własny, próbując bodaj w ten sposób dociec przyczyn krytycznej reakcji zgłaszającego się oponenta. Przyznaję, że okazałem się marnym wróżbitą — nawet w najdalszych przypuszczeniach nie przewidziałem zarzutów, z jakimi wypadło mi się spotkać!

Cóż jednak powiedzieć o polemiście? Pierwotne moje zainteresowanie przeszło w zdumienie, gdy jego wypowiedź krytyczna ukazała się drukiem i mogłem ją poznać. Mackiewicz z całą pewnością czytał Brzozowskiego. Przeczytał także mój artykuł, co skądinąd — ze względu na towarzystwo autorskie i kontekst lekturowy — powinno mnie satysfakcjonować. Niestety — satysfakcja jest żadna, gdyż artykułu nie zrozumiał, polemikę podjął nie ze mną, a w dodatku dał powody do sądzenia, że także z pamięcią własną jakby miał kłopoty. Spójrzmy na sprawy po kolei.

Zdecydowanie większa część wypowiedzi Mackiewicza, bo trzy

[1] Por. Cz. G ł o m b i k: *Brzozowski czytany dziś.* „Edukacja Polityczna" 1985, vol. 6—7, s. 145—159.

strony tekstu z cztero- i półstronicowej całości, ma charakter wtórnej polemiki z niektórymi sformułowaniami, jakie Andrzej W a l i c k i zawarł w książce *Stanisław Brzozowski — drogi myśli* (Warszawa 1977). Przywołany zaraz na wstępie mój artykuł został więc przez autora potraktowany okazjonalnie: zajął się nie nim samym, lecz sięgnął po pracę, której już raz poświęcił uwagę. [2] Powodem takiego kroku miało być to, że tak w moim tekście, jak i we wcześniejszej publikacji Walickiego, Brzozowski uznany został za najczęściej dziś powoływanego i najżywiej dyskutowanego klasyka filozofii polskiej.

Mackiewicz odmawia Brzozowskiemu takiej kwalifikacji. Dodać trzeba, że przed dziesięciu laty, gdy po raz pierwszy zajął się książką Walickiego, miał co do tego jedynie wątpliwości, gotów był z taką opinią dyskutować. Dziś wątpliwości go opuściły i o zdaniu Walickiego, a także moim, sądzi jednoznacznie: *Brzozowski klasykiem nie jest i długo nie będzie, toteż słowo klasyk w odniesieniu do Brzozowskiego i jego twórczości — zostało nadużyte.* [3] Ponieważ wspomniałem o szwankującej pamięci polemisty, zatem gwoli usprawiedliwienia tych słów przytoczę jego stanowisko sprzed lat kilku. *Przyznając więc rację konstatacji Walickiego* — pisał — *że Brzozowski jest dziś klasykiem filozofii polskiej, ale dla środowiska filozoficznego, trzeba jednocześnie stwierdzić, że do takiej właśnie, oceny i odbioru jego twórczości w szerokiej świadomości społecznej, droga jeszcze daleka i niezwykle trudna.*

Tyle wynika z tego ostatniego wywodu w sposób pewny, że Mackiewicz uważał jednak Brzozowskiego za klasyka filozofii polskiej, ale opinię taką miał za właściwą dla filozoficznych profesjonalistów. I na tym można byłoby poprzestać, gdyby i polemista wytrwał był przy swoim. Wszak klasykiem jest się tylko czegoś i w czymś, a także dla kogoś. Trudno wyobrazić sobie klasyka po prostu, klasyka uniwersalnego. Takim klasykiem nie był dotąd Brzozowski i zapewne też nim nie zostanie. Podobnie jak trudno przyjąć, by Brzozowskiego można było obwołać klasykiem filozofii polskiej, ale np. przez kelnerów i dla kelnerów (środowiska zawodowe można poddać w tym miejscu dowolnej wymianie, byle z wyłączeniem grupy samych filozofów).

Przecząc opinii, że Brzozowski to klasyk filozofii polskiej,

[2] Por. W. Mackiewicz: *Stanislaw Brzozowski jako klasyk polskiej filozofii.* „Przegląd Humanistyczny" R. XXII, 1978, nr 2, s. 193—198.

[3] Idem: *Brzozowski czytany wczoraj.* „Edukacja Filozoficzna" 1987, vol. 2, s. 167.

Mackiewic z powołał się na stosowny zapis w *Słowniku wyrazów obcych,* a także na *ad hoc* przeprowadzoną przez siebie błyskawiczną ankietę — wywiad na dziedzińcu Uniwersytetu Warszawskiego. Dowolnie napotkane osoby pytał, czy znają nazwisko Stanisława Brzozowskiego, z jakim okresem historycznym związana była ta postać i czym się zajmowała? Konfrontacja słownikowej formuły *klasyk* i odnotowanych opinii rozmówców posłużyła mu za najsilniejszy argument w polemice.

Zgadzam się, że można poznawać filozofię, w tym także polską, na podstawie lektury słowników wyrazów obcych. Zachęcam nawet do tego, jako że z wielu powodów może to być zajęcie kształcące. Na podstawie swego długoletniego doświadczenia nauczycielskiego mogę stwierdzić, że spotkałem się ze studentami, którzy właśnie na podstawie takich ksiąg formułowali najdalej idące wnioski i byli gotowi tworzyć całe systemy — jak im się wydawało — nowych poglądów filozoficznych. Prawda — klasykami nie zostali, ale dla przebiegu studenckich ćwiczeń z zakresu filozofii było to wzbogacające. Natomiast — na Boga, Redaktorze Naczelny — jeżeli także Pan to robi, to niech Pan to czyni nie tak głośno i nie koniecznie informując o takich swoich lekturach za pomocą ogólnopolskiego czasopisma filozoficznego, w dodatku przez siebie redagowanego! Może się bowiem okazać, że przy deklarowanych najlepszych chęciach i tak Pan nie doszedł do uchwycenia różnicy między klasycznością a popularnością.

Podobnie z poszukiwaniem filozoficznych rozstrzygnięć na ulicy i na placach. Ten sposób uprawiania filozofii ma pięknie zapisane karty w dziejach filozofii. Tyle, że są to karty należące do odległej tradycji i dziś są raczej tylko przypominane, niż ponawiane w realizacjach. I to wcale nie dlatego, by nam (i nie tylko nam) brakowało ulic, czy ogrodów. Raczej niedostaje Sokratesów, nie mówiąc już o tym, że wiele zmieniło się w samej filozofii. Smutne rezultaty przeprowadzonych mini — wywiadów potwierdzają ten stan rzeczy dowodnie. Pytając o *klasyczność* Brzozowskiego studentkę, ekspedientkę, doktorantkę i bibliotekarkę, osiągnął Pan wynik taki, jaki Pan mógł osiągnąć. Nie należy mu się dziwić — Sokrates, skoro już o nim się wspomniało, staranniej dobierał dyskutantów.

Argumentami przeciw Brzozowskiemu — klasykowi filozofii polskiej są także dla Mackiewicza okoliczności związane z recepcją poglądów autora *Legendy Młodej Polski* oraz wydawnicze losy jego dorobku piśmienniczego. Klasyk powinien być znany nie tylko wśród swoich, ale także na rynku międzynarodowym — stwierdza krytyk. Tymczasem nasz *klasyk* nie tylko nie znajduje uznania u obcych wydawców, ale znakomitemu propagatorowi filozofii Brzozowskiego — Mac-

k i e w i c z ma tu na uwadze tylko Walickiego i tylko wobec W a - lickiego formułuje zarzut — nie udało się doprowadzić bodaj do skromnego międzynarodowego sympozjum na jego temat Brzozowski — filozof jest nieobecny poza Polską, a *czy jest do pomyślenia sytuacja, że my w Polsce* — pyta zupełnie poważnie Mackiewicz — *nie znamy ważniejszych tekstów jakiegoś klasyka filozofii niemieckiej, francuskiej, rosyjskiej?* [4]

Klasyk powinien być także *ogólnie uznany* — domaga się dalej oponent. Jest to co prawda wymóg mało precyzyjny — to przyznaje — ale ma go zarazem za warunek konieczny *klasyczności: filozof — klasyk winien być znany co najmniej ludziom z wyższym wykształceniem humanistycznym. By nie tworzyć niebotycznych barier, powiedzmy: klasyk filozofii polskiej winien być znany każdemu pracownikowi naukowemu z zakresu nauk humanistycznych.* Jak tu jednak oczekiwać *ogólnego uznania* Brzozowskiego, skoro po jego teksty — tak brzmi jeden z końcowych akcentów wypowiedzi Mackiewicza — dziś się nie sięga. *Brzozowski był i jest nadal nieczytany* — stwierdza jak wyrocznia polemista — *i taki sam los spotkał książkę Walickiego, wybitną i w dodatku ponoć nowatorską: ukazała się jeden raz w zawrotnym nakładzie dwóch tysięcy egzemplarzy.* [5]

Ostatnie z przytoczonych zdań należy do rzędu tych, z którymi nie wiadomo co ma począć zainteresowany czytelnik? Czy zdanie to należy przyjąć w jego literalnym sensie — ale wtedy chciałoby się doczytać skąd to Mackiewicz wie, że Brzozowski był i jest nadal nieczytany i że taki sam los spotkał książkę Walickiego? Czy też może winno się dochodzić tego, o kim to zdanie orzeka przede wszystkim — o Brzozowskim, czy o Walickim? Można się też zadumać nad bezceremonialnością tego zacytowanego wywodu. Zapał polemiczny tak bardzo pochłonął Mackiewicza w tym miejscu, że o "dobrym tonie, nie mówiąc już o elegancji krytyki, zwyczajnie zapomniał.

Walickiego nie mam powodu bronić, chociaż o niego głównie tu chodzi. Sam zrobiłby to lepiej i tylko żałować należy, że Mackiewicz to utrudnił: z opinią o randze naukowej i poczytności jego książki wystąpił wtedy, gdy Walicki znalazł się poza Polską. Wróćmy zatem do Brzozowskiego. Warto także, jak sądzę, bliżej *rozważyć argumenty,* które Mackiewiczowi wydają się być znaczące, a nawet przesądzające w podjętej polemice.

Wygląda na to, że Redaktor Naczelny filozoficznego periodyku, i sam

[4] Ibidem, s. 169.
[5] Ibidem, s. 171.

historyk filozofii, wiąże wysokość nakładu książki z jej teoretyczną odkrywczością i czytelniczą oceną. Pomijając kłopotliwy detal, że miesza się w tym sądzeniu porządek faktów z porządkiem wartości, to chciałoby się przede wszystkim zapytać, czy istotnie jest tak, że wydanie dzieła, a tym bardziej jego nakład., zależą od wartości tekstu i że czynniki te razem wzięte kreują w rezultacie wielkiego, czy wręcz *klasycznego autora?* Tak sformułowane stanowisko jest nie tylko błędne. Ono razi, gdy wypowiada je osoba zawodowo związana z ruchem wydawniczym. Gdy przed laty Jakub Burckhardt ogłosił w Bazylei *Die Kultur der Renaissance in Italien,* dzieło ukazało się w nakładzie 750 egzemplarzy i z początku cieszyło się niewielkim powodzeniem. [6] Nie przeszkodziło to jednak późniejszemu zaliczeniu tak samej rozprawy do najwybitniejszych dzieł historiografii światowej, jak uznaniu Burckhardt a za postać przełomową w rozwoju historii kultury. Z kolei w latach dopiero co minionych w polskich księgarniach naukowych szereg klasycznych tekstów filozoficznych trzeba było poddać przecenie. Dzieła Bacona, Kanta, Holbacha właściwie rozdawano, miast je sprzedawać. Czy fakty te miały cokolwiek wspólnego z naukową wartością poszczególnych dzieł? Czyżby wspomniani wielcy krytycy europejskiej tradycji filozoficznej stali się w ich następstwie mniej *klasyczni?*

W przypadku monografii Walickiego *Stanisław Brzozowski — drogi myśli* dalej sądzę, że jest to dzieło nowatorskie i to niezależnie od wysokości nakładu, w jakim się ukazało. Stwierdzając powyższe nie czuję się w żaden sposób samoograniczony w uznaniu wysokiej rangi także innych dzieł, jakie mieszczą się w bogatej bibliografii przedmiotowej Brzozowskiego. Tak utrzymuję np. o książce Bogdana Suchodolskiego z lat trzydziestych, *nota bene* też wydanej tylko raz jeden jedyny, i miło mi, że zgadzam się w mej ocenie z Mackiewiczem. Natomiast znam również takie prace poświęcone Brzozowskiemu, których nakład był dalece wyższy i które w jeszcze wyższym nakładzie doczekały się wznowienia. Jeżeli ktokolwiek na nich zyskał, to tylko Brzozowski — o ich autorach niewiele więcej wiadomo dziś, niż przed kilku, czy kilkunastu laty. Gotów jestem natomiast przyznać rację Mackiewiczowi, że *ludziom z wyższym wykształceniem humanistycznym* — jak to ujął — Brzozowski winien być znany; więcej (dodałbym od siebie) — znajomości tej powinno się słusznie oczekiwać w tym środowisku. A jeżeli okaże się coś innego? Jeśli nasz *humanista* przy zetknięciu się z nazwiskiem Brzozowskiego wzruszy ramionami lub bąknie coś o swoich obfitych lekturach i będzie nerwowo

[6] Por. ze wstępem M. Brahmera do: J. Burckhardt: *Kultura Odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia.* Warszawa 1961, głównie s. XI.

powtarzał: chwileczkę, chwileczkę, chwileczkę...? Przypomina mi się scena, jaka zdarzyła się na jednym z zajęć seminaryjnych prowadzonych u schyłku minionego wieku w Krakowie przez Stefana Pawlickiego. Jeden z uczestników tego zebrania — ówczesny student Adam G r z y m a ł a-Siedlecki — tak zagalopował się w ocenach, że oświadczył, iż nie przemawia do niego poezja Petrarki. *Może się mylę* — odpowiedział Pawlicki — *ale zdaje mi się, że nie jest to wina Petrarki.* [7] Aluzyjność tej sceny jest przejrzysta: jeżeli komuś *z wyższym wykształceniem humanistycznym* Brzozowski nie jest znany, to nie koniecznie musi to źle świadczyć o Brzozowskim i tylko o nim.

Wreczcie — czy Brzozowski jest czytany i dlaczego nasz *klasyk* nie znajduje uznania poza Polską, skoro my Polacy tak znakomicie znamy przynajmniej co ważniejsze teksty filozoficzne klasyki światowej? Każda z poruszonych w tym pytaniu kwestii jest ciekawa, choć nie mogę stwierdzić, by każda z nich była zarazem ważna.

Oto Mackiewicz kategorycznie orzeka, że *Brzozowski był i jest nadal nieczytany.* To właśnie jest ciekawe, ale nie jest ważne. Jest ciekawe tak, jak wszystko, czego słuchamy z zajęciem wywodzącym się z ogarniającego nas zdumienia. W jednej z książek poświęconych Brzozowskiemu, przed kilku laty wznowionej i udostępnionej w łącznym nakładzie ośmiokrotnie przewyższającym wysokość nakładu monografii Walickiego, na ten sam temat spotyka się następujący wywód: *Ostatnimi jednak laty w polskim naukowym piśmiennictwie filozoficznym Stanisław Brzozowski jest prezentowany jako ten filozof, któremu poświęca się coraz więcej uwagi. Jest to efekt nie tylko wzrastających zainteresowań autorem* Idei, *połączonych z reedycją jego pism, ale też rezultat wielu prób dotarcia do okresu niedostatecznie naszej nauce znanego i ukazania skomplikowanej atmosfery intelektualnej tamtych lat — w ramach zintensyfikowania wysiłków badawczych nad całą naszą kulturową przeszłością.* W tym samym tekście odnotowana została nieco dalej uwaga, *z jaką polskie środowisko filozoficzne penetruje dorobek pisarski Brzozowskiego,* oraz pojawiło się oświadczenie, że podjęta właśnie próba zaprezentowania filozoficznego dzieła Brzozowskiego jest z jednej strony konsekwencją takich badań naukowych, jak z drugiej — *skromną formą uhonorowania setnej rocznicy urodzin pisarza.* Mackiewicz nie powinien mieć trudności z ustaleniem autorstwa tych cytatów. [8] Zatem: Brzozowski był i jest nadal nieczytany, czy też jest inaczej? I czy słyszał kto — jeśli zgodzić się z twier-

[7] A. Grzymała-Siedlecki: *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim.* Wyd. 3, Kraków 1965, s. 71.

[8] W. Mackiewicz: *Brzozowski, Wyd.: 2,* Warszawa 1983, s. 7—8,

dzeniem Mackiewicza — by setną rocznicę urodzin gruntownie nieczytanego pisarza honorowano monografią, nawet gdy jest to tylko monografia popularnonaukowa?

Kwestia nieobecności Brzozowskiego poza granicami Polski ma inny charakter. Wiąże się z autentycznym problemem historyczno-filozoficznym — oddziaływaniem idei i wpływem danego myśliciela, pośrednim lub bezpośrednim, na rozwój myśli filozoficznej — i dlatego jest kwestią nie tylko ciekawą, lecz i skłaniającą do refleksji. Jeżeli przez *obecność* i przez *wkład* filozofa do międzynarodowej wymiany myśli rozumieć dostępność jego pism na światowym rynku wydawniczym i ich czytelniczy odbiór, potwierdzony różnymi formami recepcji, to o tak rozumianym wpływie nie można mówić w przypadku Brzozowskiego. Tylko bardzo nieliczni filozofowie polscy są w ten sposób obecni w filozofii powszechnej. Z minionego stulecia to Józef M. Hoene-Wroński i August Cieszkowski; z nam bliższej przeszłości — czołowi przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej, Roman Ingarden, a z grona historyków filozofii Konstanty Michalski.

Nie sądzę jednak, by uznanie polskiego filozofa za *klasyka filozofii polskiej* miało być warunkowane jego międzynarodową renomą, aczkolwiek — co do tego zgoda — dostrzeżenie go przez filozofów z innych środowisk narodowych może jego *klasyczność* wzmacniać. Nie uważam również, by język miał ufilozoficzniać wywody, a także uniwersalizować wyniki, do jakich doszedł filozof. *Klasyczność* nie jest wyznaczana przez formę przekazu myśli; ta — jedynie sprzyja jej upowszechnieniu. O *klasyczności* decyduje merytoryczna zawartość pozostawionego przekazu myślowego — a więc to, co filozof jako filozof zawarł w swych dziełach — a także historyczno-kulturowe uwarunkowanie losów i recepcji jego pism. To na tej podstawie można orzec, że myśliciel stał się *klasykiem filozofii polskiej,* mimo że wypowiadał się w języku np. polskim, a waga jego wypowiedzi została dostrzeżona dużo później. Ważne w danym wypadku pozostaje nowatorstwo jego myśli w ogólnej historii idei, także dostrzeżenie w dziele filozofa takich wartości, które — akceptowane przez jego następców — stają się teoretycznymi i ideowymi wyznacznikami reakcji na przeżywane przez nich nowe czasy. Jest swoistym zadaniem historyków filozofii, by taki wpływ myśliciela został zauważony i krytycznie oceniony.

Natomiast jedynie brakiem pohamowania w dobrym mniemaniu Mackiewicza o sytuacji filozofii w Polsce mogę tłumaczyć jego sąd o jakoby zadowalającej znajomości u nas ważniejszych dzieł światowej literatury filozoficznej. Dla polemisty jest oczywiste, że dzieła te są w Polsce znane. Otóż sądzę, że w przyjęciu takiego stanowiska najbardziej przeszkadza pytanie o jego zasadność. Dlatego Mackiewicz

nie uzasadnia swego zdania. Jedynie retorycznie pyta: *czy jest do pomyślenia sytuacja, że my w Polsce — nie znamy ważniejszych tekstów jakiegoś klasyka filozofii?* Rzecz w tym, że jest to sytuacja nie tylko *do myślenia,* ale całkowicie, niestety, realna. Mało tego, że nie znamy do dziś w Polsce szeregu klasycznych dzieł filozoficznych europejskiego kręgu kulturowego (np. ciągle nie jest udostępnione zasadnicze dzieło Artura Schopenhauera *Die Welt als Wille und Vorstellung),* to nie znamy również w stopniu wymaganym naszego rodzimego dziedzictwa myślowego. *Ojcze Nasz* Cieszkowskiego, czy *Rosja i Europa. Polska. Wstąp do badań nad Rosją i Moskalami* Henryka Kamieńskiego, to dzieła w równym stopniu nieznane u nas *ludziom z wyższym wykształceniem humanistycznym,* co studentom studiów filozoficznych, Przymykanie oczu na takie fakty nie służy filozofii polskiej, mimo że pisanie o nich jest z kolei zasmucające i na swój sposób wstydliwe.

Mackiewicz myli się gruntownie utrzymując, że to Walicki ogłosił Brzozowskiego *klasykiem filozofii polskiej* i że ja — w następstwie — opinię tę jedynie powtórzyłem, starając się ją przybliżyć środowisku politologicznemu. Jeżeli szukać już autorów tego twierdzenia, to trzeba cofnąć się w przeszłość dalszą i wykroczyć poza współczesne spory toczone wokół spuścizny Brzozowskiego. Ani Walicki, ani tym bardziej ja, nie możemy uchodzić za inicjatorów pomysłu — za pierwszych, którzy nazwali Brzozowskiego klasykiem. Miano *klasyka* zyskał bowiem Brzozowski już dużo wcześniej, mianowicie u schyłku lat trzydziestych, gdy głównie na stronach pism lewicowych — lwowskich „Sygnałów", krakowskiego „Albo-Albo" i warszawskiej „Epoki" — rozgorzała kolejna faza sporu o ocenę jego myśli i jej związków z tradycją marksistowską. Tylko w następstwie nie uwzględniania dotychczasowych losów spuścizny Brzozowskiego, nie liczenia się z dynamiką narastających wokół niej dyskusji (i ich ustępowania w pewnych okresach), można kwestionować poglądy, które wcale nie należą do nowych i tym bardziej nie zostały po raz pierwszy sformułowane na gruncie piśmiennictwa poświęconego Brzozowskiemu. Orientacja w literaturze przedmiotu to dziś warunek niezbędny uniknięcia pozornych polemik i zarazem odpowiedzialnego dyskutowania nad dziełem Brzozowskiego, do którego — czy zgadza się z tym mój polemista, czy nie — wciąż się wraca. [9]

[9] Pominięcia międzywojennych polemik wokół spuścizny Brzozowskiego z reguły zubożają dziś podejmowane dyskusje nad merytoryczną zawartością przekazu myślowego autora *Legendy Młodej Polski.* Sprawy te krytycznie odnotował w swoim studium M. Stępień: *Spór o spuściznę po Stanisławie Brzozowskim w latach 1918—1939.* Kraków 1976.

Dopowiedzmy o co chodzi w przypadku Brzozowskiego jako klasyka filozofii polskiej. Będąc filozofem, był zarazem krytykiem i ideologiem, którego prace niosły z sobą wielki ładunek przemyśleń moralnych, historycznych, politycznych. Właśnie to bogactwo przenikających się wątków myślowych powodowało, że kolejne pokolenia Polaków niejako poprzez Brzozowskiego odczytywały swój czas i w jego wypowiedziach odnajdywały historyczne potwierdzenie racji, których broniły, lub sytuacji, którym się przeciwstawiały. Brzozowski spotkał się z reakcjami współczesnych i następców, które mieściły się w najbardziej rozwartej skali możliwych wartościowań: od fascynacji ze strony jednych ugrupowań poczynając, poprzez nastawienia krytyczne i recepcyjnie wybiórcze u innych, na ocenach skrajnie negatywnych w przypadku jego przeciwników kończąc. Nie oszczędzono mu niczego, nie darowano słabości. Nie dziwię się więc, że przeczy się twierdzeniu o jego pozycji klasyka filozofii polskiej, skoro — bywało — odmawiano mu także tytułu filozofa. Zdumienie wzbudzają jedynie powody, jakie przytacza się w polemice.

A tymczasem twierdzenie Walickiego, odczytane ze zrozumieniem, za to bez zbędnej emocji, jest wyraźnie zrelatywizowane. Przekazuje tyle, że *Brzozowski zdobył dziś pozycję najczęściej przywoływanego i najżywiej dyskutowanego klasyka filozofii polskiej.* Wskazuje też na okoliczności, które twierdzenie to uzasadniają: to przede wszystkim wzmagające się w ostatnich latach zainteresowanie Brzozowskim jako *filozofem* i zajęcie się jego spuścizną przez profesjonalne środowisko filozoficzne. [10] Ja dodałem w artykule, że jest to twierdzenie, które zwraca uwagę na typ powiązań, jakie dziś zachodzą między czytelnikiem dzieł Brzozowskiego, a niesionymi przez nie ideami. I dlatego pisałem o *Brzozowskim czytanym dziś.*

Nie wszystko w wypowiedzi Mackiewicza dotyczy książki Walickiego, a dopiero wtórnie mojego artykułu. Część sformułowań, od punktu trzeciego poczynając, dotyka bezpośrednio tekstu opublikowanego przeze mnie w „Edukacji Politycznej". Polemista tyle w nim dostrzegł, że stwierdził, iż pisałem albo o tym, o czym wszyscy zainteresowani dobrze wiedzą, albo o sprawach banalnych.

Opinię taką trudno uznać za polemiczną. To raczej dyskwalifikacja — jeżeli artykuł na taką opinię istotnie zasługuje. Jej autorowi odpowiadam, że rozróżniam między banałem, a banalizacją wywodów, twierdzeń. Zbanalizować można wszystko, także ciągi myślowe, jakie w swej dwukrotnie wydanej książce, poświęconej Brzozowskiemu,

[10] For. A. Walicki: *Stanisław Brzozowski — drogi myśli.* Warszawa 1977, s. 5—6.

zawarł Mackiewicz. I w niej można przeczytać — przykładowo tylko — *że u schyłku XIX wieku notowano w Polsce silne oddziaływanie pozytywizmu europejskiego* (s. 24); można się również dowiedzieć, *że rzeczywistość rzeczy, w której ludzkość istnieje, zmienia się* (s. 44). Byłoby mi trudno uznać, że pierwsze z tych stwierdzeń jest dotąd mało znane, i że drugie — odznacza się jakąś szczególną głębią. To tylko próba możliwości, na jakie pozwala nie sam banał, a gotowość — mało chwalebna — do zbanalizowania wypowiedzi skądinąd najbardziej zasadnych. Pomijam szczegóły, jakie w książce o Brzozowskim z konieczności dotyczą Brzozowskiego. A i wśród tych detali znalazły się sformułowania, które przy całej dramaturgii przytoczonych przez Mackiewicza faktów raczej skłaniają do myślenia o autorze książki, niż o umierającym Brzozowskim: oto dowiaduje się czytelnik, że *dnia 30 kwietnia 1911 roku w 33 roku życia Stanisław Brzozowski umiera, nakazujac najbliższej rodzinie dzielność i odwagę* (s. 35). Nic mi nie wiadomo o związkach Mackiewicza z rodziną Brzozowskiego, a tym bardziej z jego rodziną najbliższą. Formułując wszakże tak udane zdanie, Mackiewicz na pewno zachował się dzielnie i dowiódł autorskiej odwagi.

Banalizacja, zła wola, nie należą do form wypowiedzi, które warto polecać. W żadnym wypadku nie zaliczam ich także do pożądanych przejawów polemiki filozoficznej. Żałuję, że Redaktor Naczelny „Edukacji Filozoficznej" tak bardzo rozminął się z właściwą tendencją merytoryczną mojego artykułu (Brzozowski wobec marksizmu, historyk filozofii wobec Brzozowskiego) i dlatego wypada mi jedynie pozostać z życzeniami pod adresem pisma, by w dalszych woluminach popodejmowało polemiki rzetelne, by prowadziło je wprost, bez zbędnych zapośredniczeń i z pominięciem wydumanych problemów. Do takiej polemiki chętnie przystąpię. Do innej — już nie.

Katowice, w grudniu 1987

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

WITOLD MACKIEWICZ

W JEDNEJ RĘCE CHLEB, A W DRUGIEJ KAMIEŃ

Odpowiadając Czesławowi Głombikowi na jego polemikę *Wokół „klasyczności" Brzozowskiego* [1], już na wstępie winieniem zacytować jedno z ostatnich zdań tamtego tekstu: *wypada mi jedynie pozostać z życzeniami pod adresem pisma* (to jest „Edukacji Filozoficznej" — W. M.), *by w dalszych woluminach podejmowało polemiki rzetelne.* Niestety, polemika Głombika ma niewiele wspólnego z postulowaną rzetelnością, czego postaram się dowieść.

1. Czesław Głombik formułuje publiczne oświadczenie, iż nie mógł wyjść z podziwu, że wobec jego tekstu mogą być zgłaszane jakieś zastrzeżenia.

2. Ja natomiast — odważyłem się opublikować, bez konsultacji z Czesławem Głombikiem, swój głos krytyczny odniesiony do jego tekstu, miast wcześniej *przedyskutować różniące nas kwestie.* Czyżby więc w druku — dyskusja była niemożliwa?

Gdybym miał podjąć ton pretensji zgłaszanych przez Czesława Głombika, winienem powiedzieć, że o zamiarze napisania odpowiedzi na moją polemikę, poinformował mnie ustnie w Krakowie, w listopadzie 1987 roku, nie przedstawiając mi jednak kierunku, w jakim będzie ona szła. Co więcej, nie uznał za stosowne powiadomić mnie o tym żadną inną drogą, a przecież możliwości jest wiele, choćby telefon czy korespondencja. Natomiast Czesław Głombik nadesłał do redakcji gotowy maszynopis!

Ale żarty na bok. W praktyce redakcyjnej, do czasu, kiedy będę kierował „Edukacją Filozoficzną" (z ubolewaniem stwierdzam, że Czesław Głombik wypomniał mi tę funkcję, przy okazji wikłając w tę sprawę Boga. Marksista odwołujący się do boskiego sumienia, świadomie sprowadza swój wywód do poziomu groteski) — decyzje o tym, które głosy polemiczne winny być publikowane wraz z odpowiedzią adwersarza, będzie podejmował zespół redakcyjny, a nie autorzy. Redakcja nie ma obowiązku, jak tego żąda Głombik, *tym bardziej udostępniać do*

[1] Moja odpowiedź dotyczy wystąpienia Czesława Głombika, publikowanego obok.

wglądu istniejący już tekst. Redakcja „Edukacji Filozoficznej" nie jest zespołem studenckim Profesora Czesława G ł o m b i k a.

3. *Mackiewicz z całą pewnością czytał Brzozowskiego, przeczytał także mój artykuł,* ale *artykułu nie zrozumiał.* Czytelnika wypada więc raz jeszcze odesłać do tekstu Czesława Głombika, niech spróbuje wytropić niuanse i meandry tego poprawnie szkolnego tekstu, uniemożliwiające jego zrozumienie. Argumenty: *x mnie nie zrozumiał, różniące nas kwestie wyjaśnimy sobie w kuluarach,* itp., są pospolitymi argumentami perswazyjnymi stosowanymi przez nieudolnych polemistów.

4. Mackiewicz *przed dziesięciu laty (...) miał jedynie wątpliwości (...). Dziś wątpliwości go opuściły.*

Mój szanowny polemisto. Dyskusje i polemiki mają, między innymi, prowadzić do tego, aby z wątpliwości zrodziła się pewność i okres dziesięciu lat okazał się do tego — w moim wypadku — okresem wystarczającym. To, że kiedyś ktoś miał wątpliwości, a dzisiaj ma pewność - zostało potraktowane jako dziwactwo. Moim zdaniem, jest to naturalny bieg rzeczy, bardziej owocny niż ten, kiedy ktoś w przeszłości miał pewność, a potem opadły go wątpliwości, choć i tej drogi nie można dyskredytować. Źle się dzieje wówczas, kiedy ktoś ma niezmiennie same wątpliwości, albo samą pewność.

5. Ale w dyskusji także można prezentować jakieś stanowisko, nie tylko wątpliwości. Takie stanowisko przedstawiłem właśnie przed dziesięciu laty i szczere, bezinteresowne oczekiwanie Czesława Głombika, abym utracił pamięć, nie może zostać zaspokojone. Mogę natomiast poinformować, że to Czesław Głombik zapomniał, o czym rozmawialiśmy w Serocku nie przed dziesięciu laty, ale w czerwcu 1986 roku, gdzie zresztą raz jeden i nigdy więcej — zapowiedziałem swoją polemikę z jego tekstem *Brzozowski czytany dziś*[2]. Czesław Głombik usłyszał wówczas moją opinię, że tekst ten jest tak napisany, jakby jego autor był na etapie świeżej fascynacji Brzozowskim, że brakuje w tym tekście krytycznego dystansu oraz że upływający czas działa na niekorzyść Brzozowskiego: kiedy emocje związane z pierwszą lekturą opadają, daje się z jego pism wyłuskać coraz więcej powtórzeń i zapożyczeń, ze szkodą dla oryginału i twórczego stanowiska. Rozmowa ta jednak nie została zarejestrowana i Czesław Głombik może, niczym wytrawny polemista, bezkarnie dyskwalifikować moją pamięć, nie własną.

Co zatem mówiłem przed dziesięciu laty? To właśnie, że są podejmowane nieskuteczne próby przedstawienia B r z o z o w s ki e g o jako

[2] Cz. Głombik: *Brzozowski czytany dziś.* „Edukacja Polityczna" 1985, vol. 6—7.

prekursora wielu teorii filozoficznych w Europie; że Brzozowski był jedynie krytykiem i jednocześnie znakomitym popularyzatorem cudzych poglądów, że własnych jednocześnie — nie zdołał rozwinąć w konsekwentną teorię[3]. Tych tez nie muszę ani odwoływać, ani o nich zapominać, bo nie były to jedynie wątpliwości.

To, że Brzozowskiemu poświęciłem swego czasu monografię w ramach popularnej serii *Myśli i ludzie,* nie przemawia za tym, że kiedyś Brzozowskiego traktowałem jako klasyka, a teraz coś mi się w tym względzie pomieszało. Władysław Tatarkiewicz mówił o sobie, że nie jest filozofem, że nie zamierza do teorii. filozoficznej dodawać czegoś nowego, bo jest historykiem filozofii, zbiera i systematyzuje cudze myśli. Nie wiem, czy Tatarkiewicz chciał być i czy jest — klasykiem polskiej filozofii. Wiem natomiast, że obok wielu innych zaszczytów, zasługuje na popularną monografię nakładem Wiedzy Powszechnej.

Brzozowski, podobnie jak Tatarkiewicz, odegrał wielką rolę w polskiej kulturze, choćby za sprawą swojego wpływu na innych twórców. Rolę tę można porównać do zasług krytyka literackiego, który, nie tworząc własnych utworów, ma wpływ na to, co się w literaturze dzieje. Otóż zarówno w literaturze, jak i w filozofii — Brzozowski był przede wszystkim krytykiem. Dlatego też, jak sądzę, najbardziej płodne teoretycznie dzieło Brzozowskiego, jego *Idee,* nie doczekają się reedycji w ramach *Biblioteki Klasyków Filozofii* PWN. Nie mówię tego z jakichś tam niskich pobudek: zawsze uważałem, że przypisywanie Brzozowskiemu rangi, na którą nie zasłużył, jest dlań niedźwiedzią przysługą.

6. Z tego też względu nie wypieram się zdania sformułowanego dziesięć lat temu: *Przyznają więc rację konstatacji Walickiego, że Brzozowski jest dziś klasykiem filozofii polskiej, ale dla środowiska filozoficznego.* Dlaczego? Ponieważ *dziś z* roku 1978, nie jest tym samym *dziś* z roku 1988, a i środowiskiem filozoficznym targają już inne namiętności.

7. Zdanie Czesława Głombika: *Konfrontacja słownikowej formuły „klasyk" i odnotowanych opinii rozmówców posłużyła mu za najsilniejszy argument w polemice* — jest ewidentnie fałszywe. Wystarczy sięgnąć po mój tekst *Stanisław Brzozowski jako klasyk polskiej filozofii,* aby się przekonać, że zasadniczy tok wywodu nie dotyczył rozmów *prowadzonych na ulicach i placach.* Teza, że nawołuję do uprawiania fi-

[3] W. Mackiewicz: *Stanisław Brzozowski jako klasyk polskiej filozofii.* „Przegląd Humanistyczny" 1978, nr 2.

lozofii na ulicy czy na podstawie lektury słowników — jest niezwykle wysokiego lotu i bezsprzecznie świadczy o *dobrym tonie* mojego polemisty.

Sięganie do słowników po to, aby ustalić, czy zaproponować znaczenie słowa *klasyk,* niewiele ma wspólnego z namiawianiem, aby ze słowników studiować filozofię i z wiedzy uzyskanej tą drogą — tworzyć całe systemy, tu palmę pierwszeństwa rezerwuję dla Profesora G ł o m b i k a. Tym samym jasne jest, że mój oponent nie pojął, do czego był mi potrzebny *Słownik wyrazów obcych,* toteż wypada powtórzyć jego stwierdzenie, że ktoś tu czegoś nie rozumie.

Niezależnie od tego, czy Czesław G ł o m b i k zawrze pakt z siłami niebiańskimi czy szatańskimi, to zarówno jako osoba prywatna, jak i redaktor naczelny „Edukacji Filozoficznej" — będę namawiał do tego, aby osoby profesjonalnie uprawiające filozofię, a nie tylko studenci, korzystały z wszelkich dostępnych słowników. Ośmielam się apelować o to *głośno i za pomocą ogólnokrajowego czasopisma filozoficznego, w dodatku przez siebie redagowanego.* Warunki stawiane autorom tekstów filozoficznych, zarówno co do formy, jak i treści, zwłaszcza języka i poprawności formułowania wypowiedzi, bardzo często nie są spełnione: prawie wszystkie nadsyłane do redakcji teksty wymagają żmudnej obróbki redakcyjnej. Dlatego zachęcam Czesława Głombik a, aby rzadziej w swojej praktyce dydaktycznej i pisarskiej powoływał się na Boga, zaś częściej — na słowniki. Jeśli zaś Profesor Głombik chce ze słowników nauczać filozofii, to nikt mu tego nie może zabronić, ale mnie do takiego procederu proszę nie namawiać.

8. Jestem daleki od tego, aby pogardzać kelnerami, czy — jak to ujął Czesław Głombik — przedstawicielami *zawodów wymiennych,* jako *rozmówcami,* także na tematy dotyczące problemów filozoficznych. Jeden z moich znajomych, reprezentant takich właśnie zawodów, wiele ciekawych rzeczy opowiedział mi o Tadeuszu Kotarbińskim, uczonym, który nie wstydził się prowadzić rozmów z ludźmi *z ulicy.* Nie mógł, niestety, niczego powiedzieć o Czesławie Głombik u, a wielka szkoda, bo może dystans tego znakomitego uczonego do ludzi z *ogrodów i placów* jest jedną z przyczyn odchodzenia od racjonalnego myślenia i działania, zjawiska zataczającego coraz szersze kręgi?

9. Andrzeja Walickiego i jego książki *Stanisław Brzozowski — drogi myśli,* Czesław Głombik nie musi bronić. Mój adwersarz winien natomiast dogłębnie przemyśleć sens wyrażenia *elegancja krytyki,* przede wszystkim krytyki w swoim wydaniu.

W podsumowaniu mojej recenzji z książki Andrzeja Walickiego pisałem: *Książka Andrzeja Walickiego jest pracą erudycyjną w wysokim*

i pozytywnym znaczeniu tego słowa, obfituje w bogactwo treści i wiele płodnych analiz porównawczych. Jako praca przeznaczona dla profesjonalnego odbiorcy, może służyć za doskonały przewodnik po „drogach myśli" St. Brzozowskiego, zwłaszcza dla tych, którzy pragną traktować jego dorobek jako przedmiot badań naukowych. Praca ta posiada także i tę niewątpliwą zaletą, że proponuje problemy polemiczne, zmusza czytelnika do zajęcia własnego stanowiska.

Ale posiada także jedną niewybaczalną wadą: szczątkowy nakład, za który winą ponosi także autor, bowiem swoim podpisem na umowie wydawniczej wyraził nań zgodą [4].

Na ten właśnie mój tekst powołuje się Czesław G ł o m b i k jako na dowód, że — jakoby moim zdaniem — niski nakład książki przesądza o jej nijakości. Jest to niczym nie-maskowana insynuacja. Podkreślając naukową rangę książki, protestowałem przeciwko takiej właśnie praktyce wydawniczej, w której zysk ekonomiczny czy jego brak — przesądzają o wielkości nakładu każdej pozycji naukowej i tym samym o skuteczności oddziaływania, książki na rynku czytelniczym.

Czesław G ł o m b i k czyni bardzo złą przysługę naszej kulturze, dowodząc, że książka wybitna, bez uszczerbku dla autora, może być wydana w znikomym nakładzie. Można ze zdumienia przecierać oczy, ale chyba jest to trud daremny.

Pytam Czesława Głombika: ile egzemplarzy *Idei* Brzozowskiego znajduje się w bibliotece głównej Uniwersytetu Warszawskiego, największej uczelni humanistycznej w kraju? Odpowiedź brzmi: nie ma w niej ani jednego egzemplarza tej książki (styczeń, 1988) [8]. Tak oto odpowiadam mojemu złotoustemu polemiście, który sam jest bez skazy, zaś mnie próbuje nadać pogardliwy tytuł *nieomylnej wyroczni:* nie trzeba być wyrocznią, wystarczy być kilkuletnim dzieckiem, aby pojąć, że autor, którego książki nie są dostępne, nie może być czytany. Ale takiej prostej konstatacji Czesław G ł o m b i k nie pojął! Otóż nieprawda, pojął, ale chcąc odpowiedzieć mi — za wszelką cenę, dokonał (eleganckiej, a jakże) — manipulacji na moim tekście.

Czesław G ł o m b i k mami czytelnika kolejną insynuacją twierdząc, że Mackiewicz atakuje Andrzeja Walickiego, który nie może się bronić, bo *znalazł sią poza Polską.* Jak wykazałem, obrona taka

[4] Ibidem.

[5] Nie jest to jedyny dziwoląg, z jakim przychodzi mi się borykać w praktyce zawodowej. Inny, jeden z wielu, ma następującą postać: wykładowca przedmiotu *Historia filozofii,* prowadzący wykład dla studentów II i III roku studiów dziennych w Instytucie Filologii Polskiej UW, na realizację takiego wykładu otrzymuje 30 godzin lekcyjnych, to jest 15 jednostek wykładowych.

jest zbyteczna. Ponadto nie tak dawno spotkałem Andrzeja Walickiego w Pałacu Staszica w Warszawie, toteż stwierdzenie, że znalazł się on poza Polską i dlatego nie może ze mną polemizować, nie jest żadnym argumentem. Poza tym, wspominaną wyżej, recenzję z książki Walickiego, w której — jak to roztropnie wyczytał Czesław Głombik — dyskwalifikuję jej autora, napisałem i opublikowałem w czasie, gdy Andrzej Walicki przebywał w kraju, ale nie wykazywał on najmniejszej chęci, aby tę opinię odczytać tak, jak to uczynił Czesław Głombik.

10. Mój polemista pyta: *czy słyszał kto, by setną rocznicę gruntownie nieczytanego pisarza honorowano monografią?* Tak, są tacy, którzy o tym słyszeli. Jak wspomniałem, decyzja o braku wznowień prac pisarza może być rozumiana jedynie jako wyrok śmierci. Takiego wyroku doświadczył, z powodów wielce zagadkowych, Fryderyk Nietzsche, który jednocześnie doczekał się bardzo wielu monografii.

11. Zgadzam się z Czesławem Głombikiem, że stawianie niektórych kwestii jest wstydliwe. Ja nie jestem jednak na tyle wstydliwy (czytaj: bojaźliwy), aby nie domagać się stanowczo pieniędzy na Schopenhauera, Cieszkowskiego, Walickiego, Brzozowskiego i wielu innych autentycznych twórców kultury, skoro pieniędzy tych nie brakuje na literaturę sensacyjno-pornograficzną, przynoszącą, jak piwo, zysk ekonomiczny.

Natomiast przykład Głombika z Schopenhauerem jest chybiony: prawdą jest, że nie znamy w całości *Die Welt als Wille und Vorstellung,* ale nie ma porównania między naszą znajomością prac Schopenhauera przełożonych na język polski, a znajomością wśród Niemców — filozoficznych prac Brzozowskiego. Jest więc kolosalna różnica między klasykiem Schopenhauerem, a *klasykiem* Brzozowskim[6].

12. To, czy Brzozowskiego obwoła się klasykiem filozofii polskiej dziś, czy zrobiono to w czasach przedwojennych, jest dla mnie kwestią dalszego rzędu. Moim zdaniem, Brzozowski ani jako filozof marksistowski, ani neokantysta czy reprezentant innego *izmu* — nie stworzył konsekwentnej i systematycznej teorii. Próba pogodzenia Kanta z Marksem, z której zrodził się najbardziej oryginalny

[6] Kilka prac Schopenhauera doczekało się przekładu na język polski. Ponadto — większość tekstów, jakie złożyły się na wybór pism pomieszczony w monografii J. Garewicza *Schopenhauer* (Warszawa 1970), pochodzi właśnie z *Die Welt...,* razem około 40 stron druku. To nie jest wiele, ale fałszywa jest teza, jakoby polski czytelnik nie znał zupełnie pracy Schopenhauera *Die Welt als Wille und Vorstellung.*

pogląd Brzozowskiego, jego filozofia *pracy,* także nie może, w mojej ocenie, pretendować do teorii tej rangi[7].

13. Czesław Głombik zechciał wskazać na moje zbanalizowane twierdzenia zawarte w książce *Brzozowski.* Otóż obydwa przytoczone fragmenty zdań taką właśnie odgrywają rolę w swoich kontekstach: rolę twierdzeń powszechnie znanych. Zdanie: że *rzeczywistość rzeczy, w której ludzkość istnieje, zmienia się,* w tym właśnie celu opatrzyłem pierwszym słowie: *Wiadomo,* w. dalszej części wywodu ustosunkowując się do tej banalnej prawdy. Ale Głombik przytoczył jedynie część zdania, opuszczając słowo *Wiadomo,* co uczynił w trosce o zwartość tekstu. Bo jakże inaczej można tłumaczyć postępowanie mojego eleganckiego polemisty?

1. Z tej samej książki (a przecież polemika dotyczyła tekstu Czesława Głombika *Brzozowski czytany dziś,* nie zaś moich publikacji), Głombik przytoczył zdanie: *dnia 30 kwietnia 1911 roku, w 33 roku życia Stanisław Brzozowski umiera, nakazując najbliższej rodzinie dzielność i odwagę.* Wyrażenie to jest parafrazą słów córki Brzozowskiego, Anny, która, wspominając ostatnie chwile ojca, powiedziała: *Żegnał matkę i mnie słowami pełnymi otuchy* [8]. Czyżbym więc dokonał jakiegoś fałszerstwa? Bo oto Głombik orzekł, że tak pisząc, *zachowałem się dzielnie i dowiodłem autorskiej odwagi.*

15. Czesław Głombik pisze: *Nic mi nie wiadomo o związkach Mackiewicza z rodziną Brzozowskiego, a tym bardziej z jego rodziną najbliższą.* Otóż wyjawiam Czesławowi Głombikowi tę piekącą go tajemnicę, po to, aby — z braku lepszych rozwiązań — nie musiał ponownie czytać tekstów własnych. Moje związki z najbliższą rodziną Brzozowskiego są następujące: łączy nas przekonanie, że z ludzkiej śmierci nie należy robić farsy.

Dlatego moja odwaga nie jest odwagą Czesława Głombika, który uznał, że na terenie filozofii także, od czasu do czasu, potrzebna jest odrobina maskarady.

[7] Stanisław Brzozowski mógłby zaistnieć jako klasyk, to jest jako twórca oryginalny i dużego formatu, ale w obrębie literatury. Podzielam więc wyrażony już przez kogoś pogląd, że jego powieść *Płomienie* winna być obowiązkową lekturą szkolną.

[8] St. Brzozowski: *Listy.* T. 2, Kraków 1970, s. 629.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

WITOLD MACKIEWICZ

MARKSIZM JAKO FILOZOFIA SPOŁECZNA
(Głos w dyskusji)

I. MARKSISTOWSKI HUMANIZM I HUMANITARYZM

Jedną z podstawowych tez filozofii marksistowskiej jest pogląd o istnieniu obiektywnego, niezależnego od ludzkiej świadomości i woli, świata rzeczy i zdarzeń, oraz jego wewnętrznych, samoistnych procesów rozwojowych. Świat ten w znacznej mierze określa sposób istnienia człowieka i wpływa na jego losy. Jest to jednocześnie świat zmieniany przez człowieka: człowiek wpływa na jego rozwój i ostatecznie, dopóki istnieje on jako istota działająca świadomie i celowo, ponosi odpowiedzialność za to, co czyni z tymże dostępnym sobie światem oraz z samym sobą.

Przedmiotem filozofii marksistowskiej jest taka właśnie całość realnego, obiektywnego istnienia oraz człowiek i wszystkie jego wytwory, włącznie z konstrukcjami czystej świadomości (myślenia).

W filozofii marksistowskiej jest ponadto zawarty pogląd, że sfera ludzkiego życia, tak jak obiektywna przyroda, również podlega prawidłowościom, na które indywidualne myślenie i wola — nie mają wpływu: są to zależności i relacje wynikłe z życia w zbiorowości, oraz ograniczenia gatunkowe przejawiające się w predyspozycjach psycho-fizycznych jednostki. Ale owe konieczne i obiektywne determinanty społeczne i biologiczne, chociaż są czynnikami koniecznymi, to nie jedynymi, jakie wpływają na całość kondycji jednostki. Ponadto nie decydują one o naszym życiu w sposób ślepy: zarówno regulatory życia w zbiorowości, jak i stany własnej psychiki i ciała — nie mają statusu struktur transcendentnych: człowiek może je rozpoznać i racjonalnie modyfikować. Może także modyfikować obiektywne formy istnienia przyrody oraz relacje, jakie go z nią łączą i w tym sensie — jest jedynym twórcą świata, świata uczłowieczonego. Inaczej mówiąc: przy założeniu, że istnieją obiektywne i niezależne od nas fakty i relacje między nimi (w porządku genetycznym czy faktycznym — człowiek nie jest przyczyną skały), to w porządku społecznym, w porządku owego *świata uczłowieczonego,* świata ludzkiej obecności — jest on przyczyną owej skały, bowiem określa jej obecny sposób istnienia (nie ingerując w przyrodę, także decydujemy

o tym, jak ma ona istnieć). Natomiast stosunek człowieka do przyrody jest wynikiem, konsekwencją stosunków, jakie zachodzą między ludźmi: każdy zewnętrzny wobec człowieka fakt, czy to będzie wytwór jego myśli i rąk, czy to będzie przedmiot naturalnego pochodzenia, są obiektywizacją relacji, jakie zachodzą między ludźmi. Te właśnie relacje międzyludzkie są — w takim sensie — pierwszą rzeczywistością, z jaką się człowiek spotyka. Ten punkt widzenia nazywam marksistowskim humanizmem.

Różne filozofie materialistyczne przed Marksem — zajmowały się przyrodą w sposób opisowy (co i jak istnieje); w tym samym trybie wyjaśniającym filozofie te zajmowały się człowiekiem.

Nowym elementem, jaki Marks wprowadził do filozofii, lub — wyartykułował go bardziej precyzyjnie niż inni myśliciele, był taki oto pogląd, zawarty *w 11 Tezie o Feuerbachu*: winniśmy nie tylko pytać, jaki świat jest, ale także mówić, jaki on może i powinien być. W tej właśnie myśli jest zawarte podstawowe przesłanie filozofii marksizmu: świat tak czy inaczej — rozwija się, ale zadaniem człowieka jako istoty czynnej, jest zmieniać go stosownie do własnych celów, pojętych jako sposób manifestacji świadomej, twórczej i odpowiedzialnej tylko wobec samego siebie — obecności człowieka pośród rzeczy i pośród innych gatunków żywych. Toteż marksistowskie przyrodoznawstwo, to jest filozofia przyrody — nie zajmuje się przyrodą jedynie po to, aby ją wyjaśniać i opisywać jako istniejącą niezależnie od człowieka (dotychczasowe zadanie nauki); zajmuje się ono badawczo przyrodą uczłowieczoną, to jest taką, jaką ona jest i jaką być może. Podstawą-ludzkiego działania jest bowiem nie tylko wiedza o faktach (prawda naukowa), ale i ideał moralny jako racjonalna konstrukcja teoretyczna przyszłości, ideologia.

Człowiek jednak stawia sobie różne cele i zmierza do nich różnymi drogami. W teorii marksizmu mówi się więc, że zarówno owe cele jak i drogi dojścia do nich nie mogą się obracać przeciwko samemu człowiekowi. Jest on bowiem najwyższą wartością i wszystkie wartości przez niego zastane (dobra przyrody) oraz wytworzone — jeśli mają wpływ na doskonalenie i pomnażanie ludzkiego życia, winny być przez człowieka chronione.

Życie ludzkie jest wartością najwyższą, ale nie jest wartością bezwzględną: są sytuacje, w których musi ono zostać poświęcone dla ratowania innych wartości zagrożonych (wiele zawodów nosi w sobie nieodłączny element ryzyka narażenia życia ludzkiego). Podobnie dobra natury: nie są wartościami bezwzględnymi, z czego wszakże nie wynika, że zarówno życiem ludzkim jak i dobrami natury — można dowolnie szafować. Nakaz ochrony życia i nakaz ochrony przyrody-— są dyrektywami postępowania, wypływającymi z szacunku człowieka wobec

samego siebie i wobec świata, w którym żyje. Ten punkt widzenia nazywam marksistowskim humanitaryzmem.

Niehumanitarny stosunek człowieka do innego człowieka i do przyrody to taki, który prowadzi do ich destrukcji, dewastacji, degeneracji i degradacji. Dewastacja przyrody jest pośrednim rezultatem nieludzkiego, niehumanitarnego stosunku człowieka do człowieka: nieludzki stosunek do zwierząt i przedmiotów jest obiektywizacją wrogiego nastawienia człowieka do człowieka, pojmowanego jako wartości najwyższej (prymat uzyskują wówczas wartości niższego rzędu, takie jak zysk ekonomiczny, doraźny sukces, rozgłos, itp.).

Całą przeszłość ludzkich dokonań, a także ich przyszłość, Marks widział w takiej właśnie perspektywie: co należy uczynić, aby człowiek traktował innych ludzi, samego siebie oraz otaczający go świat — w sposób, ludzki, aby nie dewastował własnego gatunku i jego życiodajnych podstaw?

Aby człowiek zachowywał się tak właśnie, nie wystarczy znajomość faktów i prawdy o nich. Ponadto prawda o faktach, o stanie przyrody i pozycji (kondycji) ludzkiej — zawsze jest prawdą cząstkową, kulturowo zrelatywizowaną. Kształtu ludzkiej wiedzy nie określa czysta bezinteresowność poznawcza, ale proces badawczy ograniczony barierami moralnymi, które modelują humanitarny wymiar nauki. Nie można wszak badać czegokolwiek i w dowolny sposób (mamy w pamięci praktyki *badawcze* na jeńcach wojennych, itp.).

Dlatego, rozpatrując problem z punktu widzenia marksizmu, musimy przyjąć, że proces badawczy uwikłany jest w sferę moralną, w sferę powinności. Tę stronę teorii marksizmu można nazwać jego ideologią: ma ona być wyrażeniem moralnego stanowiska człowieka żyjącego z owoców swojej pracy (tj. z wyeliminowaniem praktyk rabunkowych i eksploatatorskich, odniesionych zarówno do człowieka jak i przyrody). Tym samym ideologia marksizmu nie powinna wyrażać stanowiska woluntarystycznego, partykularnego i mistyfikującego rzeczywistość, ale ma prezentować interes ogólnoludzki wzbogacony dogłębną, naukową wiedzą o tym, co jest. Taka wizja przyszłości zgodna z projektem moralnym, ale wywiedziona z naukowej analizy przeszłości ludzkiej, zyskała miano socjalizmu naukowego.

Z tego właśnie powodu marksizm, jako próba realizacji współzależności teorii z praktyką społeczną, jest przez wielu krytyków określany jako nienaukowy, bo uzasadniający wizję przyszłości budowaną w sposób dowolny, jeden z wielu możliwych, a przy tym wizję przepojoną woluntaryzmem czy *romantycznym* nieodpowiedzialnym wizjonerstwem, którego — wbrew zapowiedziom — nie udało się zrealizować w kształcie adekwatnym do wskazań teorii. Słyszy się więc zarzuty, że marksizm

jest jedną z postaci ideologii zmistyfikowanej, fałszującej prawdę o człowieku, wyrażającej klasowy partykularyzm, czyli tę postać ideologii, którą sam Marks tak gorliwie napiętnował w wielu swoich rozprawach.

Niektóre zarzuty wobec teorii i praktyki marksizmu trzeba jednak traktować poważnie. Oto bowiem w obrębie samego marksizmu istnieje tendencja, aby realizować taką jego praktyczną wykładnię, która byłaby bezwzględnie zgodna z rzeczywistymi bądź domniemanymi (prawdopodobnymi) wskazaniami Marksa. W taki sposób został uformowany marksistowski idealizm zrodzony z przekonania, że rzeczywistość ludzka po wsze czasy winna się stosować do litery teorii, oraz, że w teorii w sposób proroczy zostały zawarte wszystkie możliwe warianty optymalnego, przyszłego rozwoju ludzkości (w żargonie naukowym — *Biblia marksizmu).* Taki właśnie idealizm ma postać doktrynerstwa, teoretycznego konserwatyzmu i zachowawczej *pryncypialności* uzasadnianej potrzebą *czystości ideowej* i *zwierania szeregów.*

Inne niebezpieczeństwa czyhające na teorię i praktykę marksizmu wynika ją stąd, że Marks nie odpowiedział na pytanie (bo nie mógł tego uczynić): w jaki sposób można wcielać w życie jego naukę w społeczeństwach, w których teoria ta nie stała się doktryną powszechnie akceptowaną, czy — nie akceptowaną przez większość? Fakty zaś są takie, że od tych, którzy tej teorii nie przyjmują, także zależy praktyczny sposób jej realizacji, bo przecież oni także i to w znacznej mierze, wpływają na całokształt życia budowanego — z założenia przecież — na podstawach teoretycznych marksizmu. Tę właśnie problematykę: jak realizować w praktyce teoretyczne założenia marksizmu w warunkach walki czy koegzystencji różnych grup interesów i odmiennych formacji intelektualno-moralnych, próbował podjąć Lenin, człowiek bardziej związany z praktyką marksizmu niż Marks i Engels.

Czasy obecne, tak jak czasy Lenina, domagają się kolejnej modyfikacji i rozwinięcia teorii marksizmu, stosownie do potrzeb epoki; jednak brakuje teoretyków utalentowanych na miarę takich oczekiwań. W takiej oto sytuacji, sytuacji kilkudziesięcioletniej stagnacji marksizmu, reformy proponowane przez Michaiła Gorbaczowa nie bez przyczyny zyskują miano największej rewolucji marksistowskiej od czasów Lenina.

II. PROGRAM WYZWOLENIA CZŁOWIEKA W SFERZE MYŚLENIA I DZIAŁANIA

Znana nam przeszłość rodzaju ludzkiego, jak również jego teraźniejszość, dają dostatecznie wiele dowodów na to, że człowiek był i jest istotą uzależnioną, zarówno od czynników i zjawisk obiektywnych, trańs-

cedentnych (zewnętrznych względem człowieka), jak i wytworów własnej działalności.

W 11 *Tezie o Feuerbachu* Marks zwrócił uwagę na to, że wszelkie dotychczasowe filozofie w taki właśnie sposób wyjaśniały miejsce człowieka w świecie: że oto istnieje odwiecznie uporządkowana Natura, przepojona kosmicznymi prawami własnego rozwoju lub prawami instancji nadprzyrodzonej, zaś człowiek winien zgłębić tajemnicę tegoż istnienia i samego siebie rozpatrywać jako cząstkę rozumiejącą i wyjaśniającą tę całość po to, aby się do niej dostosować. Jeśli zaś w tym świecie zachodzą jakieś zmiany, to w ostatniej instancji ich sprawcą nie jest człowiek; on jedynie wypełnia plan zapisany w sferze transcendencji przyrodniczej czy nadprzyrodzonej.

Taka koncepcja *odwiecznego porządku rzeczy* była narzędziem zniewolenia jednych przez drugich: warstwy panujące oraz działający na ich usługach teoretycy głosili prawdy wywiedzione ponoć z obserwacji świata, w którym jedne istoty żywe dominują nad innymi, słabszymi: takie jest — mówiono — prawo Natury, że jedni panują nad drugimi.

Poczucie zależności pierwotnie miało charakter podporządkowania człowieka zjawiskom przyrodniczym, których nie mógł on pojąć i opanować. Tak powstały naiwne wyobrażenia o siłach potężniejszych od człowieka a przy tym rozumnych: karzących, nagradzających, mściwych, dobrotliwych i łaskawych. Ludwik Feuerbach w swoich *Wykładach o istocie religii* wskazał na takie właśnie źródła powstania religii prymitywnych, które cechowało wielobóstwo, totemiczność i magia.

Wraz z doskonaleniem technik wytwarzania, społecznym podziałem pracy i indywidualnym gromadzeniem dóbr, pojawiły się warstwy posiadaczy, to jest — elita władzy ekonomicznej i politycznej. Powstała kasta ludzi eksploatujących innych, wyzyskująca pracę tych, którzy byli pozbawieni własności środków produkcji.

Ten stan rzeczy był różnie uzasadniany. Mówiono, że jedni z natury rzeczy me są w pełni ludźmi, że są jedynie *żywymi narzędziami,* innym razem twierdzono, że istotami niższego rzędu są jeńcy wojenni i kobiety (tradycja chrześcijaństwa i islamu) oraz utrzymywano, że sprawujący władzę realizują swoim posłannictwem (charyzmą) święte prawm własności jako prawo Natury, Historii czy prawo Boskie, ale zawsze — jako prawo nienaruszalne. Koncepcje prawne i struktura organizacyjna państwa były tak urządzone, aby zabezpieczać stan posiadania — posiadających oraz aby utrwalać stan zniewolenia ludzi pełniących funkcje producentów, wyrobników. Ten, kto był pozbawiony stanu posiadania — nie miał prawa głosu. Nawet autorytet Kościoła musiał być w przeszłości wspierany latyfundiami, armiami, orężem zbrojnych zakonów i potęgą Państwa Kościelnego.

■ Formy zależności, obok już wskazanych, przejawiały się jeszcze na inne sposoby: jako niemożność dysponowania samym sobą, to jest decydowania o własnym losie i swojej drodze życiowej, oraz jako zniewolenie świadomości. Podporządkowanie pierwsze, fizyczne, szło w parze z podporządkowaniem w sferze myśli: ci, którzy byli poddanymi, nie wiedzieli, że ich los mógłby być inny. Bywały jednak przypadki, kiedy jednostki, a nawet zbiorowości, głosiły ideę wyzwolenia, zrównania wszystkich w życiu doczesnym i potrzebę traktowania ludzi jako reprezentantów tego samego gatunku. Takie poglądy były jednak bezlitośnie zwalczane, a ich głosiciele narażali się na represje, z pozbawieniem życia włącznie.

Marksizm w swoim ujmowaniu kondycji ludzkiej — jest spadkobiercą tych wszystkich postępowych i radykalnych ruchów w przeszłości, które wskazywały na konieczność wyzwolenia człowieka we wszystkich płaszczyznach istnienia i uczynienia jego sytuacji życiowej taką, aby mógł być za nią sam odpowiedzialny w najszerszym zakresie. Nie chodzi tu bynajmniej o taką koncepcję wyzwolenia, wedle której każdy mógłby robić cokolwiek, także ze szkodą dla innych; chodzi bowiem o taką wolność, której efektem byłaby właśnie świadomość pełnej odpowiedzialności za wybór własnej drogi życiowej, za sposób jej realizacji i spełnienia, afirmacji własnej osobowości— w obrębie bezkonfliktowego współżycia z innymi członkami społeczności.

W istocie — historia wyzwalania się człowieka spod różnych form zależności jest historią wyzwalania się wszystkich sfer życia związanych z twórczą i wytwórczą sferą ludzkiej aktywności, jego pracą. Jeśli w zamierzchłej przeszłości człowiek był *dzieckiem natury* uzależnionym od jej szczodrości, to później popadł w ograniczenia zrodzone z jego własnych umiejętności sprytu, przebiegłości i przewagi jednych nad drugimi, osiągniętej różnymi drogami. Ci, którzy wytwarzali dobra, przede wszystkim zaś dobra konsumpcyjne będące podstawą egzystencji ogółu, przekazywali je swoim politycznym zwierzchnikom lub właścicielom środków produkcji; a ci z kolei decydowali o sposobie ich podziału, tj. spożycia. Bezpośredni wytwórcy, ci właściwi konstruktorzy podstaw życia materialnego i duchowego, nie wiedzieli, że taka właśnie jest ich obiektywna pozycja i swój los uzależniali od łaski i niełaski przedstawicieli warstw posiadających.

Krótko mówiąc, zniewolenie pracy polegało na tym, że wytwórcy dóbr nie decydowali o tym, co mają wytwarzać i w jaki sposób rezultaty ich pracy winny być dzielone w skali społecznej. Wytwory własnych rąk traktowali więc jako *dary nieba i* czekali, jaka część tych zasobów przypadnie im z *pańskiego stołu.*

W kulturze europejskiej wyzwolenie społeczne w sferze osobistej,

polityczno-prawnej dokonało się za sprawą rewolucji burżuazyjnych XVIII i XIX wieku. Ich zdobycze zostały wypisane na sztandarach w formie lakonicznego hasła: wolność-równość-braterstwo. Rzecz jednak w tym, że człowiek tamtej epoki stał się wolny jako obywatel, ale nie stał się wolny jako człowiek; społeczeństwo obywatelskie nie było jeszcze społeczeństwem ludzkim. Dlatego, że pracownik najemny, nie będąc do nikogo przypisany jako własność, miał poczucie wolności prawnej, która jednak stała się jego przekleństwem ze względu na utratę wszelkiego oparcia ekonomicznego, niegdyś gwarantowanego więzami feudalnymi. Robotnik mógł pójść w każdą stronę i uczynić ze sobą wszystko, poza możliwością decydowania o ludzkim sposobie zabezpieczenia bytu własnego i swoich bliskich: warunki w tym względzie dyktował kapitalista i czynił to w sposób najbardziej dla siebie korzystny wykorzystując fakt, że robotnik, wyzbyty z wszelkiej własności środków produkcji, nie mógł mieć wpływu na rodzaj i przebieg pracy oraz na uzyskiwane wynagrodzenie.

Ludzie pracy, najemni robotnicy-proletariusze, zaczęli więc — po serii żywiołowych protestów i buntów — powoływać własne organizacje i stowarzyszenia celem obrony swoich interesów, nie wykluczając w swoich planach zamiaru obalenia struktury ekonomicznej, prawnej i politycznej państwa kapitalistycznego. Właśnie Karol Marks, w odróżnieniu od twórców naiwno-utopijnych koncepcji odwołujących się do sumienia wyzyskiwaczy, wysunął tezę, że kapitaliści dobrowolnie nie rezygnują z własnego stanu posiadania i będą go bronić do ostatka przy pomocy siły, jaką dysponują. Po to więc, aby dobra wytwarzane zbiorowo, społecznie — mogły być w taki sam, zbiorowy sposób dzielone, należy zburzyć strukturę kapitalizmu od podstaw, to jest: należy siłą odebrać kapitalistom środki produkcji, uspołecznić je oraz uspołecznić formy zarządzania państwem. Taka forma uspołecznienia środków produkcji miała, zdaniem, Marksa, stworzyć prawne, ekonomiczne i polityczne podstawy do organizacji pracy zgodnej z wolą samych wytwórców dóbr, oraz stworzyć sprawiedliwe zasady ich podziału. Aby jednak ludzie pracy chcieli się zjednoczyć w jednolitą siłę do walki o takie cele, należało im, przy pomocy rewolucyjnej teorii, wskazać możliwości zdobycia władzy i realizacji zasad ustroju nie opartego na wyzysku pracy ludzkiej.

Radykalizm teorii Marksa nie był jedynym wytworem myśli postępowej tamtych czasów. Wolnokonkurencyjne stosunki produkcji i wymiany towarowej zepchnęły na margines życia wszystkich wytwórców dóbr, zarówno materialnych, jak i duchowych. Siła robocza stała się tanim towarem, a jej, wytwory były rezultatem nie osobistych aspiracji pracującego, ale powstawały jako rezultat konieczności życiowych i na-

cisku praw rynkowych: praca nie była wolna i świadomie wybierana, ale wymuszana. Przymus ekonomiczny stał się wszechwładną formą nacisku i najbardziej wyrafinowaną, a przy tym skuteczną. Także twórcy dóbr duchowych: pisarze, artyści, ludzie nauki — coraz częściej zaczynali sobie uświadamiać to, że są jedynie wyrobnikami pracującymi na usługach kapitału, że mogą tworzyć tylko tyle i w taki sposób, aby rezultaty ich działalności pomnażały dochody i bogactwo posiadaczy i finansistów.

To właśnie twórcy i artyści drugiej połowy XIX wieku zaczęli wskazywać na fakt, że cywilizacja wielkoprzemysłowa i mieszczański liberalizm, które uczyniły człowieka wolnym w sensie prawnym, uczyniły go także samotnym, opuszczonym i zdanym na łaskę machiny wyzysku. Wolni byli tylko ci, którzy mogli sobie tę wolność kupić, zaś szczytne hasło poszanowania prawa każdego do stanowienia o własnym losie, w praktyce przerodziło się w postawę nieingerencji w życie innych, czyli obojętność na ludzką poniewierkę i cierpienie. W trybach wielkoprzemysłowego molocha słaby znikał z powierzchni istnienia, a o wszystkich sprawach decydował *bożek* czasów współczesnych, kapitał.

Dlatego w Europie schyłku XIX wieku zaczęto głosić hasła duchowej, twórczej i intelekualnej autonomii, wyzwolenia jednostki od dehumanizującej pogoni za pieniądzem. Wskazywano na konieczność uwolnienia aktu twórczego od mody, praw rynku i innych form nacisku. Ale takie hasła, szczytne i szlachetne w intencjach, nie wykraczały poza poziom kolejnej utopii: nie wiązały wyzwolenia w sferze ducha — z wyzwoleniem innych, podstawowych form ludzkiej aktywności, nie sięgały do samych podstaw organizacyjnych ówczesnej formacji społecznej.

Marks wskazał, że jeśli praca jest narzucona, zniewolona i eksploatowana, wykonywana wbrew woli i ponad siły, a przy tym zyski z niej czerpie nie ten kto pracuje, to wytwórca czuje się poniżony, jego ludzka godność zostaje sprofanowana, zaś on sam, zarówno wobec innych ludzi jak i samego siebie — czuje się istotą niższego rzędu, zatraca swoje człowieczeństwo, nie jest tym, kim chciałby i mógłby być. Taka praca staje się mu obca, nie jest dobrodziejstwem i źródłem zadowolenia, a wysiłkiem wyniszczającym jego zasoby fizyczne i psychiczne. Produkt pracy uzyskany w ten sposób, przypadający przede wszystkim kapitaliście, staje się jaskrawym, wywołującym bunt ucieleśnieniem, obiektywizacją owej krzywdy, niedostępnym dobrem i namacalnym dowodem tegoż poniżenia.

Aby ludzie mogli żyć w ludzkim wymiarze swojej egzystencji, należy — zdaniem Marksa — wyeliminować wszelkie formy zależności wynikające z eksploatatorskiego charakteru pracy, zdjąć z niej piętno pra-

cy niewolniczej, pracy *w kieracie.* Uspołecznienie środków produkcji mogło być takim kluczem do uspołecznienia procesu pracy i sprawiedliwego, zbiorowego podziału jej wytworów. Człowiek miał się stać wolny — w społeczeństwie socjalistycznej sprawiedliwości, w którym winna obowiązywać zasada: od każdego wedle jego możliwości, każdemu według jego pracy. Okres socjalistycznej budowy stosunków społecznych miałby prowadzić do wyższej formy produkcji i podziału dóbr, zgodnie z inną zasadą: od każdego według jego możliwości, każdemu według jego potrzeb.

III. OCZEKIWANIA I MOŻLIWOŚCI

W teoretycznych rozprawach klasyków marksizmu można wyczytać wiele zapowiedzi i kwalifikacji mówiących o tym, że społeczeństwo zorganizowane zgodnie z socjalistycznymi zasadami produkcji i podziału dóbr, będzie społeczeństwem stojącym na wyższym szczeblu rozwoju niż kapitalistyczne, i to pod każdym względem. Oceny takie były i są powtarzane przez wielu współczesnych teoretyków marksizmu bądź w formie kolejnych zapowiedzi, bądź jako konstatacje faktów. Są to dywagacje niekiedy jaskrawo sprzeczne z wymową tego, co można zaobserwować wokół siebie. Taka *życzeniowa* maniera uprawiania marksizmu przysporzyła mu wiele zła: pozwalała przechodzić do porządku dziennego nad rzeczywistymi problemami bez ich rozwiązywania, zaś w odbiorze społecznym, uczulonym na deklaratywną *zgodność teorii z praktyką,* prowadziła do ośmieszania samej teorii, którą przeciętny obywatel weryfikował właśnie kryteriami praktycznej nieudolności aparatu zarządzania, zwłaszcza gospodarką kraju.

Marksizm jako teoretyczna podstawa organizacji struktury państwa, ma wiele osiągnięć, chociaż nie są to osiągnięcia, które przyszły łatwo i których postać i forma są ostatecznie zadowalające.

Przede wszystkim — jedną z podstawowych wartości naszego życia jest poszanowanie wolności wszystkich ludzi i wszystkich narodów, ich suwerenności i prawa do własnej niezawisłości. Wobec żadnego narodu i kraju nie wysuwamy żadnych roszczeń terytorialnych ani innych, nie pragniemy także ingerować w wewnętrzne sprawy jakiegokolwiek państwa, dużego czy małego. Nasze społeczeństwo jest wychowywane w duchu pokoju i szacunku dla innych nacji; od dziesięcioleci nasz kraj realizuje politykę pokojową, politykę ładu wewnętrznego i bezpieczeństwa zewnętrznego. Dzięki temu, że znajdujemy sojuszników takich idei, młode pokolenia w Europie znają wojnę jedynie z przekazów. Trzeba jednak zaznaczyć, że pokój nie jest ani po wsze czasy zagwarantowany przez marksizm, ani nie jest wartością jedynie marksistowską: jest wartością

wszystkich ludzi dobrej woli i taką, która nie jest dana raz na zawsze, ale którą trzeba budować i bronić jej nieustannie.

Marksizm jako filozofia społeczna, doprowadził do głębokiej przebudowy w sferze kultury, oświaty i nauki. Kiedyś szeroki dostęp do wartości duchowych mieli jedynie ludzie zasobni, uprzywilejowani, zaś warstwy ubogie były zdane na realizowanie modelu *Janka muzykanta.* W społeczeństwie socjalistycznym — każdy może się kształcić, zdobywać wiedzę i doskonalić swoje uzdolnienia, jeśli ma takie pragnienia. Nauka jest bezpłatnym dobrem, powszechnie dostępnym.

Ten fakt ma jednak i swoją negatywną stronę. Jest nią proces pauperyzacji (zubożenia) warstw zawodowych, które bezpośrednio nie tworzą dochodu narodowego: ludzi nauki, nauczycieli, lekarzy. Obniżono uznanie ich wysiłku zawodowego, co prowadzi do sztucznego tłumienia ambicji i uzdolnień wielu ludzi. Inaczej mówiąc: wykształcenie i wysoka specjalizacja zawodowa stały się łatwo dostępne, natomiast nie są właściwie spożytkowane ich efekty. `

Upowszechnienie i egalitaryzm nauczania, łatwy dostęp do wiedzy spowodowały także i to, że wiedza ta obniżyła swoją rangę w hierarchii dóbr, przy jednoczesnym znacznym obniżeniu społecznego prestiżu nauczyciela i poziomu jego życia. Tym samym — poziom nauczania i jakość wiedzy, zarówno ze strony nauczających jak i uczących się, przestały być przedmiotem szczególnego zainteresowania: uczniowie mówią, że wystarczy *prześlizgnąć* się przez szkołę. Jeśli więc rodzice pragną wyposażyć swoje dziecko w sprawności intelektu na wysokim poziomie, czy rozwijać jego uzdolnienia, z reguły szukają prywatnych nauczycieli i korepetytorów, wśród tych samych, którzy w państwowej szkole pracują o *tyle, o ile.* Słyszy się więc głosy, że należy reaktywować prywatne szkoły, w których zarówno praca nauczyciela jak i wiedza — odzyskałyby swoją wartość i rangę. Krótko mówiąc: upowszechnienie nauczania stało się realną zdobyczą socjalizmu, przy jednoczesnym sprowadzeniu go do poziomu przeciętności.

Realnym osiągnięciem naszego ustroju jest prawo do pracy i wypoczynku. W naszym kraju nie ma bezrobocia, zaś do wielu zawodów i zadań brakuje rąk do pracy. Mamy szeroko rozbudowany kodeks pracy i wiele innych urządzeń i instytucji, zabezpieczających dobro pracownika. Mamy zakładową służbę zdrowia, świadczenia socjalne i wielorakie formy wypoczynku.

Ale jednocześnie — w wielu przypadkach praca jest wymuszona, podejmowana pod naciskiem różnych okoliczności i wbrew osobistym uzdolnieniom, aspiracjom i wykształceniu. Praca w naszym kraju jest źle zorganizowana i jest marnotrawiona, bowiem brakuje skutecznego systemu sankcji za indywidualne niedbalstwo. Jest też źle nagradzana, bo brakuje

sprawnego systemu oceny indywidualnych uzdolnień i wysiłku pracownika. Krzywda dobrze pracujących współegzystuje z wielkimi możliwościami lawirowania i bumelowania brakorobów i leni, co wpływa demoralizująco na ogół zatrudnionych. Nasz kraj zajmuje jedną z ostatnich pozycji w Europie pod względem wydajności pracy i technicznego poziomu wytwarzania dóbr, co ma bezpośredni wpływ na jeden z niższych na naszym kontynencie, wytworzony dochód narodowy w przeliczeniu na jednego mieszkańca. Nasza pozycja w tym względzie jest podobna do tej, jaką Polska zajmowała w okresie międzywojennym.

Niezaprzeczalną zdobyczą socjalizmu jest zapewnienie bezpłatnej opieki lekarskiej wszystkim ludziom pracy. Ale przeciętna długość życia w Polsce Ludowej — jest najniższa w Europie, co świadczy o tym, że techniczny stan wyposażenia służby zdrowia, ilość i jakość leków oraz produktów sanitarnych odpowiada poziomowi krajów rozwijających się, chociaż dla wielu z nich jest to porównanie krzywdzące.

Bezsprzecznie w sposób znaczny na ogólny poziom konsumpcji wpływa spożycie zbiorowe: są to różnorakie formy dotacji z budżetu państwa oraz budżetów zakładowych na rzecz wypoczynku, żywienia, kultury fizycznej i rekreacji, ochrony zdrowia, nauki, oświaty i kultury, komunikacji, elektryfikacji i energetyki, emerytur i rent, itd.

Osiągnęliśmy zrównanie statusu wszystkich obywateli pod względem prawnym. Jednak jest jeszcze wiele warstw uprzywilejowanych, mających ułatwiony dostęp do wielu dóbr (czego jaskrawym przykładem jest wyhodowany w socjalistycznej rzeczywistości — prominent).

Państwo socjalistyczne szczególną troską otacza młodzież, matki, rodziny wielodzietne i osoby samotnie wychowujące potomstwo. Pomoc ta jednak jest zbyt skromna w stosunku do potrzeb: brakuje żłobków, przedszkoli, szkół i innych placówek oświatowych i opiekuńczych.

W naszym kraju nie są znane przejawy dyskryminacji z powodu wierzeń religijnych, pochodzenia społecznego, koloru skóry, zaś rzeczywistość społeczną współtworzą także ludzie o odmiennych orientacjach światopoglądowych i politycznych. Co nie znaczy, że w naszym kraju nie występują sprzeczności na tle statusu majątkowego, zawodowego, przekonań (walka klasowa), czy dostępu do aparatu władzy.

Przeciętny obywatel — bezpośredniego działania władzy doświadcza na skutek poczynań innych przeciętnych obywateli tworzących jej strukturę, i nierzadko są to doświadczenia negatywne. *Rządzący* (w sklepie, w urzędzie pocztowym, w biurze), wszędzie tam, gdzie mają po temu sposobność, starają się zademonstrować swoją wyższość nad petentem i dać mu odczuć, że nie oni są powołani do tego, aby mu służyć, ale że jest odwrotnie. (W tym zakresie nie wyszliśmy poza feudalizm). Fakt, że na

arogancję urzędników różnego typu i szczebli — nie znaleźliśmy skutecznego lekarstwa, musi napawać zdziwieniem.

Można zatem skonstatować, że ustrój społeczeństwa socjalistycznego, taki jaki jest, w większym stopniu niż to przewidywał Karol Marks, jest dialektycznym sprzężeniem dobra i zła, osiągnięć i błędów.

Kiedyś niektórzy teoretycy marksizmu utrzymywali, że ustrój kapitalistyczny, ze względu na swój wypaczony, niesprawiedliwy charakter strukturalny, musi przeżywać wstrząsy, kryzysy i załamania. Natomiast ustrój socjalistyczny — może być tylko pasmem sukcesów, co gwarantuje teoria, mówiąca o tym, że mamy społeczeństwo stojące na wyższym poziomie — pod każdym względem. Bezkarnie więc mogli działać administracyjni i gospodarczy sabotażyści i nieudolni decydenci.

Kiedy jednak depresyjne momenty rozwoju i patologie życia społecznego stały się także trwałym elementem naszej rzeczywistości, zaczęto mówić o dialektycznym procesie rozwoju, który dopuszcza, zgodnie z powszechnym prawem zmienności, kryzysy i załamania także w socjalizmie, jako konieczny element postępu. Zarówno jedna teoria jak i druga — są społecznie niebezpieczne, zdejmują odpowiedzialność z rzeczywistych, konkretnych sprawców zaniedbań mających wymiar ogólny. Drobnych złodziejaszków ściga się i tępi z całą surowością, zaś ci, którzy demontują nasze życie zbiorowe, rozgrzeszani są działaniem ogólnych i obiektywnych praw.

W podsumowaniu należy powiedzieć, że:

1. Marksizm jest rewolucyjną teorią przebudowy stosunków zachodzących między ludźmi, a nie między przedmiotami, czy między ludźmi a przedmiotami. Jest więc filozofią człowieka jednostkowego i zbiorowego, zatem jest filozofią społeczną. Akceptacja zastanego stanu rzeczy jest sprzeczna z duchem tej teorii, prowadzi do jej degeneracji i zastoju jej praktycznych wymiarów.
2. Marksizm jest teorią głoszącą tezę, że człowiek i jego życie — są najwyższymi wartościami, zaś stosunki zachodzące między ludźmi są pierwszą rzeczywistością, z jaką człowiek się styka i w jakiej istnieje.
3. Marksizm jest jednocześnie humanitarną filozofią przyrody, w której fakty i zdarzenia interpretuje się w obrębie takiej skali wartości, wedle której przyroda jest przedmiotem zabiegów racjonalnych: jest ona cenna na równi z ludzkim życiem, będąc warunkiem jego rozwoju.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

WACŁAW MEJBAUM

FILOZOFIA KARTEZJUSZA

I. METAFIZYKA PRZEDMIOTU I PODMIOTU

Być może podstawowa trudność, która okazuje się źródłem wszelkiej refleksji filozoficznej, zawarta jest w pytaniu: w jaki sposób można przedstawić miejsce zajmowane przez człowieka we wszechświecie, jeżeli zauważyć, że sam człowiek jest tylko pewną częścią tego wszechświata, jest zatem uwikłany w zależności, których sam nie stworzył i z których — zapewne — w pełni zdać sobie sprawy nie jest w stanie? Wyobraźmy sobie, że wszyscy ludzie w ciągu całego życia znajdują się pod wpływem pewnego narkotyku, który powoduje systematyczną deformację naszego myślenia i odczuwania. Otóż nie widać absolutnie żadnego sposobu, aby narkotyk taki wykryć i oszacować błędy związane z jego oddziaływaniem. Wydaje się zatem, że tylko istota nie będąca człowiekiem mogłaby być kompetentna do udzielenia odpowiedzi na pytanie, od któregośmy tekst ten zaczęli. Taką istotą mógłby być Bóg. Trzeba wszakże pamiętać, że •— niezależnie od wyznawanych poglądów religijnych — nikt nie jest w stanie zagwarantować istnienia Boga. Co więcej, nawet założenie istnienia Boga nie rozstrzyga naszego problemu. Łatwo zgodzić się, że Bóg — jeśli istnieje — zdolny jest zrozumieć świat materialny i określić miejsce zajmowane przez człowieka w tym świecie. Jednak tego rodzaju filozofia, stworzona przez Boga i na boski użytek, byłaby dla człowieka niedostępna, stąd też nie mogłaby stanowić odpowiedzi na żadne z pytań formułowanych przez ludzi.

Trudność, o której mowa, była zawsze obecna w myśli filozoficznej. Nie znaczy to jednak, aby filozofowie, zawsze umieli ją jasno wyartykułować. Przeciwnie, przez długie wieki określała ona raczej podświadomość niż świadomość filozoficznego behawioru. Była obecna, ale niezwerbalizowana; wyznaczała pewną granicę obszaru dyskusji filozoficznej, granicę, do której pewnym filozofom udawało się zbliżyć, żaden z nich jednak nie potrafił jej przekroczyć. Rozpoznanie takie zdaje się w każdym razie trafne dla całego okresu filozofii starożytnej i średniowiecznej. Wiek XVII trzeba tutaj uważać za wiek przełomu. Przełom, o którym będzie dalej

mowa, związany jest z nazwiskiem Kartezjusza (René D e s c a r t e s, 1596—1650) i zasługuje na nazwę przełomu kartezjańskiego.

II. DWIE SUBSTANCJE

Główne rezultaty filozofii kartezjańskiej dadzą się przedstawić w sposób następujący. Mamy oto świat naturalny, złożony z przedmiotów, różnorodnych pod wieloma względami, zbudowanych wszelako z tego samego tworzywa nazywanego substancją materialną. Świat ten przeciwstawiony jest poznającemu go umysłowi ludzkiemu. Umysł, nazywany podmiotem poznania, zdobywa wiedzę dzięki temu, że przedmioty naturalne odbijają się w nim, są mianowicie reprezentowane w umyśle poprzez przedstawienia. Przedstawienie przedmiotu jest zatem pewnym stanem, w którym umysł może się znajdować, i który może z upływem czasu zaniknąć. Aby opisać proces powstawania i zanikania przedstawień trzeba przeto założyć, że sam umysł jest bytem odmiennym od przedstawień, które w nim się pojawiają. Umysł jest trwałym ośrodkiem życia psychicznego, jest substancją zjawisk duchowych; tak bowiem jak z substancji materialnej mogą powstawać różne przedmioty, tak w substancji umysłu kształtują się różnorodne doznania i przeżycia. Mamy zatem dwie substancje: substancję materialną, pojmowaną jako tworzywo świata naturalnego i substancję duchową, pojmowaną jako tworzywo psychiki ludzkiej.

Pojęcie *substancji* pojawia się w filozofii od czasów najdawniejszych. Nigdy wszakże nie podano zadowalającej definicji tego terminu. Jak wiemy, dzisiaj znalezienie takiej definicji nie jest w ogóle możliwe, nie znaczy to jednak, aby samo pojęcie było niemożliwe do zrozumienia czy zbędne. Jest to natomiast jedna z tych podstawowych kategorii języka filozoficznego, które właśnie dlatego, że okazują się niezbędne dla wprowadzania pojęć bardziej szczegółowych, muszą być zaakceptowane jako kategorie pierwotne.

Istnieją wszakże techniki eksplanacyjne, które, niewystarczające dla zdefiniowania pojęć pierwotnych, pozwalają jednak ich treść uchwycić. Dla zrozumienia kategorii *substancji* potrzeba i wystarcza rozpatrzyć uważnie dowolny konkretny przykład, w którego analizie kategoria ta może się pojawić.

Wyobraźmy sobie człowieka, który ma do dyspozycji kilka luster i przegląda się w nich niekiedy. Otóż zarówno człowieka jak i lustra uważać będziemy za przedmioty substancjalne, ponieważ istnieją one i mogą istnieć bez względu na to, czy w lustrze odnajdujemy obraz sylwetki ludzkiej, czy też go tam nie ma. Z drugiej strony — odbicie lustrza-

ne nie jest w żadnym razie substancją, jest jedynie przejawem jednej substancji (człowiek) w drugiej (lustro). Ogólnie wolno powiedzieć, że każdy przedmiot substancjalny może mieć wiele, nawet nieskończenie wiele, różnych przejawów.

Wyjaśnienie to nie wyczerpuje jednak problemu. Referując poglądy Kartezjusza powiedzieliśmy, że wszystkie przedmioty naturalne zbudowane są z tej samej substancji materialnej. Sens tego rodzaju deklaracji opiera się na założeniu, że podobnie jak istnieją przedmioty, które mogą się różnie przejawiać, tak też istnieją tworzywa, z których można kształtować różne przedmioty. Idąc za tą wskazówką można np. powiedzieć, że wspólną substancją wszystkich luster jest szkło, lustro zaś jest przedmiotem substancjalnym z substancji tej wytworzonym. Jednym z trudnych pytań filozoficznych jest pytanie o to, czy stosunek zachodzący między substancją a podmiotem substancjalnym jest tym samym stosunkiem, co stosunek między przedmiotem a przejawem? Pytanie to, często dyskutowane w filozofii XIX i XX wieku, nie pojawia się jeszcze u Kartezjusza. Toteż możemy tu zrezygnować z jego analizy.

Jednym z najbardziej istotnych twierdzeń filozofii Kartezjańskiej jest teza o jedności świata naturalnego. Teza ta zawiera się *implicite* w założeniu o istnieniu substancji materialnej. Jeżeli bowiem istotnie wszystkie przedmioty natury zbudowane są z tej samej substancji, to wynika stąd możliwość — przynajmniej teoretyczna — takiego przekształcenia przedmiotu, aby uzyskać zeń dowolny inny przedmiot. Są tu jednak pewne ograniczenia dostrzeżone już przez Kartezjusza. Otóż przekonanie o plastyczności substancji nie wyklucza istnienia pewnych niezmienników, które przy każdym przekształceniu muszą być zachowane. Dla Kartezjusza niezmiennikami takimi były ilość materii (mierzona masą) i ilość ruchu. Można zatem uważać francuskiego filozofa (obok Galileusza) za jednego z projektodawców formułowanych później przez fizykę praw zachowania.

Interesujące pytania powstają w toku dyskusji analogicznego problemu jedności świata duchowego. Gdyby przyjąć, że wszystkie umysły ludzkie zbudowane są z tej samej substancji duchowej, to należałoby konsekwentnie przypuścić możliwość powstawania, zanikania i wzajemnego przekształcania się dusz ludzkich, co nie leżało w tradycjach chrześcijańskich kultury europejskiej (aczkolwiek — co pomijamy — bliskie jest niektórym ideom Dalekiego Wschodu). Jeżeli zaś uznać odwieczność i niezniszczalność indywidualnej duszy ludzkiej, to — ściśle biorąc — trzeba by powiedzieć, że każda taka dusza jest odrębną substancją, a nie tylko odrębnym przedmiotem zbudowanym z uniwersalnej substancji duchowej. Takie właśnie stanowisko zajął w niewiele lat później Gottfried Leibniz (1646—1716). Kartezjusz uchylił się od dyskusji tej

grząskiej materii. Deklaratywnie stwierdzał jedyność substancji duchowej, w praktyce teoretycznej dopuszczał ich wielość.

Rozpatrzmy z kolei problemy związane z pojęciem przedstawienia. Wolno powiedzieć ogólnie, że przedstawienie jest przejawem powstającym w umyśle, przejawem czegoś, co samo do umysłu nie należy. Tak właśnie jak odbicie w lustrze jest przejawem czegoś, co się znajduje poza lustrem, w lustrze zaś tylko się odbija. Taki pogląd na istotę przedstawienia uzyskał dominującą pozycję w filozofii XX wieku, zwłaszcza w wyniku prac Anglika — George'a Moore'a (1873—1958) i Niemca — Edmunda H u s s e r l a (1859—1938), twórcy współczesnej fenomenologii.

Taki też był pogląd Kartezjusza. Jednak dla zrozumienia trudności problemu przedstawień trzeba bliżej rozpatrzyć zagadnienie stosunku między substancją, której przedstawienie jest przejawem, a substancją — w której ów przejaw powstaje. Rozważany dotychczas przykład odbicia lustrzanego jest tu bowiem niewystarczający. W przykładzie tym lustro — substancja, w której świat się przejawia — pełni rolę całkowicie bierną, jest, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, idealnym receptorem. Weźmy z kolei pod uwagę przykład wywoływania kliszy fotograficznej. W tym wypadku bodziec zewnętrzny (działanie wywoływacza) nie decyduje o obrazie, który pojawi się na kliszy. Obraz ten powstał wszak wcześniej, w procesie obróbki chemicznej zyskuje jedynie postać widomą. Jeszcze bardziej złożona jest sprawa fotomontażu. Tu nawet w przeszłości nie było fotograficznej rejestracji przedmiotu naturalnego. Czego zatem *przejawem* jest fotomontaż? Czego *przejawem* jest przedstawienie dane w filmie rysunkowym?

Identyczne subtelności powstają w analizie procesu ludzkiego poznania. Kartezjusz odróżnił trzy typy przedstawień: są to przedstawienia nabyte, wrodzone i skonstruowane. Pierwsze z nich kształtują się w toku zmysłowego oglądu świata, ich natura nie różni się od natury odbicia lustrzanego. Drugie — przedstawienia wrodzone — są w formie utajonej zakodowane na stałe w umyśle ludzkim, bodziec zewnętrzny potrzebny jest jedynie po to, aby doprowadzić je do świadomości podmiotu. Mamy tu analogię z mechanizmem wywoływania kliszy fotograficznej. Wreszcie przedstawienia skonstruowane — takie jak przedstawienia chimery czy gryfa — są produktem swobodnej pracy ludzkiej fantazji. Mamy tu zatem odpowiednik fotomontażu.

W późniejszej filozofii dyskusja dotyczyła głównie zasadności tezy Kartezjańskiej postulującej istnienie przedstawień wrodzonych. John Locke (1632—1704) był filozofem, który bezkompromisowo zaprzeczył hipotezie o istnieniu jakichkolwiek idei — czy nawet dyspozycji — składających się na odziedziczone wyposażenie umysłu ludzkiego. Spór ten — określany niekiedy jako spór empiryzmu (Locke) i natywizmu (Kar-

t e z j u s z i Leibniz) — nie ma już dzisiaj istotnego znaczenia. Uważamy za niewątpliwe, że bliższy prawdy był Kartezjusz: utrzymują się różnice opinii co do doniosłości czynników dziedzicznych w poznaniu, nikt wszakże nie przeczy, że czynniki takie istnieją. Cały problem przesunął się z dziedziny filozofii do dziedziny nauk biologicznych i na tym nowym terenie stał się przedmiotem szczegółowych badań.

Nie straciły natomiast aktualności dwa inne problemy związane z Kartezjańską klasyfikacją przedstawień. Jeden z nich — w różnych sformułowaniach — powtarza się w filozofii od czasów starożytnych. Wynika ze spostrzeżenia, że nie istnieje żadna godna zaufania metoda, która pozwoliłaby człowiekowi rozstrzygnąć, które z jego przedstawień należą do klasy przedstawień nabytych, które zaś do klasy przedstawień skonstruowanych. Ściśle zaś biorąc idzie o to, że rozstrzygnięcie takie nie jest w każdym razie możliwe poprzez porównanie treści przedstawień nabytych i skonstruowanych, nie ma nic takiego w przedstawieniu gryfa, co pozwoliłoby na łatwe ustalenie, iż jest ono produktem fantazji. A skoro tak, to nie sposób wykluczyć ewentualności, że wszystkie nasze przedstawienia (oprócz, być może, przedstawień wrodzonych), należą do klasy przedstawień skonstruowanych, że cały świat natury jest tworem ludzkiej fantazji. W każdym razie Kartezjusz brał taką możliwość poważnie pod uwagę i usilnie poszukiwał dowodu, który byłby wystarczający dla wykazania, że ludzki obraz świata jest, przynajmniej w grubszych zarysach, zgodny z rzeczywistością. Zaproponowany przez niego dowód, który skomentujemy nieco dalej, okazał się jednak niekonkluzywny.

Drugi istotny problem, wynikający z Kartezjańskiej klasyfikacji przedstawień, nie znalazł pełnej artykulacji w pismach samego Kartezjusza i nie był — co więcej — dostrzegany przez większość późniejszych filozofów. Jeżeli mówimy, że fantazja ludzka *wytwarza* przedstawienie gryfa, to nieuchronnie dokonujemy pewnego rozszczepienia osoby ludzkiej. Człowiek występuje tu bowiem w podwójnej roli: twórcy i odbiorcy. [1] Jest bowiem tak, że: po pierwsze — ktoś „wymyślił" owego

[1] Zauważył to już współczesny Kartezjuszowi filozof Pierre G a s s e n d u s (1592—1655). Jak pisał: *Skoro zaś skądinąd do tego, by wywołać poznanie jakiejś rzeczy, jest konieczne, by rzecz ta działała na poznającą władzę, żeby mianowicie wysyłała do niej swoją formę poznawczą, czyli by za pośrednictwem swojej formy poznawczej udzielała jej formy, to wydaje się, że jest jasne, iż sama władza, nie znajdując się poza samą sobą, nie może sobie sama przekazać swojej formy poznawczej, ani w następstwie wywołać poznania samej siebie lub, co jest tym samym, ujmować samą siebie. A dlaczego, sądzisz, oko, skoro siebie nie widzi w samym sobie, widzi się jednak w lustrze?* Jest to bardzo subtelny argument krytyczny, którego wagi nigdy Kartezjusz nie docenił.

gryfa, po drugie zaś — ktoś to zwierzę mityczne poznaje. Zauważmy, że w naszej analogii dotyczącej treści filmu rysunkowego te dwie role są substancjalnie rozdzielone. Innym człowiekiem jest autor filmu (rysownik czy reżyser), innym dziecko, które film ogląda. Właśnie owa substancjalna nieidentyczność twórcy i odbiorcy pozwala w tym wypadku na łatwą obronę standardowej koncepcji przedstawienia, jako przejawu jednej substancji w drugiej. W niektórych współczesnych koncepcjach estetycznych broni się mianowicie poglądu, że przedstawienia pojawiające się w odbiorze dzieła sztuki są przejawami autora, który przez działalność artystyczną dokonuje ekspresji swojej osobowości.

Trudność, którą dyskutujemy, należy w filozofii do najpoważniejszych. Prowadzi ona do zakwestionowania klasycznego dla filozofii nowożytnej pojęcia podmiotu poznania. Być może rozwiązanie polega na akceptacji zasadniczego rozdwojenia umysłu ludzkiego przez wyróżnienie w nim podmiotu aktywnego, który wytwarza przedstawienia i podmiotu biernego, który te przedstawienia przeżywa. [2] W tym kierunku zdają się iść niektóre koncepcje XX-wiecznej psychoanalizy.

W dalszym ciągu będziemy mieli wielokrotnie okazję dyskutować różne ujęcia filozoficzne zarysowanej tutaj trudności. Filozofia K a r t e z j u s z a jest jeszcze zbyt prymitywna, aby rzecz przedstawić w całej rozciągłości. Trzeba jednak pamiętać, że historyczna doniosłość kartezjanizmu polega w dużej mierze na tym, że zaproponowany przez Kartezjusza trójczłonowy schemat poznania *świat — przedstawienie — umysł* stanowi punkt wyjścia dla wszystkich niemal późniejszych koncepcji filozoficznych.

III. MIĘDZY FILOZOFIĄ BOSKĄ A LUDZKĄ

Pokażemy teraz, w jaki sposób wewnętrzne sprzeczności zawarte w pojęciu podmiotu u Kartezjusza decydują — z jednej strony — o słabościach i niekonsekwencjach tej filozofii, z drugiej zaś, w jaki sposób sprzeczności te stają się źródłem ruchu późniejszej myśli filozoficznej. Te same bowiem przyczyny prowadzą do doczesnej porażki kartezjanizmu i owocują jego pozagrobowym zwycięstwem.

Podstawowa sprzeczność kartezjanizmu polega na tym, że filozof ten próbował rozwiązać zarazem dwa różne zagadnienia: zagadnienie zrozumienia świata natury z punktu widzenia podmiotu ludzkiego, oraz zagadnienie zrozumienia istoty tego podmiotu i stosunku poznawczego wiążą-

[2] Odróżnienie umysłu biernego i czynnego było jeszcze w starożytności wprowadzone przez Arystotelesa.

cego go ze światem natury. Pierwsze zagadnienie nazwiemy tutaj metaforycznie zagadnieniem filozofii ludzkiej, natomiast w dalszym ciągu wykładu wprowadzimy dlań ścisły termin zagadnienia epistemicznego. Drugie zagadnienie będzie dla nas zagadnieniem filozofii boskiej, a w ujęciu ściślejszym — zagadnieniem epistemologicznym.

Czytelnik zechce zauważyć, że pytanie epistemologiczne wymaga założenia, że istnieje podmiot poznający zewnętrzny w stosunku do całego procesu poznania ludzkiego. Tylko bowiem w takim zewnętrznym *układzie odniesienia* można badać proces oddziaływania substancji materialnej na substancję duchową, natury na umysł, oraz rozpatrywać genezę przedstawień, pojętych jako przejawy jednej z tych substancji w drugiej. Takim podmiotem epistemologicznym mógłby być Bóg. Jednakże K a r t e z j u s z nie wprowadza Boga jako podmiotu poznania, nie może zresztą tego uczynić z tego oczywistego względu, że treść świadomości boskiej — jeśli nawet Bóg istnieje — jest dla człowieka zasadniczo niedostępna. Zarazem jednak Kartezjusz zachowuje się tak, jak gdyby niektóre przynajmniej treści owej ponadludzkiej świadomości były mu znajome; omówiony uprzednio podział przedstawień na wrodzone, nabyte i skonstruowane daje się wszak przeprowadzić jedynie z owego zewnętrznego punktu widzenia. Z trudności tej Kartezjusz zresztą wyraźnie zdawał sobie sprawę pisząc w *Medytacjach o pierwszej filozofii: Z tych zaś idei jedne wydają mi się być wrodzone, inne nabyte, jeszcze inne przeze mnie samego urobione. Bo, że pojmuję, co to jest rzecz, co prawda, co myślenie — to — jak mi się zdaje — mam nie skądinąd, jak od samej mojej natury. Że zaś teraz słyszę hałas, widzę słońce, czuję ciepło ognia, to — jak dotychczas sądziłem — pochodzi od jakichś rzeczy poza mną się znajdujących. A wreszcie syreny, hipogryfy itp. są urobione przeze mnie samego. Ale mogę też może uważać wszystkie idee za nabyte, albo też wszystkie za wrodzone, albo wszystkie za urobione przeze mnie samego; nie zdałem sobie jeszcze bowiem jasno sprawy, skąd one naprawdę pochodzą.*

W dalszym ciągu Kartezjusz podjął próbę wykazania, że filozofia, nazywana tutaj boską, daje się odtworzyć w perspektywie ludzkiego punktu widzenia. Praca dokonana w tej dziedzinie przez Kartezjusza zadecydowała o rozgłosie jego myśli filozoficznej w XVII stuleciu i pozostaje nadal w centrum uwagi zawodowych historyków filozofii. W naszym ujęciu tematu ograniczymy się do bardzo skrótowego przedstawienia założeń i wyników owej sławnej metody kartezjańskiej, odsyłając czytelnika zainteresowanego zagadnieniami szczegółowymi do wcześniejszych opracowań, takich jak np. *Historia filozofii* Władysława Tatarkiewicza.

Kartezjusz odnotowany jest w podręcznikach historii filozofii

jako twórca tzw. sceptycyzmu metodologicznego. Postulat owego sceptycyzmu, głosi, że należy zakwestionować całą wiedzę ludzką, która nie wynika z założeń ponad wszelką wątpliwość oczywistych, jak mówił Kartezjusz z założeń *jasnych i wyraźnych.* Takim niekwestionowalnym założeniem było dla Kartezjusza istnienie myśli ludzkiej. Uważał, że z założenia tego wynika od razu istnienie myślącego umysłu (Kartezjańskie *cogito, ergo sum).* Dowodził dalej, że skoro umysł zdolny jest wytworzyć przedstawienie Boga, rozumianego jako substancja *nieskończona, niezależna, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła wszystko, co istnieje,* to Bóg taki musi istnieć. Jak pisał: *Cała siła tego dowodu polega na tym, że uznaję, iż nie byłoby możliwe, żebym był takiej natury, jakiej jestem, a mianowicie takiej, że mam w sobie ideę Boga, gdyby nie istniał naprawdę Bóg. Ten sam Bóg — powiadam — którego idea jest we mnie, tzn. posiadający te wszystkie doskonałości, których wprawdzie nie mogę pojąć, lecz zaledwie tylko w jakiś sposób zbliżyć się do nich myślą — i który nie podlega żadnym brakom. Z tego dostatecznie wynika, że nie może On być zwodzicielem, bo oczywiste jest dzięki przyrodzonemu światłu rozumu, że wszelkie oszustwo i wszelkie zwodzenie ma źródło w jakimś braku.*

Mamy tu zarazem ostatni krok dowodowy. Bóg okazuje się gwarantem wiarygodności naszych przedstawień nabytych. Zmysły nas nie łudzą, ponieważ — jak mniemał Karezjusz — *Bóg nie może być zwodzicielem.*

Cała ta konstrukcja dowodowa stała się od razu przedmiotem zapalczywych krytyk. W filozofii chrześcijańskiej dominował w czasach Kartezjusza pogląd pochodzący od świętego Tomasza z Akwinu. Zgodnie z tym poglądem filozof powinien wychodzić od faktu istnienia świata naturalnego i dopiero przez analizę przedmiotów natury odnajdywać argumenty świadczące o istnieniu Stwórcy. Jak widzieliśmy Kartezjusz postawił problem dokładnie odwrotnie: najpierw trzeba upewnić się co do istnienia Boga, aby na tej dopiero podstawie uzasadnić nasze domniemania o świecie naturalnym. Mógł co prawda powołać się tu na inną szacowną tradycję myśli chrześcijańskiej, na tradycję odwołującą się do pism św. Augustyna. Tradycja ta jednak w kulturze katolickiej XVII stulecia traktowana była jako drugorzędna. Dlatego też koncepcja Kartezjusza spotkała się z ostrą krytyką filozofów katolickich, zwłaszcza zaś filozofów związanych z Towarzystwem Jezusowym; wśród owych polemistów warto może przypomnieć nazwisko belgijskiego teologa M. C a t e r u s a (w dyskusji, dołączonej do *Medytacji o pierwszej filozofii,* znajdujemy zarówno uwagi polemiczne Caterusa — pod tytułem *Zarzuty pierwsze* — jak i odpowiedź Kartezjusza).

Pomijając meritum sporów teologicznych, łatwo zauważyć, że wywód

Kartezjusza nie spełnia wymogów ścisłości teoretycznej. Istotnie: fakt posiadania przez człowieka takich lub innych przedstawień nie może być w żadnym razie przesłanką wystarczającą do uznania istnienia owych przedstawień przedmiotu. Stąd też teza o istnieniu Boga winna być dzisiaj traktowana jako odrębne założenie Kartezjanizmu, a nie jako rezultat logicznego rozumowania.

Jeszcze bardziej istotna — choć rzadziej odnotowywana — słabość metody Kartezjańskiej polega na. tym, że prowadzi ona do rozwiązania bynajmniej nie tego problemu, który rozwiązania wymagał. Kartęz j u s z odnajduje argumenty (choćby i mylne) za tym, że ludzka wiedza o świecie naturalnym jest prawdziwa. Nie odpowiada natomiast na pytanie bardziej fundamentalne: w jaki sposób możemy opisać ową wiedzę wobec braku perspektywy epistemologicznej, która pozwoliłaby spojrzeć z zewnątrz na całość procesu poznawczego? Aby usunąć tę niedogodność, nie wystarcza dowieść czy założyć, że Bóg istnieje, trzeba by pokusić się o obronę tezy bluźnierczej, głoszącej, że człowiek jest lub może być Bogiem, że dla człowieka możliwe jest spojrzenie na siebie samego z boskiej perspektywy poznawczej. Takiej tezy Kartezjusz, rzecz jasna, nie formułował. Jednak w jej braku całość pozytywnego wywodu Kartezjusza dowodzącego poznawalności świata natury i umysłu, okazuje się uproszczeniem.

IV. PRZEŁOM KARTEZJAŃSKI

Zapowiedzieliśmy uzasadnienie poglądu, że wewnętrzne sprzeczności doktryny Kartezjusza, stanowiące o jego teoretycznej porażce, trzeba zarazem traktować jako źródło późniejszego rozwoju myśli filozoficznej. Nie ma w tym nic paradoksalnego. Kartezjusz postawił przed filozofią pewne zadanie wymagające rozwiązania. Uświadomił sobie i innym, że istnieje pewien brak dopasowania między schematem procesu poznawczego budowanym w *boskiej* perspektywie teoretycznej (a więc jak gdyby z punktu widzenia obserwatora zewnętrznego wobec ludzkich procesów poznawczych), a wiedzą budowaną w oparciu o niekwestionowalne prawdy dostępne człowiekowi (a więc wiedzą zamkniętą w *ludzkiej* perspektywie poznawczej). Próba usunięcia tej niezgodności — a to przez rekonstrukcję filozofii boskiej w granicach ludzkiej perspektywy poznawczej — nie powiodła się. Tym samym jednak otworzył się nowy obszar badawczy (pole teoretyczne, jak będziemy w dalszym ciągu mówić), penetrowany przez filozofów aż do dnia dzisiejszego. Wytyczenie nowego pola teoretycznego jest bodajże jedynym niewątpliwym sukcesem, jaki można osiągnąć w pracy filozoficznej. Dlatego też w historii filozofii słusz-

ne jest określenie wyniku dociekań Kartezjusza jako przełomu teoretycznego, otwierającego historię filozofii nowożytnej.

Powinniśmy tutaj znaleźć jeszcze nieco miejsca na omówienie konsekwencji myśli Kartezjańskiej dla rozwoju nauki nowożytnej. Jakkolwiek może to być zaskakujące, jest faktem, że wśród historyków filozofii i historyków badań naukowych nie ma w tej sprawie ustalonego poglądu. Wielu specjalistów uważa, że istotne znaczenie metodologiczne miał Kartezjański sceptycyzm. Zgodnie z tą opinią zaproponowana przez K a r t e z j u s z a metoda badawcza okazać się miała pomocna w uwolnieniu nauki od balastu dogmatycznych ograniczeń, pochodzących z średniowiecza. Nakaz wątpienia o wszystkim, co nie jest nieodparcie oczywiste, jest — zdaniem tych specjalistów — warunkiem owocnej pracy naukowej.

Sądzimy, że w rzeczywistości sprawa jest znacznie bardziej złożona. Metoda Kartezjańska, w jej literalnym sformułowaniu, nie nadawała się w gruncie rzeczy do bezpośredniego zastosowania w badaniach naukowych. Nawet w matematyce, na którą chętnie powoływał się i sam K a r t e z j u s z i jego zwolennicy, trudno byłoby odnaleźć założenia bezwarunkowo oczywiste, a zarazem na tyle nietrywialne, aby mogły one stanowić fundament interesującej teorii naukowej. Tym bardziej wyjaśnienia wymagać musi fakt, że uczeni, którzy w praktyce nie mogli postępować w myśl wskazań metodycznych Kartezjusza, nader chętnie deklarowali swoją dla nich aprobatę. Mamy tu do czynienia z powstawaniem pewnego trwałego mitu kultury nowożytnej, mitu, który miał się okazać niezwykle istotnym czynnikiem kształtującym samowiedzę nauki. W słowach — wszyscy byli kartezjanami, w- praktyce — nikt zgoła.

Rzeczywiście przełomowe znaczenie dla nauki miały te aspekty filozofii Kartezjańskiej, które wyodrębniliśmy wyżej jako filozofię boską. Nie jego sceptycyzm, lecz jego dogmatyzm; nie jego filozoficzne wątpienie w świadectwo zmysłów, lecz jego *naturalna* i *naiwna* wiara w to, że świat jest zrobiony właśnie w taki sposób, w jaki się ludziom jawi. Nauka nowożytna potrzebowała bowiem takiego właśnie *dogmatu.*

Być może wpływ Kartezjusza na rozwój nauki nowożytnej najlepiej będzie prześledzić, rozpatrując jego efekty w fizyce Isaaca Newtona (1642—1727). Newton wyznawał poglądy naukowe odmienne od Kartezjańskich we wszystkich niemal kwestiach szczegółowych. Kartę z j u s z zwalczał w fizyce hipotezę atomistyczną, Newton był raczej jej zwolennikiem (dokładniejsza analiza ujawnia, że w kontrowersjach tych chodziło nie tyle o istnienie atomów, ile o istnienie próżni, którą Kartezjusz wykluczał, Newton zaś — zakładał). Kartę z j u s z traktował przestrzeń jako charakterystykę ciał materialnych, Newton upatrywał w niej atrybut Boga. Kartezjusz, na marginesie swoich dociekań teoretycznych, sformułował szereg szczegółowych

(i na ogół niewiele wartych) hipotez przyrodniczych, dotyczących np. krążenia krwi lub rzekomej roli szyszynki w funkcjonowaniu umysłu ludzkiego; Newton sformułował zasadę *hypotheses not fingo (hipotez nie tworzę)* i konsekwentnie jej przestrzegał.

Metoda Newtona, polegająca na aksjomatycznym wprowadzaniu podstawowych zasad teorii, a następnie na dedukcyjnym wyprowadzaniu z nich twierdzeń wyjaśniających fakty empiryczne, nie ma nic wspólnego z metodą Kartezjańską. *Zasady* Newtona nie były bowiem bynajmniej oczywiste; trudno wszak dopatrzyć się czegoś *oczywistego* w założeniu, że dwa ciała materialne przyciągają się siłą odwrotnie proporcjonalną do kwadratu dzielącej je odległości. Być może należałoby w tym miejscu wyjaśnić, w jakim sensie używał Newton terminu *zasada* — w odróżnieniu od *hipotezy* — jednak dyskusja tego problemu odwiodłaby nas zbyt daleko od głównego wątku wykładu.

Przy tym wszystkim fizyka Newtona jest w istocie Kartezjańska. Zakłada ona bowiem jako obowiązujący Kartezjański pogląd, który każe ściśle odróżnić substancje od ich przejawów. Weźmy przykładowo pod uwagę Newtonowską teorię przypływów morza. Mamy oto dwa przedmioty substancjalne (Ziemia i Księżyc), które oddziałują na siebie grawitacyjnie. Siły grawitacji powodują przy tym taką modyfikację materii ziemskiej, która przejawia się przez ruchy mas wodnych oceanu. Przypływ morza jest zatem przejawem Księżyca w substancji ziemskiej. Cała reszta jest kwestią obliczeń matematycznych, obliczenia te jednak dokonywane są w schemacie pochodzącym z filozofii Kartezjusza.

Jest to tylko konkretny przykład pewnej ogólnej prawidłowości kulturowej. Rozwój nauki wymaga rygorystycznego odróżniania obiektów materialnych i zjawisk, czy — jak to się okazuje w ściślejszym ujęciu metodologicznym — stanów przypisywanych tym obiektom. Jest to niezbędne dla zaspokojenia pewnej potrzeby praktycznej. Działalność naukowa, zwłaszcza w fizyce, zmierza — najprościej biorąc — do tego, aby przez badanie oddziaływań między obiektami nauczyć się przewidywać, a także wywoływać określone stany tych obiektów.

Inne jeszcze odkrycie Kartezjusza pozostawiło niezatarty ślad w nauce nowożytnej. Jest to odkrycie układu współrzędnych, otwierające drogę do budowy geometrii analitycznej. Istotne jest, aby zauważyć, że koncepcja Kartezjańskiego układu współrzędnych pozostaje w ścisłym związku z jego podstawowymi ideami filozoficznymi. Układ współrzędnych jest tworem wprowadzonym po to, aby można było znajdować w nim graficzne reprezentacje funkcji matematycznych. Jest teraz tak, że podobnie, jak każdemu przedmiotowi substancjalnemu można przyporządkować nieskończoną mnogość jego przejawów, tak funkcja matematyczna, w zależności od wyboru układu współrzędnych, uzyskuje nieskończenie

wiele różnych reprezentacji graficznych. Wszędzie tu odnajdujemy podstawową ideę filozoficzną kartezjanizmu: rygorystyczne odróżnienie substancji i przejawu powiązane z przekonaniem, że tylko badanie przejawów otwiera drogę do poznania substancji. Istotnie metody geometrii analitycznej pozwalają na efektywne i eleganckie badanie funkcji matematycznych, oraz tych praw przyrody, które się w związkach funkcyjnych wyrażają. Przypomnijmy, że wielkie odkrycie matematyczne Newtona, a mianowicie odkrycie rachunku różniczkowego, nie byłoby możliwe bez zapoczątkowanej przez Kartezjusza umiejętności przedstawiania funkcji przez krzywe umieszczone w układach współrzędnych.

Jest paradoksem kartezjanizmu, że stymulujący naukę wpływ miały te spośród zawartych w nim idei, do których sam twórca zdawał się nie przywiązywać zasadniczej wagi. Natomiast metoda Kartezjusza, przedmiot jego dumy — nie znalazła w nauce zastosowań, których oczekiwano. Jej kulturowe znaczenie ujawnia się natomiast — jak zobaczymy— w innych, niż nauka, obszarach świadomości społecznej.

V. KARTEZJUSZ A KULTURA MIESZCZAŃSKA

XVII stulecie było w Europie okresem formowania się nowego typu kultury. Kulturę tę nazywa się kulturą mieszczańską lub burżuazyjną (od francuskiego słowa *bourgeois* — mieszczanin). Przyjmujemy tutaj założenie, że kultura mieszczańska stanowi formację kulturową wewnętrznie jednolitą (homogeniczną), w tym sensie, że różnice dzielące tę kulturę od kultur wcześniejszych, a być może również — późniejszych, są bardziej istotne niż kontrowersje ujawniające się wewnątrz niej samej. Owo założenie o homogeniczności nie jest bynajmniej bezdyskusyjne. Warto może dodać, że z metodologicznego punktu widzenia pytanie o homogeniczność kultury mieszczańskiej jest równoważne pytaniu o jej istnienie. Każdy bowiem, kto zaprzecza jednorodności pewnej formacji kulturowej, kwestionuje tym samym wszelkie racje, które mogą przemawiać za potrzebą wyodrębnienia tej formacji jako szczególnego stadium dziejów powszechnych.

Trzeba sobie zdawać sprawę, że pojęcie kultury mieszczańskiej, jakkolwiek używane przez humanistów o najrozmaitszych orientacjach filozoficznych, wywodzi się w ostatniej instancji z - Marksowskiej koncepcji periodyzacji dziejów, opartej na analizach pojawiających się w społeczeństwie sprzeczności klasowych. Zarazem w całym tekście jesteśmy zmuszeni w pewnym sensie zakładać tę koncepcję, a to przez stosowanie pojęć — takich jak *kultura mieszczańska* — które inaczej byłyby nieuprawnione.

Jest to szczególny przykład powikłań teoretycznych, dyskutowanych w filozofii XX-wiecznej w literaturze poświęconej tzw. kołu hermeneutycznemu. Oto każdy opis historyczny wymaga zastosowania aparatu pojęciowego zaczerpniętego z jakiejś doktryny współczesnej, każdy taki opis jest zatem mniej lub bardziej zniekształcającą interpretacją. Z drugiej strony zrozumienie owej doktryny organizującej opis historyczny możliwe jest dopiero przez prześledzenie całej drogi rozwojowej, która do jej powstania doprowadziła. Doktryna Kartezjusza występuje zatem w podwójnej roli: jako przedmiot opisu kierowanego pewną teorią współczesną i jako jedna z przesłanek, którą ta teoria zakłada. Jest to wspomniane *koło.* Aby zrozumieć Marksa, trzeba znać Kartezjusza; z drugiej zaś strony poznanie Kartezjusza nie jest możliwe bez zastosowania aparatu teoretycznego, zaczerpniętego od Marksa. [3] Paradoksalność tej sytuacji poznawczej jest oczywista, jest też widoczne, że nie sposób jej uniknąć. Można jedynie pokazać — co pozostawiamy inwencji czytelnika — że mamy tu do czynienia ze szczególnym przypadkiem owej sprzeczności między filozofią boską i ludzką, o której mówiliśmy uprzednio.

Rozwój kultury mieszczańskiej datujemy od czasów Renesansu, a więc od XIV wieku. Jest on związany ze wzrostem znaczenia trzech klas społecznych: rzemieślników, kupców i finansistów. Powodzenie życiowe przedstawicieli każdej z tych trzech klas uzależnione jest przede wszystkim od rozwoju stosunków wymiany rynkowej. Prawa rynku wyznaczają pewien sposób życia odmienny zarówno od sposobu życia szlachty i arystokracji, jak i od sposobu życia kleru i zakonników.

Na czym zasadza się nowość mieszczańskiego sposobu życia w porównaniu z praktyką innych klas i warstw społecznych? Bynajmniej nie jest łatwo odnaleźć dostatecznie precyzyjną odpowiedź na to pytanie. Trzeba się zwłaszcza wystrzegać pewnych narzucających się wulgaryzacji, do których zaliczymy na przykład pogląd, że specyficzną cechą mieszczaństwa był rzekomo pęd do nieograniczonego bogacenia się. [4] Majątek — stosownie do swoich możliwości — gromadziły wszak wszystkie klasy posiadające: szlachta, księża, kupcy i finansiści. W tej zatem kwestii nie sposób znaleźć niczego, co byłoby dla mieszczaństwa swoiste.

Być może najtrafniejsza diagnoza zawiera się w następującym sformułowaniu: mieszczański sposób życia zakłada dwojakiego rodzaju wolność, wolność gromadzenia informacji we wszystkich sprawach, które —

[3] Zamiana *koncepcji* Marksa na dowolną inną, w niczym nie narusza istoty paradoksu.

[4] K. Marks pisał o *wilczym głodzie wartości dodatkowej,* charakteryzującym burżuazję XIX wieku. Myśl ta, trafna jako charakterystyka kapitalizmu wolnokonkurencyjnego, nie ma bezpośredniego zastosowania do czasów Renesansu.

choćby pośrednio — mogły okazać się istotne dla osiągnięcia zysku, oraz wolność racjonalnego (opartego na kalkulacji) wyboru postępowania najlepszego w danej sytuacji. Dla mieszczanina cały świat staje się przedmiotem racjonalnej eksploatacji, przy czym właśnie określenie *racjonalna* jest tutaj istotne. Nie istnieją żadne bezwarunkowe recepty określające optymalny sposób prowadzenia interesów, nie istnieją autorytety — nawet najbardziej szacowne — od których kupiec mógłby się dowiedzieć, co w jakiej sytuacji opłaca mu się sprzedać, a co kupić. Sposób życia klasy mieszczańskiej jest zorientowany na przyszłość, zmusza do przyjęcia postawy otwartej wobec tego wszystkiego, co się wydarzy, a co może znacznie odbiegać od znanych z przeszłości standardów.

Co to znaczy *racjonalna eksploatacja świata?* Posługując się językiem filozofii Kartezjusz a, ujmiemy rzecz następująco. Człowiek postawiony wobec sytuacji problemowej musi najpierw wytworzyć sobie jasne przedstawienie wszystkich czynników określających sytuację. Ten subiektywny obraz świata zostaje następnie poddany intelektualnej obróbce; przy wykorzystaniu narzędzi dostarczonych przez naukę próbujemy przedstawić sobie różne warianty dalszego przekształcenia się sytuacji. Jednakże ten cały, czysto intelektualny, etap badania jest jedynie wstępnym . stadium rozwiązywania problemu. W stadium drugim — praktycznym — podmiot próbuje znaleźć taką technikę oddziaływania na przedmiot substancjalny, aby wywołać w nim pożądane zmiany. I wreszcie — na koniec — znowu przez przedstawienie przekonuje się, czy rzeczywiste efekty manipulacji zgadzają się z oczekiwanymi.

Kartezjusz niewątpliwie nie zdawał sobie sprawy z całej złożoności opisanego procederu racjonalnego eksploatowania świata. Kultura XVII stulecia nie dysponowała jeszcze językiem odpowiednio ukształtowanym do tego celu. Zarazem Kartezjusz walnie przyczynił się do wytworzenia pierwocin odpowiedniego języka. Zaczerpniętym z dawnej tradycji filozoficznej kategoriom *substancji, przedmiotu* i *przedstawienia* nadał taki sens, że werbalna artykulacja procesu racjonalnej eksploatacji świata stała się w zasadzie możliwa. Na tym polega ideologiczne znaczenie Kartezjanizmu jako pojęciowego fundamentu kultury mieszczańskiej.

Diagnozy tej nie należy pojmować w ten sposób, jakoby Kartezjusz świadomie i celowo wyrażał nowe tendencje kulturowe. Kwestia wewnętrznej motywacji filozoficznej działalności Kartezjusza nie ma tutaj znaczenia; skądinąd wolno sądzić, iż była to motywacja o charakterze na poły religijnym, nieświadoma praktycznych potrzeb mieszczaństwa. Podobnie jednak jak istnienie Księżyca przejawia się w przypływach i odpływach ziemskich oceanów (choć Ziemia — jako bryła materialna — niczego o tym *wiedzieć* nie może), tak sposób życia — praktyka — postępowych klas społecznych wyciska swoje piętno na współ-

czesnych systemach teoretycznych (choćby ich twórcy nawet się tego nie domyślali). Dlatego też, niezależnie od intencji filozofa, każda doktryna filozoficzna ujawnia z czasem swój właściwy sens historyczny, zależny nie od jej wewnętrznej zawartości, lecz od możliwości interpretacji w duchu odpowiadającym zapotrzebowaniu społecznemu.

Otóż historia sprzyjała Kartezjuszowi. Spróbujemy obecnie — na jego przykładzie — pokazać działanie historycznego mechanizmu produkowania sensu, mechanizm genezy mitu.

Sto lat przed narodzinami Kartezjusza Europa Północna stała się terenem reformacji religijnej, zapoczątkowanej przez Martina Lutra (1483—1546) i Jana Kalwina (1509—1564). Pominiemy tutaj treść religijną ruchu Reformacji. Weźmiemy natomiast pod uwagę treści społeczne, decydujące o tym, że ruch ów stał się platformą konsolidacji ekonomicznych i politycznych interesów mieszczaństwa.

Według zgodnej opinii historyków, na ideologiczny sens Reformacji składały się treści dwojakiego rodzaju.

Po pierwsze — był to ruch antyklerykalny, w tym sensie, że ideolodzy Reformacji odrzucali instytucjonalny autorytet Kościoła Rzymskiego, przyznając każdemu człowiekowi prawo poszukiwania drogi do zbawienia zgodnie z wymogami własnego sumienia.

Po drugie — był to ruch antyarystokratyczny w tym sensie, że wychodził od potępienia przywilejów szlacheckich — jako niezgodnych z ewangeliczną ideą równości wszystkich ludzi wobec Boga — potępiał nadmierne bogacenie się klas posiadających, występował przeciwko luksusom i zbytkom. Reformacja w tym sensie była próbą reanimacji w XVII-wiecznej Europie pierwotnych — w chrześcijaństwie — ideałów prostoty i ubóstwa. W jakiejś mierze obie tendencje Reformacji splatały się ze sobą. O tyle mianowicie, o ile prawdą jest, że wcześniej już nastąpiło zbliżenie sposobów życia bogatego kleru oraz szlachty i arystokracji feudalnej. Jest zaś prawdą, że takie zbliżenie było w owej epoce rzeczywistością.

Mieszczaństwo — jako nowa siła klasowa konkurująca z klerem i szlachtą w dążeniu do prestiżu społecznego i wpływów politycznych — było w ruchach reformacyjnych żywotnie zainteresowane. Szybko jednak uświadomiło sobie pewne ograniczenia, które skłaniały do zahamowania nazbyt radykalnych tendencji Reformacji — znajdujących wyraz w działalności plebejskich, a zwłaszcza chłopskich, odłamów tego ruchu. Co się tyczy antyklerykalnego aspektu Reformacji, ideolodzy mieszczańscy nader szybko zrezygnowali z radykalnego postulatu chrześcijaństwa bezwyznaniowego i pozbawionego organizacji kościelnej. Zamiast tego pojawił się postulat umiarkowanej reformy Kościoła, pomyślanej tak, aby zachować organizację klerykalną — lecz uniezależnioną od Watykanu i przez to bardziej podatną na wpływy lokalnych społeczności mieszczań-

skich — oraz ograniczyć prawo swobodnego wyboru drogi do zbawienia przez uznanie pewnego niekwestionowalnego autorytetu, jakim miał być autorytet *Pisma Świętego.* Co się tyczy aspektu antyarystokratycznego, to kompromisowość ideologicznej postawy mieszczaństwa ujawniła się z czasem w preferowaniu rozwiązań, które — przy potępieniu życia *hulaszczego* i *rozwiązłego* — sankcjonowały ludzkie prawo do nabywania i użytkowania *uczciwą* drogą zdobytego majątku.

Oczywiście, masowy ruch społeczny, jakim stała się w XVI i XVII stuleciu Reformacja, nie dał się zamknąć w ramach wyznaczonych przez ideologiczną tendencję dominującą w środowiskach mieszczańskich. Taka uniformizacja była tym bardziej niemożliwa, że samo mieszczaństwo nie stanowiło jednolitej grupy społecznej: interesy klasowe rzemieślników, kupców i finansistów w pewnym obszarze zgodne, w innym — kolidowały ze sobą. W rezultacie ruch reformacyjny uległ we wszystkich krajach europejskich rozbiciu na rozmaite zwalczające się nawzajem odłamy.

Na pierwszy rzut oka może wydać się naturalne przypuszczenie, że filozofia Kartezjusza nadawała się idealnie na teoretyczny fundament ruchów reformacyjnych. Istotnie, metoda Kartezjańska, uprawniająca i zobowiązująca każdego człowieka do samodzielnego rozstrzygania podstawowej dla religii kwestii istnienia Boga, mogła być wykorzystana jako koronny argument przeciwko wszelkim formom religijności zinstytucjonalizowanej, religijności odwołującej się raczej do autorytetu Kościoła niż do głosu sumienia i rozumu ludzkiego. W rzeczywistości jednak recepcja kartezjanizmu przez Reformację była procesem złożonym, a różne skrzydła tego ruchu religijnego zajmowały w tej sprawie radykalnie przeciwstawne pozycje. W Holandii, gdzie spośród kościołów zreformowanych dominację wywalczył kościół kalwiński, kartezjanizm nie znalazł uznania w oczach teologów najbardziej wpływowych. Należał do nich V o e t i u s, który począwszy od 1639 roku poddawał doktrynę Kartezjusza bezpardonowej krytyce. V o e t i u s był bowiem przedstawicielem tego odłamu kleru kalwińskiego, który, zachowując nieprzejednaną postawę wobec Kościoła katolickiego, zmierzał do ugruntowania autorytetu kalwińskiego Kościoła Zjednoczonych Prowincji i stąd nie mógł być zainteresowany radykalizmem Kartezjusza, nieustępliwego w obronie niezbywalnych praw rozumu ludzkiego w rozsądzaniu wszelkich kwestii religijnych. Istniał tu jeszcze jeden kamień obrazy, pozornie bardziej nawet ważki, w rzeczywistości jednak mniej istotny: a mianowicie niezgodność między Kartezjańską koncepcją wolności umysłu ludzkiego a Kalwina doktryną predestynacji.

Równocześnie myśl Kartezjusza wywarła znaczny wpływ na kształtowanie radykalnych tendencji w kościele kalwińskim. Wymienić tu trzeba nieortodoksyjnego (względem standardowej teorii Kalwińskiej)

myśliciela Frederika van Leenhofa (1647—1713), autora *Łańcucha teologii biblijnej* i *Nieba na ziemi.* W *Łańcuchu teologii biblijnej* van L e e n h o f przejął od Kartezjusza cały schemat psychologicznego dowodu istnienia Boga. Wychodząc od oczywistości własnego istnienia, posuwał się drogą kartezjańską aż do uznania Boga-Stworzyciela jako źródła, od którego pochodzą ludzkie wyobrażenia religijne. Konsekwentnie van Leenhof uznawał instytucje kościelne za zbędne dla zbawienia duszy ludzkiej, broniąc zasady tolerancji religijnej w jej skrajnym sformułowaniu i zbliżając się do koncepcji chrześcijaństwa bezwyznaniowego.

Trzeba tu wszakże zwrócić uwagę, że ruch, którego przedstawicielem — przedstawicielem, bo bynajmniej nie twórcą — był van Leenhof, w dalszej dynamice musiał wykraczać poza obszar dociekań wyznaczony metodą Kartezjańską. Decydowały o tym dwie okoliczności.

Po pierwsze — indywidualizm chrześcijański, przyznający każdemu człowiekowi prawo wolnego wyboru najbardziej mu odpowiadającej formy kultu religijnego, może odwoływać się bądź do wskazań rozumu ludzkiego, bądź do głosu uczucia. Filozofia Kartezjańska preferowała pierwsze z tych alternatywnych rozwiązań, skłaniała do religijności racjonalistycznej a nie sentymentalistycznej. Wbrew temu radykalne nurty ruchów reformacyjnych prowadziły z reguły do mistycyzmu, do wiary w to, że dla człowieka dostępny jest bezpośredni — i przede wszystkim emocjonalny — kontakt z Bogiem osobowym. Tego rodzaju mistyka, ogromnie ważna w kształtowaniu XVII-wiecznej kultury religijnej, była duchowi kartezjańskiemu całkowicie obca. Ujmując rzecz lapidarnie, powiemy, że metoda Kartezjusza odegrała w radykalnym nurcie Reformacji rolę detonatora, ułatwiła i usankcjonowała wyzwolenie się spod autorytetów Kościoła Rzymskiego i kościołów zreformowanych, po dokonaniu tego zadania okazywała się wszakże bezużyteczna, pozostawiając człowieka sam na sam z jego Bogiem. Stanowiła szczebel na drodze do mistycyzmu, który mistyk musiał przekroczyć, aby go następnie odrzucić.

Po drugie, racjonalizm Kartezjański okazywał się bezsilny w rozstrzyganiu doniosłego zagadnienia zawartego w pytaniu o to, w jakiej mierze godzi się chrześcijaninowi dbać o dobra doczesne. Stosunkowo łatwo było pogodzić się co do tego, że odrodzone chrześcijaństwo winno zarówno wystrzegać się przywiązania do zbytku i luksusu, jak też unikać szkodliwych dla ciała i duszy form przesadnej ascezy. Ta ogólnikowa pochwała umiaru w życiu doczesnym nie zadowalała jednak nikogo i prowokowała do dalszych rozstrząsań filozoficznych, które wyprowadzały poza kartezjanizm. Sam van Leenhof, w swojej późnej pracy *Niebo na ziemi* skłonił się do poglądu, że zgodnie z wolą Boga człowiek powinien bez ograniczeń korzystać z wszelkich przyjemności doczesnych, je-

żeli tylko osiąga je bez uszczerbku dla bliźnich. Pogląd ten — oparty na założeniu, iż Bóg stworzył nas po to, abyśmy byli szczęśliwi — wykracza zdecydowanie poza schemat filozoficzny zapożyczony od Kartezjusza.

We wszystkich tych powikłaniach odnajdujemy bez trudu pewien charakterystyczny rys kartezjanizmu. Kartezjanizm mianowicie był filozofią zbyt radykalną, aby dał się pogodzić z założeniami ortodoksji chrześcijańskiej, natomiast zbyt mało radykalną, aby mógł posłużyć za ideologię ruchów konsekwentnie antyreligijnych i antykościelnych. Kartezjusz wskazał myśli mieszczańskiej pewną drogę, na drodze tej jednak nie mógł już służyć jej za przewodnika.

Diagnoza ta znajduje potwierdzenie w analizie wpływów kartezjanizmu w myśli katolickiej. Sam Kartezjusz — mimo ponad dwudziestoletniego pobytu w kalwińskich Niderlandach (począwszy od 1629 roku) — dochował wierności Kościołowi katolickiemu. Liczył też, jak wolno sądzić, na uznanie myślicieli i teologów związanych z Towarzystwem Jezusowym, tym bardziej, że w latach młodzieńczych kształcił się w jednym z najsławniejszych we Francji kolegiów jezuickich. Wbrew tym oczekiwaniom odbiór filozofii Kartezjusza we wpływowych kręgach jezuickich był — z nielicznymi wyjątkami — nieprzychylny. Jezuici nie bez racji dopatrzyli się w Kartezjanizmie zagrożeń dla autorytetu Kościoła i jego roli w umacnianiu więzi religijnych. Ta podstawowa kość niezgody spowodowała odrzucenie szans porozumienia, których można się dopatrywać w swoistej racjonalności jezuitów, dążących do kompromisu między nakazami religii a doczesnymi interesami wiernych.

Ze znacznym uznaniem spotkał się natomiast kartezjanizm w kręgach myślicieli zbliżonych do jansenizmu. Jansenizm (od nazwiska Corneliusa Janseniusa) był prądem religijnym, który w kwestiach doktrynalnych bronił poglądu, że koniecznym warunkiem zbawienia człowieka — skażonego wszak grzechem pierworodnym — jest łaska boża, a formalne przestrzeganie obrządków religijnych ma tu znaczenie drugorzędne, stanowi — w obszarze kulturowym katolicyzmu — pewien odpowiednik koncepcji Kalwina w ruchach reformacyjnych. Otóż w warunkach francuskich, w warunkach ostrych sporów i wzajemnych oskarżeń jezuitów i jansenistów, ci drudzy okazali się skłonni do częściowej adaptacji doktryny filozoficznej Kartezjusza. Istotną rolę odegrał tu główny teoretyk jansenizmu, Antoni Arnauld (1612—1694). Arnauld (w bezpośredniej dyskusji z tezami Kartezjańskich *Medytacji)* poparł Kartezjusza w jego usiłowaniach kontynuacji pewnych koncepcji filozoficznych św. Augustyna. Skłonny był też — zgodnie z podstawowymi założeniami jansenizmu — zaakceptować pogląd, że ludzkie przedstawienia Boga (idea Boga jako bytu doskonałego, a więc takiego, który nie może być fikcyjny), powstają w umyśle w rezultacie bezpo-

średniej ingerencji mocy boskiej. Był zatem bliski Kartezjańskiej koncepcji dowodu istnienia Boga (zgłaszając pewne zastrzeżenia do tego fragmentu rozumowania Kartezjusza, którego dotąd nie dyskutowaliśmy, a w którym Kartezjusz wyraził opinię, że Bóg jest — w pewnym sensie — *swoją własną przyczyną).*

W dalszym rozwoju myśli jansenickiej okazało się rychło — podobnie jak to było w historii recepcji Kartezjanizmu w radykalnym nurcie Reformacji — że zachodzi konflikt między Kartezjańskim racjonalizmem, a sentymentalizmem, do którego skłaniali się zwolennicy indywidualistycznych tendencji w chrześcijaństwie. Czołowym wyrazicielem idei jansenickiego sentymentalizmu stał się francuski filozof i matematyk Blaise Pascal (1623—1662). Pascal zaaprobował metodę Kartezjańską jako zadowalający sposób ustalania prawd rozumowych, zauważył jednak zarazem jej nieefektywność. Racjonalny dowód istnienia Boga, proponowany przez Kartezjusza, jest bezwartościowy, jako że obciążony błędem logicznym. Religia znajduje fundament w *prawdach serca,* a nie w *prawdach rozumu.* Tak zatem, wychodząc od Kartezjanizmu, Pascal twierdził, że system ten nie jest w stanie podać przekonującego rozstrzygnięcia żadnego z istotnych dla człowieka problemów. Wyjście upatrywał w dopuszczeniu w kwestiach religii werdyktu objawienia i mistycznej intuicji.

Pascal podał zarazem oryginalny argument przemawiający za racjonalnością wiary w Boga. Zauważył oto, że ateista — odrzucając religię — ryzykuje utratą zbawienia. Ryzyko to jest niewspółmierne (bo nieskończone), z jakimkolwiek doczesnym pożytkiem związanym z ateizmem. Jest to tak zwany *zakład Pascala (le pari de Pascal).* Zgodnie z argumentem Pascala ateista postępuje nierozsądnie: tak właśnie, jak człowiek, który licząc na drobny zysk pieniężny decydowałby się na przedsięwzięcie, w którym można stracić życie.

Głębsza refleksja dotycząca *zakładu Pascala* ujawnia jednak rzecz zastanawiającą. Oto nawet ci filozofowie, którzy — tak jak Pascal — dostrzegli słabości Kartezjańskiego racjonalizmu, nie potrafili go w pełni przezwyciężyć. Pascal podaje wszak racjonalny argument przeciwko racjonalizmowi w sprawach wiary. Odrzucając racjonalizm, zakłada go zarazem niejako *na wyższym poziomie* (na poziomie teorii decyzji, jak można by powiedzieć w języku dwudziestowiecznej nauki). Właśnie tego typu fakty czy osobliwości świadczą najlepiej o tym, jak głęboki był wpływ myśli Kartezjańskiej na umysły elity kulturowej jego epoki.

Na tym właśnie polega mit kartezjański. Rozprzestrzenia się domniemanie, że możliwe jest znalezienie racjonalnej metody pozwalającej na rozstrzygnięcie podstawowych problemów kultury ludzkiej, na ocenę zasadności wiary religijnej, na odnalezienie skutecznego sposobu uprawia-

nia przyrodoznawstwa, wreszcie na uzasadnienie sprawiedliwego systemu prawodawstwa i etyki. Niektórzy wierzą, że nadzieje te spełnia metoda podana przez Kartezjusza. Inni — mądrzejsi, jak Gassendus, Pascal czy Hobbes — wiedzą, że to nie jest prawda. Jednak nawet sceptycy zgadzają się, że dalszy postęp możliwy jest jedynie bądź przez udoskonalenie metody Kartezjusza, bądź też zmuszeni są do poszukiwania doktryny (takiej jak mistycyzm), która by mogła skutecznie być jej przeciwstawiona. Widmo metody krąży po XVII-wiecznej Europie, budząc nadzieje jednych, a strach wśród drugich.

Nieprzypadkowo radykalny odłam mieszczaństwa solidaryzował się z racjonalistyczną tendencją kartezjanizmu. Mit Kartezjański odpowiadał bowiem zapotrzebowaniu mieszczaństwa na ideologię antyarystokratyczną, antyklerykalną, wreszcie na ideologię *naukową.* Jak powie później Immanuel Kant, Kartezjusz wskazał europejskiemu mieszczaństwu *drogę do pełnoletnośpi.* Postępując tą drogą kultura mieszczańska miała się wzbogacić o filozofie bardziej radykalne, jawnie antyreligijne, rezygnujące zarówno z tezy o istnieniu Boga, jak i z tezy o istnieniu duszy. W XVII stuleciu była to jednak kwestia dalszej przyszłości.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

JĘDRZEJ STANISŁAWEK

O DIALEKTYCE

Do naszych czasów pojawiło się wiele systemów filozoficznych. Wyróżnić można wśród nich ujęcia materialistyczne, w tym, między innymi, filozofię marksistowską. Zastanówmy się, czym różnią się między sobą stanowiska materialistyczne i czym wyróżnia się wśród nich myśl marksistowska. Aby odpowiedzieć na te pytania rozpatrzymy najpierw wyjściową tezę materializmu, przekonanie, iż jedynie materia istnieje samoistnie, zaś wszystko inne (wytwory materii) istnieje tylko w oparciu o swe materialne podłoże.

To, co rzeczywiste, nie jest jedynie biernym istnieniem: każdy element świata posiada zmieniające się własności i w konsekwencji materialistyczna teoria istnienia [1] wymaga uzupełnienia jej o teorię funkcjonowania świata[2]. Systemy materialistyczne różnią się między sobą mniej lub dalej idącą konsekwencją — a to zarówno zakresem zjawisk objaśnianych materialistycznie — jak i poglądem na sposób funkcjonowania świata. Spośród różnych, dawnych i nowych poglądów materialistycznych, materializm marksistowski wyróżnia się tym, że jego częścią składową jest dialektyka: dialektyczne rozumienie losów świata[3].

Od ponad stu lat koncepcja dialektyki należy do podstawowych zagadnień filozoficznych i jako taka cieszy się powszechnym zainteresowa-

[1] Doktryna materialistyczna nie ogranicza się do przytoczonych przez nas stwierdzeń; zawiera ona m. in. także teorię własności materii oraz teorię stosunku materii do jej wytworów.

[2] Dotychczasowy materializm zazwyczaj był teorią niekonsekwentną. Niekonsekwencje (w tym niekiedy nawet idealistyczne traktowanie materii oraz odniesienia do materii jej wytworów) polegały m. in. także na tym, że nie można było w ramach tej teorii wyjaśnić funkcjonowania świata — i dlatego łączono je z istnieniem sił względem świata zewnętrznych. Materialistyczna dialektyka pozwala, jak zobaczymy później, uniknąć tej niekonsekwencji.

[3] Pośród opozycyjnych względem materializmu systemów idealistycznych można wskazać ujęcia traktujące świat dialektycznie. (Ten rodzaj dialektycznego rozumienia rzeczywistości nazywamy dialektyką idealistyczną). Spośród więc ogółu systemów filozoficznych jedynie myśl marksistowska łączy materializm z dialektyką. Z tego też powodu nazywana jest powszechnie materializmem dialektycznym.

niem. Nie jest przy tym wolna od polemik i kontrowersji teoretycznych. W omówieniu, które przedstawiamy, nie wnikamy w sprawy sporne. Skupimy się na przedstawieniu podstawowych tez dialektycznego obrazu świata. Wykład podstaw dialektyki uzupełniamy o zwięzłą prezentację ujęć niedialektycznych oraz o szkic historyczny, pokazujący drogę filozofii ku dialektyce materialistycznej. Przedstawiamy także metodę dialektyczną.

I. DIALEKTYCZNY OBRAZ ŚWIATA

Świat składa się z materii oraz z jej wytworów. Ani jednak materia, ani jej wytwory nie istnieją nigdy w. swej czysto materialnej — lub czysto idealnej albo psychicznej — postaci i zawsze obdarzone są określonymi własnościami. Własności nadają materii i jej wytworom konkretną formę; nie zawsze przecież taką samą. Dialektyka opisując zachowanie się świata orzeka o związkach pomiędzy własnościami przedmiotów: o związkach diachronicznych (niewspółczasowych) oraz o związkach synchronicznych (współczasowych). Stanowi w ten sposób teorię ogółu własności przysługujących elementom świata[4].

Pierwszą podstawową własnością charakteryzującą funkcjonowanie świata jest jego zmienność. W ujęciu dialektycznym zmienność ta — zmienność dialektyczna — jest uporządkowana i przyjmuje postać dialektycznego rozwoju. Drugą podstawową cechą dialektyczną świata jest jego dialektyczna jedność (jedność genetyczno-logiczna): diachroniczna i synchroniczna wzajemna współzależność — a co za tym idzie wzajemna współzmienność — poszczególnych własności przysługujących obiektom i układom.

Dialektyczne własności świata opisuje się zazwyczaj w postaci formuł nazywanych prawami (zasadami) dialektyki. Poszczególne prawa noszą tradycyjne już nazwy, odnoszące się do treści twierdzeń[5]. Każde prawo pełni określoną funkcję teoretyczną: prawo pierwsze (powszechnej zmienności) ustala zakres zmienności; prawo drugie (jedności i walki przeciwieństw) ukazuje przyczynę powszechnej zmienności; prawo trzecie (przechodzenia zmian ilościowych w jakościowe) opisuje sposób zachodzenia zmian; prawo czwarte (negacji dialektycznej) określa podobieństwo

[4] Teoria ta uchwytuje najogólniejsze cechy własności. Owe meta-własności nazywamy dialektycznymi własnościami świata.

[5] Pozostajemy przy określeniach tradycyjnych. Wypowiadając pełną treść poszczególnych praw zapisujemy jednak każde z nich w postaci kilku odrębnych stwierdzeń. Do zestawu tradycyjnych treści wprowadzamy prawo piąte, określane przez nas jako *zasada rozwoju dialektycznego.*

pomiędzy kolejnymi stanami przedmiotu; prawo piąte (rozwoju dialektycznego) wskazuje kierunek rozwoju; prawo szóste (wszechzwiązku zjawisk) charakteryzuje dialektyczną jedność świata.

1. PRAWO POWSZECHNEJ ZMIENNOŚCI

Podstawową właściwością świata jest jego zmienność. Określmy jej charakter. Zmienność przyjmować może postać zmian nieuporządkowanych oraz zmian uporządkowanych, w szczególności zmian cyklicznych oraz zmian postępujących. W rozumieniu dialektyki, o charakterze świata stanowią zmiany postępujące: zmiany, w następstwie których przedmioty przyjmują coraz to nowe kształty[6]. Zmiany te mają charakter dialektyczny — są mianowicie zgodne z prawami dialektyki. Ciągi takich zmian noszą nazwę rozwoju.

Określiliśmy do tej pory charakter zmienności. Ustalmy obecnie jej zakres. Prawo powszechnej zmienności pozwala w tym względzie stwierdzić, że:

1. Cokolwiek istnieje (każdy przedmiot: obiekt lub układ) zmienia się[7]; co więcej:
2. Cokolwiek istnieje, rozwija się; tak więc:
3. Każdy przedmiot ma swój początek (kiedyś zaczyna istnieć);
4. Każdy przedmiot różnicuje się i rozwija jakościowo;
5. Każdy przedmiot ma swój kres (kiedyś przestaje istnieć)[8].

2. PRAWO JEDNOŚCI I WALKI PRZECIWIEŃSTW

Zbadajmy przyczynę powszechnej zmienności. Wielokrotnie poszukiwano jej w czynnikach względem świata lub materii zewnętrznych. Dia-

[6] Określenie *kształtu przedmiotu* — podobnie jak kilka innych, którymi się posługujemy — jest terminem metaforycznym. Opisy dialektyki pełne są takich barwnych określeń. W miarę możliwości likwidujemy dialektyczną metaforykę, pozostawiając ją jednak tam, gdzie jest łatwa do usunięcia, oraz tam, gdzie jej usunięcie wymagałoby istotnego poszerzenia wykładu.

[7] Kwestia stosowalności zasad dialektyki do materii jako takiej lub do świata jako całości jest sprawą skomplikowaną. W naszym omówieniu ograniczamy zakres ważności praw dialektyki do elementów świata lub do poszczególnych jego obszarów. Niektórzy proponują dalej idące ograniczenia, mianowicie uznanie materii nieożywionej, a nawet całej przyrody za niedialektyczne. Według tego rodzaju skrajnych stanowisk dialektyka odnosiłaby się jedynie do sfery duchowych wytworów człowieka, ewentualnie do dziedziny historii. Na pewno dialektyka obowiązuje wszelkie złożone formy istnienia; problemem do dyskusji pozostaje sprawa stosowania się do niej form prostych.

[8] Formuła 5. występuje najczęściej pod nazwą prawa negacji negacji (zaprzeczenia zaprzeczenia): przekonania, iż każda kolejna forma przedmiotu istnieje jedynie skończony okres czasu.

lektyka materialistyczna odrzuca takie rozwiązanie. W jej ujęciu świat rozwija się dzięki sobie — dzięki wewnętrznym sprzecznościom, obecnym w każdym przedmiocie i w każdym oddziaływaniu. Wszystko, co istnieje, egzystuje dzięki złączeniu przeciwstawnych tendencji (przeciwstawnie działających sił), dzięki któremu jest w stanie skutecznie przeciwstawiać się naciskom środowiska. Tendencje te nazywamy przeciwieństwami (sprzecznościami) dialektycznymi. Wszelkie oddziaływanie ma przy tym sprzeczny charakter: wywołując pewien skutek uruchamia jednocześnie czynniki skutkowi temu przeciwdziałające[9]. Sprzeczności dialektyczne przeciwdziałają sobie *(walczą* ze sobą, *ścierają się),* jednak — pod groźbą likwidacji przedmiotu nie można ich rozłączyć — np. usuwając jedną z nich[10]. Są one jednością przeciwieństw.

Literatura przedmiotu, na której się opieramy[11], jako przykład klasyczny omawianej sytuacji, podaje wzajemne odniesienie burżuazji i proletariatu, przeciwieństw cechujących burżuazyjny ład społeczny, których rozwój i wzajemne oddziaływanie dynamizuje sytuację społeczną i zagraża istnieniu kapitalizmu. Pomijając dalsze przykłady, wykorzystajmy poczynione objaśnienia i zapiszmy drugie prawo dialektyki — zasadę jedności i walki przeciwieństw. Przedstawiamy ją jako koniunkcję trzech twierdzeń, a mianowicie:

1. Cokolwiek istnieje, jest jednością przeciwieństw: przeciwstawnych tendencji i przeciwstawnych oddziaływań.

2. Przeciwieństwa dialektyczne przeciwstawnie oddziałują na siebie: rozwój jednego z nich stwarza korzystne warunki rozwoju drugiego — chociaż bezpośrednio rozwój ten utrudnia.

3. Przeciwdziałanie przeciwieństw powoduje zmiany przedmiotu: wywołuje jego rozwój, a w końcu prowadzi do jego zagłady.

[9] Przykładu tego rodzaju sytuacji dostarcza opowiadanie Kafki *Schron* (F. Kafka: *Nowele i miniatury.* Warszawa 1961), w którym bohater, lis oszalały na punkcie swego bezpieczeństwa, rozbudowuje skomplikowany system tuneli: każde jednak nowe zabezpieczenie okazuje się w konsekwencji także nowego rodzaju zagrożeniem.

[10] Rozróżnić należy dwa rodzaje sprzeczności: antagonistyczne — np. sprzeczność pomiędzy burżuazją a proletariatem w warunkach rozwiniętego społeczeństwa kapitalistycznego oraz nieantagonistyczne. Te ostatnie rozwiązać można bez likwidacji obiektu, który konstytuują. Ich przyładem może być odniesienie proletariatu do klasy chłopskiej w społeczeństwie socjalistycznym.

[11] Z klasycznej literatury filozoficznej poświęconej sprawie dialektyki wskazalibyśmy G. Hegla *Przedmowę* do *Fenomenologii ducha,* F. Engelsa: *Anty-Dühring* (cz. I, rozdz. XII i XIII) oraz J. Stalina: O *materializmie dialektycznym i historycznym.* Z literatury nowszej polecalibyśmy podręcznik J. Ładosza *Materializm dialektyczny.*

Twierdzenie pierwsze określiło zasięg występowania sprzeczności; twierdzenie drugie wskazało sposób ich oddziaływania; twierdzenie trzecie ukazało ich skutki. Zastanówmy się w tym miejscu jeszcze nad tym, dlaczego zmiany nigdy nie wygasają. Okoliczności podtrzymującej powszechną zmienność i nadającej walce przeciwieństw jej destrukcyjno-budujący charakter upatrujemy w nieliniowej naturze świata, w tym, że zmieniające się wielkości rzadko tylko zmieniają się wprost proporcjonalnie do siebie. W większości wypadków jest inaczej — np. dwukrotny wzrost jednego parametru prowadzi do np. cztero- lub ośmiokrotnego powiększenia innych parametrów [12]. W układzie nieliniowym każda zmiana wywołuje zwielokrotniające się zaburzenie, które stopniowo dysharmonizuje układ, wymusza zmiany w jego postaci, a gdy wyczerpią się możliwości kompensacyjne zmian ilościowych i jakościowych — dezorganizuje go.

3. PRAWO PRZECHODZENIA ZMIAN ILOŚCIOWYCH W JAKOŚCIOWE

Dwa pierwsze prawa dialektyki określiły zasięg i przyczynę zmienności. Prawo trzecie i czwarte charakteryzują ją. Niech historię przedmiotu tworzy ciąg S_1;...; S_n kolejnych jego stanów. Stany te — a więc wszystkie kolejne kształty przedmiotu — uporządkowane są nie tylko chronologicznie: nie tylko następują po sobie, lecz także pozostają wobec siebie w określonych zależnościach treściowych.

Rozróżnijmy zmiany ilościowe: zmiany natężenia parametrów, oraz zmiany jakościowe: zmiany w zestawie parametrów charakteryzujących przedmiot. Porządek pozachronologiczny ciągu S1;...; S_n możemy teraz określić, jak następuje:

1. Historia każdego przedmiotu jest ciągiem jego stanów.
2. Poszczególne stany przedmiotu różnią się ilościowo lub jakościowo.
3. Zmiany ilościowe są częstsze i zachodzą ewolucyjnie.
4. Zmiany jakościowe nie są częste i zachodzą rewolucyjnie: szybko i skokowo.

[12] Fizykalnie nieliniowość ufundowana jest na fakcie wielowymiarowości świata. Następstwa nieliniowego charakteru wielkości fizycznych ujawniają się bardzo wyraźnie przy np. rozpatrzeniu skutków zwielokrotnienia wymiarów ciała. Dwukrotnie większy np. wzrost prowadzi do czterokrotnego zwiększenia się m. in. przekroju mięśni — a więc i siły fizycznej oraz powierzchni płuc — tym samym i wydolności oddechowej; przy tym wszystkim waga ciała wzrasta jednak ośmiokrotnie. Osobnik wyższy nie jest więc automatycznie sprawniejszy. Organizm ludzki kompensuje skutki wysokiego wzrostu szczupłością budowy ciała, co jest jednak możliwe tylko do pewnego stopnia. Później dla utrzymania sprawności musi pojawić się nowy typ organizacji. (Wiemy już teraz, dlaczego tak trudno wyhodować drób wielkości bydła: kogut postury bawołu załamałby się po prostu pod własnym ciężarem.)

5. Każda zmiana jakościowa poprzedzona jest okresem zmian ilościowych — narastające w tym okresie zmiany ilościowe powodują zmianę jakościową.

6. W następstwie zmiany jakościowej charakterystyka ilościowa przedmiotu (natężenia poszczególnych parametrów) ulega daleko idącym zmianom[13].

Klasyczną ilustrację trzeciego prawa dialektyki — prawa przechodzenia zmian ilościowych w jakościowe — stanowi zachowanie się ciał (np. wody) poddanych zmianom temperatury: stopniowy wzrost, lub spadek, temperatury prowadzą do jakościowej zmiany postaci ciała — do zmiany jego stanu skupienia. Wielu dalszych ilustracji dostarcza historia. Weźmy za przykład pojawienie się sytuacji rewolucyjnej. Powolny do tej pory rozwój klas społecznych i stopniowe narastanie sprzeczności między nimi doprowadzają do gwałtownego wzrostu napięcia społecznego rozwiązującego się w rewolucji, która w stosunkowo krótkim okresie zasadniczo zmienia strukturę społeczeństwa. Wywołany napięciem społecznym skok jakościowy zapoczątkowuje teraz z kolei okres stabilnego rozwoju społecznego, hamowanego stopniowym narastaniem sprzeczności.

4. PRAWO NEGACJI DIALEKTYCZNEJ

Do tej pory opisaliśmy chronologiczne i treściowe uporządkowanie kolejnych stanów przedmiotu oraz związki genetyczne pomiędzy nimi. Obecnie rozpatrzymy związki treściowe. Chwilowo rozważać będziemy wyłącznie stany jakościowo różne. Weźmy pod uwagę np. aktualny stan przedmiotu, S_k, i porównajmy z nim: po pierwsze, stan poprzedzający go S_{k-1}, oraz po drugie, kolejny stan wcześniejszy, a więc S_{k-2}. Zakres podobieństwa pomiędzy S_k i stanami wobec niego wcześniejszymi określa zasada negacji dialektycznej. Zasada negacji dialektycznej orzeka, iż:

1. Przyszłość każdego przedmiotu jest częściową kontynuacją jego przeszłości.

2. Każdy stan przedmiotu jest częściową kontynuacją stanu bezpośrednio go poprzedzającego.

3. Każdy stan przedmiotu jest także częściową kontynuacją co najmniej jednego stanu wcześniejszego od stanu bezpośrednio go poprzedzającego.

[13] Jeśli o tezie 5. powiedzieć skrótowo *ilość przechodzi w jakość,* to o tezie 6. można powiedzieć odwrotnie: *jakość przechodzi* w *ilość.* Obydwu tych formuł nie należy rozumieć opacznie — jako idei odwrotnie proporcjonalnego związku pomiędzy ilością a jakością. Jako przykład typowy takiej błędnej interpretacji można wskazać spotykane niekiedy wyjaśnienie, iż wzrost ilości (np. objętości roztworu) prowadzi automatycznie do obniżenia się jakości (np. słodkości roztworu jego gęstości lub mocy).

Formuły powyższe pozostają w sprzeczności z oczekiwaniami zdroworozsądkowego rozumienia świata, które w teraźniejszości postrzega bądź głównie kontynuację, bądź odrzucenie przeszłości. Aby pokazać wyraźniej paradoksalne — z punktu widzenia potocznego widzenia świata — własności rozwoju, rozpatrzmy dokładniej sytuację opisaną prawem negacji dialektycznej. Niech S_{k-2} = {a, b}, gdzie a oraz b są pewnymi własnościami; wtedy S_{k-1} = {b, c}. S_{k-1} jest częściową kontynuacją S_{k-2} (zachowana została cecha b, odrzucona została cecha a). Kolejna zmian jakościowa przeprowadza S_{k-1} w S_k = {a, c}. S_k — w zgodzie z 2 — stanowi częściową kontynuację S_{k-1} oraz w zgodzie z 3 — częściową kontynuację S_{k-2}.

Stan S_k stanowi swojego rodzaju sumę stanów go poprzedzających. Nazwijmy tego rodzaju złączenie sumą dialektyczną. Jeśli przejście od S_{k-1} do S_k nazwiemy negacją dialektyczną, tezy możemy zapisać jako:

4. Każdy następny stan przedmiotu jest negacją dialektyczną stanu bezpośrednio go poprzedzającego.

5. Każdy następny stan przedmiotu jest sumą dialektyczną stanów bezpośrednio go poprzedzających.

Sumowanie dialektyczne, zwróćmy uwagę, ma odmienne właściwości od mnogościowego czy arytmetycznego dodawania lub mnożenia. Popatrzmy bowiem na cechę b występującą w S_{k-2} oraz w S_{k-1}: chociaż należy ona do obydwu tych stanów, to nie pojawia się w S_k, w ich dialektycznym złączeniu. Aktualność — tutaj stan S_k — zawiera elementy dawne, ale odrzuca czynnik, który do niej doprowadził [14]. Czynnik taki nosi nazwę zapośredniczenia [15].

5. PRAWO ROZWOJU DIALEKTYCZNEGO

Wskazaliśmy już najistotniejsze elementy rozwoju dialektycznego: ambiwalentnie oddziaływujące sprzeczności, skoki jakościowe poprzedzone okresami wzrostu ewolucyjnego, dialektyczną kontynuację odrzucającą

[14] W teorii zbiorów tego rodzaju działanie nosi nazwę różnicy symetrycznej. Z kolei ciąg liczbowy, którego kolejne wyrazy są sumą dwu wyrazów je poprzedzających nosi nazwę ciągu Fibonacciego.

[15] Udanego przykładu zapośredniczenia dostarcza hipoteza powstania ptaków. Gromada ta pochodzi od gadów — i wywodzi się od zwierząt naziemnych. Jak jednak pojawiła się umiejętność latania? — Pośrednio, jako nowe zastosowanie funkcji wypracowanej dla innego celu, mianowicie zdolności łapania owadów. Pióra — a później całe kończyny pokryte piórami — pełniły początkowo rolę siatki na owady i dopiero w późniejszym okresie zostały wykorzystane do latania, Ich pierwotna funkcja — organu chwytania (owo *zapośredniczenie)* — zanika całkowicie u ptaków.

elementy zapośredniczające. Ustalmy teraz kierunek i następstwa rozwoju. Określa je zasada rozwoju dialektycznego:

1. Rozwój dialektyczny zmierza ku rozwiązywaniu sprzeczności.
2. Rozwiązywanie sprzeczności polega na jednoczeniu — w coraz bardziej pełny i złożony sposób — przeciwstawnych elementów.
3. Warunkiem zjednoczenia przeciwieństwa jest ich wcześniejsze rozłączenie.
4. W następstwie każdego kolejnego zjednoczenia lub rozłączenia przeciwieństw przedmiot różnicuje się i komplikuje.

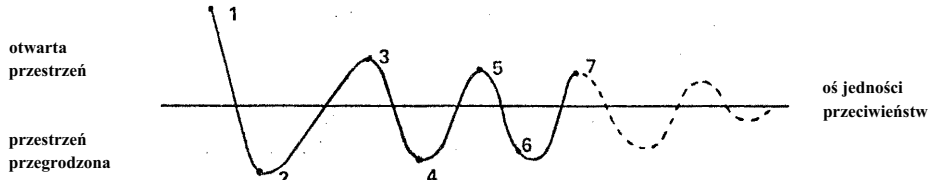
Rozwiązywanie sprzeczności odbywa się poprzez dialektyczną oscylację pomiędzy przeciwstawnymi elementami. Weźmy na przykład pojawienie się mieszkań[16]. Żyjące przed tysiącami lat na drzewach istoty małpokształtne porzuciły swe naturalne schronienie i zeszły na ziemię. Zastały tu zupełnie nową sytuację. To, co w zielonym gąszczu tropikalnych gałęzi było zjednoczone: swoboda poruszania się oraz ochrona przed atakiem, na powierzchni ziemi rozpadło się na przeciwieństwo pomiędzy otwartą przestrzenią, zapewniającą możliwość ucieczki, lecz nie dającą żadnej osłony oraz przegrodą (np. ścianami pieczary) — osłaniającą, lecz utrudniającą poruszanie się. Wewnętrzna sprzeczność sytuacji istoty pozbawionej naturalnego schronienia uruchomiła proces ponownego zjednoczenia — tym razem na wyższym poziomie, w postaci mieszkań ludzkich — rozdzielonych uprzednio przeciwieństw. Prześledźmy ten proces rozpoczynając od:

1. Przestrzeni otwartej oraz jej negacji;.
2. Przestrzeni przegrodzonej; następujące kolejno po sobie złączenia
3. Otwór w przegrodzie;
4. Otwór zamykany na stałe — np. poprzez zamurowanie lub zabicie deskami;
5. Drzwi (okna[17]) niezamykane;
6. Drzwi barykadowane;
7. Drzwi posiadające zamek, zbliżają się asymptotycznie ku dialektycznej jedności.

Jak pokazuje to poniższy schemat (punktami oznaczyliśmy poszczególne stany):

[16] Podana przez nas ilustracja stanowi przykład nieco abstrakcyjny, który jednak może łatwo znaleźć konkretyzację w historii budownictwa. Przykładem standardowym jest w tym przypadku historia ludzkości: przejście od stanu wspólnoty pierwotnej poprzez pełne sprzeczności rozdzielenie społeczeństw na przeciwstawne klasy społeczne do ponownego zjednoczenia w ustroju bezklasowym.

[17] W tym momencie następuje zróżnicowanie funkcji spełnianych dotąd jednocześnie: otwór w murze staje się z jednej strony przejściem — a później drzwiami, zaś z drugiej strony szczeliną do patrzenia, przekształconą w przyszłości w okno.



pełną jedność osiąga się w procesie nieskończonym[18].

6. PRAWO DIALEKTYCZNEJ JEDNOŚCI ŚWIATA

Dotychczasowe nasze rozważania pozwalają mówić o dialektycznej jedności świata: o jego jedności genetycznej (diachronicznej) oraz o jego jedności logicznej (synchronicznej). Ów, jak dawniej mówiono, wszechzwiązek zjawisk, polegałby na tym, że:

1. Świat jest dialektyczną jednością swoich elementów.

2. Przyszłość świata jest następstwem i kontynuacją jego przeszłości.

3. To, co współistnieje, jest powiązane logicznie: własności przedmiotów są logicznie zależne [19].

Do tej pory opisywaliśmy jedynie powiązania diachroniczne, pokazując w jaki sposób każdy aktualny stan świata stanowi rozwinięcie jego wcześniejszych postaci. Przedstawiona przez nas w ten sposób genetyczna jedność świata pociąga za sobą jego jedność logiczną. Jeśli to, co istnieje jednocześnie, wywodzi się ze wspólnego źródła, to posiada ono nie tylko własności podobne, lecz także własności współzależne. Tak scharakteryzowana jedność logiczna świata[20]: współzależność własności zewnętrznie często ze sobą nie związanych, ogranicza swobodę przekształcania świata.

[18] Każdy z wymienionych stanów poprzedzony był szeregiem wcześniejszych drobnych przemian. Tak np. drzwi najpierw były drzwiami jednorazowego użytku, zestawianymi *ad hoc* z przypadkowo napotkanego drewna i dopiero w procesie stopniowego udoskonalania przekształciły się w drzwi stałe. Większość etapów tego rozwoju — jak np. głaz do barykadowania drzwi — zanikały jako zapośredniczenie.

[19] Formuła nasza nie jest dokładna, nie rozstrzygamy bowiem, czy wszystkie własności są współzależne ze wszystkimi innymi, czy tylko niektóre z niektórymi. Na pewno logicznie skorelowane są niektóre własności z niektórymi, i na pewno nie ma własności logicznie izolowanych. Jak szeroki jest zakres logicznej zależności możemy się dowiedzieć jedynie z dalszego rozwoju nauki.

[20] Pojęcie zależności logicznej z konieczności określamy jedynie opisowo. Jego ścisła charakterystyka, wymagająca wyprowadzenia m. in. pojęcia bazy logicznej, przekracza zakres naszego omówienia.

Modyfikując jakąkolwiek własność musimy przekształcić wszystkie cechy logicznie z nią skorelowane[21].

Opis dialektycznej jedności świata kończy naszą prezentację dialektycznego rozumienia rzeczywistości[22]. Wizja świata, jaką ukazaliśmy, odbiega od doświadczenia codziennego. Z kosmicznego punktu widzenia rzeczywistość okazuje się jednym wielkim procesem — okazuje się rozwijającą się całością logiczną: zbiorem rozwijających się obiektów, których cechy są logicznie powiązane.

II. SPÓR O DIALEKTYCZNE ROZUMIENIE ŚWIATA

Dialektyczne rozumienie rzeczywistości — jak wszystko inne na tym. świecie — stanowi produkt wielowiekowego rozwoju. W tym procesie pojawiły się — początkowo jako punkt wyjścia, później jako etapy rozwoju idei dialektyki, ewentualnie jako opozycja względem niej — różnorodne stanowiska adialektyczne[23]. Dokładne omówienie tego procesu przekracza ramy naszego opracowania. Przedstawiamy jedynie sprawy najistotniejsze.

1. HISTORIA DIALEKTYKI

Dialektyczne rozumienia świata powstało w wyniku złączenia dwu. idei: koncepcji sprzeczności jako siły napędowej ruchu oraz przekonania o powszechnej zmienności. Obydwa wymienione poglądy można odnaleźć już we wczesnej starożytności w myśli Heraklita (VI—V w. p. n. e.). Później rozwijały się one niezależnie od siebie. Stanowisko, zgodnie z którym przemiany w świecie dokonują się za sprawą wewnętrznych sprzeczności, wywodzi się z tzw. dialektycznej metody dyskutowania: sposobu

[21] Niestrudzonym popularyzatorem idei dialektycznej jedności świata jest H. von Ditfurth. Ditfurth nie posługuje się dialektyczną terminologią i w ogóle nie pisze o dialektyce, jednak w swych książkach (zobacz np. *Dzieci wszechświata, Na początku był wodór, Duch nie spadł z nieba)* pokazuje, jak synchroniczna jedność świata jest konsekwencją jego jedności diachronicznej.

[22] Przedstawiając dialektyczny obraz świata pominęliśmy dwie istotne kwestie: sprawę powszechnej względności, mianowicie pytanie, na ile to, co istnieje, posiada swe własności dzięki sobie, a nie dzięki odniesieniu — i w odniesieniu — do innych przedmiotów, oraz sprawę kategorii dialektycznych, zagadnienie istnienia cech wspólnych dla wszystkich obiektów. Własnościami tego rodzaju miałyby być cechy o charakterze formalnym — np. ilość i jakość lub treść i forma. Rozstrzygnięcie obydwu tych kwestii wprowadziłoby nas zbyt daleko w spór o zakres pierwiastka subiektywnego w poznaniu ludzkim.

[23] Ujęcia te określone są w terminologii dialektycznej słowem „metafizyka". Nie należy, rzecz jasna, mylić tego użycia terminu *metafizyka* z innymi jego zastosowaniami.

dochodzenia do prawdy poprzez ścieranie się przeciwstawnych poglądów, uprawianej przez filozofów greckich epoki Platona. Pomysł Greków zmodyfikował I. Kant (1724—1804). Według niego sprzeczności są wewnętrzną cechą pojęć. Kolejnego kroku dokonał G. H e g e l (1770—1831), który twierdził, że sprzeczności istnieją w świecie obiektywnie i że to właśnie one poruszają rzeczywistość.

Przekonanie o powszechnej zmienności odnajdujemy w starożytności w filozofii stoików (III w. p. n. e. i później), występujących z cykliczną koncepcją losów świata, oraz w poglądach św. Augustyna (354—430), który uważał, że dzieje świata są lineranym ciągiem epok prowadzącym ku z góry ustalonemu celowi świata. Koncepcję linearną rozwijali w czasach nowożytnych myśliciele Oświecenia. G. H e g e l połączył ją z ujęciem cyklicznym, wypracowując dialektyczną, linearno-cykliczną ideę rozwoju.

H e g e l ponownie połączył idee, które w nierozwiniętej postaci pojawiły się u H e r a k l i t a. Sformułował także niektóre prawa dialektyki. H e g e l rozumiał dialektykę jako opis rozwoju idealnej osnowy świata — *absolutu,* oraz jej duchowych uzewnętrznień. Myśl marksistowska rozwinęła filozofię Hegla, usuwając z niej idealizm oraz element spekulacji. Marksizm przekształcił idealistyczną dialektykę Hegla w materialistyczny system opisujący realny świat.

2. NIEDIALEKTYCZNE ROZUMIENIE ŚWIATA

Omawiając stanowiska adialektyczne pominiemy wszystkie te ujęcia, według których świat lub poszczególne jego obszary (np. historia) stanowią nieuporządkowany chaos zdarzeń oraz wszystkie te przekonania, zgodnie z którymi wszelkie zmiany są czymś zewnętrznym i nieistotnym, czymś, co nie przekształca niczego w charakterze rzeczywistości. Pominiemy także koncepcje teleologiczne. Wszystkie tego rodzaju niedialektyczne poglądy trudno pogodzić z nauką.

Ujęciem konkurującym w naszych czasach z dialektyką jest mechanistyczna koncepcja świata. Stanowi ona modyfikację stoickiego rozumienia losów świata, zgodnie z którym historia byłaby zbiorem cykli. Każdy cykl składałby się z kilku faz powtarzających się regularnie.

Mechanistyczny obraz świata propagują zwolennicy filozofii pozytywistycznej. Według tego niekonsekwentnego materializmu świat miałby być doskonale funkcjonującym mechanizmem, napędzanym — dzięki bezwładności i bierności materii — według odwiecznych praw. Świat znajdowałby się w ten sposób w nieustannym ruchu, choć jednocześnie nie zdarzałoby się w nim nic nowego. Nie byłoby w szczególności przechodzenia zmian ilościowych w jakościowe — z braku zmian jakościowych.

W takim świecie — jak w cyferblacie zegarka z datą — nowy byłby jedynie numer kolejnego cyklu.

III. METODA DIALEKTYCZNA

Metoda dialektyczna jest sposobem poznania oraz przekształcania świata. Jest ona metodą adekwatną, uwzględnia bowiem zarówno dialektyczny charakter przekształcanej (badanej) rzeczywistości, jak i dialektyczne własności samego działania (poznania).

Rozpatrzmy poznawcze zalecenia metody dialektycznej. I tak, badacz powinien pamiętać o tym, że przedmiot rozważań rozwija się: że przyjmował różne kształty i stanowi kontynuację obiektów istniejących wcześniej; powinien wykryć przeciwieństwa konstytuujące badaną rzecz i pokazać, jak przeciwdziałanie tych przeciwieństw tworzy jej historię; powinien mieć na uwadze, że analizowany obiekt przechodzi okresy rozwoju ilościowego, kończące się za każdym razem przemianą jakościową; powinien poznać związki pomiędzy kolejnymi stanami przedmiotu i jego powiązania z otoczeniem. Historia przedmiotu powinna ujawnić badającemu naturę poznawczego obiektu i wskazać kierunki dalszego jego rozwoju. Badacz powinien pamiętać też o tym, że prawa dialektyki obowiązują także jego działalność: że w teoriach jego poprzedników zostały zawarte rozumne idee, że konkurencyjne ujęcia nie zawsze są jedynie pomyłką, że w tym, co przeszłe, i w tym, co konkurencyjne, należy wychwycić racjonalną treść.

Podobne zalecenia metoda dialektyczna odnosi do działalności praktycznej. Nie będziemy ich powtarzać. Poprzez analogię do zaleceń poznawczych można je bezpośrednio wyprowadzić z praw dialektyki. Pokażemy niektóre inne dalsze konsekwencje, ograniczające, niestety, możliwości działania. Przypuśćmy, że dążymy do pewnego celu. Pierwsze prawo dialektyki poucza nas, że również wtedy, gdy nie podejmiemy żadnych starań, świat będzie się zmieniał — niekoniecznie po naszej myśli. Jeżeli jednak postanowiliśmy działać, musimy zawsze pamiętać o czterech podstawowych sprawach, mianowicie o tym, że:

— każde, skuteczne nawet działanie wywołuje reakcję rzeczywistości i uruchamia siły działaniu temu przeciwdziałające;

— po każdej zmianie jakościowej następuje krótsza lub dłuższa faza wzrostu ilościowego; przed jej zakończeniem nie uda się nam spowodować kolejnego skoku jakościowego;

— żadna zmiana nie usunie nigdy całkowicie przeszłości;

— zmieniając trwale cokolwiek w świecie zmieniamy nie tylko to,

co było naszym zamierzeniem, lecz wywołujemy skutki, nad którymi możemy nie zapanować.

PRZYKŁADOWE PYTANIA

PYTANIA DOTYCZĄCE WSZYSTKICH PRAW DIALEKTYKI

— Poszukaj przykładów potwierdzających poszczególne prawa dialektyki.

— Poszukaj przykładów przeczących prawom dialektyki; przedyskutuj wyniki swoich poszukiwań i wskaż ich słabe punkty.

— Zinterpretuj w kategoriach dialektyki rozwój: a) słońc, b) gatunku *Homo Sapiens,* c) drzewa jabłoni, d) idei istoty nadprzyrodzonej, e) klasy robotniczej.

PYTANIA DOTYCZĄCE POSZCZEGÓLNYCH PRAW DIALEKTYKI

— Poszukaj sprzeczności warunkujących rozwój: a) okrętów wojennych, b) pojazdu, c) wybranego gatunku zwierzęcego, d) pieniądza. Pokaż, w jakich momentach — i w jaki sposób — dochodziło do zjednoczenia poszczególnych sprzeczności.

— Pokaz przechodzenie zmian ilościowych w jakościowe na przykładzie: a) zmiany stanu skupienia wody, b) rozwiązywania zadania matematycznego, c) opanowywania wybranej umiejętności.

— Czym różni się negacja dialektyczna od negacji logicznej? Czym odróżnia się suma dialektyczna od sumy logicznej, teoriomnogościowej oraz arytmetycznej?

— Poszukaj elementów zapośredniczających poszczególne etapy rozwoju: a) ludzkości, b) życia ludzkiego, c) rośliny, d) wynalazku druku.

— Zrekonstruuj proces dialektycznej oscylacji prowadzący do powstania: a) okna, b) ubrania, c) szkoły. Jak — w świetle dotychczasowego rozwoju — rysuje się dalsza przyszłość wymienionych obiektów?

— Jak w historii techniki doszło do zjednoczenia: a) walorów zdrowotnych surowego jedzenia i możliwości spożywania go, b) osłony przed wrogiem i możliwości walki?

— Po czym poznaje się własności logicznie niezależne?

— Czy: a) ciężkość i bezwładność, b) bezwładność i posiadanie ładunku elektrycznego, c) objętość ciała i jego ciężar, d) kolor nieba i kolor liści, są logicznie zależne?

— Czy rozwój nauki współczesnej potwierdza tezę o dialektycznej jedności świata?

— Co wynika z faktu istnienia oddzielnych teorii — a nawet odrębnych nauk — dla idei logicznej jedności świata?

PYTANIA DOTYCZĄCE POZOSTAŁYCH ZAGADNIEŃ

— W czym upatrywać przesłanek pojawienia się a) stoickiej koncepcji biegu dziejów, b) linearnej koncepcji historii św. Augustyna?

— Ilustracją koncepcji cyklicznej jest koło, ilustracją koncepcji linearnej jest linia prosta. Jaka krzywa stanowi ilustrację koncepcji linearno-cyklicznej?

— Mechanistyczna koncepcja świata stanowi opozycję wobec dialektyki. Wskaż mechanistyczne odpowiedniki poszczególnych praw dialektyki.

— Czym objaśniłbyś popularność ujęcia mechanistycznego?

— W tekście poznałeś poznawcze zalecenia metody dialektycznej. Sformułuj analogiczne zalecenia dla działalności praktycznej.

— Czy w świetle praw dialektyki należy dążyć do pogłębiania sprzeczności?

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

ANDRZEJ MIS

ONTOLOGIA JAKO WSTĘP DO FILOZOFII
(Zarys wykładu monograficznego)

Zapewne żadne określenie przedmiotu badań filozofii nie ządowoliłoby wszystkich uprawiających tę dziedzinę wiedzy. Jest tak chyba dlatego, że w określeniach owych — mimo że na pozór wyprzedzają one właściwe filozofowanie — jakby streszcza się całą teorię filozoficzną, uznawaną przez danego autora, a w każdym razie wnosi się do nich zawsze jakieś filozoficzne założenia. Pamiętając o tym stwierdźmy jednak, że najczęściej powiada się o filozofii, iż zmierza ona do poznania bytu w jego całości, albo inaczej: tego, co faktycznie istnieje, *bycia* we wszystkich jego wymiarach; rzeczywistości najszerzej pojmowanej; świata ze wszystkim, co w sobie zawiera. Uprzedzeni w ten sposób o zawartości filozoficznych ksiąg, częstokroć nie możemy jednak doszukać się w nich tego, co zostało nam obiecane. Widzimy, że mówią one nie o bycie, lecz o czymś zupełnie innym. Najczęściej o tym, jak ów byt poznawać — jeśli, także na drodze specjalnych roztrząsań autor doszedł do wniosku, że byt jest w ogóle poznawalny. Równie często filozofowie piszą o swych poprzednikach i ich osiągnięciach czy błędach — moglibyśmy więc powiedzieć, że zamiast filozofii uprawiają historię myśli filozoficznej. Wreszcie nierzadkie są przypadki, gdy zamiast teorii bytu odnajdujemy w filozoficznej rozprawie rozważania, w których szuka się — najczęściej w ten sposób, że przedstawia się określoną koncepcję natury ludzkiej — sankcji dla uprawiania filozofii bądź też udowadnia się, że jest ona możliwa pod pewną tylko postacią, albo nawet, że w ogóle nie jest możliwa. Słowem: natykamy się na rozmyślania, związane wprawdzie z właściwym filozofii przedmiotem badań, ale o nim bezpośrednio nie traktujące. Czy można by więc uznać je za niepotrzebne, odsunąć na bok i przystąpić do badania *rzeczy samej* — owego bytu, świata, rzeczywistości? Udzielamy na próbę odpowiedzi twierdzącej — zaraz jednak pojawią się pytania: ale jak badać ów byt?; a może istnieją już adekwatne jego teorie? — choć nie wiadomo, czy w ogóle warto i trzeba podejmować takie filozoficzne kwestie? Jak widać i my rozpoczęliśmy refleksję epistemologiczną, historyczną i antropologiczną. Wszystkie te pytania pojawiły się dlatego, że zrealizowanie zadań, jakie filozofia sobie stawia, nie przychodzi łatwo.

Właśnie trudności w dotarciu do prawdy o świecie zmuszają filozofów do podjęcia wielu czynności przygotowujących czy wspomagających właściwe badania.

Tu chcę przedstawić wybrane przykłady jeszcze jednej formy takiej metafilozoficznej refleksji. Metafilozoficznej — bo nie będącej filozofią we właściwym tego słowa znaczeniu, tylko czymś, co do niej jedynie przylega, albo co jej towarzyszy. Mam na myśli ontologię; terminem tym w wielu podręcznikach określa się wprawdzie najważniejszą część filozofii, ale przez wielu filozofów jest on używany dla oznaczenia refleksji poprzedzającej właściwe badania filozoficzne. Ontologia staje się wtedy metafilozofią a dokładnie: meta-metafizyką, jeśli przez metafizykę rozumieć właśnie teorię bytu, tzn. po prostu filozofię. Wprawdzie dziś mówiąc o metafizyce ma się najczęściej na myśli albo rozważania o tym, co pozadoświadczalne, nadprzyrodzone, pozazjawiskowe, albo specyficznie określaną metodę poznawczą, przeciwstawianą dialektyce. Kiedy jednak odróżnia się ontologię od metafizyki, to w tym przeciwstawieniu słowo *metafizyka* oznacza wszelką filozoficzną koncepcję rzeczywistości. Jak zobaczymy bowiem, może istnieć ontologia powiązana z filozofią materiali styczną, a więc taką, która zaprzecza istnieniu jakichkolwiek sił nadprzyrodzonych.

W tym miejscu warto może uprzedzić, że na przykład ta ostatnia forma ontologii bardzo rzadko występuje pod nazwą, której my tu używamy. Samo to słowo powstało bowiem dość późno (pierwszy — w 1647 roku — użył go kartezjańczyk Clauberg, który zresztą zamiennie używał terminu *ontosophia)* i różne znaczenie się z nim wiąże — a więc bywało i bywa tak, że to, co tutaj nazwaliśmy badaniami ontologicznymi jest uprawiane pod jakąś inną nazwą albo nawet bez świadomości, że jest to refleksja różna od *stricte* filozoficznej. W filozofii — ale pewno w innych naukach także — często się to zdarza; przecież nawet sam termin *filozofia* powstał — jeśli wierzyć legendzie — znacznie później niż samo filozofowanie. Jednak stworzenie jakiegoś terminu pomaga wyodrębnić i ujrzeć coś, co przedtem — ponieważ nie nazwane — nie było dostrzegane. Tak też jest z ontologią — warto więc zwrócić uwagę na możliwość innego jej rozumienia, niż dziś potocznie przyjęte.

Przystąpmy teraz do bliższego określenia miejsca ontologii w strukturze badań filozoficznych i przedstawienia wybranych koncepcji ontologii.

I. SENS BADAŃ ONTOLOGICZNYCH

Myśliciele, którzy chcieli zrealizować cel filozofii, natykali się na rozliczne trudności. Trudności te budziły krytyczne refleksje: bezpo-

średnie podejście do problemu wydawało się już niemożliwe; domagano się, by filozof, zanim przystąpi do swych rozmyślań, zanim spróbuje określić, jaki jest byt, i jakie określenia mu przysługują — zastanowił się wstępnie nad tym, co właściwie chce opisywać, co powinien uwzględniać, a z czego zrezygnować. Filozof — myślano — nie może działać jak — powiedzmy — malarz, który licząc na to, że poprowadzi go jego artystyczny instynkt, nabiera na pędzel pierwszej z brzegu farby i nanosi ją na płótno, otrzymując w ten sposób jakąś przypadkową plamę. Czy jest on zdolny namalować piękny obraz? Nie — chyba że na zasadzie przypadku. Powinien więc zmienić swe postępowanie: zanim zacznie malować, musi uświadomić sobie, co chce namalować, jaki jest jego cel; powinien może zrobić wstępne szkice, sporządzić schemat obrazu — i dopiero wtedy przystąpić do malowania. Poruszałby się wtedy w ustalonych już granicach, realizując cel świadomie wyznaczony, a nie tylko mętnie przeczuwany.

Tak samo powinien postąpić filozof: powinien wstępnie określić to, co chce badać. Polegałoby to na tym, że — z jednej strony — wyznaczyłoby się te cechy, które byt jako taki musi mieć i — z drugiej strony — przestrzegło przed przypisywaniem mu cech, których w żadnym razie posiadać nie może. Między koniecznością a niemożliwością istnieje jeszcze obszar możliwości — i to jest właśnie pole działania filozofa.

Ta wyprzedzająca badania filozoficzne przygotowawcza praca to właontologia. Pierwszym, który nadał jej takie znaczenie, był Christian Wolff: *Wolff* — pisze Etienne Gilson — *jest twórcą „ontologii bez teologii", czyli nauki o bycie ujętym abstrakcyjnie jako sam w sobie, niezależnie od wszelkiej problematyki stawiającej pytanie, czy istnieje on aktualnie. (...) Charakteryczne dla myśli Wolffa jest to, że aby dotrzeć do tego, co rzeczywiste* (czyli żeby zrealizować projekt filozofii — A. M.) *musi przejść przez to, co możliwe, tego zaś, co możliwe, dosięgnąć chce przez to, co niemożliwe* [1].

Widzimy z tej charakterystyki, że Wolff jako ontolog postępuje względem filozofów podobnie — by wrócić do naszego porównania — jak ów nauczyciel malarstwa względem artystów. Nauczyciel taki mówi — załóżmy — że obraz nie może być asymetryczny, że musi zachowywać prawa perspektywy itd. Konkretne obrazy, które powstaną po tej nauce, będą bardzo różne — ale muszą się mieścić w już wytyczonych granicach, poza które malarze nie będą mogli wyjść. To samo robi Wolff: uczy, że poszukiwany przez filozofów metafizyczny byt nie może być wewnętrznie sprzeczny i że konstytuujące go zasady nie mogą być determinowane przez coś innego, ani nie mogą determinować się nawzajem.

[1] E. Gilson: *Byt i istota.* Warszawa 1963, s. 147.

Stwierdzenia te nie są jeszcze metafizyką — to dopiero przygotowanie do metafizycznych badań. Metafizyk bowiem — opierając się na tych metodologicznych ustaleniach — powinien teraz odnaleźć te konstytuujące zasady i opisać ów niesprzeczny w sobie metafizyczny byt.

Ontologia więc to coś innego niż filozofia. Ale czy jest to zupełnie odrębny od filozofii typ refleksji, jak się to niekiedy twierdzi (przy czym — jak pamiętamy — w takim przeciwstawieniu słowo *filozofia* oznacza naukę o faktycznie istniejącym bycie)? [2] Nie — ontologia wyrasta z filozofii, z jej trudności i niepowodzeń — nie jest czymś, co może istnieć samodzielnie, gdyż jej zadaniem jest doprowadzić do właściwych — tj. dotyczących realnego bytu, o którym można wypowiadać egzystencjalne sądy — filozoficznych rozważań. Tak więc badacz, który uprawia ontologię, nie zrywa z filozofią, nie odrzuca jej projektu — on go tylko przekształca i dopełnia o nowe elementy (tak że na przykład Hegel uznaje ontologię za dział metafizyki — *który miał za zadanie zbadać naturę ens* (czyli tego, co istnieje — A. M.) *w ogóle* [3]. Najczęściej zresztą rozważania ontologiczne bezpośrednio splatają się z metafizycznymi w dziele tego samego filozofa, jak to jest choćby u Wolffa[4].

II. ONTOLOGIA PARMENIDESA

Jeśli taki jest sens rozważań ontologicznych, to ontologia nie jest pomysłem takiego czy innego filozofa, lecz pojawia się jako naturalne dopełnienie badań filozoficznych. Wynikałoby z tego, że refleksja ontologiczna powinna dać się odnaleźć nieomal u początków filozofii i prawie w każdym dostatecznie rozwiniętym systemie filozoficznym, choć niekiedy jej obecność jest mniej widoczna. Tak też jest rzeczywiście. E. G i l s o n, wielki znawca dziejów ontologii, który początki tej nauki widzi dopiero u Suareza (1548—1617), musi jednak po przeprowadzeniu badań historycznych napisać: *W V w. przed naszą erą Parmenides — jakkolwiek sam nie był tego świadomy — położył naprawdę podwaliny ontologii. (...) Jeśli ważne jest, by nie posądzać Parmenidesa* o *uprawianie abstrakcyjnej ontologii* (tzn. badań ontologicznych uprawianych oddzielnie od refleksji metafizycznej — A. M.), *która w tym czasie byłaby anachronizmem, nie należy też przymykać oczu na ogólne znaczenie jego wniosków*[5]. Nieprzy-

[2] Pogląd taki odnaleźć można na przykład w książce S. Sarnowskiego: *Zmierzch absolutu?* Warszawa 1974, s. 299—300.

[3] G. W. F. H e g e l: *Nauka logiki.* T. 1, Warszawa 1968, s. 65.

[4] Inne przykłady można znaleźć w książce S. Adamczyka: *Metafizyka ogólna czyli ontologia.* Lublin 1960.

[5] E. Gilson: op. cit., s. 21.

padkowo więc twierdzenie, którego autorstwo przypisuje się Parmenide s o w i — że byt sprzeczny nie może istnieć — nosi nazwę ontologicznej zasady niesprzeczności.

W istocie rzeczy Parmenidesowy poemat *O naturze* jest wyraźnie krytyką dotychczasowych sposobów uprawiania metafizyki i próbą wytyczenia nowych szlaków, które mogłyby doprowadzić człowieka do prawdy o *bycie istotnym* albo — inaczej mówiąc — o istocie bytu. Oto czytamy, co mówi D i k e, która otwarła filozofowi bramę, oddzielającą drogę Nocy (prowadzącą do niewiedzy) od drogi Dnia (obiecującej dotarcie do prawdy): *Tylko następujące drogi dociekania dają się pomyśleć: jedna, że „jest i nie może być" jest szlakiem przekonania, gdyż zbiega się z Prawdą, druga natomiast, że „nie jest i musi nie być" jest — powiadam ci — zgoła bezdrożną ścieżyną, albowiem tego, co nie jest ani nie poznasz — to niemożliwe — ani nie wyrazisz; zaprawdę, myśleć o czymś i to, że ono jest, są tym samym. (...) Trzeba mówić i myśleć, że „jest to, co jest", jest bowiem jestestwem, „nic" natomiast nim nie jest* [6]. Z tego tautologicznego. stwierdzenia: *Byt jest, a niebytu nie ma* — Parmenides wyciąga szereg wniosków. Mówi, że byt jest wieczny, *niezrodzony i niezniszczalny*— bo przecież tylko on istnieje, nie ma więc niczego, z czego mógłby powstać. Dalej: byt jest niezmienny — w cóż mógłby się bowiem zamienić, skoro nie ma nic oprócz bytu. Byt jest wreszcie ciągły i niepodzielny — bo przerwy między bytem musiałyby chyba być niebytem, a niebytu przecież nie ma. Twierdzenia te można przetransponować na określone dyrektywy metodologiczne: ujmuj byt jako coś wiecznego, niezmiennego i niepodzielnego. A w takiej postaci mogą one już bezpośrednio zostać wykorzystane przez metafizyków. I były wykorzystane rzeczywiście, na przykład przez Platona, który idee metafizyczne określał jako *boskie i nieśmiertelne, i dla myśli tylko dostępne, i jedną tylko postać mające, i nierozkładalne, i zawsze samo w sobie jednakie* [7]. Ale już — by podać najbardziej spektakularny przykład — metafizyka atomistów greckich przyjmuje za podstawę inną ontologię: ktoś, kto przyjąłby tezę o niepodzielności bytu, nie mógłby mówić o rozdzielnie istniejących atomach.

III. LOGIKA JAKO ONTOLOGIA

W naszych czasach chciano niekiedy traktować jako pewien sposób uprawiania ontologii badania logiczne. Na przykład tak pojmował swoją

[6] Cyt. za: A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona).* Warszawa 1971, s. 153.

[7] Platon: *Fedon.* Warszawa 1958, s. 78.

filozofię atomizm logiczny. Bertrand Russell wprost o tym pisał: *nie jest to teoria ściśle logiczna, lecz — na tyle, na ile można ją ocenić po jej początkach — pewnego rodzaju teoria logiczna oraz oparta na niej pewnego rodzaju metafizyka*[8]. A dalej wyjaśniał, dlaczego dla swej koncepcji wybrał nazwę atomizmu logicznego: *atomy, do których zamierzam dotrzeć, będące jak gdyby ostatnimi składnikami analizy, są atomami logicznymi, a nie atomami fizycznymi. Niektóre z nich będą, jak je nazywam, przedmiotami jednostkowymi (...), inne natomiast będą cechami lub relacjami itp.* [8]

W Polsce Stanisław Leśniewski część swych badań pojmował jako ontologię i tak je też nazywał. Pierwszy wykład ontologii przedstawił w 1921 roku w odczycie O *podstawach ontologii* i następnie rozwijał go w swych wykładach i artykułach[9]. Leśniewski przytacza słowa Tadeusza Kotarbińskiego z jego *Elementów teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk,* które i my zacytujemy, gdyż dobrze streszczają ideę Leśniewskiego, a poza tym jasno wykładają sens badań ontologicznych: *Leśniewski nazywa swój system ontologią w harmonii z pewnymi terminami, dawniej już używanymi (...). Nazwa ta i w tym nadto ma uzasadnienie, iż jedynym swoistym terminem tego systemu jest termin* est, *czyli* jest, *co odpowiada greckiemu* esti. *Otóż, chcąc to zaznaczyć, można utworzyć nazwę tego systemu od odpowiedniego imiesłowu, brzmiącego* on (genet, ontos), co *znaczy będący. Jeśli mimo tych racji nie używamy tutaj słowa ontologia jako stałej nazwy rachunku nazw, to wyłącznie z obawy przed nieporozumieniem. Mogłoby powstać nieporozumienie skutkiem tego, że nazwa ta uobywatelniła się już w innej roli. Ontologią mianowicie od dawna przyjęto nazywać dociekania ogólnych zasad bytu, prowadzone w duchu pewnych części Arystotelesowych ksiąg metafizycznych. Trzeba jednak przyznać, że jeżeli Arystotelesową definicję teorii naczelnej* (prote filozofia), *o której w tych księgach mówi się bodaj głównie, interpretować w duchu ogólnej teorii przedmiotów, wtedy zarówno co do brzmienia, jak i co do sensu można ją zastosować do rachunku nazw w ujęciu Leśniewskiego*[10]. *Wyjaśnienie to spotyka się* z aprobatą Leśniewskiego; dodaje on do słów Kotarbińskiego następujące podsumowanie: *posługiwałem się dla oznaczenia teorii, którą uprawiałem, nazwą* ontologia, *nie raziło to bowiem mego poczucia*

[8] B. Russell: *Fakty i sądy.* W: M. Hempoliński: *Brytyjska filozofia analityczna.* Warszawa 1974, s. 176—177.

[9] Por. S. Leśniewski: O *podstawach ontologii. Über die Grundlagen der Ontologie.* Warszawa 1930, oraz idem: O *podstawach matematyki.* „Przegląd Filozoficzny" 1931 (zawierający bibliografię).

[10] T. Kotarbiński: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk.* Wrocław — Warszawa — Kraków 1961, s. 252—253.

językowego właśnie wobec okoliczności, że formułowałem w tej teorii pewnego ogólne zasady bytu[11].

Ontologiczny sens ma także sławne dzieło Ludwika W i t t g e n s t e i n a *Tractatus logico-philosophicus.* O rozważaniach Wittgensteina Alfred A y e r powiedział, że *zmierzają do zawyrokowania, jakie fakty są w ogóle możliwe* [12] — a to przecież jest właśnie celem wszelkiej ontologii. Sam Wittgenstein napisał w przedmowie do *Traktatu: Książka ta dotyczy problemów filozoficznych i pokazuje — jak sądzę — że płyną one z niezrozumienia logiki naszego języka. Cały jej sens można by ująć w takie oto słowa: Co się w ogóle da powiedzieć, da się jasno powiedzieć; o czym zaś nie można mówić, o tym trzeba milczeć. Książka zmierza więc do wytyczenia granic myślenia, albo raczej — nie myślenia, lecz wyrazowi myśli*[13]. Traktat składa się z wielu powiązanych ze sobą tez. Teza pierwsza głosi: *Świat jest wszystkim, co jest faktem.* W tezie drugiej czytamy: *To, co jest faktem — fakt — jest istnieniem stanów rzeczy.* W tezie trzeciej zaś: *Logicznym obrazem faktów jest myśl.* I wreszcie teza czwarta: *Myśl jest to zdanie sensowne.* Jak widać, Wittgenstein przedstawia tu właśnie projekt pewnej ontologii. Jeśli bowiem jest tak, jak głoszą powyższe cztery tezy, to badając zdania — dokładniej: ich formę logiczną — stworzy się określony model rzeczywistości, albo raczej schemat opisu świata (co wyraźnie widać w tezie: *Zdanie jest obrazem rzeczywistości. Zdanie jest modelem rzeczywistości, tak jak ją sobie myślimy).* Schemat ten będzie można później wypełnić konkretną treścią — ale granice będą już wytyczone. Korzyści z takiego wstępnego namysłu będą podwójne: po pierwsze usunie się wszelkie niedorzeczności, gdyż wiadomo będzie, o co pytać; po drugie — wytyczy się ogólny sposób filozofowania, tak jak zrobił to już Parmenides, gdy powiedział, że metafizyczny byt jest niezmienny, pozostawiając następcom trud odkrycia, co też dokładnie jest owym niezmiennym bytem.

IV. ONTOLOGIA EGZYSTENCJALISTYCZNA

W filozofii egzystencjalnej doszło do takiego rozprzestrzenienia badań ontologicznych, że wyparły one właściwą filozofię. Twórcą takiej idei ontologii był Martin Heidegger, opierający się na przemyśleniach Edmunda Husserla, projektodawcy nowej filozoficznej teorii, czyli fenomenologii, z której wyrósł egzystencjalizm. Tu skupimy się na kon-

[11] S. Leśniewski: O *podstawach matematyki.* Op cit., s. 163.
[12] A. A y e r: *Filozofia i język.* W: M. Hempoliński: op. cit., s. 271.
[13] L. Wittgenstein: *Tractatus logico — philosophicus.* Warszawa 1970, s. 3.

cepcjach innego jeszcze filozofa z tego kręgu, tzn. Jean-Paul S a r t r e' a, jako łatwiejszych do wyłożenia, a zachowujących kierunek myślenia charakterystyczny dla całego tego obozu filozoficznego.

Najważniejsze filozoficzne dzieło S a r t r e' a *Byt i nicość* nosi znamienny podtytuł: *Próba ontologii fenomenologicznej.* Można by wprawdzie powiedzieć, że jest to swoista antropologia — ale ten namysł nad człowiekiem jest równocześnie ontologią [14]. Sartre wychodzi od stwierdzenia, że pierwszym doświadczeniem świadomości jest fakt bycia człowieka w świecie. Analiza tego faktu zmusza go do przyjęcia określonych twierdzeń odnoszących się do natury tego, co jest. Sartre pisze: *Wyszliśmy od zjawisk i stopniowo zostaliśmy zmuszeni do uznania dwóch rodzajów bytu: bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie*[15]. Nie mówi się tu na razie o tym, jaki konkretnie jest ten byt-w-sobie i byt-dla-siebie. Co więcej — nie mówi się, że byty te w ogóle istnieją. Stwierdza się tylko tyle: o ile coś jest, to jest albo bytem-w-sobie albo bytem-dla-siebie.

Jeśliby nie pamiętało się o ontologicznym charakterze tych rozważań, można by postawić Sartre'owi zarzut, że wysunięty przez niego samego wymóg skupienia się w badaniach na konkrecie egzystencjalnym: *świadomość — świat* i zakaz wychodzenia poza ten konkret — uniemożliwiają przyjęcie kategorii *byt-w-sobie,* gdyż byt ten, jako *w-sobie,* nie jest nigdy dany świadomości, ponieważ każdy byt jest bytem *dla nas.* Ale w ontologii chodzi właśnie o to, by stworzyć ramy dla przyszłych opisów świata — a nie o to, by opisywać istniejący świat. Toteż byt-w-sobie jest jedynie koniecznym założeniem rozumu percypującego — założeniem jednocześnie wyjaśniającym tę percepcję i ukazującym jej granice. Jest to więc faktycznie byt-w-sobie-dla-świadomości, tzn. przez świadomość badającą konkret egzystencjalny, ujmowany jako właśnie taki.

Nie możemy przedstawiać tu analiz, które doprowadzają S a r t r e' a do odsłonięcia bytu-dla-siebie (czyli bytu świadomości) jako czegoś różnego od bytu-w-sobie. Stwierdźmy tylko, że potwierdzają one przyjętą na wstępie tezę dualizmu ontologicznego. Sartre zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw, jakie wiążą się z uznaniem tej tezy. *Po opisie bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie wydawało się nam, że trudno ustalić związek między nimi i obawialiśmy się, że popadniemy w dualizm nie do przezwyciężenia* [16] — pisze we *Wnioskach* z *Bytu i nicości.* Mówiąc dokładniej, zacytowany fragment pochodzi z pierwszej części tych *Wniosków* zatytułowanej *W-sobie i dla-siebie: uwagi metafizyczne.* Rozważania onto-

[14] Por. G. V a r e t: *L'ontologie de Sarte.* Paris 1948, s. 126—131.

[15] J. P. Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique.* Paris 1955, s. 34.

[16] Ibidem, s. 712.

logiczne są już zakończone; teraz S a r t r e interesuje się nie ogólną strukturą bytu, ale pyta o to, co faktycznie jest, zadaje pytanie metafizyczne: *Spytaliśmy następnie, czy odkrycie tych dwóch sposobów bytowania nie doprowadza do ustanowienia hiatusu, który rozdzieliłby Byt rozumiany jako kategoria ogólna, obejmująca wszystkie jestestwa, na dwie takie rozłączne sfery, że w każdej z nich pojęcie bytu powinno być użyte* w *znaczeniu swoistym i szczególnym*[17]. W związku z pierwszym zagadnieniem — zagadnieniem związku między bytem-w-sobie i bytem-dla-siebie — S a r t r e stwierdza, że byt-dla-siebie istnieje jako neantyzacja (czyli *unicestwienie* wszystkiego, co nie jest mną, określanie siebie w ten tylko sposób, że stwierdza się swoją nieidentyczność z otaczającymi rzeczami) dzięki bytowi-w-sobie, że więc nie jest on sam podstawą swego bytu-jako-niebycia-bytem, ale zakłada nieustannie byt-którym-nie-jest. Przyjmuje się w ten sposób prymat ontologiczny bytu-w-sobie nad bytem-dla-siebie. Pojawia się teraz jednak problem już nie ontologiczny, lecz metafizyczny: *Dlaczego byt-dla-siebie wylania się z bytu?* [18] Na to pytanie ontologia nie mogłaby już odpowiedzieć — twierdzi S a r t r e — gdyż chodzi tu o *wytłumaczenie wydarzenia, a nie o opisanie struktur bytu. Może ona najwyżej zwrócić uwagę na to, że nicość, która opiera się w swym bycie o byt-w-sobie, nie jest zwykłą próżnią pozbawioną znaczenia. Sensem nicości, neantyzacji jest być po to, aby ustanowić byt*[19]. Podjęte zostaje także drugie pytanie, dotyczące hiatusu między bytem, który jest tym, czym jest (czyli bytem-w-sobie) i bytem, który nie jest tym, czym jest i jest tym, czym nie jest (jak S a r t r e określa człowieka): co jest wspólnego między tymi bytami? Oba te byty są nierozdzielne — może więc tej totalnej całości należy się miano bytu? Odpowiadając na to pytanie S a r t r e przypomina, że jego rozważania należą do ontologii — i jednocześnie zaczyna się zastanawiać, jaki użytek może z nich zrobić metafizyka. Czytamy więc: *„Byt totalny — taki, którego pojęcie nie byłoby rozdzielone przez hiatus (...), byłby syntezą jednoczącą byt-w-sobie i świadomość; ten idealny byt byłby więc bytem-w-sobie ustanowionym przez byt-dla-siebie i identycznym z bytem-dla-siebie, który go ustanawia, tzn. bytem* causa sui. *Ale ponieważ* (jako ontologowie — A. M.) *umieszczamy się w punkcie tego idealnego bytu, aby oceniać byt realny (...), musimy stwierdzić, że rzeczywistość jest poronionym wysiłkiem, aby zostać bytem* causa sui. *Wygląda na to, jak gdyby wszystko: świat, człowiek i człowiek-w-świecie — nie mogło się wydarzyć, gdyby Boga nie było* [20].

[17] Ibidem
[18] Ibidem, s. 713.
[19] Ibidem, s. 714.
[20] Ibidem, s. 717.

Sens tego ostatniego zdania można by tłumaczyć następująco: rzetelny namysł ontologiczny prowadzi do takich wniosków (teza o dualizmie ontologicznym), że w ich świetle musi zostać zakwestionowana sama idea metafizyki (racjonalnej, nie uciekającej się do wiary) — okazuje się bowiem, że opis całości rzeczywistego bytu nie jest możliwy. To dlatego drugi tom *Bytu i nicości* — poświęcony zagadnieniom metafizycznym — nigdy nie został napisany.

V. DIALEKTYKA JAKO ONTOLOGIA

W pewnych ujęciach uznaje się dialektykę marksistowską za określoną formę ontologii w przyjętym tu przez nas znaczeniu. Nie jest to wśród marksistów pogląd powszechny, bo najczęściej jednak określa się dialektykę marksistowską jako metodę czy teorię poznawania albo swoistą marksistowską logikę[21]. Zwolennicy takiego poglądu powołują się zwykle na wypowiedzi Lenina z *Zeszytów filozoficznych,* gdzie istotnie można przeczytać, iż *dialektyka jest właśnie teorią poznania* i że *logika, dialektyka i teoria poznania materializmu (...) to jedno i to samo* — choć znajdują się tam również wypowiedzi o *dialektyce samych rzeczy, samej przyrody, samego biegu wydarzeń*[22].

Niekiedy jednak to gnozeologiczne rozumienie dialektyki uzupełnia się czy nawet zastępuje rozumieniem ontologicznym[23]. Jego zwolennicy opierają się na pracach Fryderyka Engelsa: *Anty-Duhring, Dialektyka przyrody* oraz *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. Engels przedstawia w nich koncepcję dialektyki obiektywnej jako nauki o najogólniejszych prawach wszelkiego ruchu i dialektyki subiektywnej jako myślowego odbicia tego ruchu. Z ostatniej wymienionej pracy Engelsa zacytujmy następujący fragment, prezentujący takie ujęcie: *dialektyka została sprowadzona do nauki o ogólnych prawach ruchu, zarówno świata zewnętrznego, jak i myślenia ludzkiego — o dwóch szeregach praw, które jakkolwiek identyczne w swej istocie, są o tyle odmienne w swym wyrazie, że głowa ludzka stosować je może świadomie, podczas gdy w przyrodzie — a dotychczas przeważnie również w historii ludzkiej — torują one sobie drogę w sposób nieświadomy, w postaci konieczności zewnętrznej, pośród nieskończonego szeregu pozornych przypadków. Tym samym jednak dialektyka pojęć stała się jedy-*

[21] Por. E. Iljenkow: *Logika dialektyczna.* Warszawa 1978.

[22] W. I. Lenin: *Dzieła.* T. 14, Warszawa 1949, s. 338, 217 i 83.

[23] O sporach w tej kwestii por. A. Synowiecki: *Byt i myślenie. U źródeł marksistowskiej ontologii i logiki dialektycznej.* Warszawa 1980, rozdz. I.

nie świadomym odbiciem dialektycznego ruchu rzeczywistego świata i w ten sposób dialektyka heglowska została postawiona na głowie albo raczej z głowy, na której dotąd stała, postawiona z powrotem na nogi[24].

Jak widać, według Engelsa dialektyka subiektywna jest odbiciem dialektyki obiektywnej — nie jest więc czysto teoretyczną wiedzą, wyprzedzającą badanie realnego świata. Ponieważ jednak mówi ona o najogólniejszych prawach wszelkiego ruchu, to względem poznania naukowego może być systemem apriorycznych założeń — właśnie ontologicznych — które muszą być respektowane przez twórców wiedzy szczegółowej. Za Adamem Synowieckim przytoczymy dwa przykłady takiego stanowiska. Oto A. S. Karmin uważa, że ontologia jest systemem *„względnie apriorycznych" poglądów dotyczących podstawowych atrybutów materii, które z założenia mają charakter zdań ściśle ogólnych, stwierdzających, iż każdy przedmiot materialny ma takie a takie atrybuty. Wykaz atrybutów zmieniał się jak wiadomo — wraz z rozwojem fizyki, przy czym w różnych okresach owego rozwoju niektóre z wcześniej uznanych uogólnień uległy empirycznej falsyfikacji, ujawniając w ten sposób względną aprioryczność, tj. aprioryczność odniesioną do zmieniającej się treści doświadczenia oraz do nowych jego technik poznawczych* [23]. Natomiast według M. W. Mostiepanienki dialektyka jako ontologia jest *idealnym modelem przyrody,* za pomocą którego przedstawia się *istotę zjawisk fizycznych*[26].

Ponieważ nie jest naszym zadaniem ani rozstrzyganie kwestii, czy traktowanie dialektyki jako marksistowskiej ontologii jest uprawnione, czy też nie, ani też nie możemy przedstawić tutaj wszystkich podobnych ujęć — poprzestaniemy na zasygnalizowaniu, że poglądy takie są w obrębie filozofii marksistowskiej wygłaszane.

*

Zapoznaliśmy się z kilkoma wybranymi przykładami rozważań ontologicznych, rozumianych tutaj jako wyprzedzający właściwe badanie filozoficzne wstępny namysł nad strukturą bytu. Filozof zmierza do tego, aby opisać realnie istniejący byt — natomiast ontolog ustanawia określone *a priori* dla takiego opisu. Przypomnijmy więc jeszcze raz, że używaliśmy tu terminu *ontologia* w jego historycznym — ustalonym przez Wolffa — znaczeniu i że dziś często rozumie się go inaczej. Terminologia zresztą nie jest tu sprawą najważniejszą — choć brak pewnych rozróżnień terminologicznych utrudnia niekiedy uchwycenie realnych różnic.

[24] K. Marks, F. Engels: *Dzieła.* T. 21, Warszawa 1969, s. 329.
[25] A. Synowiecki: op. cit., s. 38.
[26] Ibidem, s. 39.

Nam chodziło właśnie o pokazanie, że dyskurs filozoficzny może odbywać się na różnych piętrach i że niezrozumienie tego faktu może zakłócić albo uniemożliwić nam kontakt z filozoficznymi tekstami.

Tak przedstawiwszy badania ontologiczne trzeba by dalej pytać, czy ontologia jest potrzebna, czy sam projekt ontologii jest w ogóle realizowany, jakimi metodami ontologia ma się posługiwać itd. W ten sposób jednak podjęlibyśmy refleksję jeszcze innego rodzaju niż — by tak rzec — filozofia pozytywna, wypowiadająca sądy egzystencjalne o faktycznie istniejącym bycie, i niż ontologia, mówiąca o jego ogólnej naturze. Przy tym refleksja taka pojawia się w sposób całkowicie naturalny, każdy ontolog musi ją podjąć. Znowu widać z tego, że filozoficzne myślenie — nawet w obrębie jakiegoś jednego filozoficznego dzieła — jest niejednorodne i że może przybrać zróżnicowaną postać.

Zakończmy więc nasze rozważania pewnym postulatem; powiemy mianowicie, że lekturze dzieł filozoficznych powinna ciągle towarzyszyć refleksja metodologiczna, jeśli chcemy, aby dotarły do nas wszystkie ich sensy. I dodamy tylko jeszcze, że uświadomienie sobie różnicy między ontologią i metafizyką — co usiłowaliśmy tutaj robić — jest niezbędnym i ważnym momentem takiej refleksji.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

ANDRZEJ C. LESZCZYŃSKI

FILOZOFIA JAKO ELEMENT KULTURY (ZARYS WSTĘPNEGO WYKŁADU DLA NIEFILOZOFICZNYCH KIERUNKÓW STUDIÓW)

I. CZYM JEST KULTURA?

Opowiadano mi o profesorze filozofii, który — choć sam omijał zagadnienia spekulatywne, zajmując się sprawdzalnymi konkretami — zadawał niekiedy podczas egzaminu pytanie *wielkie.* Pytał o istotę człowieka, o Boga, o miłość albo życie. Kiedy odpowiadający próbował formułować jakieś sensowne zdania na zadany temat, profesor, nie kryjąc swych ujemnych emocji, stawiał ocenę dostateczną. Gdy natomiast student nic nie mówił i sprawiał wrażenie porażonego ogromem oczekiwań, profesor wpisywał do indeksu ocenę bardzo dobrą, mówiąc: tak, na ten temat niczego w gruncie rzeczy nie można powiedzieć.

Pytanie o kulturę należy zapewne do obszaru takich właśnie, *wielkich* pytań. Pojęcie kultury bardzo trudno zdefiniować czy kategorycznie określić. Owe *wielkie* zjawiska, które pojawiały się w pytaniach wspomnianego przed chwilą profesora — i do których chcę zaliczyć kulturę — jawią się w całym swym bogactwie do momentu, gdy usiłujemy je nazwać. Próba nazwania, szczególnie taka, która ogranicza się do języka pojęciowo-dyskursywnego, powoduje *pomniejszenie* i jakieś zniszczenie nazywanego czy opisywanego przedmiotu. O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć — mówił Ludwig Wittgenstein, co wydaje się stwierdzeniem mądrym z racji swego umiarkowania. Jeżeli zaś język milczenia (tzn. powstrzymywanie się od nazywania) miałby się okazać zbyt trudny, gdyby trzeba było wypowiedzieć jednak swój pogląd — wtedy należałoby chociaż szukać takiego języka, który przystawałby do rzeczywistości, która ma być opisana. Maria Ossowska jedną ze swoich ostatnich książek — *Normy moralne. Próba systematyzacji* — opatrzyła mottem pochodzącym z Arystotelesa. Motto owo, fragment *Etyki Nikomachejskiej,* zawiera myśl, że to sam przedmiot wyznacza stosowny dla siebie język — nie o wszystkim bowiem da się mówić jednakowo jasno i ściśle. M. Ossowska, uczona badająca zjawiska moralne jak mało kto wielostronnie, nie może się zdobyć na zdefiniowanie samej moralności, z sympatią wspominając o Ludwiku Krzywickim i Władysławie

Witw i c k i m, którzy mówiąc o moralności, odwoływali się do języka umownego, metaforycznego: Krzywicki do *smaru,* Witwicki do *oliwy.*

Metafory, które mogą dobrze zogniskować nasze intuicje w związku z pojęciem kultury, to *powietrze* lub *atmosfera.* Kultura to szczególne powietrze, w którym ludzie bardzo długo — od wieków — żyją i które, chcąc tego czy nie, przyswajają sobie, upodobniając się do jego zawartości. Nazywa się to internalizacją kultury. Jednostka wchłania takie treści kultury, jak symbole, wartości, idee, pojęcia, poczucia, potrzeby itp. Wiąże je często z dobrami konkretnymi i materialnymi — np. budowlami. W efekcie owego oddychania zawartością kultury ludzie stają się do niej podobni; od jakiegoś momentu są tej kultury dziećmi.

Kultury się nie wybiera. Człowiek zastaje ją jako daną, jako obszar *gotowy,* oczekujący nań i w jakimś sensie skończony. Nie sposób też wymienić kulturę, w jakiej człowiek się znalazł, na inną. (...) *nie można się jej wyrzec* [1] — pisze o kulturze Edward T. Hall, dodając: *nie sposób wyzbyć się swej własnej kultury, ponieważ jest ona zapisana w naszym systemie nerwowym i określa nasz sposób postrzegania świata. Większa część kultury pozostaje w ukryciu i poza zasięgiem świadomej kontroli, składając się na zasadniczą tkankę ludzkiej egzystencji. Jeśli zdarzy się, że małe fragmenty kultury dotrą do świadomości, nawet wówczas trudno je zmienić, i to nie dlatego, że postrzegane są wówczas indywidualnie, lecz dlatego, że ludzie nie mogą działać ani wchodzić ze sobą w kontakt w jakikolwiek sensowny sposób inaczej, niż za pośrednictwem kultury*[2]. Ralph Linton wyraża bardzo podobne przekonanie: *W końcu mamy w kulturze wszystkie te żywotne postawy i wartości, które leżą znacznie poniżej poziomu świadomości indywidualnej i które przeciętny członek społeczeństwa rzadko próbuje werbalizować, nawet na własny użytek. Praktyczna niemożliwość udostępnienia tych elementów członkom jakiegoś innego społeczeństwa jest oczywista*[3]. Zdaje się, że porozumienie międzykulturowe byłoby możliwe w tzw. sytuacjach granicznych (termin Karla J a s p e r s a), tzn. wtedy, gdy jakaś ostateczna presja wyrzuciłaby człowieka z objęć kultury i przywróciła go światu pierwotnemu: naturze.

Brzmi to cokolwiek zagadkowo, lecz relacja między człowiekiem i kulturą jest raczej taka, że to kultura tworzy człowieka — nie odwrotnie. Mówi się co prawda o *twórcach kultury,* jednostkach wybitnych i zaznaczających swą obecność w kulturze — lecz, po pierwsze, są to

[1] E. T. Hall: *Ukryty wymiar* (tłum. T. Hołówka). Warszawa 1976.

[2] Ibidem, s. 264.

[3] R. Linton: The Study of Man: An Introduction. New York 1936; cyt. za: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej* (tłum. J. Szacki). Warszawa 1975, s. 272—273.

wyjątki potwierdzające tamtą regułę; po drugie, nawet jednostka twórcza modyfikuje tylko treść, jaką dała jej kultura. Poza tym — wspomina o tym Stefan Czarnowski — to właśnie kultura warunkuje *wejście w jej skład nowego odkrycia* [4].

Kiedy mówi się o kulturze, zazwyczaj nie ma się na względzie *kultury w ogóle;* pojęcie to, z uwagi na oczywistość kulturowego podziału świata, byłoby hipostazą, pojęciem pozbawionym desygnatu. Z drugiej strony niezbyt stosownie brzmi te-rmin *kultura,* gdy odnosimy go do zbyt wąskich specyfikacji świata, np. do kultury lokalnej, osiedlowej itp. Mówiąc o kulturze, mówi się o jakiejś jej postaci, na tyle jednak wyraźnej i ugruntowanej, że może wpływać na sposoby życia w poszczególnych regionach świata czy państwach leżących w tych regionach; może trwale określać sam sposób istnienia tych państw itp. Kultura to jakiś *krąg kulturowy* charakteryzujący się długotrwałością, wywieraniem wpływu na życie pokoleń, czy zdolnością dostarczania ludziom poczuć identyfikacyjnych.

Kultura, której elementem jest filozofia, mająca być przedmiotem dalszych uwag, to krąg nazywany wielorako, zaś wielość tych określeń ma wyrażać różne — genetyczne czy strukturalno-funkcjonalne — aspekty tej samej kultury. Mówimy więc o kulturze zachodniej (okcydentalnej), europejskiej, śródziemnomorskiej, hellenistycznej (greckiej), łacińskiej (rzymskiej), wreszcie — judeochrześcijańskiej. Mieszkaniec tego kręgu może być określony jako *Europejczyk, człowiek Zachodu, spadkobierca Śródziemnomorza.* Jeżeli dwa zdania *Jan poszedł do kina* i *Jan nie poszedł do kina* zrodzą w nim poczucie oczywistej sprzeczności; jeśli pojęcie demokracji będzie łączył z wolą większości, która musi mieć możliwość wyrażenia swego zdania — pokaże się jako dziedzic myśli greckiej. Gdy w skład elemntarnych przekonań sprawiedliwościowych włączy te, które mówią o prawie nie działającym wstecz, albo o tym, że ciężar dowodu winy spoczywa na oskarżycielu — ujawni swe łacińskie dziedzictwo. Dzieląc tydzień na siedem dni i świętując *dzień siódmy* (dzień pojednania kultury z Naturą) — czerpie z tradycji judajskiej. Elementarne poczucia sakralne ukształtowało w nim chrześcijaństwo.

II. POJĘCIE FILOZOFII

1. HERMENEUTYKA POJĘCIA FILOZOFII

Filozofia jest szczególnym wytworem kultury zachodniej. Nie da się jej sensownie porównać z myślą zwaną *filozofią Wschodu* — tam bowiem,

[4] S. Czarnowski: Dzieła. T. 1, Warszawa 1956, s. 5.

jeśli Europejczyk może w ogóle cokolwiek o niej sądzić, w zakres filozofii w organiczny sposób wchodzą religia, sztuka, magia itp. Możemy zrozumieć filozofię taką, jaką dała zachodniemu światu Grecja i jaka rozwijała się następnie w zachodnim kręgu kulturowym.

Dwudziestopięciowieczna historia filozofii europejskiej pokazuje się badaczowi jako całość na tyle zróżnicowana wewnętrznie, że nie sposób na podstawie programów i deklaracji poszczególnych jej przedstawicieli ustalić specyfikę i przedmiot dociekań filozoficznych. Ujmując to wyraźniej trzeba powiedzieć, że nie spotkamy dwóch bodaj znaczących systemów, kierunków czy szkół filozoficznych zgodnie odpowiadających na pytanie o istotę filozofii, o jej specyfikę i przedmiot. Inaczej niż nauka, która bada właściwy jej wymiar świata przedmiotowego, filozofia większość swej poznawczej energii kieruje ku sobie samej. Chce zyskać samowiedzę, i zyskuje ją — tyle, że jest to samowiedza zróżnicowna wewnętrznie, fragmentaryczna, *subiektywna* itp.

Chcąc dowiedzieć się, czym jest filozofia, trzeba więc dążyć do uniezależnienia dotyczącej jej wiedzy od faktycznych mniemań filozofów związanych z tym problemem. Trzeba raczej posłużyć się podejściem bliskim hermeneutyce — pokrewnym jej w każdym razie w tym, że każe badaczowi pomijać i zawieszać odautorskie intencje bądź deklaracje, skupiając w zamian uwagę na samym wytworze, tzn. na tekście. Hermeneutyka każe wydobyć z tekstu te możliwości znaczeniowe, jakie badacz potrafi w nim ujrzeć. Podejście takie oznacza unieważnienie owego, co *autor chciał w utworze powiedzieć?,* bo jeśli jest to prawdziwe dzieło i jeśli łączy się z aktem prawdziwie twórczym, to autor z zasady nie może zawierać w nim żadnego przesłania. Akt twórczy na tym między innymi polega, że w jego trakcie dokonuje się przeobrażenie człowieka świadomego i intencjonalnego w medium, przez które przemawia coś, co sam artysta skłonny jest nazwać natchnieniem, głosem Boga, logiką Kosmosu czy jakoś podobnie. W twórczości ginie podmiotowe *ja* na rzecz pozaosobowego *się.* Pytany, co chciał wyrazić w dziele, twórca odpowiada: *nie wiem.* Takie ujęcie twórczości, obecne u Platona i uznawane za trafne dziś jeszcze, rodzi potrzebę hermeneutyki, umiejętności odczytywania tekstu. Dodajmy przy tym, że dla hermeneutyki tekstem jest wszystko, co ma znaczenie: utwór literacki, obraz, budowla, pejzaż czy ludzka twarz. Tekstem jest też słowo *filozofia,* które można próbować odczytać, odwołując się do najwcześniejszych jego znaczeń.

2. FILOZOFOWANIE JAKO TRUD DAREMNY

Słowo *filozofia* znaczy tyle, co *umiłowanie mądrości,* a *filozof* to *miłośnik mądrości.* Mądrość, to niezupełnie to samo, co prawda czy wiedza — choć nie bez pewnego uzasadnienia używa się tych określeń

zamiennie. Platon i Sokrates wypowiadają myśl, zgodnie z którą mądrzy są tylko bogowie: oni wiedzą wszystko. Mądrość, jak pojmowali są Grecy, jest cechą niestopniowalną. Wiedzieć — to wiedzieć wszystko; wiedząc trochę w istocie nie wiemy niczego. Powyższy rygoryzm i maksymalizm odnosi się nie tylko do mądrości czy wiedzy; widoczny jest także w etyce, na przykład przy rozpatrywaniu szczęścia. Szczęście, rozumiane od Sokratesa jako eudajmonia, to posiadanie dóbr najwyższej miary. Dla Greka — patrioty szczęściem byłoby więc nie tyle cierpieć za ojczyznę, trudzić się dla niej, ile polec w jej obronie, bo to byłaby dla patriotyzmu miara najwyższa. Skoro zaś najwyższa, to w swojej istocie jedyna.

S a f o n a (poetka z wyspy Lesbos) mówi, że bogowie nie potrafią kochać. Niemożność ta jest ceną, jaką płacą za swą doskonałość. Nie muszą — ale i nie mogą dążyć do jakichkolwiek wartości, wszystkie je bowiem, jako doskonali, zawierają w sobie. Doskonałość wyraża stan znieruchomiały, domknięty, w pewien sposób martwy. To stan we właściwym sensie tego słowa, porównywalny z platońskim bytem i będący zaprzeczeniem ruchu, życia. Z pewnością nie osiągnie go człowiek, nie zmieni bowiem swego człowieczego statusu, w którym nie tyle jest, tzn. osiąga stan, ile staje się, czyli zmienia.

Jeżeli można cokolwiek powiedzieć o miłości, to bodaj to, że wyrasta każdorazowo z poczucia ułomności, cząstkowości. Miłość stanowi próbę dopełnienia własnej cząstkowości i stworzenia całości różnie pojętej. By móc i chcieć dążyć do czegoś, trzeba być tego pozbawionym: rozdzielenie implikuje i poprzedza połączenie. Rozdzielenie, czyli seksualność w swoim elementarnym znaczeniu *(sexus* = rozdarty), wywołuje swą przeciwstawność, tzn. erotyczność czyli religijność (obydwa te terminy w swych greckim i łacińskim początkach oznaczają więź, połączenie). Św. Augustyn mówił o erosie jako o sile popychającej człowieka ku Jedni, ku Bogu. Bóg i człowiek, *Sacrum* i *profanum* pozostają względem siebie w relacji seksualności; są to porządki rozdzielone — i dążące do połączenia: oto sens religijności. Podobnie jest w wypadku filozofii: seksualni są człowiek i mądrość. Mądrość jest wobec człowieka transcendentna, przekracza jego naturalną bytowość, co wywołuje dążenie człowieka, by ją posiąść. Owo dążenie, to właśnie filozofia.

Dzisiaj słów *seksualność* i *erotyczność* używamy w odniesieniu do jednego tylko rodzaju rozdzielenia (połączenia) — do ludzkiej płciowości. Ma to oczywiście swój sens. Człowiek w swej aktualności to także jakaś cząstka: kobieta albo mężczyzna. Platon ustami Arystofanesa — jednego z uczestników słynnej biesiady ateńskiej[5] — wypowiada mit

[5] Platon: *Uczta* (tłum. W. Witwicki). Warszawa 1957, s. 82 i n.

o człowieku biseksualnym, androgynie, rozdzielonym na rozkaz Zeusa na połówki, które pamiętają tamtą jedność i tęsknią do siebie. Trafnie zauważa Rollo May[6], że miłość między Romeo i Julią nie może być nijaka, gdyż poprzedza ją najpierw odrębność płciowa kochanków, a ponadto useksualniają ją skłócone ich rodziny (Montekich i Kapnl e t i c h). W istocie rzeczy seksualni są względem siebie wszyscy ludzie, jako jednostki, tzn. istoty odrębne od innych istot ludzkich. Georges Bata i 11 e mówi w związku z tym o ludziach jako istotach nieciągłych[7]. Na takim podłożu, na poczuciu jednostkowej odrębności istnieje zapewne miłość homoseksualna. Pogłębienie odmienności, uwyraźnienie seksualności, heteroseksualność — to znamiona miłości głębszej, szukającej dopełnienia w pierwiastku bardziej ukrytym, a przez to stwarzającej całość pełniejszą czy rozleglejszą. Smak takiej seksualności odczuła zapewne S a f o n a. Kieruje swe dążenia ku innym kobietom — lecz dopiero odrzucona przez mężczyznę wpada w rozpacz i popełnia samobójstwo[8].

Sformułowane wyżej uwagi mogą stanowić ilustrację ogólniejszej właściwości świata kultury zachodniej — właściwości określanej jako dualność, schizoidalność czy tragiczność, jak rozumiał ten termin Max Scheier. Jest to świat w jakiś sposób *zniszczony;* to całość złożona z odrębnych cząstek (partykulariów), byt nieciągły i seksualny. To świat ontologicznego pluralizmu. Cokolwiek istnieje — istnieje w opozycji do dopełniającej to coś cząstki. *Dlaczego więc musi istnieć para istot, aby stworzyć kogoś trzeciego?* — zapytuje bez nadziei na uzyskanie odpowiedzi Francois Jacob[9]. Przywołany tu wcześniej R. M a y pisze: *Istnienie pierwiastka męskiego i żeńskiego jest wyrazem fundamentalnej biegunowości całego świata* [10]. Warto, gdy mowa o świecie pękniętym, wspomnieć o książce napisanej przez Mircea Eliade, gdzie można znaleźć bardzo subtelne i bogate rozważania poświęcone tym zagadnieniom. Chodzi o *Sacrum, mit, historię,* a w szczególności o rozdział zatytułowany *Mefisto i Androgyn, czyli tajemnica pełni*[11].

Filozofia — umiłowanie mądrości — wyrasta z ludzkiej samowiedzy związanej z ograniczoną możliwością poznawczą. Człowiek dąży do mądrości dlatego, że sam jej nie uosabia. Nie spodziewa się też, że kiedykolwiek ją posiądzie, dorównując w tej mierze bogom. Wie o daremności

[6] R. May: Miłość i wola (tłum. H. i P. Śpiewakowie). Warszawa 1978, s. 104.

[7] G. Bataille: *L'Erotisme.* Paris 1957, s. 18 i n.

[8] Por. opowiadanie Anny Kowalskiej pt. *Safona* (w: A. Kowalska: *Trzy boginie. Opowiadania.* Warszawa 1966).

[9] F. Jacob: *Gra możliwości* (tłum. M. Kunicki-Goldfinger). Warszawa 1987, s. 22.

[10] R. May: op. cit., s. 147.

[11] M. Eliade: *Sacrum, mit, historia* (tłum. A. Tatarkiewicz). Warszawa 1974.

swego dążenia — lecz nadal dąży. W tym sensie można mówić o filozofowaniu jako o akcie tragicznym: jako o miłości niespełnionej i dzięki temu możliwej. *Cóż by się stało z miłością* — pyta Eugene Dupréel — *gdyby kochankom groziło, iż rzeczywiście stopią się w jedno, jak tego nieraz pragną, jeśli wierzyć ich zapewnieniom? Niewątpliwie przestałby istnieć ich pociąg*[12]. Pozostawmy rzecz poza ocenami: pozostaje faktem, że miłość filozoficzna nie skończy się nigdy. W antycznej Grecji, gdzie mówi się o niespełnionej miłości do mądrości, spotykamy myśl przypisywaną zazwyczaj romantykom. Nie ma w tym jednak niczego zaskakującego, jeśli przyjąć, że romantyzm nie jest pojęciem mającym charakteryzować pewien okres literacki; to raczej trwały w naszej kulturze sposób myślenia o świecie i o człowieku.

Filozof, dążąc do mądrości, przekracza siebie: to *homo transgressivus,* jak określa u nas człowieka Józef Kozielecki. Nigdy nie spełnią się jego filozoficzne dążenia; cel będzie wciąż przed nim: to *homo viator,* wędrowiec — jak myśli o człowieku Gabriel Marcel. Powinność (przeznaczenie?) istoty filozofującej — *homo philosophicus* — to być w ruchu, dążyć, usiłować; nie osiągnąć stanu. Trzeba też w ostateczności zmienić sens słowa *cel,* gdy ma się ono odnosić do takiego wysiłku. Celem filozofa jest samo dążenie ku celom — nie zaś osiąganie ich. W zachodnim kręgu znaczeniowym nie spotkamy Mędrca: *tego-który-wie.* Jeżeli nawet, co wcale nie jest czymś oczywistym, nasze cząstkowe prawdy i osiągnięcia stanowią coraz to dalej idącą aproksymację w stosunku do prawdy absolutnej, to punkty znaczone przez nie układają się w krzywą o kształcie asymptotycznym: zbliża się coraz bardziej do wiedzy całkowitej, lecz nigdy jej nie osiągnie.

Warto w tym miejscu zrobić kilka uwag na temat myśli, jaką w związku z postacią filozofa wypowiedział Karol Marks. W. przedmowie do swej rozprawy doktorskiej[13] porównuje Marks filozofa do Prometeusza. Wskazuje, że prometejskie wyznanie: *zaprawdę wszystkich nienawidzę bogów* — jest opisem nastawienia filozoficznego o uniwersalnej ważności, sam zaś bohater mitu — *najwznioślejszym świętym i męczennikiem w kalendarzu filozoficznym.* Analogia powyższa wydaje się jednak pozbawiona podstawy.

Mit prometejski zajmuje w zachodnim świecie miejsce szczególne. Wiązali z nim swe dzieła między innymi Ajschylos, Goethe i G i - d e w literaturze, Tycjan i Rubens w malarstwie, rzeźbili tę postać

[12] E. Dupréel: *Traktat o moralności* (tłum. Z. Glinka). Warszawa 1969, s. 36 (przypis).

[13] K. Marks: *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody* (tłum. I. Krońska). Warszawa 1966, s. 7—9.

Pradier i M a n s h i p. Marks widzi w Prometeuszu wzór osobowy wyrażający postawę zwaną dziś prospołeczną lub allocentryczną. Już tu rodzą się wątpliwości. Pierwsze pisane ślady mitu odnajdujemy u Hezjoda. W *Teogonii* opisuje on Ty t a n a skutecznie namawiającego ludzi do buntu przeciwko bogom. Formą buntu ma być oszustwo: zamiast mięsa ludzie dają bogom kości. Zeus mści się zabierając ludziom ogień — wcześniej go widać mieli. Czyn Prometeusza nie jest całkowicie *czysty*: usiłuje jedynie naprawić zło, które przez swą namowę wyrządził; chce przywrócić równowagę przez niego naruszoną. Nie wiadomo zresztą — czy chce. Niewykluczone, że zmusili go do tego ludzie, dostrzegając negatywne skutki buntu — mit dopuszcza możliwość i takiej interpretacji. W każdym razie Prometeusz udaje się po ogień i tu zaznaczają się istotne różnice między jego czynem a wysiłkiem filozofa.

Po pierwsze — czyn Prometeusza jest skuteczny. Co prawda, ostatnie słowo będzie należało do Zeusa, który ześle człowiekowi utrapienie — kobietę (Pandor ę); odtąd (H e z j o d) *każdy cieszy się w sercu, tuląc w ramionach własną zgubę.* Bezpośredni zamysł został jednak zrealizowany, ludzie odzyskali ogień. Tymczasem akt filozoficzny — mówiły o tym wcześniejsze rozważania — nie spełnia się i nie kończy nigdy. Marks zdaje się sądzić, że człowiek osiągnie doskonałość, odbierając ją bogom, z czym trudno się zgodzić.

Po drugie — stosunek Prometeusza do bogów jest negatywny; cytowane przez Marksa zdanie, jakie wkłada Prometeuszowi w usta Ajschylos w *Prometeuszu w okowach,* nie pozostawia w tym względzie wątpliwości. Filozof inaczej — utożsamia mądrość z boskością, kochając zaś pierwszą nie może nienawidzieć drugiej.

Po trzecie — czyn prometejski dokonuje się w ukryciu, Tytan udaje się na Olimp po kryjomu, nocą. Akt filozoficzny — poszukiwanie prawdy — zaznacza się na oczach bogów i ludzi. Jeśli przed kim, to właśnie przed ludźmi skrywają filozofowie swoje poglądy, obawiając się poniesienia dotkliwych konsekwencji; nie każdy potrafi dorównać Sokratesowi. *Po czwarte* — inna jest natura ontyczna przedmiotów dążeń Prometeusza i filozofa. Pierwszy zmierza do wartości substancjalnej, do rzeczy, którą chce odebrać dotychczasowym jej posiadaczom, tzn. bogom. Zapewne, ogień nie jest potrzebny bogom — chodziło tylko o ukaranie ludzi — fakt jednak pozostaje: tego ognia, który Prometeusz wyniósł w wydrążonej trzcinie, na Olimpie już nie ma. Filozof natomiast zmierza do wartości o charakterze atrybutywistycznym, do cechy, która może przynależeć nieskończonej ilości podmiotów — jej nośnikom. Niemożnością jest osiągnięcie przez człowieka mądrości; lecz gdyby tak się stało, nie pozbawiłby bogów tej cechy. Raczej dołączyłby do ich grona.

Chcąc znaleźć mitologiczny odpowiednik dla człowieka — filozofa, trzeba odwołać się raczej do Syzyfa niż do Prometeusza. Nie we wszystkim podobna jest ta postać do postaci filozofa; zapewne różni je stosunek do bogów. Jakaś istotna odpowiedniość przecież pozostaje. Trud Syzyfa jest daremny przez swą nieskończoność — tak samo, jak dociekanie prawdy przez człowieka. Albert Camus w szkicu zatytułowanym *Mit Syzyfa* pisze, że tym, co najbardziej interesuje go w tej opowieści, jest twarz Syzyfa, wracającego kolejny raz na równinę. Jaką treść zawiera ów tekst, którym jest ludzka twarz? Wyobraźmy też sobie filozofa, który sądzi, że już tylko jedne drzwi dzielą go od prawdy ostatecznej, że znajdzie za nimi upragniony kamień filozoficzny i dorówna bogom. Otwiera je — i dostrzega za nimi wiele dalszych drzwi. Można by zapytać za Camusem, jaką twarz ma filozof, gdy kolejny raz schodzi ze swojego szczytu złudzeń. [14]

3. MĄDROŚĆ JAKO WARTOŚĆ AUTOTELICZNA

Człowiekiem, który pierwszy miał użyć słów *filozofia* i *filozof,* był Pitagoras. Wiąże się z tym, jeśli polegać na słowach Heraklejd e s a z Pontu, pewne zdarzenie ilustrujące inną jeszcze własność filozofowania i samej filozofii. Władca Flejuntu, Leon — zaniepokojony tym, że istnieje słowo, którego wcześniej nie zadekretował — wzywa Pitagorasa, był wytłumaczył mu przynajmniej, co znaczy być filozofem. Pitagoras, chcąc spełnić królewskie życzenie, porównuje życie ludzkie z igrzyskami helleńskimi. Na igrzyska — tłumaczy filozof — przybywają trzy kategorie ludzi: zawodnicy pragnący sławy, a poprzez nią nieśmiertelności; kupcy, którzy dążą do pomnożenia majątku; a wreszcie nieliczna grupka tych, którzy znajdują radość w samym oglądaniu zmagań na arenie. Ci ostatni przybyli, by zobaczyć, widzieć. Słowo *widzieć* znaczy tu nieomal tyle, co *wiedzieć.* Greckie słowo *idea* znaczy najpierw kształt, obraz, a następnie i w związku z tym — myśl czy pogląd. Zmysł wzroku urasta w tym wypadku do wymiaru drogi poznania i jej celu, tzn. wiedzy. Inaczej pojmowano poznanie w tradycji judajskiej, gdzie kładziono nacisk na słuchanie głosu Boga.

Powiada Pitagoras, że życie ludzkie jest podobne do igrzysk. I tutaj spotkać można ludzi szukających sławy, tych, którzy dążą do bogactwa, wreszcie tych, którym — jak tamtym widzom — nie idzie ani o jedno, ani o drugie, lecz o to, by wiedzieć. Ci ostatni to właśnie filozofowie. Trudno oczywiście przypuszczać, by ludzie należący do dwóch pierwszych kategorii pozbawieni byli wiedzy czy mądrości; głupiec nie zdobędzie sławy ni majątku. Jednak ich mądrość tym się charakteryzo-

[14] A. Camus: *Eseje* (tłum. J. Guze). Warszawa 1971.

wała, że można było wykorzystać ją jako środek, pozwalający osiągnąć tamte wartości. Jest to mądrość instrumentalna. Kto dąży do sławy czy majątku — je właśnie kocha, nie mądrość, którą chce tylko posłużyć się jak narzędziem. Mądrość, o jaką idzie filozofii, ma charakter autonomiczny — *samorządzący się* i autoteliczny — sama dla siebie jest celem. Gdy inni ludzie chcą wiedzieć, by mieć bogactwo lub zakosztować sławy — filozof chce wiedzieć, by wiedzieć. Nagrodą za mądrość jest ona sama; nie jest to mało, a właściwie wszystko. Dwa porządki — porządek środków i porządek celów — sprowadzone zostają do jednego, ostatecznego i już nieprzekładalnego na inne.

W dążeniu filozoficznym można zobaczyć jakąś niefrasobliwość czy beztroskę o sprawy codzienne, związane z praktyką życiową. To trochę tak, jak gdyby filozof na powrót stawał się dzieckiem. To ostatnie odniesienie byłoby o tyle trafne, że miłość dziecka — i osoby dorosłej, gdy na jakiś czas staje się dzieckiem i powoduje się wyłącznie emocjami — jest aktem bezinteresownym i bezwarunkowym. Dziecko kocha kogoś przyjmując go *jaki jest,* czy nawet dlatego, że w ogóle jest. Nie szuka człowieka *jaki powinien być,* nie przymierza się do korzyści, jakie mógłby przynieść itp. Dopiero po jakimś czasie pojawi się obok uczuć racjonalny osąd, spojrzenie na drugą osobę przez pryzmat wartości i związanych z nimi oczekiwań. Arystotelesowskie *amicus Plato, sed magis amica veritas* — jest świadectwem takiej dorosłości, w której ślepa dotąd miłość otwiera oczy i przestaje być sobą. Filozof — jak dziecko — kocha mądrość, bo ona jest; chce wiedzieć z uwagi na samą wiedzę. W tym sensie filozofia jest aktem bezinteresownym, czystym i wolnym. Pisze w *Metafizyce* Arystoteles, że celem wiedzy teoretycznej jest prawda, a wiedzy praktycznej — działanie. Pomiędzy filozofią a światem praktycznym, pisze Josef P i e p e r [15], istnieje konflikt, dobrze ilustrowany przez zdarzenie, które przytrafiło się Talesowi z Miletu: obserwując niebo wpadł do beczki z wodą.

Mądrości filozoficznej nie można przełożyć na potrzeby życia codziennego. Nie można z jej pomocą zaspokajać *zewnętrznych* czy *materialnych* potrzeb. Przedmiotowy, realny świat nie zawali się bez filozofii, nie zauważy nawet jej braku; zawaliłby się natomiast bez wiedzy naukowej.

W europejskiej tradycji filozofia pokazuje się jako dziedzina teoretyczna i apraktyczna. Poznanie filozoficzne jest poznaniem *czystym* — nie przekracza ono obszaru zarezerwowanego dla myśli i słowa, tj. dla logosu. Obca tej tradycji była więc filozofia Francisa Bacona, szukającego mądrości, pozwalającej *materialnie* panować nad światem. Od du-

[15] J. Pieper: *W obronie filozofii* (tłum. P. Waszczenko). Warszawa 1985.

cha filozofii odbiegały dociekania francuskich materialistów XVIII wieku, kierujące się ku wiedzy, za pomocą której można będzie przeobrazić stosunki społeczne. Podobnie, z ukształtowanego w Grecji kanonu wyłamuje się praktycystycznie zorientowana myśl Karola Marksa. Marks — zarzucając dotychczasowej filozofii interpretowanie świata, gdy interpretację winna dopełnić stosowna zmiana praktyczna rzeczywistości — zdawał sobie sprawę z zasadniczej odmienności swego podejścia; sam też mówił o *końcu filozofii* tradycyjnie rozumianej.

Filozofia nie sięga bezpośrednio sfery praktycznej świata. Jeśli wywołuje jakieś skutki, to takie, które mieszczą się w ludzkiej świadomości; może na przykład przysporzyć radości lub rozpaczy. Sokrates, mówiąc: *wiem, że nic nie wiem* — czuł się zapewne kimś lepszym od ludzi, którzy podlegają złudzeniu bycia mądrymi (wszak mądrość przynależy tylko bogom). Dowiaduje się od Chajrefonta, że według wyroczni delfijskiej on — Sokrates — jest najmądrzejszym z ludzi. Postanawia to sprawdzić: idzie do polityka, poety, rzemieślnika; jak sam wyznaje — do dziś rozgląda się za mądrzejszym od siebie. Czuje się najwyraźniej zadowolony, nie dlatego przecież, że sprawdza się oto przepowiednia Pytii. Nie chodzi o radość z nieomylności Delfów. Ta korzyść psychiczna wyrasta być może z próżności; skoro próżni bywali bogowie, musiało uczucie to umiejscowić się także w człowieku. W ostateczności idzie tu o to, że mądrość, umiłowanie jej, nie jest dla człowieka aktem pozbawionym znaczenia. Jest to jednak znaczenie w ścisłym sensie psychologiczne. Stan psychiczny może wywoływać skutki *materialne,* lecz oznacza to wykroczenie poza samą filozofię.

Byłoby rzeczą interesującą wyobrazić sobie, dlaczego filozofia u swoich początków i podstaw wykształciła taki właśnie, apragmatyczny rodzaj mądrości. Można spotkać opinię, że pasożytniczy tryb życia pierwszych (i niektórych późniejszych) filozofów, przerzucenie ciężaru problemów praktycznych na barki niewolników — to czynniki tłumaczące możliwość filozoficznego luksusu. Powiada się też, że filozofia wyraża tendencje do utrzymania korzystnego dla klasy uprzywilejowanej stanu stosunków społecznych — stąd niechęć do projektów przeobrażeń świata. Spójrzmy jednak na filozoficzny teoretyzm inaczej. W umiłowaniu mądrości, nie mającej służyć niczemu poza nią samą można zauważyć jakąś wewnętrzną logikę. Ta logika bezinteresowności filozoficznej może polegać na tym, że filozofia chce uniknąć roli instrumentu. Nigdy bodaj nie dzieje się tak, by dająca się spożytkować wiedza, nie była w jakimś stopniu wykorzystywana dla realizacji celów stanowionych już poza jej obszarem. Nie może być zresztą inaczej, skoro wiedza dotyczy faktów, a cele wartości — zaś obu tych porządków nie da się powiązać logicznie. Realizacja celów łączy się z rozterką dotyczącą ich zawartości aksjologicznej; a jeśli

nawet będą to cele jednoznacznie godziwe — nie zmieni to samej wykonawczej roli kogoś, kto je urzeczywistnia. Konsekwencją pełnienia takiej funkcji jest poczucie cząstkowości, brak świadomości sprawstwa, idące za nim osłabienie odpowiedzialności, indyferentyzm itp. Przeczy to naturalnym skłonnościom człowieka — istoty wolnej, sprawczej i odpowiedzialnej. Są to problemy, które dość boleśnie odczuwają niektórzy uczeni. Filozofia unika tych problemów z zasady.

Poza wszystkim można zastanawiać się, czy właściwa filozofii *bezużyteczność* nie przechodzi, gdyby zobaczyć to w *odleglejszej perspektywie,* w swoje przeciwieństwo; czy nie jest tak, że przypisana filozofii teoretyczność okazuje się wartością znaczącą praktycznie. By wyjaśnić tę myśl, dobrze będzie odwołać się do kilku stwierdzeń, jakie w związku z rozwojem wiedzy ludzkiej sformułował Karl J a sp e r s[16]. Niemiecki egzystencjalista pisze, że od czasów Bacona i Kartezjusza zwykło się sądzić, iż wiedzę posuwa naprzód potrzeba jej zastosowania. Jest to jednak złudny pogląd. Nauka, chcąc osiągnąć wysoki poziom poznania — a przecież tylko taką naukę można z powodzeniem stosować — winna uniezależnić się od praktycznych oczekiwań, jakie łączą z nią doznający rozmaitych bolączek ludzie. Nauka powinna kierować się swoją immanentną logiką, nie zewnętrznymi stymulacjami. Logika ta sprowadza się do *pierwotnej samoistności pragnienia wiedzy,* tzn. do ciekawości. Taka nauka — jak filozofia — wyrasta z ciekawości i ze zdziwienia: z cech, znowu, właściwych dziecku. Wysoki poziom rozwoju osiąga wiedza czysta, nie stosowana; teoretyczna, nie praktyczna; bezinteresowna — niechcąca angażować się w problemy świata i ludzi. Dopiero taką wiedzę, wyzbywszy się niecierpliwości, można mądrze stosować.

Charakterystyczne, że myśl o takiej wiedzy zawarł Jaspers w szkicu *Idee uniwersytetu.* To właśnie uniwersytet jest odpowiednim miejscem dla rozwoju wiedzy czystej, *akademickiej.* Przede wszystkim jest właściwym miejscem dla rozwoju filozofii, która stanowi sublimację takiej idei.

[16] K. Jaspers: *Die Idee der Universitat.* Berlin-Göttingen-Heidelberg 1961, s. 38 i n.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

PATRICK COSTELLO

INDOKTRYNACJA A FILOZOFIA DLA DZIECI

Traktowanie indoktrynacji jako zjawiska godnego potępienia jest w świecie edukacji stosunkowo nowe. W przeszłości termin ten znaczył po prostu nauczanie doktryn i nie widziano w nim słowa nacechowanego negatywnie, którego należy unikać. Jednak obecnie niechętnie stawia się na jednej płaszczyźnie indoktrynację z np. edukacją, która sama w sobie ma wartość pozytywną. Tak więc, o ile indoktrynowanie uważa się za sprawę komunistów, katolików, pacyfistów i innych zwolenników edukacji politycznej, edukowanie to zajęcie nasze, czyli tzw. dobrych nauczycieli.

Ten krótkowzroczny pogląd na indoktrynację jest w pewnym stopniu podtrzymywany przez tych filozofów, którzy utrzymują, że indoktrynacja to sprawa albo metody stosowanej przez nauczyciela, albo treści przekazywanej studentom, albo samej chęci indoktrynowania. Sugerują oni, iż różne kombinacje tych cech stanowią o istocie tego terminu. Podejście czwarte traktujące indoktrynację w kategoriach wyniku procesu nauczania, jest przez wielu autorów ignorowane, a tam gdzie występuje, przedstawia się je powierzchownie i z reguły ostatecznie odrzuca. Postaram się dowieść, że właśnie to podejście ma najważniejsze znaczenie dla zrozumienia istoty zagadnienia.

Poszukując esencjalnej cechy (lub zespołu cech) w kategoriach, którymi można by zdefiniować indoktrynację, nauczyciele filozofii szukają zespołu koniecznych warunków, niezbędnych do zastosowania tego pojęcia. Opierają oni swe argumenty na przypuszczalnym związku pojęciowym między indoktrynacją i doktrynami [1].

Ujęcie to, podsumowane w śmiałym stwierdzeniu Antony F l e w' a, nie może być uznane za słuszne, ponieważ dowiedziono, że:

[1] W. H. Kilpatric: *Indoctrination and Respect for Persons.* W: I. A. Snook, (ed.): *Concepts of Indoctrination. Philosophical Essays.* London 1972, s. 47—54; A. Flew: *Indoctrination and Docrines.* W: I. A. Snook (ed.): op. cit.,; I. M. Gregory, R. G. W o o d s: *Indoctrination, Proceedings of the Philosophy of Education Society of Great Britain 1970.*

[2] A. Flew: *Indoctrination and Religion.* W: I. A. Snook (ed.): op. cit., s. 114.

1. Między indoktrynacją i doktrynami istnieje zaledwie związek przyczynowy.

2. Możliwe jest indoktrynowanie nie tylko doktryn, ale także prawdziwych i fałszywych twierdzeń[3]. Krótko mówiąc, treści o charakterze doktrynalnym nie są koniecznym warunkiem indoktrynacji.

Teraz zwróćmy uwagę na następny warunek, który — jak się dowodzi — jest istotny dla indoktrynacji. Chodzi mianowicie o intencję. Wielu filozofów uważa, że aby indoktrynacja miała miejsce — np. w klasie — nauczyciel musi mieć zamiar indoktrynować[4]. Przy takim argumencie indoktrynacja niezamierzona jest wykluczona. Aby odrzucić taki wniosek, możemy przytoczyć stare, ale trafne powiedzenie: *Droga do indoktrynacji wybrukowana jest dobrymi* (a także złymi — P. S.) *chęciami.* Moim zdaniem ono właśnie precyzyjnie określa główną słabość argumentu na rzecz tezy o intencji, ponieważ możliwe jest, że nauczyciele indoktrynują swych uczniów mimowolnie [5].

Niektórzy uczeni starali się dowieść, że w rozumieniu indoktrynacji największe znaczenie ma metoda. Według tego poglądu to, czy nauczyciel zaangażowany jest w indoktrynowanie swych uczniów, zależy od sposobu, w jaki ich uczy [6].

Według Hepburna *być indoktrynowanym, to być nieracjonalnie skłanianym do pewnych przekonań, postaw lub innych stanów umysłu — bez możliwości szukania dowodów* [7].

[3] J. P. White: *Indoctrination without Doctrines?* W: I. A. Snook (ed.): op. cit. s. 190—201; J. Thiessen: *Indoctrination and Doctrines.* „Journal of Philosophy of Education" 1982, vol. 16, nr 1, s. 3—17; J. Kleinig: *Philosphical Issues in Education.* London 1982.

[4] R. M. Hare: *Adolescents into Adults.* W: T. H. B. Hollins (ed.): *Aims in Education: The Philosophic Approach.* Manchester 1964; J. P. White: op. cit., s. 117—130; I. A. Snook: *Indoctrination and. Education.* London 1972.

[5] D. E. Cooper: *Intentions and Indoctrination.* „Educational Philosophy Theory" 1973, vol. 5, nr 1, s. 43—45; R. Beehler: *The Schools and Indoctrination.* „Journal of Philosophy of Education" 1985, vol. 19, nr 2, s. 261—272.

[8] R. F. Atkinson: *Indoctrination and Moral Education.* W: I. A. Snook (ed.): op. cit., s. 55—66; W. Moore: *Indoctrination and Democratic Methods.* W: I. A. Snook (ed.): op. cit., s. 93—100; R. Barrow: *Moral Philosophy for Education.* London 1975; B. G. Mitchell: *Indoctrination.* W: *The Fourth R. Lurham Report on Religious Education, Appendix B.* London 1970; T. L. Benson: *The Concept of „Indoctrination": a Philosophical Study* (rozprawa doktorska). The Johns Hopkins University 1975.

[7] R. W. Hepburn: *The Arts and the Education of Feeling and Emotion.* W: R. F. Dearden, P. H. Hirst, R. S. Peters (eds.): *Education and the Development of Reason.* London 1972, s. 496.

Musimy teraz zadać następujące pytania:

1. Czy metoda jest koniecznym warunkiem indoktrynacji?
2. Czy metoda jest wystarczającym warunkiem indoktrynacji?

W pewnym sensie odpowiedź na pierwsze pytanie brzmi *nie,* gdyż, jak postaram się dowieść, dziecko można indoktrynować za pomocą metod racjonalnych.

Metody indoktrynerskie (tj. nieracjonalne) są konieczne i uzasadnione w edukacji małych dzieci. Jeżeli moja analiza indoktrynacji możliwa jest do przyjęcia, zobaczymy wyraźnie, że takie metody nie są wystarczającym warunkiem indoktrynacji. Aby się o tym przekonać, wystarczy jedynie wyobrazić sobie małe dziecko, wobec którego zastosowaliśmy metody indoktrynerskie, ale które nie ulega im, a jego umysł nie zostaje zindoktrynowany.

Jeżeli głównym celem danej szkoły jest zaszczepienie uczniom przekonań religijnych, niemożliwe jest raczej przypisywanie odpowiedzialności za. zindoktrynowany stan umysłu dziecka konkretnemu nauczycielowi. Prawdopodobnie to raczej *ethos* szkoły odpowiedzialny jest za ukształtowanie dziecka, które w określony sposób reaguje na wpajanie przekonań religijnych. Pan Smith czy pani Jones jako jednostki mogą uczynić niewiele, aby krzewić takie przekonania, a jednak dzieci mogą zostać zindoktrynowane w wyniku lekcji przez nich przeprowadzonych. Być może taka indoktrynacja ma niewiele wspólnego z samą lekcją; jest możliwe, że do wyrobienia trwałych przekonań religijnych przyczyniły się lekcje poprzednich nauczycieli lub apele szkolne.

Podobnie instytucje zewnętrzne, takie jak rodzice, przyjaciele, telewizja i prasa mogą współdziałać w kształtowaniu dziecka, które stanie się przygotowaniem do indoktrynacji. Zatem niesprawiedliwe (a także zwodnicze) jest oskarżanie konkretnego nauczyciela o nieuzasadnioną- indoktrynację tylko dlatego, iż niektóre dzieci w jego klasie popadają w stan *zindoktrynowania* w wyniku jakiejś lekcji.

Jednakże nie oznacza to, że te wpływy zewnętrzne, jakim ulega dziecko, mogą usprawiedliwiać nauczyciela oskarżonego o nieuzasadnione indoktrynowanie klasy. Nauczyciel taki nie może odpierać zarzutów, przypominając nam jedynie, że dzieci ulegają takim wpływom i utrzymując, iż to właśnie te wpływy, a nie jego nauczanie doprowadziły do rozwoju zindoktrynowanego stanu umysłu. Aby stwierdzić, czy wspomniany nauczyciel indoktrynował swych uczniów niechcący, musimy:

1. Ustalić, czy jego uczniowie są naprawdę zindoktrynowani.
2. Zbadać jego postępowanie podczas lekcji.

Właśnie tu treść, metoda i intencja mogą dostarczyć nam istotnych wskazówek w badaniach. Musimy zadać pytanie, czy wkład nauczyciela

do danej lekcji może doprowadzić do indoktrynerskich rezultatów[8]. Powinniśmy też zbadać *ethos* samej szkoły i wszystkie wspomniane już czynniki zewnętrzne. Wszystko zależeć będzie od określonych warunków danego przypadku. Na bazie powyższych rozważań, traktowanych jako całość, możemy wyrazić sąd o winie nauczyciela.

Stwierdzenie, czy indoktrynacja miała miejsce w czasie danej lekcji (czy serii lekcji) oraz co (jeśli w ogóle) było w nich indoktrynerskiego, nie jest celem mojego artykułu i nie jest w ogóle zbyt proste. Chciałbym raczej dowieść, że przypisywanie indoktrynacji dziecka określonemu nauczycielowi (jak czyni to O' L e a r y), nie zawsze jest uzasadnione. Nie warto dążyć do prostoty kosztem siły argumentu. Proponuję zatem przyjąć zmodyfikowany warunek przyczynowy, który brzmi: *z powodu nauczania lub wpływów X.* Ułatwia to przypisywanie indoktrynacji czynnikom spoza ram lekcji, a tym samym spoza kontroli danego nauczyciela. X obejmować będzie instytucje, nauczycieli, rodziców, przyjaciół, środki masowego przekazu, itd.

Pierwsza formuła O'Leary'ego dotycząca warunku dyspozycyjnego, brzmi następująco: *S... jest skłonny odrzucić każde Q przedstawione w postaci kontrprzykładu do przekonania, że P, lub negowania, że P. Q* jest tu wieloznaczne, gdyż można je interpretować w dwojaki sposób:

1. Jako kontrprzykład, który odwołuje się do obecnego stanu rzeczy lub wiedzy (np. Paryż jest stolicą Francji, a nie Włoch).

2. Jako kontrprzykład, który odwołuje się do zakładanego przyszłego stanu rzeczy lub wiedzy (np. komuś, kto utrzymuje, że brytyjski rząd laborzystowski poprawiłby sytuację *National Health Service,* można odpowiedzieć: *A gdyby tak rząd labourzystowski faktycznie zamknął więcej szpitali niż jego poprzednicy?).*

Pojawiają się kolejne komplikacje, gdyż musimy teraz zadać pytanie, czy termin *zindoktrynowany* odnosi się do jednego z podanych przykładów, czy też do obu:

1. Ktoś, kto odrzuca kontrprzykłady do przekonania, że P, lub negowania, że P, w czasie, kiedy są mu przedstawione, ale który potem akceptuje je.

2. Ktoś, kto odrzuca takie kontrprzykłady w czasie, kiedy są mU przedstawione i w przyszłości.

White utrzymuje[9], że jedynie osoba należąca do drugiej kategorii może być nazwana zindoktrynowaną, ponieważ jej przekonania są niena-

[8] R. Beehler: *The Schools and...,* op. cit.; N. Glock: *Indoctrination: Some Pejorative Senses and Practical Proscriptions.* Harvard University 1975.

[9] J. P. White: *Indoctrination Without Doctrines?* op. cit.

ruszalne. Chciałbym dowieść, że ktoś może być zindoktrynowany, nawet jeśli taki stan jego umysłu jest jedynie przejściowy. Co więcej, aby nazwać kogoś zindoktrynowanym wystarczy, aby odrzucał on każdy obecny kontrprzykład w czasie, kiedy jest on mu przedstawiany. Nie jest konieczne, aby osoba taka odrzucała jakikolwiek zakładany przyszły kontrprzykład. Załóżmy, że spróbuję wpoić dziecku następujące twierdzenie: *Planeta Uran otoczona jest dziesięcioma pierścieniami.* Abym mógł powiedzieć, że odniosłem sukces (tj. że dziecko zostało zindoktrynowane), dziecko musi jedynie odrzucić obecny kontrprzykład do tego twierdzenia (np. *Uran otoczony jest dziewięcioma pierścieniami).* Nie ma ono obowiązku odrzucenia zakładanego przyszłego kontrprzykładu (np. *A gdyby w 1990 roku miano odkryć jedenasty pierścień?).* Ma to ogromne znaczenie, a analiza O'L e a r y'e g o nie bierze tego pod uwagę. W związku z tym *każde Q* w jego schemacie musi być poprawione na *każde obecne Q.*

Moja definicja sukcesu w indoktrynacji brzmi następująco: *X* jest *indoktrynowany w odniesieniu do P (twierdzenie lub zbiór twierdzeń), jeżeli w wyniku nauczania lub wpływu Y, X wierzy, że P, albo wątpi, że P w taki sposób, iż X jest skłonny odrzucić każde obecne Q, które przedstawione jako kontrprzykład do przekonania, że P, lub zanegowania, że P.*

Z punktu widzenia indoktrynującego formuła ta brzmi: *Y indoktrynuje X w odniesieniu do P (twierdzenie lub zbiór twierdzeń), jeżeli Y naucza lub wpływa na X tak, aby uwierzył, że P, albo zwątpił, że P, w taki sposób, iż X jest skłonny odrzucić każde obecne Q, które przedstawione jest jako kontrprzykład do przekonania, że P, lub zanegowania, że P.*

Sformułowanie to zakłada też osiągnięcie zindoktrynowanego stanu umysłu. Zamiast sugerować, że nauczyciel, który nie zdołał doprowadzić do takiego stanu umysłu u swych wychowanków, był zaangażowany w ich indoktrynowanie, należałoby powiedzieć, iż próbował ich indoktrynować [10]. W przypadkach, w których zakładamy, że ze strony nauczyciela nie było zamiaru indoktrynowania, możemy stwierdzić, że nauczanie lub wywieranie wpływu na uczniów ukierunkowane było na wynik końcowy [11].

Zastanawiając się, czy zindoktrynowany umysł jest rzeczą pożądaną, O' L e a r y zapożycza pewien zwrot od Gilberta R y 1 e' a [12] i sugeruje, że kiedy dana osoba osiąga taki stan, nie jest ona: *podatna na zmienne*

[10] J. Kleinig: *Philosophical Issues...,* op. cit., s. 59.
[11] Por. R. B e e h 1 e r: *The Schools and...,* op. cit., s. 266.
[12] G. Ryle: *The Concept of Mind.* Harmondsworth 1949, s. 141.

tendencje w obrębie pewnych wielkości. Kontynuuje on: To, *czy posiadanie umysłu podatnego na indoktrynację jest szkodliwe z wychowawczego punktu widzenia, zależy od: (1) tego, czy umiejętność angażowania się w daną działalność uważana jest za ważną i (2) tego, czy działalność, której uczą się uczniowie interpretujemy jako coś zmiennego [...] Przypuśćmy, że umiejętność angażowania się w daną działalność uważana jest za ważną, że przekonania, umiejętności i uzdolnienia wymagane do jej prowadzenia są doskonale dopasowane do wszystkich okoliczności i nie ulegają zmianie. Gdybyśmy wiedzieli, że dana działalność nie wymaga żadnych modyfikacji w przekonaniach, jeśli chcemy prowadzić ją z minimalną choć kompetencją, nie byłoby żadnych wychowawczych przeciwwskazań wobec wprowadzania zindoktrynowanego stanu umysłu*[13].

Rozważania O'Lear y'ego koncentrują się na nauczaniu działań. Chociaż podejmowanie działania z konieczności pociąga za sobą nabycie pewnych przekonań, umiejętności i skłonności, nie widzę powodu, dla którego fragment z R y 1 e' a- nie mógłby się odnosić do nauczania przekonań uważanych za cele same w sobie. Tak więc można powiedzieć, że kiedy dane przekonanie nie jest podatne na zmienne tendencje w obrębie pewnych wielkości (tzn. kiedy nie istnieje względem niego, przy naszym stanie wiedzy, żadna dająca się przyjąć alternatywa), uzasadnione jest wpajanie dziecku tego przekonania. Przedstawię teraz próbkę przekonań, które na podstawie powyższego kryterium, mogą być wpajane dzieciom:

1. Zielony pigment zawarty w liściach roślin to chlorofil.
2. Chemicznym symbolem miedzi jest Cu.
3. Bilans handlowy jest dodatni, jeśli eksport przewyższa import.
4. Poemat *Dni* napisany został przez Philipa L a r k i n a.
5. Po francusku *lundi* znaczy *poniedziałek.*
6. Rzym jest stolicą Włoch.
7. Traktat Laterański z roku 1929 uznał Watykan za niezależne i suwerenne państwo.
8. Wszystkie trójkąty mają po trzy boki.
9. Prawo Ohma wyraża się następującym równaniem: siła elektromotoryczna (w voltach) = natężenie (w amperach) x opór (w omach).

Powyższa lista musi być uzupełniona pewnym komentarzem. Należy zauważyć, że podane twierdzenia obejmują szeroki zakres tematyczny. Rzeczywiście w szkole możliwe jest indoktrynowanie przekonań (wyrażonych w twierdzeniach), zarówno na poziomie podstawowym, jak i średnim. Indoktrynowane przekonania są prawdziwe (tj. reprezentują wiedzę

[13] P. T. O'Leary: *Indoctrination and the Indoctrinated State of Mind,* s. 80.

z różnych dziedzin). Zatem wszelkie kontrprzykłady, które mogą być przedstawione (wyrażone w postaci twierdzeń), będą fałszywe. Przekonania te nie dopuszczają uzasadnionych alternatyw (np. nieuzasadnione byłoby utrzymywanie, że niektóre trójkąty nie mają trzech boków, lub że pewnego dnia roztwór kwaśny zabarwi papierek lakmusowy na niebiesko). Przekonania te reprezentują stan wiedzy takiej, jaka jest (lub w jaką wierzymy, że jest), w czasie, gdy jesteśmy zaangażowani w ich indoktrynalne zaszczepianie.

Moim zdaniem, jeżeli indoktrynację w klasie postrzegać będziemy w kategoriach wyników określonych działań nauczycielskich (wraz z odwołaniem się do pojęcia *wpływu),* to nasza percepcja edukacji może się radykalnie zmienić. Tak więc teraz mianem indoktrynerów nazywać będziemy nie tylko komunistów, katolików i pacyfistów, ale również nauczycieli matematyki, nauk przyrodniczych i historii.

Zatem obecnie dyskusja nasza koncentrować się będzie wokół problemu, które rodzaje indoktrynacji są akceptowalne. Większa część tradycyjnego nauczania ma charakter indoktrynerski, a my musimy pogodzić się z tym faktem. To, że wiele osób wierzy, iż indoktrynacji można się doszukiwać tylko w komunizmie czy pacyfizmie, jest dowodem sukcesu tego nauczania.

Teraz chciałbym się zająć walką z indoktrynacją, która — moim zdaniem— jest nieuzasadniona. Poszukując lekarstwa na wszelkie dolegliwości nieuzasadnionej indoktrynacji w szkole nie trzeba szukać daleko — wystarczy sięgnąć po filozofię.

W ostatnich latach w Stanach Zjednoczonych pojawiła się nowa gałąź filozofii: filozofia dla dzieci. Znalazła ona swe miejsce w amerykańskich szkołach podstawowych, ale nie tylko.

Głównym pionierem tej nowej dziedziny filozofii jest Matthew Lipman, którego — oraz kilku innych osób — zasługą było założenie *Instytutu Na Rzecz Propagowania Filozofii Wśród Dzieci (Institute for Advancement of Philosophy for Children* (IAPC). Jego powieść filozoficzna *Harry Stottlemeier's Discovery* (Harry Stottle = Arystoteles), została wprowadzona jako podręcznik dla dzieci w wieku 10—12 lat.

Po przeprowadzeniu u jednej z takich grup dziecięcych testów IQ na ogólną zdolność rozumowania stwierdzono, że ich wiek umysłowy przekraczał o 27 miesięcy wiek umysłowy ich rówieśników. Ale to przesądza już o argumentach, które przedstawię poniżej. Zanim przejdę do zalecania wprowadzania filozofii do szkół postaram się odeprzeć argumenty tych, którzy twierdzą, że filozofia jest dla dorosłych, a nie dla dzieci.

Pogląd ten nie jest w żaden sposób nowy, a popierali go już P1 a -

ton i Arystoteles. W *Państwie* Platon dowodzi, że dialektyka — operowanie czystą myślą — może być przedstawiona tylko tym, którzy zaliczyli wiele lat ćwiczeń i studiów oraz osiągnęli wiek lat trzydziestu [14]. Ostrzega on przed niebezpieczeństwem wcześniejszego wprowadzenia tej dyscypliny: Więc *czy to nie będzie jeden ze środków ostrożności — ten często stosowany, żeby ci ludzie w młodym wieku wolnej myśli nie kontrolowali? Bo sądzę, żeś zauważył, jak to chłopaki, kiedy po raz pierwszy zakosztują myśli niezależnych, zaczynają się nimi bawić, zawsze tylko po to, żeby się sprzeciwiać i naśladując tych, którzy ich zbijają, sami zaczynają zbijać innych i cieszą się jak szczeniaki tym, że oto mogą zaczepiać i szarpać myślą swoje najbliższe otoczenie*[15].

Arystoteles dowodzi, że młodzi nie mają doświadczenia życiowego koniecznego do zrozumienia jego wykładów o polityce (do której etyka jest pewnego rodzaju wprowadzeniem), a tym samym nie potrafią wnieść oryginalnego wkładu do rozważań filozoficznych. Kontrastuje to z ich możliwościami zdobycia pewnych kompetencji w matematyce, dziedzinie prawdy, w której nie wymagają uciekania się do doświadczenia: *A i nad tym można się zastanawiać, dlaczego to młody chłopak może zostać matematykiem, ale nie może stać się filozofem ani przyrodnikiem. Czyżby dlatego, że przedmioty wiedzy matematycznej utworzone są przez abstrakcję, zasady zaś tamtych nauk czerpiemy z doświadczenia? Czy dlatego, że o ich przedmiotach młodzi ludzie wygłaszają sąd, y, o których prawdziwości nie są przekonani, gdy natomiast istota przedmiotów matematyki nie jest dla nich niezrozumiała?* [16].

Nawet współczesny szwajcarski psycholog P i a g e t dowodząc, że dzieci są egocentryczne, wydaje się sugerować, że niezdolne są one do zaangażowania się w dyskusję filozoficzną.

Jednakże nie jest powszechnie przyjęte, że dzieci nie potrafią uprawiać filozofii. Opisując prawdopodobnie swe pierwsze doświadczenia w myśleniu filozoficznym, Lew Tołstoj twierdził, że rozważanie tzw. *odwiecznych pytań* nie jest charakterystyczne jedynie dla wieku dorosłego. Przypomina on: *Nikt by mi na pewno nie uwierzył, jakie były najczęstsze i najmilsze tematy moich rozmyślań w okresie lat chłopięcych — tak bardzo nie odpowiadały one mojemu wiekowi i mojemu stanowisku społecznemu (...). W ciągu owego roku (...) stanęły już przede mną wszystkie oderwane zagadnienia: przeznaczenie człowieka, życie przyszłe, nieśmiertelność duszy (...). Te myśli wydawały się mojemu umy-*

[14] Platon: *Państwo.* T. 2, Warszawa 1948, s. 104.
[15] Ibidem, s. 107.
[16] A r y s to t e l e s: *Etyka Nikomachejska.* Warszawa 1956, s. 221.

słowi tak jasne i tak uderzająco prawdziwe, iż starałem się nawet stosować je w życiu wyobrażając sobie, że to ja pierwszy odkrywam tak wielkie i pożyteczne prawdy[17].

Współcześnie w Wielkiej Brytanii uważa się, że dyskusja na tematy filozoficzne jest zbędnym elementem w edukacji małych dzieci. Nie ma wątpliwości, że przyczyną tego jest przekonanie, iż dzieci nie są zdolne do uprawiania filozofii, ponieważ nie potrafią myśleć racjonalnie. Obserwując niewiele dzieci chętnych do czytania Kanta lub co ciekawszych fragmentów z Arystotelesa, osiągając niewielkie sukcesy w próbach bezpośredniego uświadomienia Arystotelesowskiej zasady największego szczęścia, Lipman doszedł swego czasu do wniosku, że istnieje przepaść nie do pokonania między ukształtowaną myślą, jaką jest filozofia, a rozpasaną ciekawością typową dla wieku dziecięcego. Jednak obecnie jego poglądy uległy radykalnej odmianie. Sądzi on, iż najlepszym sposobem na przezwyciężenie sceptycyzmu jest szczegółowe wykazanie, że dzieci są zdolne do uczestniczenia (w sposób kompetentny i często fachowy), w sporach i dyskusjach filozoficznych. Lipman i jego współpracownicy zdołali zgromadzić na to wiele dowodów. Magazyn „Thinking" świadczy o sukcesie ich wysiłków.

Zakładając, że dzieci zdolne są do myślenia kategoriami filozoficznymi, musimy zadać następujące pytanie: jakie argumenty przemawiają za wprowadzeniem filozofii do szkół? Nie ulega kwestii, że o ile poczyniono wiele wysiłków, aby nauczyć dzieci myślenia o matematyce, historii i naukach przyrodniczych, to podjęto niewiele prób, by nauczyć ich myślenia o własnych procesach myślowych. Zwolennicy rozwijania autorefleksji kładą nacisk na to, co uważają za naukowe, osobiste i społeczne korzyści osiągane przez dzieci poznające filozofię w szkole.

Według Curtisa, innego zwolennika *filozofii dla dzieci,* zdobywają one coś więcej niż pogłębione umiejętności podstawowe. Rozwijają one w sobie większą świadomość bycia myślicielami, którzy zasługują na to, by ich słuchać i traktować poważnie, a odnosi się to zarówno do starszych, jak i młodszych dzieci. Ze wszystkich pozytywnych rezultatów tego projektu, jest to prawdopodobnie rezultat najważniejszy. Dzieci odkrywają w sobie poważne zdolności do dokonywania intelektualnych odkryć i do wyciągania własnych wniosków. Stają się intelektualnie bardziej pewne siebie, bardziej świadome swych zdolności. Tym samym nowe problemy intelektualne postrzegają jako wyzwanie, a nie zagrożenie.

[17] L. Tołstoj: *Dzieciństwo. Lata chłopięce. Młodość.* Warszawa 1953, s. 201—202.

Żyjemy w świecie, w którym prawdopodobnie bardziej niż kiedykolwiek istnieje potrzeba, aby ludzie myśleli przejrzyście. Agencje reklamowe, politycy i środki masowego przekazu bez przerwy mówią nam, co powinniśmy kupować, jak myśleć, a nawet na co mieć nadzieję. Zatem ważne jest, byśmy potrafili dostrzec różnicę między argumentami rozsądnymi a błędnymi. Umiejętność ta musi być przekazywana dzieciom już w najwcześniejszych latach, gdyż bez niej zaczną one wyrażać standardowe przekonania (często nieuzasadnione) i opinie przeważające w bezpośrednim otoczeniu. Nauczanie filozofii wśród dzieci może ułatwić przeciwdziałanie uprzedzeniom i niedorzecznościom, które są stałym elementem dorosłego życia. Jest to zadanie dla filozofa, który musi podjąć się takiego nauczania.

Pytanie następne brzmi: w jaki sposób filozofia powinna być nauczana w szkołach? Liczni autorzy zgadzają się co do tego, że jako środek wprowadzania idei filozoficznych mogą posłużyć opowiadania dziecięce. Według Lipmana, dzięki wykorzystaniu techniki opowiadania, możliwe powinno być przedstawienie wyidealizowanych przykładów ogólnych, dokonywanie wspólnych odkryć i upowszechnianie nie tylko zasad logiki, ale również idei z różnych dziedzin filozofii. Konieczne jest, aby opowiadania służyły za punkt wyjścia do dyskusji intelektualnych i żeby dyskusje te z kolei rozwijały świadomość i rozumienie świata, w którym dzieci żyją.

Powinniśmy teraz zastanowić się, czy filozofia powinna być wprowadzana do szkół podstawowych jako przedmiot godny uwagi sam przez się, czy też powinna być włączona do programu nauczania i ceniona za swe zalety instrumentalne: za umiejętność zmuszania dzieci do krytycznego i rozważnego podejścia do przedmiotów innych, takich jak historia czy matematyka?

Osobiście uważam, że naukę filozofii należy uważać za godną uwagi ze względu na jej walory wewnętrzne i zewnętrzne. Jeśli nauka taka może wyjaśnić dokonania w innych dziedzinach, to włączenie jej do programu nauczania powinno być mile widziane. Jednak — jak twierdzą Lipman i Sharp — bez względu na to, jaką formę może przyjąć filozoficzna działalność dzieci, niezachęcanie ich do wypracowywania własnych idei i pielęgnowania ich wydaje się być nieodpowiedzialne z wychowawczego punktu widzenia.

Przedmiotem, w którym uczenie myślenia i oceniania byłoby najmilej widziane, są *World Studies* (poznanie świata). Rzeczywiście, należałoby oczekiwać, że przedmiot, który jest tak silnie zorientowany na zagadnienia aksjologiczne, stałby się przedmiotem uczącym również form myślenia. Tak ważny przedmiot nie może zadowolić się czymś poniżej filozofii.

Konkludując mogę stwierdzić, że gdy zachęcamy dzieci do myślenia filozoficznego, pomagamy im stawać się członkami społeczeństwa badaczy. Społeczeństwo takie charakteryzuje się postawą otwartości na jawność i odmienne poglądy, szacunkiem nauczycieli dla uczniów, uczniów dla nauczycieli oraz uczniów dla uczniów, a także wolnością od niedopuszczalnych form indoktrynowania.

Tłumaczyła:
Małgorzata Pacyna

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

IGNACY S. FIUT, PIOTR GÓRSKI

NAUCZANIE FILOZOFII W AKADEMII GÓRNICZO-HUTNICZEJ IM. ST. STASZICA W KRAKOWIE

Zadaniem naszego krótkiego szkicu jest omówienie sposobów realizacji programu nauczania przedmiotu *Filozofia* w naszej uczelni technicznej. Chcemy pokazać specyfikę tego programu, ukształtowaną jako rezultat długoletniego doświadczenia pracowników Zakładu Filozofii INS AGH, realizujących ten przedmiot oraz potrzeby młodzieży studiującej na naszej uczelni. Omówimy okres od roku akademickiego 1984—1985, kiedy to decyzją władz ministerstwa rozdzielono przedmiot *Filozofia i socjologia ogólna* na dwa równorzędne przedmioty: *Filozofię* i *Socjologię,* kończące się oddzielnymi egzaminami. Tym przedmiotom poświęca się obecnie na pierwszym roku studiów na 12 wydziałach AGH po 60 godzin, w wymiarze 15 godzin wykładu i 45 godzin ćwiczeń, to jest godzinę wykładu i 3 godziny ćwiczeń tygodniowo. Na pięciu większych wydziałach, gdzie studiuje około 70'% młodzieży pierwszego roku, zajęcia z filozofii odbywają się w czasie pierwszego semestru i kończą egzaminem w pierwszej sesji (zimowej). Na pozostałych siedmiu wydziałach liczących około 30% młodzieży pierwszego roku studiów, zajęcia z filozofii mają miejsce podczas drugiego semestru (letniego) i kończą się egzaminem w sesji letniej. Zajęcia z socjologii zaplanowane są w odmienny sposób; to znaczy ci, którzy mieli filozofię w pierwszym semestrze, w drugim mają socjologię i *vice versa.* W ciągu roku na pierwszych latach studiów w AGH w nauczaniu filozofii uczestniczy około 1200 studentów (w tym na studiach zaocznych około 100 słuchaczy).

Na treść wykładu, który przygotowany został na podstawie programu ministerialnego, składają się następujące tematy: 1. *Przedmiot filozofii: filozofia a światopogląd, filozofia a nauka oraz działy filozofii;* 2. *Filozofia w europejskim kręgu kulturowym: narodziny, okresy oraz „podstawowy problem filozoficzny”;* 3. *Materializm i jego historyczne formy;* 4. *Idealizm, jego formy i ich istota;* 5. *Problem poznania; źródła, metody, granice i możliwości;* 6. *Problem prawdy: klasyczna i nieklasyczne definicje prawdy;* 7. *Filozofia i metodologia nauki;* 8. *Antropologia filozoficzna (filozoficzne koncepcje człowieka);* 9. *Filozofia dziejów: fatalizm, woluntaryzm i realizm dziejowy;* 10. *Wolność: sposoby rozumienia wolności, odpowie-*

działności, determinizm i indeterminizm; 11. *Główne stanowiska w aksjologii: obiektywizm, subiektywizm i relatywizm aksjologiczny;* 12. *Genezą oraz podstawowe kategorie materializmu dialektycznego;* 13. *Marksizm a współczesne kierunki filozoficzne: pragmatyzm, pozytywizm, fenomenologia, egzystenencjalizm i filozofia chrześcijańska;* 14. *Filozofia polska: przegląd szkól, ośrodków i kierunków;* 15. *Filozofia techniki — podstawowe problemy.* Program ten został opracowany i w szczegółach przeanalizowany przez pracownika Zakładu Filozofii dr M. Ulińskiego. Przy jego realizacji dopuszcza się pewną dowolność w kolejności prezentowanych tematów przez wykładowców.

Natomiast program ćwiczeń przedstawia się następująco: 1. *Przedmiot filozofii;* 2. *Propedeutyka logiki;* 3. *Narodziny filozofii w europejskim kręgu kulturowym (wczesne formy materializmu): Tales z Miletu, Anaksymander, Anaksagoras, Pitagorejczycy, Heraklit, Parmenides, Empedokles i Demokryt;* 4. *Idealizm obiektywny na przykładzie filozofii Platona;* 5. *Filozofia Arystotelesa;* 6. *Starożytna refleksja moralna: epikureizm, stoicyzm i sceptycyzm; 7. Geneza, istota i rozwój filozofii chrześcijańskiej: Augustyn z Tagosty i Tomasz z Akwinu;* 8. *Spór o źródła i metodę w pierwszych wiekach filozofii nowożytnej: R. Descartes, J. Look, G. Berkeley i D. Hume — idealizm subiektywny;* 9. *Filozofia I. Kanta;* 10. *Geneza i struktura marksizmu;* 11. *Materializm dialektyczny: pojęcie materii i teoria odbicia;* 12. *Antropologia marksistowska: człowiek, praca i alienacja;* 13. *Pozytywizm i neopozytywizm;* 14. *Psychoanaliza, neopsychoanaliza i personalizm;* 15. *Fenomenologia i egzystencjalizm;* 16. *Filozofia polska XX wieku.* W. realizacji tematów ćwiczeń obowiązuje kolejność tematów powyższego programu. Został on przygotowany po konsultacjach z pracownikami zakładu przez mgr A. Małecką.

Jeśli idzie o pomoce naukowe, tj. podręczniki i skrypt z wyborami tekstów źródłowych będących podstawą nauczania, to zestaw przedstawia się następująco:

Podręczniki: K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii;* L. Kasprzyk, A. Węgrzecki: *Wprowadzenie do filozofii;* W. T a t a r k i e w i c z: *Historia filozofii.* T. 1—3; J. L e g o w i c z: *Zarys historii filozofii;* Z. Cackowski: *Główne zagadnienia i kierunki filozofii,* cz. I: *Ontologia,* cz. II: *Teoria poznania; Filozofia marksistowska. Podręcznik akademicki* (praca zbiorowa pod red. T. M. Jaroszewskiego) oraz L. Gilejko, R. Rudziński, T. Stępień: *Społeczno-filozoficzne idee marksizmu.*

Wybory tekstów: J. Galarowicz, A. Małecka, W. Jaworowski: *Zagadnienia i kierunki filozofii* (Wybór tekstów — skrypt AGH); W. Jaworowski, A. Litwiniszyn-Taraszkiewicz:

Podstawy marksistowsko-leninowskiej filozofii i socjologii (Wybór tekstów— skrypt AGH); W. Jaworowski, B. Żmudziński: *Filozofia dziejów. Estetyka* (Wybór tekstów — skrypt AGH); B. Szymańska: *Filozofia marksistowska* (Wybór tekstów do ćwiczeń — skrypt UJ); J. Szmyd, R. Padół, A. Pająk: *Zagadnienia filozofii* (Wybór tekstów — skrypt WSP-Kraków) oraz A. Pająk, G. Podraza-Ucińska: *Człowiek w filozofii współczesnej* (Wybór tekstów — skrypt AM--Kraków).

Przy zalecaniu podręczników i tekstów źródłowych kierowano się dwoma zasadami: wartością merytoryczną i prostotą przekazu proponowanych prac oraz ich dostępnością w bibliotekach i księgarniach środowiska krakowskiego. Te, które uważa się za cenniejsze zostały podane na pierwszych pozycjach, natomiast dalsze są zalecane wtedy, gdy tamte są niedostępne dla studentów.

Główną metodą prowadzenia wykładów z filozofii jest wykład systematyczny, ilustrowany historycznymi rozwiązaniami szeregu problemów filozoficznych oraz próbami ich aktualnych rozstrzygnięć. Natomiast w realizacji programu ćwiczeń najczęściej używa się metody analizy tekstów źródłowych. W niektórych wypadkach, kiedy zezwala na to temat ćwiczeń, dopuszcza się formę referatów i przygotowanych głosów w dyskusji, to jest metodę zakładającą, że studenci prowadzą zajęcia dla studentów w tej samej grupie, a prowadzący jest arbitrem, aktywnie uczestniczącym w wymianie myśli. Raz w semestrze, po przeprowadzeniu około 70% ćwiczeń, studenci piszą kollokwium, w postaci testu, który służy jako jedna ze składowych oceny ćwiczeń. Kollokwium to ma duże znaczenie dla prowdzących ćwiczenia, gdyż wskazuje na to, które z partii materiału są dla studentów trudniejsze i wymagają szerszego i głębszego ich przepracowania. Egzaminy z przedmiotu przeprowadza się za pomocą bezpośredniego odpytywania, gdyż daje ono rzetelniejszą możliwość oceny wiedzy filozoficznej studentów, a kontakt osobisty z wykładowcą podczas egzaminu jest wśród studentów wyżej ceniony, niż pisemna forma odbywania egzaminu.

Inną formę nauczania filozofii w AGH tworzą wykłady monograficzne (do wyboru) dla studentów czwartego roku studiów z nauk społecznych. Ponad 50% słuchaczy wykładów monograficznych wybiera wykłady monograficzne z zakresu filozofii. W latach 1984—1987 miały miejsce następujące wykłady monograficzne (zawsze odbywają się one w semestrze zimowym w wymiarze 30 godzin i kończą się zaliczeniem): dr M. B i e l a w k a: *Czas i wieczność;* dr J. Kozłowski: *Religia, filozofia, nauka;* mgr W. K u r p i e w s k i: *Wybrane zagadnienia filozofii i religii Wschodu;* dr I. S. F i u t: *Spór o wizję świata między filozofią a naukami szczegółowymi;* dr W. Jaworski: *Filozofia i kontrkultura;*

działności, determinizm i indeterminizm; 11. *Główne stanowiska w aksjologii: obiektywizm, subiektywizm i relatywizm aksjologiczny;* 12. *Genezą oraz podstawowe kategorie materializmu dialektycznego;* 13. *Marksizm a współczesne kierunki filozoficzne: pragmatyzm, pozytywizm, fenomenologia, egzystenencjalizm i filozofia chrześcijańska;* 14. *Filozofia polska: przegląd szkól, ośrodków i kierunków;* 15. *Filozofia techniki — podstawowe problemy.* Program ten został opracowany i w szczegółach przeanalizowany przez pracownika Zakładu Filozofii dr M. Ulińskiego. Przy jego realizacji dopuszcza się pewną dowolność w kolejności prezentowanych tematów przez wykładowców.

Natomiast program ćwiczeń przedstawia się następująco: 1. *Przedmiot filozofii;* 2. *Propedeutyka logiki;* 3. *Narodziny filozofii w europejskim kręgu kulturowym (wczesne formy materializmu): Tales z Miletu, Anaksymander, Anaksagoras, Pitagorejczycy, Heraklit, Parmenides, Empedokles i Demokryt;* 4. *Idealizm obiektywny na przykładzie filozofii Platona;* 5. *Filozofia Arystotelesa;* 6. *Starożytna refleksja moralna: epikureizm, stoicyzm i sceptycyzm; 7. Geneza, istota i rozwój filozofii chrześcijańskiej: Augustyn z Tagosty i Tomasz z Akwinu;* 8. *Spór o źródła i metodę w pierwszych wiekach filozofii nowożytnej: R. Descartes, J. Look, G. Berkeley i D. Hume — idealizm subiektywny;* 9. *Filozofia I. Kanta;* 10. *Geneza i struktura marksizmu;* 11. *Materializm dialektyczny: pojęcie materii i teoria odbicia;* 12. *Antropologia marksistowska: człowiek, praca i alienacja;* 13. *Pozytywizm i neopozytywizm;* 14. *Psychoanaliza, neopsychoanaliza i personalizm;* 15. *Fenomenologia i egzystencjalizm;* 16. *Filozofia polska XX wieku.* W. realizacji tematów ćwiczeń obowiązuje kolejność tematów powyższego programu. Został on przygotowany po konsultacjach z pracownikami zakładu przez mgr A. Małecką.

Jeśli idzie o pomoce naukowe, tj. podręczniki i skrypt z wyborami tekstów źródłowych będących podstawą nauczania, to zestaw przedstawia się następująco:

Podręczniki: K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii;* L. Kasprzyk, A. Węgrzecki: *Wprowadzenie do filozofii;* W. T a t a r k i e w i c z: *Historia filozofii.* T. 1—3; J. L e g o w i c z: *Zarys historii filozofii;* Z. Cackowski: *Główne zagadnienia i kierunki filozofii,* cz. I: *Ontologia,* cz. II: *Teoria poznania; Filozofia marksistowska. Podręcznik akademicki* (praca zbiorowa pod red. T. M. Jaroszewskiego) oraz L. Gile jko, R. Rudziński, T. Stępień: *Społeczno-filozoficzne idee marksizmu.*

Wybory tekstów: J. Galarowicz, A. Małecka, W. Jaworowski: *Zagadnienia i kierunki filozofii* (Wybór tekstów — skrypt AGH); W. Jaworowski, A. Litwiniszyn-Taraszkiewicz:

Podstawy marksistowsko-leninowskiej filozofii i socjologii (Wybór tekstów — skrypt AGH); W. Jaworowski, B. Żmudziński: *Filozofia dziejów. Estetyka* (Wybór tekstów — skrypt AGH); B. Szymańska: *Filozofia marksistowska* (Wybór tekstów do ćwiczeń — skrypt UJ); J. Szmyd, R. Padół, A. Pająk: *Zagadnienia filozofii* (Wybór tekstów — skrypt WSP-Kraków) oraz A. Pająk, G. Podraza-Ucińska: *Człowiek w filozofii współczesnej* (Wybór tekstów — skrypt AM--Kraków).

Przy zalecaniu podręczników i tekstów źródłowych kierowano się dwoma zasadami: wartością merytoryczną i prostotą przekazu proponowanych prac oraz ich dostępnością w bibliotekach i księgarniach środowiska krakowskiego. Te, które uważa się za cenniejsze zostały podane na pierwszych pozycjach, natomiast dalsze są zalecane wtedy, gdy tamte są niedostępne dla studentów.

Główną metodą prowadzenia wykładów z filozofii jest wykład systematyczny, ilustrowany historycznymi rozwiązaniami szeregu problemów filozoficznych oraz próbami ich aktualnych rozstrzygnięć. Natomiast w realizacji programu ćwiczeń najczęściej używa się metody analizy tekstów źródłowych. W niektórych wypadkach, kiedy zezwala na to temat ćwiczeń, dopuszcza się formę referatów i przygotowanych głosów w dyskusji, to jest metodę zakładającą, że studenci prowadzą zajęcia dla studentów w tej samej grupie, a prowadzący jest arbitrem, aktywnie uczestniczącym w wymianie myśli. Raz w semestrze, po przeprowadzeniu około 70% ćwiczeń, studenci piszą kollokwium, w postaci testu, który służy jako jedna ze składowych oceny ćwiczeń. Kollokwium to ma duże znaczenie dla prowdzących ćwiczenia, gdyż wskazuje na to, które z partii materiału są dla studentów trudniejsze i wymagają szerszego i głębszego ich przepracowania. Egzaminy z przedmiotu przeprowadza się za pomocą bezpośredniego odpytywania, gdyż daje ono rzetelniejszą możliwość oceny wiedzy filozoficznej studentów, a kontakt osobisty z wykładowcą podczas egzaminu jest wśród studentów wyżej ceniony, niż pisemna forma odbywania egzaminu.

Inną formę nauczania filozofii w AGH tworzą wykłady monograficzne (do wyboru) dla studentów czwartego roku studiów z nauk społecznych. Ponad 50% słuchaczy wykładów monograficznych wybiera wykłady monograficzne z zakresu filozofii. W latach 1984—1987 miały miejsce następujące wykłady monograficzne (zawsze odbywają się one w semestrze zimowym w wymiarze 30 godzin i kończą się zaliczeniem): dr M. B i e l a w k a: *Czas i wieczność;* dr J. Kozłowski: *Religia, filozofia, nauka;* mgr W. K u r p i e w s k i: *Wybrane zagadnienia filozofii i religii Wschodu;* dr I. S. F i u t: *Spór o wizję świata między filozofią a naukami szczegółowymi;* dr W. Jaworski: *Filozofia i kontrkultura;*

dr M. B i el a w k a: *Metody współczesnej filozofii i nauki* oraz dr B. Ż m u - d z i ń s k i: *Wprowadzenie do estetyki.* W roku akademickim 1987/1988 pracownicy zakładu prowadzą następujące wykłady monograficzne: dr M. Bielawka: *Problem czasu;* dr J. G a l a r o w i c z: *Filozofia człowieka; dr W.* J a w o r s k i: *Ekstremizm i terroryzm;* dr B. Żmudziński: *Teoria i historia filmu* i dr W. Kurpiewski: *Filozofie i religie Wschodu.* Tematyka wykładów monograficznych jest tak dobierana, by wychodzić na przeciw propozycjom studentów, ich zainteresowaniom, zgłaszanym podczas kursu podstawowego na pierwszym roku studiów w AGH.

Przy Zakładzie Filozofii pracują dwa koła naukowe: Naukowe Koło Filozoficzne Studentów AGH, którego opiekunem jest dr W. K u r p i e w - ski, liczące już 10 lat i zajmujące się problematyką religii i filozofii Wschodu oraz Koło Estetyczne pod opieką dr B. Żmudzińskiego, które zajmuje się teorią sztuki i teorią filmu. Uczestnikami prac obu kół są nie tylko studenci AGH, ponieważ dość często w ich pracach uczestniczą studenci innych uczelni krakowskich. Koła prowadzą szereg odczytów, sesji naukowych, sesji wyjazdowych, a także prowadzą własną „biblioteczkę koła", gdzie gromadzone są teksty, szczególnie interesujące studentów, a trudno dostępne na rynku księgarskim.

Mając na uwadze potrzeby studentów, pracownicy zakładu przygotowali do druku trzy kolejne wybory tekstów, które mogą być wykorzystywane zarówno w kursie podstawowym z przedmiotu *Filozofia* oraz jako teksty pomocnicze do wykładów monograficznych. Są to następujące pozycje: I. S. Fiut, A. G r o b l e r: *Metodologia nauki;* M. J a n - tos-Birczyńska, M. Sułkowski: *Antropologia filozoficzna* oraz W. Kurpiewski: *Filozofie Wschodu.* Dwa pierwsze wybory ukażą się jeszcze w obecnym roku kalendarzowym, natomiast trzeci wybór powinien ukazać się na przełomie 1988—1989 roku.

Przy Zakładzie Filozofii organizowane jest studium z przedmiotu *Filozofia* dla doktorantów naszej uczelni w wymiarze 30 godzin w ciągu roku, przygotowujące do egzaminów doktorskich. Studium to prowadzi oraz egzaminuje prof. dr hab. J. Lipiec. Prowadzi on jeszcze wykład z wybranych problemów etyki i filozofii na Podyplomowym Studium Pedagogicznym działającym w ramach INS AGH, wykład, którego celem jest podnoszenie kwalifikacji pedagogicznych pracowników naukowo-dydaktycznych naszej uczelni i innych uczelni technicznych Krakowa.

Ważną informacją, na podstawie której dokonuje się korekt programu nauczania filozofii oraz poszukuje się metod jej efektywniejszego przekazu, są wyniki corocznych badań nad procesami adaptacji studentów pierwszego roku studiów w AGH do środowiska uczelni technicznej. Ba-

-dania te, prowadzone przez Zakład Socjologii i Psychologii Pracy INS AGH, mają długoletnią tradycję. Służą one zarówno władzom uczelni, jak i poszczególnym pracownikom, bowiem badana młodzież wypowiada się też na temat nauk społecznych, ich wartości i toku studiów. Dla przykładu porównamy dwa opracowania owych badań z roku 1983 i 1986, badań, w których badający chcieli się dowiedzieć, jaką rolę odgrywa filozofia i socjologia ogólna w kształtowaniu zainteresowań tematyką społeczno-polityczną studentów. Wnioski na ten temat wysuwane są na podstawie analizy odpowiedzi na dwa pytania:

1. Czy wiadomości z przedmiotu *Filozofia marksistowska* zwiększyły Twoje zainteresowania problematyką społeczno-polityczną?; oraz
'2. Pytania otwartego, zadawanego w przypadku udzielenia na pierwsze pytanie odpowiedzi negatywnej: Wyjaśnij dlaczego?

W roku 1983 jedynie 11, 1% respondentów uważało, że wiedza z tego przedmiotu zwiększyła takie zainteresowania. Zróżnicowanie na poszczególnych wydziałach było stosunkowo duże, np. na Wydziale Górniczym uważało tak tylko 4, 3%, a np. na Wydziale EPW 27% ankietowanych. W tymże roku 63% studentów udzieliło odpowiedzi negatywnej na pierwsze pytanie, zaś 21% nie miało na ten temat wyrobionego zdania. W czasie badań w 1986 roku pozytywnie na powyższe pytanie odpowiedziało 36, 2% respondentów, natomiast opinię negatywną wyraziło 42, 1% ankietowanych. Podobnie jak w roku 1983 — 21% nie wyraziło sprecyzowanego w tej sprawie stanowiska.

Studenci udzielający odpowiedzi negatywnych w roku 1983 najczęściej uzasadniali je brakiem zainteresowań filozoficznych (19, 6%), rozmijaniem się teorii z praktyką (8, 2%), nieciekawym sposobem prowadzenia zajęć (5, 1%) oraz zbyt jednostronnym naświetlaniem zagadnień filozoficznych — również (5, 1%). Natomiast w badaniach z 1986 roku jako najczęstsze wytłumaczenie negatywnej odpowiedzi na pierwsze pytanie podawano brak zainteresowania tym przedmiotem (13, 9%), oraz nieciekawy sposób prowadzenia zajęć (7%).

Skąpość prezentowanego materiału empirycznego oraz dość niefortunne sformułowanie pytania, wiążące zajęcia z filozofii z zainteresowaniami społeczno-politycznymi studentów, zaciemnia poniekąd obraz otrzymanych danych. Zadaniem zajęć z przedmiotu *Filozofia* jest bowiem nie tylko zainteresowanie problematyką społeczno-polityczną, ale także, a może przede wszystkim, nauka podstaw kultury myślenia oraz szeroko pojęta humanizacja studiów technicznych, mogąca rozbudzić adekwatne zainteresowania ową problematyką społeczno-polityczną. Jest to tym bardziej uzasadnione, iż jedynie (51, 2% w roku 1983) i (51, 7% w roku 1986) badanych interesowało się zagadnieniami społeczno-politycznymi. Trudno

zatem wymagać od kogoś (a jest to prawie 45°/o ankietowanych), by interesował się filozofią w kontekście społeczno-politycznym, kiedy nie interesuje się on problematyką społeczno-polityczną z zasady. Pomimo powyższych uwag krytycznych na temat przeprowadzonych badań, wskazują one na pewien postęp w krystalizowaniu się pozytywnego stosunku wśród młodzieży studiującej na AGH do filozofii. Wysoko była też oceniana przez respondentów jakość zajęć z *Filozofii.* Ćwiczenia z tego przedmiotu zajmowały w siatce przedmiotów wykładanych na uczelni 3—4 miejsce, zaś wykłady plasowały się na 4—5 miejscu.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

MAREK WYKURZ

EDUKACJA FILOZOFICZNA INŻYNIERÓW

Mowa będzie o nauczaniu filozofii w wyższych uczelniach technicznych (politechnikach, wyższych szkołach inżynierskich itp.). [1] Od kilku dziesięcioleci bowiem w polskich uczelniach kształcących inżynierów różnych specjalności i stopni prowadzone są zajęcia z zakresu filozofii w ramach tak zwanego bloku nauk społecznych. *Zadomowienie* filozofii w tych szkołach jest więc już długotrwałe, ale akurat w odniesieniu do nich pytanie o sens, cel i funkcje tej dyscypliny ma szczególną wagę. Jeśli współcześnie szeroko rozumiana kultura polska wraz z polską gospodarką i życiem społecznym — politycznym przeżywa przeobrażenia, to na pewno warto w tym wszystkim zastanowić się nad kulturą humanistycznego myślenia bardzo licznej grupy zawodowej, której znaczenie we wszystkich podstawowych dziedzinach życia społecznego jest ogromne i prawdopodobnie będzie wzrastało. Warto o tym pomyśleć po krakowskim kongresie filozoficznym, którego obrady skupiały się między innymi na problemie roli filozofii we współczesnej cywilizacji i aktualnej sytuacji polskiej.

Odpowiedzieć zaś trzeba na kilka następujących, zasadniczych dla tematu pytań:

1. Jakie jest miejsce i rola filozofii wśród dyscyplin społecznych czy humanistycznych wykładanych w wyższym szkolnictwie technicznym?
2. Po co przyszłym inżynierom elementarne choćby rozeznanie i wprowadzenie do myślenia filozoficznego?
3. Jakie są oczekiwania akademickich środowisk technicznych wobec humanistyki w ogóle, a filozofii w szczególności?
4. Jak nauczanie filozofii w uczelniach typu technicznego jest aktualnie zorganizowane i jakie zmiany należałoby tu postulować?
5. Czy znaczenie myślenia filozoficznego jest dla myślenia technologicznego rzeczywiście całkowicie zewnętrzno-pomocnicze?

Pisząc o aktualnej organizacji dydaktyki filozofii w uczelniach tech-

[1] Autor niniejszych rozważań naucza filozofii od ponad dwudziestu lat w Politechnice Warszawskiej i z tego tytułu rości sobie prawo do publicznego podzielenia się swymi doświadczeniami, obserwacjami i pomysłami.

nicznych odwołam się do przykładu Politechniki Warszawskiej, na której pracuję i która może być miarodajna wśród innych tego typu uczelni ze względu na swe rozmiary (to jest ilość studentów) i funkcjonowanie w centrum życia akademickiego, choć to ostatnie nie gwarantuje automatycznie wysokiej jakości.

Sytuując filozofię w tak zwanej sekwencji przedmiotów społecznych bierze się na ogół pod uwagę dwa wymogi. Wymóg koherencji oddziaływania całego bloku tych przedmiotów i wymóg optymalnej chłonności na problematykę filozoficzną studentów ze względu na ich dojrzałość ogólną i przygotowanie umysłu. W omawianych uczelniach zasadniczy podział dyscyplin nauczanych obejmuje z jednej strony tak zwane dyscypliny podstawowe na przykład matematykę, z drugiej zaś strony dyscypliny ściśle techniczne. Te pierwsze realizowane są na początku edukacji inżynierskiej, te drugie zaś przeważnie na starszych latach, podzielone na specjalizacje i podspecjalizacje. Układając sekwencję dyscyplin humanistycznych, dąży się do zaistnienia korespondencji, to jest paraleli z tamtymi. Gdy przyjmie się, że filozofia jest dyscypliną podstawową w humanistyce, to należałoby ją umiejscowić na pierwszych semestrach studiów. Tak też wiele lat temu było w mojej uczelni. Ale można ją też potraktować jako zwieńczenie kultury humanistycznej i wtedy nauczać na semestrach najwyższych. Inne dyscypliny tej grupy, to jest ekonomię polityczną, politologię, pedagogikę, socjologię czy ergonomię uważa się za bardziej bezpośrednio przydatne w praktyce zawodu inżynierskiego. Jednakże wrażliwość na problematykę filozoficzną u ludzi nie zajmujących się filozofią zawodowo wzrasta z wiekiem, z rozeznaniem w nauce, wiedzy i co oczywiste z doświadczeniem egzystencjalnym. Wobec tego należałoby *wychodzić z filozofią* raczej do osób dwudziestoparoletnich, zbliżających się do końca swych studiów, niż do pierwszorocznianków.

W Politechnice Warszawskiej przyjmuje się rozwiązanie kompromisowe. Naucza się filozofii na roku drugim, a *głód* refleksji studentów starszych zaspokaja się przez wprowadzenie na wyższych latach tak zwanych przedmiotów obieralnych; wykładowcy przedstawiają do konkursu pewną ilość przedmiotów z ułożonym przez siebie programem, wykładanych metodą seminaryjną. Studenci wybierają obrany spośród kilkunastu propozycji przedmiot typu humanistycznego. System ten realizujemy od dziewięciu lat na wydziale elektronicznym, a od kilku lat na innych wydziałach. Ze zgłoszonych *autorskich* przedmiotów niesłabnącym powodzeniem cieszyły się następujące: *Filozofia religii Wschodu, Filozofia wielkich religii świata, Filozofia kultury i cywilizacj, Filozofia sztuki* i *Filozofia nauki.* Obieralne przedmioty filozoficzne wygrywają na ogół z innymi w konkurencji popularności.

Tę formę organizacji dydaktyki dyscyplin społecznych uważam za

szczególnie fortunną, nowoczesną i demokratyczną, a więc godną poparcia, rozpowszechniania i dopracowania organizacyjnego.

Niebagatelną rolę odgrywają też seminaria prowadzone przez samodzielnych pracowników nauki — z filozofii — dla doktorantów, gdyż poprzez nie kultura filozoficzna dociera do podstawowej masy pracowników naukowo-dydaktycznych uczelni stwarzając dzięki głębszemu zrozumieniu, a czasem nawet rozsmakowaniu, klimat życzliwości i przychylności, który z naszego punktu widzenia, trudno przecenić.

Niemniej wracają stale pytania o sens i potrzebę nauczania filozofii w uczelni technicznej. Stawiają je niekiedy poszczególni pracownicy instytutów technicznych, czasem przedstawiciele dyscyplin podstawowych, zwłaszcza fizycy, czasem zaś reprezentanci pozafilozoficznych nauk humanistycznych. Prawie nikt nie neguje generalnie potrzeby filozofii w uczelni technicznej. Kwestie wysuwane dotyczą zakresu jej nauczania i profilu programowego. W dokumentach z posiedzenia Senatu PW dotyczących przyszłościowego kształcenia inżynierów, można było kilka lat temu znaleźć opinię, że potrzeba humanizacji studiów technicznych poprzez przedmioty humanistyczne jest bezsporna i wymaga rozszerzenia zakresu, ale humanizacja techniki, powinna przyjmować za punkt wyjścia samą technikę i nauki techniczne, bowiem mało skuteczne są próby humanizacji studiów technicznych, przedstawiane z zewnątrz. W tej dość ogólnie sformułowanej opinii zawarte są według mnie sprawy fundamentalne dla organizacji dydaktyki filozofii i w ogóle humanistyki w wyższych szkołach technicznych.

Dochodzimy do zasadniczego pytania o sens filozofii w omawianym typie uczelni. Odpowiedź na nie będzie implikowała propozycje profilu programowego i organizacji dydaktyki. Jak dobrze wiadomo, wypowiadać się o sensie filozofii to zajmować określone stanowisko filozoficzne, ujawnić swoją opcję i preferencje tematyczne (w wypadku dydaktyków).

A więc filozofia w tego typu uczelniach stanowi zasadniczo ekstrakt humanistyki, którego nie zastąpi żadna inna z dyscyplin społecznych ze względu na określoność i ograniczenie ich zadań specjalnych, wyraźnie służebnych w tym wypadku wobec zawodowych funkcji inżynierskich. Filozofia jest technologicznie jałowa i nie zmienia świata, ale zmienia tych, którzy się nią zajmują (Heidegger). W związku z tym myślę, iż w 11 tezie o Feuerbachu K. Marksowi nie chodziło o bezpośrednią zmianę świata w sensie technologicznym. Filozofia może zmieniać i ludzi, społeczeństwo i przyrodę jedynie pośrednio — jak najbardziej pośrednio.

Żadna nauka techniczna nie bazuje świadomie i wprost na rozeznaniu w filozofii. Jeśli standardowe uprawianie nauki nie polega na analizie

założeń filozoficznych, które legły u podstaw tej nauki, to tym bardziej wzorce naukowości w dyscyplinach technicznych nie wiążą się z refleksją filozoficzną *sensu stricto.* A jednak związek kultury filozoficznej społeczeństwa czy jego elit intelektualnych z rozwojem technologicznym i typem technik dominujących w różnorodnych zastosowaniach jest zupełnie wyraźny. Wielokrotnie wskazywano, że na przykład zrodzony w Grecji racjonalizm filozofii europejskiej jest prażródłem racjonalizmu technologicznego i że starożytniejsza, i bardziej wyrafinowana skądinąd myśl indyjska nie zrodziła cywilizacji technicznej.

Filozofia więc może generować poglądy, postawy umysłowe czy wolicjonalne lub etyczne, które sprzyjają rozwojowi technologicznemu lub go dezawuują, a także, co aktualnie ważniejsze, pozwalają dokonywać wyboru drogi rozwoju technologicznego. Przed laty jedni w technice i postępie technicznym jako takim widzieli wartość bez mała absolutną, inni bezradnie wieszczyli klęskę, do której doprowadzić miał niekontrolowany pod tym względem rozwój świata cywilizowanego. Między ekstremalnymi ujęciami naiwnej technofilii i czarnowidzkiej technofobii występują dziś liczebnie przeważające postawy proponujące rozważenie różnych form technicznej przyszłości świata. Rozwinięte społeczeństwa ustosunkowują się dziś do techniki refleksyjnie i powściągliwie. Między innymi z tego względu potrzebna jest młodym adeptom inteligenckich zawodów technicznych kultura humanistyczno-fiozoficzna. Ciągle w zastosowaniach ogólnospołecznych pewnych typów technik widzimy środek zaradczy wobec niedomagań życia ekonomiczno-społecznego, ale mało kto nie dostrzega współcześnie negatywów postępu technicznego. Kryzys ekologiczny w swych różnorodnych wymiarach dotarł już dawno do świadomości szerszego ogółu. W tak zwanych krajach wysoko rozwiniętych obecność humanistyki w kształceniu inżynierskim jest od dawna faktem — chociaż jest tak różnie realizowana, że trudno powoływać się na większą ilość pouczających jednoznacznie przykładów. We Francji na przykład w słynnych elitarnych *grandes ecoles* (takich jak interesująca nas tu szczególnie paryska *Ecole politechnique)* porcja przedmiotów humanistycznych w kształceniu jest bardzo znaczna.

W Politechnice Warszawskiej wszystkie przedmioty społeczno-humanistyczne zajmują łącznie niecałe 8% czasu zajęć studentów, w bilansie zajęć, *odrabianych* poza rozkładem obowiązującym byłoby to na pewno jeszcze mniej. Obawa o przehumanizowanie studiów technicznych nie wchodzi w ogóle w rachubę. Jedyny istotny problem sprowadza się do formuły pytajnej Co (jakie tematy) i *jak* (formy dydaktyczne i ustawienie organizacyjne)?

W Polsce grupa zawodowa inżynierów stanowi warstwę liczną (podobno niewspółmiernie do poziomu zapotrzebowania kraju). Bardzo liczni

reprezentanci tej warstwy sprawują funkcje kierownicze niższego lub wyższego szczebla. Jest to więc warstwa wpływowa i tworząca wzory dla średniego i niższego personelu technicznego (opinie, poglądy, postawy, morale i styl bycia). Można zaryzykować tezę, że w kulturze masowej przeciętny inżynier stanowi typowy wzorzec osobowy. Jeżeli więc transmisja kultury humanistycznej w milionowej masie społeczeństwa jest wartością niekwestionowaną, to dbałość o poziom tej kultury w środowisku technicznym uczelni warta jest szczególnych zabiegów.

Spróbujmy przeanalizować zatem rolę filozofii w kształceniu szkół technicznych w aspekcie socjologicznym i psycho-pedagogicznym. Studia techniczne należą do jednych z bardziej pracochłonnych i trudnych. Zajmują dużo czasu *wiążą* dużo energii psychicznej i intelektualnej. W dniu pracy studenta politechniki zaznacza się najczęściej deficyt czasu przeznaczonego na pozatechniczne dziedziny wiedzy, chociaż wielu z nich potrafi na zasadzie samouctwa lub nawet czasem w zorganizowany sposób podjąć inny typ studiów. Ale to wyjątki z reguły. Dlatego zmuszeni do zajęcia wobec siebie czy innych jakiegoś stanowiska w sprawach politycznych, lub światopoglądowych odwołują się zazwyczaj do modeli stanowisk najbardziej szablonowo-obiegowych, do standardów niższego lotu. Ponieważ jednak dla swych różnorodnych podwładnych są, jak powiedzieliśmy obiektem aspiracji, to ich opinie i poglądy powiela się na banalnej zasadzie generalizacji i autorytetu.

Zbierzmy więc wszelkie lub ważniejsze walory kształceniowe filozofii dla przyszłych inżynierów.

1. Problematyka techniczna przenika w tego typu studiach wszystkie treści i formy nauczania. Z tego względu wymaga *przeciwwagi* w postaci przedmiotów humanistycznych.

2. Kształcenie techniczne traktowane jest w sposób instrumentalistyczny i z tego powodu nie zwraca uwagi na problematykę metodologiczną zarówno w odniesieniu do nauk podstawowych, jak i technicznych.

3. W pogoni za najnowocześniejszymi rozmiarami technologicznymi odrzuca się w kształceniu technicznym minione rozważania i rozwiązania — rezygnuje się ze zdezaktualizowanych treści. Jest to proces permanentny. Ów konsekwentny prezentyzm może wpływać negatywnie na zmysł historyczny i świadomość historii.

4. W uczelniach technicznych bezrefleksyjnie na ogół wdraża się w myślenie studentów wyłącznie typ racjonalizmu technologicznego, co w efekcie może doprowadzić do wyłącznie technologicznego widzenia psychiki ludzkiej, społeczeństw lub wręcz bytu.

5. Mentalność typowo techniczna jest to mentalność normatywizu-

jąca. Aksjologiczna podstawa norm wymyka się jej jednak całkowicie z pola wrażliwości.

Jestem zdania, że wskazane wyżej tendencje w formowaniu osobowości psychicznej i mentalności inżynierskiej należy złagodzić za pomocą rozbudowanej refleksji filozoficznej. Nauczanie filozofii powinno w tych uczelniach dostarczyć studentom:

a) pogłębienia problematyki podmiotowości ludzkiej (szczególnie istotne są tu walory takich nurtów, jak egzystencjalizm lub personalizm);

b) wiedzy z zakresu problematyki metodologiczno-naukowej, zwrócić uwagę na specyfikę różnych modeli naukowości na przykład z zakresu neopozytywizmu, na strukturę logiczną nauki, strukturę rewolucji naukowych i w ogóle filozofię nauki;

c) wzorów myślenia historycznego i historiozoficznego (trudno tu przecenić walory marksizmu czy heglizmu);

d) prezentacji innych poza technologicznymi form racjonalizmu, w szczególności racjonalizmu metafizycznego (arystotelizm, platonizm, tomizm, kantyzm, heglizm, fenomenologia itp.), ukazania też godnej uwagi teorii irracjonalizmu filozoficznego (np. bergsonizm);

e) wiedzy ogólno-aksjologicznej zarówno w zakresie etycznym, jak estetycznym.

Układ tematów w programie uczelni technicznej oraz sposób ich realizowania wymaga, według mnie, wzięcia pod uwagę przede wszystkim tych zadań kształcenia filozoficznego.

Koncepcja moja ma charakter szkicowy i nie jest uformowana w spójną całość. Sądzę jednak, że filozofia zaspokaja wiele potrzeb i gdy naucza się jej w gruncie rzeczy propedeutycznie trzeba zaspokajanie tych wymogów kompromisowo uzgadniać. W szkołach typu politechnicznego można spotkać również inne koncepcje. Są takie, które opowiadają się za czymś w rodzaju programu uniwersyteckiego filozofii, tyle że odpowiednio zmniejszonych proporcjach. Trzeba nauczać filozofii dobrej i dobrze — powiadają. W innych nawiązujących do matematyczno-fizycznej bazy przedmiotów podstawowych, stawia się przede wszystkim lub wyłącznie na filozoficzne zagadnienia przyrodoznawstwa i ewentualnie problematykę metodologiczną.

W niniejszym tekście zaproponowałem koncepcję programową o charakterze pluralistycznym, gdyż uważam, że w tej formie nauczania trzeba mieć na uwadze cel kształceniowy, uformowany na podstawie psycho-socjologicznej diagnozy sytuacji, uwzględniającej dalekosiężne następstwa.

Wreszcie sprawa ostatnia. Czy jest takie pewne, że filozofia nie odgrywa roli w jakiejś mierze technologicznej i odwrotnie, czy technika nie ma istotnego sensu filozoficznego. Wielu myślicieli dwudziestowiecznych ustosunkowało się do tego zagadnienia w sposób znamienny i inte-

resujący. Wymienić można przykładowo H. Bergsona, G. Sorela, S. Brzozowskiego czy wreszcie K. Jaspersa lub M. Heideggera. Od czasów co najmniej F. Bacona filozofowie tak czy inaczej świadomie waloryzowali technikę, wskazując, że *przenika* ją i wyraża się w niej pewna filozofia lub też, że technologia i filozofia to dwie różne postaci tej samej kultury i że geniusz filozoficzny przejawiać się może w inwencyjności technicznej lub teoretycznym systemie metafizycznym.

Jednym z zadań filozofów jest *dokopać* się do filozoficznego jądra aktywności czy mentalności techników a zadaniem techników odnaleźć w filozofii inspirację dla swojego sposobu przeżywania świata. Rzadkie, ale znamienne postaci inżynierów i filozofów w jednej osobie mogą być tutaj ciekawym obiektem nalizy, chociaż nie o nich przede wszystkim chodzi.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII (1987) — WYKAZ

1. Bronisław Burlikowski: *Spory* o *marksizm w Polsce Ludowej (lata czterdzieste);* Akademia Nauk Społecznych.
2. Michał Czelakowski: *Equivalential Logics;* Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
3. Józef M. Dołęga: *Stosunek ruchu do materii w ujęciu klasycznej filozofii przyrody;* Akademia Teologii Katolickiej.
4. Janina R. Gajda: *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej;* Uniwersytet Wrocławski im. B. B i e r u ta.
5. Teresa Hołówka: *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku;* Uniwersytet Warszawski.
6. Włodzimierz Lebiedziński: *Odbicie — informacja — poznanie;* Akademia Nauk Społecznych.
7. Krzysztof Łastowski: *Rozwój teorii ewolucji. Studium metodologiczne;* Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
8. Anna Nowaczyk: *Logiczne podstawy nauk ścisłych;* Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
9. Mieczysław Omyła: *Zarys logiki niefregowskiej;* Uniwersytet Warszawski.
10. Robert S a c i u k: *Amerykańska psychoanaliza kulturowa;* Uniwersytet Wrocławski im. B. Bieruta.
11. Piotr Szydłowski: *Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918—1939,* Uniwersytet im. M. Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII — AUTOREFERATY

BRONISŁAW BURLIKOWSKI:
SPORY O MARKSIZM W POLSCE LUDOWEJ (LATA CZTERDZIESTE)
(Akademia Nauk Społecznych PZPR)

Przedmiotem zainteresowania, badań i refleksji w rozprawie habilitacyjnej jest proces rozwoju myśli marksistowskiej w Polsce po 1945 roku.

Praca składa się z dwóch części. Pierwsza poświęcona jest próbie odtworzenia sytuacji społeczno-politycznej i intelektualnej tuż po wyzwoleniu spod okupacji niemieckiej, w której równocześnie z pokonywaniem skomplikowanych problemów związanych z materialną egzystencją narodu, kształtowała się myśl programowo-teoretyczna, podejmująca zagadnienie, jak należy budować *wspólny dom dla wszystkich Polaków, w myśl potrzeb i możliwości narodu polskiego. Dom, w którym każdy jego mieszkaniec, robotnik, chłop, inteligent znajdzie dla siebie pracę, której nikt nie będzie wyzyskiwał, w którym nikt nie będzie spaczał wiedzy i nauki, w którym będzie mieszkać i żyć bezpiecznie i szczęśliwie naród polski*[1].

W pierwszym rozdziale tej części dysertacji podejmuję rozważania nad przesłankami stanowiącymi podstawę dla rozwoju socjalistycznej świadomości; nad ówczesną strategią i taktyką walki polskiej lewicy torującej drogę do socjalizmu oraz nad przeszkodami, które na tej drodze stwarzały siły zachowawczo-reakcyjne i komplikacjami wywoływanymi przez zwolenników przyspieszenia socjalistycznych przemian — skracania dróg do socjalizmu w Polsce.

Z analiz wynika, że lewica polska — zarówno PPR, jak i PPS — podobnie, jak zdecydowana większość społeczeństwa, miała świadomość szczególnego znaczenia faktu, że wyzwolenie z okropności hitlerowskiej okupacji przyszło ze wschodu. Głębokie uczucie wdzięczności za wyzwolenie, świadomość bezpośredniej więzi ideowej jaką żywili polscy komuniści do Kraju Rad, skłaniała ich jednak ku odpowiedzialnej — uwzględniającej polskie realia — wizji własnej drogi Polski do socjalizmu, a nie do łatwe-

[1] W. Gomułka: *Przemówienie wygłoszone na zakończenie I Zjazdu PPR, 12 XII 1945 r.*

go i bezrefleksyjnego naśladownictwa. Wizji tej oraz jej realizacji konsolidującej naród polski, została przeciwstawiona inna, forsująca niedostosowane do realiów Polski rozwiązania polityczne i gospodarcze. Walka, jaką wówczas prowadzono wewnątrz *obozu reformy,* zwycięstwo orientacji dogmatyczno-sekciarskiej, miały poważne następstwa w wielu dziedzinach życia społecznego odradzającej się Polski. Szczególny wpływ wywarły w sferze ideowo-intelektualnej, w kształtowaniu się całego kompleksu wartości, stosunków, postaw, identyfikacji itp.

Wiele z wówczas ukształtowanych stosunków i postaw daje o sobie znać również i dzisiaj. Rzutuje bowiem często na relacje i oceny o tamtych czasach i rozwiązywanych wówczas zagadnieniach. Nader często spotyka się próby mistyfikacji rzeczywistego obrazu ówczesnego życia politycznego i intelektualnego oraz mechanizmów, które ów obraz określały. Zobowiązywało to do wnikliwej refleksji nad kwestiami tzw. konsensusu na rewolucję, stosunku PPR do inteligencji, stosunku inteligencji do przemian w Polsce oraz nad imputowanym jej ostracyzmem, itp. Dlatego też przedmiotem gruntownej analizy i rozważań w drugim rozdziale są główne nurty i tendencje w odradzającym się życiu umysłowym Polski po wyzwoleniu.

Charakterystyczną cechą życia umysłowego jest jego niezwykły rozwój i dynamika. Dynamikę tę najpełniej wyraża fakt reaktywowania — pod koniec 1945 roku — działalności wszystkich ośrodków uniwersyteckich, które wraz z nowo utworzonymi przystąpiły do pełnienia swych społecznych obowiązków. Równocześnie ze wznowieniem działalności dydaktyczno-naukowej następowało wznowienie działalności wydawniczej. Na podkreślenie zasługuje wznowienie działalności wydawniczej takich czasopism, jak: „Kwartalnik Filozoficzny", „Przegląd Filozoficzny", „Wiedza i Życie" itp. Działalność wydawniczą rozwinęły również nowo powstałe czasopisma polskiej lewicy intelektualnej: „Odrodzenie", „Kuźnica", „Lewy Tor", „Myśl Współczesna" i inne. Redakcje tych czasopism, skupiały wokół siebie doskonałe pióra ludzi postępowych i zaangażowanych po stronie dokonywanych w Polsce przemian, popularyzowały postępowe i marksistowskie idee społeczno-kulturalne — miały istotny wpływ na radykalizację poglądów polskiej inteligencji.

W konkluzji twierdzę, że przyjęte programy działania czasopism lewicy intelektualnej: „Odrodzenie", „Kuźnicy", „Myśli Współczesnej" itp., były słuszne, mądrze usytuowane w realiach tamtych czasów. Mogły przynieść oczekiwane rezultaty w dziele zdobywania zwolenników i sojuszników dla radykalnych przemian społecznych we wszystkich środowiskach — z inteligencją włącznie — gdyby nie wprowadzono wraz z upływem czasu metod odgradzania środowiska marksistowskiego *dziecinnie lewicowymi hasłami.* Wyjaśniam równocześnie, że nie było i nie ma wątpliwości, iż

dalszy prawidłowy rozwój społeczeństwa o radykalnie zmienionych podstawach społeczno-ustrojowych odbywać się będzie z jednoczesnym przekształceniem świadomości. A przekształcanie świadomości będzie wymagać zasadniczego i jednoznacznego osądu funkcjonujących w świadomości stereotypów, dotyczących ujmowania rzeczywistości — sposobu jej badania, wartościowania różnorodnych zjawisk społecznych, ludzkich postaw itp. Zapominano natomiast o tym, że w tym skomplikowanym procesie radykalnej przebudowy świadomości indywidualnej i społecznej uwzględniającej aspekt integracji społeczeństwa w ogóle i środowiska intelektualnego w szczególności — wyjątkowo doniosłą rolę pełnią metody, którymi się posługuje w realizowaniu przyjętego programu. A metody te wraz z upływem czasu ulegały specyficznemu wynaturzeniu. Rzeczową dyskusję o istotnych zagadnieniach społecznych coraz częściej zaczęto zastępować nie tylko totalną, ale i nienaukową krytyką. Coraz powszechniejszą stawała się taka sytuacja, w której interesujące i racjonalne poglądy były z miejsca odrzucane, natomiast na wszelkie sposoby wyolbrzymiano poglądy błędne.

Część druga rozprawy stanowi próbę przedstawienia procesu wyraźnego wyodrębnienia i kształtowania się myśli marksistowskiej w Polsce, oraz walki o należne miejsce dla marksizmu w kulturze umysłowej społeczeństwa polskiego.

Druga połowa lat czterdziestych to okres szczególny w dziejach Polski Ludowej. Wyróżnia się od innych okresów nie tylko wyjątkowym natężeniem i ostrością walki klasowej, szczególną intensywnością zmian społeczno-politycznych, ale również niezwykłą aktywnością życia intelektualnego. W okresie tym prowadzono niezwykle zaangażowane dyskusje i spory o rozumienie humanistycznej istoty marksizmu oraz jego znaczenie dla praktyki życia społecznego; o rozumienie nauki Karola Marksa jako składnika ideologii klasowej i roli jaką ma ona spełniać w nowoczesnym życiu umysłowym; o kierunek i sposób kontynuacji Marksowskiej tradycji teoretycznej w Polsce Ludowej itp.

W rozdziałach pierwszym i drugim analizuję przebieg i rezultaty dyskusji o humanizmie socjalistycznym. Dyskusji jedynej w swoim rodzaju i niepowtarzalnej. Trwała ona bowiem na łamach głównych czasopism lewicowych („Wiedza i Życie", „Kuźnica", „Odrodzenie", „Płomienie", „Lewy Tor", „Przegląd Socjalistyczny") najdłużej — od 1946 roku do zjednoczenia polskiego ruchu robotniczego w grudniu 1948 roku. W dyskusji podjęto szeroki zakres zagadnień wiążących się bezpośrednio z refleksją nad zasadniczymi celami, wartościami i motywami, które powinny określać kierunek przemian i dążeń w Polsce, postawę każdego człowieka *wobec życia, tradycji i przyszłości* oraz praktyczną ich realizacją.

Dyskusję zainicjował Jan Strzelecki, publikując w czasopiśmie Towarzystwa Uniwersytetu Robotniczego „Wiedza i Życie", artykuł pt. O *socjalistycznym humanizmie* (z przypisem redakcji, iż jest to zapoczątkowanie dyskusji o współczesnym socjalizmie). Uczestniczyli w niej najwybitniejsi wówczas teoretycy i publicyści: A. S c h a f f, P. K o n r a d, J. Chałasiński, J. Hochfeld, W. Wudel, J. Topiński. Większość wymienionych autorów była bezpośrednio związana z dwoma współrządzącymi w tym czasie partiami: PPR i PPS. Dlatego też dyskusja nie mogła być i nie była akademicka. Dyskusja odzwierciedlała różnice ideowo-programowe w dwóch głównych nurtach polskiego ruchu robotniczego zmierzającego do zjednoczenia, które też dyskusję tę w praktyce zamknęło. Najpewniej to zadecydowało, że dyskusja o humanizmie socjalistycznym lat czterdziestych i jej dorobek był incydentalnie przedmiotem zainteresowania przede wszystkim historyków-politologów. Nie sprzyjało to ukształtowaniu się pełnej i obiektywnej prawdy o dyskusji i jej uczestnikach. Ten stan rzeczy utwierdzał niewyjaśnione nieporozumienia absolutyzujące różnice poglądów, podziały polityczno-partyjne itp., a usuwał w cień zapomnienia to, co było istotne, wartościowe i płodne w tej dyskusji, co powstało ze zderzenia różnych środowisk umysłowych, ze zderzenia różnych sposobów myślenia i zakorzeniało się w świadomości społecznej jako to, co autentycznie marksistowskie i humanistyczne, jako rzeczywiście socjalistyczne — niezależnie od arbitralnych ocen.

W trzecim rozdziale poddaję analizie istotę i implikacje ówczesnego sporu o funkcje marksizmu. Spór rozpoczął S. Żółkiewski, publikując w pierwszym numerze „Kuźnicy" (1945 r.) artykuł: O *tak zwanej nieaktualności marksizmu.* Do artykułu tego nawiązał S. Ossowski publikując w „Myśli Współczesnej" artykuły: *Doktryna marksistowska na tle dzisiejszej epoki* (1947 r.), oraz *Teoretyczne zadania marksizmu. Szkic programu* (1948 r.). Z S. Ossowskim polemizowali: J. Hochfeld w artykule *O znaczeniu marksizmu,* oraz A. Schaff w artykule *Marksizm a rozwój nauki.*

Spór kontynuował dyskusję o miejscu i roli marksizmu jako teorii w praktyce życia społecznego Polski Ludowej — uwzględniał jednak, w odróżnieniu od dyskusji o humanizmie socjalistycznym, o wiele szerszy zakres problemów teoretycznych. Sumował bowiem zarówno osiągnięte rezultaty w upowszechnianiu marksizmu jako czynnika inspirującego aktywność społeczno-polityczną i intelektualną, jak i komplikacje oraz niedostatki w tym zakresie.

Artykuły S. Ossowskiego stanowiły spontaniczną i oryginalną wówczas próbę wnikliwej refleksji nad tym, czym był marksizm dla jego twórców. Czym jest oraz czym być powinien w nowoczesnym życiu umysłowym w kraju prawdziwie demokratycznym i w okresie budowania no-

wej kultury. Trzeba stwierdzić, że propozycje formułowane przez S. O s - sowskiego z troską o prawidłowy rozwój marksizmu, który w Polsce — z racji jej usytuowania — zyskał szczególnie dogodne warunki rozwoju: sugestie, aby od retrospekcji i powtarzania starych formuł przechodzić do podejmowania nowych zagadnień i nowych metod, łącząc dynamizm poznawczy z rzetelnością naukową; przestrogi, aby eliminować niebezpieczeństwo irradiacji postaw religijnych na teren marksizmu, ponieważ czasy się zmieniły, a socjalizm jest współcześnie siłą innego rzędu, niż był niegdyś — nie musi się przeto opierać na ślepej wierze itp. Zostały odczytane przez niektórych marksistów ze specyficzną rezerwą — wyłącznie jako głos *przyjaciela i sympatyka marksizmu.* W dyskusji postulowano przede wszystkim konieczność *rozprawienia się z błędnymi koncepcjami S. Ossowskiego*[2]. W konsekwencji trafne spostrzeżenia, propozycje i zalecenia S. Ossowskiego zawarte w jego artykułach zostały osłabione, następnie całkowicie odrzucone. Dziś nie ulega wątpliwości, że z poważną szkodą dla marksizmu i jego rozwoju. Dodać też trzeba, że wnikliwa refleksja nad merytorycznymi zagadnieniami, które w sporze tym podjęto, nad propozycjami ukierunkowania rozwoju myśli marksistowskiej oraz postawami, jakie się wówczas ujawniły, mają dziś — ze względu na pewne analogie sytuacji marksizmu w Polsce — poważne i wysoce aktualne znaczenie.

W rozdziale czwartym analizuję konsekwencje uproszczonego rozumienia zasady partyjności filozofii i transponowania tej zasady na naukę — wbrew Leninowskiemu ujęciu tego zagadnienia. Taki sposób interpretacji, upowszechniony przez niektórych marksistów w przeddzień wydania pracy W. Lenina *Materializm a empiriokrytycyzm,* miał poważne następstwa dla rozwoju myśli marksistowskiej w Polsce [3]. Komplikował bowiem rozumienie rzeczywistych relacji między marksizmem a naukami szczegółowymi. Wprowadzał i eksponował podziały *(nauka burżuazyjna, nauka proletariacka, wsteczna nauka Zachodu, nauka przodującą* itp.), które prowadziły do nieporozumień i izolacji.

Krytyka Lenina wymierzona przeciwko tzw. partii środka, została wzmocniona tezą o zaostrzającej się walce klasowej i przeciwstawiona wszystkim, którzy niezbyt wyraźnie opowiadali się za tak pomyślaną *nauką postępową.* Konsekwencje przekonania: *Kto milczy, ten popiera obiektywnie istniejący stan rzeczy, kto nie opowiada się wyraźnie za po-*

[2] Por. A. Schaff: *Marksizm a rozwój nauki.* „Myśl Współczesna" 1948, nr 6—7, s. 246.

[3] Por.: A. Schaff: *Kosmopolityzm — ideologią imperializmu. Na marginesie „Materializmu i empiriokrytycyzmu" Lenina.* „Myśl Współczesna" 1949, nr 11, s. 135—151.

stępem, ten jest obiektywnie przeciw niemu [4], oraz że *klasowe oblicze filozofii nie zawsze jest wyraźne i łatwe do uchwycenia... przejawia się ono w niej zarówno w tym, co się uprawia, jak i w tym, czego się programowo unika, a przede wszystkim w metodzie samej*[5], były nader dotkliwe dla niektórych polskich filozofów, nawet dla tych, którzy opowiadali się wyraźnie za materializmem.

Marksizm rozwijał się w Polsce Ludowej w ostrej walce zarówno z naporem reakcji usiłującej wszystkimi dostępnymi jej środkami eliminować marksizm, jak i z prawicowo-rewizjonistycznymi i sekciarsko-dogmatycznymi dewiacjami. W walce o rozszerzanie wpływów i utwierdzanie jego pozycji w kulturze umysłowej społeczeństwa polskiego, rolę szczególną odegrał fakt publikowania prac twórców marksizmu. W popularyzacji marksizmu odegrały również poważną rolę czasopisma polskiej lewicy intelektualnej: „Kuźnica", „Odrodzenie" i „Myśl Współczesna" oraz czasopisma teoretyczne CKW PPS i KC PPR-PZPR: „Przegląd Socjalistyczny", „Lewy Tor" i „Nowe Drogi". Na ich łamach prowadzono dyskusje i spory, które przyczyniły się do uściślenia rozumienia funkcji marksizmu w kulturze umysłowej współczesnej Polski. W dziele rozwoju marksizmu w Polsce mają swój udział nie tylko intelektualiści deklarujący się jako marksiści, ale również i ci, którzy nie uważali się za marksistów, cenili jednak metodę Marksa i marksistowski humanizm jako najbardziej naukową i postępową, a tym samym jako najsłuszniejszą współcześnie orientację filozoficzną, idącą naprzeciw potrzebom współczesnego człowieka.

Pracę uzupełniają dwa aneksy oraz obszerna bibliografia. Pierwszy aneks ilustruje dynamikę wzrostu wydawanych w latach czterdziestych prac twórców marksizmu. Drugi ankes zawiera wybór artykułów publikowanych w znaczących wówczas czasopismach. Ilustruje on intensywność rozwoju myśli marksistowskiej w Polsce w latach 1945—1951, do I Kongresu Nauki Polskiej, który zamyka pierwszy wielki okres jej rozwoju w Polsce Ludowej.

JANUSZ M. CZELAKOWSKI:
LOGIKI RÓWNOWAŻNOŚCIOWE
(Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk)

Logika współczesna rozróżnia w zbiorze wyrażeń danego języka wyrażenia ekstensjonalne i intensjonalne. Nazwa *ekstensja* pokrywa się za-

[4] A. Schaff: *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej.* Warszawa 1950, s. 63—64.

[5] L. Kołakowski: *Kilka uwag w sprawie „Przeglądu Filozoficznego".* „Nowe Drogi" 1950, nr 2, s. 288.

kresowo z *denotacją* natomiast *intensja* odpowiada znaczeniu wyrażenia. Złożone wyrażenie języka (np. zdanie) jest ekstensjonalne, gdy denotacja tego wyrażenia jest funkcją denotacji jego wyrażeń składowych. Jeżeli przyj mierny za F r e g e m, że denotacją zdania jest jego wartość logiczna (tj. prawdziwość lub fałszywość), to ekstensjonalne jest takie zdanie złożone, którego wartość logiczna zależy wyłącznie od wartości logicznej zdań składowych. Teorią tego rodzaju zdań jest klasyczny rachunek zdań, a logika klasyczna jest wtedy jedyną logiką ekstensjonalną. Wyrażenia nie będące ekstensjonalnymi nazywa się intensjonalnymi. (Można też przyjmować, że denotacją zdania są fakty opisywane przez zdanie — nawiązując w ten sposób do Wittgensteina i Russella. Rozwinięciem tego nurtu są prace Suszki nad logiką z przyzdaniowym spójnikiem identyczności).

Zdania intensjonalne mówią o stanach umysłu, związkach przyczynowych, czasowych itp. — są to zdania, których wartość logiczna zależy nie tylko od wartości logicznej zdań składowych, lecz także od innych czynników — od zachodzenia określonych związków przyczynowych, czasowych, stanów świadomości itp. Logiki określone w językach zawierających zdania intensjonalne nazywamy logikami intensjonalnymi. Pojęcie *intensji wyrażenia językowego* można precyzyjnie wyartykułować na gruncie semantyki możliwych światów K r i p k e g o, bądź poprzez matryce referencjalne. Intensja wyrażenia to funkcja ze zbioru możliwych światów, czy szerzej — punktów odniesienia w zbiór denotacji wyrażenia [1].

Ekstensjonalność logiki można rozumieć też słabiej — mianowicie jako zasadę wzajemnej wymienialności, na gruncie logiki, dowolnych zdań prawdziwych we wszelkich prawdziwych kontekstach zdaniowych. Innymi słowy, logika jest ekstensjonalna, gdy obowiązuje w niej reguła wymienialności:

$$\alpha, \beta, \varphi(\alpha)/\varphi(\beta)$$

dla wszelkich zdań α, β, φ. Jest to czysto syntaktyczna charakteryzacja ekstensjonalności, abstrahująca od opisu spójników języka. Ekstensjonalność logiki jest wtedy równoważna innej własności — posiadaniu przez daną logikę adekwatnej semantyki algebraicznej. W tym sensie ekstensjonalna jest logika intuicjonistyczna, jak i szerzej — wszelkie logiki implikacyjne w sensie R a s i o w e j.

Przy powyższym rozumieniu ekstensjonalności logiki, nie jest eksten-

[1] R. Montague: *Pragmatics and Intensional Logic. „Synthèse"* 1970, nr 22; 68—94; D. Scott: *Advice on Modal Logic.* W: K. Lambert (ed.): *Philosophical Problems in Logic.* Dordrecht 1970.

sjonalny np. spójnik *osoba A wie, że....* Zdania *2 + 6 = 8* oraz *8 jest równe liczbie atomowej tlenu* są prawdziwe. Zasada wymienialności jest jednak naruszona: zdanie *Newton wiedział, że 2 + 6 = 8* jest prawdziwe, natomiast zdanie *Newton wiedział, że 8 jest równe liczbie atomowej tlenu* jest fałszywe.

Logika wyróżnia dwa szczególnie ciekawe spójniki logiczne — spójnik *implikacji,* ważny z uwagi na związki z pojęciem wynikania, oraz spójnik *równoważności.* W sensie materialnym spójnik równoważności wyraża fakt, że dwa zdania mają tę samą wartość logiczną, natomiast w sensie ścisłym — wyraża on w języku fakt, że zdanie α wynika ze zdania β i że β wynika z α.

Jeżeli w języku z równoważnością zadana jest pewna logika, a więc pewien system inferencji i jeżeli przyjmiemy za nieodróżnialne te wyrażenia (zdania), które wzajemnie z siebie wynikają, to otrzymamy w efekcie pewną klasę algebr abstrakcyjnych, nazywanych algebrami L i n d e n b a u m a. Można abstrahować od pochodzenia tych algebr i badać je metodami czysto algebraicznymi — ustala się w ten sposób pomost między logiką i algebrą. Różne logiki generują w ten sposób różne algebry — logika klasyczna generuje algebry B o o l e' a, logika intuicjonistyczna — algebry Heytinga itp. Do konstrukcji algbery L i n d e n b a u m a potrzebna jest równoważność, a nie implikacja. Ten sposób prowadzenia badań logicznych ma w Polsce bogatą tradycję. Sięga ona lat trzydziestych i wyrasta z prac Lindenbauma i Tarskiego. Po wojnie badania w tym duchu prowadzone były przez Rasiową, Sikorskiego, Wójcickiego i wielu innych logików.

Prucnal i Wroński[2] rozumieją równoważność szerzej niż przekazuje tradycja logiczna. Według nich równoważnością jest zbiór zdań zbudowanych z dwóch zmiennych zdaniowych, spełniający pewne naturalne i intuicyjne warunki. Równoważność ta może być zbiorem nieskończonym. Takie ujęcie równoważności jest jednak dogodne, gdy przedmiotem badań są związki inferencyjne w językach z wyrażeniami intensjonalnymi, zwłaszcza w języku naturalnym.

Prezentowana tu rozprawa habilitacyjna składa się z obszernego dwuczęściowego artykułu pt. *Equivalential Logics* opublikowanego w 1982 roku w „Studia Logica". Tytułowe pojęcie logiki równoważnościowej pochodzi od Prucnala i Wrońskiego i przyjęte jest też w pracy. Celem rozprawy jest zainicjowanie systematycznych badań nad logikami równoważnościowymi i wypracowanie ogólnych metod i wyników, zarówno syntaktycznych, jak i semantycznych.

[2] T. Prucnal, A. Wroński: *An Algebraic Characterization of the Notion of Structural Completeness.* „Bulletin of the Section of Logic" 1974.

Przez logikę zdaniową rozumie się w pracy strukturalną operację konsekwencji określoną na języku zdaniowym tj. na pewnej absolutnie wolnej algebrze. Działania na tej algebrze odpowiadają spójnikom języka.

Z każdą logiką zdaniową C jest stowarzyszona klasa Matr * (C), tzw. prostych matryc logicznych będących modelami logiki C. W ogólnym przypadku klasa Matr * (C) nie wykazuje jakichkolwiek strukturalnych regularności. Sytuacja zmienia się radykalnie, gdy rozważana logika C jest równoważnościowa — klasa Matr * (C) jest wtedy semantyką z własnością tzw. analitycznych kongruencji w sensie Suszki, skąd wynika, że Matr * (C) jest zamknięta na operacje produktu prostego i formowania podmatryc. Jeżeli ponadto C jest finitystyczna i posiada skończoną równoważność, to klasa Matr * (C) jest zamknięta na operację ultraproduktowania, a więc jest quasi-rozmaitością w sensie M a l c e w a. Część pierwszą rozprawy kończą rozważania o logikach równoważnościowych wyznaczonych przez pojedyncze matryce. Wykazuje się, że logika równoważnościowa C posiada silnie adekwatną matrycę wtedy i tylko wtedy, gdy klasa Matr * (C) jest zamknięta na wolne produkty (w tej klasie).

Część druga rozprawy zawiera wyniki dotyczące logik zdaniowych posiadających adekwatną semantykę algebraiczną. Podaje się proste kryterium na to, by logika równoważnościowa posiadała semantykę algebraiczną, mianowicie że z dowolnych dwóch zdań prawdziwych wolno wyprowadzić równoważność tych zdań. Z kolei przechodzi się do badań podprostych produktów matryc. Rozważania z tej części pracy mają już techniczny charakter. Kluczową rolę gra tu (pochodzące od Rasiowej) pojęcie filtru dedukcyjnego. Wykazuje się, że w przypadku finitystycznych logik równoważnościowych C, każda matryca z Matr * (C) jest izomorficzna z podprostym produktem matryc podprosto nierozkładalnych w klasie Matr * (C). Wynik ten jest matrycowym odpowiednikiem znanego z algebry twierdzenia Birkhoffa. Rozważa się następnie problem lokalizacji matryc podprosto nierozkładalnych. Rozprawę kończą uwagi o stopniach maksymalności logik zdaniowych. Badania w tym zakresie, zainicjowane przez Wójcickiego, doprowadziły do szeregu głębokich wyników. W rozprawie podaje się kilka twierdzeń zawierających dostateczne warunki na to, by logika równoważnościowa C miała skończony stopień maksymalności.

Równoważność została gruntownie przebadana w przypadku logik modalnych. Dysponujemy już dokładną topografią równoważnościowych logik modalnych. Jest to efektem badań prowadzonych w Zakładzie Logiki IFiS PAN. Każda normalna logika modalna (utożsamiona ze strukturalną operacją konsekwencji wyznaczoną przez system modalny i re-

gułę odrywania dla implikacji materialnej) jest równoważnościowa w sensie definicji przyjętej w rozprawie. Nie musi ona być skończenie równoważnościowa — np. żaden skończony zbiór zdań nie wyznacza równoważności w logice F e y s a-von W r i g h t a. Słabe logiki modalne mogą w ogóle nie być równoważnościowe. Z kolei logiki wyznaczone przez system S4 i inne, bogatsze systemy normalne, posiadają równoważność wyznaczoną przez pojedynczą formułę zdaniową $\Box (p \rightarrow q)$. Zgodnie z tradycją logiczną wywodzącą się od Lewisa, można ją zwać ścisłą równoważnością — dwa zdania są ściśle równoważne, gdy nie jest możliwe, by miały one różne wartości logiczne. Zatem badania nad logikami równoważnościowymi są rozwinięciem tradycyjnych dociekań nad ścisłą równoważnością.

JÓZEF M. DOŁĘGA:
STOSUNEK RUCHU DO MATERII W UJĘCIU KLASYCZNEJ FILOZOFII PRZYRODY
(Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie)

W niniejszej pracy został podjęty węzłowy problem filozoficzny stosunku ruchu do materii, a próba jego rozwiązania została zaprezentowana w ramach klasycznej filozofii przyrody.

Zagadnienia stosunku ruchu do materii nie podejmuje się w naukach przyrodniczych, mimo że ruch jest czymś charakterystycznym dla przedmiotów naturalnych i wiele praw ruchu jest formułowanych w tych naukach, w szczególności w fizyce. Jest tak dlatego, że rozważania nad rodzajem i charakterem relacji zachodzących między materią a jej własnościami wykraczają poza zakres tych nauk, stając się przedmiotem zainteresowań częściowo metateorii, a częściowo filozofii.

Problem stosunku ruchu do materii w filozofii orientacji arystotelesowsko-tomistycznej pojawia się w filozofii bytu, w filozofii przyrody i w filozofii Boga.

W filozofii bytu ruchem, a ściślej się wyrażając, zmianą, nazywa się przejście z możności do aktu. Ostateczne wyjaśnienie ruch znajduje w elementach strukturalnych bytu przygodnego: w akcie i możności. Analiza ruchu — zwłaszcza ruchu lokalnego — w metafizyce jest punktem wyjścia do wyróżnienia wspomnianych elementów strukturalnych. Nie występuje tutaj w sposób wyraźny rozstrzyganie zagadnienia stosunku ruchu do materii. W filozofii Boga, opierając się na fizyce Arystotelesa, szukano pierwszego motoru nieruchomego, który byłby poruszycielem i motorem procesów i ruchów, jakie obserwujemy w świecie.

W filozofii przyrody, a zwłaszcza w teorii hylemorfizmu, która wyjaśnia ontyczną strukturę bytu materialnego, występuje pojęcie materii

pierwszej i formy substancjalnej. Materia pierwsza i forma substancjalna są tu ujęte jako zasady realne bytu materialnego. W teorii tej materię pierwszą ujmuje się jako możność, która wraz z formą substancjalną staje się odpowiednim ciałem z określonymi właściwościami. W pracach z zakresu filozofii przyrody problematyka ruchu sprowadza się do analizy Arystotelesowskiej definicji ruchu, ograniczając tę analizę do tego typu bytu, który występuje w przyrodzie.

Znaczenie podjętego zagadnienia w niniejszej pracy upatruje autor w tym, że próba rozwiązania tego problemu przyczyni się do lepszego scharakteryzowania bytu materialnego, który jest ostatecznie przedmiotem badań filozofii przyrody; wypełni pewną lukę w badaniach z zakresu filozofii przyrody; ukaże postawiony problem w sposób bardziej analityczny i wszechstronny. Poza tym opracowanie to może być podstawą do bardziej współczesnego ujęcia argumentu kinetycznego na istnienie Boga oraz może być. wykorzystane w pewnym zakresie w filozofii bytu.

Praca poza częściami pomocniczymi (wstęp, zakończenie, bibliografia, wykaz skrótów, tablice i rysunki, indeksy) składa się z trzech rozdziałów, w których są przedstawione trzy warstwy poznawcze podjętego zagadnienia.

1. W pierwszej warstwie poznawczej dominują zagadnienia epistemologiczno-metodologiczne dotyczące koncepcji filozofii przyrody i sposobu podejścia w niej do zagadnienia stosunku ruchu do materii. Grupują się one wokół metodologicznej charakterystyki zarówno przyrodniczego, jak i filozoficznego ujmowania zagadnienia wskazanego stosunku. Dlatego pierwszy rozdział *Metateoretyczne podstawy przyrodniczego i filozoficznego ujmowania stosunku ruchu do materii* zawiera dwa fragmenty. W pierwszym — wskazane są pewne tendencje metodologiczne w naukach przyrodniczych oraz ustalenia metodologiczne, które przyjmuje się w tej pracy. W drugim fragmencie tego rozdziału umieszczona jest charakterystyka metodologiczna filozoficznego ujęcia podjętego zagadnienia wraz z ukazaniem podstawowej problematyki epistemologiczno-metodologicznej we współczesnej filozofii przyrody.

2. Druga warstwa zagadnień ma charakter przedmiotowy i dotyczy empirycznej fenomenologii ruchu, w której ujmuje się postawiony problem w płaszczyźnie poznania przyrodniczego, na podstawie danych z zakresu fizyki współczesnej, z uwzględnieniem kontekstu historycznego. W rozdziale drugim, pod tytułem: *Empiriologiczny obraz wielości form ruchu,* zawarte jest przyrodnicze modelowanie wszelkich postaci materii i ruchu. W szczególności chodzi tam o dostarczenie materiału dla urobienia opinii, że w ujęciu przyrodniczym ruch należy do (rozumianej w sensie empiriologicznym) istoty materii. Treść zawarta w tym rozdziale stanowi pod-

stawę (w sensie metodologicznym) do prowadzenia analiz filozoficznych trzeciego rozdziału.

3. Trzecia warstwa poznawcza, także o charakterze przedmiotowym, dotyczy problematyki stosunku ruchu do materii w ujęciu filozoficznym. Treść trzeciego rozdziału pt.: *Ruch a materia w ujęciu filozoficznym* jest wynikiem zastosowania analizy filozoficznej do materiału empiryczno-fenomenologicznego w celu ukazania próby rozwiązania zagadnienia stosunku ruchu do materii. Podjęta problematyka jest tu rozstrzygana w świetle Arystotelesowych czterech pryncypiów bytu. Rozdział ten, poza problematyką metateoretyczną, podejmuje centralne zagadnienia filozoficzne pracy. Bronione są w nim podstawowe tezy, a mianowicie:

a) nie tyle ruch jako taki, lecz fakt ruchu, zmienność ciał jest istotnym atrybutem materii pojętej dystrybutywnie;

b) ruch jako każda poszczególna zmiana poszczególnego ciała stanowi pewien rodzaj przypadłości materii drugiej, znany w filozofii klasycznej pod nazwą *proprium*;

c) pojęcie ruchu ciał jest wtórne w stosunku do filozoficznej koncepcji poruszania się *ab alio,* czyli przyczynowości sprawczej ruchu;

d) pojęcie ruchu materii *propter aliquem finem* może być określone bez popadania w antropomorfizmy.

Praca ta w zasadniczej strukturze rozpoczynała od pewnych metateoretycznych, epistemologiczno-metodologicznych podstaw, a następnie dodatkowo jeszcze od podstaw empiriologicznych, by na tym obszernym gruncie problem czysto filozoficzny rozwiązać poprzez cztery pryncypia ostatecznie tłumaczące fenomen ruchu w jego istotnym związku z materią.

TERESA HOŁÓWKA:
MYŚLENIE POTOCZNE
(Uniwersytet Warszawski)

Używany perswazyjnie termin *zdrowy rozsądek* sugeruje pewną, dość rozpowszechnioną, choć rzadko formułowaną *explicite* teorię na temat ludzkiego umysłu: miałby on w sposób naturalny dysponować zdolnością rozpoznawania elementarnych prawd, które są fundamentem wszelkiego poznania i jednocześnie jego ostateczną instancją, pełniąc funkcję analogiczną do aksjomatów. Prawdy owe przejawiają się przede wszystkim w myśleniu potocznym, myśleniu Szarego Człowieka.

Jest charakterystyczne, że stosunek do tej teorii (która sama jest *zdroworozsądkowa),* wiąże się ściśle z podejściem do problemu Kartezjańskiego Demona — możliwego czynnika, zakłócającego notorycznie nasze

poznanie — i pozwala w interesujący sposób pogrupować istniejące koncepcje filozoficzne. W klasycznym, brytyjskim empiryzmie oraz w tradycyjnych podręcznikach logiki, Demon zostaje utożsamiony z zasadą wygody i przyjemności, ku którym spontanicznie skłania się ludzki umysł. *Zdrowy rozsądek* to prymitywne, bezkrytyczne stadium myślenia, którego wytworem są różnorakie *idola.* Poznanie godne tego miana polegać winno na wytrwałym przezwyciężaniu potocznych *oczywistości,* będących niczym więcej, jak tylko aktami ślepej wiary. Neopozytywiści z kolei na ogół uważają Demona za nieszkodliwego. Nie istnieje zmysł dostrzegania elementarnych prawd, ale jednocześnie nie jest tak, by myślenie potoczne generowało mniemania fałszywe lub nieuzasadnione. Szary Człowiek to gnuśny empiryk, kontentujący się prostymi, mało ścisłymi sądami o wąskim zakresie, niezbyt jasnej treści i niewielkim stopniu koherencji. Dopatrywanie się w tych sądach jakichś koncepcji czy wizji świata, jest nieuprawnioną projekcją, bowiem myślenie zdroworozsądkowe — w przeciwieństwie do myślenia właściwego nauce i filozofii — nie szuka teorii globalnych, aczkolwiek teorie te są kontynuacją mglistej, niespójnej wiedzy potocznej. Szkoła szkocka z kolei, jak również pozostająca pod wpływem późnego Wittgensteina oksfordzka filozofia analityczna, utożsamia Demona z potrzebą filozofowania w stylu akademickim. Prymarnie wiemy wszystko, co ważne i wiemy to w sposób niewątpliwy. Nikt z wyjątkiem filozofów nie kwestionuje tez zdrowego rozsądku, a zresztą i ci czynią to czysto werbalnie, bowiem tezy owe stanowią podstawę wszelkiego myślenia i działania. Jeśli filozofia chce ostać się jako dyscyplina, winna zająć się raczej egzegezą potocznej wiedzy o świecie, niż bezproduktywnym atakowaniem czegoś, na czym ufundowane są poznawcze sukcesy naszego gatunku. Przeciwnicy sceptycyzmu jako metody filozoficznej przybierają natomiast postawę, którą można by określić jako zgodę na Demona i chęć kolaborowania z nim. Niewykluczone, iż twierdzenia zdrowego rozsądku dyktują nam instynkty, emocje, właściwości układu nerwowego i że podsuwają nam one zwodniczy obraz świata. Ale każde poznanie musi opierać się na jakichś artykułach wiary. Nie pozostaje nam więc nic innego, jak spokojnie zdać się na potoczne aksjomaty, byleby tylko nie starać się o ich sformułowanie. Wysłowione stają się równie wątpliwe, co reszta naszych przekonań. We współczesnej filozofii nieanalitycznej oraz w naukach społecznych odrzuca się zwykle ideę zdrowego rozsądku jako zbioru uniwersalnych, wyjściowych pewników wraz z ideą niezmiennej natury człowieka, niezmiennych praw, rozumu, podziałem kultur na prymitywne i nieprymitywne, itp. reliktami myśli oświeceniowej. Poznanie nasze przenika Demon partykularyzmu, za którego sprawą istnieje tyleż *zdrowych rozsądków,* ile większych grup ludzkich. Nauka i filozofia może i powinna uwolnić się od Demona, my-

sienie potoczne — tak nieuchronnie związane z grupą — jest nań nieodwołalnie skazane. Nie sposób bowiem wieść życia codziennego inaczej, jak tylko dzieląc z otoczeniem pewne wspólne, zrozumiałe same przez się przeświadczenia. W fenomenologii Demon działa również na poziomie potoczności. Jest to jednak demon ciasnego utylitaryzmu oraz odzierania świata z wszelkiej zagadkowości. Myślenie teoretyczne polega na tym właśnie, że Demona *bierze się w nawias.*

Każde z omówionych stanowisk wychwytuje jakiś aspekt myślenia potocznego. Składają się bowiem nań przekonania, których nie łączy nic poza tym, że żywimy je bezrefleksyjnie i że towarzyszy im subiektywne poczucie oczywistości. Są one różnego pochodzenia: część dyktują nam instynkty, część — zapewne struktura naszego aparatu poznawczego, inne zostają powzięte w wyniku doświadczenia, jeszcze inne przyjmujemy pod wpływem szeroko pojętych autorytetów (w szczególności asymilujemy niektóre twierdzenia nauki), są wreszcie takie, których źródła nie sposób ustalić. Przekonania zwane *zdroworozsądkowymi* są także w różnym stopniu wyartykułowane i w różnym stopniu uzasadnione. Nie ulega też wątpliwości, że cechuje je znaczna niekoherencja i że podlegają wielu zróżnicowaniom geograficznym oraz historycznym. Owa niejednorodność sprawia, że charakteryzowanie myślenia potocznego poprzez rekonstrukcję jego treści wydaje się zabiegiem mało płodnym: nie ma w nim żadnej swoistej wizji świata, ani żadnych kluczowych i trwałych idei.

Można natomiast scharakteryzować potoczną postawę poznawczą. W przeciwieństwie do postawy filozoficznej, przyjmuje ona za punkt wyjścia zawsze obiektywną rzeczywistość (a nie jaźń, bóstwo czy pewne wartości), którą postrzega się jako w zasadzie bezproblemową i pozbawioną tajemnic. W przeciwieństwie natomiast do postawy właściwej nauce odbiera się perspektywę zmysłową, antropocentryczną, wąską czasowo i przestrzennie. Zdroworozsądkowa *epoché* usuwa z obszaru rzetelnego istnienia to wszystko, co odległe od codzienności, co nieważne dla naszego biologicznego trwania. Potoczna wiedza ma odpowiadać na pytanie co *robić?* Znamionuje ją z jednej strony kategoryczność, upodobanie do ostrych, czarno-białych podziałów i niechęć do modyfikacji, z drugiej zaś — brak konsekwencji, cząstkowość, bezkrytyczność. Myśląc potocznie nie możemy sobie pozwolić na zawieszanie sądów, na cierpliwe badanie, na odrywanie się od naglących spraw, z którymi musimy uporać się natychmiast, toteż nasza chęć zrozumienia i zapanowania nad sytuacją zadowala się czymkolwiek bądź, co ma przynajmniej pozory definitywności: może to być wyrok lokalnego autorytetu, może to być coś, co pojawia się w umyśle spontanicznie, ale może to być także odprysk jakiejś teorii filozoficznej, byleby tylko dostatecznie strywializowany. Brak metody w myśleniu potocznym oddaje je we władzę różnorakich czynników poza-

poznawczych, a koncepcje *ad, hoc* są tu raczej regułą, niż chwilowym stanem, który podlega korekturze.

Jest to myślenie defensywne, broniące swych dotychczasowych ustaleń za wszelką cenę i lękające się komplikacji. Sterują nim pewne ogólne strategie, których głównym rysem jest maksymalne upraszczanie oraz eliminowanie niepewności. Przykładowo wymieńmy tu nawyk traktowania każdej próbki jako reprezentatywnej lub każdej zależności jako symetrycznej. Strategie takie są źródłem systematycznych odchyleń od standaraów logicznych (pochopnej indukcji, odwracania okresu warunkowego, mylnych szacunków statystycznych, mylenia związku przyczynowego ze zbieżnością czasową, itd.). Lecz standardy owe należą do *ethosu* nauki, której uprawianie polega nie na kontynuacji i pogłębianiu wiedzy zdroworozsądkowej, lecz na radykalnej zmianie optyki. Oddając się niepohamowanej, bezinteresownej ciekawości uchylamy wówczas postawę potoczną i dokonujemy destrukcji potocznych pojęć. Przechodzimy do konstruktów nie ujawniających się w codziennym doświadczeniu i z trudnością przekładalnych na jego język. Jeszcze dalej posuwa się w tym myślenie filozoficzne. Nie są to różne stadia tego samego poznania, lecz różne i równoprawne podejścia do rzeczywistości, o odrębnych celach, sposobach organizowania danych, odrębnej aparaturze pojęciowej i odrębnych kryteriach akceptowalności.

WŁODZIMIERZ LEBIEDZIŃSKI
(Akademia Nauk Społecznych KC PZPR w Warszawie)

ODZWIERCIEDLENIE A INFORMACJA

Rozprawa habilitacyjna składa się z dwóch części: *Istota i zakres pojęcia odzwierciedlenie* oraz *Odzwierciedlenie i informacja.* Zawiera ona 16 rozdziałów, wstęp, zakończenie. Wnioski stanowią syntetyczne podsumowanie każdej części.

Część pierwsza wyłuszcza: spór o obrazową naturę poznania; odzwierciedlenie a problem izomorfizmu i homomorfizmu; oddziaływania między systemami a procesy odzwierciedlenia; podobieństwo gnoseologiczne pomiędzy przedmiotem i jego obrazem; aktywistyczną naturę odzwierciedlenia; aktualną i potencjalną formę odzwierciedlenia; atrybutywistyczne i funkcjonalistyczne interpretacje odzwierciedlenia. W części drugiej rozważane są z kolei: statystyczne teorie informacji; relacje między statystycznymi i niestatystycznymi teoriami informacji; niestatystyczne teorie informacji; pola aplikacyjne pojęcia *informacja;* problem natury informacji; odzwierciedlenie i informację.

Wychodząc z założenia o uniwersalnej naturze odzwierciedlenia,

autor dysertacji podjął próbę reinterpretacji klasycznej marksistowskiej teorii odbicia posiłkując się danymi z zakresu teorii informacji. W tym celu stosuje pojęcia *quasi-informacji, informacji, informacji poznawczej,* które przyporządkowuje odpowiednio do świata nieorganicznego, organiczno-technicznego (prepsychicznego) oraz ludzkiego. Analizuje przy tym dane empiryczno-teoretyczne, zaczerpnięte ze współczesnych teorii informacji (statystycznych, niestatystycznych, w tym pragmatycznych), cybernetyki, neuropsychologii, neurofizjologii i innych.

Rozważając rozliczne aspekty odzwierciedlenia na różnych poziomach obiektywnej rzeczywistości, autor szczególnie akcentuje aktywną naturę odbicia. Przez aktywne odzwierciedlenie materialnego systemu S^1 w S^2 w świecie organicznym i społecznym rozumie on w porządku rosnącej złożoności:

a) takie oddziaływanie fizyczne i informacyjne S^1 na S^2, w wyniku którego S^2, kierując się informacją odzwierciedlenia, adaptuje się w środowisku swojej egzystencji;

b) takie oddziaływanie fizyczne i informacyjne S^1 na S^2, w którego toku wybiórczo odzwierciedlają się określone parametry fizyczne S^1 w S^2 oraz dotycząca ich informacja, dzięki czemu S^2 nie tylko adaptuje się w zmiennym środowisku, lecz zarazem przekształca je. i dostosowuje do własnych potrzeb życiowych;

c) świadome i celowe odzwierciedlenie, przez S^2 takich parametrów informacyjnych S^1, jakie są zdeterminowane praktycznymi oraz społeczno-kulturowymi potrzebami S^2 w danej epoce historycznej.

Tak rozumianą aktywność odzwierciedlenia nie spotyka się w rzeczywistości nieorganicznej. Niemniej wzajemne oddziaływania pomiędzy rozlicznymi materialnymi systemami nieorganicznymi, jak świadczą o tym liczne dane, egzemplifikujące przekonania autora, a w dysertacji wyłuszczone, także nie są na wskroś pasywne. Wszak system S^2, na który oddziaływa S^1, reaguje na S^1 powstającymi w S^2 zmianami. Choć nie są one celowe, podlegają jednak prawom przyrody. Odwrotne reakcje S^2 na oddziaływania ze strony S^1 są wprawdzie proste i nie prowadzą S^2 do adaptacji w środowisku, przyczyniają się jednak do zachowania uporządkowania systemu.

Autor uzasadnia przy tym tezę, że głównie w przyrodzie ożywionej w pełni urzeczywistnia się możliwość aktywnego włączania śladów odzwierciedlenia w istniejący bądź przyszły system relacji pomiędzy systemami materialnymi. Nie przekreśla to faktu, że aktywne, regulacyjne, informacyjne wykorzystanie śladów odzwierciedlenia występuje również w świecie nieorganicznym (technicznym, przedtechnicznym czy pozatechnicznym). Znaczy to, że uformowane ślady odzwierciedlenia mogą odgrywać aktywną rolę zarówno w ciałach organicznych, jak w pewnym

stopniu również — w nieorganicznych. Zachodzą tutaj zarazem poważne różnice jakościowe.

W pracy rozważane są także rozliczne koncepcje aktywistyczne (D. N. U s n a d z e, L. S. W y g o t s k i, A. N. L e o n t i e w i in.). W rozważanym aspekcie szczególnie interesujące są pomysły A. N. L e o n t i e w a, sformułowane w drugiej połowie lat siedemdziesiątych, a dotychczas słabo wykorzystane. W pozostawionych przez się notatkach sformułował on koncepcję tzw. *obrazu świata* (w odmiennym niżli u K. A j d u k i e w i c z a ujęciu) zmierzającą do sprecyzowania mechanizmów psychologicznych aktywnośności podmiotu w poznawaniu i działaniu.

Wśród wielu problemów roztrząsanych w dysertacji, warto zwrócić jeszcze uwagę na tezę autora, że możliwość bardziej adekwatnego odzwierciedlenia S^1 w S^2 zależy od złożoności uporządkowanego systemu S^2 oraz przyporządkowanych mu funkcji, wynikających z organizacji S^2. Innymi słowy, im większa jest różnorodność właściwa systemowi S^2, tym bardziej wzrasta jego możliwość odzwierciedlenia S^1. Znaczy to, że możliwości odzwierciedlenia rosną wraz ze stopniem powiększania się różnorodności i funkcjonalności systemów odzwierciedlających. Wynika stąd, że można mówić o odzwierciedleniu progresywnym i regresywnym.

Zrozumiałe, że autor powyższej dysertacji rozważa znacznie większą ilość problemów, precyzując przy tym treść pojęć, którymi operuje. Jest przekonany, że współcześnie nie sposób analizować zagadnienia odzwierciedlenia bez przywołania danych poznawczych najnowszych odkryć naukowych. Te zaś, często mimo ich kontrowersyjności, znakomicie wspierają marksistowską teorię odbicia, a zarazem służą do jej dalszego rozwoju i wzbogacenia.

KRZYSZTOF ŁASTOWSKI:
ROZWÓJ TEORII EWOLUCJI. STUDIUM METODOLOGICZNE
(Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu)

Naczelnym zadaniem pracy jest pokazanie, jakie związki diachroniczno-metodologiczne łączą ze sobą kolejne koncepcje biologicznych zależności teoretycznych pojawiające się w toku historycznego rozwoju ewolucyjnej myśli biologicznej. Punktem wyjścia jest założenie, że główne koncepcje biologii ewolucyjnej układają się w sekwencję teoretyczną teorii i praw ewolucyjnych. Porządek ten wyznacza logika rozwoju biologii ewolucyjnej.

Na strukturę pracy składają się trzy części: dwie zasadnicze (I i II) oraz trzecia — pomocnicza. Pierwszą część stanowi rekonstrukcja biologicznych koncepcji ewolucyjnych wraz z charakterystyką przeddarwinow-

skiego okresu rozwoju biologii, której uwieńczeniem jest statyczno-taksonomiczna koncepcja Linneusza (rozdział I) oraz koncepcja ewolucyjna Lamarcka (rozdział II). Następnie rozważa się w niej następujące chronologicznie po sobie, lub współwystępujące, teorie ewolucyjne: Darwina (rozdział III), ewolucjonizm syntetyczny (rozdział IV), ekologiczno-populacyjną teorię ewolucji (rozdział V) oraz genetyczno-populacyjną teorię ewolucji (rozdział VI).

Wykazuje się, że wymienione teorie ewolucji pojawiły się na takim etapie rozwoju biologii, w którym ich metodologiczne rekonstrukcje odpowiadają pewnemu schematowi metodologicznemu. Schemat ten wywodzi się z idealizacyjnej teorii nauki. Umożliwia on przedstawienie poszczególnych postaci teorii ewolucji jako sekwencji twierdzeń; wyróżnionym zdaniem każdej sekwencji jest prawo idealizacyjne, a pozostałe są jego konkretyzacjami. Tak usystematyzowane koncepcje ewolucji zyskują wyraźną strukturę teoretyczną oraz jasny obraz wzajemnych powiązań między czynnikami ewolucji wskazywanymi w odnośnych ujęciach teoretycznych.

Przez wykorzystanie idealizacyjnego aparatu pojęciowego otrzymuje się w toku rekonstrukcji dwa porządki teoretyczno-metodologiczne: historyczny i strukturalny, wiedzy ewolucyjnej.

1. Zasadnicze idee części I pracy. Punktem wyjścia jest koncepcja Linneusza. Jego dokonania przekonują, że egzystencja istot żywych gwarantowana jest pozostawaniem ich w stanie równowagi ze środowiskiem. Propozycja Lamarcka jest pierwszą próbą ewolucyjnego ujęcia przemian ewolucyjnych w biologii. Istotą zmian ewolucyjnych, w tym ujęciu, jest występowanie reakcji organizmów na zmiany warunków środowiskowych, przy czym zmiany te mają charakter adaptacji. Fundamentalnym osiągnięciem biologii ewolucyjnej XIX wieku jest teoria doboru naturalnego Darwina-Wallace'a. Rekonstruuje się prawo doboru naturalnego oraz jego dalsze teoretyczne formy, tj. stabilizującą, kierunkową i różnicującą. Wykazuje się, iż ewolucja gatunkowa, pojmowana jako zmiany cech przystosowawczych, dokonuje się ze względu na selekcyjne oddziaływanie warunków środowiskowych, które zakłócają statyczne istnienie gatunku; ewolucja ma miejsce w sytuacjach, gdy gatunek nie jest ustabilizowany względem warunków, w jakich żyje. W analizie Darwinowskiego schematu ewolucji okazuje się, że na treść pojęcia ewolucji składają się dwa obrazy: wyidealizowany i rzeczywisty; faktu tego nie dostrzega się w *stricte* biologicznych interpretacjach.

Uwspółcześnioną postacią teorii Darwina jest ewolucjonizm syntetyczny (zwany dość często syntetyczną teorią ewolucji). Teoria ta jest rozwinięciem teorii Darwina przez wprowadzenie w jej strukturę nowego czynnika — mutacji. Jego działanie prowadzi zasadniczo do dwóch

typów skutków przystosowawczych: pozytywnych i negatywnych. Główne twierdzenia tej teorii są odpowiednimi przekształceniami i rozwinięciami twierdzeń zawartych w teorii Darwina. Istotą ewolucji jest stałe naruszanie, przez warunki środowiskowe i przez mutację, stanu równowagi gatunkowej względem środowiska, w jakim gatunek taki żyje, a motorem tych zmian jest dobór naturalny.

Ekologiczno-populacyjna teoria ewolucji (powstała w latach 1920—1940), rozwija teoretycznie Darwinowskie pojęcie *walki o byt.* Główne idee tej teorii wyrażają twierdzenia: Verhulsta-Pearla oraz jego rozwinięcia — pierwsze i drugie prawo Lotki-Volterry. Ujęcie to nawiązuje teoretycznie do Linneusza i Darwina. Uwzględnia wpływ czynników *makrobiologicznych* (konkurencja, drapieżnictwo) na tok ewolucji i zmiany gatunkowe.

Ostatnie z rekonstruowanych ujęć — genetyczno-populacyjna teoria ewolucji, stanowi rdzeń genetyki populacyjnej. Głównym twierdzeniem (prawem idealizacyjnym) jest prawo Hardy'ego-Weinberga, którego rozwinięcia ze względu na działanie selekcji, prowadzą do konkretyzacji wyrażających ilościowo genetyczne zmiany ewolucyjne zachodzące w strukturze genetycznej populacji. Teoria ta rozwija idee M e n d l a, określając warunki występowania stanu równowagi genetycznej populacji; nawiązuje też do Linneusza, via Mendel, wyrażając ciągłość trwania dziedzicznego gatunku w terminach genetycznych.

2. Zasadnicze idee części II pracy. Część ta poświęcona jest zagadnieniom metodologicznym. Charakteryzuje się w niej pewne wybrane ustalenia idealizacyjnej teorii nauki, aby następnie dokonać ich modyfikacji ze względu na okoliczność koniecznych zastosowań biologicznych. Dyskutuje się trzy takie zastosowania: a) agregację i dezagregację, które to zabiegi zdają sprawę z wielopoziomowości desygnatów pojęć i twierdzeń teorii biologicznych (rozdział VII); b) korespondencję dezagregującą, ukazującą związki między teoriami dotyczącymi różnych poziomów rzeczywistości biologicznej (rozdział VIII); oraz c) korespondencję dopuszczającą ewolucję pojęć w strukturach teorii biologicznych (rozdział IX). Na koniec dokonuje się podsumowania i charakterystyki związków diachroniczno-metodologicznych, jakie zachodzą między poszczególnymi teoriami ewolucyjnymi w toku ich historycznego występowania (rozdział X).

Istotną właściwością metodologiczną teorii biologicznych jest ich niejednolita struktura wewnętrzna. Pewne teorie ewolucji (np. ewolucjonizm syntetyczny, genetyczno-populacyjna teoria ewolucji), dotyczą przynajmniej dwóch poziomów złożoności (populacyjny i genetyczny poziom ewolucji). W tym wypadku zabieg agregacji jest uproszczeniem teoretycznym, prowadzącym do jednostronnego, jednopoziomowego, *płaskiego* ujęcia

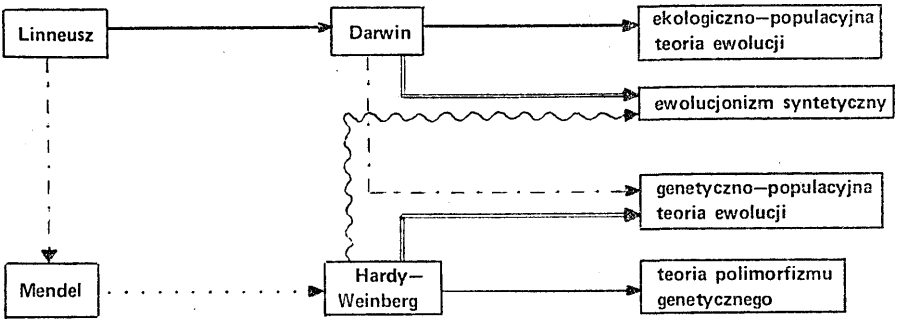
toku ewolucji; zabieg dezagregacji, uwzględniający wewnętrzną strukturę zjawiska biologicznego, przywraca rzeczywisty obraz ewolucji z pełniejszym, wnikliwszym rozpoznaniem determinant toku przemian ewolucyjnych.

Natomiast analiza zagadnienia korespondencji dezagregującej, umożliwia rozwinięcie zabiegu dezagregacji na przypadki pewnych powiązań między teoriami, pomiędzy którymi występują związki, określone przekształceniami typów wielkości, np. wielkość wewnątrzpoziomowa *(płaska)* staje się wraz z rozwojem nauki (biologii) międzypoziomowa *(skośna)*.

W analizach metodologicznych biologii ewolucyjnej istotne jest również pytanie, jak zmieniają się pojęcia zawarte w jej teoriach. Pewną próbą rozwiązania tego problemu, choć w ograniczonym zakresie, jest dyskusja nad korespondencją i translacją pojęć oraz parafrazą pojęć. Efektem jej okazuje się poszerzenie rodzajów powiązań międzyteoretycznych w diachronicznej charakterystyce relacji metodologicznych występujących pomiędzy teoriami ewolucyjnymi.

W podsumowaniu wyników pracy proponuje się diagram metodologicznych relacji, wiążących teorie biologiczno-ewolucyjne. I choć występują w nim konieczne uproszczenia, to z zadowalającym przybliżeniem przedstawia on wzajemne związki teoretyczne, jakie były przedmiotem analiz metodologicznych nad zrekonstruowanymi teoriami.

DIAGRAM RELACJI TEORETYCZNYCH WIĄŻĄCYCH KONCEPCJE I TEORIE EWOLUCYJNE



Objaśnienia: dialektyczna korespondencja wewnątrzpoziomowa:
parafraza dezagregująca:
parafraza wewnątrzpoziomowa:
sparafrazowana dialektyczna korespondencja konkretyzacyj no—dezagregująca:
parafraza agregująca:
konkretyzacja:

Wcześniejsza charakterystyka oraz załączony diagram przekonuje, że strukturalny porządek wiedzy ewolucyjnej wyraża się w dwóch zasadniczych liniach: Linneuszowsko-Darwinowsko-Volterrowskiej oraz Mendlowsko-Hardy-Weinbergowskiej; pierwsza określa poziom zmian ewolucji gatunkowej, druga odpowiada poziomowi zmian ewolucji genetycznej. Poza diagramem znalazła się koncepcja Lamarcka, albowiem trudno jest przeprowadzić analizę metodologiczną oraz porównanie jej z innymi teoriami ze względu na zasadniczą odmienność założeń teoretycznych, przy których została zbudowana.

3. Treść części trzeciej — uzupełnienia. Składają się na nią cztery dodatki. Są one szczegółowymi rozwinięciami, lub uzupełnieniami, które pojawiły się w toku pisania pracy. Część tę stanowią następujące szkice:

a) *Spór o uniwersalia* a *biologiczne koncepcje gatunku* (jest to uzupełnienie rozdziału I, w pewnej mierze także rozdziału II i III);

b) *Darwinowskie pojmowanie doboru sztucznego, nieświadomego i naturalnego* (jest to krótkie rozwinięcie fragmentu rozdziału III);

c) *Pojęcie przystosowania populacji. System adaptacyjny* (uzupełnienie do rozdziałów III, IV, VI);

d) *Gradualistyczny i punktualistyczny model ewolucji* (jest to krótki szkic krytyczny z zakresu biologii teoretycznej).

MIECZYSŁAW OMYŁA:
ZARYS LOGIKI NIEFREGOWSKIEJ
(Uniwersytet Warszawski)

Gottlob F r e g e jest powszechnie uważany za jednego z największych logików wszystkich czasów. Do najważniejszych jego osiągnięć należą: aksjomatyzacja klasycznego rachunku zdań, wprowadzenie kwantyfikatorów oraz stworzenie podstaw logicyzmu tj. kierunku z zakresu filozofii matematyki, według którego terminy matematyczne są definiowalne wyłącznie za pomocą terminów logicznych i teorio-mnogościowych, a teorie matematyczne są sprowadzalne do logiki i teorii mnogości. F r e g e był również oryginalnym twórcą z zakresu semantyki logicznej. W sposób przystępny z poglądami semantycznymi F r e g e g o zapoznać się można z przedmowy Bogusława Wolniewicza do książki Gottlob F r e g e: *Pisma Semantyczne.*

Do semantyki F r e g e g o nawiązał słynny polski logik Roman Suszko (1919—1979) w ostatnim okresie swojej twórczości. Suszko przyjmuje prawie, w całej rozciągłości semantykę F r e g e g o, ale pod wpływem *Traktatu Logiczno-Filozoficznego* L. Wittgensteina odrzuca przyjmowane przez F r e g e g o następujące założenie:

Wszystkie zdania prawdziwe mają tę samą denotację i podobnie

(AF) wszystkie zdania fałszywe mają również jedną wspólną denotację.

Założenie (AF) nazwał Suszko semantyczną wersją aksjomatu F r e g e g o. Logika niefregowska jest formalnym wyrazem odrzucenia aksjomatu F r e g e g o oraz przyjęciem założenia, że zmienne zdaniowe przebiegają pewien zbiór zwany uniwersum sytuacji, które to universum, tylko w szczególnych przypadkach (a mianowicie wtedy, gdy przyjmujemy jako założenie ontologiczną wersję aksjomatu F r e g e g o) może być interpretowane jako dwuelementowy zbiór wartości logicznych.

U źródeł logiki niefregowskiej znajduje się w szczególności pogląd, że dla przedstawienia pewnego fragmentu rzeczywistości nie wystarczy ujmować go tylko jako uniwersum przedmiotów posiadających własności i powiązanych relacjami, ale również należy ujmować go jako uniwersum sytuacji przedstawialnych w zdaniach pewnego języka, przy czym to właśnie te sytuacje czynią poszczególne zdania danego języka prawdziwymi bądź fałszywymi.

Od strony formalnej różnica między logiką klasyczną (Fregowską) a logiką niefregowską polega na tym, że jedynymi stałymi Fregowskiego rachunku logicznego są spójniki prawdziwościowe, kwantyfikatory wiążące zmienne nazwowe oraz predykat identyczności. Natomiast w języku niefregowskiej logiki występują ponadto: jeden nieprawdziwościowy spójnik zwany spójnikiem identyczności oraz kwantyfikatory wiążące zmienne zdaniowe.

Interpretacje pojęcia sytuacji oraz spójnika identyczności natrafiają na pewne intuicyjne trudności i dlatego niefregowski rachunek logiczny nie spotkał się dotąd z takim uznaniem na jakie zasługuje.

W rozprawie *Zarys logiki niefregowskiej* przedstawione są filozoficzne motywacje i formalne, a przede wszystkim algebraiczne aspekty logiki niefregowskiej, a także opisane są filozoficzne teorie sformułowane w języku tej logiki.

Treść pracy jest następująca: w rozdziale I zawarte są te wiadomości z algebry ogólnej i metodologii rachunków zdaniowych, które są potrzebne do zrozumienia formalnych podstaw logiki Suszki. W rozdziale II wyjaśnione jest, w jaki sposób logika Suszki nawiązuje do poglądów semantycznych i filozoficznych Fregego i Wittgen-Steina oraz sformułowane są pewne zasady interpretacji języków. Następnie pokazane jest, że formalna semantyka dla logiki Suszki powstaje przez zastosowanie tych zasad do interpretacji języka niefregowskiej logiki.

Rozdział III poświęcony jest niefregowskiemu rachunkowi zdań, zwanemu również SCI *(Sentential Calculus with Identity)* oraz jego filozoficznym zastosowaniom. W rozdziale IV omawia się niefregowski rachunek kwantyfikatorów oraz jego zastosowania do formalizacji ontologii sytuacji.

Celem tej pracy było dostarczenie zainteresowanym w miarę pełnego spojrzenia na logikę niefregowską Romana Suszki oraz uczczenie piątej rocznicy Jego śmierci.

ROBERT SACIUK:
AMERYKAŃSKA PSYCHOANALIZA KULTUROWA
(Uniwersytet Wrocławski im. Bolesława Bieruta)

Psychoanaliza, a szczególnie nurt zwany (amerykańską) psychoanalizą kulturową, której głównymi reprezentantami są: H. S. Sullivan, E. Fromm, K. Horney, F. Alexander, A. Kardiner, H. D. Lasswell, stanowi bogatą kompozycję, złożoną i wielowarstwową, wyprowadzającą *z siebie* sieć różnorodnych wątków, koncepcji i konstruktów poznawczych. Żadna z tych koncepcji nie reprezentuje w pełni rozwiniętej filozoficznej teorii człowieka i społeczeństwa, natomiast ich połączenie z punktu widzenia różnych aspektów życia społecznego, może okazać się pożyteczne dla powtórnego zbadania pewnych konwencjonalnych kategorii filozofii i psychologii społecznej.

Proces rozwoju i transformacji psychoanalizy nie jest jak dotąd w historii myśli społecznej rozdziałem zamkniętym. Nie można jeszcze dzisiaj przeprowadzić całościowej oceny teorii psychoanalitycznych, zadekretować ich upadek (W e 11 s: Zmierzch psychoanalizy), lub przepowiedzieć ich dalszy bujny rozwój i rozkwit. Psychoanaliza okazała się nurtem zdolnym wytwarzać sposoby przezwyciężania własnych założeń i twierdzeń.

Na przestrzeni ostatnich paru dziesięcioleci, psychoanaliza jest jednym z nielicznych nurtów teoretycznych, który styka się z tak wielopłaszczyznową i rozgałęzioną krytyką. Lista zarzutów, jakie się psychoanalizie stawia, jest długa i większość z tych zarzutów spotyka ją zasłużenie. Jednakże słabość teorii tworzonych przez psychoanalizę polega głównie nie na tym, że są one błędne, ale że są częściowe i jednostronne. Nawet jeżeli to, co głoszą stanowi jakąś prawdę o człowieku, to jednak nie ukazują całej prawdy o człowieku.

Martwić może połowiczny charakter oferowanych przez psychoanalizę kulturową rozwiązań teoretycznych, ale na tym polega również jej inspirująca i zapładniająca nauki społeczne moc. Neopsychoanaliza, jeżeli na-

wet nie zawiera w sobie skończonej metody badawczej, to tworzy różne stanowiska obserwacyjne, z których dostrzega autentyczne problemy i szuka sposobów na ich wyświetlenie. Ze swej istoty jest koncepcją burzącą i rozrywającą ustalone sądy i przekonania na temat racjonalnego charakteru wewnętrznej *(porządku duchowego)* i zewnętrznej *(porządku społecznego)* sfery życia człowieka.

Psychoanalitycy kulturowi zebrali dużo doniosłych danych i informacji dotyczących zachowań człowieka i jego osobowości. Wysunęli wiele owocnych hipotez, które w miarę prowadzenia badań nad poruszanymi zagadnieniami, mogą stać się wartościowymi poznawczo elementami teorii psychologicznych i filozoficznych. Do nich zaliczyć można teorie From-m a, odnoszące się do autorytaryzmu i autorytarnych form społecznych i indywidualnych form istnienia, jego badania nad charakterem społecznym, określony przyszłościowy kształt badania spraw człowieka *(Nauka o Człowieku)*. Sullivana projekt połączenia wszystkich nauk o człowieku w jednym strumieniu interdyscyplinarnej, międzynarodowej psychiatrii. Harolda Lasswella poznawcze teoretyczne konstrukty odnoszące się do badania i śledzenia trendów rozwojowych w zakresie rozwoju stosunków międzynarodowych i zapobieganie światowym konfliktom (polityka prewencji). Franza Alexandra dwuwektorowy model wyjaśniający społeczną i indywidualną rzeczywistość człowieka (trendy progresywne i regresywne w rozwoju jednostek i społeczeństw). Abrama Kardinera sposób badania *podstawowej osobowości* społecznej, w którym łączy on badawczą technikę psychoanalizy z antropologicznymi badaniami porównawczymi.

Tych koncepcji, wątków, kategorii, modeli i konstruktów wyjaśniających jest wielekroć więcej i mogą one stanowić dowód na to, że (neo) psychoanaliza jest ciągle jeszcze tworem rozwijającym się, żywym, i nie umrze dopóki istnieć będzie człowiek w społeczeństwie, uwikłany w sieć stosunków interpersonalnych, z jego egzystencjalnymi troskami, problemami, dychotomiami.

Cel teoretycznych poszukiwań przedstawicieli psychoanalizy kulturowej jest szczytny: oczyścić świadomość jednostki z wszelkiego rodzaju fałszów, iluzji i ideologii i jest to ta cecha psychoanalizy, która wprowadza jej przedstawicieli w uzasadnioną dumę. Uczynić człowieka wolnym zwracając mu stłumione, odrzucone i wyparte treści jego świadomości — to zadanie na miarę antropologii filozoficznej końca XX wieku. Walkę z fałszywą świadomością prowadziło wielu psychoanalityków, ale największe zasługi położył na tym polu Erich Fromm. Toczenie batalii z irracjonalnym, fałszującym charakterem psychicznych postaw ludzkich może być uznane za najwyższą wartość humanistycznej psychoanalizy.

Ludzie i całe narody przyjmujące takie postawy dopatrują się wszel-

kiego zła i wszelkich braków, wszelkich irracjonalności i wszelkich nielogiczności u swoich oponentów, przy równoczesnym zracjonalizowanym, *różowym* widzeniu własnej osoby, swojej instytucji, swojego narodu, swojego systemu politycznego, itp. Dochodzą jednakże i tutaj do głosu pewne konceptualne i doktrynalne przerysowania charakterystyczne szczególnie dla najlepiej przygotowanego przedstawiciela omawianego kręgu — E. F r o m m a. Z jego poglądów wynika, że wszystko (lub prawie wszystko), co świadome — jest fałszywe, iluzoryczne, *ideologiczne.* Monopol na prawdę mają natomiast głównie treści nieświadome.

Stanowisko takie stwarza poważne przeszkody przed możliwością naukowego poznania, bowiem sugeruje ono, że nasz świadomy świat jest światem fikcji i iluzji i że uświadomienie nieświadomych treści (jedynie wartościowych z punktu widzenia normatywnego systemu Fromma) należy do psychoanalityka i w jego ręku pozostawia się możliwość rzeczywistego poznania. Stanowisko takie, w jego absolutystycznej, antropomorficznej postaci, jest dla współczesnej nauki nie do przyjęcia.

Martwić może również połowiczny charakter oferowanych przez psychoanalizę kulturową rozwiązań, bowiem psychoanalitycy kulturowi zatrzymali się w pół drogi w badaniach wpływów kultury na rozwój i funkcjonowanie osobowości, ale nawet częściowe rezultaty ich badawczych dokonań mogą stanowić podstawę do dalszych, pogłębionych badań nad poruszonymi zagadnieniami.

Natomiast paradoksalną rzeczą jest dość znaczna atrakcyjność psychoanalizy i to zarówno wśród profesjonalistów, jak i laików, mimo że ją samą trudno jest uznać za dyscyplinę naukową w całości. Z epistemologicznego punktu widzenia większą wartość bowiem ma inspirujący charakter jej poszukiwań, niż końcowe wyniki dociekań teoretycznych.

PIOTR SZYDŁOWSKI:
KRYZYS KULTURY W POLSKIEJ MYŚLI KATOLICKIEJ 1918—1939
(Wojskowa Akademia Polityczna im. F. Dzierżyńskiego)

Przedmiotem rozprawy jest problem kontynuacji poglądów katolickich z okresu międzywojennego w Polsce w zakresie filozofii kultury. Przemiany rewolucyjne zaistniałe w Polsce po II wojnie światowej stworzyły bowiem nowy typ relacji społecznych i nowy typ ogólnonarodowej kultury, nie zerwały jednak radykalnie z poglądami głoszonymi w minionych i przezwyciężonych ustrojach. Polska Ludowa zamykając pierwsze tysiąclecie państwa i otwierając drugie, jest spadkobiercą wartości wytworzonych przez przodków, socjalistyczna rewolucja bowiem nie oznacza budowania wszystkiego od nowa. Kontynuacji tradycji kulturowej

towarzyszy jednak negacja tych jej elementów, które nie przetrwały sytuacji rewolucyjnej i skazane są na obumarcie. W tym kontekście jawi się problem ciągłości katolicyzmu, który przez tysiąc lat wpływał na kształt kultury polskiej, a który w Polsce Ludowej pełni odmienne funkcje społeczne, niż pełnił w okresie międzywojennym.

Tak szeroko pojęty problem badawczy został w rozprawie sprowadzony do problemu węższego, do kryzysu kultury europejskiej, widzianego oczyma analizowanych autorów katolickich. Ich poglądy w tym zakresie są przedmiotem analiz i ocen pod kątem ich przyswajalności przez społeczeństwo socjalistyczne. Problem ten, zawarty w rozdziale III, obudowany jest rozdziałami towarzyszącymi.

Rozdział I stanowi prezentację myślicieli katolickich, zajmujących się filozofią kultury. Wybór badanych autorów został ograniczony do księży profesorów wykładających na wydziałach teologii katolickiej i filozofii chrześcijańskiej uniwersytetów państwowych, Katolickiego Uniwersytety. Lubelskiego oraz seminariów duchownych diecezjalnych i zakonnych, oni bowiem najmocniej wpływali na formację intelektualną duchowieństwa polskiego, a przez nie na całe społeczeństwo polskie. Należą do nich księżą profesorowie: Walerian Adamski (Poznań), Piotr Chojnacki (Warszawa), Zygmunt K o u b s k i (Warszawa), Andrzej Krzesiński (Kraków), Józef Pastuszka (Warszawa — Lublin), Franciszek Sawicki (Pelplin), Jan Stępa (Lwów), Antoni Szymański (Lublin), Jacek Adam Woroniecki (Lublin). W rozdziale zaprezentowano ich publikacje poświęcone filozofii kultury.

Polem odniesienia dla poglądów profesorskich, zgodnych z ówczesnym urzędowym nauczaniem Kościoła są poglądy lewicowego nurtu w katolicyzmie polskim, reprezentowanego przez ówczesne środowisko wileńskie z Henrykiem Dembińskim — „Korą" na czele. W środowisku tym ukazywał się dwutygodnik „Pax" poświęcony *chrześcijańskiej kulturze jutra* i działali myśliciele kontynuujący swoje poglądy w Polsce Ludowej, tacy jak Jan Frankowski, Antoni Gołubiew, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Jan Dobraczyński, Konrad Górski. Polem odniesienia są również poglądy rozwijające się w ówczesnych ośrodkach renesansu katolicyzmu — w Laskach koło Warszawy, we Lwowie i Lublinie. Do tych ośrodków nawiązują dzisiejsi intelektualiści katoliccy, swoją *postawę otwartą* dostrzegając już u autorów „Verbum" w okresie międzywojennym. Owe *pola odniesienia* umożliwiają na prawach kontrastu lepsze uwypuklenie poglądów myślicieli katolickich, powołanych w myśl przepisów prawa kanonicznego na katedry uniwersyteckie i seminaryjne. W rozdziale tym jest również ukazane usytuowanie Kościoła i profesorów katolickich w ówczesnym układzie sił społecznych oraz zróżnicowanie szkół filozoficznych badanych myślicieli.

Rozdział II poświęcony jest analizie następujących centralnych (i towarzyszących im) kategorii katolickiej filozofii kultury: *kultura nowoczesna, kultura tradycyjna i antytradycyjna czyli materialistyczna, kultura chrześcijańska* zwana też kulturą Zachodu, *cywilizacja katolicka i antykatolicka, kultura metafizyczna i nominalistyczna, kultura moralna, kultura religijna, kultura socjalistyczna, kultura bolszewicka, ideał kultury, kryzys kultury* itp. Kategorie te, mówiąc najogólniej, pełnią funkcję teologizacji kultury, jednoznacznie wiążą kulturę polską z religią katolicką, umacniają istniejący ustrój społeczny i usiłują zapobiec rozwojowi kultury socjalistycznej, szczególnie zaś ostro atakują *kulturę bolszewicką.*

Odpowiadający tytułowi rozprawy rozdział III ukazuje — w ujęciu badanych autorów — istotę sytuacji kryzysowej, objawy i przyczyny kryzysu oraz proponowane przeciw niemu środki zaradcze. Ujmując problem krótko, można powiedzieć; że badani myśliciele patrzą na istniejący kryzys kultury duchowej z katolicko-dogmatycznego punktu widzenia. Przyczyny kryzysu upatrują w negacji świata transcendentnego, odrzuceniu ponadludzkich norm moralnych, załamaniu się chrześcijańskich podstaw ideowych, zwątpieniu w wartości religijne chrześcijańskiego światopoglądu (prawdy objawione), do czego doszło pod wpływem Nietzscheańskich postulatów przewartościowania wszelkich wartości, Feuerbachowskiej koncepcji stworzenia Boga przez człowieka na obraz i podobieństwo swoje, tezy Vaihingera — w myśl której wszelkie idee nadzmysłowe są wprawdzie korzystne, ale świadomie fałszywe. Za przyczynę kryzysu uznają również pojawienie się w przeszłości humanizmu renesansowego, który odwiódł społeczeństwa od *najwspanialszej w dziejach* chrześcijańskiej kultury średniowiecza, wnosząc do kultury rozdźwięk między naturą a łaską, odcinając człowieka od Boga i uznając człowieka za istotę samowystarczalną.

W kontekście tak pojmowanych przyczyn kryzysu kultury, cała filozoficzna myśl katolicka i cała publicystyka popularna, jako jedyny i skuteczny środek zaradczy wskazuje wyłącznie odrodzenie religijno-moralne narodu, reformę życia prywatnego i społecznego, w myśl zasad głoszonych przez religię katolicką.

Rozdział IV poświęcony jest stosunkowi kultury katolickiej do kultury świeckiej. W tym rozdziale zostały ukazane poglądy Henryka Romanowskiego (laika), nie wykładającego w żadnej uczelni, ale reprezentującego czysto tomistyczny model filozofii kultury. Egzemplifikacją stosunku do kultury świeckiej są ukazane ostre w owych czasach spory o religijną formę całokształtu życia społecznego, o ustrój społeczny Polski, o wolność sumienia, świeckość szkolnictwa, szkolne programy

nauczania, charakter kodeksu małżeńskiego, spory o demokrację i walka z Frontem Ludowym.

Wypracowywany w Polsce międzywojennej przez prawicowo zorientowanych księży profesorów i H. Romanowskiego model kultury jest modelem *zamkniętym* i stanowi koncepcję historyczną, nieprzyswajalną w naszych czasach. Model ów był produktem społecznego ustroju międzywojennego. Jego cechą był katolicki monizm kulturowy, odrzucający wszelkie kultury obce katolicyzmowi. Była to postawa postulująca uniformizm religijny, roszcząca sobie wyłączne prawo do posiadania prawdy, w imię której należało tępić inaczej myślących, w imię której postulowano uczynienie z katolicyzmu religii państwowej.

Po II wojnie światowej religia katolicka straciła w Polsce więź z klasami społecznie uprzywilejowanymi, a Kościół katolicki, aczkolwiek konstytucyjnie oddzielony od państwa, utrzymał więź ze społeczeństwem bezklasowym. Polem odniesienia *zamkniętego* modelu kultury jest również — ukazany w zakończeniu pracy — model *otwarty* kultury, wypracowywany przez większość współczesnych intelektualistów katolickich, zwłaszcza przez Adama Rodzińskiego, kierownika Zakładu Filozofii Kultury KUL. Rodziński postuluje pluralizm kulturowy, mający warunkować ideał kultury przyszłości. Głosi, niewątpliwie pod wpływem idei Soboru Watykańskiego II, że *gdzie są różnice, tam jest ruch,* że *nie powinniśmy obawiać się napięcia pomiędzy starym a nowym,* że *wszystkie kultury skazane są niejako na wymianę wartości między sobą, na ogólnoplanetarną solidarność zarówno w poszanowaniu odrębnych własności i specyficzności, jak w twórczym dialogu wzbogacającym w mniejszym lub większym stopniu wszystkich uczestników.* Pluralizm winien być postulatem również autentycznych, otwartych marksistów, pluralizm jako antyteza uniformizmu i dogmatyzmu, kształtującego życie społeczne oparte o jednolite standardy i stereotypy. Społeczeństwo polskie światopoglądowo zróżnicowane ma szanse na pluralistyczny rozwój kultury zarówno religijnej, jak i świeckiej. Pluralizm, to już nie wzajemna tolerancja, ale najzwyklejszy choć zróżnicowany rozwój kultury szeroko pojętej, zwłaszcza kultury politycznej i duchowej.

W zakończeniu ukazane są dalsze, pożądane kierunki badań: nad nurtami odrodzeniowymi katolicyzmu okresu międzywojennego i nad pozostałymi działami filozofii, uprawianymi przez myślicieli katolickich. Wykaz źródeł obejmuje 39 pozycji naukowych i 17 pozycji popularnonaukowych. Pracę zamyka indeks nazwisk.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

EWA DOROBIŃSKA

O RADZIECKIM PODRĘCZNIKU DO LOGIKI

V. I. Kirillov, A. A. Starcenko: *Logika. Učebnik dla juridiceskich vuzov.* Moskva, Vyssaja Skola, 1987, 268 s.

Radzieccy studenci prawa (i innych fakultetów uniwersyteckich) otrzymali w zeszłym roku (1987) drugie wydanie, uzupełnione i poprawione, podręcznika do logiki napisanego przez prof. W. I. Kiriłłowa i doc. A. A. Starczenko.

W rozdziale wstępnym autorzy stawiają sobie zadanie wyświetlenia czytelnikowi przedmiotu i znaczenia logiki. Ponieważ nie wydaje mi się, aby zadanie to rozwiązane zostało właściwie, chciałabym się podzielić swoimi uwagami o tym podręczniku.

W odróżnieniu od autorów *Logiki* upierałabym się raczej przy tym, że logika jest nauką o języku (czy o językach), a nie — jak twierdzą radzieccy uczeni (s. 5) — o ludzkim myśleniu. Język jest wprawdzie narzędziem tego myślenia, ale z jednej strony prawa logiki przezeń zakładane niezbyt często stanowią prawa myślenia, które z błędem i logiczną niepoprawnością wnioskowań brata się nagminnie. Z drugiej zaś strony myślenie nasze podlega rozmaitym prawidłowościom, którymi logika w. ogóle się nie zajmuje. Właściwym przedmiotem badań logiki jest struktura języka, jej związek z odpowiednią ontologią, a więc i rozmaite ontologie logiczne (np. teoria mnogości czy mereologia) i semantyka języka oraz zagadnienia praktyki posługiwania się nim (szeroko rozumiana pragmatyka, zawierająca metodologię nauk).

Jeżeli jednak logikę rozumie się jako naukę o ludzkim myśleniu, co skądinąd trąci myszką psychologizmu, to aby wyjaśnić czym jest jej przedmiot, trzeba najpierw określić bliżej, co to jest myślenie, jaka jest jego rola w poznaniu i czym w istocie są jego prawa. Toteż autorzy konsekwentnie podejmują dalej ten temat, traktując go jako okazję do zaprezentowania teoriopoznawczych elementów materializmu dialektycznego. To oczywiście bardzo dobrze, kiedy się ma wyrobione zdanie na temat podstawowych zagadnień epistemologii, tym lepiej, jeśli się potrafi je dostatecznie uzasadnić i gorliwie bronić, ale odwoływanie się do dzieł Marksa, Engelsa i Lenina niestety nie posuwa naprzód spra-

wy wyjaśniania istoty logiki, jako że wkład klasyków w rozwój tej dyscypliny nie świadczy bynajmniej o wszechobecności ich twórczej myśli.

Logika rzeczywiście zawiera pewne fundamentalne założenia epistemologiczne dotyczące struktury sytuacji poznawczej, a mianowicie jej podziału na podmiot i przedmiot poznania (jako odrębne, znajdujące się niejako naprzeciw siebie, elementy zjawiska zwanego poznaniem) oraz język, podstawowe medium (narzędzie poznania) między nimi. Jest to jednak założenie tak ogólne, że dopuszcza (z pewnymi współczesnymi wyjątkami) zarówno wszelkie filozoficzne odpowiedzi na pytania o naturę podmiotu i przedmiotu poznania, jak i rozmaite koncepcje tego procesu mieszczące się w owym schemacie. W tym sensie zgodne jest także i z materializmem dialektycznym. Ale właśnie dlatego pokazywanie zgodności nauki logiki z podstawowymi założeniami Leninowskiej teorii odbicia i materializmu dialektycznego jest tylko zręcznym chwytem erystycznym mającym na celu złożenie chwalebnego skądinąd hołdu przenikliwej myśli klasyków, a także okazją do pobieżnego zapoznania z nią adeptów nauk prawniczych.

Powiązanie logiki z tezami marksizmu może jednak mieć też nieco poważniejsze konsekwencje dla adekwatności opisu jej przedmiotu. Rozstrzygnięcie np. problemu pochodzenia prawideł logicznych w ten sposób, że uzna się je za zasady nie tylko myślenia, ale i obiektywnej rzeczywistości (s. 13), obfituje w bardzo poważne konsekwencje teoretyczne — stawia pod znakiem zapytania sensowność budowy nieklasycznych rachunków logicznych, rozpatrywanie rozmaitych ontologii logicznych, stawia w wielce tajemniczym świetle wielość i niespójność logicznych struktur języka etnicznego, a także utrudnia wyjaśnienie zasadniczych odmienności syntaktycznych i semantycznych języków odmiennych, odległych formacji kulturowych. A przecież wiadomo już dziś, że doświadczenie nie narzuca nam takiej czy innej aparatury pojęciowej i związanej z nią logiki, że jest wręcz przeciwnie — to, co w nauce na miano doświadczenia zasługuje, formułowane jest już zawsze w jakimś języku i rozróżnienie wśród deskryptywnych terminów nauk doświadczalnych — terminów empirycznych i teoretycznych, a wśród zdań — obserwacyjnych i teoretycznych, nie jest sprawą tak prostą, jak to się niegdyś zdawało. W związku z tym paralelizm praw logiki i rzeczywistości, o którym piszą autorzy radzieckiego podręcznika do logiki podpierając się autorytetem Lenina, a który to paralelizm niejednemu *logicznie myślącemu* fizykowi nastręczył już nieco kłopotu, wydaje się skutkiem nieuprawnionej ekstrapolacji określonego obrazu świata na rzeczywistość. Jest to zresztą sprawa na tyle skomplikowana, że warto może było ukazać ją w całej jej złożoności, niż dawać tak proste i wątpliwe rozstrzygnięcia o charakterze metafizycznym. Tak arbitralne bowiem utożsamienie praw logiki kla-

sycznej z prawami *obiektywnej* rzeczywistości jest tylko pozornie zgodne ze stanowiskiem empiryzmu, według którego teza o empirycznej genezie praw logiki sprowadza się co najwyżej do postulatu, aby prawa te poddać kontroli doświadczenia, aby to ono decydowało o wyborze tej czy innej logiki. Realizacja tego programu napotyka jednak ogromne trudności teoretyczne. Ale zostawmy tę sprawę na boku — na szczęście nie jest ona w omawianym podręczniku zbytnio wyeksponowana.

Inną, dość frapującą konsekwencją fascynacji autorów materializmem dialektycznym jest ich stanowisko w sprawie związku logiki zwanej przez nich formalną z logiką dialektyczną (s. 18—20). Jest to mianowicie według autorów związek podrzędności — logika formalna, jako nauka jedynie o formach i strukturze myślenia stanowić ma konieczny wstęp do zrozumienia logiki dialektycznej, która rozpatruje myślenie w całym jego bogactwie wzajemnych odniesień, zmian i rozwoju. Z niejakim zażenowaniem i zakłopotaniem czytam (s. 19), że Engels *porównywał jej* (logiki) *stosunek do dialektyki ze stosunkiem elementarnej matematyki do matematyki wielkości zmiennych* (czyli tzw. matematyki wyższej). Sic!

Trudno się oprzeć przed wysnuciem następującej konkluzji: nawet najżarliwsze uczucie czci i szacunku nie powinno odbierać nam trzeźwości w postępowaniu i sprowadzać doskonałych skądinąd fachowców w swej dziedzinie na manowce spłyconej filozofii.

Niezależnie jednak od powyższych uwag krytycznych, za cenne uważam usytuowanie logiki w obrębie teorii poznania, a więc traktowanie tej dyscypliny jako działu filozofii. Uważam to zawsze za ważne dlatego, że charakterystyczne dla logiki posługiwanie się aparatem formalnym powoduje czasem nader automatyczne i nieszczęśliwe umieszczanie jej na terenie matematyki.

Przechodząc do spraw bardziej merytorycznych, chcę zauważyć, że autorzy *Logiki* ulegli panującemu i w naszych podręcznikach uniwersyteckich chaosowi pojęciowemu, w którym wyrażenia *logika* i *semiotyka* pozostają w pewnym zupełnie nieuzasadnionym bezładzie. Otóż semiotyka jest dyscypliną o szerszym przedmiocie badań niż logika — zajmuje się znakami i systemami znaków w najszerszym rozumieniu tych słów. Nie każdy zaś system znaków jest językiem *sensu stricto.* Toteż określanie semiotyki jako nauki o języku jest zawężeniem jej do logiki. Dobrze by więc też było, gdyby w takim podręczniku znalazła się nieco ściślejsza definicja języka, odwołująca się do jego specyficznych cech jako semiotycznego systemu komunikacji (jak np. obecność reguł składni i inferencji), oraz do pojęcia kompetencji językowej związanej z tak podstawową cechą języka, jak jego twórczy charakter. Określenie języka jako *znakowego systemu informacyjnego* (s. 13), jest stanowczo za wąskie.

Podobnie trudno się zgodzić, że powszechnie przyjętym językiem logiki współczesnej jest język rachunku predykatów (s. 14). Jest to nieporozumienie mające swe źródło w wieloznaczności wyrażenia *logika współczesna.* Logiką bowiem nazywa się z jednej strony pewien dział nauki, a z drugiej — niektóre systemy formalne. W pierwszym przypadku więc logika jest wielojęzyczna, a w drugim można co najwyżej mówić o języku tego czy innego rachunku, np. właśnie rachunku predykatów. Język ten nie jest też jedynym, za pomocą którego opisuje się strukturę logiczną języka potocznego czy naukowego. Tak jak rachunek zdań pozwala opisać niektóre tylko właściwości języka naturalnego, tak i nadbudowany nad nim rachunek predykatów, choć pozwala głębiej wniknąć w strukturę zdań, nie chwyta jednak wszelkich aspektów języka, stanowiąc, że język rachunku predykatów jest ogólnie przyjętym językiem logiki współczesnej, może prowadzić do pewnych nieporozumień.

Nadto zdawkowo potraktowane zostało w części wstępnej podręcznika pojęcie zdania w sensie logicznym (s. 15). Brakuje tu zwłaszcza odróżnienia go od pojęcia zdania w sensie gramatycznym.

Zawartość prezentowanego podręcznika nie odbiega w zasadzie od treści podobnych opracowań polskich. Znajdziemy tu omówienie właściwie wszystkich ważniejszych zagadnień włączanych zwykle do programu nauczania logiki w szkołach wyższych, począwszy od analizy rodzajów pojęć (czy: nazw — pewne rozbieżności terminologiczne nie mają większego znaczenia), ich związków i możliwych na nich operacji (podział, klasyfikacja, elementarne informacje o relacjach między zbiorami i działaniach na nich), poprzez eksplikację pojęć sądu i zdania, przedstawienie rodzajów sądów, relacji między nimi z elementami rachunku zdań, kwantyfikatorów, sylogistyki i z kwadratem logicznym, dalej poprzez ukazanie problematyki modalności, aż po znacznie rozbudowaną część metodologiczną traktującą o wnioskowaniach dedukcyjnych, indukcyjnych (w tym szerzej o analogii), hipotezach w nauce i dowodzeniu twierdzeń. Całość opracowania rzetelnie, fachowo, realizuje poszczególne tematy w pewnym wyraźnie zamierzonym porządku mającym ułatwić studentom systematyczne posuwanie się naprzód w zdobywaniu wiedzy. Nasycenie tekstu licznymi przykładami także podnosi jego walory czysto dydaktyczne i urozmaica lekturę, a rzucająca się w oczy niewielka liczba ujęć formalnych pozwala nawykłym do nieco swobodniejszych wypowiedzi humanistom żywić nadzieję, że uczenie się logiki nie odbiega zbytnio od uczenia się historii czy literatury. No właśnie — czy warto wywoływać to złudzenie?

Sposób ujęcia tak obszernego materiału jest oczywiście sprawą określonego zamysłu autorów, niemniej z zamysłem tym także miałabym ochotę polemizować. Otóż istnieje wśród logików-dydaktyków taka kon-

cepcja pisania podręczników logiki dla nieprzyzwyczajonych do aparatu formalnego humanistów, wedle której logikę należy opowiedzieć unikając *niesympatycznych* znaczków gdzie się tylko da. W rezultacie studenci otrzymują do rąk opasłe dzieła, nad których lekturą spędzają długie wieczory usiłując wychwycić istotne informacje. Złudzeniem jest przy tym, że takie *rozwodnione* teksty czytać można z mniejszym natężeniem uwagi, a więc że są one łatwiejsze. Zdecydowanie, ze względów czysto dydaktycznych, jestem za lapidarnością i zwięzłością podręczników logiki oraz za uważnym ich studiowaniem. Łatwiej wówczas ogarnąć całość materiału i zorientować się we własnych brakach. Nie da się też, moim zdaniem, nauczać logiki bez gruntownego i systematycznego przebrnięcia przez jej abecadło, a więc przez podstawowe rachunki formalne: zdań, kwantyfikatorów (predykatów), zbiorów i relacji, przydatne w dalszych analizach zjawisk językowych. A tego w radzieckim podręczniku — mimo obszerności omówień — po prostu brakuje. Przyswojenie tych rachunków nie tylko umożliwia, ale i ułatwia zrozumienie pojęć dedukcji, indukcji, poprawności wnioskowań, klasyfikacji i całego szeregu innych, których nie trzeba już wtedy zawile tłumaczyć.

I na koniec jeszcze jedna uwaga. Podręcznik Kiriłłowa i Starcz e n k i przeznaczony jest dla przyszłych prawników, a nauczanie logiki szczególnie na wydziale prawa ma pewne cele praktyczne. Powinno mianowicie przygotowywać do zawodu, a więc w tym przypadku uczyć nie tylko poprawności budowania zdań, wyprowadzania wniosków i sprawdzania hipotez, ale też doskonalić umiejętność definiowania, odróżniania norm i ocen od zdań w sensie logicznym, znajdowania przyczyn nieporozumień, a przede wszystkim powinno dawać podstawy teorii argumentacji, przekonywania i dyskusji, a także uczulać na nielojalne fortele erystyczne, nagminne błędy w myśleniu i stopień zawodności rozmaitych kryteriów prawdziwości. Być może te zagadnienia zawarte są w innym podręczniku radzieckim wykorzystywanym na kierunkach prawniczych. W każdym razie podręcznik Kiriłłowa i Starczenki nie zawiera praktycznie nic (poza niewielkim rozdziałem poświęconym logice pytań oraz mnogością przykładów zaczerpniętych z praktyki prawniczej), co usprawiedliwiałoby jego podtytuł *dla kierunków prawnych.* A przecież obok wyżej wspomnianych, dość już obszernych treści koniecznych, jak sądzę, w wykształceniu prawnika są jeszcze i takie zagadnienia, jak struktura uzasadniania wyroku, sposoby określania wiarygodności świadków, problemy poszlak, domniemań, logicznego i instrumentalnego wynikania norm. Jest to oczywiście materiał ogromny, ale może dlatego warto by było formalną część logiki przekazywać w sposób nieco bardziej zwięzły, a wygospodarowane w ten sposób czas i miejsce poświęcić zagadnieniom naprawdę w pracy prawnika potrzebnym.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

IGNACY S. FIUT

CZY HUSSERL BYŁ MATERIALISTĄ TRANSCENDENTALNYM?

J. Szewczyk: O *fenomenologii Edmunda Husserla.* Warszawa, Kolegium Otryckie, 1987, 168 s.

W czasie swego życia Jan Szewczyk wydał trzy książki: *Filozofia pracy* (Kraków, WL, 1971), *Eros i rewolucja* oraz *Dialektyka uprawiania marksizmu* (Warszawa, KiW, 1974). Po jego tragicznej śmierci w 1975 roku, ukazały się jeszcze dwie jego prace: *Teoria przyczynowości Dawida Hume'a* (Kraków, WL, 1980), a także niedokończona za życia rozprawa, poświęcona stosunkowi pomiędzy fenomenologią Husserla i Ingardena oraz marksizmem pt. *O fenomenologii Edmunda Husserla.* Ta ostatnia będzie przedmiotem niniejszej prezentacji i refleksji, gdyż przedstawione tu poglądy na fenomenologię mogą budzić rozliczne kontrowersje.

Głównym problemem prezentowanej pracy Szewczyka jest pytanie o to, czy fenomenologia Husserla jest idealizmem metafizycznym? W Polsce bowiem utarło się określać filozofię autora *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* jako formę idealizmu metafizycznego. Ta popularna ocena stała się przedmiotem zainteresowania Szewczyka, gdyż jego zdaniem, *Wysiłek filozoficzny rozpoczyna się (...) od kwestionowania oczywistości* (s. 7). Źródłem tej nieadekwatnej, bezkrytycznej i niesprawiedliwej oceny były niewątpliwie spory pomiędzy Husserlem i Ingardenem oraz prace Ingardena, w których przedstawił on myśl fryburskiego fenomenologa jako idealizm metafizyczny właśnie. Oceny te zostały zaprezentowane w takich pracach polskiego myśliciela jak: *Z badań nad filozofią współczesną* oraz *Wstęp do fenomenologii Husserla.* Celem pracy Szewczyka jest próba zakwestionowania tej panującej w gronie uczniów Ingardena opinii oraz lepsze zrozumienie fenomenologii i *wgląd w ogólne tajniki filozofii.* Drugim celem tej książki jest rekonstrukcja poglądów Husserla i ich konfrontacja z realizmem Ingardena i materializmem Marks a dokonywana po to, by jaśniej sprecyzować różnice i ewentualne podobieństwa pomiędzy nimi i pokazać ich genezę oraz na czym one polegają. Za pracą Husserla — jak zauważył to, nie tylko zresztą

Szewczyk — stał pewien *ideał filozofii* i *określone pojęcie filozofii,* będące celem jego roboty filozoficznej. Miała być to nauka *ścisła* i uniwersalna, samoodpowiedzialna i samouzasadniająca się, której tradycję europejską zapoczątkował jeszcze Platon. Wywodzić się ona miała z *pierwszych źródeł i podstaw wszelkiej wiedzy.* Celem tak pomyślanej filozofii miało być wykrywanie *faktów pierwotnie oczywistych* w przeciwieństwie do pełnego, niesprowadzalnego do założeń myślenia, biorącego *za swoje przesłanki świat i naukę* oraz różne nawyki i standardy myślowe. Husserl — co podkreśla Szewczyk — nawiązuje do pierwotnej autentyczności filozofii u jej podstawy, przyjmuje *założenie wszystkich założeń* — które jest ostatecznym źródłem wszelkiej oczywistości; jest nim jako początek *pierwszy i najważniejszy, wrośnięty we własny grunt* — zupełna bezzałożeniowość. To, co tak się ukazuje, staje się tu rzeczywistym przedmiotem filozofii, w przeciwieństwie do określonego przez nauki ich przedmiotu badania, gdyż *Nie nauki bowiem dostarczać mogą* — pisze Szewczyk — *i powinny podstaw filozofii, lecz odwrotnie* (s. 19—20). Niezrozumienie tego prowadzi do, jak to nazywa sam Husserl, *błędu naturalizmu;* redukowania wszelkiej naukowości do różnych postaci przyrodoznawstwa. Krytykując Dieltheya, Husserl odrzuca jego propozycję redukcjonistyczną i nazywa ją *błędem historyzmu.* Naturalizm i historyzm odbierają przeto filozofii rangę nauki ścisłej, rangę poznania opartego na samodzielnie prowadzonych badaniach, sprowadzając ją do sfery wierzeń, przekonań i przeświadczeń. Ze względu na doczesne i wieczne cele życia, cele nauki należą do rzędu wartości absolutnych, pozaczasowych, toteż filozofia jako nauka winna sobie takie właśnie cele stawiać — podkreśla za Husserlem Szewczyk.

Celem filozofii jako *nauki pierwszej* jest dla niemieckiego fenomenologa, odkryty przez niego obszar, zamiennie nazywany: *polem czystej świadomości, transcendentalną podmiotowością, czystą podmiotowością, uniwersalnym subiektywnym bytem i życiem, transcendentalnym Ja, transcendentalną* albo *czystą intersubiektywnością* oraz *gruntem czystego doświadczenia* albo wreszcie *świadomością jako zamkniętą sferą intencjonalności.* Do tego celu dochodzi się na *drodze* formalnej i empirycznej. Takie rozstrzygnięcie o przedmiocie badań filozofii Husserl a, które za przedmiot uznało świadomość, stwierdza Szewczyk, określa filozofię jako metodę zdobywania samowiedzy, czyli samopoznawanie się człowieka, co skutecznie odgradza ją od wpływu szeregu nauk, zwłaszcza psychologii, a jej scholastyczne pojęcie intencjonalności stało się centralnym pojęciem fenomenologii, dzięki któremu to stała się ona możliwa.

Rozważania wokół intencjonalności świadomości, jako *świadomości nakierowanej na coś,* uważa Szewczyk — powołując się na H. S p i e g e l b e r g a — za centralny problem fenomenologii fryburskiego feno-

menologa. Opierając się na pracach D. Gierulanki, sugeruje, że istotą owej intencjonalności jest, iż *świadomość w jakiś sposób się wyciąga do świata, w jakiś sposób może nawet dosięga czegoś realnego* (s. 31—32). Innym sposobem przezwyciężenia zamkniętości spostrzeżeń jest *unaocznienie* w *polu postrzeżeniowym* otaczającego nas świata, który nie jest bezpośrednio dany w aktach poznania. Ogólnie, świadomość, według H u s serla, co podkreśla autor *Filozofii pracy,* jest *pewną w sobie zamkniętą całością bytu,* stanowi byt absolutny o charakterze pozaczasowym i pozaprzestrzennym. Szewczyk twierdzi, że głębsza analiza pozwala ujawnić stosunek dialektyczny, zachodzący pomiędzy tym, co realne a tym, co subiektywne. Bliższa analiza intencjonalności przeciwstawianej ekstencjonalności Kartezjusza, pozwala zauważyć, że autor *Medytacji Kartezjańskich* odkrył specyficzną, *niecielesną przestrzenność i czasowość świadomości, co* umożliwia np. rzecz odległą przestrzennie usamoobecnić cieleśnie, jako korelat *trafiającego ją aktu świadomości.* Wynika z tego zatem teza aktywistycznej teorii poznania, przeciwstawiająca się pozytywistycznej koncepcji podmiotu poznającego fakty. *Cały problem* — objaśnia Szewczyk — *można tedy spróbować przedstawić w ten sposób: jeżeli do istoty materii ma należeć ekstencjonalność, to z kolei do istoty świadomości należałoby jej intencjonalność, że jeżeli materia się rozprzestrzenia, to świadomość już tylko w jej roz-przestrzenioną przestrzeń się w-przestrzenia. Świadomość nie wypełnia przestrzeni materialnej, ani też sobą nie konstytuuje, ona tylko przestrzeń — ukonstytuowaną przez materię, przez przedmioty materialne — przenika lub od wewnątrz, wtórnie ją przesyca, bez ingerowania w zastaną strukturę materii, bez dokonywania w niej zmian jakościowych, bez wchodzenia z nią w związki przyczynowe (co* skądinąd musiałaby robić, gdyby była rozciągła cieleśnie) (s. 40). Toteż owa *niecielesną* i *w-przestrzeniająca się* świadomość byłaby tą intencjonalnością świadomości — oryginalnie wyjaśnia uczeń Ingardena. Wedle niego, świadomość tak pomyślana przez Husserla nie miałaby punktowego charakteru, jak tego np. chciał K a r t e z j u s z, ale poprzez intencjonalność H u s s e r l przywrócił jej linearność, czyli funkcję *w-przestrzeniania* się w rozprzestrzeniającą się materię i konstytutowałaby w ten sposób świat. Na taką interpretację, według Szewczyka, zezwala fakt, iż pojęcie intencjonalności Husserla jest związane z kategorią *inegzystencji* używaną przez nauczyciela autora *Idei* — Brentanę.

Przy okazji omawiania zagadnienia intencjonalności, Szewczyk poddał na gruncie fenomenologii Husserla analizie stosunek *czasu kosmicznego* do *czasu subiektywnego.* Odwołując się do teorii względności Einsteina, zauważa on — choć sam H u s s e r l tego w całości nie wyeksponował — że *przypisywanie czemuś „immanentnej" czasowo-*

ści implikuje równocześnie przypisywanie mu także,, immanentnej przestrzenności". Chodzi tu o świadomość i jej temporalizację zapośredniczającą i transcendującą względem siebie obie powyższe formy czasu, umożliwiającą zarazem *uniwersalną syntezę konstytutywną,* w której ukazują się wszystkie rzeczy i możliwe *dla transcendentalnego ego* przedmiotowości. Świadczy to o tym, *że w praktyce Husserl posługiwał się — w gruncie rzeczy — rozpiętościowym czy też quasi-przestrzennym pojęciem świadomości i że owa quasi-przestrzenność zawierała się u niego właśnie* — wnioskuje Szewczyk — w *omawianym tu pojęciu „intencjonalności"* (s. 47). Jest to niewątpliwie ważna interpretacja konsekwencji fenomenologii Husserl a, która generalnie wpływa na zmianę takich pojęć jak: człowiek, osobowość, świadomość i samoświadomość oraz świat, pogłębiając wiedzę o podmiotowości człowieka w świecie. Interpretacja ta podważyła koncepcję wpływów kartezjańskiego pojmowania poglądów na świadomość Husserl a, a nawiązała do Heglowskiego jej rozumienia, przedstawionego np. w *Fenomenologii ducha.*

Tak zinterpretowana świadomość jako metoda — sugeruje Szewczyk — została nazwana przez Husserla *metodą transcendentalną.* Owa transcendentalność ma swoją podmiotową i przedmiotową stronę. Tak pojęta, jest ona jakby próbą wzajemnego przezwyciężania transcendentności przedmiotu i podmiotu, i *vice versa.* Podobnie jak u K a r t e z j u s z a następuje tu jakby podważanie obiektywności nauki i świata i podmiotowości na rzecz *czegoś istniejącego,* co się nie pojawia immanentnie w podmiocie jako fenomen. Owo odpodmiotowienie i odprzedmiotowienie w transcendentalności wyraża się w rozwoju samopoznawczości i samokrytyczności podmiotu poznającgeo, który już na wiarę niczego jako fakt nie przyjmuje. To zaś prowadzi do odkrycia *czystych przeżyć* i *czystej świadomości,* a w rezultacie *podmiotowości transcendentalnej.* Dalsze wycofywanie się z układu przedmiot-podmiot, ku podstawie, prowadzi następnie do odkrycia jedności świata, której podmiot i przedmiot są jakby stronami. Czysta świadomość jawi się tu jako *ostatni podmiot* (warstwa podmiotowości), w której *roztacza się nasz świat, albo my się w nim roztaczamy* (s. 58). Przeto intencjonalność i transcendentalność świadomości są sobie warunkami komplementarnymi, a ich w pełni ukonstytuowany przedmiot to Kosmos — w ujęciu świadomości rozciągającej się jako *Lebenswelt.* Jedność obiektywna świata ujawnia się tu w jego jedności subiektywnej. Świadomość, by poznać świat, musi siebie *uprzestrzenić* — wyjaśnia intencje Husserla Szewczyk — i *uczasowić,* a więc świat musi obiektywnie mieć czasowy i przestrzenny charakter. Transcendentalność ta ma jeszcze inny aspekt i wiąże się z transcendowaniem granicy ciała, czyli jest to transindywidualizacja jednostki we wspólnocie, kategorii *my.* W ten sposób zrozumiałe stają się powinno-

wactwa Heideggera i Schelera z fenomenologią Husserla. Wedle Szewczyka, tak pojęta transcendentalność, oparta na intencjonalnosci może mieć charakter świadomości uspołeczniającej się w obszarze kultury ludzkiej. W konkluzji tych rozważań, Szewczyk dochodzi do wniosku, iż świat i świadomość tworzą koncentryczną całość, gdzie świadomość pozostaje w relacji zawierania się w świecie, a badacz-fenomenolog próbuje przemawiać z centrum obu tych koncentrycznych sfer świadomości i świata. Tyle jest zatem światów subiektywnych, ile indywiduów, które określają to, co intersubiektywne — przyrodę, konstytuując ją zarazem.

Kolejny problem; który stawia w swej pracy Szewczyk to zagadnienie redukcji, którą określa on jako źródło transcendalizacji, w wyniku której unaoczniamy sobie transcendentalny charakter naszej podmiotowości i możliwość jej filozoficznej analizy. Redukcja — tu odwołuje się S z e w c z y k do swojego nauczyciela — jest przechodzeniem od naturalnego nastawienia *do' podstawy transcendentalnej,* od *generalnej tezy* o obiektywności świata zewnętrznego do tezy transcendentalnej — *zasady wszystkich zasad,* w wyniku przyjęcia której *wyłączamy z akcji* tezę związaną z *generalną tezą* i odkrywamy *czystą świadomość* w jej absolutnym *własnym bycie — fenomenologiczne residuum,* gdzie *doświadczenie zmysłowe okazuje się tylko jedną z możliwych form naoczności,* a *prezentujące się rzeczy są poznawcze wraz z polem ich świadomości* (s. 73—74). W wyniku tej operacji otrzymuje się myśl poznawczą wolną od przyzwyczajeń i nawyków, barier będących jej horyzontem. Owa operacja fenomenologicznej *epoche* udostępnia nam *czystą świadomość* i całą fenomenologiczną dziedzinę badań naukowych, powoduje — jak pisze Szewczyk — *ujednienie* transcendentalne świata i świadomości, które były w *Generalnej tezie* i *naturalnym nastawieniu* przeciwstawiane. Fenomen zatem u Hesserla to nie tylko *przejaw, wygląd,* ale *subiektywny wymiar* rzeczywistości. *Epoche* jest więc tutaj rewolucją, polegającą na odwróceniu naukowego obiektywizmu w *transcendentalny subiektywizm.* Szewczyk opowiada się zatem za fenomenologią Husserla, przeciw fenomenologii Ingardena, w kwestii redukcji i uważa, że *przewrót Husserla* jest bardziej radykalny, niż *przewrót kopernikański Kanta,* gdyż pozwala faktycznie *samopoznającemu się człowiekowi „powrócić" do „rzeczy".*

Dyskutując stosunek Ingardena do Husserla, Szewczyk stara się wyeksponować ewolucję Husserla w kierunku *świadomości historycznego charakteru bytu ludzkiego,* co rzecz jasna nie mogło podobać się Ingardenowi, który krytykował jedną z ostatnich prac Husserla pt. *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna,* optując za Kartezjańskim pojęciem świadomości i określając swego

nauczyciela jako metafizycznego idealistę. Taka ocena jest Szewczykowi obca i twierdzi on, że Husserl nigdy nie negował autonomiczności świata naturalnego w stosunku do świadomości, co zresztą próbowaliśmy powyżej w interpretacji Husserla przez Szewczyka pokazać. Separacja *ciało — dusza,* którą chce Husserl przezwyciężyć poprzez intencjonalność duszy, jest — w opinii ucznia Ingardena — wynikiem rozwoju w Europie filozofii klas antagonistycznych, co w praktyce dało przeciwstawienie nauki filozofii jako samowiedzy i odwiodło ją od ideału nauki ścisłej. To zaś pozbawiło filozofię aspektu ludzkiego, a ludzi nastawiło wyłącznie na badanie faktów z dziedziny rzeczy, powodując też rozwój różnorakich technik materialnych, które zatraciły człowieka w świecie rzeczy, prowadząc do jego reifikacji. Przejawem tego jest matematyzacja, formalizacja i obiektywizacja nauki. *U Husserła znajdujemy* — pisze Szewczyk — *prawozór krytyki człowieka jednowymiarowego Herberta Marcuse: człowieka pojmującego siebie jako rzecz* (s. 93, 94). W tak pomyślanej wizji fenomenologii widzi Szewczyk naukę integrującą strony bytu i poznania i dającą możliwość uspołecznienia człowieka w społeczeństwie poprzez *Ja transcendentalne* w obiektywnym świecie, w którym może on autonomicznie nadawać mu sens, wydobywając go z *niebytu świadomości* aktywnie konstytuując otaczający sens świata.

W tak odczytanej koncepcji twórcy fenomenologii, dopatruje się Szewczyk możliwości sformułowania tezy, iż *stanowisko Husserla mogłoby być również dobrze nazwane transcendentalnym materializmem (na tyle, na ile czyni świadomość czymś zasadniczo poznawalnym, a nawet i zasadniczo substancjonalnym* — s. 100). Uważa on, *że ostateczny sens odkrycia Husserla polega na tym, że świadomość, kiedy ją rozpatruję, nie istnieje dla mnie obok świata, na zewnątrz świata, ale wewnątrz, i od wewnątrz go prześwietla i przenika. Świat wydobywany jest własnym wysiłkiem, intensywną pracą świadomości. Świadomość tedy, gdy ku niej, a nie ku światu się zwracam, wyprzedza dla mnie, tak czasowo, jak i przestrzennie, mój świat (a innego zaiste nie znam, co najwyżej mogę go domniemywać), odsłania mi go z niebytu, ujawnia bezpośrednio czy pośrednio udostępnia, zawsze jednak tylko przez siebie. Przede wszystkim zaś moja świadomość (co mi jest bezpośrednio dane) — roztaczając się dokoła mnie jako pole mojej świadomości świata — świat ten mi od jego wnętrza wypełnia, ustanawia moją łączność ze światem i to łączność bardzo szczególnego rodzaju (nie przyczynową)* (s. 101—102). *W pewnym sensie* — dodaje Szewczyk — *Husserl w epistemologii zrobił to, co Einstein w fizyce: stworzył nową, epistemologiczną teorię względności i odpowiadającą jej teorię świata czterowymiarowego, człeko-świata, jak to kiedyś próbowałem nazwać, albo świata będącego nieograniczonym*

ciałem człowieka, jak to kiedyś przedstawiał Marks (s. 104). Tego kroku, dodaje Szewczyk, nigdy nie zrobił Ingarden i dlatego do końca życia pozostał *teoretycznym przyrodoznawcą lub badaczem obiektywistycznie pojmowanej kultury.*

Dużo uwagi poświęca autor *Erosa i rewolucji* stosunkom pomiędzy Husserlem i Ingardenem. Omawia Ingardenowską krytykę *domniemanego idealizmu* Husserla jako idealizmu metafizycznego typu np. Berkeleya. Pokazuje on ową głęboką różnicę pomiędzy filozofami austriackiego i polskiego fenomenologa. Filozofia Husserla jest, według Szewczyka, filozofią samopoznania, natomiast filozofia Ingardena to filozofia realizmu i naturalistycznego obiektywizmu, który utrzymuje uparcie wzajemną transcendentność przedmiotu i podmiotu, które to Husserl ciągle chciał przezwyciężyć. Źródło niezrozumienia Husserla przez Ingardena, wyjaśnia Szewczyk, tkwi w tym, że Ingarden nigdy nie doświadczył transcendentalnej podmiotowości, prawdziwej intencjonalności i nigdy nie dokonał w pełni Husserlowskiej redukcji transcendentalnej i dlatego — jak twierdził Husserl — został tylko ontologiem, tym samym odszedł od pełnej metody fenomenologicznej oraz pojmowania filozofii jako nauki pierwszej *(mathesis universalis),* uprawiając ją tylko jako *przybudówkę nauki.*

Główna jednak kontrowersja między Ingardenem a H u s s e r l e m zachodzi w pojmowaniu *czystej świadomości.* Podobieństwo ma tu charakter czysto nominalny. *Czysta świadomość* Husserla była transcendentalna, natomiast Ingarden posługiwał się jej imanentnym pojęciem, nawiązującym do Kartezjańskiej *res cogitans.* S z e w cz y k opowiada się ostatecznie za Husserlem przeciw fenomenologii Ingardena, a szczególnie przeciw idealistycznej interpretacji myśli twórcy fenomenologii.

Na zakończenie swej pracy podnosi Szewczyk zagadnienie stosunku pomiędzy marksizmem i fenomenologią w przeciwstawieniu tych kierunków kartezjanizmowi, ujmującemu człowieka tylko jako istotę myśląca. Dla rozwoju marksizmu badania i studia nad fenomenologią są bardzo wskazane, gdyż posiada ona *wysoko rozwiniętą świadomość metody,* co może być źródłem rewolucyjnej teorii na miarę czasów i potrzeb. Odwołując się do poglądów S. Brzozowskiego dotyczących pracy oraz do Lukaćsa kategorii *praxis,* Szewczyk próbuje zarysować wizję *dialektycznej filozofii pracy* w dziejach. Wspólnota teoretyczna między filozofią Marksa i Husserla zawiera się, według niego, w uprawianiu na gruncie marksizmu *transcendentalnej fenomenologii pracy,* to jest fenomenologii, jej samowyzwalania się, w której powstaje nowa samowiedza filozoficzna, wypierająca starą wyalienowaną świadomość, a więc świadomość podobną do religii ukształtowaną przez wcześniejsze

systemy filozoficzne. Celem tej *nowej filozofii,* wychodzącej od intencjonalności, poprzez redukcję i transcendentalność do monizmu materialistycznego, byłoby zniesienie różnicy pomiędzy materialistycznym i idealistycznym rozumieniem świata; pomiędzy materializmem i idealizmem.

Niewątpliwie w pracy Szewczyka znajduje się kilka interesujących i frapujących propozycji interpretacji fenomenologii H u s s e r l a, takich jak zagadnienie *w-czasowania się* i *w-przestrzeniania się* świadomości w czaso-przestrzennie istniejący świat, co dzisiaj zyskuje urzeczywistnienie np. w filozofii hermeneutycznej albo w koncepcji noosfery P. Teilharda de Chardina, gdzie transcendującą świadomość rozumie się podobnie; jednak jego oceny poglądów Ingardena wydają się momentami zbyt stronnicze, a możliwość powiązania fenomenologii z marksizmem wielce złożona i w praktyce — odległa. Nie znaczy to, że tak być musi i wydaje się, że przypomnienie poglądów Szewczyka w tej kwestii powinno przyczynić się do powrotu zapomnianej problematyki badawczej do rozważania ważnych zagadnień filozoficznych, aktualnie nurtujących świat człowieka.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

CZESŁAW GRYKO

SOCJOLOGIA KULTURY: KRYTYKA I ODNOWA

A. Tyszka: *Interesy i ideały kultury. Struktura społeczeństwa i udział w kulturze.* Warszawa, PWN, 1987, 316 s.

Socjologia kultury jest obok antropologii kulturowej tą nauką o kulturze, która rozwija się najszybciej i posiada najdonioślejsze rezultaty poznawcze. Ta subdyscyplina socjologiczna jest i była u nas stosunkowo dobrze rozwinięta. Jej tradycję tworzą prace Floriana W. Znanieckiego, Stefana Czarnowskiego, Stanisława Ossowskiego, Józefa Chałasińskiego. Obecnie najwybitniejszą kontynuatorką tej tradycji jest Antonina Kłoskowska. To ją uważa za swego Mistrza kolejne pokolenie socjologów: Zbigniew Bokszański, Bogusław Sułkowski i autor omawianej książki Andrzej Tyszka. Ten ostatni nie miał szczęścia do wydawców. Po opublikowaniu swojej oryginalnej, niekonwencjonalnej rozprawy doktorskiej *(Uczestnictwo w kulturze. O różnorodności stylów życia.* Warszawa 1971), nie udało mu się wydać kolejnej książki *(Kultura nie jest luksusem). Interesy i ideały kultury* — to umiejętnie skomponowany zbiór siedmiu studiów pisanych w ciągu całej minionej dekady lat 1970—1980 i skomentowanych w posłowiu autorskim z listopada 1983 roku. Daty nie są tu oczywiście obojętne i ich przywołanie zmusza czytelnika do zastanowienia, czy książka ta to już tylko dokument minionego czasu, jak samokrytycznie stwierdza autor (s. 297), czy też może skutecznie oparła się niszczącemu działaniu tego czasu i nadal stanowi ważki głos w toczącej się dyskusji na temat stanu i dróg rozwoju kultury polskiej i teoretycznej refleksji nad nią, mimo że dociera, nie z winy autora, z opóźnieniem do czytelnika? Poprzez prezentację niektórych wątków tej pracy chcę przekonać czytelników, że jej treść jest nadal aktualna i inspirująca.

Wyselekcjonowane i zebrane artykuły (rozdziały: I: *Perspektywy kulturoznawcze antropologii i socjologii;* II: *Diagnoza i wizja struktury społeczeństwa polskiego;* III: *Interesy i potrzeby społeczne w dziedzinie kultury;* IV: *Zróżnicowania i nierówności uczestnictwa w kulturze;* V: *Młodzież jako zbiorowy uczestnik kultury;* VI: *Ideał człowieka kulturalnego;* VII: *Teoretyczne przesłanki polityki kulturalnej),* stanowią pasjonującą

lekturę i pokazują osobowość badawczą A. Tyszki, już nie tylko jako przede wszystkim socjologa — empiryka *(Uczestnictwo w kulturze...),* ale i teoretyka podejmującego próbę odpowiedzi na podstawowe pytania socjologii kultury. Autor informuje, że część tych studiów była już wcześniej publikowana, ale mimo to teksty te, zebrane razem, stanowią zupełnie nową jakość i przez to, że zostały zamieszczone w książce, trafią do szerszego kręgu czytelniczego, chociaż z pewnością nie do wszystkich zainteresowanych (nakład 2000 egzemplarzy).

Książka A. Tyszki przynosi więcej niż wskazuje tytuł. Została ona bowiem zaprojektowana przez autora jako *synteza wiedzy o uczestnictwie w kulturze i jego społecznych rezultatach w okresie Polski Ludowej* (s. 5). Tyszka powraca do swojej poprzedniej książki, ale szerzej i głębiej rozważa zajmujący go problem *uczestnictwa w kulturze.* Diagnostyczna część pracy dotyczy okresu 1956—1980, w szczególności lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, chociaż wyjątkowo w rozdziale szóstym cofa się o lat sto, a w rozdziale czwartym o lat pięćdziesiąt od tak wyznaczonej cezury. Nieprzypadkowo autor uznał za celowe poinformowanie czytelników, że pracę nad tekstem zakończył około 20 lipca 1980 roku. Jego diagnoza jest bowiem bardzo krytyczną i różni się od ówczesnych opinii, takich np., że *niemal 30 już lat socjalistycznego rozwoju Polski jest okresem jednokierunkowego, płodnego rozwoju kultury socjalistycznej i że w całym tym okresie rozwój kulturalny sprzęgnięty był ściśle z ideowymi i politycznymi przemianami w świadomości narodu, wyrastał z gleby wielkich socjalistycznych przeobrażeń społeczno-ekonomicznych, z kolei służył sprawie przyspieszenia socjalistycznego budownictwa w Polsce*[1] i *rozwój Polski Ludowej po liniach zaznaczonych w minionych latach otwiera w bliskiej perspektywie szansę, o której wielu marzyło, a jaka dotychczas nie rysowała się jednak realnie (...). Około roku 1985 doczekamy się okrzepnięcia w przeważająco miejskim społeczeństwie warstwy społecznej „średniej", liczebnie prawdopodobnie górującej nad innymi, opartej o standard materialny bardzo wyrównany (ponad dwukrotnie wyższy od obecnego), przysposobionej kulturalnie przynajmniej przez szkołę średnią. Osobliwością stosunków będzie to, iż warstwa ta wchłonie w następnych latach potomstwo niżej wykształconych. Wówczas warstwa ta przestanie być „średnią", stając się masą narodu*[2]. Społeczeństwo polskie jest nadal społeczeństwem konfliktowym. A. Tyszka za w pełni uzasadnioną uważa tezę o utrzymywaniu się zróżnicowań kulturalnych współczesnego społeczeństwa polskiego (s. 163). Jeśli uznamy, że uczest-

[1] J. Kossak: *Rozwój kultury w Polsce Ludowej.* Warszawa 1974, s. 5—6.

[2] M. Czerwiński: *Upowszechnienie kultury a struktura społeczna.* Warszawa 1971, s. 97—98.

nictwo w kulturze najsilniej warunkuje nie tylko wykształcenie[3], ale i dochód, to owo zróżnicowanie będzie się powiększać. Budując schematyczny układ *poziomów kultury* Polski międzywojennej i Polski roku 1980, zauważa co prawda, że *proces przejścia większości narodu ponad poziom upośledzenia i izolacji od kultury jest najbardziej doniosłym efektem przemian związanych z okresem Polski Ludowej* (s. 163), ale wskazuje jednocześnie na istnienie enklaw upośledzenia i zapóźnienia kulturalnego, które nie jest wcale relatywnie mniejsze niż upośledzenie przedwojennych mas pracujących. Co więcej, *niektóre nierówności są oznakami lub współkorelatami różnic niesprawiedliwych* (s. 165), co z kolei grozi *przerwaniem łączności społecznej w sferze kultury symbolicznej* (s. 167). Ta krytyczna i w ostateczności zweryfikowana diagnoza nie mogła się podobać ówczesnym twórcom *propagandy sukcesu* i autorom analiz dokumentujących *jedność moralno-polityczną narodu* i integrację kulturową społeczeństwa polskiego.

Autor wyróżnia w okresie powojennym funkcjonowanie dwóch przeciwstawnych interpretacji procesu egalitaryzacji kulturalnej. Jedna (A. Kłoskowska, P. Beylin, A. Siciński, A. Tyszka), głosząca, że *społeczeństwo nasze na wszystkich etapach swego rozwoju było, a także jest obecnie wyraźnie zróżnicowane kulturalnie* (s. 123), druga (J. C h a ł a s i ń s k i, B. Gołębiowski, K. Żygulski, M. Czerwiński, której zwolennicy twierdzą, że *powojenne trzydziestolecie dziejów Polski jest okresem, w którym dokonał się proces demokratyzacji kultury — przed wszystkimi członkami otworzyły się szanse udziału w kulturze* (s. 122). To przeciwieństwo dwóch nurtów w socjologii kultury nie jest przekonywujące i wynika z trudności, które autor zauważył, ale nie w pełni zrealizował w praktyce: *Aby z nich* (faktów — dop. mój — Cz. G.) *wydobyć wierny obraz rzeczywistości, trzeba zdać przedtem sprawę z warunków ich porównywalności i zbadać możliwości ich interpretacji. Każda synteza teoretyczna musi bowiem uwzględniać niewspółmierność warsztatowo-metodologiczną dzielącą różne sposoby stawiania zagadnień i dochodzenia do wyników* (s. 126). Szczególnie dotyczy to J. Chałasińskiego, który przemiany w zakresie upowszechnienia kultury i zjawiska awansu społeczno-kulturalnego rozpatrywał w kontekście historycznym jako proces wyzwalania się spod wpływów *kultury patronackiej,* opierając się przy tym na analizie pamiętników młodzieży wiejskiej. A wreszcie otwarcie się szans na egalitaryzm nie oznacza jeszcze osiągnięcia tego stanu.

O wiele istotniejsza jest druga warstwa książki — propozycje teoretyczne autora. Przede wszystkim A. Tyszka dokonuje przewartościo-

[3] A. Siciński: *Dziś i jutro kultury polskiej.* Warszawa 1975, s. 65.

wań dotychczasowego dorobku teoretycznego socjologii kultury. Już w pierwszym rozdziale podnosi problem interdyscyplinarności w badaniach nad kulturą. W latach sześćdziesiątych w socjologii światowej nastąpiło załamanie się *pozytywistycznego paradygmatu* i w konsekwencji przełamanie barier międzydyscyplinarnych. Niewiele z tego przeniknęło do polskiej socjologii, chociaż symptomy nowego można było dostrzec w pracach m. in. J. C h a ł a s i ń s'k i e g o, A. K ł o sk o w s k i e j, M. Czerwińskiego. Zamieszczony w książce tekst jest najpełniejszą w polskiej literaturze prezentacją konsekwencji teoretycznych wynikłych z konfrontacji stanowisk antropologicznych i socjologicznych wobec problemów teorii kultury. Co zatem wynika dla socjologii z faktu, że *antropologia kultury (etnologia) stała się prawdziwym potentatem dwudziestowiecznej kulturologii* (s. 8)? Socjologia kultury przestała być nauką całkowicie autonomiczną: *Socjologia staje się uszczegółowieniem etnologii* (C. L é - v i — Strauss). Na pograniczu antropologii i socjologii pojawiła się antropologia socjologiczna, czyli socjoantropologia. Nurt inspiracji zaczyna płynąć obecnie od antropologii ku socjologii. Ma to ważkie konsekwencje w zakresie warsztatu badawczego i oznacza przede wszystkim odejście od *deterministycznej interpretacji rzeczywistości kulturowej, ilościowego wzorca świata i indukcyjnego modelu wiedzy o świecie kultury* (s. 36). Polska socjologia kultury pozostaje jednak głucha na te zmiany. Króluje w niej wszechwładnie skategoryzowana ankieta, a ona sama *jałowieje epistemologicznie* (M. Czerwiński). A. Tyszka formułuje cały katalog zarzutów wobec empirycznych badań kultury będących konsekwencją nienawiązania do metodologicznych dyrektyw antropologii, m. in. uwzględnianie przede wszystkim cech atrybutywnych, przy niedostrzeganiu związków relacyjnych, *badanie fragmentów kultury bez związku z kontekstem, w którym stale tkwią* (s. 32). Uwagi te stanowią rozszerzenie postulatów zaprezentowanych przez M. Czerwińskiego w książce *Kultura i jej badanie* [4]. Ostatnio podejmowane przez socjologów badania nad jednostką jako proaktywną osobowością w aspekcie jej podmiotowego uczestnictwa w kulturze, są symptomem dokonujących się powoli zmian w aparaturze pojęciowej socjologii kultury. Autor nie sądzi, że jedyną drogą odnowy socjologii kultury jest jej zbliżenie się do antropologii, natomiast jest przekonany, że taka konfrontacja jest niezbędna i owocna. Ten postulat obecnie stał się jeszcze bardziej oczywisty.

Jednakże żadna nauka nie może wyręczyć socjologii w nakreśleniu społecznych ram ustaleń kulturoznawczych. Punktem wyjścia są tu badania nad strukturą społeczną społeczeństwa polskiego.

[4] M. Czerwiński: *Kultura i jej badanie.* Wyd. 2 (rozszerz.), Wrocław 1985.

Autor zauważa w tym względzie trzy typowe ujęcia:

1. Przedstawiano aktualną strukturę społeczeństwa w kategoriach niezupełnego zaniku podziałów klasowych, a więc jako trwanie czterech zasadniczych klas i warstw i przekształcenie ich w ramach stosunków „nieantagonistycznych".

2. *Przekształcenia struktury pojmowano jako tendencję do tworzenia się nowych podziałów i ugrupowań społeczno-zawodowych (...).*

3. *Dokonywano analizy struktury społecznej w kategoriach stratyfikacji* (s. 41). Zasadnicze spory o implikacjach ideologicznych toczono wokół pierwszego z tych stanowisk. *Efektem tych sporów — dla piszącego dzisiaj te słowa — wydaje się prawomocny już wniosek, iż koncepcja struktury (nie składu!) społeczeństwa typu socjalistycznego jako społeczeństwa opartego na „czterech podstawowych warstwach i klasach społecznych", stanowi z trudem przezwyciężany schemat myślowy* (s. 42). *Stanowisko tradycyjne lub wręcz dogmatyczne marksistowskie nie występuje już obecnie prawie wcale w czystej postaci wśród socjologów struktury społecznej w Polsce* (s. 51). Pokutuje ono jeszcze wśród niektórych filozofów (Jarosław Ł a d o s z) i jako ideologiczne echo sporów w kwestii własności środków produkcji. Rezultaty badawcze w zakresie badania struktur społecznych nadal nie napawają optymizmem. Brak ogólnej teorii struktury społecznej utrudnia, a może wręcz uniemożliwia, stworzenie adekwatnej teorii społeczeństwa socjalistycznego. Nakreślony przez A. Tyszkę perspektywiczny plan badań dążący do *śledzenia i modelowania wielkich procesów makrospołecznych: a) opartych na centralnym planowaniu i sterowaniu za pośrednictwem odgórnych działań instytucjonalnych; b) zachodzących żywiołowo obok, a nawet wbrew założeniom funkcjonowania systemu społecznego* (s. 68), pozostaje ciągle do zrealizowania.

Taką teorię można stworzyć, wykorzystując różnorakie inspiracje teoretyczne, m. in. ujęcie funkcjonalistyczne w jego różnorodnych wersjach *(społeczeństwo organizacyjne, społeczeństwo otwartej rekrutacji,* teoria elit). Proces znoszenia istniejących różnic klasowych należy rozpatrywać nie tylko w aspekcie ekonomicznym, ale i kulturalnym. Wartości kultury stanowią istotną treść interesów życiowych ludzi i grup społecznych. Współczesna socjologia kultury nie dysponuje tu odpowiednimi narzędziami pojęciowymi. Swoistości kultury nie można ująć metodami statystycznymi. Trzeba zerwać z fałszywym przekonaniem o równoważności pojęcia naukowości z pojęciem kwantyfikowalności.

Myślę, że zasadniczą intencją autora był wysiłek przekonania czytelnika o niezbędności badań jakościowych w kulturologii. Można to zauważyć w interpretacji kategorii *udziału w kulturze* (uczestnictwa w kulturze). Nie można jej traktować jako bierną *konsumpcję* dóbr kultury ujętą

we wskaźniki matematyczno-statystyczne. Taka wiedza nie wystarcza. Ważniejsze bowiem od liczby *skonsumowanych* dóbr są skutki psychospołeczne partycypacji kulturalnej uczestnika kultury. Są nimi:

1. Uświadomienie i internalizacja wartości, zwłaszcza kanonu wartości naczelnych oraz tak zwanych wyższych wartości kultury, a także zdolność tworzenia ocen i uzasadniania wyborów aksjologicznych;

2. Dostęp do informacji dzięki sprawności komunikowania się oraz dzięki opanowaniu systemów porządkowania informacji zapewniających rozumienie i orientację, zwłaszcza w sferze wytworów symbolicznych;

3. Nabycie umiejętności nadawania i odbierania sensu przekazów symbolicznych jako nośników informacji i wartości oraz przetwarzania go w motywy postępowania i cele działań;

4. Świadomość i zdolność wyrażania tożsamości indywidualnej (emancypacja, rozwój osobowości, samostymulacja) i grupowej (identyfikacja, więź, integracja z określoną zbiorowością kulturową);

5. *Zdolność do wykorzystania osiągniętej kompetencji kulturowej dla działań tak utylitarnych, jak i autotelicznych mieszczących się w sferze symbolicznej, szczególnie zaś umiejętność indywidualnego i społecznego działania w zgodzie z poczuciem sensu i racji nadrzędnych oraz harmonii interesu własnego z grupowym* (s. 98).

Punktem wyjścia analizy kulturologicznej - winien być więc indywidualny, osobowy podmiot. Tymczasem *planowanie, polityka kulturalna i mecenat publiczny nastawione są jednostronnie i przesadnie na zagwarantowanie realizacji interesu zbiorowego, który to interes same definiują* (s. 101). A. Tyszka jawi się jako bezkompromisowy demaskator ułomności naszej polityki kulturalnej: *wiązało się to z instrumentalnym wykorzystywaniem — i nadużywaniem — środków kultury jako narzędzia forsowania celów bezpośrednio i doraźnie politycznych* (s. 255). Jaskrawą egzemplifikacją tej tezy była rusyfikacja i sowietyzacja kultury w Polsce w okresie stalinowskim. Polityka kulturalna realizuje się poprzez tworzenie instytucjonalnej struktury kultury oraz wyborem i dyspozycją obiegu treści kultury. Model instytucjonalny polityki kulturalnej PRL cechowała etatyzacja, przewaga organizacji typu biurokratycznego, zmonopolizowanie form tradycyjnego mecenatu państwowego. Dyspozycji centralnej podlegał wybór treści, gdzie *w praktyce poprzestano na powielaniu ogólnikowo określonego postulatu wprowadzenia do najszerzej pojmowanego obiegu społecznego treści „wychowujących świadomego budowniczego socjalizmu"* (s. 284) i dyspozycja ich obiegu poprzez z jednej strony włączenie do instytucjonalnego systemu kultury *politycznie słusznych, zaangażowanych* treści, a z drugiej — eliminowanie przez cenzurę treści niepożądanych. Rezultaty tej praktyki są znane: *Strunę przeciągnięto (...). Upadła nie kultura, lecz polityka kulturalna, która odmówiła dialogu z na-*

rodem, a jego kulturalną awangardę usiłowała postawić do kąta (s. 306—307).

Proponowane przez A. Tyszkę uzdrowienie polityki kulturalnej to uznanie pluralizmu tradycji i dziedzictwa kultury polskiej i program policentryzmu i uspołecznienia treści i wzorów kultury wyrażony w referacie na Kongresie Kultury Polskiej w grudniu 1981 roku. Oznacza on pluralizację organizacyjnego, instytucjonalnego i ideowego modelu kultury, *zwrotność komunikacji i inspiracji pomiędzy swobodnie i samorządnie działającymi ośrodkami kulturotwórczymi a demokratycznie wyłonionym ośrodkiem koordynacji* (s. 293), a przede wszystkim *rezygnację ze sztucznego propagowania jednej dominującej, oficjalnie zatwierdzonej ideologii i filozofii w całym systemie przekazu (...), dopuszczenie do głosu wszelkich stanowisk i orientacji z zachowaniem zasady, że walkę poglądów prowadzi się tylko w dyskusji oraz (...) współistnienie odmiennych poglądów w atmosferze tolerancji i bez stosowania przymusu w postaci obowiązku bezalternatywnej indoktrynacji i krępowania dyskusji publicznych* (s. 294).

Jednym z warunków teoretycznych urzeczywistnienia tak rozumianej polityki kulturalnej jest sformułowanie ideału człowieka kulturalnego jako kryterium poziomu kulturalnego społeczeństwa. Funkcjonują ciągle potoczne wyobrażenia o człowieku kulturalnym, a dotychczasowe ujęcia tego ideału są niewystarczające (J. Chałasiński, M. Ossowska, S. Krzemień-Ojak). Co prawda A. Tyszka dokonuje wnikliwej krytyki dotychczasowych propozycji, ale nie daje też propozycji alternatywnej.

Piętno czasu odbiło się niestety na studium o uczestnictwie młodzieży w kulturze, ale bynajmniej jego deklaratywno-opisowa treść nie umniejsza wagi książki jako całości.

W sumie otrzymaliśmy drugą po *Socjologii kultury A.* Kłoskowskiej, programową pracę polskiej socjologii kultury, której nie wolno pominąć milczeniem i która zasługuje na szeroki rezonans społeczny.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

ADAM HAYTO

O FILOZOFII FILOZOFICZNIE

J. M. Bocheński: *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych* (przeł. B. Białecki). Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1986, 80 s.

Książeczka — tak o niej pisze w krótkim wstępie J. Bocheński — składa się z dziesięciu pogadanek wygłoszonych w 1958 roku w Radiu Bawarskim w Monachium. Wymogi audycji narzuciły autorowi dyscyplinę czasową, stąd wszystkie szkice, czytane zapewne przed mikrofonem, mają podobną objętość siedmiu stron. W prezentowanych zagadnieniach filozoficznych autor akcentuje poglądy, które uważa za prawdziwe, gdyż, jego zdaniem, postawa neutralna w wykładzie filozofii nie jest możliwa.

Za punkt wyjścia do swoich rozważań obrał Bocheński dziesięć pojęć, takich jak: prawo, filozofia, poznanie, prawda, myślenie, wartość, człowiek, byt, społeczeństwo, absolut i wokół nich rozwija medytacje ontologiczne, epistemologiczne czy historyczno-filozoficzne. W założeniu, mają one przybliżyć filozofię szerokiemu ogółowi odbiorców, którzy dotąd z nią się nie stykali. W istocie zaś trafniej będzie powiedzieć, że Bocheński pozwala, nieuprzedzonym filozoficznie odbiorcom swych myśli doświadczyć odkrycia na sposób *monsieur* Jourdain. Uświadamia bowiem każdemu, zarówno tzw. ludziom trzeźwo myślącym, ukierunkowanym pozornie wyłącznie na praktyczną stronę życia, jak i naukowcom w zakresie tzw. nauk przyrodniczych i ścisłych, nieufnie ustosunkowanych do wszelkich teorii filozoficznych, że, po pierwsze — często sami filozofują, nawet wówczas, gdy się od filozofii odżegnują oraz po wtóre — że szczególnie ci drudzy, bez filozofii obejść się nie mogą, bo chroni ich ona przed manowcami sceptycyzmu i ugruntowuje ich działania poznawcze. *Już Arystoteles* — pisze Bocheński — *przeciwstawił przeciwnikom filozofii następujące rozumowanie: albo należy filozofować, albo nie należy filozofować; ale jeżeli nie należy filozofować, to tylko w imieniu filozofii. A więc nawet jeśli nie należy filozofować, należy filozofować. I to jest prawdą do dziś. Nic bardziej zabawnego jak koncepcja domniemanych wrogów filozofii, którzy przytaczają wspaniałe filozoficzne dowody, żeby wykazać, iż nie ma żadnej filozofii.* Ale oczywiście, jak proza

prozie, w przypadku niezasłużonego samozadowolenia pana Jourdain, tak i filozofia filozofii nierówna.

Implikuje ją już każde proste pytanie, jak choćby powtórzone za autorem: *czym jest prawo?* Wszystkie nauki przyjmują za rzecz naturalną istnienie praw, nie zastanawiając się, co to właściwie znaczy, że one są, jak mianowicie prawo istnieje. Jedynie myślenie filozoficzne podważa, bo analizuje, wszelkie zdawałoby się ewidentne ustalenia i nawyki poznawcze, w poszukiwaniu źródeł ich prawomocności i statusu ontologicznego. Filozofia, w cechującej ją od początku bezinteresownej rzetelności poznawczej, demistyfikuje rozmaite tzw. prawdy absolutne, czym nie upraszcza życia, gdyż utrudnia bezkrytycyzm i łatwowierność, ale za to budzi refleksyjność i umożliwia racjonalne pogłębienie sądów. Koncepcje filozoficzne zawierają rozwiązania, które można by nazwać krańcowymi, sprowadzają bowiem do podstawowych mniemań możliwe punkty widzenia. Cóż zatem znajdziemy w nich na temat sposobu istnienia prawa? Są trzy odpowiedzi do dziś dyskutowane: jedna brzmi, iż prawo jest bytem idealnym, pierwszy sformułował ją Platon. Drugą, pochodzącą od Arystotelesa, cechuje umiarkowanie: prawa są pewnymi powtarzającymi się strukturami rzeczy, ich istotami, choć od rzeczy nie istnieją niezależnie. Trzecia, subiektywistyczna, głosi, że prawa występują jedynie w umyśle człowieka, który projektuje je na świat zewnętrzny. Ten sąd wiąże się najczęściej z Kantem. Każdy z filozofów skłania się ku jednemu z tych trzech rozwiązań, a do żarliwych platoników — jak wspomina Bocheński — należą również najwybitniejsi logicy matematyczni świata.

Filozofia, choć jest od nauki wcześniejsza, nie jest dyscypliną przednaukową, zdezaktualizowaną bądź anachroniczną w następstwie pojawienia się nauki w znaczeniu obecnym. Nie jest też filozofia — twierdzi Bocheński — dziedziną poza- czy ponadracjonalną, choć i takie miewają o niej poglądy filozofowie, jak choćby niektórzy egzystencjaliści. Filozofię odróżnia od innych dyscyplin naukowych to, że rozpatruje przedmiot ze stanowiska granicznego, w aspekcie jego cech podstawowych. Jest dzięki temu *nauką radykalną — w tym znaczeniu, że stara się dotrzeć do korzeni, głębiej niż jakakolwiek inna nauka, że tam, gdzie inne nauki są zaspokojone, filozof chce dalej dociekać i badać.* Uniwersalizm filozofii objawia się w tym, że nie wyklucza ona żadnej dziedziny poznania i korzysta z każdej dostępnej metody. Tym różni się od nauk szczegółowych. Ma przy tym filozofia własne dziedziny badania, z których autor wymienia takie, jak: teoria poznania, wartości, człowiek i język. Brak wyjściowych, tradycyjnie przyjmowanych założeń i metod nie ułatwia poznania filozoficznego, o czym przekonać się można już na przykładzie badań nad możliwością samego poznania.

Starożytny filozof Gorgiasz z Leontinoj w trzech prostych i zręcznych twierdzeniach podważył wszystko stwierdzając: nic nie istnieje; gdyby coś istniało, człowiek nie mógłby tego poznać; gdyby nawet mógł poznać, to nie byłby w stanie tego wysłowić i przekazać innym ludziom. Swoją orientację filozoficzną określa Bocheński wyraźnie w stanowisku, jakie zajmuje wobec radykalnego sceptycyzmu. Przestrzega mianowicie, aby na rzecz sceptycyzmu nie czynić najmniejszych nawet ustępstw, gdyż *sceptycyzm chwyta się podanego mu palca i wciąga filozofa w swoje bagno.* Sceptycy z wielką przesadą wykorzystują w swoich twierdzeniach prawdę, że możliwości poznawcze człowieka są ograniczone, że ludzka wiedza o świecie jest dość powierzchowna i tylko prawdopodobna. Wprawdzie dysponuje człowiek również pewnością bezwarunkową, ale odnosi się ona do nielicznych spraw. Taka jest już jednak natura świata i ludzkich władz poznawczych, że człowiek osiągać może jedynie względną i ograniczoną wiedzę, czyli skazany jest na permanentny proces poznawania. Rozumowanie sceptyczne, przy tej konstatacji, jest jakby infantylnym odrzuceniem tego, co jest dostępne, wynika z rozczarowania, że nie można mieć wszystkiego. Prowadzi też do lenistwa poznawczego, gdyż zwalnia człowieka z konieczności żmudnych badań, z uzasadnieniem, że ich przedmiot nie istnieje. Stanowisko przeciwne poglądowi Gorgiasza będzie też współfałszywe, jako jego inwersja. Intelektualnym tedy środkiem obrony przed radykalną negacją sceptyczną może być, zdaniem Bocheńskieg o, tylko stanowisko z nią sprzeczne. Wystarczy zatem w twierdzeniach Gorgiasza zastąpić słowo *nic* słowem *coś* i zanegować negację, a poczujemy się pewniej.

Nie na długo zresztą, bo kolejne pytanie: co *to jest prawda?* rodzi ponownie wątpliwości. W szkicu o prawdzie, autor przybliża czytelnikowi trudności sporu między idealizmem a realizmem poznawczym, wyznając, iż sam po *ciężkich zmaganiach się ze sobą* opowiedział się ostatecznie za realizmem. Ten wybór musi być bowiem definitywny. Trzeba całe ludzkie poznanie pojmować bądź jako ujmowanie zewnętrznego wobec człowieka przedmiotu, bądź jako tworzenie go w swoim umyśle. Żaden kompromis nie jest tu możliwy. Przed obu stanowiskami piętrzą się jednak niemałe trudności interpretacyjne. Zaobserwujmy je na przykładzie realizmu. Najprzód, aby można było orzec o zdaniu, że jest prawdziwe, a więc odpowiadające danemu stanowi rzeczy, musi być ono sformułowane w sposób wyczerpujący, obejmujący czas, miejsce i inne istotne warunki obserwacji, w celu zapobieżenia wątpliwościom, jaki konkretny stan rzeczy opisuje. Trudność kolejna pojawić się może przy wyjaśnianiu znaczenia użytych w zdaniu wyrażeń. Weźmy np: słowo *czerwony,* co ono oznacza? Wiadomo przecież, że w świecie zewnętrznym nie występuje czerwień, gdyż wrażenie barw pojawia się dopiero w receptorach czło-

wieka, w efekcie oddziaływania na nie fal świetlnych. Czemu zatem odpowiada użyte w zdaniu słowo, i czy wobec tego można uznać, że zdanie to jest prawdziwe? Natrętnie powraca przy tej okazji rozstrzygnięty wcześniej problem, czy przedmiot poznania odzwierciedlamy, czy konstruujemy go w procesie poznania?

Bocheński przytacza jeszcze jaskrawy przykład nieporadności intelektualnej pewnego uczonego lekarza, który przeczył, że człowiek posiada świadomość, bo nie udało mu się nigdy zaobserwować jej przy sekcji ludzkich ciał. Są niemałe obszary rzeczywistości (np. byt ludzki), w których zastosowanie metod wziętych wprost z nauk przyrodniczych daje rezultaty poznawcze topornie naiwne i fałszywe. Szczególnie zaś ryzykowne jest wygłaszanie takich poglądów przez naukowców, gdyż wobec dużego autorytetu nauki, wszelkie ich wypowiedzi, nawet niekompetentne, mogą być odbierane jako sensowne. Zapobiegać takiej dezinformacji może tylko filozofia, stąd jej poczesne i niezbędne miejsce przy nauce. Rzec by można, że filozofia stoi za nauką jako jej *alter ego,* nieodłączny prokurent, pełniący w dodatku przy niej funkcje pogotowia umysłowego, aby chronić ją przed nonsensem, a w sytuacjach kryzysowych wydobywać z błędów.

Jest tu dobra okazja, aby przypomnieć, niestety, poza wywodami omawianej książki, choć nasuwające się w formie wyrazistej ich egzemplifikacji, typowe już okoliczności sformułowania Leninowskiej definicji materii. Gdy na ostatnim przełomie wieków (XIX/XX), dokonano w fizyce odkryć, które dowiodły, że atom ma strukturę, a więc nie jest masywny i nieprzenikliwy jak sądzono dotąd, niektórych uczonych ogarnęło zwątpienie. Utożsamiali oni bowiem pojęcie materialności świata z jego atomową budową, podważenie zaś tej ostatniej uznali za obalenie tezy o materialności świata. Byli więc w owym czasie fizycy, którzy zaczęli mówić, że *materia znikła* i głosić zwycięstwo idealizmu. Refleksja filozoficzna rozróżniająca fizykalną budowę ciał, od pojęcia materii, które zasadne jest jedynie w rozumieniu i użyciu filozoficznym, przywróciła badaczom przekonanie w istnienie zewnętrznego w stosunku do nich, realnego świata. Więc *może i dobrze* — pisze Bocheński — *ze społeczeństwo pozwala sobie na luksus posiadania paru filozofów, choć nie pomagają oni budować ani samolotów, ani bomb atomowych. Bo filozofia i tylko ona może ostrzec przed szaleństwem, które tak często zagraża ze strony fałszywego myślenia domniemanych autorytetów nauki. Jedną z jej najważniejszych funkcji jest nic innego jak obrona autentycznego myślenia przeciwko urojeniom i nonsensowi.* Filozofia konstruktywnie wspiera przedstawicieli nauk szczegółowych przez to też, że obstaje za walorami ich twórczości pomimo notorycznej względności (zmienności i cząstkowości) jej produktów, w aspekcie myślowym uzyskiwanych

Przy tym wyłącznie z wnioskowań zawodowych. Budowanie przekonania by opowiadać się za nauką, jest funkcją pożytków z niej płynących. Jest bowiem nauka, pomimo swoich braków, najlepszą wiedzą, jaka możliwa jest do osiągnięcia, a tym samym modelową i prototypową dla opinii i przeświadczeń pochodzących z innych źródeł poznania. Naturalnie pod warunkiem, że naukowcy koncentrują się na przedmiotach konkretnych, liczą się z omylnością swoich zasad i mają samoświadomość teoriopoznawczą zagwarantowaną w filozoficznym zapleczu.

Człowiek nie tylko teoretyzuje, ale bodaj częściej wartościuje. Towarzysząca więc człowiekowi od zarania refleksja filozoficzna, również zajmuje się wartościami. Tę dziedzinę filozofii, z uwagi na jej doniosłe funkcje praktyczne uznać można niejako za depozytariuszkę instynktu samozachowawczego ludzkości, gdyż zawiera wskazania, jak społecznie przetrwać. Trzy przejawy — dowodzi klarownie Bocheński — wiążą się z wartościami: nośnik wartości (to, czego ona tyczy), sama wartość i postawa człowieka wobec niej. Istotne jest to, że wartość nie tylko istnieje w człowieku, ale kategorycznie domaga się uznania, że ma być tak, jak ona nakazuje, oddziałując bezpośrednio na wolę. To odróżnia wartości moralne od wartości estetycznych i religijnych. Tylko w wartościach moralnych tkwi powinność czynu, w dwóch pozostałych zaś jedynie powinność istnienia, np. w przypadku przeżycia estetycznego poczucie, że przedmiot artystyczny jest takim, jakim być powinien. Niewiele mówi Bocheński o wartościach religijnych zauważając jedynie, że negatywny osąd moralny jest w nich grzechem. Uważa, że wciąż czekają one na gruntowniejsze opracowanie, choć zdaje się dostrzegać trudności oddzielenia ich od wartości moralnych.

W człowieku tkwi wielkie bogactwo moralnych wartości, przy niejednakowej wrażliwości na poszczególne ich treści u różnych ludzi. Gdyż: *jeden na przykład widzi lepiej wartości odwagi, inny inną wartość, dobroci albo czystości. Z tego wynika, że nie powinniśmy nikogo nazywać szaleńcem, gdy nie rozumiemy jego postępowania... Tłumy ślepców stale prześladują najlepszych spośród nas, tych którzy mieli lepszy wgląd w wartości. A przecież, postęp ludzkości zależy właśnie od tych lepszych, lepiej widzących ludzi.* Zdaniem Bocheńskiego dostrzeganie i zrozumienie wartości oraz wola, aby je urzeczywistniać, są podstawowymi potrzebami sfery duchowej człowieka. Jako konsekwentny racjonalista odrzuca on pozytywistyczne i idealistyczne koncepcje wartości uznając, że wywodzą się one ze stosunku między *ludźmi a rzeczami.* Każda z nich oparta jest tedy na szczególnej konstytucji duchowo-cielesnej ludzi. Podstawowy trzon tej struktury, choć zmieniają się jej szczegóły, pozostaje niezmienny, gwarantując stabilność ludzkich wartości. I nawet Bóg, pisze Bocheński, tak długo jak człowiek pozostaje człowiekiem, nie może

sprawić, aby człowiek utracił zdolność rozpoznawania między dobrem a złem. Jest to stwierdzenie konsekwentnego racjonalisty, trzymającego się zgodnie z kartezjańską tradycją mniemania, że rozum, jako czynnik świadomej ludzkiej woli, czyni człowieka jednostką niezależną, duchowo wyalienowaną również od czynników swojej genezy. Jest więc człowiek bytem paradoksalnym z punktu widzenia standardowych parametrów świata przyrodniczego. Istnieje w tym samym świecie co inne gatunki, a przewyższa je wszystkie; jest niezwierzęcym zwierzęciem. Pozornie słaby i bezradny, przewraca i zmienia człowiek wszystko w swoim otoczeniu. Dzieje się tak dzięki niesamowitej właściwości, jaką dysponuje, tj. inteligencji. Dzięki tej unikalnej w naturze cesze, wytwarza człowiek wokół siebie pięć sfer homoidalnych, które tworzą jak gdyby wtórną rzeczywistość dla gatunku ludzkiego. Bocheński wymienia następujące składniki tej sfery, takie jak: technika, tradycja, postęp, myślenie abstrakcyjne i refleksja. Wyjątkowość człowieka wywodzono w koncepcjach filozoficznych z jego psyche, duszy, ducha, tj. znamion jakby nie z tego świata, bo wiążących się w domyśle (np. u Platona), z nieśmiertelnością tego pierwiastka w człowieku. Ale jest to już granica myślenia filozoficznego i Bocheński tylko doprowadza do niej czytelnika. Dalej rozciąga się terytorium religijne, dla umysłu człowieka *nieprzenikniona ciemność.*

Filozofia nie uchyla się jednak od badania konstrukcji bytu ludzkiego, gdyż zajmuje się nim też w ramach ogólnej ontologicznej refleksji o bycie. Ontologia, jak sądzą niektórzy myśliciele — podstawowy dział filozofii, zajmuje się możliwością bycia *tego, co jest.* Podstawowe i wielkie problemy pojawiają się w następstwie samej tak ukierunkowanej refleksji. Warto zauważyć rejestr tych problemów swoiście wyróżnionych w omawianej książce. A więc zagadnienie nicości: czy nicość w jakiś sposób istnieje, skoro możemy mówić o niej sensownie? Pytanie to wiąże się z odróżnianiem bytu idealnego od realnego i z interpretacją zjawiska braku w świecie realnym. Dalej, stosunek tego, co możliwe do tego, co rzeczywiste. Trzecim zagadnieniem ontologicznym wskazanym przez Bocheńskiego jest kwestia tzw. kategorii. W bycie odkryć można trzy główne jego składniki (aspekty) — substancje, cechy i stosunki. Nasuwa się więc problem hierarchii i wzajemnych relacji między nimi. Z rozważaniami na ten temat związane są nazwiska najwybitniejszych spośród filozofów: Platona, Arystotelesa, Leibniza, Hegla czy S a r t r e' a.

Również podstawową dyskusję, jaka toczy się obecnie między ludźmi w świecie na tematy społeczne sprowadzić można, zdaniem Bocheńskiego, do różnic między poglądami Arystotelesa i Hegla. Co zatem jest realne i decydujące w świecie: czy jednostka i zbiór relacji

wiążących ją z innymi ludźmi, relacji zakotwiczonych w pojęciu człowieka, a mających na celu dobro ogółu, czy też jednostka jest jedynie incydentem w procesie dziejowym, jakimś *dialektycznym momentem,* a więc substancjalną nicością wobec wszechogarniającego ją jedynie prawdziwie realnego bytu społecznego? Przy tych problemach Bocheński zauważa nie bez goryczy: *Rzadko kiedy w dziejach było tak jasne jak dzisiaj, jak potężną, zarazem twórczą, ale i niszczącą dla życia siłą, mogą być wielkie teorie filozoficzne.*

Ostatni szkic tomiku Bocheńskiego traktuje o absolucie i zarazem o dramacie postawy bezwarunkowo racjonalnej, która, jeżeli człowiek pozostanie jej wierny do końca, doprowadza go do granic i paradoksów poznania, a więc do stanu umysłu dla wytrwałego racjonalisty najgorszego, do niemożności postąpienia dalej w rozumieniu świata. Z problemem absolutu styka się filozof na co dzień, gdyż jest to tylko inna nazwa nieskończoności. Do kwestii Boga (to jeden z wielu synonimów absolutu) dochodzi filozof w następstwie refleksji o bycie konkretnym, skończonym, istniejącym w realnym świecie, bo nawet ateista nie przeczy, że świat jest *nieskończony, wieczny, nieograniczony, absolutny.* W filozofii nie toczy się zatem spór, jak twierdzi Bocheński, o istnienie absolutu, czyli czegoś nieskończonego, lecz o to, jak ów byt pojmować. Autor wyróżnia dwie grupy filozofów odpowiednio do metody, jaką stosują przy uzasadnianiu istnienia Boga. Pierwszych nazywa *intuicjonistami;* twierdzą oni, że absolut dany jest wprost. Bardzo przewrotnie zalicza Bocheński do tej grupy materialistów głoszących tezę o istnieniu nieskończonej i wiecznej materii. Jeżeli tak twierdzą, zauważa on, to *widocznie mają w to jakiś bezpośredni wgląd.* Druga grupa to *illacjoniści;* ci są zdania, że istnienie Boga można wywnioskować *a priori,* bez odwoływania się do doświadczenia bytu skończonego. Należą do nich św. Anzelm z Canterbury, Kartezjusz, Spinoza, Hegel czy nawet Whitehead. Wszyscy oni posługują się różnymi odmianami tzw. dowodu ontologicznego. Do czego jednak potrzebne jest filozofom pojęcie absolutu? Otóż do odnalezienia ostatecznej racji i sensu istnienia świata. Alternatywą wobec takiego rozwiązania jest właściwie tylko irracjonalizm, tzn. uznanie, że świat ostatecznie jest bezsensowny, czyli absurdalny. Jedynym konsekwentnym przykładem — przypomina Bocheński — przyjęcia tego drugiego stanowiska jest filozofia S a r t r e' a. Uznanie istnienia absolutu nie kończy jednakże, lecz wręcz wzmaga dopiero problemy poznawcze myślicieli. Można bowiem albo przyjąć, że absolut jest taki sam jak inne realne byty, tylko pod każdym względem doskonalszy, albo uznać, że nic o nim rzec nie możemy. Pierwsza odpowiedź jest błędna, druga zaś oznacza rezygnację z poznania. Inna trudność wiąże się z określeniem stosunku Boga do świata, itd. Rezultat tych rozważań jest zawsze

ten sam, stwierdzenie granicy poznania filozoficznego i pokusa, aby albo je porzucić, albo mimo wszystko pozostać wiernym filozoficznej racjonalności. *Bo filozofia* — odwołajmy się jeszcze raz do Bocheńskiego — *to nic innego-jak rozum ludzki w sposób bezwzględny, bezgraniczny, z całą mocą, na jaką nas stać, nastawiony na wytłumaczenie świata.*

Myślę, że Bocheński w ostatnim wywodzie sam popełnił błąd absolutyzmu poznawczego, który we wcześniejszych szkicach wytykał przedstawicielom nauk szczegółowych. Filozof również musi niekiedy okazać pokorę i cierpliwość poznawczą, czyli umieć uznać, że przynajmniej doraźnie osiągnął granice wiedzy. Zamiast jednak szukać odpowiedzi w pojęciu absolutu, powinien sięgnąć do kolejnych osiągnięć nauk szczegółowych, które zazwyczaj dają mu coś nowego do myślenia, a niekiedy pozwalają posunąć się o dalszy krok w poznaniu filozoficznym. Korelacja między filozofią a naukami szczegółowymi jest bowiem, jak się wydaje, relacją symetryczną.

Teraz podam kilka niebanalnych informacji o autorze. J. M. Bocheński jest z pochodzenia Polakiem. Urodził się w 1902 roku w Czuszowie. Studiował na uniwersytetach we Lwowie i Poznaniu. W 1927 wstąpił do zakonu dominikanów. Następnie studiował na uniwersytetach we Fryburgu i w Papieskim Uniwersytecie „Angelicum". W 1938 wykładał w krakowskim Uniwersytecie Jagiellońskim. Bocheński jest profesorem uniwersytetów: we Fryburgu, Notre Dame i innych uniwersytetów w Stanach Zjednoczonych. Cieszy się międzynarodową sławą znanego logika i filozofa. Jako ksiądz, a przy tym konsekwentny, autentyczny racjonalista, przeżywa jednak Bocheński wątpliwości, które ujawnia zdawkowo w napisanym w ostatnich latach krótkim posłowiu do książki. Wyznaje w nim, że stracił wiarę w dobroć człowieka i wydaje mu się on stworzeniem wyjątkowo złym i okrutnym. Uznaje też, że humanizm filozoficzny jest *głównym zabobonem naszych czasów.* Przytaczam tę wypowiedź o utracie wiary w człowieka ze zrozumieniem i respektem, by z niej wyciągnąć naukę, że może warto uznać granicę racjonalności i uchronić umiarkowaną choćby wiarę w ludzi, na podstawie lepszej strony ich natury.

Książka Bocheńskiego warta jest polecenia wszystkim, tak filozofom profesjonalnym, jak i dyletantom, każdego bowiem czymś obdarzy. Zachwycić może płynnością, logicznym związkiem i elegancją wywodów a zarazem rzadko spotykaną prostotą i jasnością wykładu. Może jedynie utwory Władysława Witwickiego dadzą się z nią porównać.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

TERESA HOŁÓWKA

FILOZOFIA A POJĘCIE ZDROWEGO ROZSĄDKU

St. Zabieglik: *Krzywe zwierciadło filozofii czyli dzieje pojęcia zdrowego rozsądku.* Warszawa, KIW, 1987, 499 s.

Rzadko zdarzają się prace, których tytuł tak trafnie i zachęcająco sygnalizowałby główną ideę, jak w przypadku monografii Stefana Z a - bieglika. Trud nagromadzenia imponującego materiału — niemal wszystkich odmian i kontekstów, w jakich pojawia się w piśmiennictwie filozoficznym pojęcie zdrowego rozsądku — opłacił się autorowi sowicie. Udało mu się udokumentować, że ów ostateczny trybunał, do którego zwykliśmy się odwoływać i w którego istnienie święcie wierzymy, jest w znacznej mierze fikcyjny.

Zdrowym rozsądkiem nazywano bowiem rzeczy na tyle różne, że nie ma właściwie podstaw, by terminowi temu przypisywać jakąkolwiek swoistą treść. Bywał on nie tylko synonimem zdolności rozpoznawania prawdy, ale także odnosił się do postawy antyfilozoficznej. Oznaczał poglądy wyznawane powszechnie w danej społeczności i epoce, a kiedy indziej zbiór oczywistych pewników, które przyjmuje cały rodzaj ludzki. Rozumiano przezeń zarówno przekonania potoczne (przeciwstawiane twierdzeniom nauki), jak i umiejętność odróżniania sądów empirycznych od urojeń oraz przesądów. Posługiwano się nim mając na myśli instynktowne wyczucie tego, że jakaś teza jest niepodważalna, lecz również wówczas, gdy chodziło o elementarną wiedzę o świecie, nabytą w wyniku zwykłych doświadczeń. Określano mianem *zdrowego rozsądku* poglądy pospólstwa, opinie słuszne, lecz banalne, wrodzone zasady rozumu, preteoretyczny etap naszego poznania, pragmatyzm, a nawet tę własność, która odróżnia zwykłych ludzi od chorych umysłowo i niedorozwiniętych, by wyliczyć tylko denotacje najczęściej spotykane.

Co więcej, wobec *zdrowego rozsądku* zajmowano bardzo spolaryzowane stanowiska. Pojęcie to miewało wydźwięk pozytywny i miewało wydźwięk negatywny. Zdaniem jednych, psychologiczna oczywistość, która towarzyszy pewnym przekonaniom i jest znamieniem ich *zdroworozsądkowości,* stanowi wystarczającą rację, by przyznać im status przeko-

nań w najwyższym stopniu wiarygodnych (szkoła szkocka), zdaniem innych owo poczucie oczywistości winno właśnie skłaniać nas do braku zaufania: to, co oczywiste jest zwykle tym, co dogodne, pożądane lub nawykowe (F. B a c o n, Russell). Część spośród tych, którzy utożsamiali *zdrowy rozsądek* — z wstępnym stadium ludzkiej wiedzy twierdziła, że zostaje ono następnie rozwinięte i pogłębione w nauce oraz filozofii (pozytywiści), część natomiast utrzymywała, że zaawansowane formy myślenia polegają na odrzuceniu tego, co dyktuje naiwny ogląd rzeczywistości (H e g e l, niektórzy fenomenologowie) bądź uważała je za formy niezależne, funkcjonujące niejako na innej płaszczyźnie poznawczej (James, S c h e l e r). Sądzono często, iż władza *zdrowego rozsądku* jest *równo podzielona,* to jest przysługuje w naturalny sposób wszystkim; pojawiała się wówczas tendencja do zamiennego traktowania takich terminów, jak francuski *bon sens — sens commun* czy angielski *good sense — common sense* (u Kartezjusza i H u m e' a). Lecz jednocześnie powstawały doktryny, w których *zdrowy rozsądek* pojmowano jako przeciwieństwo opinii obiegowej i odwoływano się doń atakując popularne *przesądy* (janseniści z Port Royal, Lord Shaftesbury).

Zdarzało się, że ten sam pogląd filozoficzny zarazem głoszono i zwalczano w imię *zdrowego rozsądku.* Berkeley wyrażał nadzieję, odmawiając istnienia wszystkiemu poza ideami umysłu, że uznawszy jego koncepcję ludzkość odwróci się ostatecznie od *filozofii akademickiej* wraz z jej *paradoksami* i dokona rehabilitacji swych *przyrodzonych pojęć,* które dyktuje *zdrowy rozsądek.* Identyczną nadzieję wyrażali Reid i M o o r e, gdy przystępowali do krytyki Berkeleya. Myśl Oświecenia z pasją atakowała religię jako zbiór wierzeń sprzecznych ze *zdrowym rozsądkiem* (Helwecjusz, Meslier); jednocześnie u niektórych myślicieli chrześcijańskich teza o istnieniu Boga jest konsekwencją *naturalnego funkcjonowania rozumu* i należy do prawd *zdrowego rozsądku* w ten sam sposób, co na przykład teza, że całość jest większa od części (Maritain, Krąpiec). Zdarzało się także, że to samo twierdzenie jedni aprobowali jako *zdroworozsądkowe,* a więc nie wymagające uzasadnień, inni zaś odrzucali, ponieważ to, co podsuwa nam *zdrowy rozsądek* jest *eo ipso* błędne — jest wytworem myślenia prymitywnego, niezdolnego oddzielić *pozory* od *istoty rzeczy* (wyraźną skłonność w tym kierunku przejawiały zwłaszcza koncepcje idealistyczne). Dodajmy wreszcie, że w piśmiennictwie filozoficznym próżno szukać charakterystyki *zdrowego rozsądku.* Filozofowie ograniczali się zwykle do skąpej egzemplifikacji, przy czym przykłady te stanowiły jedynie punkt wyjścia rozwijanych teorii.

Wszystko to sugerowałoby konkluzję następującą: wieloznaczność *zdrowego rozsądku* nie jest wynikiem spontanicznej ewolucji, w trakcie której termin stopniowo obrasta w różnorakie, choć spokrewnione ze sobą konotacje. Jest to wieloznaczność typowa dla zmiennych jak kameleon pojęć *służebnych* — pojęć takich, jak na przykład *postępowy, prawo natury* czy *sprawiedliwość.* Są one wypełniane coraz to nowymi treściami w zależności od kontekstu i używane głównie w celach perswazyjnych. Toteż gdy Stefan Zabieglik pisze, że u większości filozofów *zdrowy rozsądek* stanowi przede wszystkim *pewną konstrukcję teoretyczną zbudowaną dla określonych celów, które stawia sobie autor systemu* (s. 12), można mieć wrażenie, że przymiotnik *teoretyczną* należałoby raczej zastąpić przymiotnikiem *retoryczną,* skoro walory emocjonalne przeważają w niej w jawny sposób nad elementami opisowymi. Nie ulega natomiast wątpliwości, że konstrukcja ta pojawia się *niejako przy okazji podejmowania różnych wewnątrzjilozoficznych problemów,* takich jak na przykład problem oddzielenia nauki od innych rodzajów poznania czy właściwej interpretacji wrażeń zmysłowych. Dzieje pojęcia *zdrowego rozsądku* to rzeczywiście krzywe zwierciadło filozofii: spoglądając weń nie dowiemy się prawie niczego o *zdrowym rozsądku,* dowiemy się za to wiele o tym, jak pojmowano uprawianie filozofii, gdzie szukano uzasadnienia dla jej twierdzeń, jakie kwestie uważano za podstawowe, w czym upatrywano prawdy, co sądzono o naturze ludzkiego umysłu.

Pod tym wszakże względem monografia pozostawia uczucie pewnego niedosytu, wywodzącego się z chronologicznego raczej niż merytorycznego uporządkowania materiałów. Główna idea książki, wyrażona w tytule, zyskałaby chyba znacznie na plastyczności, gdyby różne warianty *zdrowego rozsądku* zostały skorelowane na przykład z różnymi poglądami na temat istoty filozofowania (ci, którzy utożsamiali ją ze sceptycyzmem, posługiwali się zazwyczaj *zdrowym rozsądkiem* w sensie pejoratywnym) lub z różnymi ujęciami rozwoju ludzkiej wiedzy (zwolennicy teorii *nieprzerwanej kontynuacji* z reguły zaprzeczali istnieniu konfliktu pomiędzy nauką a zdrowym rozsądkiem, przeciwnie zwolennicy teorii *skokowej).* Pozwoliłoby to czytelnikowi dostrzec interesujące powinowactwa pomiędzy koncepcjami należącymi do odmiennych epok i kierunków filozoficznych. Wydaje się także, że zbyt wiele miejsca poświęcono sporom filozofów z religią i panującym porządkiem społecznym (w których *zdrowy rozsądek* był na ogół pustym chwytem retorycznym) kosztem na przykład skrótowo omówionych prac neopozytywistów (w których pojęcie *zdrowego rozsądku* akurat zawierało sporo treści).

Są to jednak obowiązkowe grymasy piszącego recencję. W *Krzywym*

zwierciadle pokazano nam fascynujący spektakl: dziejów nowożytnej myśli filozoficznej odbitych w jednym pojęciu, rzadko kojarzonym z filozofią, a jeszcze rzadziej będącym przedmiotem refleksji. Osobne słowa uznania należą się redaktorowi Stanisławowi Radziszewskiemu, który ze zwykłym dla siebie znawstwem doprowadził do powstania książki o tak oryginalnej postaci, poprzedził ją dowcipną przedmową, opatrzył każdy rozdział stosownym mottem i zadbał o dobranie znakomitych ilustracji.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

BOHDAN MISIUNA

O RADOŚCI AFIRMACJI

J. Ching-hsiung Wu: O *radości.* Wyd. II, Warszawa, Verbinum, 1987, 103 s.

Ta niewielka książeczka zaznajamia nas z intuicjami i poglądami Johna Ching-hsiung W u, wybitnego katolickiego intelektualisty chińskiego, mieszkającego na Tajwanie. Znany jest on czytelnikom naszego kręgu kulturowego przede wszystkim z autobiografii *Beyond East and West* (New York, 1951) oraz z książki o św. Teresie pt. *The Science of Love.* Prawie wszystkie zresztą jego utwory literackie i prace naukowe (głównie z dziedziny prawa), tłumaczone były na któryś z języków europejskich. Jest on również cenionym autorem studiów porównawczych dotyczących kultury chińskiej i duchowości chrześcijańskiej. Do szczególnie cennych tłumaczeń zalicza się jego przekład Tao-te-king na język angielski oraz przekłady biblijne na klasyczny język chiński. Wiele artykułów opublikował Ching-hsiung W u, w założonym przez siebie w 1935 roku i wydanym w języku angielskim czasopiśmie „T'ien-hsia" („Świat"), które stawiało sobie za cel zapoznanie Zachodu z tradycją intelektualną Chin. Ze względu na wpływ, jaki wywiera na współczesny katolicyzm chiński, określa się go często mianem *patriarchy,* a ze względu na twórczość i szczególną drogę rozwoju duchowego porównywany bywa ze św. Augustynem. O najważniejszych szczegółach jego niezwykle czynnego życia dowiadujemy się ze szkicu biograficznego napisanego przez ks. R. Malka. Czytamy tam między innymi, że był on współtwórcą konstytucji Republiki Chińskiej z 1946 roku, uczestniczył jako doradca delegacji chińskiej w Konferencji Założycielskiej ONZ, był ambasadorem Chin w Watykanie, jest członkiem Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości z siedzibą w Hadze, członkiem honorowym *American Academy of Arts and Sciences* oraz doktorem honoris causa kilku uniwersytetów amerykańskich. Zainteresowania filozoficzne Ching-hsiung Wu znalazły swój oddźwięk między innymi w powierzeniu mu na początku lat pięćdziesiątych stanowiska profesora filozofii chińskiej w Honolulu.

Na książeczkę *O radości* składają się: esej *Radość w filozofii chińskiej* oraz drobne fragmenty różnych utworów Ching-hsiung W u, zebrane pod tytułem *Okruchy doświadczenia* z troską o ukazanie drogi, jaka

zaprowadziła go do wiary chrześcijańskiej. Jej autora można właściwie bez przeszkód określić jako mistyka, dla którego najważniejszym wydarzeniem życiowym jest przebudzenie się do prawdy. Takim swoistym przebudzeniem było w jego życiu nawrócenie, które dokonało się pod wpływem lektury *Apologii* Newmana i *Dziejów duszy* św. Teresy.

I. IDEA RADOŚCI W FILOZOFII CHIŃSKIEJ

Esej o *duchu radości,* przenikającym podstawowe kierunki filozofii chińskiej: konfucjanizm, taoizm i buddyzm, nie wyszedł spod pióra historyka filozofii. Sam autor, z właściwą sobie prostotą, ujawnia powody, które skłoniły go do jego napisania. *Nie ma nic bardziej zachwycającego od studium różnych filozofii radości, od cieszenia się każdą z nich i, w końcu, od próby ich zharmonizowania* (s. 27). Czytelnika oczekującego od autora chłodnego dystansu do opisywanego przedmiotu spotkać więc może w tym miejscu zawód. Zamiast z krytyczną wiedzą ma on raczej do czynienia z subtelnym znawstwem, odpowiadającym stopniowi wrażliwości autora, dla którego tradycja filozoficzna jest czymś więcej niż tylko przedmiotem studiów. Tylko bowiem przy żywym, bezpośrednio intuicyjnym jej odczuciu, można dostrzec, jak to czyni C h i n g - h s i u n g W u, harmonię w wielości poglądów i zasad tworzących materię filozofii chińskiej. Tego rodzaju znawstwo polegające na odnajdywaniu tej samej istotnej prawdy w różnych, nierzadko przeciwstawnych sformułowaniach, nie jest jednakże czymś wyjątkowym w tradycji myśli chińskiej, której rozwój przebiegał w sposób swoisty. W stosunku bowiem do tej filozofii prawdziwe okazuje się przeświadczenie A. Schweitzera, że cała historia filozofii polega na usiłowaniach wyrażenia okrężnymi drogami *idei etycznej afirmacji świata i życia, która w naturalny sposób istnieje w człowieku* [1]. Otóż przeciwstawne poglądy etyczne o takim stopniu ogólności można zwykle sprowadzić do jakiegoś wspólnego dla nich psychicznego podłoża, do pewnych uniwersalnych ludzkich pragnień. Są one jednakowo prawdziwe tylko w odniesieniu do różnych warstw psychiki, w których pragnienia te dochodzą do głosu. Pragnienie afirmacji świata może być zatem urzeczywistniane na gruncie tej samej osobowości w różny sposób, np. poprzez celowe działanie i nieingerowanie w bieg wydarzeń. Głębsza realizacja tego pragnienia nie wyklucza więc bynajmniej jego realizacji powierzchownej. Oparte na przeżyciu afirmacji różne sposoby

[1] A. Schweitzer: Z *mojego życia...* (tłum. I. Salamon). Warszawa 1981, s. 161.

ustosunkowania się do świata dopełniają się często wzajemnie tworząc swego rodzaju psychiczną harmonię.

Swoje rozważania poświęcone idei radości w filozofii chińskiej rozpoczyna Ching-hsiung Wu od zwięzłej charakterystyki konfucjanizmu. W atmosferę specyficznej radości przenikającej myśl Konfuncjusza najlepiej wprowadza, jego zdaniem, początkowy fragment *Dialogów konfucjańskich.* Czytamy w nim: *Mistrz powiedział: Czyż nie daje to radości, gdy człowiek uczy się i czas swój ćwiczeniem w nauce wypełnia? Czyż nie sprawia to również radości, gdy wiedzę czerpać przyjeżdżają do niego przyjaciele z krain najdalszych? Czyż nie jest jednak prawdziwie szlachetny ten, kto się nie smuci, choć się na nim ludzie nie poznali? (Dialogi konfucjańskie, I, 1.)*

Niewyczerpanym źródłem tego rodzaju radości jest sama aktywność życiowa, nie zaś okoliczności zewnętrzne, jakie mogą mieć wpływ na życie. Jest to bowiem radość pełni życia. Dobra, których zdobycie zależy od okoliczności zewnętrznych, nie posiadają, zdaniem Konfucjusza, istotnej wartości. Nie zalecał on jednakże pełnego wyrzeczenia się pragnienia posiadania tych dóbr, lecz jedynie rezygnację z pragnienia posiadania ich za cenę moralnej tożsamości.

Z pełniejszym wyrzeczeniem mamy, jak się wydaje, do czynienia w taoizmie. Dla taoisty wszelkie bogactwa i zaszczyty, a nawet samo życie, nie mają większej wartości jako przedmioty pragnień, ponieważ każdy i tak w pewnym sensie je posiada; są one bowiem własnością przyrody, do której należą. Taki stosunek do świata stanowi jednakże wyraz raczej spontanicznej rezygnacji niż wyrzeczenia. Dlatego też być może C h i n g - -hsiung Wu unika tuaj słowa *wyrzeczenie,* do którego musieliśmy się odwołać chcąc należycie uchwycić jego myśl. Zauważmy przy okazji, że nie posługuje się on również takimi często dzisiaj nadużywanymi słowami, jak *wartość* czy *afirmacja,* którymi posługiwać się będziemy referując jego poglądy. Mówi raczej o pragnieniu i pewnego rodzaju wewnętrznej harmonii. Wydaje się, że pojęcia jakich używa, są w stanie w większym stopniu uchwycić intuicyjną treść zawartą w różnych kierunkach filozofii chińskiej.

Konfucjanizm jest filozofią, z której w Chinach zrobiono największy praktyczny użytek. W szkicu pt. *Wschodnie i zachodnie ideały szczęścia* Russell zauważa, że istnieją dwa rodzaje moralności: *jeden, który zachwalamy, ale którego nie uprawiamy i drugi, który stosujemy w praktyce, ale rzadko zalecamy*[2]. Uwaga ta nie odnosi się jednakże, jego zda-

[2] B. Russell: *Wschodnie i zachodnie ideały szczęścia.* W: *Szkice sceptyczne* (tłum. A. Kurlandzka). Warszawa 1957, s. 76.

niem, do kultury chińskiej, w której przewagę nad subtelnym ideałem moralnym taoizmu zdobył praktyczniejszy i bardziej umiarkowany konfucjanizm. Nie ma w związku z tym w tej kulturze takiego rozdźwięku między ideałem moralnym a codziennym postępowaniem ludzi, jaki istnieje w chrześcijańskiej kulturze Zachodu. Konfucjusz nie głosił np. zasady odpłacania dobrem za zło. Oceniał on ludzkie możliwości bardziej realistycznie niż założyciel taoizmu L a o - t s y, którego poglądy są do pewnego stopnia analogiczne do tych, jakie znamy z Kazania na Górze.

Podstawowa różnica między konfucjanizmem a taoizmem polega, według Ching-hsiung W u, na tym, że w tym ostatnim mistycyzm przeważa nad nastawieniem moralnym. Wprawdzie mistycyzm jest również w pewnym stopniu obecny w konfucjanizmie, jednakże konfucjaniści nastawieni są przede wszystkim na praktyczne spełnianie obowiązków moralnych. Źródłem ich radości jest poczucie więzi z innymi ludźmi, podczas gdy dla taoistów podstawowe jest odczucie jedności z bytem. Ważnym dla autora odkryciem było uświadomienie sobie faktu, że oba te źródła radości mogą istnieć obok siebie w usposobieniu tego samego człowieka. *We wnętrzu każdego człowieka drzemie zarówno taoista, jak i konfucjanista, chociaż ze względu na temperament, człowiek skłonny jest uznać przewagę jednego lub drugiego* (s. 40). W swojej autobiografii pisze on, że największymi mężami stanu w dziejach Chin byli ludzie, którzy działali jak konfucjaniści, a odczuwali jak taoiści, a nawet sam Konfucjusz był *człowiekiem żyjącym w Tao* (s. 15). Konsekwentne spełnianie obowiązków moralnych wymaga więc, jego zdaniem, chociaż nie twierdzi on tego *explicite,* także pewnej wrażliwości z istoty swej pozamoralnej, wykraczającej poza sferę kontaktów z innymi ludźmi. Ktoś działający jak konfucjanista, a odczuwający jak taoista starałby się zatem nie naruszać swej głębszej harmonii ze światem przez nazbyt rygorystyczne trzymanie się zasady odpłacania każdemu tym, na co zasługuje, jak tego wymaga poczucie sprawiedliwości. W perspektywie kosmicznej jedności wszystkich istot żywych wobec bytu samo przeciwieństwo między dobrem i złem ulega zatarciu, pozostaje natomiast pragnienie zachowania wewnętrznej psychicznej harmonii, którą zburzyć by musiały próby odpłacania dobrem wyłącznie za dobro, a złem za każde zło.

Książeczka Ching-hsiung Wu pozwala na przeprowadzenie pewnych porównań między taoizmem a stoicyzmem. Taoizm wyrasta zasadniczo z tej samej co stoicyzm postawy wobec życia i bywa z nim utożsamiany. Najdalej posunął się chyba w tej identyfikacji Schweitzer. Taoizm, który określa on mianem *chińskiego stoicyzmu* i stoicyzm grecki, różnią się według niego tylko tym, że *grecki zrodził się z rozwiniętego, logicznego myślenia, chiński zaś z myślenia nierozwiniętego, ale cudownie*

głębokiego[3]. Również, według Ching-hsiung W u, taoizm wyraża pewną uniwersalną postawę wobec świata i życia, którą moglibyśmy określić jako postawę w naturalny sposób stoicką. Postawę tę doskonale ucieleśnia jego zdaniem szekspirowski Horacjusz, który *mógłby z jednakową wdzięcznością przyjąć szturchańce jak i nagrody losu* (s. 36), nie przywiązuje się bowiem nadmiernie do życia, czy też, mówiąc słowami Czuang-tsy, *nie buduje swego szczęścia na przypadku.* Kwestią zdrowego rozsądku jest dostrzeganie w życiu swoistej dialektyki, zgodnie z którą wszystko zmierza do tego, aby zmienić się w swoje przeciwieństwo: pomyślność w niepowodzenie, strata w zysk, dobro w zło. Postawa, o której mówimy nie ogranicza się jedynie do zachowania zdrowego rozsądku, lecz wymaga także czegoś, co by w istotny sposób ją uzupełniało i w czym mogłaby znaleźć dodatkowe oparcie: określonych przeświadczeń metafizycznych lub religijnych, skłonności perfekcjonistycznych, przeżyć mistycznych, itp. Sam autor stara się spojrzeć na nią w sposób prostszy. Wiąże ją z upodobaniem niektórych ludzi dla pokory, skromności i ciszy oraz z ich niezgodą na poważne traktowanie agresywności, ambicji, robienia kariery, wysokiego mniemania o sobie. Tego rodzaju postawę możemy jego zdaniem odnaleźć *w każdym zakątku świata* [4].

Czytając dzieła klasyków taoizmu odnajdujemy w nich obcą w zasadzie stoikom skłonność do ukazywania niezwykłych, przekraczających ludzką miarę, zjawisk. Oto na przykład ogromny ptak P'eng (który przed przemianą był rybą) zrywa się do lotu i udaje na sześciomiesięczne wczasy, wzburzając przy tym morze i wspierając się na huraganie. Gdzieś indziej żyje żółw, który liczy pięćset lat i tyleż jesieni. Jest taka góra, na której żyją nieśmiertelni. Ciało ich jest jak lód, a cera jak śnieg[5].

Rozwinięte w taoizmie tak silnie poczucie cudowności i niezwykłości świata wiąże Ching-hsiung Wu z naturalnym rytmem życia. Taoista odbywa beztroskie wycieczki w sferę transcendencji jedynie po to, aby z właściwej perspektywy patrzeć na swe miejsce w świecie.

Poza prelogiczną formą myślenia i rozwiniętym poczuciem cudowności świata różni taoizm od stoicyzmu nieustanne podkreślanie spontaniczności, z jaką działa w człowieku tao, podczas gdy stoicyzm, zwłaszcza późny, silnie akcentuje konieczność wysiłku moralnego zmierzającego do spełniania obowiązku. Na psychologiczną trafność taoistycznego punktu widzenia zwracał uwagę twórca psychologii humanistycznej

[3] A. Schweitzer: op. cit., s. 161.

[4] Por. napisany przez Ching-hsiung Wu wstęp do książki T. Mertona: *The Way of Chuang Tzu.* London, s. 11.

[5] Por. Czuang-tsy: *Nan-Hua-Czen-King* (tłum. W. Jabłoński). Warszawa 1953, rozdz. I, 1 (s. 45—46), 4 (s. 47—48).

A. Maslow. Spontaniczność jest według niego jedną z cech człowieka o wysokim stopniu samorealizacji, który uwolnił się od ciężaru zaspokajania potrzeb wynikających z psychicznego braku i od kłopotliwego przerostu mechanizmów obronnych[6]. Różnica między stoicyzmem a taoizmem polega, jak się wydaje, na tym, że stoicyzm ukazuje przede wszystkim drogę powadzącą do życia *zgodnego z naturą,* podczas gdy taoizm przedstawia głównie osiągnięty już stan zgodności między wolą jednostki, *a wolą świata.*

Opisy niewzruszoności taoistycznego mędrca wypadają w każdym razie znacznie ciekawiej niż np. deklamacje Seneki o niezłomności mędrca stoickiego, którą zawdzięcza on wyłącznie przestrzeganiu własnych postanowień. Tego rodzaju różnica w rozłożeniu akcentów ma swoje źródło, jak się wydaje, w tym, że stoicyzm, mimo istniejącego w nim pierwiastka mistycznego, jest przede wszystkim etyką wyrzeczenia.

W buddyzmie zen nie można, według Ching-hsiung W u, widzieć jedynie pesymistycznej i nihilistycznej filozofii życia, skoro *w koncepcji radości tylko chrześcijaństwo przewyższa buddyzm* (s. 43). Zwłaszcza w buddyzmie mahajana, którego *wielkoduszną atmosferę* odziedziczył buddyzm zen, obecna jest intensywna radość płynąca z przyczyniania się do zbawienia innych istot. Chin-hsiung Wu wskazuje przy tym na oryginalność buddyzmu zen w stosunku do wcześniejszej tradycji buddyjskiej. Wywodzi się on w znacznej mierze z chińskiej tradycji filozoficznej ukształtowanej przez konfucjanizm i taoizm. Co więcej buddyzm zen spowodował w pewnym sensie rewolucję w tradycji całego buddyzmu. Jego założyciel Hui-neng (638—713) głosił bowiem doktrynę niezależności i wewnętrznej autonomii jednostki, podczas gdy zgodnie z dotychczasową tradycją buddyjską wierny powinien szukać oparcia w prawie *(dharma)* i we wspólnocie *(sangha).* Całą istotną zawartość swej myśli streścił on w następujących zaleceniach: *Wewnątrz utrzymuj umysł w doskonałej harmonii z własną naturą; na zewnątrz szanuj wszystkich ludzi. Oto jest poleganie na sobie* (s. 44).

Radość w buddyzmie zen ma swoje źródło w przeżyciu wewnętrznego oświecenia i pomaganiu innym w osiągnięciu takiego samego wglądu we własną naturę. Tego rodzaju radość samoodkrywania jest przypadkowa i nieoczekiwana, jak nieoczekiwane i przypadkowe jest samo oświecenie, do którego przygotowuje wprawdzie medytacja i umacnianie się w cnocie, ale które zasadniczo nie zależy od nas samych. W porównaniu z taoizmem buddyzm zen potrafi dostrzec rzeczywistość duchową także w codzienności. Przyczyną oświecenia adeptów zen bywały przypadkowo usłyszane

[6] A. H. Maslow: W *stronę psychologii istnienia.* Warszawa 1986.

dźwięki (śpiew wilgi lub rechotanie żab), a także kolory (widok kwiatów brzoskwini).

Jest rzeczą prawie niemożliwą streszczenie utworu, w którym istotną rolę odgrywa specyficzny smak autora, bez ryzyka nieporozumienia co do jego podstawowych przeświadczeń czy tez. W przypadku C h i n g - -hsiung Wu są to raczej przeświadczenia, które można byłoby wyrazić następująco:

1. Radość taoistyczna jest głębsza od konfucjańskiej, ponieważ opiera się na bardziej wewnętrznej harmonii jednostki z bytem, podczas gdy radość konfucjańska ma swoje źródło w harmonii, w stosunkach międzyludzkich.

2. Radość taoistyczna i konfucjańska dopełniają się wzajemnie. Ten sam człowiek może odnajdywać radość życia nie tylko w przeżywaniu jego pełni, jaką daje wysiłek i działanie, lecz również w głębszym przeżyciu jedności ze światem, mającym swe źródło w spontaniczności i kontemplacji.

3. Buddyzm zen przynosi afirmację pełniejszą od tej, jaka jest udziałem konfucjanisty czy taoisty. Jest on bowiem także religią ukazującą człowiekowi konsekwentnie duchowy wymiar jego egzystencji. Dzięki tego rodzaju świadomości może on nie tylko zaakceptować swą codzienność, lecz także odnaleźć w niej całe bogactwo rzeczywistości duchowej.

4. Radość chrześcijańska obejmuje wszystkie wymienione dotychczas rodzaje radości, ponieważ tkwiąca w chrześcijaństwie afirmacja ludzkiego losu jest doskonalsza.

II. DROGA ROZWOJU DUCHOWEGO AUTORA

Droga Ching-hsiung Wu do przeświadczenia o wartości duchowej chrześcijaństwa w małym stopniu przypomina najczęstszą drogę tzw. ludzi Zachodu do buddyzmu i innych religii Wschodu. Jest to bowiem droga intelektualnego wysiłku.

Jeszcze podczas studiów w uczelni prowadzonej przez metodystów Ching-hsiung Wu przyjął chrzest, ale dopiero w dwadzieścia lat później przechodząc na katolicyzm ugruntował ostatecznie swoją religijność. W tym czasie przeżył okres całkowitego odejścia od wiary a także okres swoistego synkretyzmu religijnego, w którym przedmiotem swojej religijności uczynił postawy wielkich filozofów i założycieli religii. Niektóre wypowiedzi Ching-hsiung Wu wyznaczają ślady jego intelektualnych poszukiwań. Przytoczymy tutaj tylko te z nich, które mogą rzucić jakieś światło na kwestie, z jakimi pozostawia nas kończąc swój esej o radości w filozofii chińskiej.

Pierwsza z tych wypowiedzi ilustruje osobisty stosunek autora do tradycji myśli chińskiej. *Duch mojej matki* — pisze Ching-hsiung Wu w swojej autobiografii — *pomaga mi zrozumieć taoizm; duch mojego ojca pomaga mi szanować konfucjanizm. Taoista we mnie patrzy na przemiany szczęścia jak na następstwo dnia i nocy, wiosny i jesieni w naturalnym biegu rzeczy. Konfucjanista we mnie popycha mnie do praktykowania miłości, która jedynie jest trwała. W ten sposób jestem przygotowany na najgorsze, mając jednak nadzieję na najlepsze* (s. 11). W tym swoistym wyznaniu chodzi, jak widać, nie tyle o szacunek dla określonych przeświadczeń i poglądów rodziców, ile o pewną harmonię usposobienia autora, na którą składają się pewne cechy psychiczne matki i ojca. Ponadto dla kogoś wychowanego w tradycji kultury chińskiej ukształtowanej przez taoizm i konfucjanizm harmonijna osobowość łączy ze sobą pierwiastek żeński i męski, bierność i działanie, spontaniczność i kontrolę. W miarę jak Ching-hsiung Wu odkrywał w sobie taką harmonijną osobowość uświadamiał sobie jednocześnie swój związek z tradycją życia duchowego istniejącą w kulturze chińskiej, a równocześnie potrzebę szerszego otwarcia na. rzeczywistość duchową wykraczającą poza naturalny rytm życia. Ta jego potrzeba znalazła swoje zaspokojenie w buddyzmie. Jednakże to nie metafizyka buddyjska, lecz osobowość i postawa Buddy fascynowała Ching-hsiung W u. *Tym, co mnie fascynowało w Buddzie nie była jego nauka o istocie rzeczywistości, ale jego wielka osobowość, jego wielkoduszna miłość do wszelkiego stworzenia, jego heroiczne wyrzeczenie się świata, jego bezbłędne poszukiwanie prawdy* (s. 65). Wrażenie, jakie wywarła na nim postawa Buddy było tak nieodparte, że w pewnym momencie swego życia utożsamiał ją nawet z postawą Chrystusa. Potem jednak uznał Buddę za jednego z tych mistrzów, którzy doprowadzili go do Chrystusa. Buddyzm z jakichś powodów nie zaspokajał bowiem w pełni jego potrzeby afirmacji. Byłoby rzeczą ryzykowną dociekanie na podstawie fragmentów zamieszczonych w tej niewielkiej książeczce, dlaczego nie mógł jej zaspokoić, chociaż jest w nich dostatecznie wiele myśli i uczuć, które świadczą o tym, że znalazł on w chrześcijaństwie to, czego z taką wytrwałością poszukiwał.

III. WARTOŚĆ DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Usiłując, czasami zresztą bezskutecznie, wydobyć z książki Ching-hsiung Wu interesujący nas zasób informacji dotyczących filozofii chińskiej oraz zapoznając się, z konieczności bardzo pobieżnie, z niektórymi etapami rozwoju duchowego jej autora, pominęliśmy być może to,

co stanowi jej największą wartość. Wartość jej polega, jak się wydaje, na tym, że książka ta usiłuje przekazać specyficzne, z istoty swej w pełni nieprzekazywalne, doświadczenie religijne autora. Z takim też zamiarem przygotował tę skromną antologię ks. Malek.

Jest to jedna z tych książek, których nie sposób czytać systematycznie. Skłania ona ze względu na swą treść i sposób, w jaki jest napisana, do ciągłego obcowania z przeżyciami i myślami, którymi jest przesycona. Natrafiając wielokrotnie na te same zdania możemy przypisywać im różne znaczenie w zależności od dominującego w nas nastroju duchowego. Odwołuje się ona bowiem w dużym stopniu także do naszych własnych przeżyć. Czego nie możemy należycie uchwycić, to możemy dzięki niej przynajmniej odczuć. Przetrząsając powielokroć kartki tej książeczki zauważamy, że obecna w niej radość nie ogranicza się do głębokiego i trwałego zadowolenia, jakie daje filozoficzny stosunek do świata i moralna postawa życiowa. Wyczuwamy tutaj prawdziwie franciszkańską radość intensywnego wzruszenia, kontrastującą zdecydowanie z intelektualnym chłodem, do jakiego przyzwyczaja nas lektura utworów filozoficznych. Doświadczenie religijne poprzedzone pewnym z istoty swej intelektualnym wysiłkiem zasługuje na bliższą uwagę i może zainteresować nawet tych czytelników, którzy sami nie uważają się za ludzi religijnych w najbardziej rozpowszechnionym tego słowa znaczeniu.

IV. NA CZYM POLEGA RADOŚĆ AFIRMACJI?

Książka ta ukazuje, na czym polega radość afirmacji świata i ludzkiego losu. Czyni to jednak unikając zbędnych rozróżnień w sposób tak prosty, że możemy jedynie odczuć obecność tej radości, nie potrafimy jednakże dokładnie jej określić. Czynna życzliwość, rezygnacja z nadmiernej troski o własne ja, wgląd we własną, głębszą naturę, miłość, są to według autora, różne źródła coraz głębszej i intensywniejszej radości. Przeżycia te odsłaniają przed nami stopniowo istotę afirmacji: jest ona całkowitym zjednoczeniem ze światem, poprzez które zatarciu ulega różnica między pragnieniami jednostki a biegiem zdarzeń. Nie jest ona zatem po prostu zgodą na los, ani tym bardziej połowiczną akceptacją świata ze względu na pozytywne wartości, jakie w nim są zawarte.

W znanym eseju *Etyka bez kodeksu* L. Kołakowski sugeruje, że afirmacja świata oznacza jedynie pogodzenie się z faktem, że świat jest nam dany taki, jaki jest. Tego rodzaju zgoda na świat przez nas zastany nie wyklucza jego zdaniem działań na rzecz przemiany świata poprzez stopniowe eliminowanie istniejącego w nim zła. Wręcz przeciwnie, nakłada ona na nas obowiązek realizacji tych wartości, ze względu na

które świat mimo wszystko afirmujemy. W osobliwy jednakże sposób utożsamia Kołakowski afirmację świata z wymuszoną czy dobrowolną, ale tylko zgodą na to, że świat tak bardzo odbiega od naszych pragnień. Tego rodzaju zgoda mogłaby być nazwana jedynie w sposób paradoksalny *afirmacją negatywną* w przeciwieństwie do afirmacji autentycznej. Jest zatem rzeczą oczywistą, że zamiast zadowolenia przynosi ona w konsekwencji raczej troskę.

W przeciwieństwie do tak rozumianej, niepełnej afirmacji świata, autor *Radości w filozofii chińskiej* ukazuje możliwość afirmacji doskonałej, z którą wiąże się szczególny rodzaj radości. O tej doskonałej radości można również w sposób paradoksalny powiedzieć za C z u a n g - - t s y, że *polega ona na braku radości*[7] — tak jest różna od radości, jakiej zwykle doznajemy.

Tego rodzaju konstatacja nie usuwa oczywiście następujących pytań. Czy warunkiem koniecznym podjęcia przez jednostkę wysiłku zmierzającego do osiągnięcia rzeczywistej psychicznej harmonii ze światem jest jakiś rodzaj doświadczenia religijnego rozumianego najszerzej? Czy najgłębsza radość afirmacji zastrzeżona jest jedynie dla chrześcijan? Czy afirmacji można się nauczyć? Nie usiłując przesądzać odpowiedzi na te pytania, warto zauważyć, że Ching-hsiung Wu rozpoczyna swą wędrówkę w poszukiwaniu autentycznej afirmacji od ukazania takich powszechnie uznawanych wartości jak wiedza, racjonalne działanie oraz harmonijne współżycie społeczne. Wartości te nie tylko nie zostają przez niego zakwestionowane w punkcie wyjścia, lecz przeciwnie zostają one potwierdzone ostatecznie przez wartość miłości tego, co istniejące.

Korzyści płynące z lektury tej niewielkiej rozmiarami, lecz bogatej duchowo książki, mogą być, jak widać, wielorakie: można dowiedzieć się z niej czegoś istotnego o filozofii chińskiej od człowieka znającego i szanującego jej tradycję. Można dzięki niej uczestniczyć w specyficznym doświadczeniu intelektualnym człowieka, który ceni wartości o charakterze uniwersalnym. Przede wszystkim jednak wartość jej polega na tym, że została ona napisana przez człowieka, jak to trafnie określono we wstępie, *rzetelnie religijnego.* Stwarza to tym samym możliwość uczestniczenia w jego osobistym doświadczeniu religijnym, niezależnie od tego, czy skłonni bylibyśmy podzielać jego przeświadczenia. Książka ta, z pewnością zasługuje na lekturę niezależnie od wymienionych przed chwilą korzyści, ze względu na sam przedmiot, o jakim mówi: jest nim bowiem specyficzna, trudno uchwytna, radość płynąca z afirmacji świata i ludzkiego losu. Do takiej też bezinteresownej jej lektury chciałbym zachęcić życzliwego Czytelnika tej recenzji.

[7] Czuang-tsy: op. cit., rozdz. XVIII, 1, s. 194.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

STEFAN SARNOWSKI

MATERIAŁY POMOCNICZE Z FILOZOFII DO NAUCZANIA LITERATURY W SZKOŁACH ŚREDNICH

M. Łojek: *Teksty filozoficzne dla uczniów szkół średnich.* Warszawa, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1987, 355 s.

Środowisko filozoficzne, głównie Komitet Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk, od dawna podejmowało starania zmierzające do upowszechnienia filozofii, w tym zwłaszcza o jej wprowadzenie do programów nauczania szkół średnich. Wysiłki te zostały uwieńczone sukcesem. Przede wszystkim w obecnie obowiązujących w szkołach średnich programach nauczania filozofia została wprowadzona jako jeden z kilku przedmiotów do wyboru. Ale to jeszcze nie wszystko. Problematyka filozoficzna została także uwzględniona — i to, trzeba przyznać, nader szeroko — w nowych programach nauczania języka polskiego w szkołach średnich (liceach ogólnokształcących i zawodowych oraz technikach), w tej ich części, która nazywa się *kształcenie literackie i kulturalne.*

Wielkie znaczenie dla popularyzacji filozofii posiada zwłaszcza drugi fakt: uwzględnienie problematyki filozoficznej w programach nauczania języka polskiego we wszystkich klasach wszystkich szkół średnich. Ma to miejsce w ramach lektury uzupełniającej tego przedmiotu, składającej się na tak zwane *konteksty uzupełniające.* Owe konteksty tworzą głównie fragmenty różnych prac filozoficznych, współwystępujących ze zjawiskami literackimi w epokach, na które program dzieli nauczanie literatury polskiej, a mianowicie: świat starożytny, średniowiecze, Odrodzenie, Barok, Oświecenie, Romantyzm, Pozytywizm, Młoda Polska, dwudziestolecie międzywojenne, współczesność.

Jednakże ustalenia programowe bez jakiegokolwiek zapewnienia ich realizacji posiadałyby niewielką wartość. Rzecz jasna, owo zapewnienie oznacza przede wszystkim dostępność tekstów filozoficznych dla nauczycieli języka polskiego, a także uczniów wszystkich typów szkół średnich. Tworzy to przecież wielotysięczną rzeszę czytelników tych tekstów. Potrzeby tej, jak widać o znacznych rozmiarach, w żadnym wypadku nie zaspokoją publikacje dzieł filozoficznych, głównie z powodu niskich nakładów. Jedynym sensownym wyjściem, zresztą powszechnie w takich

wypadkach stosowanym, jest opracowanie odpowiednich wypisów czy antologii.

Zadanie to wykonują *Teksty filozoficzne dla uczniów szkół średnich,* dzieło autorstwa Mieczysława Łojka. Zważywszy na podane okoliczności — zapewnienie realizacji obowiązującego programu nauczania języka polskiego w szkołach średnich oraz pogłębienie wiedzy filozoficznej w szerokich kręgach społeczeństwa — autorowi *Tekstów filozoficznych* należą się słowa najwyższego uznania. Nie trzeba być zbytnio domyślnym czy przewidującym, aby żywić pewność, że omawiana praca spotka się z zainteresowaniem, a także wdzięcznością szerokiej rzeszy czytelników. Uznanie to należy się tym bardziej, że jakiekolwiek opracowywanie wyboru tekstów jest zadaniem nader trudnym i niewdzięcznym. W szczególny sposób odnosi się to może właśnie do filozofii.

M. Łojek swój wybór tekstów filozoficznych opatrzył *Wprowadzeniem* oraz *Wykazem podstawowych terminów filozoficznych.* Ponadto każdy fragment jest poprzedzony krótką informacją obejmującą podstawowe dane dotyczące biografii autora, całości jego poglądów, charakteru kierunku, który reprezentuje, lub też szkoły, do której należy. Wszystko to powinno walnie ułatwić lekturę owych fragmentów. Ważne zaczenie posiada zwłaszcza ta część *Wprowadzenia,* która została zatytułowana *Związek literatury z filozofią.* Czytelnik może ją wykorzystać w charakterze klucza wiążącego określone fakty z zakresu historii literatury polskiej z odpowiednimi faktami filozoficznymi, które w postaci fragmentów dzieł zostały właśnie pomieszczone w omawianej antologii.

Żaden wybór z natury rzeczy nie może być doskonały. Opracowywanie wyborów jest jednak konieczne, inaczej nie byłby możliwy proces nauczania. Oczywiście wybór tekstów filozoficznych, sporządzony przez M. Łojka, też nie jest idealny. Wybór ten może budzić różne zastrzeżenia zwłaszcza wtedy, gdy jego czytelnik potraktuje go jako wybór tekstów filozoficznych po prostu. Oczekuje w nim wtedy w miarę wyczerpującej prezentacji wszystkich tych zjawisk, które składają się na fenomen filozofii ujęty całościowo, a więc we wszystkich jego istotnych wymiarach (problemowych, historycznych i in.). Taki właśnie cel stara się zrealizować na potrzeby szkolnictwa średniego B. Markiewicz (zob. *Filozofia dla szkoły średniej.* Warszawa, 1987). M. Łojek w swej pracy nie stawia sobie takiego celu. *Wypisy* — stwierdza we *Wprowadzeniu — zgodnie z dobrą wolą twórców programów nauczania, mają służyć przede wszystkim jako konteksty dla pełniejszego i głębszego zrozumienia wielorakich problemów zawartych w dziełach literackich.* Aby jednak uniknąć możliwych nieporozumień, to ograniczenie winno być jednak mocniej odnotowane, może nawet już w tytule. Chyba nic nie stało na przeszkodzie, aby wybór został opatrzony na przykład takim

oto tytułem: *Teksty filozoficzne. Materiały pomocnicze do nauczania języka polskiego w szkołach średnich.*

Filozofia jest obecna w literaturze pięknej w sposób nader specyficzny, zarazem niepomiernie zróżnicowany. Autorzy dzieł literackich przyswajają sobie idee filozoficzne zdecydowanie wybiórczo. Z drugiej strony nie jest również rzadkością, że oni sami idee takie tworzą. W sumie kształt filozofii obecnej w literaturze pięknej jest po prostu nieporównywalny z tym, który tworzy filozofia sama. Zróżnicowanie to jeszcze pogłębia się, jeśli uwzględnimy poszczególne literatury narodowe. Zdecydowanie inaczej filozofia jest obecna w literaturze polskiej, a inaczej w niemieckiej czy francuskiej. Należałoby jeszcze dodać, że związki literatury z filozofią miały różne stopnie natężenia w różnych okresach historycznych. Przede wszystkim wcześniej wymienione za programem nauczania języka polskiego okresy w dziejach literatury polskiej nie mają większego zastosowania do dziejów filozofii. M. Łojek, opracowując swój wybór tekstów filozoficznych, konsekwentnie kierował się wskazaniami programu nauczania języka polskiego w szkołach średnich. W tej sytuacji ewentualne zastrzeżenia co do poprawności jego wyboru należałoby raczej kierować pod adresem autorów tego programu.

Pragnąłbym jeszcze zauważyć, że obok wydania tekstów filozoficznych, ukonkretniających owe konteksty interpretacyjne literatury polskiej, należałoby jeszcze uczynić jedno, mianowicie dokonać bliższej analizy tego filozoficznego kontekstu. Rzecz taka ułatwiłaby zwłaszcza pracę nauczycieli języka polskiego, niekoniecznie przecież bliżej obeznanych z filozofią. M. Ł o j e k i tutaj poczynił już odpowiednie kroki. Mam tu zwłaszcza na uwadze jego publikacje z czasopisma „Język polski w szkole średniej". W zeszycie pierwszym tego czasopisma (1986/1987) drukowany jest jego artykuł pt. *Motywy filozoficzne w literaturze pięknej,* zaś w nu-. nerze trzecim z tego samego roku — artykuł pt. *Myśl filozoficzna w literaturze Oświecenia.* Należy go do tego rodzaju działalności pisarskiej tylko zachęcić.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

KRZYSZTOF WOJCIECHOWSKI

ETYKA I MEDYCYNA

W *kręgu życia i śmierci. Wybrane zagadnienia medycyny współczesnej* (Wyb. oraz red. nauk. Z. Szawarski). Warszawa, Książka i Wiedza. 1987, 309 s.

Postęp cywilizacyjny ostatniego ćwierćwiecza manifestuje się w szczególny sposób w medycynie. W dziedzinie tej ujawnia on swój ambiwalentny charakter. Z jednej bowiem strony rozwój środków i technik medycznych stwarza możliwość leczenia wielu chorób oraz łagodzenia cierpień każdego pacjenta, z drugiej jednak i pacjentom i lekarzom postęp ten przysparza nietypowej udręki. Pierwszym z nich ujawnia swoje okrutne oblicze w chwili, gdy nieuleczalnie chorzy i cierpiący nad miarę nie mogą umrzeć, bo związany przysięgą lekarz przedłuża ich egzystencję poza wszelkie naturalne granice. Drugim zaś w momencie, gdy kusi ich do czynienia moralnego zła. Złem bowiem — według tradycyjnych standardów — jest skracać z własnej woli czyjeś życie, złem także jest dopuszczać się działań godzących — w obiegowym pojęciu — w integralność cielesną i duchową człowieka. Zaprzestawanie akcji reanimacyjnej bądź podtrzymywania pacjenta przy życiu oraz przeszczepy i eksperymenty psycho-neurologiczne są tutaj najpopularniejszymi przykładami. Postęp w medycynie stawia lekarzy, urzędników i polityków w obliczu jeszcze jednego dylematu — dylematu sprawiedliwego podziału środków leczenia. Gwałtowny rozwój techniki sprawia, iż w lecznictwie współistnieją środki tradycyjne, stosunkowo łatwo dostępne i tanie oraz środki nowoczesne, znacznie skuteczniejsze, lecz trudno dostępne i drogie. Sprowokowane przez technikę pytanie kogo i czym leczyć, jest pytaniem, na które medycyna nie zna odpowiedzi.

Dziedziną, która może okazać się pomocna w rozwiązywaniu dylematów i odnajdywaniu moralnego sensu nowych sytuacji, jest etyka. Niestety, w obliczu faktu, iż na gruncie samej etyki nie ma zgody co do podstawowych wartości i lekarze, i politycy nie mogą żywić nadziei, że w etykach znajdą niezawodnych arbitrów. Jednakże etyka — jako dyscyplina filozoficzna — jest w stanie wysuwać propozycje o charakterze normatywnym oraz rozjaśniać całą *techniczną* stronę dylematów moral-

nych: sens i znaczenie podstawowych pojęć, sposoby logicznego przechodzenia od ogólnych założeń do szczególnych przypadków, typy argumentacji moralnej, metody tworzenia uogólnialnych reguł itp. W optymalnym przypadku — i jest to właściwie jej najambitniejsze zadanie — refleksja etyczna koncentruje bogactwo naszych odczuć i rozterek wokół kilku podstawowych wartości, przedstawia argumenty na rzecz ich przyjęcia bądź odrzucenia oraz udziela rady, na które się zdecydować.

Zastanówmy się, czy zaproponowana czytelnikom przez Książkę i Wiedzę publikacja *W kręgu życia i śmierci. Moralne problemy medycyny współczesnej* jest w stanie sprostać zadaniu sformułowanemu powyżej.

Książka ta nie zawiera tekstów nowych: wszystkie jej części publikowane były na łamach czasopism filozoficznych. Najstarsze rozdziały pochodzą z lat sześćdziesiątych. Można zatem przypuszczać, iż wydawcy i redaktorowi nie chodziło o czytelnika zawodowo zajmującego się etyką bądź filozofią, jemu bowiem teksty składające się na książkę są dobrze znane. Chodziło im prawdopodobnie o laików, którzy żywo zainteresowani są problematyką moralną w medycynie. Książki tej — ze względu na jej styl i poziom rozważań — nie sposób czytać do poduszki. Wykluczeni są więc spośród laików ci, którzy chcieliby zupełnie bezinteresownie poszerzyć swoje horyzonty. Pozostają zatem tylko ludzie związani z medycyną: lekarze, urzędnicy służby zdrowia i studenci. Czy książka trafia w ich potrzeby oraz zainteresowania? Uprzedzając pełniejszą ocenę stwierdźmy, że wielu z nich poczuje się zapewne zawiedzionych.

Znalezienie właściwych proporcji w ocenie wymaga rozpoczęcia od stwierdzenia, że omawiana publikacja ma w naszym kraju charakter pionierski. Oprócz popularnej i swego czasu cieszącej się zainteresowaniem książeczki T. Kielanowskiego *Rozmyślania o przemijaniu,* czytelnik polski pozbawiony jest niemalże lektur z pogranicza etyki i medycyny, które wyszłyby spod pióra rodzimych autorów. Oczywiście na półkach bibliotecznych spoczywają różnorakie ekspertyzy i materiały konferencyjne, lecz zasięg ich oddziaływania jest minimalny. Gdyby nie kilka tłumaczeń z tej dziedziny wydanych w latach siedemdziesiątych przez PAX, czytelnik nasz pozbawiony byłby nawet kontaktu z etyką medyczną na świecie. Dzięki omawianej książce ma on po raz pierwszy możliwość zorientować się w rozległości i różnorodności problematyki etyczno-medycznej.

Niestety, ów podstawowy walor eksponuje jedną z dwóch zasadniczych wad publikacji — jej daleko posuniętą niejednorodność, by nie rzec niespójność. Na książkę składa się trzynaście tekstów ośmiu autorów oraz stenogram z dyskusji, w której bierze udział czternaście osób. Charakter, styl i poziom tekstów oraz wypowiedzi jest bardzo różny. Przejrzyste, analityczne rozdziały pióra Z. Szawarskiego bądź I. L a -

zari-Pawłowskiej i wymagające sporego przygotowania filozoficznego oraz sprawności intelektualnej rozprawy J. H o ł ó w k i przeplatają się z łatwo przyswajalnymi rozważaniami praktyków W. D e g i i T. K i e l a n o w s k i e g o. Nie jest oczywiście winą autorów, iż swego czasu nie przewidzieli inicjatywy wydawcy, lecz jest winą tego ostatniego, iż wystawia na próbę cierpliwość Czytelnika. Przy tego typu lekturze (i tego typu odbiorcy) skupienie powinno służyć wejrzeniu we własne sumienie, a nie zapobiegać pogubieniu się w wywodach. Drugi wymiar niespójności to duża rozpiętość tematów. W książce jest mowa i o pojęciu oraz wartości życia, i o opiece nad nieuleczalnie chorymi dziećmi, o problemach sprawiedliwego rozdziału dóbr w rehabilitacji i o kręgach ludzkiej wspólnoty, o moralnych aspektach psychiatrii i o potrzebach ludzi starych, o przerywaniu ciąży i niepotrzebnym cierpieniu, o transplantacji serca i modelach etyki lekarskiej. Wszystkie te tematy mają niby wspólny trzon — los. cierpiącego człowieka, jednak czytelnik nie ma w najmniejszym nawet stopniu poczucia, iż pacjent w oczach zarówno lekarza, jak i etyka to psycho-bio-społeczna jedność, a zasady moralne są kluczem do rozwiązywania dylematów owej jedności, bez względu na to, gdzie się one pojawią. Można oczywiście zadać sobie pytanie, czy z istniejącego materiału można było ułożyć bardziej harmonijną całość, ale pytanie to zakłada minimalizm polegający na niechęci do wprowadzania zmian w istniejących tekstach. Ofiarą właśnie takiego minimalizmu padła ta książka; by wykorzystać wszystkie zawarte w niej treści należałoby obmyślić zasadę organizującą całość oraz nakłonić autorów do przerobienia tekstów pod jej kątem. W obecnym stanie rzeczy czytelnikowi obojętne jest, w którym miejscu lekturę rozpocznie, i w którym skończy.

Drugą zasadniczą wadą tomu jest niekonkluzywność zdecydowanej większości zawartych w nim wywodów. Bywają w życiu jednostki i zbiorowości sytuacje, kiedy powstrzymanie się od sądu, wskazanie na względność wszystkich ocen oraz pozostawienie człowieka sam na sam z własnym sumieniem jest rzeczą nie tylko godną zalecenia, ale posiadającą swoisty walor moralny. Jest tak najczęściej wtedy, gdy większość powtarza utarte, równie hałaśliwe, co fałszywe sądy. Ale etyka medyczna porusza się po terenie, na którym albo nie istnieją żadne utarte schematy wartościowania, albo to, co tradycyjne ulega oczywistej dezaktualizacji. Czytelnik (lekarz, student, urzędnik) sięga wtedy po publikację z dziedziny etyki nie po to, by ćwiczyć myślenie — lub nie tylko po to — lecz głównie dlatego, bo chce wiedzieć, jak postąpić teraz, lub gdy zawód postawi go w obliczu konieczności dokonania wyboru. Pozostawianie go wtedy sam na sam z sumieniem, z dokładnym opisem sytuacji, ale bez wyłożenia argumentów za i przeciw oraz udzielenia rady, które wybrać,

jest oznaką albo zabarwionego pesymistycznie relatywizmu, albo brakiem wyczucia, z kim się rozmawia. Niestety, wiele tekstów (i to filozoficznie najciekawszych) utyka właśnie w takim zaułku. Jako przykład weźmy pojęcia życia i zdrowia, które przewijają się przez całą książkę. Na stronie 79 znajdujemy taki oto fragment: *Otóż twierdzę — i to jest najistotniejsza konkluzja tych wywodów — że nie istnieje żaden zamknięty i ściśle określony zbiór takich własności, które w sposób logicznie konieczny decydowałyby o wartości naszego życia.* (Z. Szawarski: *Wartość życia). 1* następny: *Jeśli pragniemy znaleźć racjonalne przesłanki właściwego podziału środków społecznych, jeśli chcemy poznać opinię ogółu na temat wartości zdrowia, jeśli jednocześnie zamierzamy w jakimś stopniu uzależnić własne zdanie od zdania ogółu, badanie preferencji dostarczy istotnych informacji. Jeśli jednak chcemy wiedzieć nie to, co inni myślą na temat wartości zdrowia, lecz jaką zdrowie ma wartość niezależnie od tego, co kto o nim myśli — preferencje nie przydadzą się na nic. Wtedy jednak nie przyda się na nic żadna inna koncepcja zdrowia spośród tych, które tu były omówione* (s. 95; J. H o ł ó w k a: O *pojęciu i wartości zdrowia).* Filozoficzna jasność tych twierdzeń popada w dysonans z psychologiczną potrzebą jasności, która cechuje każdego, kto musi rozstrzygać praktyczne dylematy.

Mimo wymienionych powyżej wad omawiana książka jest pozycją, którą warto kupić i przeczytać. Choćby z tego względu, że za rok lub dwa pojawią się nowe, zaskakujące problemy, dla których stan obecny będzie *historycznym tłem.*

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ

SYSTEM SUSZKI OPISANY

M. Omyła: *Zarys logiki niefregowskiej.* Warszawa, PWN, 1986, 170 s.

Autor stawia sobie w swej książce cel jasny i ściśle ograniczony: jest nim systematyzacja ogółu tych pomysłów i wyników logicznych, które złożyły się na *logikę niefregówską* Suszki.

Praca nad ideą uogólnionej *logiki niefregowskiej* wypełniła 12 ostatnich lat życia Suszki i pozostała nieukończona, a jej cząstkowe wyniki są rozproszone po rozmaitych artykułach i czasopismach, często trudno dostępnych. Idea ta nie była na ogół ani dobrze przyjmowana, ani właściwie rozumiana — częściowo z winy samego Suszki, który przedstawiał ją w sposób mało dbały o komunikatywność, a czasem wręcz manieryczny (jak np. w jego *Abolition of the Fregean Axiom* z 1973 roku). U czytelnika nie usposobionego do pomysłów Suszki z góry przychylnie mogło łatwo powstawać wrażenie, że w nowym i skomplikowanym zapisie, oraz przy sporej autoreklamie, podaje mu się zwykły modalny rachunek zdań, w którymś z jego silniejszych wariantów (S4 czy S5). Tak więc systematyczne opracowanie tych kontrowersyjnych pomysłów było bardzo potrzebne, zwłaszcza wobec pozycji, jaką Suszko zajmował i zajmuje w polskiej logice.

Mieczysław Omyła jest uczniem Suszki, a jego książka stanowi akt pietyzmu wobec Mistrza i wyraz wiary w teoretyczną wartość Jego idei. Tego rodzaju przedsięwzięcia są rzadkie w dzisiejszym życiu naukowym: siebie i swe własne poglądy odsunąć w cień, by w jak najpełniejszym świetle pokazać myśl nieistniejącego już człowieka, dla którego żywiło się głęboki szacunek naukowy i czysto ludzki. Na moje odczucie jest w takim przedsięwzięciu coś bardzo ujmującego i cennego. Powiedziałbym nawet, że jest w tym pewien istotny element etyki życia naukowego, wart usilnej ochrony, gdziekolwiek się samorzutnie pojawi (a inaczej — niż samorzutnie pojawić się oczywiście nie może).

Sądzę, że cel swój autor w sumie osiągnął. Jakiekolwiek będą dalsze losy *logiki niefregowskiej* Suszki, monografia O m yły będzie dla dalszych prac nad nią tekstem kanonicznym. Stanowi ona tym samym istotny

wkład do literatury logicznej, a w szczególności do tego jej działu, który można by określić jako metateorię rachunków zdaniowych.

Dokonana przez O m y ł ę systematyzacja idei Suszki wymagała dużej pracy teoretycznej i to dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, trzeba było znaleźć i wydobyć jego główne myśli przewodnie, które nie leżą bynajmniej na wierzchu. Po drugie, trzeba było uzupełnić wszelkie luki dowodowe, jakie się w pracach Suszki pojawiają.

Zadanie pierwsze Omyła wykonał przede wszystkim przez wyodrębnienie i wyraźne sformułowanie siedmiu zasad semantycznych logiki niefregowskiej. Oto te zasady, w wersji nieco późniejszej i dojrzalszej niż podana w książce (por. M. Omyła: *Die Suszko-Semantik fuer Satzsprachen,* w zbiorze: *Termini, Existenz, Modalitaeten,* Berlin 1986, Uniwersytet Humboldta):

1. *Zasada dwuwartościowości:* Każde zdanie ma jedną z dwu wartości logicznych, czyli jest prawdą lub fałszem.
2. *Zasada maksymalności prawdy:* Ogół prawd tworzy system zupełny.
3. *Zasada korelacji:* Każde zdanie ma swój korelat semantyczny w zbiorze sytuacji.
4. *Zasada jednoznaczności:* Każde zdanie ma tylko jeden taki korelat.
5. *Zasada stabilności:* Jeżeli część zdania zostanie zastąpiona innym wyrażeniem o tym samym korelacie, to korelat całości się nie zmieni.
6. *Zasada podporządkowania* (korelatów fundamentalnemu podziałowi zdań): Zdania o jednakowym korelacie mają jednakową wartość logiczną.
7. *Zasada zróżnicowania kontekstowego:* Dla zdań o różnych korelatach zawsze istnieje taki kontekst, którego wartość logiczna zmieni się po wymianie jednego na drugie.

Wyodrębnienie siedmiu zasad, na których opiera się semantyka logiki niefregowskiej, oraz dowód ich wzajemnej niezależności logicznej, jest ważnym osiągnięciem teoretycznym autora. (Wprawdzie owego dowodu niezależności w recenzowanej książce jeszcze nie ma, ale ukaże się on niebawem w druku jako osobny artykuł, a jego treść jest mi znana).

Zadanie drugie — uzupełnienie luk dowodowych — też wymagało teoretycznego wysiłku. Suszko swe wyniki rzucał czasem mimochodem, bądź w ogóle bez dowodu, bądź z dowodem ledwo zamarkowanym. Autor przyjął w swej rozprawie godną pochwały zasadę, by dawać pełny dowód każdego twierdzenia logiki niefregowskiej, jeżeli tylko dowód taki nie został już uprzednio podany w literaturze przedmiotu. (Takimi są np. twierdzenia 1. 15 o 1-zwartości i 1. 45 o dobrej spójności). To zaś wymagało z kolei różnych uściśleń i dystynkcji (por. np. definicję 1. 37 precyzującą ogólne pojęcie *regularności* algebry). Praca tego rodzaju jest

mozolna i niewdzięczna, a zarazem naukowo bardzo potrzebna. W omawianej rozprawie tkwi jej wiele.

Kompozycja książki jest jasna i przejrzysta: najpierw ogólne wprowadzenie do teorii rachunków zdaniowych (Część I), potem wykład założeń ontologicznych i semantycznych logiki niefregowskiej, w tym owych siedmiu zasad (Część II). Dalej — zarys niefregowskiego rachunku zdań (Część III), i wreszcie omówienie logiki i semantyki „W-języków", czyli takich, w których kwantyfikuje się także po zmiennych zdaniowych (Część IV).

Mankamentem rozprawy jest jej mała przystępność. Wynika ona oczywiście w dużej mierze z abstrakcyjności jej przedmiotu, ale myślę, że przy pewnym — zapewne znacznym — wysiłku można by tu czytelnikowi nieco życie ułatwić. Tak np. w całym tekście nie ma ani jednego rysunku czy wykresu, choć w różnych miejscach byłyby one bardzo pomocne. (Chociażby na s. 30/31 przy definicji *homomorfizmu matrycowego).* Okropnie też daje się we znaki brak indeksu rzeczowego, z pomocą którego można by szybko i łatwo odnajdywać potrzebne co krok definicje, których się przecież bez wkuwania nie spamięta.

W rozprawie jest też trochę niedokładności. Tak np. na stronie 33 wprowadza się pojęcie *klasy matryc,* którego się nie zdefiniowało i definiuje się z jego pomocą pojęcie *semantyki matrycowej* jako dowolnej takiej klasy. Czytelnik zachodzi w głowę, czy wolno mu tu zamiast *klasa* powiedzieć *zbiór,* a jeżeli tak, to czy pusty zbiór matryc dla danego języka też będzie pewną jego semantyką matrycową?

Podobnie na s. 111 autor stwierdza, że schemat, według którego każda równość jest bądź zdaniem niemożliwym ((p = q) = 0), bądź koniecznym ((p = q) = 1), *formalizuje* tezę 5. 5303 *Traktatu* Wittgensteina, według której powiedzieć o dwu rzeczach, że są identyczne, to niedorzeczność *(Unsinn).* Otóż stwierdzenie to jest gołosłowne, bo żadnych regułowej *formalizacji* w książce nie podano; jest tylko niejasna analogia sensu. Ponadto jest wątpliwe, czy analogia w ogóle zachodzi, bo formuła postaci „(p = q) = 0" znaczyłaby na gruncie systemu Wittgensteina raczej, że to, co głosi zdanie„ p = q" jest bezsensowne *(sinnlos),* a nie niedorzeczne *(unsinnig).* Autor ulega tu częstej u logików skłonności, by poczynać sobie niefrasobliwie, gdy tylko opuści się teren czystego formalizmu logicznego.

KSIĄŻKI NADESŁANE

Ludwik Feuerbach: *Wybór pism.* T. 1: *Myśli o śmierci i nieśmiertelności.* Warszawa, PWN, 1988, ark. wyd. 25, 50, LXI + 188 s., nakład: 9750 + 250 egz. Przekład: Krystyna Krzemieniowa i Mirosław Skwieciński. Przekład przejrzał i wstępem opatrzył: Ryszard Panasiuk. Seria: Biblioteka Klasyków Filozofii.

Opublikowana anonimowo w 1830 roku rozprawa Feuerbacha jest zmodyfikowaną wersją dysertacji: *De rationae, una uniwersali, infinita,* na podstawie której habilitował się on w 1828 roku w Erlangen, tuż po ukończeniu studiów w Berlinie. Mimo to treść książki jest zasadniczo zgodna z intencją wyrażoną w pracy pisanej po łacinie. Jednakże — jak stwierdza Ryszard Panasiuk, autor wstępu: *Feuerbach: filozofia boga i człowieka* — o ile tam myśliciel niemiecki kładł nacisk na pozytywne wyłożenie swojego stanowiska w kwestii pojmowania rozumu powszechnego i jego stosunku do indywiduów, to w książce podejmuje obszerną polemikę z dogmatem o nieśmiertelności osobniczej, twierdząc, iż na gruncie racjonalizmu nie jest możliwe obstawanie przy idei osobowego charakteru absolutu i nieśmiertelności indywidualnej. Uważa, że chrześcijaństwo, a w szczególności jego protestancka odmiana jest religią jaźni, kultem indywiduum, osoby. Przeciwstawiony światu, pojęty personalnie Bóg i aspirująca do nieśmiertelności jednostka stanowią sprzężone ze sobą naczelne wartości tej postaci religii. Podejmując motyw zespolenia jednostek z absolutem, Feuerbach dotknął istotnego w romantycznej formacji duchowej i na gruncie Heglowskiej filozofii religii zagadnienia nieśmiertelności indywidualnej i osobowego charakteru Boga, problemu, który przez Hegla nie został w sposób jednoznacznie rozwiązany. Feuerbach nadał mu skrajną interpretację i zajął w związku z tym istotne miejsce w sporze, który później doprowadził do podziałów wśród zwolenników myśli Hegla.

Ludwik Feuerbach: *Wybór pism.* T. 2: *Zasady filozofii przyszłości.* Warszawa, PWN, 1988, ark. wyd. 28, 00, 505 s., nakład 9750 + 250 egz. Przekład: Krystyna Krzemieniowa i Mirosław Skwieciński, przejrzał: Ryszard Panasiuk. Seria: Biblioteka Klasyków Filozofii.

Zasady filozofii przyszłości powstałe w 1843 roku należą wraz z *Istotą chrześcijaństwa* (1841 r.) i *Tymczasowymi tezami do reformy filozofii* (1842 r.) do najświetniejszych prac w twórczości Ludwika Feuerbacha i odegrały istotną rolę w procesie przekształcania świadomości i postaw dość szerokich kręgów radykalnej młodzieży tak w Niemczech, jak i poza ich granicami. W omawianej książce, która jest kontynuacją i uzupełnieniem *Tymczasowych tez do reformy filozofii,* Feuerbach usiłuje stworzyć wykładnię nowego światopoglądu, odrzucając zawarte w *Istocie chrześcijaństwa* pojęcie istoty gatunkowej człowieka jako zbyt teoretyczne i niewystarczające, by właściwie objaśnić treści poznawcze zawarte w religii, by opisać w sposób odpowiedni człowieka. Zarówno w *Tymczasowych tezach,* jak i w *Zasadach,* Feuerbach deklaruje się — znaniem Ryszarda Panasiuka — jako materialista w tym sensie, że zakłada realność i samoistność przyrody oraz jako sensualista, gdyż postuluje filozofowanie zaczynające się od zmysłów. Jednakże, jak można zauważyć, filozofia przyszłości nie zawiera założeń dyskursywnych, charakterystycznych dla doktryny teoretycznej — narzędzia poznawania świata, lecz stanowi przede wszystkim wyraz postawy praktycznej, rodzaj manifestu zwiastującego nowy kształt ludzkiego bytowania w świecie.

Niccoló Machiavelli: *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza.* Wyd. II, Warszawa, PIW, 1987, ark. wyd. 14, 40, 264 s., nakład: 50 000 + 250 egz. Przełożył: Czesław Manke *(Książę)* i Krzysztof Żaboklicki *(Rozważania).* Przekład *Księcia* przejrzał i uzupełnił: Jan Malarczyk. Wyboru z *Rozważań* dokonał Robert Nowak. Wstęp: Krzysztof T. Toeplitz.

Niccoló Machiavelli, powołany decyzją Rady Osiemdziesięciu republiki Florencji na sekretarza drugiej kancelarii, a później na stanowisko zarządzającego sprawami Rady Dziesięciu, prawdopodobnie — jak twierdzą liczni biografowie i komentatorzy jego twórczości — nie napisałby nigdy nic więcej poza doraźną publicystyką, gdyby pozostał do końca czynnym politykiem i dyplomatą w służbie rodzinnego miasta. Po klęsce pod Prato (1512) i po powrocie Medyceuszy, Machiavelli

zostaje uchwałą Signorii pozbawiony wszystkich swoich funkcji publicznych, a później za udział w antymedycejskim spisku (1513 r.) uwięziony. W następnym roku po uwolnieniu osiada w Toskanii i przystępuje, między innymi na podstawie własnych doświadczeń, do tworzenia wielkiej teorii władzy i rządzenia. Jednakże jego pisarstwo, które zawierało również dzieła z zakresu historii i literatury pięknej, nigdy nie było ani próbą ucieczki od świata polityki, ani pracą o charakterze autotelicznym. Machiavelli traktował je instrumentalnie, chciał za jego pomocą zwrócić na siebie uwagę, zapewnić sobie powrót do służby publicznej.

Tworzenie dwóch największych i najbardziej znanych jego dzieł przeplatało się w czasie. Wpierw Machiavelli rozpoczął pracę nad *Rozważaniami.* Po *Księdze pierwszej* przerwał swe najobszerniejsze w swym dorobku refleksje celem napisania dwudziestu sześciu rozdziałów *Księcia,* po których powrócił znowu do niedokończonego dzieła. *Rozważania* stanowiły próbę stworzenia pewnej idealnej koncepcji władzy opartej na równowadze sił. Zawarta w nich jest, w porównaniu z *Księciem,* głębsza analiza, wyższy poziom pojmowania problemów politycznych, których podstawą i źródłem umożliwiającym dystans do bieżących zdarzeń i znacznie szersze widzenie spraw jest *Historia rzymska* Liwiusza.

Książę z kolei stanowił jakby doraźną interwencję w sytuacje polityczne Florencji owego okresu. Rozbieżność punktu widzenia, rozziew historyczny, różne opcje polityczne, odmienne założenia i koncepcje zawarte w owych dziełach budzą w dalszym ciągu zaciekawienie nad ich przyczynami, nad genezą inspiracji wybitnego twórcy, który nie potrafił, mimo usilnych starań, zastosować własnej teorii w praktyce.

Zdzisław J. Czarnecki: *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospekcji dziejowej w historii filozofii.* Lublin, Wydawnictwo Lubelskie, 1981, ark. wyd. 23, 8, 415 s., nakład: 3000 egz. Seria: Człowiek i Świat Człowieka.

Książka Z. J. Czarneckiego została wydana w ramach serii, która poświęcona jest pogłębianiu i upowszechnianiu filozoficznej wiedzy o człowieku jako aktywnym twórcy swego świata i — jak twierdzą wydawcy — śledzeniu w jaki sposób powstała ongiś i rozwija się obecnie świadomość podmiotowego charakteru ludzkiego działania materialnego i duchowego, a także badaniom nad dawniejszą i współczesną refleksją teoretyczną, dotyczącą swoistości ludzkiego istnienia i życia społecznego.

Główny wątek prezentowanej książki zmierza — zdaniem autora —

do przedstawienia najistotniejszych elementów i meandrów teoretycznej drogi, na jakiej kształtowało się stopniowo w ciągu stuleci przekonanie o swoistości świata historycznego i o jego pochodnym charakterze w stosunku do ludzkiego działania praktycznego. Drugi, choć nie mniej ważny wątek został poświęcony teoriom, zawierającym rekonstrukcje procesu historycznego, rekonstrukcje wiążące się z wizjami jego zmienności i ostatecznych celów. Istotne znaczenie ma tu ogląd przeszłości — retrospekcja, uzupełniona przez prospekcję — próbę określenia tego, co nastąpi, a więc jutra, przed którym stoi ludzkość. Zawarte w książce studia nad historyzmem i ideą prospekcji dziejowej w historii filozofii obejmują swym zasięgiem dwadzieścia kilka stuleci, od antyku do połowy XIX wieku.

Poznanie, umysł, kultura. Lublin, Wydawnictwo Lubelskie, 1982, ark. wyd. 27, 0, 495 s., nakład: 4728 + 272 egz. Red. Zdzisław Cackowski. Seria: Człowiek i Świat Człowieka.

Praca zbiorowa pod redakcją Zdzisława Cackowskiego składa się z dwóch części: I: *Problemy teorii i metodologii poznania;* II: *Organizm, umysł, kultura. Współczesne problemy i teorie.* W pierwszej pojawiają się zagadnienia związane z wiedzą naukową, opisem i wyjaśnianiem jakiegokolwiek przedmiotu, stanu, rzeczy, procesu czy działania. Poruszono między innymi problemy dotyczące przedmiotu i zakresu teorii poznania, swoistości ludzkiego poznania oraz wiedzy w ujęciu poznawczym i pozapoznawczym (Z. Cackowski). Omówiono też kontrowersje w sferze pojmowania racjonalności w filozofii i metodologii, w szczególności między postawą naturalistyczną i supranaturalistyczną (M. H e m poliński), a także sprawy ukazujące żywy obecnie spór między scjentyzmem i antyscjentyzmem (J. K m i t a). Zwrócono też uwagę na miejsce teorii w kategoriach interpretacji dialektyki (I. Nowak, L. Nowak) oraz na problemy dualizmu psychofizycznego (M. Hempoliński), jak i również na paralelizm psychologiczny, traktowany jako program metodologiczny dla współczesnej wypowiedzi (K. Z a m i a r a). W tej części znalazła się również wypowiedź na temat socjologii poznania naukowego Ludwika F l e c k a, poprzedzająca niejako profetycznie późniejsze wydanie w prezentowanej serii pracy tegoż autora, opublikowane pierwotnie w języku niemieckim.

W następnej części tomu skoncentrowano się na problematyce poświęconej kwestii psychofizycznej, a szczególnie na zagadnieniu *mind--body,* które przeżywa w ostatnich dziesięcioleciach renesans, zwłaszcza w literaturze anglosaskiej. W zakresie problemu umysł-ciało *(mind-body)*

zadaje się pytania: czym jest umysł, na czym polega działalność człowieka, którą nazywa się działalnością umysłową, psychiczną, poznawczą i jak się ona ma (genetycznie, funkcjonalnie, treściowo) do działalności materialnej człowieka i do funkcjonowania organizmu, a także inne. Znaczny wpływ, choć daleki od bezkrytycznej uległości, na rozwiązanie problemów postawionych w powyższych pytaniach mają badania współczesnej neurofizjologii, utożsamiające czynności umysłowe z procesami neurofizjologicznymi. Na temat wskazanych w tej części zagadnień wypowiedzieli się: Z. Cackowski, A. Kłoskowska, Jerzy Gierasimiuk, W. Martyna, J. M i z i ń s k a, P. B y t n i e w s k i. Prezentowana książka mówi nie tylko o różnych, kontrowersyjnych koncepcjach. Przedstawia też różnorodne stanowiska i style myślenia, odmienne preferencje przedmiotowe i opcje metodologiczne.

Krzysztof J. Brozi: *Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego. Problemy metodologiczne.* Lublin, Wydawnictwo Lubelskie, 1983, ark. wyd. 13, 50, 250 s., nakład: 4730 + 270 egz. Seria: Człowiek i Świat Człowieka.

Krzysztof J. Brozi twierdzi, że koncepcje Bronisława Malinowskiego są wyrazem zagubionej obecnie w naukach społecznych i humanistycznych swoistego rodzaju syntezy, która wiążąc różne poziomy abstrakcji eksplikuje założenie, że to właśnie człowiek jest nie tylko źródłem, lecz i celem wszelkiej kulturowej działalności. Malinowski spełniając ten wymóg, stwarza przesłanki do określenia podstaw nowego, odpowiadającego naszym czasom myślenia o świecie kultury ludzkiej. Dlatego też autor opisuje i wyjaśnia poglądy wybitnego antropologa nie tylko z perspektywy historycznej, lecz stara się odnaleźć w nich to, co nadal aktualne i istotne w refleksji humanistycznej, a mianowicie te rozważania metodologiczne, które były u podstaw wspomnianej syntezy. Układ formalny książki składającej się z czterech części (1. *Teoretyczne źródła antropologii funkcjonalnej;* 2. *Główne pojęcia antropologii funkcjonalnej;* 3. *Praksistyczny charakter szczegółowych rozwiązań antropologii funkcjonalnej;* 4. *Metodologiczne znaczenie kategorii „standard kulturowy" przy opisie i wyjaśnianiu mechanizmów wzrostu, przemiany i upadku kultury)* jest konsekwencją treści merytorycznych, którym przyświeca główna idea książki, zakładająca, że funkcjonalizm Malinowskiego jest w istocie najszerzej rozumianą koncepcją praksistyczną w porównaniu z interpretacjami pragmatycznymi, empiriokrytycznymi czy szerzej — pozytywistycznymi, że zachodzą liczne zbieżności między nim a materializmem historycznym.

Ludwik Fleck: *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywizmie myślowym.* Lublin, Wydawnictwo Lubelskie, 1986, ark. wyd. 13, 40, 222 s., nakład: 4730 + 270 egz. Tłumaczenie z języka niemieckiego: Maria Tuszkiewicz, *Wstęp do wydania polskiego:* Zdzisław Cackowski. Seria: Człowiek i Świat Człowieka.

Powstanie i rozwój faktu naukowego jest książą wybitnego polskiego mikrobiologa i immunologa, który przedstawia w niej problemy metodologii i socjologii wiedzy, rozpatrywane na podstawie odkrycia odczynu W a s s e r m a n a. W pracy Ludwika F l e c k a, napisanej w 1935 roku, kierunek rozważań porządkują trzy podstawowe kategorie filozoficzne, takie jak: 1. Historyzm epistemologiczny zakładający, że każdy akt poznawczy ma swoją przeszłość, która uczestniczy w jego aktualnym kształtowaniu; 2. Kolektywizm epistemologiczny, który w ujęciu F l e c k a kwestionuje autonomię poznawczą jednostki, ponieważ sposób myślenia wyznaczany jest przez jej własną przeszłość, również przez przeszłość, dorobek i treść określonej dziedziny wiedzy i kultury, które jednostkę kształtowały; 3. Paradygmatyczność poznania, która w rozumieniu autora podważa mocno zakorzenione we współczesnej filozofii przekonanie, zakładające, że istnieje linia demarkacyjna między poznaniem naukowym a sferą wartości, emocji i ideologii. Teoria Flecka — jak pisze autor *Wstępu,* Zdzisław Cackowski — wyraża zwątpienie w epistemologiczną wartość pojęcia rzeczywistości obiektywnej, niezależnej od doświadczenia. Dotyczy to również faktu naukowego, traktowanego jako obiektywne zdarzenie czy obiektywny stan rzeczy. W teorii Flecka jest on pojmowany raczej jako konstrukt działań poznawczych, uwarunkowanych w sensie socjopsychologicznym. Na tej podstawie wiąże się teorię Flecka z filozofią Kanta, neokantyzmem, konwencjonalizmem, kojarzy się też niekiedy z ideami Jerusalem a, Schelera, Gumplowicza, Durkheim a, Lévy-Bruhl a. Interesował się omawianą książką Reinchenbach, a Kuhn z kolei podkreślał, że czerpał z niej inspirację przy konstruowaniu swej teorii struktury rewolucji naukowych. Niezwykle ważna, niedoceniona pierwotnie zarówno w Polsce, jak za granicą, książka Flecka, wyprzedzająca swoją epokę, zyskała pełne uznanie dopiero w latach siedemdziesiątych. Jego myśl filozoficzna stała się w Stanach Zjednoczonych przedmiotem studiów uniwersyteckich, seminariów, omówień.

Janusz Misiewicz: *Światopogląd i forma. O artystycznych wartościach literackich.* Lublin, Wydawnictwo Lubelskie, 1983, ark. wyd. 9, 60, 175 s., nakład: 4728 + 272 egz. Seria: Kontrowersje Filozoficzne.

Światopogląd i forma jest pracą otwierającą serię *Kontrowersje filozoficzne,* poświęconą — jak oznajmiają wydawcy — prezentacji najbardziej — ich zdaniem — interesujących, a zarazem kontrowersyjnych problemów filozofii współczesnej. Autor książki stawia sobie zadanie odpowiedzi na dwa zasadnicze, nurtujące go pytania: a) na czym polega swoistość artystycznych wartości literackich? oraz b) jakie czynniki kształtują wartość dzieła literackiego? W tym celu Janusz Misiewicz odrzuca model estetyki opartej na ogólnych pojęciach takiej teorii dzieła sztuki, przedmiotu i przeżycia estetycznego, która ujmuje wartości artystyczne jako zespół jakości warunkujących czysto estetyczne funkcjonowanie dzieł. Uważa bowiem, iż specyfika wartości artystycznych literatury wymaga uwzględnienia dwu zasadniczych źródeł wartości dzieła, to jest jego momentów formalnych i jego sensu światopoglądowego, ponieważ twórczość literacka może przybrać tylko takie postaci, jakie wytwarza nadrzędny w stosunku do niej, kulturowy ogląd świata. Janusz Misiewicz dąży w swojej pracy, składającej się z trzech części (1. *Wprowadzenie do zagadnienia wartości;* 2. *Dzieło — sztuka — kategorie estetyczne;* 3. *Światopogląd i forma)* do teoretycznego ujęcia historycznie zmiennego i kulturowo różnorodnego dzieła literackiego, pomijając zupełnie historyczne stanowiska i poglądy o wartościach literackich.

Ewa Borowiecka: *Poznawcza wartość sztuki. Lublin,* Wydawnictwo Lubelskie, 1986, ark. wyd. 13, 0, 219 s., nakład: 4730 + 270 egz. Seria: Kontrowersje Filozoficzne.

Głównym zadaniem, jakie wyznacza sobie Ewa Borowiecka, jest zebranie i uporządkowanie różnorodnych i rozmaitych poglądów na temat poznawczej wartości resp. funkcji sztuki. Ponadto celem pracy jest też sprawdzenie, które z autonomicznych teorii uznających istnienie w sztuce wartości poznawczych można, i z jakich względów, odnieść do całej sztuki — do wszystkich dzieł sztuki, to jest wyjaśnienie, czy wartość poznawcza stanowi cechę wszelkiej sztuki czy też przysługuje ona tylko niektórym wytworom artystycznym. Książka Ewy Borowieckiej składa się z sześciu rozdziałów, w których omawia: 1. *Typy poglądów o poznawczej wartości sztuki w dziejach estetyki;* 2. *Przedmiot sztuki i jego relację wobec reczywistości;* 3. *Środki przekazu stosowane w sztu-*

kach; 4. *Wyniki poznawcze sztuki;* 5. *Prawdę w sztuce;* 6. *Wartość poznawczą a wartość estetyczną sztuki.* Wśród tych rozważań o charakterze przeglądowym nie znajdziemy jednak żadnej wskazówki, która sugerowałaby wybór jednej spośród wielu przedstawionych orientacji teoretycznych, filozoficznych, którą można by uznać za właściwy klucz do zrozumienia sensu, istoty poznawczej i wartości sztuki. Autorka powiada, że każda teoria dotycząca tego zagadnienia jest niewystarczająca, niepełna i z tego względu nie ma podstaw merytorycznych do wyboru, do wykazania wyższości jednej nad drugą.

Narcyz Łubnicki: *Nauka poprawnego myślenia.* Wyd. III, Lublin, Wydawnictwo Lubelskie, 1987, ark. wyd. 27, 0, 492 s., nakład: 14 730 + 270 egz.

Podstawę książki Narcyza Łubnickiego stanowią poprawione i zaktualizowane odczyty wygłoszone w latach 1947—1948 na antenie Polskiego Radia. Właśnie owa geneza rzutuje w sposób ważący na formę książki. Zyskała ona kształt szkiców popularnonaukowych podzielonych na cztery główne części: 1. *Wiwisekcja działania,* 2. Ze *strategii i taktyki myślenia,* 3. *O naukach przyrodniczych i humanistycznych,* 4. *O naukach logiczno-matematycznych.* Przedstawione w pracy wykłady odbiegają znacznie — ze względu na to, iż ich treść została oddana w ogólnym zarysie, bez wnikania w nadmierną ilość erudycyjnych szczegółów — od sztywnego, trudno recypowanego kanonu prezentacji logiki formalnej. Przejrzysty tok wywodu, żywy, bogaty, komunikatywny język czynią rozważania o poprawnym myśleniu lekturą tak pożyteczną, jak przystępną, godną polecenia szerokiemu gronu czytelników. Celem autora jest intelektualne pobudzenie odbiorcy, zachęcenie go do zastanowienia nad różnymi zagadnieniami kultury współczesnej oraz do prób zastosowania wobec nich środków analizy logicznej bardzo szeroko pojętej.

Roman Tokarczyk: *Współczesne doktryny polityczne. Lublin,* Wydawnictwo Lubelskie, 1987, wydanie IV, ark. wyd. 27, 80, 447 s., nakład: 19 730 + 270 egz.

Współczesne doktryny polityczne stanowią już kolejne, poprawione i rozszerzone wydanie tej pracy, edycję, w której autor uwzględnił propozycje i uwagi, jakie pojawiły się w ciągu dziesięciu lat od czasu, kiedy omawiana książka — uznana za pracę pionierską oraz za istotną pomoc dla studiujących historię doktryn polityczno-prawnych i podstawy nauk

humanistycznych — pojawiła się po raz pierwszy w księgarni. Tokarczyk omawia doktryny marksizmu-leninizmu, reformizmu, anarchizmu, trockizmu, maoizmu, myśl Nowej Lewicy, myśl katolicką, islamu, afrykańską, indyjską, latynoamerykańską oraz koncepcje liberalizmu, konserwatyzmu, rasizmu, nacjonalizmu, faszyzmu, a także myśl futurologiczną. Taki układ doktryn stanowił podstawę dla kolejnych, autonomicznych rozdziałów pracy. Mimo, iż ich kolejność nie jest przypadkowa, to jednak trudno się ustrzec kontrowersji na temat ich uszeregowania. Nawiasem mówiąc lektura tego interesującego i pożytecznego przewodnika po współczesnym świecie godzi umiejętnie klarowność i przystępność języka z próbą wyjaśnienia niekiedy trudno dostępnych problemów.

Max Horkheimer: *Społeczna funkcja filozofii.* Warszawa, PIW, 1987, ark. wyd. 22, 50 459 s., nakład: 10 000 + 250 egz. Przełożył: Jan Doktór, wybór, opracowanie i wstęp: Roman Rudziński. Seria: Biblioteka Myśli Współczesnej.

Społeczna funkcja filozofii jest pierwszą książką, poza artykułami w „Studiach Filozoficznych" i „Colloquia Communia" tego najgłębszego chyba filozofa i dyrektora *Institut für Sozialforschung* we Frankfurcie nad Menem, a następnie w Paryżu i Nowym Jorku. Zawiera ona zbiór licznych wypowiedzi wybranych i uporządkowanych przez Romana Rudzińskiego. Układ artykułów jest w zasadzie ekspozycją założeń tak formalnych, jak merytorycznych niemieckiego myśliciela. Po pierwsze Max Horkheimer programowo odrzuca koncepcję filozofii, u której podstaw leżałaby jakaś *pierwsza zasada* lub zbiór zasad wytyczających i organizujących poglądy w z góry założony system. W związku z tym filozof niemiecki wypowiadał swoje poglądy w formie niezbyt obszernych esejów, nie dążył nigdy do stworzenia filozofii systematycznej. Po drugie wybór prac został skoncentrowany przede wszystkim na ukazaniu Horkheimerowskich idei związanych z pojęciem *filozoficzności,* jednego z ciekawszych wątków jego twórczości.

Richard Grunberger: *Historia społeczna Trzeciej Rzeszy.* T. 1 i T. 2, Warszawa, PIW, 1987. T.: 1: ark. wyd. 15, 20, 294 s.; T.: 2; ark. wyd. 21, 70, 416 s.; nakład: T.: 1 i T.: 2: 30 000 + 300 egz. Przekład: Witold Kalinowski, wstęp: Władysław Markiewicz. Seria: Biblioteka Myśli Współczesnej.

Prezentowana książka nie ma nic wspólnego z filozofią, nie jest nawet — mimo sugestii tytułu — monografią z zakresu historii społecznej

w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie spełnia też — łatwo zauważalnych w lekturze — wymogów teoretyczno-metodologicznych i warsztatowych, stawianych obecnej historiografii. Richard Grunberger stara się przede wszystkim przedstawić możliwie wiernie określone style, reguły, obyczaje i wzory zachowań, normy moralne i estetyczne, wyznawane wartości, składające się na obraz zwykłej codziennej egzystencji, a także bezmiar upodlenia i degeneracji nazistowskich Niemiec. *Historia społeczna Trzeciej Rzeszy*podobnie jak inne tego typu opracowania, ogranicza się jedynie do opisu i analizy hitlerowskiego faszyzmu. Jednakże dlatego, iż dzieje najnowsze Niemiec stanowiły i stanowią przedmiot zainteresowania zarówno światowej opinii publicznej, jak i specjalistów z różnych dziedzin nauk społecznych: historyków, politologów, socjologów, filozofów (między innymi E. Fromm) czy psychologów, pracę Richarda G r u n - b e r g e r a można polecić i przedstawicielom dziedzin humanistycznych i szerokiemu kręgowi czytelników.

Fitrjof Capera: *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura.* Warszawa, PIW, 1987, ark. wyd. 33, 30, 573 s., nakład: 30 000 + 250 egz. Przekład: Ewa Woydyłło, przedmowa: Anna Wyka. Seria: Biblioteka Myśli Współczesnej.

Fitrjof Capera z wykształcenia fizyk, pracujący w licznych laboratoriach uniwersytetów europejskich i amerykańskich, jest przede wszystkim naukowcem, ale nie zamykającym się w swojej wąskiej specjalizacji. Zajmuje się również filozofią i historią nauki, zwłaszcza problemami dotyczącymi okresów przełomów i rewolucji naukowych odrzucających przestarzałe paradygmaty. A zatem Capera uprawia również filozofię nauki, tworzy syntetyzującą refleksję metanaukową. Właśnie ona stanowi główną oś tematyczną *Punktu zwrotnego.* W swej pracy autor przeprowadza również paralelę między wizją świata wynikającą z *nowej fizyki* a filozoficznymi, religijnymi, mistycznymi tradycjami Wschodu, zwłaszcza taoizmu i buddyzmu. Widoczny też jest trzeci nurt zainteresowań badawczych C a p e r y, dotyczący różnych wizji i sposobów życia, wyznaczanych przez rozmaite wartości kultury, w tym również przez wzorce naukowe. Tej bardzo ciekawej, kontrowersyjnej książce (nawiasem mówiąc koncepcje C a p e r y są przez jednych wysoko cenione, przez innych ostro krytykowane), *bardzo amerykańskiej tak w swym optymizmie, jak i traktowaniu zjawisk i procesów charakterystycznych głównie dla Stanów Zjednoczonych jako prawidłowości uniwersalnych* można — zdaniem Anny Wyki — postawić między innymi zarzut, iż miesza ona, mimo ogólnej prawidłowości wywodu, poziom krytyki filo-

zoficznej z poziomem krytyki metodologicznej przy analizie paradygmatu dominującego.

François Jacob: *Gra możliwości.* Warszawa, PIW, 1987, ark. wyd. 4, 90, 100 s., nakład: 20 000 + + 250 egz. Przekład: Marek Kunicki-Goldfinger, wstęp: Władysław J. H. Kunicki-Goldfinger. Seria: Biblioteka Myśli Współczesnej.

Przedmiotem rozważań laureata nagrody Nobla, jednego ze współtwórców biologii molekularnej, zawartych w omawianej książeczce jest przede wszystkim teoria ewolucji i jej refleksy w światopoglądzie współczesnego człowieka. Jednakże, co jest istotne, zajmuje się również funkcją i znaczeniem nauki, jej związkami z innymi działami społecznej aktywności. Wpierw J a c o b podkreśla *(Mit i nauka,* rozdział 1), wskazując na różnice między mitem a nauką (na przykładzie zagadki płci i rozmnażania), że mit, podobnie jak nauka, daje człowiekowi obraz świata i określa siły tym światem rządzące, opierając się na tej samej zasadzie co nauka — zasadzie wprowadzania porządku do natury. W dalszej części swojego eseju filozoficzno-przyrodniczego *(Bricolage ewolucji)* J a c o b pokazuje możliwości i ograniczenia biologii, jej rzeczywistą funkcję w życiu człowieka. W ostatniej partii — *Czas i odnajdywanie przyszłości* — autor badając relacje między życiem a czasem zwraca uwagę na to, że organizmy mają swoje wewnętrzne *zegary* regulujące tempo ich życia i rozwoju, że dysponują pamięcią neurofizjologiczną i immunologiczną, biochemiczną i topologiczną. Żywe systemy są bowiem układami otwartymi i podlegają prawom nierównowagi termodynamiki, tworzą *struktury dyspatywne,* w których przepływ materii, energii i informacji kształtuje i utrzymuje nowe, uporządkowane struktury.

Karen Horney: *Nowe drogi w psychoanalizie.* Warszawa, PWN, 1987, ark. wyd. 13, 75, 303 s., nakład: 29 720 + 280 egz. Przekład: Krzysztof Mudyń, nota o autorze i bibliografia: Adam A. Zych. Seria: Biblioteka Klasyków Psychologii.

Jest to trzecia książka Karen Horney (pierwsze to: *Neurotyczna osobowość naszych czasów* — 1976; *Nerwica a rozwój człowieka. Trudna droga do samorealizacji* — 1979) jaką otrzymuje polski czytelnik. Została napisana w 1939 roku, a więc w dwadzieścia cztery lata po ukończeniu przez autorkę trzyletniego kursu psychoanalitycznego w Berlinie. Stanowi ona efekt doświadczeń z długotrwałej praktyki lekarskiej oraz owoc piętnastoletnich studiów nad poglądami Freuda. Jest świadectwem

przewartościowania jego kategorii, pojęć i teorii, wyrazem poszukiwania nowych dróg i rozwiązań w psychoanalizie, uwzględniających w szerszym zakresie psychologię kobiet oraz, w ślad za E. Frommem, kulturowe uwarunkowania konfliktów neurotycznych.

Cesare Lombroso: *Geniusz i obłąkanie.* Warszawa, PWN, 1987, ark. wyd. 24, 75, 552 s., nakład: 14 720 + 280 egz. Przełożył: J. L. Popławski, wstęp: Brunon Hołyst, nota o autorze, bibliografia, indeks osobowy: Adam A. Zych. Seria: Biblioteka Klasyków Psychologii.

Cesare Lombroso — dziewiętnastowieczny (zmarł w 1909 roku), światowej sławy włoski psychiatra, antropolog i kryminolog, twórca antropologicznej szkoły prawa karnego oraz propagator antropometrii — interesował się głównie relacjami zachodzącymi między zdrowiem psychicznym i fizycznym, problemami medycyny i psychiatrii sądowej oraz zagadnieniami z pogranicza antropologii i kryminologii. Oprócz tego badał również źródła i zależności związane z uzdolnieniami i genialnością. Właśnie *Geniusz i obłąkanie* jest obszerną rozprawą poświęconą temu problemowi. Lombroso doszukuje się, na podstawie analizy licznych przypadków, wzajemnego odniesienia występującego między niepoślednimi zdolnościami twórczymi, a wyraźną degeneracją i schorzeniami psychicznymi oraz różnego rodzaju ułomnościami neuropsychicznymi pojawiającymi się u ludzi uwiecznionych w historii. Jednakże owe poszukiwania były prowadzone drogą pośrednią, na podstawie biografii, anegdot, plotek czy niekiedy wręcz pomówień. Z tego między innymi powodu pojawiały się hipotezy pochopne i błędne, jednakże towarzyszyły im również koncepcje pionierskie, intuicyjnie odkrywcze, o użyteczności aplikacyjnej. Wszystkie one są również świadectwem dziewiętnastowiecznych metod oceniania normalności ludzi.

Gabriel Marcel: *Dziennik metafizyczny.* Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1987, ark. wyd. 15, 30, 270 s., nakład: 20 000 + 350 egz. Wybór: Karol Tarnowski, przekład: Ewa Wende, opracowanie przekładu: Stanisław Cichowicz.

Dziennik metafizyczny nie był pierwotnie tekstem przeznaczonym przez Gabriela Marcela do rozpowszechniania. Stanowił pewien etap wstępny, służący przygotowaniu się do wykładu większego dzieła filozoficznego o charakterze dogmatycznym, przedstawiającym główne tezy myśliciela, w sposób maksymalnie ścisły. Ponieważ do realizacji tego zamierzenia nie doszło, autor opublikował *Dziennik.* Zawiera on dwie zu-

pełnie odmienne części. Pierwsza, napisana tuż przed I wojną światową, skierowana była przeciw wszystkim doktrynom, które opisywały i wyjaśniały rzeczywistość za pomocą metody dialektycznej. Druga zaś, powstała w latach 1918 i następnych, ukazuje krytykę nieprawidłowości zawartych w racjonalizmie. Zdaniem Marcela pierwsza część *Dziennika* jest bardziej zrozumiała po lekturze następnej, ponieważ właśnie w drugiej części znajdują się podstawy logiczne tamtej. Praca francuskiego egzystencjalisty jest dziełem podstawowym dla badaczy jego myśli, stanowi klucz do zrozumienia jego poglądów. Jest świadectwem przezwyciężania filozofii uniwersyteckiej, zdążania ku personalizmowi.

Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semiotyczna w szkole lwowsko-warszawskiej. Wrocław, Ossolineum, 1987, ark. wyd. 17, 10, 295 s., nakład: 700 egz. Red.: Michał Hempoliński.

Książka jest zbiorem artykułów i obszernych rozpraw pióra Michała H e m p o l i ń s k i e g o, Stanisława Borzyma, Jana Woleńskiego, Jacka J. Jadackiego i Andrzeja Lubomirskiego. Stanowi część większego zamierzenia badawczego realizowanego w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w latach 1984—1986. Najważniejszą część tomu tworzą wypowiedzi dotyczące teorii i analiz logicznych w szkole lwowsko-warszawskiej (J. W o l e ń s k i) oraz semiotyki tej szkoły i jej głównych pojęć (J. J. J a d a c k i). Pozostałe teksty mają charakter historyczny i pomocniczy, pełnią istotną funkcję uzupełniającą.

Janusz Czerny: *Brentanizm i jego recepcja w filozofii europejskiej.* Katowice, Wydawnictwo Uniwersytet Śląski, 1987, ark. wyd. 14, 00, 164 s., nakład: 700 + 38 egz.

Janusz Czerny podjął się pierwszej w polskim piśmiennictwie próby ujęcia w pewnym całokształcie podstawowych idei filozoficznych myślicieli z kręgu tak zwanej szkoły wiedeńskiej Franza Brentano, uwzględniając głównie podstawowe założenia i poglądy epistemologiczne, które sformułowali oni w obrębie Brentanowskiego programu *Strenge Philosophie* (Carl Stumpf). Rozprawa składa się z pięciu rozdziałów, w których autor koncentruje uwagę kolejno na: źródłach brentanizmu, metodologicznych i doktrynalnych założeniach Brentanowskiego psychologizmu, teoriopoznawczej problematyce nurtu wiedeńskiego, filozofii Edmunda Husserla oraz brentanizmie poza szkołą wiedeńską. Monografia Janusza Czernego jest pracą niezmiernie potrzebną, ponieważ

wypełnia w sposób istotny lukę w zakresie brentanizmu i jego recepcji wypełnia w sposób istotny lukę w zakresie systematycznego poznania brentanizmu i jego recepcji w filozofii europejskiej.

Tadeusz Kotarbiński: *Pisma etyczne.* Wrocław, Ossolineum, 1987, ark. wyd. 34, 90, 520 s., nakład: 7000 egz. Redakcja: Paweł J. Smoczyński.

Przygotowanie tego dzieła do druku przypadło na rocznicę 100-lecia urodzin wielkiego twórcy. Celem omawianego zbioru jest ukazanie w maksymalnym stopniu dorobku Tadeusza Kotarbińskiego na polu etyki, to jest tej dziedziny, z którą wiązały się jego pierwsze ważniejsze prace i która była także ulubionym i bardzo istotnym nurtem jego rozważań. Można piśmiennictwo etyczne Kotarbińskiego podzielić na dwa etapy. Pierwszy zakończył się stosunkowo szybko i dotyczył etyki utylitarystycznej *(Utylitaryzm a etyka litości,* 1914; *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera,* 1915). Drugi natomiast powstał w opozycji do utylitaryzmu oraz w wyniku rozważań charakterystycznych dla tradycyjnej etyki chrześcijańskiej. W tym czasie powstały teksty o różnorodnej problematyce i odmiennym przeznaczeniu. Wszystkie one (O *istocie i zadaniach etyki; Ideały i wartości naczelne. Sprawy sumienia; Medytacje o życiu godziwym),* są poświęcone próbie zarysowania własnego, niezależnego stanowiska w etyce. Towarzyszą im *Wypowiedzi okolicznościowe i recenzje,* pozornie oderwane od teoretycznych problemów etyki, jednakże pozostające z nimi w ścisłym związku.

Roman Tokarczyk: *Hobbes.* Warszawa, Wiedza Powszechna, 1987, ark. wyd. 15, 80, 352 s., nakład: 4700 + 300 egz. Przekład: Czesław Znamierowski, Roman Tokarczyk. Seria: Myśli i Ludzie.

Prezentowanej pracy przyświecał cel trudny — możliwie najwszechstronniejsza charakterystyka całego systemu filozoficznego Tomasza H o b b e s a, którego wielość zainteresowań jest zaiste imponująca. Stawiał on problemy z kręgu różnych, nieraz odległych od siebie dziedzin — matematyki (geometrii), fizyki (mechaniki i optyki), fizjologii, psychologii, antropologii, ekonomii, historii, literatury pięknej, teorii języka i mowy oraz przede wszystkim filozofii państwa i prawa. Autor tomu dążył do wskazania i uzasadnienia powodów, dla których Hobbes odrzucał wiedzę scholastyczną i dlaczego, oraz jak budował własny, uniwersalistyczny system filozoficzny. Omawiana praca złożona jest z dwóch części: z opracowania i z wyboru pism, czyli tekstów źródłowych. Pierwsza

przedstawia biografię nowożytnego filozofa na podstawie *Brief Lives* A u b r e y a oraz wykład poglądów H o b b e s a wzorowany na monografii *Hobbes* Richarda Petersa. Wybór pism natomiast zawiera fragmenty wywodzące się z *Elementów filozofii, Lewiatana* oraz *Elements of Law: Natural and Political.*

Anne Bancroft: *Współcześni mistycy i mędrcy.* Warszawa, Wydawnictwo Pusty Obłok, 1987, 237 s., nakład: 1000 egz. Przekład: Maria Kuźniak, przedmowa: Jerzy Prokopiuk.

Praca Anne Bancroft jest jedną z wielu licznych publikacji książkowych o charakterze religijno-mistyczno-soteriologicznym, jakie pojawiły się na polskim rynku wydawniczym w ciągu ostatnich kilkunastu lat. Autorka opracowała życie i poglądy, jej zdaniem, najważniejszych gnostyków, mistyków i magów XX wieku, wskazujących różne sposoby wyjścia z głębokiego kryzysu duchowego współczesnej cywilizacji i kultury, kryzysu, który powoduje dezintegrację jednostek i społeczeństwa. Znaleźli się wśród nich hinduiści (Raman Maharishi Krishnam u r t, Mahariski Mahesh Yogi, Meher Baba, Maharaj J i, Aldous Huxley), buddyści (Dhiravamsa, Chogyam T r u n g p a, Aan Watts), żydzi (Martin Buber), muzułmani (Pak S u b u h), nauczyciele inspirowani przez islamskie sufizm (G u r d ż i j e w), katolicy (Thomas Merton, Teilhard de Chardin, Matka Teresa) oraz przedstawiciele okultyzmu europejskiego (Rudolf Steiner, Dion Fortune, Douglas Harding), a także najsłynniejszy szaman naszej epoki Don Juan M a t u s a. Wszystkich ich można nazwać za Anne Bancroft, *budowniczymi mostów,* a nawet szerzej — jak pisze Jerzy Prokopiuk — pointifexami. Wskazują oni bowiem jako źródło wiedzy i doświadczenia drogę oraz budują most prowadzący z ludzkiego, ziemskiego świata ułudy i upadku do świata duchowego, boskiego, jedynie prawdziwego. Są nosicielami *dobrej nowiny,* soteriologicznych i nowoparadygmatycznych wizji przemian o charakterze ontologicznym, epistemologicznym, aksjologicznym oraz nowych propozycji w zakresie pojmowania nauki, sztuki, kultury, życia społecznego i wewnętrznego człowieka.

Witold Tyloch: *Judaizm,* Warszawa, KAW, 1987, ark. wyd. 14, 34, 345 s., nakład: 40 000 + 200 egz. opr. broszurowa, 10 000 + 150 egz. opr. twarda. Seria: Religie świata.

Paradoksem jest to, że nawet w okresie rozkwitu kultury żydowskiej w Polsce, żaden z jej przedstawicieli nie przedstawił zasad swojej religii

pozostałej części społeczeństwa. W związku z tym, że nie uczyniono tego do tej pory, podjął się tego trudnego zadania Witold T y l o c h, próbując wypełnić lukę istniejącą na naszym rynku wydawniczym. Autor przedstawia w syntetycznym ujęciu podstawowe, niezbędne wiadomości o religii żydowskiej, koncentrując uwagę na chronologicznej, geograficznej i doktrynalnej prezentacji zagadnienia. Istotną rolę odgrywa w tym przypadku zwłaszcza omówienie dziejów wraz z przeobrażeniami założeń tej religii, istotną, ponieaż obejmuje różne jej formy na przestrzeni trzech i pół tysiąca lat. Witold. T y l o c h zwraca uwagę na możliwości adaptacyjne, umiejętność przystosowania się judaizmu do zmieniających się warunków społecznych, politycznych i ekonomicznych, na niezwykłą żywotność oraz zdolność przetrwania mimo najtrudniejszych nie sprzyjających konfiguracji historycznych tej najstarszej religii świata. Autor ukazuje jej złożoność, polifoniczność, różne tendencje, kierunki interpretacyjne, rozmaite odłamy, które wytworzyły się w ciągu wieków. Witold T y loch określa je z punktu widzenia przyjętej obecnie w naukowym religioznawstwie koncepcji judaizmu ortodoksyjnego, prawowiernego, który, nawiasem mówiąc, jest także niejednolity i zróżnicowany. Książka ze względu na jej wszechstronny, ale i przystępny sposób prezentacji dziejów i zasad judaizmu może stanowić pomoc dla osób zajmujących się religioznawstwem tak w szkole średniej, jak i na studiach wyższych.

Jan W. Kowalski: *Świat mnichów i zakonów.* Wyd. III, Warszawa, KAW, 1987, ark. wyd. 10, 54, 255 s., nakład: 20 000 + 200 egz. opr. broszurowa, 10 000 + 150 egz. opr. twarda.

Bibliografia poświęcona ruchowi monastycznemu jest niezwykle rozległa, wszechstronna i bogata w dokumentacje. Na temat każdego z zakonów, każdej kongregacji, każdej reformy, każdego szczegółu życia mnichów, ich ubioru, ascezy czy duchowości, sposobu odżywiania się, liturgii, rządzenia, noszenia tonsury, czy też rzeczywistego powołania, puszczania krwi i naboru nowicjału pisywano od stuleci bardzo długie, bardzo uczone i bardzo szczegółowe komentarze, na które odpowiadano jeszcze innymi komentarzami, tak że materiałem dotyczącym każdego z tych zagadnień (a jest jeszcze kilkadziesiąt innych), można by zapełnić sporą bibliotekę. Życie zakonników znajduje swój podstawowy sens w modlitwach i nabożeństwach, było ono skoncentrowane i uporządkowane jako funkcja ściśle określonych pór dnia, lecz mimo to zakonnicy tworzyli świat rozległy, różnorodny, złożony. Na przykład w średniowiecznej Europie nie tworzyli go sami mnisi. Żyli w nim także kanonicy regularni i eremici, rekluzi i bracia żebrzący, szpitalnicy, którzy byli mnichami-żołnierzami,

a ponadto członkowie bractw czynnych, lub pokutniczych, istniejących na marginesie wielkich zakonów, niekiedy na marginesie Kościoła, a nawet bliskich herezji. Oprócz tego zakładano zgrupowania zawodowe, także i beginaże, tworzone na zasadach religijnych i w duchu wiary. Istniały także podwójne klasztory, zawierające w sobie klasztor męski i klasztor żeński, ściśle rozdzielone, których zwierzchnikami były kobiety. W zasadzie każdy z tych zakonów miał własne pole działania, lecz nie brakowało kwestii spornych, a rywalizacja była zacięta. Rzutowało to na doktrynę oraz regułę, co odzwierciedlało się w życiu codziennym zakonów czy kongregacji.

Istotne jest, że monastycyzm i życie zakonne rozkwitły przede wszystkim w tych religiach, które propagowały eskapizm, czy wręcz walkę ze światem zewnętrznym. Owa myśl przewodnia oraz ideały etyczno-religijne były charakterystyczne dla klasztorów i życia zakonnego buddyzmu i chrześcijaństwa. Właśnie formy monastyczne z kręgu wskazanych religii znalazły się głównie w polu zainteresowań autora *(Mnisi Dalekiego Wschodu,* rozdz. I; *Od cynizmu do ascezy chrześcijańskiej,* rozdz. II; *W kręgu rzymskiego katolicyzmu,* rozdz. III). Jan W. Kowalski wprawdzie nie zamierzał ich porównywać, lecz mimo to stwierdza, że ewolucja monastyczna jest bardziej widoczna w chrześcijaństwie niż w buddyzmie lub innych religiach, że jest zjawiskiem procesualnym, u którego podstaw leży przewartościowanie *sacrum* właściwego dla różnych postaci — zarzuconych, tradycyjnych i współczesnych — świadomości religijnej.

Wprawdzie literatura poświęcona monastycyzmowi jest bardzo rozbudowana, to jednak niewiele jest w niej pozycji obejmujących całokształt monastycyzmu z punktu widzenia religioznawstwa niekonfesyjnego. W pewnym, stosunkowo skromnym i wybiórczym zakresie wypełnia tę lukę omawiana książka.

Gerhard Lohfink: *Rozumieć Biblię. Wprowadzenie do krytyki form literackich.* Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1987, ark. wyd. 8, 50, 142 s., nakład: 30 000 + 350 egz. Przekład: Bogusław Widła.

Tekst jest godny polecenia ze względu na istotne walory dydaktyczne, uczy rozwiązywania problemów, jakie nasuwa tekst biblijny. Podstawowym kluczem interpretacyjnym przy odczytywaniu treści *Pisma Świętego* jest koncepcja formy literackiej w ujęciu krytycznym — czyli *krytyka form,* a nie w rozumieniu historycznym — to jest *historia form.* Krytyka form jako pojęcie ogólne wywodzące się z teorii literatury służy do badania i oceny struktury językowej i literackiej, pozwala dotrzeć do

myśli i sensu zawartego w różnych tekstach. Autor stosując ową zasadę do *Pisma Świętego,* pozostaje również w zgodzie z encykliką biblijną Piusa XII *Dirino afflante Spiritu* z 1943 roku, zalecającą przy egzegezie tekstu objawionego zwracanie uwagi na założenia genologiczne tworzywa literackiego *Starego i Nowego Testamentu.*

Główne religie współczesnego świata. Warszawa, COM SNP, 1987, 241 s., nakład: 500 egz. Redakcja: Jacek M. Majchrowski.

Główne religie współczesnego świata zostały opracowane przez zespół pracowników Instytutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Stanowią niejako rozwinięcie XXI rozdziału podręcznika: *Nauka o polityce,* wydanego przez Centralny Ośrodek Metodyczny Studiów Nauk Politycznych pod redakcją Artura B o d n a r a. Mają stanowić — zgodnie z założeniami wydawców — pomoc dla wykładowców i studentów prowadzących zajęcia z zakresu nauki o polityce na wszystkich kierunkach studiów oraz dla nauczycieli szkół średnich związanych z przedmiotem „Podstawy religioznawstwa". W skrypcie można znaleźć omówienia następujących religii: judaizm (K. Pilarczyk), chrześcijaństwo (J. Drobina), islam (K. Banek), hinduizm, buddyzm, dżinizm (Ł. Trzciński) oraz kaodaizm, sikhizm, religie Japonii i Chin (K. Mikoś). Całą konstrukcję merytoryczną wyboru trafnie uzasadnia artykuł wprowadzający pióra H. Hoffmana: *Religia jako przedmiot badań religioznawczych.*

Współczesna filozofia człowieka. Wybór tekstów. T. 1 i T. 2. Warszawa, Wydawnictwa AWF, 1985, ark. wyd. t. 1 i t. 2: 14. 45, t. 1. 164 s., t. 2. 171 s., nakład: 2000 egz. Wybór, opracowanie, przedmowa, indeks nazwisk: Jerzy Rosiewicz.

Zamysł stworzenia zbioru tekstów z zakresu współczesnej filozofii człowieka powstał w Zakładzie Filozofii i Socjologii Instytutu Nauk Humanistycznych Akademii Wychowania Fizycznego w Warszawie. Na powstanie tego projektu wpłynęła między innymi potrzeba dostosowania programu nauczania filozofii, a zwłaszcza filozofii współczesnej do profilu dydaktycznego uczelni, w której główny nurt studiów stanowią najnowsze koncepcje i teorie pozostające w ścisłym związku z różnorodną i szeroko pojętą refleksją antropologiczną o charakterze humanistycznym. Wybór tekstów składa się z dwóch tomów, a zarazem grup tematycznych: 1. *W poszukiwaniu definicji człowieka;* 2. *Problem egzystencji auten-*

tycznej — ukazujących w odmiennych perspektywach ontologię i powinności jednostki ludzkiej. W tomie pierwszym pojawiają się koncepcje: H. Bergsona, E. Husserl a, L. Roberrechtsa, B. F. S k i n n e r a, K. Lorenza, E. Cassirer a, F. Nietzschego, E. Abramowskiego, S. Brzozowskiego, M. Csikszentmihalyiego i R. Willisa — o charakterze opisowo-wyjaśniającym bez implikacji aksjologicznych. Natomiast tom drugi zawiera fragmenty różnych postaci psychoanalizy (Z. Freud, E. Fromm), egzystencjalizmu (J. P. Sartre, M. Heidegger), marksizmu (A. Gramsci, W. Lenin, G. Lukács, J. Kuczyński), personalizmu (J. Maritain, E. M o u n i e r, M. Scheller), theilhardyzmu, polskiej myśli katolickiej (Jan Paweł II), przedstawia rozmaite wizje człowieka, ujęcia, które eksponują pewne postulatywne programy działania. Ich celem jest określenie miejsca jednostki w świecie, wśród ludzi, stworzenie podstaw, wartości i celów dla egzystencji autentycznej, pełnej i rzeczywistej, pozbawionej znamion reifikacji i alienacji.

Człowiek w filozofii współczesnej. Wybór tekstów. Kraków, Akademia Medyczna, 1987, 382 s., nakład: 300 + 22 egz. Wybór, opracowanie i wprowadzenie: Anna Pająk, Grażyna Podraza-Ucińska, Z. Zalewski.

Skrypt stanowi wybór tekstów źródłowych przeznaczonych do ćwiczeń z *Marksistowskiej filozofii i teorii rozwoju społecznego* Akademii Medycznej w Krakowie. Jest to już tom drugi z założonego trzytomowego opracowania (pierwszy objemował materializm dialektyczny, teorię poznania, zagadnienia metodologiczne, trzeci natomiast miałby prezentować problemy z kręgu etyki). Teksty skoncentrowane zostały głównie na problematyce dotyczącej materializmu historycznego (znajdują się wśród nich zarówno fragmenty prac klasyków, jak przedstawicieli współczesnego marksizmu) oraz antropologii filozoficznej w szerokim ujęciu. Autorzy wyboru sięgnęli po wypowiedzi myślicieli neopozytywizmu, egzystencjalizmu, strukturalizmu czy współczesnej filozofii chrześcijańskiej, mając na względzie konfrontację ich poglądów z marksizmem. Tom został podzielony na trzy części: 1. *Człowiek, społeczeństwo, historia;* 2. *Człowiek, natura, kultura* oraz 3. *Filozofia a medycyna.* Dwie pierwsze odpowiadają wskazanym wyżej założeniom; trzecia natomiast, uwzględniając specyfikę studiów medycznych, wprowadza zagadnienia filozoficzno-etyczne istotne z punktu widzenia teorii i praktyki lekarskiej. W skrypcie znajdują się też przydatne dla procesu edukacji skrótowe objaśnienia biograficzne i noty, wskazujące zagadnienia, na które trzeba zwrócić uwagę.

Julian Aleksandrowicz: *Studia medyczne a etos zawodu lekarza.* Kraków, Akademia Medyczna, 1985, 125 s., nakład: 500 + 22 egz.

Studia medyczne a etos zawodu lekarza to pozycja, która zawiera autorski wybór artykułów Juliana Aleksandrowicza, opublikowanych w ostatnim ćwierćwieczu w takich czasopismach, jak: „Życie Szkoły Wyższej", „Folia Humanistica" (Barcelona) oraz w wydawnictwach *New York Academy oj Sciences* czy *World Academy oj Art and Science,* a także *La Scuola In Azione Eurico Mattei.* Bezpośrednim motywem zebrania tych materiałów i upowszechnienia ich wśród studentów medycyny i lekarzy był — jak pisze we *Wstępie* autor — *zaznaczający się proces pogłębiającego kryzysu medycyny zarówno w zakresie nauczania, jak i etyki oraz deontologii.* Natomiast celem autora jest pobudzenie twórczej wyobraźni w nauce, rozbudzenie szacunku dla życia w każdej postaci, a także rozbudzenie etyki ekologicznej i sumienia ekologicznego.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

BOLESŁAW ANDRZEJEWSKI

MIĘDZYNARODOWY KONGRES W CORDOBIE

We wrześniu 1987 roku zainteresowanie świata filozoficznego skierowane było na Argentynę. W dniach 20—26 września odbył się w Cordobie Międzynarodowy Nadzwyczajny Kongres Filozofii *(Congreso International Extraordinario de Filozofia).* Główne hasło obrad brzmiało: *Człowiek — przyroda — historia.* Honorowy patronat nad Kongresem objął prezydent Raul Alfonsin, zaś w skład Komitetu Honorowego weszło wielu członków rządu Republiki oraz Prowincji Cordoba. Na czele Komitetu Organizacyjnego stanął Hector V. Ortiz. Organizatorzy wspomagani byli przez Komitet Latynoamerykański, któremu przewodniczył prof. F. Quesada z Peru.

Otwarcia obrad dokonał prof. H. Ortiz. Zwrócił on uwagę na fakt, iż Kongres obraduje w czasie, *gdy miliony dzieci głodują w różnych regionach globu, gdy zadłużenie wielu krajów nie pozwala osiągnąć dobrobytu krajów wysoko rozwiniętych, gdy liczne wojny sieją zamęt i śmierć.* W jego słowach dało się nawet wyczuć cień zwątpienia, czy w takich okolicznościach *organizowanie Światowego Kongresu jest uzasadnione.* Odpowiedź była wszakże jednoznaczna — należy użyć wszelkich środków, aby odwrócić niefortunny bieg historii. W końcowej części przemówienia mówca wyraził nadzieję, iż Kongres *przyczyni się do przezwyciężenia przemocy oraz będzie miał swój współudział w szerzeniu uniwersalnego humanizmu i w tworzeniu podstaw wiecznego pokoju.*

Obrady były codziennie rozpoczynane wykładami plenarnymi, odbywającymi się w położonej u stóp Sierras olbrzymiej sali FECOR. Z wykładów tych wymienić można przykładowo: F. M. Quesada — *Człowiek, przyroda, historia,* K. Smith (Kanada) — *Różnorodność kulturowa a jedność ludzkiej natury,* D. Chattopadhaya (Indie) — *Czy naturalizm i humanizm są historycznie przeciwstawne* i wiele innych.

Popołudniami odbywały się spotkania w sekcjach. Program Kongresu został podzielony na sześć następujących sekcji (komisji):

1. Metafizyka, filozofia przyrody, filozofia religii.
2. Etyka, filozofia historii, filozofia prawa, filozofia polityki, filozofia wychowania.

3. Antropologia, teoria czynu, teoria poznania, estetyka.
4. Logika, filozofia wiedzy, filozofia języka.
5. Historia filozofii, filozofia orientalna, inne filozofie.
6. Historia idei latynoamerykańskich.

Ogółem w wykładach plenarnych oraz w sekcjach wystąpiło ok. 260 mówców ze wszystkich kontynentów. Filozofię polską na Kongresie reprezentowali: prof. Janusz Kuczyński, prof. Ryszard Wójcicki oraz niżej podpisany.

Prof. J. Kuczyński wygłosił referat nt.: *Uniwersalizm jako metafilozofia ludzkości.* Mówca wyszedł od krytyki partykularyzmu w dyskusjach i sporach filozoficznych. Grupy ludzi absolutyzują swoje stanowisko, dążąc w sposób jednostronny do uczynienia go filozofią ogólnoludzką. W tej sytuacji nawet dialog nie gwarantuje trwałej płaszczyzny porozumienia i wspólnoty. Wymogiem czasu staje się *nowe myślenie,* pozwalające przejść od *ludzkości w sobie* do *ludzkości dla siebie,* czyli do *wspólnoty ludów.* Według prof. Kuczyńskiego trudno dziś mówić o zanikaniu kapitalizmu. *Staje się on także rejormowalny, dzięki czemu po stosunkach antagonizmu i konwergencji między formacjami wyłania się trzeci typ relacji: komplementarność kapitalizmu i socjalizmu. Przyszłość należeć będzie do uniwersalistycznej metaformacji.*

Referat prof. R. Wójcickiego był zatytułowany: *Realność możliwych światów.* Za punkt wyjścia można przyjąć istnienie świata aktualnego. Już na tym poziomie istnieją dwa światy: świat jako taki (sam w sobie) oraz świat, który znamy (nasza wiedza o świecie jest zawsze fragmentaryczna). Świat, a właściwie wiedzę o nim możemy wyrazić w językach sformalizowanych. Każdy taki język *dopuszcza klasę dopuszczalnych, logicznych światów, zaś każda taka interpretacja może uchodzić za możliwy logicznie świat.* Właściwym miejscem dla studiowania możliwych światów jest, zdaniem prof. Wójcickiego, matematyka, choć miejscem tym może być również każda nauka przyrodnicza.

Doc. B. Andrzejewski wygłosił referat nt. *Idea czynu i narodu w polskiej myśli romantycznej.* Polscy filozofowie drugiego ćwierćwiecza XIX wieku przeciwstawiali się *abstrakcyjnej* filozofii niemieckiej, zwłaszcza panlogizmowi Hegla. Podkreślali oni natomiast problem narodu, czynu i wiary, relatywizując te wartości do aktualnej sytuacji społeczno-politycznej w kraju. Od późniejszego pragmatyzmu anglo-amerykańskiego różniło filozofię polską docenianie sfery czysto-poznawczej człowieka.

Kongres w Cordobie był ważnym wydarzeniem w życiu naukowym świata. Stanowił forum spotkań różnych systemów politycznych i orientacji filozofięznych oraz, co nie jest bez znaczenia, przybliżył Amerykę Południową do centrów badań naukowych.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

MARIA JONCZYK-ROSÛL

KONFERENCJA FILOZOFICZNA: *MARKSIZM PO MARKSIE*

W dniach 21—25 września 1987 r. w Jadwisinie k/Warszawy odbyła się doroczna konferencja filozoficzna, której temat brzmiał: *Marksizm po Marksie.* Zamierzeniem organizatorów było przedstawienie panoramy kierunków i nurtów filozoficznych zainspirowanych spuścizną Marksa i ich relacji z innymi tendencjami filozoficznymi. Pierwsza część zaprezentowanych referatów ukazywała historyczną rekonstrukcję kierunków bezpośrednio odwołujących się do myśli Marksa. Druga część była przedstawieniem szkół, których znaczenie ujawniło się po II wojnie, dowodząc aktualności marksizmu. W niniejszym, szkicowym z konieczności, sprawozdaniu przekazana zostanie tematyka poszczególnych wystąpień i zasadnicze wątki dyskusji, trwającej wiele godzin i ukazującej ważkość wspominanych zagadnień.

Oficjalnego otwarcia dokonał doc. dr hab. Witold Mackiewicz, podkreślając wpływ Marksa na kulturę i świadomość współczesną, a przede wszystkim swoisty uniwersalizm jego założeń filozoficznych.

Pierwszy referat wygłosiła prof. dr hab. Janina Wojnar-Sujecka: *Marksizm w poglądach J. Jauresa i J. Guesde'a,* wskazując, że francuskie tradycje socjalistyczne kształtowały się pod wpływem rodzimego socjalizmu utopijnego i republikańskich tradycji rewolucyjnych. Zainteresowanie pracami Marksa wzmogło się po 1870 roku, po utworzeniu partii robotniczej. Autorka przedstawiła ewolucję ideową dwóch najbardziej znaczących teoretyków francuskiego socjalizmu, ich stanowisko wobec Marksa, ich spory o rozumienie kolektywizmu i dróg do niego wiodących, o teorię walki klas, o konieczność rewolucji, bądź przeobrażenia pokojowe, jako efekt wzrostu świadomości. Wiele uwagi poświęciła rozważaniom Jauresa, według którego celem rozwoju społecznego było poszerzanie wolności w obszarze relacji jednostka-naród-państwo, uznane jako czynniki konstytuujące społeczeństwo. W konkluzji autorka stwierdziła, że Guesde i Jaures przejęli jedynie zubożoną wizję marksizmu, nie doceniając znaczenia jego dialektyki. Współczesne francuskie doktryny socjalistyczne częściej nawiązują do tradycji J. Jauresa, powielając jego fascynację parlamentaryzmem i reformizmem.

Następnie doc. dr hab. Witold Mackiewicz wygłosił referat pt. *Brzozowski w historii marksizmu,* którego przejrzyście wyeksponowana teza dowodziła, że Brzozowski nie był marksistą, nie mógł więc zdradzić marksizmu, nie mógł pełnić roli agenta imperializmu, nie mógł też ewoluować w swoich poglądach tak, jak to czynili J. Piłsudski i Mussolini, czyli od marksizmu do faszyzmu. Uznanie Brzozowskiego za marksistę przesłoniłoby jego ustawiczne poszukiwania intelektualne, co stanowiło immanentną osnowę jego osobowości. Brzozowski nie sformułował nawet żadnego paradygmatu interpretacyjnego filozofii Marksa. Prezentacja prac poświęconych analizie jego pism (A. Stawar, P. Hofman, B. Suchodolski, A. Schaff, A. Walicki, E. Sowa), uwzględniała zasadnicze kryterium interpretacyjne, tzn. pozytywną bądź negatywną waloryzację marksizmu i służyła udokumentowaniu sformułowanej hipotezy, że spory wokół spuścizny Brzozowskiego, trwające w czasach międzywojennych i po II wojnie światowej, obrazują polskie spory polityczne i odzwierciedlają stanowiska polityczne dyskutantów. Lektura książek samego Brzozowskiego wskazuje, że bardziej znacząca była dla niego nie analiza faktów obiektywnych i empirycznych, ale analiza myśli obcych autorów. Marksizm postrzegał jako epigonizm i idealizm. Przecząc obiektywności procesu historycznego głosił indywidualistyczną i aktywistyczną wizję dziejów, gdzie praca ujęta została w kategoriach transcendentalnego imperatywu moralnego Kanta i nie wyrażała aspektów struktury klasowej, jak u Marksa. Wprawdzie Brzozowski podejmował zagadnienia znaczące dla marksizmu, np. upodmiotowienie procesu historycznego, alienacja jednostki ludzkiej, ale rozwiązywał je odmiennie, po swojemu. Zamierzeniem autora była próba przecięcia łańcucha niekończących się sporów o spuściznę Brzozowskiego, którego znaczenie dla polskiej kultury filozoficznej jest bezsprzeczne. Jego twórczość jest na tyle intelektualnie bogata i inspirująca, że polemiki interpretacyjne będą trwały nadal, ale ich *meritum* winno przestać mieć dotychczasowy, scholastyczny niejako charakter.

Mgr Janusz Dobieszewski prezentował temat: *Marksizm i narodnictwo rosyjskie,* w którym ukazał jego priorytetowe znaczenie dla samego Marksa, obok sprawy ukończenia *Kapitału,* o czym świadczy np. korespondencja z Wierą Zasulicz. Marks był świadom jakościowej odmienności rozwoju Rosji i dostrzegał możliwość *przeskoczenia* kapitalizmu poprzez oparcie się o wiejskie wspólnoty *(obščiny).* Następnie — jego zdaniem — winna być rozwinięta rewolucyjna akcja polityczna, zarówno przeciw caratowi jak i w krajach kapitalistycznych Europy. Autor omówił reperkusje tego stanowiska dla współczesnych zagadnień tzw. Trzeciego Świata. Inna interpretacja roli Narodnictwa w hi-

storii marksizmu, to usytuowanie go na linii rozwojowej wiodącej od Marksa do Lenina, co determinowało teoretyczne okoliczności rozstrzygania niektórych zagadnień przez Lenina, np. teorii i techniki rewolucji, nierównomierności rozwoju kapitalizmu itd. Autor skłaniał się ku drugiej interpretacji.

Wystąpienie dr Włodzimierza Lorenca: *G. Lukácsa poszukiwanie filozofii marksizmu,* skoncentrowane zostało na interpretacji filozofii marksistowskiej u młodego i starego Lukácsa. W pierwszej części ukazano dwoistą możliwość odczytania filozofii młodego Lukácsa, który borykał się z teoretycznym uprawomocnieniem własnych poglądów. Odczytanie filozofii marksistowskiej w duchu Fichteańskim groziło ciążeniem ku transcendentalizmowi (podmiotem transcendentalnym staje się pozaempiryczna klasa), które to stanowisko obce było Marksowi. Interpretacja heglizująca prowadziła do dualizmu teoretycznego, do wprowadzenia prawa przyrody pozbawionego pozytywnej treści. Druga część omawiała ontologiczną wersję rozważania filozofii marksizmu. W wizji Lukácsa filozofia ta sprowadza się do dwu ontologii, oraz podporządkowanej im treści poznania. Autor wskazał na niedialektyczność rozumienia związku tych dziedzin.

Wystąpienie dr Andrzeja Kocikowskiego nosiło tytuł: *Dyktatura rozbrojonego proletariatu,* a poświęcone zostało filozofii W. I. Lenina. Było ono inspirującą i niekonwencjonalną próbą ponownego odczytania pracy z 1918 roku *Państwo i rewolucja.* Zaprezentowana interpretacja Leninowskiej koncepcji państwa służyła uzasadnieniu tezy zawartej w tytule wystąpienia. Autor dowodził, że tylko pierwszy okres rewolucji charakteryzował się autentyczną dyktaturą proletariatu, by następnie pod wpływem różnorakich przyczyn teoretycznych (polemiki w samej partii bolszewickiej), politycznych (kapitalistyczne otoczenie i kontrrewolucja), społecznych (wzrastające trudności gospodarcze), nastąpiło odtworzenie, pozornie tylko przezwyciężonej, kapitalistycznej struktury państwowej. Powołanie zewnętrznej wobec proletariatu siły zbrojnej, czyni z rzeczywistej dyktatury proletariatu jedynie fasadę dla władzy sprawowanej już tylko w interesie proletariatu. Odtworzenie kapitalistycznej struktury państwowej wywołuje restaurację, rzekomo już zniesionych, konfliktów społecznych i stanowi, zdaniem autora, jedną z najbardziej żywotnych przyczyn socjalistycznych kryzysów.

Dr Ewa Czerwińska wystąpiła z referatem: *Austromarksistowska reinterpretacja podstawowych kategorii i twierdzeń materializmu historycznego,* w którym zaprzeczyła generalizującej tezie, jakoby austromarksizm był prądem jednolitym i spójnym. Obejmuje on kilka nurtów dość luźno ze sobą powiązanych, a swą nazwę zawdzięcza raczej usytuowaniu geograficznemu niż implikacjom teoretycznym. Autorka ujęła

austromarksizm jako teorię mediacji, zapośredniczenia Marksowskich kategorii do opisu ontologicznej i aksjologicznej przestrzeni społecznej. Główne zagadnienia zaprezentowane w referacie to rozważenie relacji pomiędzy konieczną a etyczną wykładnią socjalizmu, co stanowiło *signum temporis* przełomu wieków. Prezentacja doktryny Maxa Adlera, który zajmując się społeczeństwem i głosząc pogląd przeciwny nominalizmowi, uznawał aprioryczne uspołecznienie świadomości wyprzedzające ontologiczny fakt jego egzystencji empirycznej. Marksizm pojmował Adler jako monistyczną naukę o przyczynach rozwoju społecznego i postulował autonomiczne traktowanie historycznych obiektywizacji różnorodnych form uspołecznienia. Ostro polemizował z K. Kautsky'm zaprzeczając, jakoby czynnik ekonomiczny mógł być jedynym demiurgiem historii. Strukturę klasową, pod wływem Lassalle'a, łączył z kwestią podziału i konsumpcji, a nie produkcji. W konkluzji autorka stwierdziła, że niektóre nurty austromarksizmu ulegały przede wszystkim pozytywistycznej tradycji filozoficznej, natomiast Adlerowska interpretacja marksizmu ujawnia wpływ klasycznej filozofii niemieckiej.

Doc. dr hab. Jan Dižyński wystąpił z referatem: *Rewolucja i krytyka (O marksizmie K. Korscha),* w którym omówił poglądy postaci bardzo aktywnej politycznie, a w Polsce mało znanej. K. Korsch rozpoczął działalność w okresie, gdy marksistowskiej świadomości filozoficznej towarzyszyło przekonanie o naukowej waloryzacji marksizmu, poparte entymematycznym założeniem o totalnej przekładalności teorii i praktyki, co winno dokonywać się pod wpływem partii robotniczej. Do czynników konstytuujących poglądy Korscha autor zaliczył fabianizm i socjalizm, podkreślił też filozoficzny wpływ neoheglizmu i neopozytywizmu. Jako redaktor „Internationale" nie liczył się z ocenami III Międzynarodówki, ani z realnością polityczną ówczesnej Rosji. Fascynował go Lenin jako prawdziwy rewolucjonista. Stalina uznał za reformistę zabiegającego o utrzymanie władzy, krytykował go za tezę o rewolucji w jednym kraju, za przekonanie o trudnej do obalenia stabilności kapitalizmu. W referacie ukazano meandry myśli filozoficznej Korscha, szczególnie jego stosunek do marksizmu, który ujmował niedialektycznie, pragnął oczyścić go z pojęć metafizycznych po to, aby sprecyzować marksistowskie kategorie. Zasadniczy wysiłek Korscha szedł w kierunku nadania socjalizmowi bardziej pragmatycznego charakteru. Wojenna emigracja do USA wywołała w nim radykalną zmianę poglądów, a powrót do Europy nie był już powrotem do Marksa, co referent z żalem podkreślił.

Doc. dr hab. Wiesław Sztumski wystąpił z odczytem *Filozofia Stalina,* w którym, podkreśliwszy brak syntetycznych i obiektywnych analiz (najpełniejsze z dotychczasowych to przemówienie C h r u s z -

c z o w a z 1956 r.), skoncentrował się ną omówieniu pracy z 1938 roku, *O materializmie dialektycznym i historycznym,* najpełniej oddającej Stalinowskie ujęcie dialektyki. Przejąwszy władzę Stalin stanął przed zadaniem: jak pragmatyczne treści marksizmu przetransponować, by stały się elementem konstytuującym światopogląd proletariatu, by mogły być przydatne w praktyce społeczno-ekonomicznej? Dialektyka Stalina jest bardziej Heraklitejska niż dialektyka Marksa. Stalin postrzegał zjawiska jako pary sprzeczności, znajdujące się w ustawicznym ruchu i rozwoju, dokonał absolutyzacji rozwoju, związku przyczynowego i pojęcia racjonalności jako korelatu rozwoju. Materialistyczny redukcjonizm doprowadził go do przekonania, że rozwój obowiązuje zarówno przyrodę jak i życie społeczne. Stalinowskie stanowisko w kwestii dialektyki określone zostało jako metafizyczny determinizm uwzględniający tylko przyczyny materialne.

W czasy współczesnego marksizmu przeniósł słuchaczy interesujący referat, który wygłosił dr Andrzej Miś: *Marksizm krytyczny P. Bourdieu.* Pierre Bourdieu należy do grona popularnych współczesnych filozofów i socjologów francuskich, a jego prace uznawane są za *ostatnie słowo* marksizmu. Autor uwypuklił ten fakt, a także związek myśli P. Bourdieu ze strukturą filozofii współczesnej, np.: teza o końcu filozofii jako samodzielnej dziedziny wiedzy, paradygmat analizy genealogicznej, podważanie idei prawdy jako odwzorowywania rzeczy i rezygnację z pretensji do wiedzy obiektywnej i absolutnej na rzecz historycznej relatywizacji kategorii. Referat omawiał takie zagadnienia jak: relacja refleksji filozoficznej i socjologii, kwestia komunikacji jako punkt wyjścia badań socjologicznych, uwikłanie marksizmu w kontekst sporu między funkcjonalizmem a teorią konfliktu, zasada podejrzliwości. Najwięcej zainteresowania wzbudziła teoria *habitus* (wespół z koncepcją klasowego charakteru struktury społecznej), traktowana przez Bourdieu jako swoisty paradygmat kulturowy służący odtwarzaniu struktury panowania klasowego. W konkluzji autor stwierdził, że twórczość francuskiego filozofa jest interesującym zastosowaniem niektórych kategorii Marksowskich do analizy naszej rzeczywistości społecznej i nową propozycją rozumienia funkcji i przedmiotu badań filozofii marksistowskiej.

Doc. dr hab. Bogusław Ponikowski podjął temat: *Problematyka epistemologiczna we współczesnym marksizmie włoskim,* polemizując z upraszczającą tezą, według której marksizm włoski ograniczony został w swej historycznej rekonstrukcji do teorii Labrioli i Gramsciego. Autor nakreślił szeroko udokumentowaną panoramę nurtów filozoficznych zainspirowanych w swej osnowie marksizmem. Powojenna periodyzacja tej filozofii dokonana została zgodnie z determinującym charakterem empirycznych faktów społecznych określających teoretyczną

i filozoficzną odmienność wymienionych okresów. Lata 1944—1955 to przezwyciężanie reminiscencji faszyzmu, polemika z filozofią czynu Gentile i idealizmem C r o c e' g o, to formułowanie światopoglądu marksistowskiego. Okres następny wiąże się z ekspansją intelektualną środowiska skupionego wokół nowego pisma „Critica Marxista", na łamach którego rodziła się nowa wizja marksizmu jako filozofii materialistycznej, gdzie dialektyka utraciła znaczenie antagonistycznych sprzeczności, a pozostała jedynie wyrazem realnych sprzeczności, analogicznych do antynomii Kantowskich. Okres trzeci rozpoczyna się w latach siedemdziesiątych i charakteryzuje się dążeniem do syntezy. Następnie autor omówił ważniejsze ośrodki i środowiska, skupione wokół najbardziej znanych postaci, do których należą: G. Della Volpe, A. Banfi, C. Lupo r i n i, P. Togliatti. Dominującą tendencją marksizmu włoskiego jest scjentyzm, w imię którego odrzuca się dialektykę jako sprzeczną z nauką. Filozoficzną odmienność obrazuje ustawiczny spór o materializm i pojęcie rozwoju, o interpretację historii, a w zależności od kontekstu polityczno-ideologicznego, podkreślanie bądź zacieranie różnic z marksizmem klasycznym.

Historia jako teoria poznania — to tytuł wystąpienia, które wygłosiła dr Krystyna Krzemieniowa, a poświęconego filozoficznej analizie twórczości Theodora W. Adorno, przedstawiciela *szkoły frankfurckiej,* jednego ze współtwórców *teorii krytycznej,* której istotą było pragnienie przezwyciężenia braków marksizmu poprzez teoretyczną refleksję nad problemami społeczeństwa burżuazyjnego. Autorka wspominała o sporze z Popperem, który dotyczył rozumienia kategorii doświadczenia; jego geneza, dla Adorno, nie jest biologicznie uwarunkowana. Wiele miejsca w referacie zajęło omówienie dialektyki jako kategorii zapośredniczenia totalności, stąd opozycja wobec dialektyki idealistycznej i materialistycznej, jednostronnie wiodących do supremacji podmiotu, bądź przedmiotu. Obie formy dialektyki nie umieją przezwyciężyć dualizmu epistemologicznego, sztucznie wyodrębniając w totalności podmiot i przedmiot. Filozofia Adorno ujawnia tęsknotę do *rozumnej totalności,* z widoczną dominantą teorii nad praktyką i ich dialektyczny związek dokonujący się poprzez immanentny związek podmiotu i przedmiotu w dziejach, w historii pojętej jako całość doświadczenia ludzkiego.

Wskazując na ważniejsze wątki dyskusji, warto zasygnalizować problem ujawniony po referacie doc. W. Mackiewicza, który dotyczył pytania: kto jest marksistą, jakie warunki muszą być spełnione by dystynkcja *filozof marksistowski* nie była uwikłana w nazbyt wielostronny kontekst polityczny, by nie implikowała nadmiernego podporządkowania filozofii polityce, ani nie dokonywała mechanistycznego utożsamienia: marksistowskie = naukowe, niemarksistowskie = pozbawione sensu?

Chodziło o niedogmatyczną, pozbawioną politycznych uproszczeń próbę zdefiniowania współczesnej wersji marksizmu. Dotychczasowe kryterium oceny, polegające na bezkrytycznym odwoływaniu się do pism klasyków, jest metodologicznie błędne, albowiem prowadzi do pomijania faktów, którymi tamci autorzy się nie zajmowali, bądź do zabiegu równie nieuprawnionego, jakim jest naginanie faktów do teorii, co sprowadza tę teorię do postaci skrajnego aprioryzmu, to jest idealizmu i doktrynalnego skostnienia.

Drażliwie zabrzmiała próba obiektywnego przedstawienia myśli Stalina, jako niepomiernie ją nobilitująca i zacierająca jej aspekt aksjologiczny. Jak słusznie podkreślano, Stalinowska koncepcja dialektyki zrodziła się post *factum* jego działalności politycznej, jako uprawomocnienie, jako subiektywna racjonalizacja własnych poczynań.

Dyskusja wokół P. Bourdieu uwidoczniła dominację zagadnień socjologicznych absolutyzujących poszukiwania francuskiej, współczesnej myśli społecznej.

Referat o Narodnictwie wywołał problem *obščiny* i jej znaczenia dla zrealizowanej kolektywizacji.

Wystąpienie o Leninie, nazbyt jednostronnie skoncentrowało dyskusję wokół Marksowskiej teorii *Kapitału,* uwzględniającej jego składnik rzeczowy i społeczny, dowodząc nadal groźnego niebezpieczeństwa pewnej mitologizacji pojęć bądź osób, broniącego się przed obrazobórczym zarzutem utopii.

Zaprezentowana rozległość badań filozoficznych, odwołujących się do Marksa uwidacznia, że marksizm nie pozostał skamieliną minionej epoki, że jest to myśl zdolna pobudzać współczesne badania oraz, że nie sposób uprawiać dzisiaj filozofii, nie znając marksizmu.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

ANDRZEJ MIS

KULTURA I POSTĘP NAUKOWO-TECHNICZNY

Od 26 do 29 października 1987 roku odbywała się w Pradze konferencja naukowa na temat *Kultura i postęp naukowo-techniczny.* Było to jedno z wielu przedsięwzięć podejmowanych przez międzynarodową komisję do spraw kultury, literaturoznawstwa i wiedzy o sztuce — instytucję grupującą naukowców interesujących się problemami kultury i działaczy kulturalnych z krajów socjalistycznych. Komisja organizuje między innymi co rok konferencję naukową poświęconą jakiemuś teoretycznemu zagadnieniu, oczekując jednak od uczestników inspiracji dla praktycznych działań w obszarze kultury.

W konferencji praskiej uczestniczyły delegacje z Bułgarii (przewodniczący prof. Christo G o r a n o w), Czechosłowacji (przewodniczący doc. Mirosław Kovacs), Kuby (przewodnicząca Elena Jorge Vera, konsultant w Wydziale Agitacji i Propagandy KC KP Kuby), Mongolii (przewodniczący I. C. Batcengieł, radca ambasady Mongolii w Czechosłowacji), NRD (przewodniczący prof. Klaus J a r m a t z), Polski (przewodniczący prof. Zdzisław Cackowski), Węgier (przewodniczący prof. Istvan K i r a l y), Wietnamu (przewodniczący Czan D o, kierownik Wydziału Kultury i Sztuki KC Komunistycznej Partii Wietnamu) oraz ZSRR (przewodniczący prof. Jurij A. Ł u k i n). W skład delegacji polskiej poza prof. Cackowskim wchodzili jeszcze: dr Adela Suchodolska z Wydziału Kultury KC PZPR, prof. Adam Kosecki i doc. Andrzej Skrzypek z ANS oraz dr Andrzej Miś z SGPiS.

Konferencja była zorganizowana i przeprowadzona niezwykle precyzyjnie i sprawnie. Gospodarze zapewnili dobre warunki do toczenia naukowych debat i odbywania mniej oficjalnych, ale bardzo interesujących spotkań w międzynarodowym gronie uczestników konferencji. Delegacja polska złożyła np. wizytę w Ambasadzie PRL i w Ośrodku Kultury Polskiej w Pradze, zapoznając się z warunkami propagowania polskiej kultury w Czechosłowacji i informując ze swej strony o przebiegu konferencji.

Obrady naukowe pierwszego dnia miały charakter plenarny. W drugim i trzecim dniu konferencji pracowały trzy sekcje tematyczne. Nie

sposób przedstawić tutaj treści referatów — zresztą mają one zostać wydrukowane w specjalnym zbiorze (po rosyjsku — gdyż taki był oficjalny język konferencji). Ograniczę się więc do paru uwag na temat niektórych wypowiedzi, przedtem jednak chciałbym powiedzieć kilka słów o ogólnym tonie dyskusji.

Otóż stwierdzano, że rozwój nauki i techniki (używam tego neutralnego określenia, gdyż kilku uczestników konferencji wskazywało — odwołując się do Marksa — na konieczność odróżniania owego rozwoju od rewolucji naukowo-technicznej) może być i zagrożeniem i szansą dla kultury i sztuki. Starano się obnażyć te zagrożenia i ukazywać szanse, podkreślając często, że z jednej strony kultura i sztuka nie może się rozwijać bez odpowiedniej bazy technicznej, z drugiej zaś ów poziom techniczny jest niemożliwy do osiągnięcia bez wykształcenia odpowiedniej kultury. Używano na przykład często terminu *kultura komputerowa,* mając wtedy na myśli to, że komputeryzacja jest nie tylko przedsięwzięciem technicznym, lecz i aktem kulturowym, gdyż zakłada i wymusza określoną organizację pracy i całej egzystencji człowieka. U wielu dyskutantów pojawiała się też teza, że rozwój nauki i techniki sam w sobie nie zagraża kulturze. Staje się on groźny, gdy zostaje potraktowany jako wartość sama w sobie, albo gdy zdobycze nauki i techniki zostają użyte w walce ideologicznej i kulturowej.

Przechodzę teraz do zapowiedzianych uwag o poszczególnych referatach i wypowiedziach. Zacznę od tego, co na pierwszym plenarnym posiedzeniu powiedział reprezentant gospodarzy, doc. M. Kovacs. W swoim wystąpieniu zatytułowanym *O niektórych teoretycznych aspektach stosunku kultury i postępu naukowo-technicznego* przypomniał on tradycje badań nad tym tematem, polemizował z niektórymi, jego zdaniem, zbyt optymistycznymi (A. T o f f l e r) i zbyt pesymistycznymi (L. A. W h i t e) ujęciami tej kwestii — ale przede wszystkim podkreślał, że rozwój naukowo-techniczny jest dziś dla krajów socjalistycznych historyczną koniecznością. A jeśli tak, to może się zdarzyć — czemu należy się ze wszystkich sił przeciwstawiać — iż wymogi tego rozwoju zatrą pamięć o konieczności równoległego rozwoju kulturowego. Pojawiło się też w tym referacie wyrażenie, godne zapamiętania. Otóż według autora kontakt ze sztuką coraz częściej ma dziś miejsce za pośrednictwem telewizji czy wideokaset. Prowadzi to do *prywatyzacji* społeczeństwa, oznacza *ucieczkę w prywatność* — podczas gdy sztuka zawsze nie tylko miała wzbogacać jednostkę, ale także wytwarzać przestrzeń, gdzie ludzie mogliby się ze sobą spotykać.

Prof. Christo Goranow w swoim referacie pt. *Język obrazowy i przemiana techniki* mówił o filmie jako dziedzinie sztuki zrodzonej przez postęp nauki i techniki. Rozważania te, erudycyjne i pobudzające do dy-

skusji, zawierały też tezę, że rewolucja naukowo-techniczna jest nie tylko przemianą w sposobach produkcji, ale i rewolucją kulturową. Z tym jednak, że mówca w pewnych momentach zdawał się rozumieć tę tezę jako wyraz przekonania, iż nowe środki techniczne mogą też określić charakter stosunków społecznych i w ten sposób wyznaczać kształt kultury — a kiedy indziej mówił o odpowiednich przekształceniach kultury jako warunku rewolucji naukowo-technicznej.

Wielu innych uczestników dyskusji także wspominało o tej regulacyjnej funkcji kultury — dodając jednak, że kultura (rozumiana jako system wartości, na których opiera się ludzka praktyka) nigdy nie jest tworem wolnego ludzkiego umysłu, lecz stanowi określoną odpowiedź na rzeczywistą systuację, w jakiej znajduje się społeczeństwo i że owa odpowiedź ma zawsze klasowy charakter, jest wyrazem klasowych interesów. W tym momencie często przypominano (czynili to zwłaszcza przedstawiciele Kuby, Mongolii i Wietnamu) tezę Marksa o tym, że ideami panującymi są idee panujących. Dzisiaj oznacza to, że przewaga techniczna krajów kapitalistycznych może sprawić, iż rozpowszechniana za pomocą wymyślnych środków technicznych kultura zostanie przyswojona przez ludzi żyjących w innych ustrojach. Mówiła o tym w swoim wystąpieniu Elena Jorge Vera z Kuby, uzupełniając przedstawione rozumowanie o postulat, aby oceniając efekty takiej ekspansji kulturalnej brać pod uwagę *kulturę średnią,* tę najbardziej rozpowszechnioną i przez to najbardziej znaczącą dla ogólnego poziomu kulturowego danego społeczeństwa. Oto bowiem w zapóźnionej technicznie Ameryce Łacińskiej powstają wprawdzie wielkie oryginalne dzieła literackie i filmowe, ale jednocześnie osiągnięcia te współistnieją ze sztuką masową na bardzo niskim poziomie i powielającą wzorce produkowane w USA.

Profesor Miklos Sabolcsy, dyrektor Instytutu Pedagogicznego w Budapeszcie, zastanawiał się nad przekształceniami szkolnictwa związanymi z wymogami postępu naukowo-technicznego. Określił wykształcenie ogólne jako sumę wiedzy, która pozwala danemu społeczeństwu czy grupie społecznej reprodukować swoje istnienie. Skąd jednak wiadomo, co jest rzeczywiście niezbędne? Odpowiedź znana będzie dopiero po latach, tymczasem zaś nie można czekać z układaniem nowych czy przekształcaniem obowiązujących programów nauczania. W każdym razie jednak to, co często przedstawia się jako niezbędne dla rozwoju naukowo-technicznego — czyli specjalizacja nauczania — może na dłuższą metę okazać się szkodliwe, gdyż człowiek posiadający tylko ściśle wyspecjalizowaną wiedzę nie będzie umiał odpowiedzieć na wszystkie wyzwania coraz bardziej komplikującego się świata. Zapewne nie jest możliwy powrót do starego, humanistycznego modelu wszechstronnie wykształconego człowieka, ale i dzisiaj ideałem powinien być człowiek znający się dobrze na swo-

jej dziedzinie, a jednak otwarty i zainteresowany całością ludzkiej wiedzy.

Prof. Klaus Jarmatz postawił pytanie, nad którym niegdyś rozmyślał już Rousseau: czy postęp naukowo-techniczny jest dobrodziejstwem czy niebezpieczeństwem? Odpowiedź nie była tak radykalna jak ta, której udzielił Rousseau, ale utrzymana była w tym samym tonie. Rozwój nauki i techniki oznacza także przemianę całokształtu ludzkiego życia i chodzić w nim powinno o wypracowanie bogatej osobowości. Z tego punktu widzenia należy oceniać nowe siły wytwórcze i nie poprzestawać na ukazaniu ich znaczenia dla wzrostu produkcyjności pracy. Z nauką i techniką można bowiem zrobić wszystko: wykorzystać albo dla dobra człowieka, albo użyć do zadania śmierci. Wszystko zależy od światopoglądu — czyli od kultury. Przy tym im bardziej skomplikowany staje się świat — między innymi przyczynia się do tego właśnie postęp naukowo-techniczny — tym czulsze i bogatsze powinny być kulturowe narzędzia jego oswajania, pozwalające poruszać się człowiekowi w ciągle przez niego rozbudowywanym labiryncie społecznego bytu. Na zakończenie referent zacytował Christę Wolff — napisała ona kiedyś, że nie można nic zrobić z ludźmi, którzy chcą umrzeć, którzy są zarażeni śmiercią. Jest to choroba kultury — trzeba więc dbać o to, by myśląc o postępie naukowo-technicznym nie zapomnieć o pielęgnowaniu wartości kulturowych, bo tylko w symbiozie z nimi nauka i technika prawidłowo mogą się rozwijać.

Ciekawy referat przedstawił prof. Jurij U. Focht-Babuszkin z Moskwy. Nikogo wśród uczestników dyskusji nie trzeba było przekonywać, że prawidłowy rozwój naukowo-techniczny nie jest możliwy bez rozwoju kultury — w Pradze spotkali się ludzie zatroskani o los kultury i sztuki w dobie elektroniki i komputeryzacji. Autor referatu wyszedł poza te obawy i odwrócił problem stwierdzając, że to właśnie sztuka jest przyczyną rozwoju całej osobowości człowieka, a więc i niezbędnym czynnikiem rewolucji naukowo-technicznej. Tezę taką można znaleźć w literaturze pedagogicznej (była ona składową teorii *nauczania dla rozwoju)* — jednak referent próbował przedstawić gwoli jej uzasadnienia argumenty empiryczne. Oto w estońskich szkołach obniżono ilość godzin przeznaczonych na niektóre przedmioty i zaoszczędzony czas wykorzystano na zaznajamianie uczniów ze sztuką i praktyczne działania artystyczne. Dzieci, które preszły przez ten eksperyment, wyprzedziły wkrótce swoich rówieśników, także w przedmiotach ścisłych. Wyniki te są teraz sprawdzane, ale prof. Focht-Babuszkin nie wątpi, że test wypadnie pomyślnie i już teraz twierdzi, że z badań tych wynika obowiązek upowszechniania sztuki i stworzenia rzetelnej wiedzy o procesach, mechanizmach i efektach tego upowszechniania. Bez naukowej wiedzy tego typu niemożliwa

jest efektywna i rozumna polityka kulturalna. Opiera się ona często na przekonaniach z pozoru oczywistych, ale — co pokazują badania socjologiczne — nieprawdziwych (na przykład — przynajmniej w ZSRR — ci ludzie, którzy oglądają często TV, chodzą też często do kina i teatru, występuje tu nieomal idealna korelacja).

Wymienić warto jeszcze inne, podejmowane przede wszystkim w dyskusjach, problemy. Oto na przykład przewodnicząc obradom jednej z sekcji prof. Z. Cackowski wszczął interesującą debatę pytając, czy jesteśmy moralnie i edukacyjnie gotowi do przyjęcia zdobyczy dzisiejszej nauki i techniki. Dyskusja była wielowątkowa i zawierała sporo materiału do przemyśleń. Warto zwrócić uwagę na takie głosy, że wprowadzanie takich nowych technik może być czynnikiem różnicującym społeczeństwo (komputery pojawiają się nie wszędzie, a różnica między pracownikiem obsługującym nowoczesną maszynę elektroniczną i robotnikiem niewykwalifikowanym jest taka sama, jak między XIX-wieczną *arystokracją robotniczą* i lumpenproletariatem), że względy polityczne mogą niekiedy przeszkadzać w ekspansji techniki, że komputeryzacja wymusi zmianę stosowanych dotąd form dydaktycznych i programów nauczania, że rozrost systemów informatycznych rodzi nowe zjawiska w sztuce itd.

Nie wspominam tu o wystąpieniach polskich uczestników konferencji, gdyż należy się spodziewać, że zostaną one wkrótce opublikowane. Powiem tylko, że zarówno referaty jak i wystąpienia w dyskusjach członków polskiej delegacji wysłuchiwane były z uwagą, inicjowały często dalszą wymianę poglądów i spotykały się z uznaniem innych delegacji. Wysoko oceniono także pracę prof. Z. Cackowskiego i prof. A. K o s e c k i e g o jako przewodniczących obrad w poszczególnych sekcjach.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

MAGDALENA ŚRODA

ETYKA I WYCHOWANIE SEKSUALNE

W dniach 27—28 stycznia 1988 roku odbyła się w Warszawie sesja zorganizowana przez Zakład Etyki Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego poświęcona zagadnieniom wychowania i etyki seksualnej.

W sesji wzięli udział przedstawiciele różnych środowisk (m. in. Uniwersytetu Warszawskiego, Akademii Teologii Katolickiej, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Klubu Inteligencji Katolickiej, Ministerstwa Edukacji Narodowej), a także różnych specjalizacji (filozofowie, etycy, psychologowie, psychiatrzy, seksuologowie, pedagodzy, dziennikarze).

Przyczyną bezpośrednią zorganizowania sesji była głośno dyskutowana sprawa wydania — a następnie zawieszenia — podręcznika dla szkół ponadpodstawowych pt. *Przysposobienie do życia w rodzinie* (autorzy: W. Sokoluk, M. Trawińska, D. Andziuk; Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, nakład 500 000 egz.). Podręcznik ten, a zwłaszcza jego część II zatytułowana *Zycie erotyczne człowieka* (autorstwa Wiesława S o k o 1 u k a), wywołał pełną emocji polemikę w prasie i w instytucjach wychowawczych. Treść i dynamika tej dyskusji znacznie przekroczyły kwestie związane z zawartością merytoryczną podręcznika, dotykając problemów światopoglądowych, etycznych i ogólnowychowawczych.

Podręcznik okazał się iskrą zapalną narastającego od lat konfliktu, dotyczącego — między innymi — granic kompetencji wychowawczych kościoła i państwa, roli i miejsca etyki seksualnej w systemie etyki ogólnej, kwestii znaczenia wartości seksualnych w życiu człowieka.

Organizatorzy konferencji postawili sobie dwa cele główne: odpowiedź na pytanie teoretyczne, dotyczące treści i sposobów interpretowania etyki seksualnej w ogóle oraz odpowiedź na pytanie praktyczne dotyczące oceny podręcznika i dalszych losów przedmiotu *przysposobienie do życia w rodzinie,* który, mimo zawieszenia podręcznika, nadal obowiązuje w szkole. Odpowiedziom na te pytania poświęcone były dwa kolejne dni sesji.

Referaty i wystąpienia ujawniły sporą rozbieżność poglądów, zara-

zem jednak ukazały możliwość ustalenia określonego *consensusu* w sprawie wartości i norm, na których można zbudować teorię wychowania seksualnego.

I. *PRZYSPOSOBIENIE DO ŻYCIA W RODZINIE* — KRÓTKA HISTORIA

Ponieważ przyczyną zwołania sesji, jak też podstawowym punktem odniesienia większości wystąpień jej uczestników był podręcznik, przedstawimy krótką historię przedmiotu *przysposobienie do życia w rodzinie* (o czym traktował jeden z wstępnych referatów).

Przysposobienie do życia w rodzinie jako nadobowiązujący przedmiot nauczania zostało wprowadzone w roku szkolnym 1973—1974 do dwóch ostatnich klas szkół ponadpodstawowych w wymiarze jednej godziny tygodniowo. W wyniku przeprowadzonych badań i licznych dyskusji od roku 1975—1976 przedmiot przesunięto do klas młodszych, tj. do klasy I i II. Jednocześnie w Instytucie Programów Szkolnych prowadzono prace nad *wypracowaniem nowoczesnej koncepcji przygotowania do życia w rodzinie* [1]. Stwierdzono również, że należy podnieść rangę tego przedmiotu czyniąc go obowiązkowym. W szkołach przedmiot prowadzony był w ramach tzw. godziny wychowawczej: zapraszano nań, zależnie od możliwości finansowych szkoły, specjalistów z zakresu psychologii społecznej czy seksuologii, najczęściej jednak przedmiot ten powierzany był wychowawcom nie przygotowanym doń merytorycznie. W latach osiemdziesiątych rozpoczęto prace nad przygotowaniem nowego programu. Powierzono je zespołowi złożonemu z dr M. Bober-Pełzowskiej i dr S. Garwackiego z Instytutu Programów Szkolnych oraz mgr W. S o k o 1 u k a z Towarzystwa Rozwoju Rodziny. Program został zaopiniowany przez m. in. Towarzystwo Rozwoju Rodziny, Ligę Kobiet Polskich, Instytutu Kształcenia Nauczycieli, Instytut Badań Pedagogicznych i inne. Opinia musiała być pozytywna, bowiem 4 czerwca 1984 roku program został zatwierdzony do druku oraz przekazany do Wydawnictw Szkolnych i Pedagogicznych celem podjęcia prac podręcznikowych (ten właśnie program obowiązuje w niezmienionej formie po dziś dzień).

Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne zwracały się do różnych specjalistów z prośbą o napisanie podręcznika. Doc. dr hab. J. Maciaszkowa i prof. M. Kozakiewicz odpowiedzieli negatywnie, odrzuciły propozycję również mgr Z. Celmer i W. Stojanowska. Ostatecz-

[1] Informacje te pochodzą z *Notatki informacyjnej* Ministerstwa Edukacji Narodowej, przekazanej organizatorom sesji wraz z innymi materiałami przez rzecznika prasowego MEN.

nie propozycję przyjął i zespół skompletował współautor programu Wiesław S o k o ł u k (seksuolog). W jego skład weszły doc. M. Trawińska (socjolog rodziny) i mgr D. Andziuk (psycholog). Maszynopis pracy dla potrzeb wydawnictwa recenzowali doc. J. Maciaszkow a, prof. M. K o z a k i e w i c z, doc. A. Jaczewski i inni. Recenzenci podkreślali rzetelność warstwy informacyjnej, zgłaszali również uwagi krytyczne i propozycje dodatkowe, z których większość została uwzględniona. O części II podręcznika (*Zycie erotyczne człowieka)* jeden z recenzentów pisał: *Część ta dotyczy zagadnień bardzo interesujących młodzież a stanowiących nadal swoiste tabu. Jest ona opracowana prawidłowo, poprawnie merytorycznie, a trudne, niejednokrotnie intymne problemy podano w sposób przystępny, taktowny i wartościowy wychowawczo*[2]. Podręcznik został zaakceptowany i przeznaczony do użytku szkolnego od roku 1987—1988. W lipcu i w sierpniu podręcznik ukazał się w sprzedaży. Mniej więcej w październiku rozpoczęła się gorąca dyskusja na łamach prasy. Podręcznik został ostro zaatakowany przede wszystkim przez stronę katolicką (przeciwko podręcznikowi występowali świeccy działacze katoliccy a także niektórzy działacze PRON; z protestem wystąpił przewodniczący PRON Jan Dobraczyński, naukowcy KUL wystosowali list protestacyjny, stanowisko negatywne zajął Episkopat; do redakcji pism na łamach których ukazywały się artykuły dotyczące podręcznika przychodziły listy od osób prywatnych domagające się zawieszenia podręcznika). 4 listopada 1987 roku podręcznik został zawieszony (była to jedna z pierwszych decyzji nowo powołanego ministra edukacji narodowej). Tłumacząc powziętą przez ministra decyzję, rzecznik prasowy rządu powołał się na *odczucia moralne* katolickiej części społeczeństwa, podkreślając jednocześnie merytoryczną poprawność podręcznika, jego niezbędność i nowoczesność.

Zarzuty wobec podręcznika z jakimi można się było spotkać w prasowych artykułach i w wypowiedziach działaczy katolickich można sprowadzić do trzech podstawowych:

a) anaksjologiczności podręcznika *(brak ocen moralnych, brak rozważań o tym jak opanować popęd; życie erotyczne młodzieży jest przedstawione w zupełnym oderwaniu od małżeństwa);*

b) hiperseksualizacji (*podręcznik prezentuje zdyskredytowany przez osiągnięcia nauki biologiczny punkt patrzenia na życie i seksualizm człowieka, jest to seksualizm wyzwolony z reguł moralnych; podręcznik zachęca do przedmałżeńskich związków, które są dowodem braku miłości i odpowiedzialności; swoboda seksualna propagowana przez podręcznik stoi w sprzeczności z pomyślnym rozwojem i szczęściem polskich rodzin,*

[2] Ibidem.

swoboda ta degraduje małżeństwo, toruje drogę do zdrad, zmierza do bezładu w życiu płciowym);

c) podręcznik stoi *w jaskrawej sprzeczności z naukami Kościoła katolickiego,* antagonizuje szkołę z katolickim domem rodzinnym'.

Większość tych argumentów została na sesji powtórzona. Uczestnicy sesji, niezależnie od reprezentowanych światopoglądów, wydali podręcznikowi bardzo niską ocenę. Strona świecka również podkreślała jego *niewychowawczość* i anaksjologiczność, zwracano też uwagę na jednowymiarowość podejścia do problemów życia erotycznego (zbytnia *technizacja* zagadnień, widzenie ich od strony tylko biologicznej czy behawioralnej, zbytni nacisk na oceny hedonistyczne, autonomizacja wartości seksualnych itp.). Z drugiej strony osoby broniące podręcznika podkreślały jego zawartość informacyjną odpowiadającą potrzebom młodzieży. Psycholog A. Dodziuk zwróciła uwagę na fakt, że rozdział dotyczący życia erotycznego i wszystkie problemy w nim zawarte powstał w wyniku wieloletnich spotkań autora z młodzieżą, która zadawała mu pytania, z merytorycznego więc punktu widzenia nie jest to wiedza, która, jakoby wyrasta ponad potrzeby młodzieży. O konieczności istnienia podręcznika mówili nauczyciele-wychowawcy, którzy nadal, mimo jego zawieszenia, mają obowiązek prowadzić przedmiot *Przysposobienie do życia w rodzinie.* Doc. Starczewska zaproponowała spojrzenie na podręcznik od strony młodzieży. W szkole, w której niejasność celów wychowawczych, chaos programowy i absurdalna, czysto formalna rywalizacja (stopnie) powoduje, że dziecko staje się przedmiotem niezrozumiałych dla niego manipulacji, pojawienie się przedmiotu i podręcznika informującego go o sprawach m. in. życia erotycznego jest jedną z nielicznych zrozumiałych dlań i celowych propozycji wychowawczo-kształceniowych.

Wystąpienia uczestników sesji nie ograniczały się jednak li tylko do oceny podręcznika, mówiono przede wszystkim o sprawach natury bardziej ogólnej, dotyczących celów i metod wychowania moralnego a także znaczenia i funkcji wychowania seksualnego.

Zasadnicze rozbieżności prezentowanych stanowisk związane były z koncepcją człowieka (opozycja między antropologią katolicką, personalistyczną a naukową, świecką) a więc i z wynikającą stąd oceną cielesności i seksualności człowieka. Pomimo to udało się ustalić szereg wspólnych postulatów, które, choć może są niejednoznaczne i dość ogólne, stanowią istotną i wartościową podstawę do dalszych dyskusji.

[3] Cytaty pochodzą z artykułów ukazujących się w prasie katolickiej: „Słowo Powszechne", „Gość Niedzielny" w okresie październik — listopad 1987 r.

II. WYCHOWANIE SEKSUALNE JEST CZĘŚCIĄ WYCHOWANIA MORALNEGO

Wychowanie, jak powiedział jeden z uczestników sesji (prof. S t a n o w s k i, KUL) jest przekazywaniem określonych wartości i norm. Wszelkie nakazy i zakazy powinny być ukazywane jako konsekwencje, formy respektowania i realizowania pewnych wartości. Celem podstawowym wszelkich zabiegów wychowawczych powinno być *kształtowanie stosunku do drugiego człowieka i do siebie samego, kształtowanie stosunku do godności ludzkiej w sobie i w drugim człowieku.* Wychowanie seksualne jest częścią czy też aspektem wychowania moralnego. A więc wychowanie seksualne powinno polegać również — i przede wszystkim — na przekazywaniu określonych wartości związanych z naszym stosunkiem do drugiego człowieka, budujących naszą postawę wobec niego. *W konsekwencji jedynie właściwą postawą w stosunku do drugiego człowieka, ale także i do samego siebie jest miłość pojęta jako pragnienie dla niego dobra i dążenie do realizacji tego dobra, do jego pełnego rozwoju przez rozwój jego wolności, podmiotowości i miłości.* Naczelną normą jest tu kantowska zasada głosząca, że człowiek powinien być traktowany jako cel, nie tylko jako środek, że człowieka nie wolno używać jako narzędzia dla osiągania własnych celów. W kontekście tym wychowanie seksualne powinno kłaść nacisk na konieczność widzenia życia erotycznego człowieka jako rodzaju relacji interpersonalnej nie zaś instrumentalnej.

III. ETYKA SEKSUALNA JEST CZĘŚCIĄ ETYKI NORMATYWNEJ OGÓLNEJ

Z tezą powyższą zgodzili się wszyscy uczestnicy konferencji. Etyka seksualna zawiera i zawierać powinna te same wartości i normy, które składają się na etykę normatywną, tyle że mają być to normy odnoszące się i regulujące specyficzną, intymną sferę życia człowieka i relacji międzyludzkich. Problem dotyczy więc nie tyle pytania *jaka etyka seksualna?,* co — *jaka etyka?* Podkreślano (dr Z. Szawarski) istnienie nie dających się przezwyciężyć trudności w ustaleniu autorytetów rozstrzygających w kwestiach etycznych. Zresztą, czyż można w ogóle przyjąć istnienie jednego, absolutnego autorytetu moralnego? Każdy człowiek ma prawo do posiadania własnych przekonań moralnych, istnieje niewątpliwa granica, do której można narzucać jednostce etyczne przekonania i nakazywać bezwzględne posłuszeństwo wobec autorytetu. Taka forma absolutyzmu bywa niekiedy niemoralna.

Strona katolicka proponowała przyjąć za podstawę etyki seksualnej etykę personalistyczną (wystąpienia prof. Stanowskiego, red. H e n n e l o w e j i innych) lub zgoła bezpośrednio oprzeć ją na *Biblii* (red.

B. Luft z „Więzi"). Bez tych podstaw etyka seksualna nie może być etyką małżeństwa i rodziny, a w każdym razie tylko w tym kontekście można o sprawach seksualnych w ogóle mówić. (Jeden z podstawowych i najbardziej zdecydowanie formułowanych zarzutów wobec podręcznika brzmiał, że podręcznik oddziela życie seksualne od małżeństwa, a nawet — jak pisano i mówiono z oburzeniem - *opis działania seksualnego wraz z zaleceniem wczesnej inicjacji...* wyprzedza *podjęcie tematu małżeństwa i rodziny).*

Prof. A. Grzegorczyk dostrzegł, że w sprawach wychowania seksualnego trudno się oprzeć na jednostronnym, ogólnym typie zaleceń. Nie ma — jak stwierdził — jednej filozofii życia. Ogólność teorii nie bierze pod uwagę jednostkowego przebiegu życia. Rzeczywiste wychowanie, wychowawcy muszą brać pod uwagę sytuację indywidualną wychowanka, kroczącego przez życie drogą prób i błędów.

Jedna z uczestniczek konferencji (mgr K. Z e p p — nauczycielka) w nadesłanym wystąpieniu sformułowała następującą zasadę wychowawczą: *nie można ograniczać etyki wyłącznie do strony postulatywnej; Ślepe dążenie do z góry przyjętego ideału bez oglądania się na realia życia zawsze skazane jest na fiasko. Tak więc, gdy ktoś pragnie orzekać, co w życiu seksualnym jest moralnie dobre, a co złe i gdy usiłuje wytyczać normy moralnie dobrego postępowania w tej sferze życia młodzieży, winien przede wszystkim skorygować swe wyobrażenia o młodzieżowym seksie.*

Wielu uczestników (socjolodzy, psycholodzy) zwracało uwagę na fakt, że wszelkie normy etyki absolutystycznej coraz częściej i coraz tragiczniej rozmijają się ze zmieniającą się obyczajowością i mentalnością młodzieży. Sprawy seksualne już dawno nie są tabu, a tak nadal chce je traktować etyka katolicka.

Rozbieżności w sprawie charakteru etyki ogólnej związane z odmiennymi światopoglądami, zapatrywaniami na koncepcję człowieka czy ideał życia wspólnotowego, nie przesłoniły w toczącej się podczas konferencji dyskusji sprawy bardzo istotnej, wyrażonej w przekonaniu, że niezależnie od światopoglądu można ustalić jakiś *consensus* wartości i norm, na których wszystkim zależy i zależeć musi. Prof. Stanowski, dr S z a w a r s k i, doc. Starczewska mówili przykładowo o takich wartościach jak: odpowiedzialność, tolerancja, godność, szacunek dla ludzkiej podmiotowości, miłości. Ze względu na znaczenie i wagę tych wartości można przyjąć — i zgodzono się z tym bez wahań — że:

IV. WARTOŚCI SEKSUALNE NIE POWINNY MIEĆ CHARAKTERU AUTONOMICZNEGO

Zasady etyki normujące życie erotyczne człowieka nie mogą odwoływać się tylko i wyłącznie do wartości utylitarno-hedonistycznych. Przyjemność, rozkosz to wartości zbyt nietrwałe, subiektywne, zmienne aby można było oprzeć na nich zasady wychowania czy etyki seksualnej. Wartości seksualne, na co zwrócił szczególną uwagę A. Wielowiejski (KIK), muszą być powiązane z wartościami innego typu, przede wszystkim z wartościami miłości, szacunku, godności, odpowiedzialności wobec drugiego człowieka. Przeciw autonomizacji wartości wypowiedziała się również M. Wisłocka, stwierdzając jednocześnie, że autonomizacja ta prowadzi do degradacji partnera i do instrumentalizacji relacji seksualnych.

Z drugiej strony, jak zwrócono uwagę (K. Z e p p), nie powinno się zapominać o szczęściodajnym znaczeniu życia erotycznego.

V. KTO POWINIEN WYCHOWYWAĆ?

Bardzo istotnym i trudnym do rozstrzygnięcia problemem podnoszonym w wielu wystąpieniach podczas konferencji był problem granic kompetencji i praw wychowawczych szkoły. Zasadniczym pytaniem było tu, czy szkoła w ogóle powinna przejmować tradycyjne funkcje rodziny przysposabiania do życia. Czy w ogóle powinna zajmować się wychowaniem seksualnym młodzieży. Zdecydowanymi przeciwnikami takiego poglądu byli prof. Wolniewicz, red. Hennelowa, A. Wielowiejski, prof. C i u p a k (również i inni). Profesor Wolniewicz uznał, że wprowadzenie do szkół przedmiotu *przysposobienie do życia w rodzinie,* zwłaszcza zaś podręcznika (nie jest przy tym istotna jego wartość ale sam fakt jego wprowadzenia) jest ingerencją władz oświatowych a więc państwa w sferę pozostającą do tej pory pod jedynie właściwą władzą rodziców, w sferę duszy dziecka. Uważał również, że kościół protestując przeciwko podręcznikowi wyraża opinię nie tyle katolików co reprezentuje interesy suwerennej wychowawczo rodziny, której zagraża, w coraz bardziej poważnym stopniu, szafując argumentami *naukowości,* totalizm władz oświatowych a więc totalizm państwowy.

Red. Hennelowa („Tygodnik Powszechny") mówiąc o kryzysie, do jakiego doszło z powodu wydania podręcznika, określiła go jako konflikt między rodziną a instytucjami wychowawczymi, które postanowiły wyręczyć i zastąpić rodzinę, chociaż ich właściwą funkcją jest jedynie pomaganie w wychowaniu. *Szkoła otworzyła furtki, których rodzice, po-*

ważnie i uczciwie myślący o odpowiedzialnym życiu swych dzieci nie chcą jeszcze otworzyć. Zupełnie odmiennie podeszli do tego zagadnienia przedstawiciele ministerstwa, tłumacząc, że wprowadzenie do szkół przedmiotu *Przysposobienie do życia w rodzinie* było zgodne z realizacją nowoczesnego modelu szkoły (powoływano się na wzorce zachodnie, gdzie podstawową wiedzę dotyczącą życia erotycznego człowieka przekazuje się właśnie w szkołach) oraz z przekonaniem, że przekazywanie wiedzy na tematy seksualne, samo w sobie nie jest deprawujące i stanowi wypełnienie poważnej luki informacyjnej, której nie jest w stanie zapełnić tradycyjny, katolicki dom rodzinny.

VI. JAK WYCHOWAĆ?

Problemem kolejnym była kwestia metod wychowawczych. Podczas dyskusji bardzo wyraźnie zarysował się konflikt między stanowiskami rygorystycznymi (deprecjonującymi sferę seksualności człowieka) a liberalistycznymi. Z punktu widzenia obyczajowego i metaetycznego (jako różnicę między internalizmem i eksternalizmem), przedstawił problem ten doc. J. H o ł ó w k a. Zwrócił on również uwagę na możliwość odmiennej interpretacji zależności między swobodą seksualną a rozpadem tradycyjnego modelu rodziny, na którą to zależność tak często powołują się rygoryści. Jest, być może tak, że to nie swoboda seksualna i demoralizacja przyczyniają się do rozpadu rodziny tradycyjnej, lecz odwrotnie: demoralizacja i swoboda seksualna są konsekwencją rozpadu tradycyjnego modelu rodziny. Badania socjologiczne potwierdzają w każdym razie fakt, że swoboda obyczajów nie rywalizuje z wartością *szczęśliwego małżeństwa* i że nadal jest ono jedną z najwyżej cenionych wartości młodego pokolenia (doc. M. T r a w i ń s k a).

Z problemów dotyczących metod wychowawczych warto odnotować jeszcze jeden, bardzo istotny. Z naciskiem i wielokrotnie podkreślano fakt, że wychowanie jako przekazywanie wartości jest czymś zgoła innym niż przekazywanie informacji. Ma ono być stosowaniem tych wartości, ukazywaniem ich własną postawą i własnym zachowaniem a nie nauczaniem terminów oznaczających wartości poszczególne.

Podsumujmy to streszczenie cytatem z listu nadesłanego na sesję: *Należy wychowywać do życia seksualnego, ale tak jak każde wychowanie tak i w tej dziedzinie musi się opierać na jakimś ideale człowieka, na jakiejś koncepcji życia wspólnotowego, na określonych normach, u podłoża których leżą określone wartości*[4].

[4] Doc. Leon Dyczewski.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

INFORMATOR BIBLIOTECZNY

Wykaz ważniejszych nabytków zakupionych w 1987 roku (maj—grudzień), przez biblioteki: Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Polskiego Towarzystwa Filozofcznego *.

HISTORIA FILOZOFII I ZAGADNIENIA FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

Al-Farabi on the Perfect State (A Revised Text with Introd., Transl., and Commentary by R. Walzer). Oxford 1985 (57368 PAN).

Antologie z *dejin ceského a slovenského filozofického mysleni* (do roku 1848). Praha 1981 (62758).

F. Bargiel: *Wojciech Tylkowski i jego „Philosophia curiosa" z 1669 r.* Kraków 1986 (63194).

M. Baum: *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie.* Königstein/Ts. 1986 (63119).

Ch'en Ch'un: *Neo-Confucian Terms Explained.* New York 1986 (56963 PAN).

A. S. Bogomolov: *Antičnaja filosofija.* Moskva 1985 (57404 PAN).

Th. Buchheim: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens.* Hamburg 1986 (56964 PAN).

Filosofija Kanta i sovremennyj idealizm (red. I. S. Andreeva). Moskva 1987 (63173).

A. Finkielkraut: *La défaits de la pensée: essai.* Paris 1987 (57040 PAN).

I. A. Gobozov *Smysl i napravlennosť istoričeskogo processa.* Moskva 1987. (63174).

D. W. Hamlyn: *A History of Western Philosophy.* New York 1987 (57361 PAN).

M. Heidegger: *Etre et temps.* Paris 1986 (63376).

M. B. Jakubiak: *Tadeusz Kotarbiński — filozof, nauczyciel, poeta.* Warszawa 1987 (63244).

Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit (Hrsg. J. F. Leonhard). Heidelberg 1983 (57429 PAN).

D. Johnston: *The Rhetoric of Leviathan.* Princeton 1986 (56991 PAN).

A. Kenny: *The Heritage of Wisdom: Essays in the History of Philosophy.* Oxford 1987 (63113).

N. S. Kohli: *Light of Wisdom.* New Delhi 1987 (63333).

* Opracowano na podstawie informatora biblioteki (red.).

Stephan Körner — Philosophical Analysis and Reconstruction (ed. J. T. Srzednicki). Dordrecht 1987 (49707 PAN).

N. J. Green-Pedersen: *The Tradition of the Topics in the Middle Ages.* München 1984 (57398 PAN).

J. P. Larthomas: De *Shaftesbury a Kant.* Lille 1985 (57369 PAN).

E. V. Ljach: *Racionalizm i irracionalizm v sovremennoj burzuaznoj socjal'noj filosofii.* Kiev 1986 (63302).

Lo Ch'in-shun: *Knowledge Painfully Acquired.* New York 1987 (56968 PAN).

G. Marcel: *Dziennik metafizyczny.* Warszawa 1987 (57479 PAN).

Metodologičeskie problemy izučenija istorii filosofii zarubežnogo vostoka. Moskva 1987 (63313).

M. H. Moller: *Plato's Parmenides: the Conversion of the Soul.* Princeton 1986 (56985 PAN).

K. Moll: *Der junge Leibniz.* Stuttgart 1978 (57334 PAN).

S. Morawski: *Filozofia i człowiek masowy.* Warszawa 1986 (63368).

Readings in Medieval Thetoric (ed. by J. M. Miller...). Bloomington 1973 (57431 PAN).

F. Rouger: *Le monde et le moi: ontologie et Systeme chez le premier Sartre.* Paris 1986 (56974 PAN).

R. Schirmer: *August Wilhelm Schlegel und seine Zeit.* Bonn 1986 (63128).

Schopenhauer im Denken der Gegenwart. München 1987 (63146).

J. H. J. Schneider: *Thomas Hobbes und die Spätscholastik.* Bonn 1986 (62754).

Ch. Segal: *Language and Desire in Seneca's Phaedra.* Princeton 1986 (56984 PAN).

B. Skarga: *Przeszłość i interpretacje: z warsztatu historyka filozofii.* Warszawa 1987 (6098 PTF).

Spinoza and the Sciences (ed. by M. Grene). Dordrecht 1986 (27483).

Towards a Critique of Foucault (ed. by M. Gane). London 1986 (63123).

K. Tuszyńska-Maciejewska: *Filozofia a retoryka Gorgiasza* z *Leontinoj.* Poznań 1987 (63110).

H. Wang: *Beyond Analytic Philosophy: Doing Justice to What We Know.* Cambridge 1986 (63115).

D. Wiggins: *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value.* Oxford 1987 (63141);

M. Zelazny: *Metafizyka czasu i wieczności jako filozofia człowieka w idealizmie niemieckim (od Kanta do Nietzschego).* Toruń 1986 (57381 PAN).

TEORIA POZNANIA

S. A. Amancy: *Dialektika poznanija i obščenija.* Frunze 1986 (63277).

P. Butchvarov: *Resemblance and Identity. An Examination of the Problem of Universals.* Bloomington 1966 (57412 PAN).

E. K. Bystrickij: *Naučnoe poznanie i problema ponimanija.* Kiev 1986 (62739).

D. G. Garan: *Our Sciences Ruled by Human Prejudice.* New York 1987 (63114).

Istorizm i evoljucionizm kak principy poznanija. Kiev 1987 (57436 PAN).

Kategorii „zakon" i „chaos". Kiev (57435 PAN).

G. G. Kuliev: *Metafora i naučnoe poznanie.* Baku 1987 (63272).

R. Lindekens: *Dans l'espace de l'image: essay.* Paris 1986 (57374 PAN).

FILOZOFICZNE ZAGADNIENIA PRZYRODOZNAWSTWA

J. Dorst: *Siła życia.* Warszawa 1987 (63224).

Filozofować w kontekście nauki (pod red. M. Lellera i in). Kraków 1987 (57459 PAN).

D. P. Gribanov: *Filosofskie wzgljady A. Einsteina i razvitie teorii otnositel'nosti.* Moskva 1987 (63308).

H. Heisenberg: *Część i całość: rozmowy o fizyce atomu.* Warszawa 1987 (63231).

F. Jacob: *Gra możliwości: esej o różnorodności życia.* Warszawa 1987 (57483 PAN).

M. Kopernik: O *obrotach — księga pierwsza.* Wrocław 1987 (63245).

W. Ługowski: *Paradoks powstawania życia: filozoficzne problemy biogenezy.* Warszawa 1987 (63264).

Studies in Philosophy of Natural Sciences (ed. by A. Nowaczyk). Warszawa 1987 (63210).

ETYKA

H. Arkes: *First Things: an Inquiry into the First Principles of Morals and Justice.* Princeton 1986 (56965 PAN).

J. Griffin: *Well-being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance.* Oxford 1986 (63142).

K. D. Clouser: *Teaching Bioethics: Strategies, Problems, and Resources.* Hastings-on-Houdson 1980 (63371).

A. A. Gusejnov, G. Irrliic: *Kratkaja istorija etiki.* Moskva 1987 (63307).

S. Kornas: Współczesne *eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej.* Częstochowa 1986 (63183).

I. Lazari-Pawłowska: *Jeszcze o pojęciu tolerancji.* Warszawa 1987 (62772).

G. I. Nierenberg: *Workable Ethics: What You Need to Succeed in Business and Life.* New York 1987 (57387 PAN).

J. Raz: *The Morality of Freedom.* Oxford 1986 (57335 PAN).

Z. Szawarski: *W kręgu życia i śmierci* (wybór i red. nauk.). Warszawa 1987 (63207).

ESTETYKA

A. Belis: *Aristoxene de Tarente et Aristote. Le tradite d'harmonique.* Paris 1986 (56973 PAN).

M. Calinescu: *Five Faces of Modernity.* Durham 1987 (57427 PAN).

H. H. Hofstätter: *Symbolizm.* Warszawa 1987 (63255).

K. Michalska, B. Michalski: *Nowe Hollywood: rozmowy o sztuce i rzemiośle filmowym.* Warszawa 1987 (63287).

S. Morawski: *Zmierzch estetyki — rzekomy czy autentyczny (wybór).* Warszawa 1987 (57107 PAN).

A. Nalaskowski: *Sztuka obrzeży, sztuka centrum.* Warszawa 1986 (63201).

H. Peyre: *Co to jest romantyzm?* Warszawa 1987 (57501 PAN).

Z. Taranienko: *Rozmowy o malarstwie.* Warszawa 1987 (57464 PAN).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

WYKŁADY KAZIMIERZA AJDUKIEWICZA Z TEORII POZNANIA W ROKU AKADEMICKIM 1930—1931

WPROWADZENIE

Podczas XXXI Konferencji Historii Logiki w Krakowie (październik 1985 r.), poświęconej Leonowi Chwistkowi, doc. Kazimierz Szala j k o przedstawił swe notatki z wykładów Chwistka i Kazimierza Ajdukiewicz a. Autor notatek studiował początkowo filozofię i matematykę w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, a później wyłącznie matematykę. Zdążył jednak uczestniczyć (i sporządzić szczegółowe notatki na podstawie własnych stenogramów) w dwóch wykładach Ajdukiewicza dla filozofów: *Semantyka logiczna* oraz *Główne zagadnienia teorii poznania;* oba wykłady miały miejsce w roku akademickim 1930—1931.

Publikowany niżej tekst nie był autoryzowany przez Ajdukiewicza, podobnie jak i wykład *Semantyka logiczna.* Ten drugi wykład ukazał się drukiem w „Studiach Filozoficznych". Nie da się udzielić ostatecznej odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu notatki K. Szałajki oddają to, co Ajdukiewicz mówił w swych wykładach. W przypadku *Semantyki logicznej* możliwa była przynajmniej częściowa weryfikacja tekstu wykładów sporządzonego przez K. Szałajkę przez porównanie z publikowanymi w latach trzydziestych pracami semantycznymi Ajdukiewicza. Weryfikacja ta wypadła zdecydowanie na korzyść notatek K. Szałajki. Sprawa ta jest przedstawiona w moim wprowadzeniu do *Semantyki logicznej.* Niestety w przypadku niniejszych wykładów nie dysponujemy takim materiałem porównawczym. Nie dostarczają go ani opracowane przez Ajdukiewicza *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli* (Lwów 1923), ani też jego *Zagadnienia i kierunki filozofii* (Warszawa 1949). Jednakowoż, stosując analogię, możemy przyjąć, że treść wykładu Ajdukiewicza o teorii poznania została zarejestrowana przez K. Szałajkę w sposób uzasadniający niniejszą publikację.

Niemniej jednak tekst został poddany pewnej obróbce. I tak opuszczony został wykład pierwszy, na którym autor notatek najwyraźniej nie

był i sporządził jedynie krótkie streszczenie, prawdopodobnie na podstawie cudzych notatek. Ponieważ w wykładzie drugim powtórzone jest to, co znajduje się w streszczeniu, zdecydowałem się na opuszczenie tego pierwszego wykładu. Opracowując tekst dążyłem do tego, aby tok wykładu był spójny. W związku z tym kilka zdań zostało opuszczonych, o ile były powtórzeniami lub też zachodziło uzasadnione podejrzenie, iż są wynikiem jakichś *szumów informacyjnych.* W pewnych przypadkach w celu zachowania spójności trzeba było zmienić jakieś wyrazy, nie wykraczając przy tym poza terminologię stosowaną przez Ajdukiewicza. Ingerencji tych nie zaznaczałem, gdyż przecież nie mamy do czynienia z tekstem źródłowym w pełnym tego słowa znaczeniu. Natomiast dodałem przypisy (notatki K. Szałajki w ogóle ich nie zawierają), które, mam nadzieję, będą pomocne przy lekturze. Ponadto została uwspółcześniona pisownia, a składnia zmieniona tylko tam, gdzie było to uzasadnione względami treściowymi.

Wykłady Ajdukiewicza z teorii poznania (i semantyki logicznej także) można traktować dwojako. Po pierwsze, są one świadectwem poziomu dydaktyki, a jako takie robią, jak sądzę, spore wrażenie. I po drugie, są one także jakimś źródłem historycznym, a w tym względzie także zasługują na uwagę, głównie w części poświęconej prawdzie.

Chciałbym podziękować serdecznie Panu doc. K. Szałajce za udostępnienie notatek oraz zgodę na ich opublikowanie oraz Pani mgr Ewie Dorobińskiej za przeczytanie oryginalnej wersji wykładów i sugestie dotyczące poprawek.

Jan Woleński

WYKŁAD II 27 stycznia 1931 r.

Tym co się wyobraża, jest sensum albo treść wyobrażenia. Przy tej koncepcji tego, co się wyobraża, definicja prawdziwości wyobrażenia sprowadziłaby się do formy, że: wyobrażenie jest prawdziwe to tyle, co sensum jego istnieje i jest takim, jakim się być wydaje. Przy odpowiednim rozumieniu wyrazu *istnieje* można powiedzieć, że sensum zawsze istnieje, jeżeli jest treścią wyobrażenia i zawsze jest takim, jakim się być wydaje. Wprawdzie jest pogląd, że można się mylić w osądzeniu swoich własnych treści *(Stumpf),* ale pogląd ten nie jest przekonywujący. Jeżeli by i w tym znaczeniu operowano wyrazem *istnieje,* to w takim razie każde wyobrażenie byłoby prawdziwe. Ta definicja tak sformułowana nie przydałaby się na nic, ponieważ nie odgraniczałaby wyobrażeń, które uważamy za złudne, od wyobrażeń prawdziwych. Wszystkie wyobrażenia

byłyby zawsze wyobrażeniami prawdomównymi. Na tym stanowisku stoi Mach, który uważa, że nie ma właściwie żadnych złudzeń i halucynacji. Gdy człowiek przeżywa halucynacje, to to, co sobie wyobraża, również dobrze istnieje jak to, co sobie wyobraża, gdy patrzy np. na jakiś dom. Różnica jest tylko ta, że podczas gdy sensum, które mam przy prawdziwym widzeniu, daje się połączyć z innymi sensami w prawidłową całość, to te sensa, które są halucynacjami, wyłamują się spod tej prawidłowości przyrodniczej. Ale wszystkie wyobrażenia są właściwe prawdomówne. Podobnie także z dawniejszych filozofów klasycznych Berkeley identyfikuje to, co sobie wyobrażamy, więc przedmioty naszych wyobrażeń, z naszymi sensami, które on nazywa ideami. Stąd się bierze twierdzenie, że przedmioty zmysłowe są kompleksami idei.

Ponieważ ta pierwsza koncepcja prawdziwości wyobrażeń zaprowadziłaby nas do tej konsekwencji, że wszystkie wyobrażenia są prawdziwe, więc ci, którzy chcieliby mówić o wyobrażeniach prawdziwych i fałszywych dają pewną modyfikację, np. taką, że wyobrażenie jest prawdziwe wtedy, gdy nie tylko jego sensum istnieje, ale istnieje niezależnie od tego, że jest spostrzeżone. Mówią też, że sensum przeżywane w halucynacji wprawdzie istnieje na swój sposób, ale dlatego, że jest spostrzegane. Np. gdy patrzę na piec, to sensum istnieje nie tylko dzięki temu, że ja je spostrzegam, ale istnieje niezależnie od mego spostrzegania. Może mi się też halucynować piec na środku pokoju i wtenczas również powstanie pewna plama brązowa, ale plama ta istnieć będzie tylko zależnie od mego spostrzegania. Wedle tej koncepcji prawdziwym byłoby takie wyobrażenie, którego sensum istnieje niezależnie od tego, czy jest spostrzegane czy nie. Np. ja wierzę w to, że brązowa plama pieca istnieje niezależnie od tego, że się na piec nie patrzę, sądzę, że ta plama istniała, zanim się na piec popatrzyłem i że istnieć będzie dalej. Tymczasem Berkeley uważa, że cały świat składa się właściwie z naszych sensów. Jest zdania, że absurdem byłoby przypuszczać, iż sensa mogą istnieć wtedy, gdy nie są spostrzegane. Z tego poglądu Berkeley'a wynika jego idealistyczne stanowisko. Jest on w tym znaczeniu idealistą, że nie wierzy w to, jakoby cokolwiek na świecie istniało wtedy, kiedy nikt go nie spostrzega. Berkeley uważał, że ciała nie są niczym innym, jak kompleksami treści i stąd doszedł do wniosku, że istnienie ciał polega na ich spostrzeganiu. *Esse est percipi* — to teza idealistyczna Berkeley'a. Jakież on przytacza argumenty na korzyść tej tezy, że sensa nie mogą istnieć wtedy, gdy nie są spostrzegane?

Część argumentów, którymi Berkeley popiera swoją tezę idealistyczną czerpie od innych filozofów, swoich poprzedników, w szczególności od L o c k a, który rozróżniał dwojakie cechy przedmiotów: pierwszo-

rzędne i drugorzędne. [1] Przez pierwsze rozumiał on takie cechy, które przedmiotom naprawdę przysługują, drugorzędne to tylko cechy, których przedmioty naprawdę nie posiadają, a które my im przypisujemy na skutek sposobów, jakimi nasze zmysły reagują na te przedmioty. Np. sensum cieplne są ludzie skłonni uważać za cechę drugorzędną, która naprawdę przedmiotom nie przysługuje, ale jest tylko czymś czysto subiektywnym. Poprzednicy Berkeley'a dowodzili, że owe cechy drugorzędne, jak temperatura, kolor, woń nie mogą istnieć nie spostrzegane. Natomiast twierdzili oni, że sensum np. przestrzenne, więc sensum odpowiadające kształtowi np. kwadratu, może istnieć nie spostrzegane. Berkeley jest o wiele konsekwentniejszy od tamtych i twierdzi, że żadne sensa nie mogą istnieć wtedy, kiedy nie są spostrzegane i stara się dowieść swojej tezy przy pomocy argumentów, którymi tamci dowodzili tezy skromniejszej. Przy pomocy tych samych argumentów chce Berkeley wykazać, że w ogóle żadne sensum nie może istnieć nie spostrzegane. Z tych wszystkich argumentów, którymi się posługuje, właściwie tylko dwa można przytoczyć jako w pewien sposób uzasadniające jego tezę, ponieważ prawie wszystkie inne argumenty wskazują tylko, że my możemy się pomylić w przypisywaniu przedmiotom całego szeregu własności. Szereg argumentów dowodzi tego, że czasem wydaje nam się, iż pewne sensum jest, a czasem, że go nie ma. Z tych ważnych argumentów pierwszy wygląda w sposób następujący: zależnie od tego, od jakich zmysłów pochodzą sensa, można je ułożyć w pewien szereg. Zaczynamy od sensów wzrokowych, później dotykowych, słuchowych, smakowych, węchowych itd., aż skończymy na sensach ustrojowych, a więc takich jak ból głowy. Gdy człowiek patrzy przed siebie, zjawia się w jego świadomości pewne sensum wzrokowe. Powiada Berkeley za Lockiem: jakbyśmy mogli w nie uwierzyć, gdyby nikt sobie go nie uświadamiał. Locke stara się dowieść tymi argumentami, że nie istnieją tylko własności drugorzędne, ale Berkeley słusznie powiada: jeśli ten argument ma dowodzić tego, że np. barwa istnieje tylko wtedy, gdy jest spostrzegana, to tak samo dobrze może dowodzić, że sensum kształtu istnieje tylko wtedy, gdy jest spostrzegane. Drugi tok myśli Berkeley'a jest taki, że nikt by przecież nie powiedział, iż szereg plamek białych, które roztaczają się przed moimi oczyma, gdy patrzę na świecącą lampę, mógłby istnieć, gdybym ja ich nie spostrzegał. A czymże się te plamki w istocie różnią od tych, które widzę otwartymi oczyma?

Jeszcze trzecia analogia. Są tzw. wyobrażenia odtwórcze. Gdy sobie coś wyobrażam, stwierdzam, że w mojej świadomości maluje się pewien obraz. Jest on pod wielu względami podobny do tego, który bym miał,

[1] Obecnie mówi się raczej o jakościach pierwotnych i jakościach wtórnych.

gdybym się na dany przedmiot patrzył. Żeby ten obraz istniał, nie będąc przeze mnie uświadomionym, w to niepodobna wierzyć, powiada Berkeley. I znowu mówi: jaka jest zasadnicza różnica pomiędzy obrazami, którymi operuję w pamięci, a tymi, które widzę przy otwartych oczach. Te trzy podane argumenty są to argumenty z analogii. Powiada się tak: a nie może istnieć nie spostrzegane, *b* jest podobne do *a* pod wielu względami, więc na pewno *b* nie będzie mogło istnieć nie spostrzegane. W ten sposób równie dobrze można by dowodzić, że koń nie istnieje na świecie, bo centaury, które nie istnieją, są pod wieloma względami podobne do koni. Tego rodzaju argumenty są to tylko środki agitacyjne, których można by używać na zebraniach politycznych, gdzie nie chodzi o to, żeby coś było udowodnione, ale o wywołanie wiary u słuchaczy. Argumenty Berkeley'a nie są żadnymi dowodami. Kwestia czy sensa mogą istnieć nie będąc spostrzegane, jest właściwie nie rozstrzygnięta.

O sensach mówiliśmy w związku z definicją prawdziwości wyobrażeń. Berkeley starał się wykazać, że sensa nie mogą istnieć, gdy nie są spostrzegane, ale jego argumentacja nie wydaje nam się przekonywująca. Nie wydaje się to nam potrzebne dla prawdziwości wyobrażenia, w którym pewne sensum nam się uświadamia, aby to sensum koniecznie istniało i nie tylko wtedy, kiedy je sobie wyobrażamy. Według argumentacji Berkel e'a sensum, aby było prawdziwe musiałoby istnieć nie tylko podczas samego wyobrażenia, ale przedtem i potem. Ale to jest zupełnie niepotrzebne dla prawdziwości wyobrażenia, żeby sensum dane w tym wyobrażeniu musiało istnieć dłużej lub krócej, aniżeli sam proces wyobrażania.

Rozważmy teraz drugą próbę określenia istnienia niezależnego. Sensum istnieje niezależnie od tego, że jest spostrzegane znaczy, że istnieje niezależnie przyczynowo. Takich sensów, które by nie zależały przyczynowo od procesu spostrzegania, zdaję się nie ma, ponieważ przez abstrakcję samego procesu spostrzegania zawsze można zmienić wyobrażenia. I to zarówno strony cielesnej tego procesu jak i psychicznej.

WYKŁAD III 29 stycznia 1931 r.

Do myśli Berkeley'a dołącza się Mach. Berkeley uważa, iż sensa mogą istnieć tylko jako spostrzegane tzn. gdyby w ogóle nikt nie spostrzegał stołu, to by go nie było. Kiedy patrzę na stół, mam pewien obraz. Kiedy zamknę oczy, obraz znika. Mach nie zajmuje tego stanowiska subiektywistycznego i uznaje, że mogą istnieć takie sensa nawet wtedy, kiedy nie są spostrzegane. Paradoksalność stanowiska B e r k e l e'a znika przez to, że suponuje on jakąś istotę, mianowicie Boga wszech-

widzącego, tzn. taką istotę, która spostrzega ustawicznie cały świat. Berkeley nie sądzi, jakoby wszystko na świecie było jakimś układem sensów, ponieważ twierdzi, że układem sensów są wyłącznie tylko przedmioty zewnętrzne, natomiast prócz tych ciał, które dla swego istnienia potrzebują spostrzegania, istnieją jeszcze właśnie te istoty spostrzegające, które już nie są ciałami, lecz duszami. Istnienie dusz spostrzegających jest możliwe bez tego, aby one były kiedykolwiek przez kogoś spostrzegane. Duch nie potrzebuje być spostrzegany, aby istniał. Mach natomiast także i dusze ludzkie sprowadza do pewnych układów sensów, w czym idzie za myślą jednego z filozofów angielskich z XVIII wieku, bezpośredniego następcy B e r k e l e y' a, H u m e' a. Otóż według H u m e' a, a podobnie też według Macha, dusza człowieka jest zbiorem jego myśli.

Przedstawimy pewne bardzo pomysłowe rozwinięcia myśli Macha, sprowadzające całą rzeczywistość fizyczną i psychiczną do układów sensów. To rozwinięcie podał współczesny filozof angielski, Bertrand Russell, w książce *Our knowledge of external world* [2]. Przedstawimy koncepcję Russella rozwijającą pogląd Macha o tym, że świat zewnętrzny jest zbudowany z naszych sensów. Wychodzi Russell od tego, że gdy ktoś ma oczy otwarte i patrzy przed siebie, rozpościera się przed nim trójwymiarowy świat sensów. Każdy człowiek ma taki swój świat sensów, tj. świat, do którego nikt drugi nie może zajrzeć. Russell nazywa ten trójwymiarowy świat sensów, prywatnym światem każdego człowieka. Ten prywatny świat jest tak dobrze zamknięty, że nikt nie może zajrzeć do niego, do tego świata obrazów, sensów. Rozważania nasze na ten temat dotyczyć będą tylko wzroku, nie będą się odnosiły do dotyku i innych zmysłów. Oczywiście każdy człowiek ma także prywatny świat dotykowy itd. Ograniczymy się dalej do czegoś, co się dzieje w jednym momencie czasu. Mój prywatny świat posiadany przeze mnie jest inny aniżeli był przed kilkoma chwilami czy minutami. Zastanawiać się będziemy nad stosunkiem tego prywatnego świata do świata publicznego, o którym wierzymy, że coś wiemy. Jaki jest stosunek świata sensów do świata rzeczy? Prywatnych światów jest bardzo dużo. Pomiędzy elementami dwóch różnych światów prywatnych nie zachodzą żadne stosunki przestrzenne. Zachodzą natomiast stosunki przestrzenne pomiędzy elementami jednego, danego świata prywatnego. Russell przyjmuje, że każdy świat prywatny, a przynajmniej ich większość zawdzięcza swe istnienie temu, że jest spostrzegany. Np. patrzymy z pewnego punktu

[2] B. Russell: *Our Knowledge of External World as a Field for Scientific Method in Philosophy.* London 1914; poglądy zreferowane przez Ajdukiewicza znajdują się w rozdz. III i IV tego dzieła.

widzenia na salę i przed nami rozpościera się świat prywatny. Russell powiada, że ten świat prywatny, który zaistnieje w chwili, gdy jakaś osoba przybędzie, nie powstanie właśnie z przybycia tej osoby, tylko on już czekał niejako na to, aby go ktoś spostrzegł. Światami prywatnymi są te pola widzenia przez kogoś widziane, ale prócz nich jeszcze te pola widzenia, które nie były spostrzegane. Zarówno te widoki świata, które zostały spostrzeżone jak i te, które nie zostały spostrzeżone, nazywa Russell perspektywami[3]. Świat prywatny jest to taka perspektywa, którą zobaczył, która była spostrzeżona. Światy prywatne są do siebie mniej lub więcej podobne. Jeżeli dwie osoby siedzą blisko siebie można przyjąć, że ich światy prywatne mniej więcej jednakowo wyglądają. Mimo to jednak, że światy prywatne różnych osób są do siebie podobne, nie tworzą one jakiegoś szeregu ciągłego. Jeżeli mamy dwa światy prywatne P_1 i P_2, to zawsze będzie można znaleźć taką perspektywę, która będzie podobniejsza do P_2 niż P_1 i podobniejsza do P_1 niż P_2. Moglibyśmy ustawić te perspektywy w szereg ze względu na ich wzajemne podobieństwo, przy czym ten szereg nie byłby szeregiem jednowymiarowym. Każdy świat prywatny otaczają niejako perspektywy, których oddalenia pod względem podobieństwa są jednakowe. Nie udałoby się nam nigdy ustawić w jednowymiarowy szereg tych wszystkich perspektyw. Wyjście jest takie, że trzeba zbudować szereg nie jedno-, lecz np. dwuwymiarowy. Rozmaite perspektywy można uporządkować w szereg kilkuwymiarowy. Nie znaczy to, żeśmy perspektywy umieścili w jakiejś przestrzeni, tylko uporządkowaliśmy je. Poszczególne elementy danej perspektywy nazywają się aspektami. Żaden aspekt nie jest tym, co nazywamy rzeczą. Szereg aspektów następujących po sobie w czasie może się zmienić, mimo że rzeczy, do których te aspekty będziemy przywiązywać będą mogły uchodzić za nie zmienione. Te rzeczy trzeba dopiero zdefiniować. Niech perspektywa P_1 zawiera cały szereg aspektów $a_1^1, a_2^1, \ldots\ldots, a_n^1$. Z tych wszystkich aspektów wybieramy sobie jeden np. a_2^1. Bierzemy perspektywę bardzo bliską tej pierwszej $P_2(a_1^2, a_2^2, \ldots\ldots, a_n^2)$ itd. Otrzymujemy: [4]

$$P_1(a_1^1, a_2^1, \ldots, a_n^1)$$
$$P_2(a_1^2, a_2^2, \ldots, a_n^2)$$
$$P_3(a_1^3, a_2^3, \ldots, a_n^3)$$
$$\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots$$

[3] Russell używa też terminu *przestrzeń prywatna.*
[4] Symbolika pochodzi od Ajdukiewicza.

pimy w trzeciej perspektywie. To samo odnosi się do zaopatrzenia indeksami innych aspektów. Wszystkie aspekty, które otrzymały ten sam indeks we wszystkich perspektywach, mają tę własność, że są bardziej podobne do siebie, niż do jakichkolwiek innych aspektów. Jeżeli utworzymy szereg aspektów, które są przyporządkowane do siebie na zasadzie maksymalnego podobieństwa, to otrzymany szereg owych aspektów jest rzeczą. Moneta leżąca na stole, jest to zbiór wszystkich tych aspektów, jakie można by mieć z tej monety, gdyby się na nią patrzeć ze wszystkich możliwych punktów w świecie. To jest ilustracja przykładowa. Oficjalna definicja rzeczy jest taka: jeżeli weźmiemy wszystkie perspektywy, uporządkowane według ciągłości, to można na zasadzie podobieństwa ze wszystkich tych perspektyw wybrać szereg najbardziej podobnych aspektów i one tworzą rzecz.

Zajmiemy się teraz budową przestrzeni publicznej, tj. tej przestrzeni, w której znajdują się rzeczy[5]. Rzecz jest pewnym zbiorem takich aspektów, które należą do różnych perspektyw, do różnych światów prywatnych. Każda rzecz znajduje się w przestrzeni, obejmującej nie tylko wszelkie rzeczy, ale wszystkie perspektywy.

WYKŁAD IV 3 lutego 1931 r.

Świat prywatny, tzn. perspektywy naprawdę uświadomione, nie tworzą szeregu ciągłego. Można je ciągle uzupełniać perspektywami nie będącymi światem prywatnym. Z aspektów konstruuje się rzecz, mianowicie wtedy, gdy się weźmie pod uwagę szereg perspektyw do siebie bardzo podobnych. Postępujemy w następujący sposób. Z jakiejś perspektywy wybieramy pewien aspekt. Następnie bierzemy pod uwagę perspektywę podobną i z niej wybieramy ten aspekt, który jest bardziej podobny do wybranego poprzedniego, niż którykolwiek inny. Tak samo postępujemy dalej. W ten sposób otrzymujemy szereg aspektów, związanych na zasadzie największego podobieństwa. Russell powiada, że taki szereg aspektów stanowi rzecz. Więc np. stół jest zbiorem wszystkich możliwych aspektów, na które się wskazuje przez ich podobieństwo. Według Russell' a rzeczy, z którymi mamy w życiu do czynienia nie są nam dane, nie są prawdziwymi rzeczywistościami najniższego rzędu, tylko są już pewnego rodzaju konstrukcjami. Rzeczywistością najniższego rzędu, ostatnim elementem, z którego się wszystko buduje, nie są rzeczy, ani żadne atomy, tylko owe aspekty, elementy perspektyw. Rzeczy nie są składnikami świata prywatnego, tylko są elementami świata publicznego,

[5] Russell używa terminu *przestrzeń interpersonalna.*

a więc są dostrzegane przez większą ilość ludzi. Jeśli się mówi o rzeczy, że jest spostrzegana, znaczy to co innego, niż jeśli się mówi o aspektach czy perspektywach, że są spostrzegane. Rzecz jest widoczna czy spostrzegana w tym sensie, że pewien aspekt, będący jej elementem staje się składnikiem czyjegoś świata prywatnego. Aspekty danego świata prywatnego są w pewnym rozumieniu właśnie w tej naocznej przestrzeni. Elementy prywatnego świata pozostają w takich stosunkach, które można nazwać stosunkami przestrzennymi. Mogę więc elementy mego świata prywatnego ujmować w pewne stosunki przestrzenne. Ale elementy mego świata prywatnego oraz świata prywatnego innej osoby nie są w żadnym stosunku przestrzennym. Aspekty są w przestrzeni prywatnej, ale rzeczy już w niej nie są, niemniej są one w pewnej przestrzeni, w tzw. przestrzeni publicznej, która też nie jest bezpośrednio dana tak, jak przestrzeń prywatna, tylko jest pewną konstrukcją. Jeżeli się mówi, że pewne elementy są w przestrzeni, to ma się na myśli, że pomiędzy elementami zachodzą pewne stosunki, które nie tylko nazywają się stosunkami przestrzennymi, ale które posiadają pewną formę własności stosunków przestrzennych.

Russell tak buduje tę przestrzeń publiczną, że przyporządkowuje pewnym takim terminom, jak *perspektywa, rzecz* itd., pewne terminy geometryczne i stara się przekonać o tym, że to, co jest prawdą w odniesieniu do owych terminów geometrycznych, to też będzie prawdą w odniesieniu do przyporządkowanych przez niego terminów epistemologicznych[6]. Np. interpretuje on punkt jako jakąś perspektywę. Para perspektyw odpowiada prostej. To, że trzy perspektywy leżą na jednej prostej znaczy, że aspekty pewnej rzeczy należą do wszystkich trzech perspektyw i te aspekty są figurami geometrycznymi podobnymi. Wyobraźmy sobie, że chcę uzyskać trzy perspektywy, które by leżały na linii prostej. Muszę wziąć trzech ludzi i tak ich ustawić, aby każdy miał aspekty danego przedmiotu i aby ich aspekty w odniesieniu do tego przedmiotu były figurami podobnymi. Co to jest miejsce pewnej rzeczy w przestrzeni publicznej? Przestrzeń publiczna jest to zbiór perspektyw, wśród których ustala się pewne stosunki przestrzenne. W tej przestrzeni publicznej, w której miejscem są poszczególne perspektywy, chcę ulokować jakąś rzecz i chcę odpowiedzieć na pytanie, co jest miejscem tej rzeczy. Otóż miejscem rzeczy jest pewna perspektywa, ponieważ perspektywa oznacza punkty tej przestrzeni. Będzie to perspektywa, która leży na przecięciu dwóch prostych a i b takich, że zarówno każda per-

[6] Należałoby raczej powiedzieć tutaj o odpowiedniości pomiędzy pojęciami geometrycznymi z jednej strony, a pojęciami epistemologicznymi — z drugiej, a nie odpowiedniości pomiędzy terminami obu kategorii.

spektywa należąca do a jak i do prostej *b* zawiera pewien aspekt danej rzeczy.

Weźmy pod uwagę monetę leżącą na stole. Linia prosta składa się z całego szeregu perspektyw, które będą miały aspekt monety. Ten zbiór perspektyw, do którego należą aspekty eliptyczne monety, stanowi pewną linię prostą. Podobnie ten zbiór perspektyw, do których należą aspekty kuliste monety, należy znowu do pewnej prostej. Miejscem danej rzeczy jest perspektywa leżąca na dwóch prostych a i b takich, że każda perspektywa należąca do a jak i każda należąca do *b* zawiera pewien aspekt danej rzeczy. Można ustalić stosunki metryczne w takiej przestrzeni geometrycznej, można mówić, kiedy jeden odcinek jest dłuższy od drugiego itp. Gdy aspekt rzeczy, znajdującej się w punkcie *C* należący do perspektywy *A,* jest większy aniżeli aspekt tej samej rzeczy

należący do perspektywy *B,* wtedy mówi się, że punkt *A* jest bliżej C niż punkt *B* [7].

Nie będziemy się wdawali w krytykę poza ogólnikową oceną i poprzestaniemy na tym, jako na dowcipnej konstrukcji. Przy tej konstrukcji mówi się tak, że moje idee (tak powiadają idealiści) są we mnie, są w mojej głowie. To można rozumieć materialistycznie w ten sposób, że moje myśli są w jakimś procesie nerwowym, który rozgrywa się w mózgu, a mózg jest w głowie. Można mówić jeszcze inaczej. Moje wyobrażenia są to różne aspekty. Takie wyobrażenie jest w mojej głowie w tym sensie, że odpowiedni aspekt należy do pewnej perspektywy, która jest pewnym punktem publicznej przestrzeni. Moja głowa ma swoją przestrzeń prywatną, ale sama jest pewnym punktem w przestrzeni publicznej. A to jest właśnie ten punkt, w którym znajduje się nasza głowa. Moja głowa nie jest to żaden aspekt, tylko rzecz, która jest właśnie w tej perspektywie, skąd świat tak wygląda gdy ja patrzę swymi oczyma. Miejscem mojej głowy jest ta perspektywa, którą ja widzę. Moja głowa zatem znajduje się w tej perspektywie, w której znajduje się także aspekt np. spostrzeganej lampy. Głowa jest rzeczą publiczną, a świat przez nią widziany jest rzeczą prywatną. Wszystkie aspekty można grupować z dwóch punktów widzenia. Można je zebrać w grupę aspektów, należących do różnych perspektyw, a do tych samych rzeczy i takie zbiory dadzą ciała, przedmioty fizyczne. Można też ugrupować aspekty należące do tej samej perspektywy, a nie podobne do siebie i te aspekty będą

[7] Interpretacja geometryczna i rysunek pochodzą od Ajdukiewicza.

stanowiły jeśli nie całą, to cząstkę duszy. Jeśli się przyjmie, że człowiek nie jest niczym innym, tylko zbiorem jego własnych myśli i gdyby człowiek posiadał tylko wyobrażenia, a nie miał żadnych innych przeżyć, to w takim razie następujące po sobie w czasie jego prywatne światy wyczerpałyby jego życie psychiczne. To życie psychiczne byłoby tym szeregiem perspektyw, które się stają jego perspektywami. Są perspektywy, które następują po sobie w czasie. Jakaż powinna być zasada dobierania perspektyw tak, aby w ten sposób zebrane perspektywy, należały do jednego i tego samego osobnika? Tymi rzeczami zajmować się nie będziemy, tylko zwrócimy uwagę, że tu rysuje się pewien monizm nowoczesny, uprawiany specjalnie w Ameryce [8]. Monizm jest to kierunek, który przyjmuje, że świat jest zbudowany z jednego rodzaju substancji. W filozofii R u s s e 11' a widzimy pewną tendencję monistyczną. Ostatecznymi elementami, z których składają się zarówno ciała, jak i dusze są pewne aspekty, które nie są ani cielesne ani duchowe.

WYKŁAD V 10 lutego 1931 r.

Zwróćmy się do innej interpretacji tego, co sobie wyobrażamy. Mianowicie to, co sobie wyobrażamy, nazywają niektórzy przedmiotem immanentnym wyobrażenia. Obok takiego przedmiotu można sobie wyobrażać tzw. przedmiot transcendentny [9]. Np. jabłko leżące na stole będzie przedmiotem immanentnym mego wyobrażenia, a skarbonka, która naprawdę leży na stole i ma tylko postać jabłka, jest zrobiona z gliny, będzie transcendentnym przedmiotem wyobrażenia. Immanentny przedmiot wyobrażenia to to, co mi się wydaje obecnie w przeżywanej treści wyobrażenia. Jeżeli patrzę na ową skarbonkę i wydaje mi się obecnie w treści wyobrażenia jabłko, to jabłko będzie przedmiotem immanentnym mego wyobrażenia nie tylko wtedy, gdy ulegamy złudzeniu, ale też i wtedy, gdy dobrze

[8] Chodzi o monizm Wiliama Jamesa, na którego poglądy Russell się zresztą powoływał.

[9] Ajdukiewicz dotyka tutaj kwestii szeroko rozważanej przez B r e n t a n ę i jego uczniów. Jeżeli rozróżni się akt mentalny, np. wyobrażenie i jego przedmiot, to ów przedmiot może być pojmowany bądź jako przedmiot immanentny lub też jako przedmiot transcendentny. Brentano w swej *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874 r.) stał na stanowisku tzw. teorii przedmiotu immanentnego głoszącej, że intencjonalnym przedmiotem aktów mentalnych są zawsze przedmioty immanentne. Problem dyskutowany przez Ajdukiewicza w tym fragmencie nabrał nowego wyrazu, gdy Kazimierz Twardowski dokonał odróżnienia pomiędzy treścią i przedmiotem przedstawienia. K. Twardowski: Zur *Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen.* Wien 1894, tłum. polskie *O treści i przedmiocie przedstawień.* W: K. Twardowski: *Wybrane pisma jilozoficzne.* Warszawa 1965.

widzimy. Mówią niektórzy o przedmiotach immanentnych wyobrażenia. Ci, którzy mówią o takich rzeczach jak przedmioty immanentne, przypisują im bardzo osobliwą budowę. Weźmy przykład z owym jabłkiem, które naprawdę nie jest jabłkiem, tylko skarbonką. Jakim ono jest? — Jest ono takim, jakim mi się być wydaje. Ten przedmiot immanentny, to rzekome jabłko, ma te i tylko te własności, które się zdaje posiadać. Jeżeli np. ta skarbonka jest pomalowana na czerwono i ma żółtą plamę, to w takim razie przedmiot immanentny posiada te własności, że jest jabłkiem czerwonym, żółtawym, dużym itp. Czy ten przedmiot immanentny, to jabłko, jest słodkie czy kwaśne? Ci, którzy mówią o przedmiotach immanentnych, powiadają, że to jabłko nie jest słodkie ani kwaśne, ani nie jest gorzkie, ani w ogóle nie jest nijakie pod względem smaku. Nie jest więc prawdą, że jest ono słodkie, ani nie jest prawdą, że nie jest słodkie. O nim prawdą jest tylko to wszystko, co mi się wydaje, że ono takim jest. Jest to taki przedmiot, który wykracza przeciwko logicznej zasadzie wyłączonego środka[10].

To jest przedmiot „niewykończony" pod wielu względami. Nie jest on zdeterminowany pod tymi względami, pod jakimi o nim nic nie myśli wyobrażający. Przedmioty immanentne wykraczają przeciwko zasadzie wyłączonego środka w tym znaczeniu, że nie posiadając pewnych cech, nie posiadają one cech sprzecznych, co jest przy wszelkich przedmiotach niemożliwe. Coś, co nie posiada np. cechy białości, posiada cechę niebiałości. Czy np. dowcip Moliera jest słodki czy nie? On posiada cechę niesłodkości. Naturalnie nie znaczy to tyle, że posiada on inne cechy smakowe, albowiem cechę niesłodkości posiadają wszystkie przedmioty, które mają inny smak niż słodki, ale też te, które w ogóle smaku nie posiadają. Przedmioty immanentne zachowują się inaczej niż przedmioty w zwykłym tego słowa znaczeniu. Pod pewnymi względami nie mają one rzekomo posiadać żadnej z dwóch cech sprzecznych. Niektórym są potrzebne te przedmioty immanentne do konstrukcji epistemologicznej. Zwracają one uwagę, że z takimi przedmiotami immanentnymi mamy do czynienia, gdy obcujemy z jakąś powieścią. Np. Kmicic z *Potopu* Sienkiewicza jest takim przedmiotem immanentnym. Jakie on ma właściwości? Jest młody, odważny, blondyn, dobrze jeździ na koniu itd. Lecz jakie on ma np. palce u rąk — długie czy krótkie, czy ma wzrost taki lub inny, jak się czesze, ile ma włosów? Na te pytania można by odpowiedzieć, gdyby się one odnosiły do jakichś żyjących osób, ale jakie własności posiadają ci nasi znajomi z powieści?

Zwolennicy przedmiotów intencjonalnych mówią nie tylko wówczas

[10] Ajdukiewicz mówi tutaj o tzw. przedmiotach niekompletnych w ujęciu Alexiusa Meinonga.

o przedmiotach wyobrażenia, gdy ulegamy złudzeniu, ale także i wtedy, gdy wydaje nam się, że coś jest przed nami obecne i coś takiego rzeczywiście jest[11]. A więc nie tylko o skarbonce, która wydaje się być jabłkiem, ale np. i o pudełku zapałek leżącym rzeczywiście przede mną będę mówił jako o przedmiocie intencjonalnym. Można by i tutaj mówić o przedmiocie intencjonalnym, który jest czymś innym od pudełka zapałek, które leży na stole i że ten przedmiot intencjonalny posiada te własności i tylko te, które mi się zdaje posiadać, a pod każdym względem, pod którym o pewnym podanym przedmiocie nie myślę, nie jest on określony. Jest on różny od tego, co jest naprawdę. Rzecz jasna, że coś rzeczywistego, coś, co naprawdę istnieje, nie może być identyczne z jakimś przedmiotem intencjonalnym z tego powodu, że przedmioty rzeczywiście na świecie istniejące są pod każdym względem określone. Nie ma takiego pudełka, które by zawierało parzystą i nieparzystą ilość zapałek. Intencjonalne pudełko zapałek miałoby być pod tym właśnie względem nieokreślone. Czy to pojęcie, ta koncepcja przedmiotu intencjonalnego przyda nam się do tego celu, w jakim o tych rzeczach mówimy? Zastanówmy się bowiem nad tym, co to znaczy, że ktoś ma prawdziwe wyobrażenie, że ktoś trafnie widzi, wyobrażając sobie coś. Ci, którzy operują pojęciem intencjonalnego przedmiotu, mówią: wyobrażenie jest prawdziwe, gdy coś rzeczywistego posiada wszystkie te własności, które posiada przedmiot intencjonalny wyobrażenia, a więc wszystkie te własności, pod względem których przedmiot intencjonalny jest oznaczony. Ktoś by może powiedział, że jest rzeczą wykluczoną, aby coś rzeczywistego posiadało tylko te własności, pod względem których jakiś przedmiot immanentny jest określony. Przedmiot rzeczywisty nie jest pod żadnym względem nieokreślony. Tutaj można sobie radzić w ten sposób, że się przyjmuje różne rzędy cech owych przedmiotów immanentnych. Można powiedzieć, że np. czerwoność pudełka jest cechą pierwszego rzędu, natomiast nieokreśloność pod względem pewnej cechy jest cechą wyższego rzędu.

Ci, którzy mówią o cechach immanentnych, mogliby powiedzieć, że wyobrażenie wtedy jest prawdziwe, gdy coś rzeczywistego posiada te cechy przedmiotu immanentnego, które są cechami pierwszego rzędu. Może ta koncepcja przedmiotów immanentnych jest do jakiegoś celu potrzebna, ale tutaj wydaje się zupełnie zbyteczną. To, co na gruncie koncepcji owych przedmiotów immanentnych można powiedzieć o prawdziwości wyobrażeń, to można wyrazić w prostszy sposób, bez tej całej oryginalnej koncepcji. Mianowicie była mowa, że prawdziwe wyobrażenie mam wtedy, gdy jakiś przedmiot rzeczywisty posiada właściwości pierwszego rzędu przedmiotu immanentnego mego wyobrażenia. Zaś właści-

[11] Takie stanowisko zajmował m. in. Twardowski.

wości pierwszego rzędu przedmiotu immanentnego są to te właściwości, które się zdaje ów przedmiot posiadać. Zatem wyobrażenie jest prawdomówne wtedy, gdy przedmiot posiada te wszystkie właściwości, jakie mi się zdaje posiadać. Można też o prawdziwości jakiegoś wyobrażenia powiedzieć w ten sposób, prawdziwe jest ono wtedy, gdy na podstawie tego wyobrażenia wydaje mi się, że jest przede mną obecnym coś takiego i rzeczywiście jest coś takiego przede mną obecne, albo gdy mi się wydaje na podstawie mego wyobrażenia, że jest przede mną obecny przedmiot posiadający takie a takie własności i rzeczywiście taki przedmiot jest obecny. W ten sposób omija się koncepcję przedmiotów immanentnych. Ale teraz cała kwestia prawdziwości wyobrażeń przesunęłaby się na sprawę prawdziwości nie aktów wyobrażeń, ale sądów. Wtedy moje wyobrażenie jest prawdziwe, kiedy sąd, który opieram na tym wyobrażeniu jest prawdziwy. Wypadnie nam się zająć z kolei prawdziwością sądów.

Najpierw jednak zajmiemy się koncepcją transcendentnego przedmiotu wyobrażenia. Gdy patrzyłem się na skarbonkę i wydawało mi się, że to jest jabłko, to jabłko było przedmiotem immanentnym mego wyobrażenia, a to, co naprawdę leżało na stole, było przedmiotem transcendentnym. Przedmiotem transcendentnym wyobrażenia jest taki przedmiot rzeczywisty, który działając na moje zmysły wywołuje we mnie wyobrażenie, a więc zewnątrzna przyczyna mego wyobrażenia jest przedmiotem transcendentnym. Za przedmioty transcendentne chętnie uważają niektórzy te przedmioty, które swoim działaniem wywołują przyczynowo wyobrażenie. Taka koncepcja prowadziłaby bardzo daleko. Co jest przyczyną mego wyobrażenia, gdy patrzę np. na kredę? — Czy to kreda, czy też światło idące od okna? Sama kreda nie jest przyczyną mego wyobrażenia. Jeżeli za przyczynę przyjmę promienie idące do moich oczu, to otrzymam przyczynę dalszą. Ponieważ dalszą przyczyną jest słońce, to gotów bym powiedzieć, że przedmiotem transcendentnym mego wyobrażenia jest sama kreda i światło słońca i promienie świetlne idące od tej kredy. Ale ktoś mógłby powiedzieć, że nie to jest przyczyną mego wyobrażenia, co pozostaje w jakimś związku przyczynowym, ale że przedmiotem transcendentnym tego wyobrażenia jest ostatni przedmiot fizyczny, od którego odbijają się promienie świetlne, prowadzące do mego oka. W takim razie zapytałbym się np. czy mogę widzieć przeźroczystą szybę. Gdy mam wyobrażenie patrząc przez szybę, to nie będę widział przedmiotu odbitego od tej szyby. Gdybym się patrzył w lustro, to zdawałoby się, że lustro jest przedmiotem transcendentnym mego wyobrażenia, bo prawdopodobnie lustro jest ostatnim przedmiotem, od którego się światło odbija. Ale to nie jest prawdą. Gdybyśmy przyjęli tę przyczynowo-optyczną koncepcję to mielibyśmy wiele kłopotów.

WYKŁAD VI 24 lutego 1931 r.

Sprawa prawdziwości wyobrażeń sprowadza się do prawdziwości pewnych sądów. Pomiędzy prawdziwością wyobrażeń a prawdziwością sądów zachodzą różne związki. Bywa tak, że pewne wyobrażenie spostrzegawcze przypomina, tzn. wywołuje przyczynowo jakiś sąd. Jeśli ktoś zrobi węzeł na chustce, aby sobie coś przypomnieć, wtedy wyobrażenie tego węzła przypomina mu jakieś twierdzenie. Wyobrażenie spostrzegawcze przypomina mi moje przekonanie, które powziąłem. Ale pozostają wyobrażenia nie tylko w tym związku do naszych przekonań, lecz także w innym, który nazwiemy związkiem motywacyjnym. Np. wyobrażenie, które mam, kiedy patrzę na katedrę, motywuje mi przekonanie, że katedra nie jest brązowa. Zwrot, że wyobrażenie motywuje we mnie pewne przekonanie, nie znaczy, iż to wyobrażenie wywołuje we mnie takie przekonanie. Nadto aby wyobrażenie katedry motywowało we mnie przekonanie, że katedra jest brązowa, ani nie jest potrzebne, ani wystarczające, aby ta katedra wywoływała to przekonanie. Gdyby mnie kto zapytał, jaka jest ta katedra, to odpowiedziałbym, że jest brązowa, o ile wiedziałbym, że chodzi o kolor. Gdyby mnie dalej zapytano, skąd ja o tym wiem, prawdopodobnie nie potrafiłbym na to odpowiedzieć. Powiedziałbym w najgorszym razie: widzę, że tak jest. Nie chodzi o to, jak bym na to pytanie odpowiedział, tylko o to, co bym myślał. Odpowiedź taką a nie inną dałbym na podstawie tego, że takie właśnie wyobrażenie przeżywałem. To wyobrażenie spostrzegawcze daje całkowitą gwarancję do wydawania sądu, że katedra jest brązowa. A więc mniej więcej w ten sposób scharakteryzowaliśmy ten związek motywacyjny. Jakieś wyobrażenie *W* motywuje sąd *S,* gdy to wyobrażenie jest takie, że w razie potrzeby (na pytanie) osobnik żywiący to wyobrażenie wydałby sąd *S* i czułby całkowitą gwarancję prawdziwości tego sądu w owym wyobrażeniu.

To naturalnie nie jest żadna definicja, na której można polegać. Chodzi tylko o zwrócenie uwagi na pewne rzeczy, które niewątpliwie w świadomości naszej zachodzą. Nieraz wydajemy sąd i czujemy się w prawie do wydawania takich właśnie sądów wobec tego, że takie a takie przeżywamy wyobrażenia. Jeżeli wyobrażenie dostarcza gwarancji pewnemu sądowi, to wtedy wyobrażenie to motywuje sąd względnie przekonanie. Skoro byśmy spróbowali wskazać na ten związek motywacyjny, to moglibyśmy dokładniej powiedzieć, w jaki sposób sprawa prawdziwości wyobrażeń sprowadza się do prawdziwości sądów. Wyobrażenie jest wtedy prawdziwe, gdy motywowane przez nie sądy są prawdziwe. Chodzi o to, czy np. wyobrażenie tej katedry jest prawdziwe. Aby to rozstrzygnąć, trzeba zdać sobie sprawę do jakich sądów czuje się upraw-

niony na podstawie mego wyobrażenia. Np. czuję się uprawnionym do takiego sądu: ta katedra jest brązowa, porysowana itd. O ile te wszystkie sądy, do których mnie to wyobrażenie upoważnia, są prawdziwe, to i wyobrażenie jest prawdziwe. Należałoby dodać jeszcze jedną rzecz. Powiedzieliśmy, że wyobrażenie może motywować nie jeden, ale dużo sądów. Gdyby choć jeden z tych sądów był fałszywy, to wyobrażenie w całości byłoby złudne.

Sprawa motywacji przekonań przez wyobrażenia nie jest sprawą załatwioną tym, o czym mówiliśmy, gdyż należałoby jeszcze położyć nacisk na rzecz następującą: bardzo często bywa, że pewne nasze przekonania są tylko współmotywowane przez przeżywane aktualnie wyobrażenia, tzn. bardzo często żywimy nasze pewne przekonania nie czując całkowitej, ale tylko częściową gwarancję prawdziwości w wyobrażeniu, które przeżywamy, natomiast reszty gwarancji dopatrując się w czymś innym, w jakichś interpretacjach, które z dawnych czasów posiadamy. Chodzi nam o to, że prawdziwe będzie wyobrażenie, jeżeli każdy sąd w sposób zupełnie, a nie tylko częściowo, motywowany przez dane wyobrażenie jest prawdziwy. W ten sposób od zajmowania się wyobrażeniami i ich prawdziwością przejdziemy do sądów i ich prawdziwości. Stawiamy sobie teraz pytanie: gdyby nas ktoś zapytał — co to znaczy, że przekonanie jest prawdziwe, to jaką należałoby dać odpowiedź. Najbardziej rozpowszechnionym sposobem definiowania prawdziwości sądów jest ten, wedle którego sąd prawdziwy jest to sąd zgodny z rzeczywistością. Tak określali scholastycy prawdziwość sądów *(veritas est adaequatio intellectus et rei).* Każdy rozumie wyraz *prawdziwy* i umie się nim posługiwać. Co jednak znaczy, że sąd jest zgodny z rzeczywistością? Czy chodzi o to, że kawałek rzeczywistości i sąd jest tym samym? Gdyby o to chodziło, to trzeba by każdy sąd nazwać sądem prawdziwym, bo tak sąd prawdziwy, jak i fałszywy byłby czymś należącym do rzeczywistości, ponieważ przez sąd rozumiemy pewne zjawisko psychiczne zwane także przekonaniem, które jest zawsze częścią rzeczywistości. Nigdy zaś sąd nie jest identyczny z rzeczywistością.

Na powyższe pytanie daje odpowiedź św. Tomasz z Akwinu, który scholastyczną formułę uzupełnia pewnym komentarzem[12]. Według niego umysł mówi, że jest to, co jest lub że nie jest to, co nie jest. Ten dodatek św. Tomasza jest niewątpliwie powtórzeniem Arystotelesowskiej definicji prawdy. U Arystotelesa *mówić, że nie ma tego, co jest lub że jest to, czego nie ma, to tyle, co mówić nieprawdę, mówić zaś,*

[12] Oto pełne sformułowanie Akwinaty: *Veritas est adequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vol non esse quod non est (De veritate,* 1, 2).

że *jest to, co właśnie jest i że nie ma tego, czego właśnie nie ma, to znaczy mówić prawdą* [18]. Zarówno definicja Arystotelesa jak i św. Tomasza sprowadza się do tego, prawdziwie mówi, względnie prawdziwie sądzi ktoś kto sądzi, że jest to a to i to a to właśnie jest, lub że to a to nie jest, gdy to a to właśnie nie jest. To oczywiście wygląda niesłychanie trywialnie i przekonywująco. Podana definicja wydaje się jednak za ciasną. Wygląda ona tak: Sąd *S* jest prawdziwy ≡ *S* stwierdza, że jest *x i x* jest lub *S* stwierdza, że nie ma *x i x* nie ma. Ta definicja prowadziłaby, gdyby ją wziąć dosłownie, do takiej konsekwencji, że tylko takie sądy są prawdziwe, które stwierdzają, że coś jest, lub że czegoś nie ma. Albowiem każdy sąd, który by nie stwierdzał, że coś jest, lub że czegoś nie ma, nie byłby zgodnie z tą definicją sądem prawdziwym. Chodzi o to, że istnieją także inne sądy. Istnieje tego rodzaju pogląd na istotę wszystkich sądów, reprezentowany przez Brentanę, według którego każdy sąd jest stwierdzeniem istnienia pewnego przedmiotu względnie zaprzeczeniem. Gdy wygłaszam zdanie *w tej sali świeci się 7 lamp,* to na pytanie — co przez to stwierdzam, Brentano odpowiedziałby, że stwierdzam istnienie tego faktu, iż świeci się 7 lamp. A gdy mówię: *gdy* x *jest podzielne przez 4, to jest podzielne przez 2, to* Brentano powiedziałby, że stwierdziłem istnienie takiego faktu, iż jeżeli *x* jest podzielne przez 4, to jest podzielne przez 2. Według Brentany każdy sąd polega na stwierdzeniu lub odrzuceniu jego przedmiotu, zależnie od tego czy ten sąd jest twierdzący czy przeczący. Przy tym według Brentany przedmiotem sądu nie jest jego podmiot. Gdy np. mówię *ten piec jest czerwony,* to przedmiotem tego sądu nie jest piec. Przedmiotem sądu według Brentany jest właśnie ten fakt, że piec jest czerwony. Na pytanie, co jest przedmiotem sądu, moglibyśmy powiedzieć, że jest nim to, co się w sądzie stwierdza. Lecz ta odpowiedź nastręcza wiele sposobności do nieporozumień. W wypadku gdy sąd jakiś jest sformułowany słownie, będzie można podać przepis, wedle którego utworzy się nazwę przedmiotu owego sądu. Mianowicie jeśli sąd jest wyrażony np. zdaniem: A *jest* B, to przedmiot tego sądu będzie się nazywał: *to, że* A *jest* B. Ogólnie — jeśli sąd wyrażony jest zdaniem p, to przedmiot tego sądu nazywa się *to, że* p. Operując pojęciem przedmiotu sądu wedle Brentany, można ową definicją prawdy Arystotelesa wyrazić w sposób następujący: sąd *p* jest prawdziwy ≡ przedmiot sądu *p* istnieje. Albo inaczej: sąd wyrażony zdaniem *p* jest prawdziwy ≡ to, że p istnieje. Ta definicja odpowiada mniej więcej definicji, jaką podaje Brentano. Od tej definicji już parę kroków do sformułowania jeszcze prostszego.

[13] *Metafizyka,* lOllb. W polskim przekładzie *Metafizyki* K. Leśniaka (PWN, 1983) fragment ten jest przełożony inaczej, aniżeli przez Ajdukiewicza, mianowicie z użyciem słów *Byt, Nie-Byt* oraz *istnieje.*

WYKŁAD VII 3 marca 1931 r.

Według opinii Arystotelesa sąd jest prawdziwy, o ile się w nim stwierdza, że istnieje to a to, zaś to a to właśnie istnieje lub stwierdza się, że to a to nie istnieje i to właśnie nie istnieje. Ta definicja jest albo za ciasna albo jest definicją częściową, gdyż ogranicza się tylko do sądów egzystencjalnych, tzn. stwierdzających, że to a to jest, względnie, że tego a tego nie ma. Nie wszystkie sądy są sądami egzystencjalnymi. Pogląd Brentany, jakoby do wyrażenia każdego sądu nadawały się zdania egzystencjalne, ma swoje źródło w poglądzie na to, w jaki sposób dokonuje się proces sądzenia. Według niego, ilekroć wydajemy jakiś sąd, to proces dokonujący się w świadomości polega na tym, że naprzód przedstawiamy sobie jakiś przedmiot, a następnie do naszego przedstawienia dołączamy naszą aprobatę, uznanie, asercję. Gdybym miał teraz stwierdzić, że w tej sali jest obecnie ktoś, czyje nazwisko zaczyna się od R, to mój proces psychiczny przedstawiłby się w ten sposób, że naprzód przedstawiłbym sobie taką osobę, której nazwisko zaczyna się od R, a następnie dołączyłbym moment aprobaty. Według Brentany temu momentowi uznania odpowiada w języku słowo *jest* względnie *istnieje.* To słowo służy wyłącznie aby znaczyć, że uznaję, że wierzę, że jestem przekonany o tym czy owym. Tak się sprawa ma przy sądach prawdziwych, a także przy nieprawdziwych sądach egzystencjalnych typu: A *istnieje.* Wyraz *A* odpowiada w myśli moim przedstawieniom pewnego przedmiotu. Wyraz *istnieje* odpowiada już nie przedstawieniom, tylko pewnemu momentowi przekonania, które do tego przedstawienia dołączając się tworzy sąd.

Niektórzy z logików współczesnych zwracają uwagę na to, że język nie posiada środków na to, żeby odróżnić, czy jakieś zdanie wyraża się z przekonaniem czy bez przekonania. Mogę np. wygłosić zdanie *najstarszy człowiek we Lwowie jadł wczoraj kolacją o godzinie ósmej.* Nikt nie wie, czy ja to mówię z przekonaniem, czy bez, gdyż żaden z występujących wyrazów nie wskazuje na to. Russell i Whitehaed wprowadzili znak (*), który ma oznaczać, że zdanie zostało wypowiedziane z przekonaniem. Według Brentany słowo *istnieje* odgrywa taką rolę, jak ów znak asercji Russella i Whitehaed a, tzn. wskazuje, czy mówimy z przekonaniem czy nie. Wydaje się, że pogląd Brentany, o ile go dobrze interpretujemy, jest niesłuszny. Niesłuszny jest pogląd, jakoby wyraz *istnieje* występujący w zdaniach egzystencjalnych odgrywał taką rolę, jak znak asercji w symbolice Russella i W h i t e h e a d a. Wyraz *istnieje* wcale nie wskazuje w zdaniu *Bóg istnieje* na to, że mówiący to wierzy w Boga, gdy np. ateista wypowiada to zdanie bez przekonania. Bardzo często mówimy: jeżeli jest sprawiedliwość, to to a to

będzie. A jednak wcale nie dajemy poznać, że żywimy przekonanie, iż sprawiedliwość rzeczywiście jest[14]. Niesłusznym jest zatem takie uzasadnienie poglądu, jakoby wszelki sąd dał się wypowiedzieć adekwatnie przy pomocy zdania egzystencjalnego. Zdaje się, że jeżeli do trafnego wypowiedzenia pewnej myśli i np. zdania *trawa jest zielona* użyję wyrażenia adekwatnego *to, że trawa jest zielona, istnieje,* to nie znaczą te dwa zwroty tego samego i nie wyrażają takiej samej myśli.

W związku z tym poglądem Brentany pozostaje jego definicja prawdziwości sądu i pomocnicza do niej definicja przedmiotu. Przedmiot sądu to w każdym wypadku desygnat nazwy będącej podmiotem zdania egzystencjalnego wyrażającego ów sąd. Np. przedmiotem sądu *Bóg istnieje* jest desygnat wyrazu *Bóg* czyli Bóg. Przedmiotem sądu *trawa jest zielona* jest desygnat nazwy *to, że trawa jest zielona.* Miałby to być przedmiot tego sądu czyli fakt, że trawa jest zielona. Według Brentany sąd *S* jest prawdziwy to tyle, co przedmiot tego sądu *S* istnieje. Ta definicja prawdziwości jest niepotrzebna, nic nowego nie przynosi, bo przede wszystkim nie jest to definicja syntetyczna, tzn. przy jej pomocy nie wprowadza się jakiegoś nowego wyrazu. Wszakże wyraz *prawdziwy* nie jest przez Brentanę wprowadzony do języka. Ten wyraz posiada już swoje znaczenie i nie potrzeba go wprowadzać. Podana definicja jest pewnego rodzaju definicją analityczną, ponieważ dotyczy wyrazu już w języku istniejącego. Definicjami analitycznymi posługujemy się bardzo często w celach dydaktycznych, gdy np. ktoś włada językiem nie w zupełnym zakresie. Aby definicja analityczna wprowadzała istotnie nowy wyraz do języka takiej osoby, musi spełniać cały szereg warunków, między innymi musi wprowadzać nowy wyraz przy pomocy wyrazów, którymi dana osoba już włada. Czy tu w związku z terminem *prawdziwy* zachodzi taka potrzeba dydaktyczna i czy trzeba kogoś pouczać, komuś wyjaśniać, co znaczy wyraz *prawdziwy?* Czy filozof wypowiadający taką definicję jest w sytuacji nauczyciela zmuszonego wyjaśniać ten wyraz?

Zdaje się, że taka sytuacja nie zachodzi, a w każdym razie powstaje wielka wątpliwość, czy można takie wyrazy jak *przedmiot, prawda* itp. w łatwy sposób określać. Może to w takim razie nie jest żadna definicja, ani analityczna, ani syntetyczna. W każdym razie zdanie przytoczone nie

[14] Przykład ten może nie jest najlepszy, gdyż jeżeli implikacja jest prawdziwa, to jej poprzednik nie musi być prawdziwy i jest to całkowicie niezależne od Brentanowskiej interpretacji sądów. Być może następujący przykład byłby lepszy. Bierzemy implikację *jeżeli 1 + 1=3, to 2 + 2 = 5.* Jest to implikacja prawdziwa o fałszywym poprzedniku i fałszywym następniku, która jest uznawana, wbrew Brentanie, bez przekonania, że istnieje to, iż 1 + 1=3 oraz bez przekonania, że istnieje to, iż 2 + 2 = 5.

może usprawiedliwiać się celem, jaki posiadają definicje. Może to w takim razie jest twierdzenie. Jeżeli tak, to ono jest aż nadto banalne. To nie jest nic ciekawego, nie warto takich twierdzeń wygłaszać, jak np. nie warto mówić, że woda jest mokra. Może jednak okoliczność usprawiedliwi, dlaczego się takie banalne twierdzenia wygłasza. Np. wydawałoby się twierdzeniem banalnym, że garnek służy do gotowania wody, ale może nie byłoby banalnym twierdzenie, że garnek jest kolią z brylantami. Może tak samo przedstawia się sprawa z prawdziwością. Np. tzw. pragmatyści mówią na temat prawdy coś, co wydaje się niesłychanie absurdalnym, mianowicie, że prawdziwym jest takie twierdzenie, iż działanie oparte na tym działaniu, prowadzi do korzystnych rezultatów. Zwracają oni uwagę na to, że twierdzenie, w jakie się wierzy, wpływają na tok postępowania. Niektórzy pragmatyści, niezbyt jasno piszący, wyrażają trochę inaczej swój pogląd na prawdziwość. Według nich prawdziwym jest jakieś przekonanie, jeśli konsekwencje płynące z niego, sprawdzą się. Np. jakaś teoria naukowa jest prawdziwa, o ile prowadzi do konsekwencji, które potwierdza doświadczenie. Żadne twierdzenie nie jest według pragmatystów prawdziwe zawsze, skoro już raz się sprawdziło. Mogą być twierdzenia w pewnej epoce prawdziwe, w innej niekorzystne, więc nieprawdziwe. Jeśli pragmatysta twierdzi, że prawdziwym jest takie twierdzenie, którego konsekwencje się sprawdzają, to ma się wrażenie, że popełnia on błędne koło, bo na pytanie, co znaczy, że konsekwencja jakiegoś twierdzenia się sprawdza, należałoby jak się zdaje odpowiedzieć, że ta konsekwencja jest prawdziwa. A więc prawdziwość jakiegoś twierdzenia definiuje się tu sprawdzeniem, a sprawdzenie prawdziwością. Ta obiekcja, zwrócona przeciwko pragmatystom miałaby usprawiedliwiać banalne twierdzenia Brentany czy Arystotelesa.

WYKŁAD VIII 5 marca 1931 r.

Gdy się bada jakieś pojęcie lub znaczenie jakiegoś wyrażenia w jakimś języku, to bardzo często postępuje się w ten sposób, że się rozpatruje przedmioty, które się tym wyrażeniem nazywa, oznacza. Mógłby ktoś tę metodę stosować do ustalenia, jakie znaczenie posiada wyraz *prawdziwość.* Moglibyśmy postawić sobie pytanie, o jakich rzeczach mówi się, że są prawdziwe. Chcemy mówić o tym sensie wyrazu *prawdziwy,* który wiąże się z nim, gdy się orzeka o pewnych sądach, zdaniach, przekonaniach, że są prawdziwe. Chcemy więc zbadać, o jakich sądach mówi się, że są prawdziwe. Wydaje się, że każdy gotów jest orzec prawdziwość o każdym takim sądzie, w który wierzy, który uznaje, albo który wyznaje. Jednakże nie tylko o takich sądach, które się wyznaje, gotowi jesteśmy

powiedzieć, że są prawdziwe. Nikt nie jest gotów powiedzieć, że prawdziwy jest każdy taki sąd, w który on wierzy i tylko taki sąd. Ale zdaje się, że każdy się na to zgodzi, iż prawdziwy jest taki sąd, w który on wierzy. Bo czyż mógłby ktoś wierzyć w jakiś sąd, co do którego przypuszczałby, że nie jest prawdziwy? Zdaje się, że to można niewątpliwie orzec jako prawdę empiryczną, tzn. jako coś, co zdaje sprawę ze sposobu używania wyrazu *prawdziwy,* a mianowicie, że każdy jest gotów powiedzieć, iż prawdziwym jest taki sąd, w który wierzymy. Nadto wierzymy w to, że są sądy prawdziwe, w które my nie wierzymy. Jeśli mówię, że nie wierzę w jakiś sąd, to moja niewiara może być rozumiana szerzej i ciaśniej. Jeśli się mówi *nie wierzę,* to czasem ma się na myśli to, że nie wierzę w jakieś zdanie zawsze, gdy nie zachodzi fakt uznawania tego zdania. Np. podczas snu w nic nie wierzę, gdy wtedy nie wydaję żadnych sądów. Nie wierzyć w jakiś sąd tzn. tak się zachowywać, iż brak jest wszelkiego przekonania.

W drugim rozumieniu wyraz *nie wierzę* to tyle, co odrzucam dany sąd, względnie wierzę w sąd sprzeczny. Każdy zapewne zgodzi się na twierdzenie, że istnieją sądy, w które nie wierzymy, ale które są prawdziwe. Tu używamy zwrotu *nie wierzę* nie w sensie ciaśniejszym, w którym niewiara w jakiś sąd jest równoznaczna takiemu zachowaniu się jak gdyby się nie miało żadnego przekonania. Jednakże bardzo trudno o przytoczenie takiego sądu, który jest prawdziwy, a w który się nie wierzy. Czy mógłby ktoś przytoczyć jakiś sąd, powiedzieć o nim, że jest prawdziwy, a zarazem, że w tę prawdziwość nie wierzy? Wydaje się to sytuacja dosyć dziwna. Wygłasza się tu bowiem takie twierdzenie: *istnieją sądy prawdziwe, w które ja nie wierzę.* Z drugiej strony wydaje się, że ktoś jednak potrafiłby przytoczyć jakiś sąd, o którym twierdziłby, że jest prawdziwy, a zarazem, że jest to taki sąd, w który on nie wierzy. Lecz takiego sądu przytoczyć nie można. Ale można taki sąd jakoś nazwać.

Sądy można nazywać w dwojaki sposób — przez przytoczenie i przez opisanie [15]. Ilekroć powiem *2 X 2 = 4, to* ten sąd mogę przytoczyć mówiąc

[15] Terminologia używana w tym fragmencie wymaga komentarza, przy czym trudno przypuścić, że potrzeba komentarza jest spowodowana wyłącznie przez autora notatek z wykładów Ajdukiewicza. Nie jest całkowicie jasne, czy przytaczać i opisywać można tylko sądy, czy też sądy i zdania; dalszy tekst jest dwuznaczny pod tym względem, gdyż np. mowa o *sądzie wydrukowanym,* a powinno być raczej *sądzie wyrażonym przez zdanie wydrukowane.* Wydaje się, że Ajdukiewicz miał na myśli przytaczanie sądów jako użycie mowy zależnej typu *sąd, że 2 X 2 = 4, a* opisywanie sądów jako tworzenie ich nazw poprzez konstrukcje typu *sąd wydrukowany w takim i takim miejscu.* Z całego tekstu wynika, że ani przytaczanie, ani opisywanie nie polega na użyciu metajęzyka.

sąd wyrażony zdaniem 2x2 = 4. Ten sąd mogę też opisać w sposób następujący: sąd, który jest wydrukowany w poprzedniej linijce na stronie 493 w volumenie 5 „Edukacji Filozoficznej". Zwracamy na to uwagę, aby nawiązać do tej dziwnej sytuacji, że wierzymy w to, że istnieją sądy prawdziwe, w które nie wierzymy a nie potrafimy jednak przytoczyć przykładu, który by to twierdzenie popierał. Ale potrafię opisać sądy, o których twierdzę, że są prawdziwe i w które nie wierzę; nie wierzę w tym sensie, że brak mi w ogóle wszelkiego przekonania. Mogę np. powiedzieć *34 twierdzenie w tej a tej książce matematycznej jest zdaniem, którego nigdy nie czytałem, jest sądem, który jest prawdziwy, a co do którego brak mi wary.* Zwracamy uwagę na to, że prawdziwość można orzekać zarówno w sądach przytoczonych jak i opisanych. Zwrócimy też uwagę na poważną trudność, która się wyłania z chwilą, gdy pozwolimy sobie na to, aby wyraz *prawdziwy* aplikować do sądów, które nie są przytoczone, ale tylko opisane. Otrzymujemy wtedy antynomię, której otrzymać nie można bez orzekania prawdziwości o sądach opisanych.

Antynomia ta, to pewna parafraza znanego paradoksu pod tytułem *Kreteńczyk.* U starożytnych nie prowadził on do żadnej sprzeczności[16]. Autorem jej jest Eubulides ze szkoły Sokratesa. Treść jest następująca: pewien Kreteńczyk powiada, że wszyscy Kreteńczycy zawsze kłamią. Chodzi o to, czy on powiedział prawdę czy nie. Otóż on nie mógł powiedzieć prawdy. Gdyby to zdanie było prawdziwe, to musiałoby być fałszywe. Ale to nie jest żadna antynomia, bo jeżeli z jakiegoś zdania wynika jego własne zaprzeczenie, to wniosek, że zdanie to jest fałszywe, według prawa logicznego $[(p \supset \sim p) \supset \sim p)]$. Tę sprawę można jednak zmodyfikować w sposób następujący. Przyjmijmy skrót: jedyne zdanie napisane na tablicy w sali XIV. U.J.K. 5.III.1931 r. o godzinie $9^{20} = Z$[17]. Odsłaniam tablicę, a na niej jest napisane *zdanie Z nie jest prawdziwe.*

[16] Tj. nie prowadziło sformułowanie, które przytacza Ajdukiewicz. Są jednak powody, aby sądzić, że już w starożytności znana była antynomia wynikająca ze sformułowania *ja teraz kłamię.*

[17] Ta wersja antynomii kłamcy pochodzi od Łukasiewicza. Godzina 9^{20} jako moment odsłonięcia tablicy przez Ajdukiewicza (zakładamy, że tak właśnie było na wykładzie) została tutaj wybrana całkowicie arbitralnie. Może warto uczynić tutaj pewną dygresję historyczną. Otóż, uważa się zwykle, że pierwsza publiczna wzmianka o Łukasiewicza wersji antynomii kłamcy miała miejsca w sławnej rozprawie Alfreda Tarskiego: *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (Warszawa 1933, s. 7). Okazuje się jednak, że wersja ta była znana i stosowana (nawet w wykładach) wcześniej. Niewykluczone, że Tarski przytoczył wersję Łukasiewicza w swym odczycie we Lwowie na temat teorii prawdy, który miał miejsce 15 grudnia 1930 r. Jednakowoż Ajdukiewicz mógł się ze sformułowaniem Łukasiewicza zapoznać, gdy był profesorem w Warszawie w latach 1926—1928.

Teraz powstaje antynomia. Jeżeli bowiem przyjmę, że zdanie *Z* jest prawdziwe, to dojdę do rezultatu, że zdanie *Z* nie jest prawdziwe, a jeżeli przyjmę, że zdanie *Z* nie jest prawdziwe, to otrzymam — że zdanie *Z* jest prawdziwe. Jeżeli bowiem zdanie *Z* jest prawdziwe, to wolno stwierdzić to, co to zdanie głosi, a więc, że zdanie *Z* nie jest prawdziwe, a jeśli przyjmę, że zdanie *Z* nie jest prawdziwe, to w takim razie nieprawdą jest to, co to zdanie głosi, a więc prawdą jest, że zdanie *Z* jest prawdziwe. Napiszmy definicję prawdziwości: A *jest* B jest prawdziwe ≡ *A* jest *B*[18]. Z przypuszczenia, że zdanie jest prawdziwe wynika jego własne zaprzeczenie, zatem trzeba przyjąć, że zdanie Z nie jest prawdziwe. Ponieważ zaś z przypuszczenia, że zdanie Z nie jest prawdziwe, wynika także jego zaprzeczenie, a więc trzeba przyjąć, że zdanie *Z* jest prawdziwe. Tedy zdanie *Z* jest i nie jest prawdziwe. Tej antynomii nie można by utworzyć, gdybyśmy prawdziwość orzekali tylko o sądach przytoczonych, a nie orzekali o sądach opisanych.

WYKŁAD IX 12 marca 1931 r.

Wyrazem *prawdziwy* tak się posługujemy, że ilekroć uznaję zdanie: A *jest* B, tylekroć na tej podstawie gotów jestem uznać je za zdanie prawdziwe. Jeżeli twierdzimy, że tak używamy wyrazu *prawdziwy,* to nie chcemy powiedzieć, że prawdziwym, jest to, w co wierzymy. Wprawdzie tak postępujemy, że za prawdziwe uważamy takie zdanie, w które wierzymy, ale nikt nie twierdzi, że tylko takie. Istnieją niewątpliwie zdania prawdziwe, w które nie wierzymy. Gdyby tak nie było, to bylibyśmy takimi, którzy posiedli wszelką prawdę. Jeśli mówię, że w pewną prawdę nie wierzę, to nie znaczy to, że ją odrzucam, lecz tylko, że nie

[18] Na fakt, że tak sformułowana definicja prowadzi do antynomii zwrócił po raz pierwszy uwagę Stanisław Leśniewski. Zaproponował on także metodę usuwania antynomii semantycznych polegającą na sformułowaniu definicji prawdy w metajęzyku. Pomysł ten został wykorzystany przez Tarskiego w jego konstrukcji definicji prawdy. W ujęciu Tarskiego równoważność *zdanie X jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy* p, gdzie X jest nazwą danego zdania (w odpowiednim metajęzyku) a *p* reprezentuje przekład tego zdania na metajęzyk, nie jest definicją, a jedynie tzw. konwencją związaną z poprawnością materialną definicji prawdy. Konwencja ta, czyli tzw. konwencja (T) stanowi, że każdy szczególny przypadek wspomnianej równoważności ma wynikać z definicji prawdy. A jdukiewicz poszukiwał, jak to wyraźnie wynika z wykładów, innej metody usunięcia antynomii. Metoda Tarskiego była mu znana z odczytu wspomnianego w przypisie 17. Ajdukiewicz był na nim obecny i nawet zabierał głos w dyskusji. Treści tego wystąpienia nie znamy, ale niewykluczone, że Ajdukiewicz przedstawił w nim zarys poglądów rozwinięty w niniejszych wykładach.

wierzę w nią dlatego, że jej nie poznałem. Wydaje się jednak, że podanie przykładu zdania prawdziwego, w które nie wierzę, jest psychologicznie niemożliwe. Takie podanie jest tylko w niektórych wypadkach możliwe. Można bowiem zdanie podać przytaczając je lub opisując.

Jeżeli pozwolimy sobie na mówienie *prawdziwy* i *nieprawdziwy o* zdaniach opisanych a nie przytoczonych, to dojdziemy do antynomii. Powiedzielibyśmy, że antynomia Eubulidesa nie ma sensu, ponieważ orzeka się w niej prawdziwość nie o zdaniu przytoczonym, ale opisanym — gdybyśmy chcieli to zdanie przytoczyć, to tego zupełnie nie moglibyśmy uczynić. Gdybyśmy bowiem chcieli to zdanie przytoczyć, to musielibyśmy powiedzieć: *zdanie napisane na tej tablicy nie jest zdaniem prawdziwym.* Ale mógłby ktoś powiedzieć, że w cudzysłowie jest przytoczone zdanie zwrotne, które opisuje jakieś zdanie, a nie przytacza je. Gdyby ktoś żądał, aby mu znowu przytoczyć to zdanie, to trzeba by mu to wszystko powtórzyć. Tą drogą można by iść w nieskończoność. Krótko mówiąc, gdyby wolno było orzekać prawdziwość o zdaniach przytoczonych, a nie wolno o zdaniach opisanych, wtedy nie miałoby sensu to, co napisaliśmy na tablicy, ale też nie powstałaby antynomia. Gdyby zaś ktoś uważał, że prawdziwość można orzekać o zdaniach, które nie są przytoczone, ale tylko opisane, ten musiałby uważać ów zwrot za poprawny i byłby zmuszony do przyjęcia dwóch zdań sprzecznych, które się otrzymuje w jednej chwili, gdy się postawi problem, czy zdanie napisane na tablicy jest prawdziwe czy nie. Jeżeli bowiem to zdanie jest prawdziwe, to prawdą jest to, co ono głosi, mianowicie, że zdanie napisane na tablicy nie jest prawdziwe. Ilekroć prawdziwy jest okres warunkowy, którego poprzednik jest sprzeczny z następnikiem, tylekroć prawdziwy jest następnik tego okresu. Tu właśnie mamy taką sytuację, a więc prawdą jest, że zdanie napisane na tablicy nie jest zdaniem prawdziwym. W podobny sposób udowodnimy zdanie sprzeczne z tym, które właśnie dowiedliśmy.

Przypuśćmy, że zdanie napisane na tablicy nie jest zdaniem prawdziwym: więc prawdą jest to, co zdanie to głosi. Otrzymujemy zatem okres warunkowy: jeżeli zdanie napisane na tablicy nie jest zdaniem prawdziwym, to zdanie napisane na tablicy jest zdaniem prawdziwym. Okres ten dowodzi prawdziwości następnika, a mianowicie, że zdanie napisane na tablicy jest zdaniem prawdziwym. Otrzymało się antynomię, która polega na tym, że się dowodzi dwóch zdań sprzecznych. Jeżeliby wszystko w tym rozumowaniu było poprawne, to w takim razie udowodnilibyśmy dwa zdania sprzeczne. Usuniętą będzie ta antynomia z chwilą, kiedy zgodzimy się na to, iż orzekać prawdziwość albo nieprawdziwość można tylko o zdaniach przytoczonych, a nie opisanych. Jesteśmy skłonni stanąć właśnie na tym stanowisku, wszelkie bowiem próby orzekania prawdziwości o zdaniach, które nie są przytaczane, ale opisane pozwalają zbu-

dować antynomię[19]. Ta okoliczność, że ograniczymy sens wyrazu *prawdziwy* do takich kontekstów, w których orzeka się prawdziwość tylko o zdaniach przytoczonych, pozwala nam traktować sprawę w sposób odmienny, aniżeli się to z pozoru narzucało. Znamy tego rodzaju zwroty:

Śnieg jest biały,
Zaiste, śnieg jest biały.
[(„Śnieg jest biały") jest zdaniem prawdziwym.]

Te trzy zwroty są równoważne, tzn. że jeżeli jedno zdanie jest prawdziwe, to wszystkie są prawdziwe. Przypatrzmy się różnicom, jakie między nimi zachodzą. Pierwsze zdanie jest zdaniem kategorycznym. Jest to takie zdanie, którego spójnik główny *jest* posiada za argumenty same nazwy. Drugiez danie nie jest już zdaniem kategorycznym, o ile będziemy patrzyli na jego budowę w taki sposób, że wyraz *zaiste* odnosi się do całego zwrotu *śnieg jest biały.* Zatem funktorem głównym będzie tu wyraz *zaiste.* Wyraz ten odgrywa tu taką rolę, jak wyraz *nie* w kontekście:
$\sim (p \supset p)$, albo *nie grzmi.* Ostatnie wreszcie zdanie jest zdaniem kategorycznym dlatego, że jego spójnik główny *jest* spaja dwie nazwy, mianowicie nazwę cudzysłowową, a więc nazwę zdania *śnieg jest biały* i nazwę *zdanie prawdziwe.* Nie można zaprzeczyć, iż zdanie to tak jest zbudowane, że wygląda na zdanie kategoryczne. Można by je jednak napisać bez cudzysłowu, mianowicie w ten sposób: śnieg jest biały jest zdaniem prawdziwym. Wobec usunięcia cudzysłowu w pierwszym nawiasie mamy już nie nazwę zdania ale zdanie. Cały zwrot *jest zdaniem prawdziwym* chcemy uważać za funktor, ale nie od nazwy, tylko od zdania, które z tym zdaniem tworzy znowu zdanie, a więc chcemy ten zwrot traktować tak, jak wyraz *zaiste.* Słowo *zaiste* używane w języku potocznym, jest czymś dobrze znanym w logice, jest to pewien funktor zdaniotwórczy od zdań. Ma on tę własność, że zdanie *zaiste, p ≡ p, a* więc zdanie *zaiste Z* jest pod tym i tylko pod tym warunkiem prawdziwe, że zdanie *Z* jest prawdziwe. Ten funktor logiczny nazywa się asercją (Ass.). Funktor ten ma tego rodzaju definicję: Ass *p ≡ p. W* języku potocznym rolę funktora

[19] Jest to teza mylna, gdyż antynomia powstaje tylko, gdy rozważamy zdania typu *jedynie zdanie napisane w miejscu* m i *czasie* t (oznaczone dla prostoty przez Z) *nie jest prawdziwe,* w sytuacji, gdy zdanie Z jest tam napisane. Powiedzmy, że powiadam, iż pierwsze zdanie przypisu 18 jest fałszywe i owo pierwsze zdanie przypisu 18 oznaczam przez Z. Oczywiście żadna antynomia w tym przypadku nie powstaje. Ale np. dla uzasadnienia konstrukcji Tarskiego i innych prób usuwania antynomii wystarcza, że orzekanie prawdziwości (raczej fałszywości) o niektórych zdaniach opisanych (w sensie Ajdukiewicza) prowadzi do sprzeczności.

Ass odgrywa wyraz *zaiste.* Jeżeli się stanie na stanowisku, że prawdziwość orzeka się tylko o zdaniach przytaczanych, a nie opisywanych, to sprawa się upraszcza i zwrot *jest prawdziwy* sprowadza się do znanego terminu logicznego Ass. Język potoczny składa się z wyrazów, których znaczenia są chwiejne, niejasne i mętne. Jeżeli chcę mówić językiem czystym, to muszę gwałcić język potoczny. Zwrot *jest zdaniem prawdziwym* traktujemy nie jako funktor tworzący zdanie od nazwy, ale funktor tworzący zdanie od zdania.

WYKŁAD X 17 marca 1931 r.

Przeciwko stanowisku, które decydowałoby, że prawdziwość wolno z sensem orzekać tylko o zdaniach przytoczonych, można by skierować następujące zarzuty. Weźmy pod uwagę wyrażenie *jest prawdziwy.* O tym wyrażeniu powiada się, że z niego powstanie zdanie, jeśli się je uzupełni pewną nazwą cudzysłową, a nie będzie miało sensu, jeśli się uzupełni inną nazwą np. nazwą opisową [20]. Takie stanowisko budzi zastrzeżenia z tego powodu, że język jest tak zbudowany, iż w każdym kontekście, w którym może z sensem figurować jakaś jedna nazwa, może też w nim figurować z sensem każda inna nazwa. Jeśli w zdaniu *Sokrates jest człowiekiem,* w którym z sensem figuruje nazwa *Sokrates,* zastąpimy tę nazwę jakąkolwiek inną nazwą, otrzymamy całość, która znowu będzie miała sens jako zdanie. Zasada ta, która wynika z analizy języka, wykluczałaby nasz projekt rozwiązania antynomii Eubulidesa, ponieważ w tym projekcie suponuje się, iż są takie zdania, w których może figurować z sensem pewna nazwa, a inna nazwa z sensem figurować nie może. Dlaczego pewna nazwa może figurować w zdaniu, a inna nie może nie pozbawiając całości sensu? Trudność tę rozwiązuje się w ten sposób, iż w zdaniach tego rodzaju jak *„x* jest *y jest prawdziwe”,* w których się orzeka *jest prawdziwe* o zdaniach przytoczonych, nie traktuje się na serio cudzysłowu,

[20] Tj. nazwą, przy pomocy której opisuje się zdanie (sąd), np. *jedyne zdanie napisane na tablicy* itd. To użycie terminu *nazwa opisowa* nie ma oczywiście nic wspólnego z tzw. nazwami strukturalno-opisowymi w rozumieniu Tarskiego. Argumentacja Ajdukiewicza ma walor wtedy tylko, gdy nie wprowadzamy rozróżnienia języka i metajęzyka, a staramy się całą kwestię tak interpretować, aby zwrot *jest prawdziwy* należał do języka przedmiotowego. Lepiej wtedy operować formą *jest prawdą,* co prowadzi do kontekstu, np. *jest prawdą, że śnieg jest biały.* Wydaje się, że Ajdukiewicz w tych wykładach był bliski tzw. redundancyjnej teorii prawdy, tj. teorii, w myśl której zwrot *jest prawdą* jest właściwie zbędny, a zdanie *jest prawdą, że śnieg jest biały* wyraża to samo, co zdanie *śnieg jest biały.*

uważa się go za zbyteczny, a więc traktuje się te zdania jako zdania złożone, w których składnikiem jest pewne zdanie, a nie nazwa zdania. W takim razie pod względem syntaktycznym sprawa będzie się przedstawiała w ten sposób, iż to zdanie traktujemy tak, że wyrażenie *jest prawdziwy* uważamy za funktor główny tego zdania. Jak długo cudzysłów był zachowany, tak długo ten funktor tworzył zdanie wraz z jedną nazwą $\left(\frac{z}{n}\right)$[21].

Z chwilą, gdy się decydujemy na odrzucenie cudzysłowu, budowa syntaktyczna całego kontekstu wygląda w ten sposób, że funktorowi dajemy już nie tylko nazwę do *skonsumowania*, lecz całe zdanie. Nie tylko więc wyrzucamy cudzysłów, ale przestajemy traktować wyrażenie *jest prawdziwy* jako funktor zdaniotwórczy od nazwy. Istnieją bowiem tego rodzaju wyrażenia, które wraz z jednym zdaniem tworzą zdanie i to są tzw. funktory zdaniotwórcze od zdań. Wyrażenia *jest prawdziwy* nie będziemy traktowali jako wyrażenia, które wraz z jedną nazwą tworzy zdanie, lecz jako takie wyrażenie, jak wyraz *zaiste*. Strukturę wyrażenia *jest prawdziwy* będzie teraz można przedstawić za pomocą indeksu $\left(\frac{z}{z}\right)$. Jeśli zajmiemy takie stanowisko, zarzut przeciwko temu podniesiony będzie musiał odpaść. Jeśli natomiast do wyrażenia *jest prawdziwy* dołączymy nazwę zdania np: jest prawdziwe *zdanie napisane na tablicy* to nie otrzymamy już spójnej całości. Wyjaśniamy sobie w ten sposób powód, dla którego wyrażenie *jest prawdziwy* może stać z sensem obok zdań przytoczonych, a nie obok zdań opisanych. Jednakże drogo okupujemy ten rezultat. Przez to traci się możność orzekania prawdziwości o wszystkich takich zdaniach, które nie są przytoczone. Nie można np. powiedzieć *wszystkie zdania zawarte w Piśmie Świętym są prawdziwe*, bo ten zwrot byłby bez sensu[22].

Powiedzieliśmy, że jednym z naczelnych zagadnień teorii poznania jest kwestia, jakie poznania są dobre. Doszliśmy do prawdziwości wyobrażeń, a wreszcie do prawdziwości zdań. Rezultat, który osiągnęliśmy,

[21] Mamy tutaj wzmiankę o znanej metodzie oznaczania kategorii syntaktycznej przy pomocy indeksów, metodzie opublikowanej przez niego kilka lat później, mianowicie w artykule *Die syntaktische Konnexität* („Studia Philosophica" 1935, t. I). Sposób ten, który Ajdukiewicz stosował we wspomnianych we *Wstępie* do niniejszego artykułu wykładach z semantyki logicznej, polega na tym, że w ułamku przedstawiającym kategorię syntaktyczną danego funktora mianownik przedstawia argument (y) danego funktora, a licznik — rezultat jego zastosowania do argumentów.

[22] Jest to poważny argument przeciwko teorii redundancyjnej i za semantyczną teorią prawdy Tarskiego. Jak widać, Ajdukiewicz rejestruje ten argument, ale nie traktuje go jako rozstrzygający.

jest dosyć ujemny, gdyż nie pozwala nam orzekać prawdziwości o zdaniach nie przytoczonych. W najbardziej ogólnikowej postaci naszkicujemy drogę, którą można by iść szukając odpowiedzi na naczelne pytanie teorii poznania. Odpowiedź ta pozostawałaby w związku z pojęciem kryterium prawdy, którym się ktoś kieruje. Kryterium tym jest moc skłaniająca tego kogoś do uznawania pewnych sądów, do żywienia pewnych przekonań. Zwykle określa się kryterium prawdy w odmienny sposób, niż określiliśmy w tej chwili. Zwykle określa się kryterium prawdy jako cechę, po której można poznać czy dane twierdzenie jest prawdziwe czy nie. Takie określenie, taka koncepcja kryterium prawdy prowadzi do bardzo poważnych trudności w związku z założeniem, że na to, aby jakiekolwiek twierdzenie prawomocnie przyjąć, potrzeba najpierw zastosować kryterium prawdy, a zastosowanie kryterium prawdy polega na stwierdzeniu, że twierdzenie, o które chodzi, posiada cechy będące tym kryterium. Ten kompleks założeń i definicji prowadzi do sceptycznych konsekwencji, które brzmią, że nie można niczego przyjąć prawnie. Żadnej trudności nie będzie, jeśli się przyjmie tę koncepcję, wedle której kryterium byłoby przeżyciem.

Kryteria, jakie w praktyce stosujemy, można podzielić na dwie kategorie, mianowicie: kryteria intuicyjne, czyli kryteria oczywiste i kryteria doświadczenia. Każdy człowiek kieruje się pewnymi kryteriami w wydawaniu sądów. Każdy człowiek gotów jest uznać za dobre tego rodzaju twierdzenia, które utrzymują się wobec jego kryteriów. Jednak kryteria, którymi się ludzie kierują nie są czymś stałym, lecz ulegają ciągłym ewolucjom. Współdziałanie kryteriów, przyjmowanych przez danego człowieka, może go doprowadzić do uznawania zdań sprzecznych. Kryteria mogą być między sobą niezgodne. Ta niezgodność pojawia się przy wszelkich złudzeniach zmysłowych. Złudzenia zmysłowe polegają na tym, że pewne kryterium doświadczeniowe motywuje we mnie takie a takie przekonanie, a kryterium motywuje przekonanie sprzeczne z tamtymi. Z chwilą gdy ktoś zauważy sprzeczności, do których prowadzą jego kryteria, poddaje te kryteria rewizji w tym kierunku, aby tych sprzeczności uniknąć. Można niewątpliwie stwierdzić, że zarówno w życiu jednostkowym człowieka jak i w życiu ogółu dokonuje się ewolucja kryteriów. Granica, do której zmierza szereg zmieniających się kryteriów, jest granicą, do której dążymy świadomie lub nieświadomie. Jest takim kompleksem kryteriów, który by w każdym razie był niesprzeczny i który by czynił pod względem biologicznym poznanie praktycznym. Te dwa składniki zdaje się wskazują na ten ideał, do którego zmierza w rozwoju swoim poznanie. Jedną z cech tego ideału jest niesprzeczność współdziałania kryteriów, a drugą takie urządzenie, aby na podstawie tych kryteriów poznanie było pod względem biologicznym pożyteczne.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

ANDRZEJ MIS

ILLARIONA I. KAUFMANA RECENZJA Z *KAPITAŁU* MARKSA

27 marca 1872 roku ukazało się w Petersburgu rosyjskie tłumaczenie pierwszego tomu *Kapitału* Marksa. Był to pierwszy przekład tego dzieła na język obcy. Nakład wyniósł 3000 egzemplarzy (podczas gdy pierwsze wydanie niemieckie z 1867 roku miało nakład 1000 egzemplarzy). Tłumaczami byli Nikołaj Danielson i Herman Ł o p a t i n. Ten pierwszy — późniejszy tłumacz także II i III tomu *Kapitału* — przytaczał w liście do Marksa z 4 czerwca 1872 roku fragment uchwały Komitetu do Spraw Cenzury: *Jakkolwiek autor jest z przekonania zdecydowanym socjalistą i cała książka ma zupełnie wyraźny socjalistyczny charakter, to jednak ze względu na to, że sposobu wykładu nie można w żadnym razie uważać za przystępny dla każdego i że, z drugiej strony, sposób dowodzenia utrzymany jest w formie ściśle matematyczno-naukowej — komitet uważa za niemożliwe wszczęcie postępowania sądowego w sprawie tego dzieła* \ Notka ta dobrze charakteryzuje atmosferę polityczną, w której działali tłumacze, wydawca, ale i recenzenci książki Marksa. We wspomnianym liście Danielson pisał bowiem także o reakcji prasy rosyjskiej — w przeważającej mierze prorządowej — na tę publikację i donosił: *Większość czasopism i gazet opublikowała o tym recenzje. Wszystkie — z jednym wyjątkiem — bardzo to chwalą.* [2] Danielson przysyłał Marksowi niektóre z tych materiałów. Między

[1] Por. K. Marks, F. Engels: *Dzieła* (dalej oznaczanie jako MED). T. 33, Warszawa 1973, s. 530.

[2] Ibidem, s. 865. O przyjęciu, z jakim się spotkał w Rosji I tom *Kapitału* por. następujące publikacje: A. L. R e u e l: *Russkaja ekonomičeskaja mysl 60—70 godov XIX veka i marksizm.* Moskva 1956; *„Kapitał" Marksa. Filozofija i sovremennost. Moskva 1968, s. 526—567; Očerki istorii idejnoj bor'by vokrug „Kapitała" K. Marksa (1867—1967).* Moskva 1968, s. 114—119; S. S. Volk: *Karl Marks i russkie obščestvennye dejateli.* Leningrad 1969, s. 177—53; V. F. Pustarnakov: *„Kapitał" K. Marksa i filosofskaja mysl v Rossiji (koniec XIX — načalo XX v.).* Moskva 1974, cz. 1; por. też: C. I. Grin: *K. Marks, F. Engels i revolucionnaja Rossija.* Moskva 1978, s. 79—89.

nimi znajdowała się recenzja wydrukowana w czasopiśmie,, Vestnik Je—vropy" (zeszyt z maja—czerwca 1872 roku), podisana *I. K-n.* [3]

Recenzja zatytułowana była *Punkt widzenia krytyki ekonomii politycznej u Karola Marksa*[4]. Autorem zaś okazał się Illarion Ignatiewicz Kaufman. Wiadomości o nim są skąpe[5]. Żył w latach 1848—1916, nauki pobierał na Uniwersytecie w Charkowie, od 1893 do 1916 był profesorem na Uniwersytecie w Petersburgu. Jego prace naukowe dotyczą ekonomii (zwłaszcza teorii pieniądza i kredytu) i historii gospodarczej (historii pieniądza i finansów państwowych). W latach 1872—1885 współpracował z „Vestnikiem Jevropy", publikując na łamach tego miesięcznika kilkanaście większych artykułów i omówień. Dla młodego — z początku — autora był to zaszczyt, gdyż „Vestnik Jevropy" to w tamtych czasach — oprócz „Russkovo Vestnika" i „Russkovo Bogatstva" — najpoważniejszy rosyjski periodyk *historyczno-polityczno-literacki,* jak głosił podtytuł. Ludwik Bazylow w swojej *Historii Rosji* tak charakteryzuje to pismo: *„Vestnik Jevropy" (...) wyrażał zainteresowania i tendencje rozwojowe liberalnej burżuazji rosyjskiej. Wydawał go przez wiele lat (od początku do 1908) historyk, publicysta i działacz społeczny, profesor uniwersytetu petersburskiego Michał Stasiulewicz (1826—1911). Pismo propagowało koncepcję przekształcenia Rosji w państwo konstytucyjne według wzorów zachodnioeuropejskich i opowiadało się za szerokimi koncesjami dla handlu i przemysłu. Bardzo dokładnie rejestrowano wydarzenia zachodzące w polityce międzynarodowej i w życiu wewnętrznym Rosji, ze szczególnym uwzględnieniem działalności ziemstw.* [6]

Wydaje się jednak, że Kaufman byłby popadł w kompletne zapomnienie, gdyby nie decyzja — będąca zapewne efektem wielu przypadkowych wydarzeń — Marksa, aby właśnie recenzję Kaufmana wymienić w posłowiu dodanym do drugiego niemieckiego (z 1872 roku) wydania *Kapitału* i ocenić ją tam — cytując przy tym obszerne fragmenty — jako trafne odczytanie intencji autorskich i adekwatny opis za-

[3] Por. *List Marksa do Danielsona z 15 sierpnia 1872 roku.* W: MED. T. 33, op. cit., s. 554.

[4] Takie tłumaczenie tego tytułu występuje w *Dziełach* Marksa i Engelsa — natomiast w 1 tomie *Dziel* Lenina przełożono go inaczej, bardziej dosłownie: *Punkt widzenia krytyki polityczno-ekonomicznej u Karola Marksa* (por. W. I. Lenin: *Dzieła.* T. 1, Warszawa 1950, s. 169). Wybieram wersję pierwszą jako bardziej zgodną z duchem języka polskiego i nawiązującą — tak jak to chciał chyba uczynić także Kaufman — do podtytułu *Kapitału.*

[5] Oprócz wydawnictw encyklopedycznych i słownikowych pewne informacje o Kaufmanie znaleźć można w cytowanych już pracach R e u e 11 a (s. 245—249), Wołka (s. 126—127) i Pustarnakowa (s. 32—39).

[6] L. Bazylow: *Historia Rosji.* T. 2, Warszawa 1983, s. 468 (U Bazylowa pisownia: „Wiestnik Jewropy").

stosowanej metody badawczej [7]. Była to — jeśli można się tak wyrazić — pierwsza kanonizacja tego, prawdę powiedziawszy, skromnego i niezbyt odkrywczego tekstu. Druga dokonała się za przyczyną Lenina. Lenin mianowicie wykorzystał recenzję Kaufmana w polemice z narodnikami, prezentując ją w pracy Co *to są „przyjaciele ludu" i jak oni wojują przeciwko socjaldemokratom?* jako prawidłowe ujęcie dialektyki[8].

Od tego czasu wiele pokoleń marksistów — ale i przeciwników Marksa — patrzy na *Kapitał* poprzez tekst Kaufmana. Sformułowania recenzenta — prawda że zaaprobowane przez Marksa, choć przecież nie w całej rozciągłości, czego dowody znajdujemy na przykład w sposobie, w jaki Marks cytuje Kaufmana (por. przypis 3 do przekładu recenzji) — skłaniają do pewnej lektury, budują pewne nastawienie w czytelniku. I trzeba bardzo dokładnie czytać *Kapitał,* aby zrozumieć, że z takim nastawieniem nie można go przeczytać do końca, tzn. nie można zrozumieć całości tego dzieła. Być może zapoznanie się z całym tekstem recenzji Kaufmana ułatwi to zrozumienie.

Niezależnie jednak od tego — jest to ważny dokument z dziejów marksizmu. Publikowany tu przekład oparty jest na tekście z „Vestnika Jevropy", maj — czerwień 1872, s. 427—436. Oryginał posiada pewne usterki stylistyczne (na przykład częste powtórzenia tych samych wyrazów czy zwrotów), których tłumaczenie nie usuwa. Wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza.

[7] Por. MED. T. 23, Warszawa 1968, s. 18. Od tego czasu Marks utrzymywał bezpośredni czy pośredni kontakt z Kaufmanem. Na przykład ocenił przychylnie książkę Kaufmana *Teoria wahań cen* (por. *List do Engelsa z 1 sierpnia 1877 roku.* W: MED. T. 34, Warszawa 1976, s. 77). Ale przeczytawszy przysłaną mu przez Kaufmana książkę *Teoria i praktyka bankowości,* nazwał autora — w liście do Danielsona z 10 kwietnia 1879 roku — *pindarem współczesnych szachrajstw giełdowych* (por. MED. T. 34, op. cit., s. 411—412).

[8] W. I. Lenin: *Dzieła.* T. 1, Warszawa 1950, s. 169—171. Również dwadzieścia lat później, bo w roku 1914, przygotowując dla *Słownika Encyklopedycznego* braci Granat (ukazał się w roku 1915) artykuł pt. *Karol Marks,* Lenin w dodanej do artykułu *Bibliografii marksizmu* między wieloma pracami Marksa i Engel - s a oraz opracowaniami dotyczącymi marksizmu, wymienia też recenzję Kaufmana: *znana z tego, że Marks w posłowiu do drugiego wydania „Kapitału" cytował wywody I. K-na, uznając je za słuszne ujęcie swej materialistyczno-dialektycznej metody* (por. W. I. Lenin: *Dzieła.* T. 21, Warszawa 1951, s. 82).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

ILLARION I. KAUFMAN

PUNKT WIDZENIA KRYTYKI EKONOMII POLITYCZNEJ U KAROLA MARKSA

W 1859 roku Marks wydał niewielką książeczkę pod tytułem *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej;* książeczka ta miała być początkiem wielkiego dzieła na ten temat. Jednakże choroba przeszkodziła Marksowi i dopiero po ośmioletniej przerwie mógł on wydać cały pierwszy tom tej szeroko zakrojonej pracy [1]. Celem Marksa jest krytyczna analiza ekonomicznych podstaw społeczeństwa burżuazyjnego albo kapitalistycznego, jak sam się wyraża. Przy tym nie poprzestaje on na tym, co o owych podstawach mówią ekonomiczne książki. Sam przystępuje do badania kapitalistycznego porządku życia gospodarczego, szuka jego fundamentów i znalazłszy je, przystępuje do krytyki. W ogromnej liczbie przypisów, dokumentujących olbrzymią erudycję, Marks krytycznie ustosunkowuje się do swoich poprzedników, którzy studiowali prawa współczesnego porządku ekonomicznego, poddaje ich bezlitosnej analizie i mimochodem obdziela dowcipnymi i złośliwymi, choć niekiedy także impertynenckimi i złośliwymi epitetami. Książka Marksa ma więc trzy zalety: po pierwsze zawiera nowe samodzielne tezy, do których autor doszedł badając takie problemy, które przed nim nie były rozpatrywane; po drugie daje systematyczną krytykę głównych zasad współczesnego porządku ekonomicznego; wreszcie, po trzecie, mamy tu olbrzymi zasób wiadomości z historii literatury i kultury, bardzo trafnie charakteryzujących rozwój kapitalizmu.

W książce, której główną treścią jest krytyka, najważniejsze jest pytanie o punkt widzenia, z którego przeprowadza się ową krytykę. W większej części przypadków założenia wyjściowe, będące podstawą dla krytyki, zawierają w sobie sporą dozę dowolności i arbitralności. Jeśli przedmiotem krytyki są idee i poglądy, to gwarancją jej naukowości mogą być dokładne metody badania. Ale co robić, jeśli trzeba krytykować nie myśli

[1] Kaufman powtarza tu informacje Marksa z ***Przedmowy*** do pierwszego wydania ***Kapitału*** (por. K. Marks, F. Engels: ***Dzieła*** (dalej oznaczane jako MED — t. 23). Warszawa 1968, s. 15).

tego czy tamtego uczonego, lecz same fakty, do których owe myśli się odnoszą? Gdzie w takim przypadku szukać kryterium tego, co powinno być ocenione jako normalne lub patologiczne? Niekiedy odpowiada się na to pytanie stwierdzając, że funkcję takiego kryterium mogą pełnić potrzeby człowieka: za normalne, z tego punktu widzenia, powinno być uznane to, co zgodne z ludzkimi potrzebami, za nienormalne zaś to, co im zaprzecza. Cóż jednak począć, gdy zamierza się skrytykować także same te potrzeby?

Na pozór, sądząc z zewnętrznej formy wykładu, Marks jest wielkim filozofem idealistycznym, i to w niemieckim, tzn. złym znaczeniu tego wyrazu. Faktycznie jednak jest on realistą w nieskończenie wyższym stopniu niż wszyscy jego poprzednicy na niwie krytyki ekonomicznej. Oto dlaczego zupełnie nie zajmuje się kwestią, jakim kryterium będzie się posługiwał w swoim przedsięwzięciu. Zgodnie z jego poglądami, także ten problem rozwiąże się sam, jeśli tylko zastosuje się naukowe metody badania. Dla Marksa ważne jest tylko jedno: odkryć prawo rządzące badanymi przez niego zjawiskami. Przy tym ważne jest dla niego nie tylko prawo rządzące nimi póty, póki mają określoną postać i póki pozostają w takim stosunku wzajemnym, jaki można stwierdzić w danym czasie. Ważne jest dla niego ponadto prawo ich *zmienności,* ich rozwoju, tzn. przechodzenia z jednej postaci w drugą, z jednego układu stosunków wzajemnych w drugi. Gdy odkrył to prawo, zaczyna bardziej szczegółowo rozpatrywać następstwa, w których prawo to objawia się w życiu społecznym. Następstwa owe charakteryzują się tą osobliwością, że wielu ludzi uznaje te spośród nich, które wynikają z poprzednich, za bardziej pożądane i wyrażające postęp. Krytyka w takim przypadku jest już nie dowolnym osądem, lecz naukowym porównywaniem przemijających i następujących po nich etapów rozwoju, zwyczajnym podsumowaniem i stwierdzeniem faktów, które są charakterystyczne dla tych etapów.

Zgodnie z tym Marks troszczy się tylko o jedno: żeby w drodze ścisłego naukowego badania dowieść konieczności określonego układu stosunków społecznych i żeby w sposób możliwie nienaganny skonstatować fakty będące dla niego punktem wyjścia i oparcia. W tym celu wystarcza mu najzupełniej, jeżeli dowiódłszy konieczności ustroju istniejącego dowiódł też konieczności innego ustroju, do którego przejście musi się bezwzględnie dokonać, niezależnie od tego, czy ludzie o tym myślą, czy nie myślą, czy są tego świadomi czy nieświadomi. Marks rozpatruje ruch społeczny jako proces przyrodniczo-historyczny, którym rządzą prawa nie tylko niezależne od woli, świadomości i zamiarów człowieka, lecz raczej, odwrotnie, określające jego wolę, świadomość i zamiary.

Posłuchajmy opowieści samego Marksa o tym, jak kształtowały się jego poglądy. Pożyczymy tę opowieść z *Przedmowy* do wspomnianej

broszury z 1859 roku[2]. *Pierwszą pracą, którą przedsięwziąłem dla rozstrzygnięcia nurtujących mnie wątpliwości, była krytyczna rewizja Heglowskiej filozofii prawa. Wstęp do tej pracy ukazał się w wydawanych w 1844 r. w Paryżu „Deutsch-Französische Jahrbücher". Moje badania doprowadziły mnie do wniosku, że stosunki prawne jak i formy państwowe nie mogą być pojęte ani same w sobie, na podstawie tak zwanego ogólnego rozwoju ducha ludzkiego, że, przeciwnie, tkwią one korzeniami w materialnych warunkach, których całokształt Hegel, za przykładem Anglików i Francuzów wieku XVIII, określa ogólnym mianem „społeczeństwa obywatelskiego", i że anatomii społeczeństwa obywatelskiego należy szukać w ekonomii politycznej. Rezultaty, do których doprowadziło mnie studiowanie tej ostatniej, można krótko sformułować tak: W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą ze sobą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki, w stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju produkcyjności, którą dysponują w danym czasie ich siły ekonomiczne. Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną bazę, na której się wznosi nadbudowa prawna i polityczna i której od. powiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogóle. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich społeczny byt określa ich świadomość. Na określonym szczeblu swego rozwoju siły produkcyjne popadają w sprzeczność z istniejącymi między ludźmi stosunkami produkcji. W ślad za tym zaczynają przeciwstawiać się temu, co jest prawnym wyrazem stosunków produkcji, tj. porządkowi majątkowemu. Wtedy stosunki produkcji przestają odpowiadać produkcyjności i zaczynają ją hamować. Wówczas następuje epoka rewolucji społecznej. Wraz ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie. Przy rozpatrywaniu takich przewrotów należy zawsze odróżniać przewrót materialny w warunkach ekonomicznych produkcji, dający się stwierdzić ze ścisłością właściwą naukom przyrodniczym — od form prawnych, politycznych, religijnych, artystycznych lub filozoficznych, krótko mówiąc, od form ideologicznych, w jakich ludzie uświadamiają sobie ten konflikt i walczą o jego rozstrzygnięcie. Podobnie jak nie można sądzić o jednostce według tego, co ona sama o sobie myśli, tak też nie można sądzić o takiej epoce przewrotu na podstawie jej świadomości, lecz odwrotnie, świadomość tę należy tłumaczyć sprzecz-*

[2] Tzn. z *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej,* a dokładniej z *Przedmowy* do tej pracy (por. MED. T. 13, Warszawa 1966, s. 8—10). Przekład Kaufmana (gdyż *Przyczynek...* ukazał się po rosyjsku dopiero w 1896 roku) nie jest dosłowny i kompletny, choć Marks nie zgłaszał żadnych zastrzeżeń. Pewne odstępstwa od oryginału są znaczące — por. na ten temat przypis 3.

nościami życia materialnego, istniejącym konfliktem między warunkami produkcji i uwarunkowaniami produkcyjności. Żadna formacja społeczna nie ginie, zanim się nie rozwiną wszystkie te siły wytwórcze, którym daje ona dostateczne pole rozwoju, a nowe, wyższe stosunki produkcji nie zjawiają się nigdy na jej miejsce, zanim w łonie starego społeczeństwa nie dojrzeją materialne warunki ich istnienia. Toteż ludzkość stawia sobie Zawsze tylko takie zadania, które może rozwiązać bo gdy się bliżej przyjrzeć tej sprawie, okaże się zawsze, że samo zadanie wyłania, się dopiero wówczas, kiedy materialne warunki rozwiązania go już istnieją lub co najmniej znajdują się w procesie stawania się. W grubszych zarysach można określić azjatycki, antyczny, feudalny i nowożytny burżuazyjny sposób produkcji jako progresywne epoki ekonomicznej formacji społecznej. Burżuazyjne stosunki produkcji są ostatnią antagonistyczną formą społecznego procesu produkcji — antagonistyczną nie w sensie antagonizmu indywidualnego, lecz w sensie antagonizmu wyrastającego ze społecznych warunków życia jednostek — siły wytwórcze, rozwijające się w łonie społeczeństwa burżuazyjnego, stwarzają zarazem materialne warunki rozwiązania tego antagonizmu.

Według Marksa więc podstawową przyczyną, w głównej mierze warunkującą zjawiska życia ekonomicznego, jest produkcyjność sił istniejących w sferze gospodarczej. [3] Rozwój tych sił jest dla niego zjawiskiem

[3] K a u f m a n dokonuje tutaj interpretacji Marksowskiego prawa zależności stosunków produkcji od sił wytwórczych. Prawo to u samego Marksa występuje w wielu różnych sformułowaniach. W *Przedmowie do Przyczynku...* czytamy: *W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą ze sobą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki, stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych* (MED. T. 13, op. cit., s. 9). W tłumaczeniu Kaufmana fragment ten został oddany następująco: stosunki produkcji *odpowiadają stopniowi rozwoju produkcyjności,* jaki w danym czasie osiągnęły siły ekonomiczne. Z drugiej strony, gdy Marks tłumaczy Kaufmana, cytując go w *Kapitale,* to przekłada wyrażenie *stopień produkcyjności sił ekonomicznych* jako *poziom rozwoju sił wytwórczych* (por. MED. T. 23, op. cit., s. 18), jakby chcąc uniknąć stwierdzenia, że to właśnie produkcyjność sił wytwórczych decyduje o stosunkach produkcji. Takie ujęcie teorii sił wytwórczych prowadzi bowiem do wielu kłopotliwych pytań. Dlatego też Marks albo nie konkretyzuje swego prawa o zależności stosunków produkcji od poziomu sił wytwórczych, albo stwierdza, że decydująca jest ich ilość *(ilość dostępnych ludziom sił wytwórczych warunkuje stan społeczeństwa* — MED. T. 3, Warszawa 1961, s. 31), bądź jakościowe ich uposażenie (na przykład czysto techniczny charakter manufaktury sprawia, że musi następować *przemiana coraz większej ilości społecznych środków utrzymania i środków produkcji w kapitał* — MED. T. 23, op. cit., s. 425—426). Jeśli jednak mierzyć poziom sił wytwórczych ich produkcyjnością, to trzeba zauważyć, że samo współdziałanie ludzi wzmaga produkcyjną moc pracy. Należy więc przyznać, że *sposób współdziałania stanowi sam pewną siłę wytwórczą* (MED. T. 3, op. cit., s. 31), że istniejące stosunki współpracy określają też możliwości utrzymywania się i upo-

przyrodniczo-historycznym; chce on je zbadać, zwracając uwagę przede wszystkim na formy, które ono przyjmuje i porzuca w różnych okresach. Wzrost produkcyjności jest dla niego czymś prawie mechanicznym, albo w każdym razie w tej mierze mechanicznym, w jakiej jest nim każdy fizyczny proces. Świadomość odbija jedynie w sobie zarówno sam ten rozwój, jak i jego następstwa. Następstwa powstają przecież dzięki ukazanej przyczynie zupełnie od niej[4] niezależnie. Zmiana w stosunkach człowieka z przyrodą, decydująca w głównej mierze o produkcyjności, warunkuje zmiany w stosunkach ekonomicznych między ludźmi; ta zmiana z kolei pociąga za sobą zmiany w stosunkach prawnych, politycznych i obyczajowych. Kiedy te zmiany samej rzeczywistości faktycznie już się dokonały, albo w miarę tego, jak one rzeczywiście zachodzą, świadomość człowieka powoli je sobie przyswaja, odbija je w sobie, myślący człowiek oswaja się z nimi — i wtedy próbuje je wyrazić w słowie, obrazie, obyczaju i prawie.

Jeżeli pierwiastek świadomy w historii kultury gra taką podrzędną rolę, to jest rzeczą zrozumiałą, że krytyka, której przedmiotem jest sama kultura, może w najmniejszym stopniu mieć za podstawę jakąkolwiek formę lub jakikolwiek rezultat świadomości. Znaczy to, że jej punktem wyjścia nie może być idea, lecz tylko zjawisko zewnętrzne. Krytyka sprowadzać się będzie do porównywania i konfrontacji faktu z innym faktem, a nie z ideą. Ważne jest dla niej tylko to, żeby oba te fakty możliwie najdokładniej zbadać i żeby istotnie stanowiły różne wobec siebie szczeble rozwoju, a oprócz tego ważne jest także to, żeby nie mniej dokładnie zbadać porządek, kolejność i związek, w jakich objawiają się szczeble rozwoju.

Uważaliśmy za niezbędne scharakteryzować ogólne poglądy Marks a, chcąc przyczynić się do usunięcia tych nieporozumień, które mogą powstać u czytelnika, pierwszy raz zapoznającego Się z M a r k s e m za pośrednictwem jego książki, opublikowanej teraz w przekładzie rosyjskim. Po pierwsze bowiem on sam w tej książce nie przedstawia swoich

wszechniania nowych sił wytwórczych (por. ibidem, s. 60) i — co tu najważniejsze — że stosunki współpracy same stwarzają nowe siły wytwórcze (współdziałanie to konkurencja, zaś konkurencja wymusza centralizację, a więc doprowadza do powstania wielkiego przemysłu, który powołał do życia *masę sił wytwórczych* (por. MED. T. 23, op. cit., s. 749). W ten sposób zostaje zakwestionowana tezą o jednostronnej zależności stosunków produkcji od poziomu sił wytwórczych.

Gdy Kaufman w ukazany wyżej sposób interpretuje Marksa, to za jego decyzjami translatorskimi nie kryją się żadne względy teoretyczne, lecz zapewne terminologiczne przyzwyczajenia. Natomiast korektury wprowadzane do tekstu Kaufmana przez Marksa mogą być interesującą oznaką teoretycznych trudności z ujęciem roli sił wytwórczych w procesie historycznym.

[4] Tj. świadomości.

wyjściowych poglądów. Po drugie często i dosadnie łaje i to prawie wszystkich. I tak C o m t e jest dla niego *po kolana pogrążony w katolicyzmie,* a pozytywny system C o m t e' a jest jedynie uczniowskim ćwiczeniem, słabym naśladownictwem Heglowskiej encyklopedii, które ma znaczenie wyłącznie dla historii rozwoju francuskich poglądów filozoficznych. [5] Nie znaczy to jednak, że Marks jest przeciwnikiem tego, co u nas nazywa się realnym światopoglądem. Przedstawione wyżej poglądy dostatecznie o tym przekonują. Nie można uważać go w żadnym razie za idealistę. Wreszcie: rosyjskiego czytelnika może wprowadzić w błąd sposób wykładu (a nie badania) stosowany przez Marksa. Jest to wykład dialektyczny, który jakoby polega na rozwijaniu samego pojęcia, ale w rzeczywistości zawsze musi zwracać się ku zjawiskom. Zwłaszcza wtedy trudno jest czytać Marksa, gdy rozprawia on o podawanych przez siebie faktach. Rosyjski czytelnik, który nie przywykł do niemieckich sztuczek z rozwijaniem pojęcia, z początku musi go[6] przetłumaczyć na bardziej zrozumiały język, żeby go w pełni sobie przyswoić.

Z samej istoty głównych poglądów Marksa wynika, że musiał on właśnie faktom przyznać najbardziej znaczące miejsce w swoim dziele. Z tego względu jego książka stoi wyżej od opublikowanych w ciągu ostatnich 25 lat systemów teoretycznych, zarówno należących do literatury socjalistycznej, jak i do ekonomicznej w wąskim tego słowa znaczeniu. Biorąc pod uwagę zawartość treściową można porównać książkę Marksa z Proudhonem, tzn. z jego *Systemem przeciwieństw ekonomicznych* [7]. Ale ze względu na bogactwo materiału historycznego i rozległą erudycję Marks może być porównany z Roscherem[8], na którym

[5] Najprawdopodobniej pomyłka Kaufman a. W *Kapitale* i w *Przyczynku...* takich zarzutów wobec C o m t e' a nie ma, choć w *Kapitale* jest on wspomniany. Sformułowania te mogłyby odnosić się ewentualnie do Proudhona — podobne można znaleźć w II rozdziale *Nędzy filozofii* — ale nie wiadomo, czy Kaufman czytał tę pracę (por. też przypis 7).

[6] Tzn. Marksa.

[7] Tzn. *System przeciwieństw ekonomicznych lub filozofia nędzy,* książka Proudhona znana bardziej z podtytułu. Jak wiadomo, Marks poddał tę pracę ostrej krytyce w swojej *Nędzy filozofii* (por. MED. T. 4, Warszawa 1962, s. 67—199). Kaufman mógł nie znać tej pracy (która po francusku wyszła w roku 1847, a po niemiecku dopiero w roku 1855), ale w samym *Kapitale* jest kilka miejsc, w których Marks krytycznie wyraża się o P r o u d h o n i e. (O stosunku Marksa do Proudhona por. P. Haubtman: *Marx et Proudhon. Leurs rapports personels 1844—1847.* Liège 1947; J. H. Jackson: *Marx, Proudhon and Europeen Socialism.* London 1957; J. Garewicz: *Koleje życia P. J. Proudhona* (wstęp do:) P. J. Proudhon: *Wybór pism.* T. 1, Warszawa 1974, s. 38—46; J. Dziżyński: *Proudhon.* Warszawa 1975.

[8] Chodzi o Wilhelma Georga Friedericha Roscher a, często w *Kapitale* wspominanego przez Marksa — jednak prawie zawsze krytycznie ocenianego

góruje jednak siłą i głębokością analizy i absolutnym panowaniem nad zebranym materiałem faktograficznym. Porządek, w jakim Marks zamierzał najpierw przedstawić system burżuazyjnego ustroju życia ekonomicznego, był następujący: kapitał, własność ziemska, praca najemna; państwo, handel zagraniczny, rynek światowy. W trzech pierwszych rubrykach chciał zbadać ekonomiczne warunki życia trzech wielkich klas, na które rozpada się społeczeństwo burżuazyjne. Teraz zmienił on trochę ten system. Całe dzieło powinno składać się z trzech tomów. Obecnie jest ono publikowane pod ogólnym tytułem *Kapitał.* W tomie pierwszym wyłożone są podstawy kapitalistycznego sposobu produkcji (księga I); tom drugi będzie zawierał w sobie II księgę o kapitalistycznym procesie cyrkulacji i księgę III o ogólnych podstawach całej gospodarki kapitalistycznej. Trzeci tom poświęcony będzie historii rozwoju myślenia o kapitale i opartych na nim ustrojach. W ten sposób cała współczesna teoria ekonomiczna jakby znajduje swoje dopełnienie w teorii kapitału. Myśl ta znajduje się w ścisłym związku z przedstawionym wyżej ogólnym światopoglądem Marksa. Ponieważ w rzeczywistym życiu kapitał jest dominującym zjawiskiem; ponieważ stanowi on teraz główne i prawie jedyne źródło bogactwa i dobrobytu; ponieważ z niego wychodzą i do niego powracają, jakby do punktu centralnego, wszystkie procesy ekonomiczne, i ponieważ w dzisiejszych czasach każde zjawisko ekonomiczne ma praktyczne życiowe znaczenie w tej tylko mierze, w jakiej z tej czy z tamtej strony, dodatnio czy ujemnie, posługuje się nim kapitał — to zrozumiałe, że teoria, chcąca wyczerpująco objaśnić ten ostatni, powinna objąć całość współczesnego życia ekonomicznego, jego przyczyny i następstwa.

Niejednemu czytelnikowi może przyjść na myśl i takie pytanie: jakaż to nauka, w ścisłym znaczeniu tego słowa, jeśli z góry wyznacza sobie ona jako cel nie badanie praw ogólnych, którym podlega dana klasa zjawisk, lecz wyjaśnienie pewnej części składowych owej klasy? Przecież to nie nauka, lecz praktyczne jej przedłużenie, mające na celu zastosowanie zdobytych wyników naukowych do wyjaśnienia zjawisk, które są niezrozumiałe dla szerokiej publiczności. Przecież ogólne prawa życia ekonomicznego są takie same, niezależnie od tego, czy stosują się do teraźniejszości czy też do przyszłości. Lecz temu właśnie Marks zaprzecza. Takich praw ogólnych wcale według niego nie ma. Z jego dzieła trzeba

(na przykład twórczość Roschera to *eklektyczne bzdury profesorskie* — por. MED. T. 23, op. cit., s. 106—107).

Fakt, że mimo to Kaufman widzi podobieństwa między Marksem i Proudhonem oraz Roscherem, że nie wziął pod uwagę tych krytycznych wypowiedzi, może świadczyć o dokładności, z jaką czytał Marksowskie dzieło.

wyciągnąć wniosek, że bezpośrednie badanie zjawisk ekonomicznych, należących do różnych stadiów historii rozwoju gospodarki, doprowadziło go do odrzucenia praw ekonomicznych, wspólnych dla wszystkich stadiów rozwoju. Według niego, przeciwnie, każdy wielki okres dziejowy ma swe własne prawa, którym życie podporządkowuje się tylko dopóty, dopóki pozostaje ono w danym stadium. Ale gdy tylko życie przeżyło dany okres rozwoju, wyszło z danego stadium, a weszło w inne, zaczyna się rządzić innymi już prawami. Słowem, życie ekonomiczne ukazuje nam tu zjawisko analogiczne do historii rozwoju, którą obserwujemy w innych sferach zjawisk przyrodniczych, w związku z którymi zaczęto mówić o rozwoju historycznym. Organizmy niższe, póki pozostają niższymi, podporządkowane są swoim prawom istnienia, wzrostu, odżywiania się itd. Kiedy przechodzimy do organizmów znajdujących się na następnych stopniach rozwoju, stykamy się z komplikacją zjawisk anatomicznych i fizjologicznych, która doprowadza do tego, że różnice ilościowe przekształcają się w jakościowe i że nowa jakość wytwarza nowe prawidłowości. To samo pokazują badania nad życiem ekonomicznym. Uważna analiza wewnętrznego porządku i właściwości aktualnego stanu zjawisk, składających się na owo życie, niejednokrotnie utwierdzała wielu badaczy, i to już w latach czterdziestych, w poczuciu, że nie jest słuszny pogląd na istotę prawa ekonomicznego reprezentowany przez dawnych ekonomistów, którzy uważali owo prawo za identyczne z prawami fizyki i chemii. Analiza, przeciwnie, doprowadziła ich do takiej konkluzji, że jeśli już przeprowadzać analogię, to najlepiej uznać prawa społeczne za porównywalne z prawami biologii. To, co najlepiej oddaje charakter zjawisk życia społecznego jak i procesów fizjologicznych, to historia ich rozwoju, tj. zmienności i doskonalenia się. Bezpośrednio, bardziej wnikliwa analiza zjawisk dowiodła, że organizmy społeczne różnią się od siebie nie mniej głęboko niż organizmy roślinne i zwierzęce.

Organizm społeczny, jakim jest azjatycka despotia; ten, który można było obserwować u narodów okresu klasycznego; organizm specyficzny dla społeczeństwa feudalnego i wreszcie ten, który obserwujemy we współczesnym społeczeństwie kapitalistycznym — wszystkie te organizmy są do tego stopnia odmienne jeden od drugiego, że nie można by za pomocą praw, skonstruowanych na podstawie obserwacji cech wspólnych im wszystkim, wyjaśnić najbardziej interesujących ich stron. To samo zjawisko, wskutek odmiennej budowy tych organizmów, różnorodności ich organów, odmienności warunków, w jakich organy te muszą funkcjonować itd. — może na różnych etapach rozwoju, reprezentowanych przez odmienne organizmy społeczne, podlegać zupełnie różnym prawom. Marks na przykład zaprzecza, jakoby prawo rządzące przyrostem ludności było takie samo wszędzie i zawsze, dla wszystkich czasów i wszyst-

kich miejsc. Przeciwnie, twierdzi on, że każdy stopień rozwoju ma własne prawo przyrostu ludności. Dlatego też nie tyle odrzuca on prawo M a l - thusa, ile ściśle określa ramy, w których zachowuje ono swoje znaczenie, tj. warunki, w których zachodzą zjawiska przez nie opisywane. To, co zdarza się w życiu ekonomicznym, zależy od stopnia produkcyjności sił ekonomicznych, tj. od siły, którą dysponują one dla uzyskania takich czy innych rezultatów. W zależności od produkcyjności różne będą rezultaty, a więc i rządzące nimi prawa.

W ten sposób, stawiając sobie cel — zbadanie i wyjaśnienie kapitalistycznego układu gospodarczego, Marks formułuje tylko ściśle naukowo cel, który musi sobie postawić każde dokładne studium życia ekonomicznego. Badanie, które ma na celu nie tylko interesy archeologii ', interesy czysto kontemplacyjnego umiłowania prawdy, badanie chcące służyć rzeczywistemu życiu, tylko to życie właśnie może uczynić swoim punktem centralnym. Równocześnie jednak badanie takie nie ma w najmniejszym stopniu tylko popularyzatorskiego znaczenia. Jego wartość naukowa polega na wyjaśnieniu tych szczególnych praw, którym podlega powstanie, istnienie, rozwój, śmierć danego organizmu społecznego i zastąpienie go przez inny, wyższy. I tę wartość książka Marksa rzeczywiście posiada.

Rozumie się samo przez się, że jako dzieło czysto naukowe książka ta wymaga, aby jej czytelnik umiał nie tylko przyjmować cudze idee, ale i krytycznie śledzić tok postępowania badawczego, który do nich prowadzi. Jeśli o to chodzi, to — jak to już zauważyliśmy — dzieło Marksa jest trudniejsze, niż prace innych socjalistów. Wymaga ono dobrze przygotowanego czytelnika, obznajomionego nie tylko z historią kultury w ogóle i historią gospodarki w szczególności, ale przede wszystkim zdolnego przyswoić sobie rezultaty ekonomicznej nauki. Sam Marks wskazuje [10] na to, że liczy na czytelnika, który chce się nauczyć czegoś nowego, a więc na takiego, który już nauczył się wszystkiego tego, co stare, i dla którego teoria Marksa jest nowa nie dlatego, że dla niego wszystko jest nowe w nauce polityczno-ekonomicznej.

Opublikowany teraz tom zaczyna się od analizy procesów wymiany. Marks — na podstawie analizy rozlicznych form, w jakich wymiana występuje na różnych etapach rozwoju — wykazuje, że między tymi formami istnieje wewnętrzny, łączący je związek i że jedna forma rodzi drugą, która również zawiera w sobie w zalążkowej postaci te elementy,

[9] Należy się domyślać, że mówiąc o archeologii K a u f m a n miał na myśli naukę o dawno przebrzmiałych wydarzeniach, nie mających nic wspólnego z rzeczywistością.

[10] Zob. *Przedmowę* do pierwszego wydania *Kapitału* (MED. T. 23, op. cit., s. 6).

których rozwój powoduje powstanie wyższej, bardziej złożonej formy. W ten sposób już prosta forma wymiany, istniejąca w okresie tak zwanej gospodarki naturalnej, zawiera w sobie zarodki, których rozwój prowadzi do powstania skomplikowanego zjawiska wymiany pieniężnej. Wyjaśniwszy ogólne prawa wymiany Marks pokazuje, że cyrkulacja towarów, jeśli przejawia się jako wymiana produktów, nie może przynosić kapitaliście żadnych nadwyżek ponad poniesione koszty. Aby otrzymać takie nadwyżki, trzeba włączyć w sferę wymiany siłę roboczą człowieka, pozbawionego ekonomicznej niezawisłości. Zastosowanie ogólnego prawa wymiany do siły roboczej, traktowanej jako towar, daje kapitaliście możliwość wydobywania z procesu wymiany więcej, niż tam włożył, czyli otrzymywać zysk. Polega to na tym, że zgodnie z prawem wymiany każdy towar jest wyceniany wedle średnich i niezbędnych kosztów jego produkcji, wyrażonych w ilości spożytkowanej pracy. Jednak siła robocza przynosi więcej, niż potrzeba na jej wyprodukowanie (czyli utrzymanie). Tak więc opłacając pracę [11] zgodnie z tymi zasadami, które regulują opłacanie każdego innego towaru, kapitalista ma możność otrzymać jako swoją korzyść różnicę między ceną utrzymania pracy i ceną produktów pracy. Różnicę tę nazywa Marks *wartością dodatkową (Mehrwerth).* Właśnie owe nadwyżki nad kosztami własnymi i dążenie do ich uzyskania są główną cechą charakterystyczną kapitalistycznego porządku życia ekonomicznego. Uzyskać zysk na płacy roboczej można albo mniej płacąc za pracę, albo więcej z niej wyciągając — takie zaś jest jego [12] praktyczne hasło. Zgodnie z tym podstawowym znaczeniem, jakie — wedle teorii Marksa — w dzisiejszych czasach ma kapitał i jego zysk, osiągany na płacy roboczej — główna część pierwszego tomu (s. 121—489) [13] poświęcona jest szczegółowym opisom i analizom zjawisk, z którymi związana jest eksploatacja pracy przez kapitał, oraz warunków, w których ona przebiega, rozwija się i zatrzymuje w swoim rozwoju. Marks opisuje najpierw dążenie kapitalisty do uzyskania zysku z kapitału poprzez wydłużenie dnia roboczego. Tu właśnie jest przedstawiony rozwój angielskiego prawodawstwa dotyczącego długości fabrycznego dnia roboczego.

[11] To wyrażenie i niektóre po nim następujące też mogą być świadectwem zbyt pospiesznej lektury recenzowanego dzieła — powinno bowiem być *opłacając siłę roboczą.* Marks przykładał wielką wagę do tego rozróżnienia, jest ono jednym z teoretycznych fundamentów, na których zbudowana jest cała konstrukcja *Kapitału.* Marks nie zaakceptowałby więc tych stwierdzeń Kaufmana. Jak widać, nie cały tekst recenzji może być uważany za adekwatny wyraz Marksowskich myśli, lecz tylko te jego fragmenty, które Marks rzeczywiście zaakceptował.

[12] Tj. kapitalizmu.

[13] Wydania rosyjskiego, co odpowiada działom od drugiego do szóstego.

Następnie Marks przechodzi do współczesnych głównych sposobów otrzymywania możliwie największej różnicy między ceną pracy i ceną jego produktów. Sposoby te polegają na podwyższaniu produkcyjności pracy i umniejszaniu kosztów jej utrzymywania w porównaniu z tym, co ona przynosi. Prosta kooperacja wielkiej masy jednorodnych sił roboczych, podział pracy albo kooperacja wielkich mas różnorodnych sił roboczych, wreszcie zastosowanie w szerokim zakresie maszyn — takie są owe sposoby. W ostatniej części Marks analizuje historyczne warunki powstania kapitału i niejako poglądowo demonstruje na przykładzie teorii i praktyki kolonizacji proces jego powstawania.

Tłumaczył:
Andrzej Miś

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 5 1988

RYSZARD JADCZAK

MEMORIAŁ POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO WE LWOWIE W SPRAWIE WYTYCZNYCH PROGRAMU *PROPEDEUTYKI FILOZOFII* W LICEACH OGÓLNOKSZTAŁCĄCYCH (RĘKOPIS KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO)

Na obradującym w dniu 15 lutego 1936 roku we Lwowie XXXI Zjeździe walnym Zwyczajnym członków Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, poinformowano, iż na podstawie wniosków opracowanych przez specjalną komisję powołaną w 1932 roku, Polskie Towarzystwo Filozoficzne we Lwowie wniosło w styczniu 1935 roku do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie memoriał, odnoszący się do realizacji programu propedeutyki filozofii w liceach ogólnokształcących [1].

W materiałach Kazimierza Twardowskiego zdeponowanych w Bibliotece IFiS PAN w Warszawie zachowała się koperta (T. 16, 56) z naniesioną na niej przez K. Twardowskiego odręczną adnotacją: *Protokoły i materiały (projekty) Komisji i podkomisji wybranej dla sprawy propedeutyki filozofii w liceach ogólnokształących* (Pismo, memoriał, szkic programu w aktach L. 4/. 935 z 5. I. 935).

W kopercie znajduje się m. in. pisany ręką K. Twardowskiego szkic *Memoriału.* Mieści się on na 6 kartkach formatu A 4, dwustronnie zapisanych piórem (miejscami ołówkiem) w tym jedna strona pisana na maszynie. Szkic zawiera szereg fragmentów, poszczególnych zdań i słów — pokreślonych. Np. cała strona 6 została kilkakrotnie przekreślona a jej treść w większości znalazła się na stronie 7, gdzie tekst pisany jest na maszynie [2].

Tekst ten zasługuje na przypomnienie. Forma w jakiej się zachował dowodzi, że zawiera on poglądy samego K. Twardowskiego — przewodniczącego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. Treści szkicu *Memoriału* wydobywają raz jeszcze elementy programu naukowego i dydaktycznego K. Twardowskiego, a zwłaszcza jego poglądy

[1] „Ruch Filozoficzny" T. XIII, 1932—1935/6, s. 166.

[2] Przytoczony poniżej tekst nie zawiera fragmentów przekreślonych przez K. Twardowskiego.

na doniosłą rolę kształcenia filozoficznego młodzieży, metodę nauczania logiki i psychologi, potrzebę zachowania krytycyzmu a jednocześnie ostrożności w propagowaniu *poglądu na świat i życie.*

* *

Program propedeutyki filozofii w liceum ogólnokształcącym powinien liczyć się z żywymi zainteresowaniami filozoficznymi młodzieży, uwzględniając obok logiki i psychologii, również najważniejsze zagadnienia z tych dziedzin filozofii, które w najściślejszym związku pozostają z urabianiem tzw. poglądu na świat i życie, mianowicie teorię poznania, metafizykę, socjologię, etykę i estetykę.

Nauka logiki i psychologii winna tworzyć rdzeń wykształcenia filozoficznego w liceum ogólnokształcącym.

Za udzielaniem logiki w dość obszernym zakresie przemawiają następujące motywy:

1. Przez nauczanie logiki zaznajamia się ucznia z terminami będącymi żywymi składnikami potocznej miary intelektualnego ogółu, jak np. *definicja, zakres pojęcia, treść pojęcia, podział logiczny, dowód, dedukcja, wniosek, przesłanki,* którym odpowiadają pojęcia niezbędne każdemu, kto chce omawiać jakikolwiek wytwór intelektualny, czy to będzie rozprawa naukowa, czy artykuł polityczny, czy w ogóle urzędowy itd. Umiejętność właściwego posługiwania się tymi terminami i pojęciami jest potrzebna w każdym niemal zawodzie intelektualnym.

2. Zdobycie, dzięki wykształceniu logicznemu, znajomości wymagań logicznej poprawności, nie zastąpi wprawdzie wyrobionego zmysłu logicznego, dopomoże jednak do jego zaostrzenia. Będzie nieodzowną pomocą w wypadkach wątpliwych i spornych, podobnie jak znajomość gramatyki w wypadkach, w których poczucie językowe zawodzi.

3. Sam przedmiot logiki, a w szczególności metodologii, mianowicie podział nauk, ich podstawy, ich ważność i doniosłość, wydaje się dość ważne aby logikę zaliczyć do nauk, niezbędnych dla wykształcenia ogólnego.

4. Aparat pojęciowy logiki i jej zasadnicze twierdzenia stanowią podstawę, na której wiele zagadnień filozoficznych się opiera, i bez których znajomości ocenianie tych zagadnień nie może się obejść.

Podobne argumenty przemawiają za włączeniem psychologii do obowiązkowego kursu propedeutyki w liceum ogólnokształcącym. A mianowicie:

1. Terminologia psychologu stanowi ważny składnik podręcznej mowy człowieka oświeconego.

2. Znajomość struktury życia psychicznego, praw nim rządzących, bogactwa możliwości tkwiących w psychice ludzkiej, typów psychicznych oraz różnic odpowiadających różnicy wieku itd., jest niezbędna w każdym zawodzie (lekarza, nauczyciela, sędziego, kapłana, inżyniera, w życiu społecznym i w życiu prywatnym przyszłych ojców i matek).

3. Psychologia należy do nauk najżywiej młodzież zajmujących.

4. Pojęcia i twierdzenia psychologii stanowią niezbędną podstawę dla roztrząsania ogromnej ilości zagadnień związanych z filozoficznym poglądem na świat.

Za rozszerzeniem nauczania propedeutyki poza dziedzinę logiki i psychologii przemawiają następujące argumenty:

1. Zainteresowania młodzieży sprawami należącymi do tzw. poglądu na świat i życie są bardzo silne. Niezaspokojenie ich zainteresowań przez szkołę sprawia, że młodzież szuka strawy filozoficznej gdzie indziej i — jak doświadczenie poucza — znajduje często strawę nieodpowiednią.

2. Zaznajamiając młodzież z tematami metafizycznymi, epistemologicznymi i etycznymi, zaznajamiamy ją z pojęciami odgrywającymi istotną rolę na każdym polu życia kulturalnego. Należą tu takie pojęcia jak np.: idealizm, realizm, racjonalizm, empiryzm, materializm, monizm, utylitaryzm.

3. Należy podkreślić nadto wychowawcze znaczenie, jakie posiada roztrząsanie zagadnień z zakresu etyki i życia społecznego.

4. Nie należy również pomijać zagadnień estetycznych, gdyż naprowadza na nie wielokrotnie nauka innych przedmiotów.

Chociaż jednak propedeutyka filozofii powinna sięgać poza logikę i psychologię, nie należy żadną miarą przenieść nacisku w nauczaniu tego przedmiotu z logiki i psychologii na inne dziedziny filozofii. Jak już bowiem powyżej podkreślono, nauka logiki i psychologii powinna stanowić podstawę całego kursu propedeutyki filozofii.

Taki bowiem program propedeutyki, w którym zagadnienia światopoglądowe i dyskusje nad nimi stanowiłyby główny trzon nauczania, wymagałby od nauczyciela zarówno pierwszorzędnych kwalifikacji pod względem przygotowania naukowego, jak też rzadkiego talentu panowania nad dyskusją, jak wreszcie ogromnego taktu pedagogicznego, któryby mu pozwolił utrzymać dyscyplinę w klasie.

Przy braku sił nauczycielskich odpowiednio przygotowanych, program propedeutyki, ograniczający ją do zagadnień światopoglądowych, mógłby zwyrodnieć w rękach niedość kwalifikowanego nauczyciela, a tym samym przynieść więcej szkody niż pożytku; pominąwszy okoliczność, że nie dostarczyłby młodzieży niezmiernie ważnych elementów wykształcenia ogólnego, tkwiących w logice i psychologii.

Należy zatem przyjąć następujące wytyczne programu propedeutyki w liceum ogólnokształcącym: główny trzon nauczania stanowi systematyczny kurs logiki i psychologi (przy czym poszczególne rozdziały z obu tych nauk mogłyby się przeplatać); od zagadnień logicznych i psychologicznych przechodziłoby się okolicznościowo do zagadnień należących do innych działów filozofii.

Jako przykład realizowania tych wytycznych służyć może załączony szkic programu zawierającego szczegółowe rozplanowanie materiału [3]. Szkic ten może wymagać będzie przy bliższym opracowaniu pewnych zmian uwzględniających przede wszystkim ilość czasu przeznaczonego na propedeutykę filozofii w liceum ogólnokształcącym.

W podanej tu postaci program będzie wymagał zwiększenia ilości godzin dotychczas propedeutyce poświęcanych w gimnazjum.

Program propedeutyki filozofii powinien być ten sam we wszystkich typach liceum ogólnokształcącego. Nie podobna bowiem odgraniczyć ściśle, które wiadomości z filozofii przydatne będą w różnych zawodach. Nadto problematyka filozoficzna dotyczy tematów ważnych dla każdego człowieka, bez względu na jego zawód i studia specjalne. Na koniec zadaniem propedeutyki powinno być zapobieganie jednostronności, a nie pogłębianie jej.

Natomiast może nauczycielowi być pozostawiona swoboda położenia większego nacisku na tę lub ową stronę materiału, zależnie od zainteresowania i przygotowania uczniów. Pożądane jest przy tym, aby do liceum matematyczno-przyrodniczego kierowani byli nauczyciele propedeutyki, mający poza filozofią studia matematyczne lub przyrodnicze, zaś do humanistycznego nauczyciele humaniści. Również w liceum klasycznym (o ile typ taki będzie istniał) program propedeutyki nie powinien zasadniczo różnić się od programu w innych typach. W szczególności nie powinno się wprowadzać nauki historii filozofii starożytnej, o ile by to miało się dokonać kosztem czasu, przeznaczonego na przerabianie wspólnego wszystkim typom liceum materiału.

Metoda nauczania powinna być mieszana. Wykład, heureza, dyskusja, zależnie od tematu i czasu, jaki się ma do dyspozycji. Metodą wykładu posługiwać się należy przy podawaniu definicji terminów technicznych,

[3] Szkic programu (maszynopis znajduje się we wspomnianej kopercie) zawiera następujące hasła:

Dla klasy I: I. Subiektywność — obiektywność poznania zmysłowego świata zewnętrznego; II. Poznanie rozumowe; III. Zagadnienia prawdy; IV. Zagadnienie nauki.

Dla klasy II: V. Nauki humanistyczne; VI. Zagadnienie osobowości ludzkiej; VII. Społeczeństwo; VIII. Zagadnienie dobra; IX. Zagadnienie piękna.

Hasła te zostały następnie rozbudowane o dalsze pojęcia i terminy.

przy przedstawianiu stanowisk filozoficznych związanych z historią filozofii, z pewnymi klasycznymi problemami. Heureza nadaje się jako, metoda nauczania partii logicznych i psychologicznych, przy czym w psychologii winna być łączona w miarę czasu z eksperymentem. Dyskusja będzie wskazana np. przy omawianiu niektórych zagadnień psychologicznych, etycznych, socjologicznych itd. Na godzinach poświęconych dyskusji nauczyciel powinien wdrażać uczniów w umiejętność logicznie poprawnego a zarazem lojalnego rozprawiania się ze zdaniem przeciwnika.

Lektura wspólna na lekcjach powinna być stosowana w bardzo nielicznych wypadkach, a to ze względu na stratę czasu nieproporcjonalną do korzyści. Tekstami lektury wspólnej mogą być tylko w wyjątkowych wypadkach wyimki z dzieł klasyków. Lepiej nadają się do tego celu teksty pisane przez autorów współczesnych, specjalnie dla szkoły. Jest rzeczą wysoce pożądaną, ażeby młodzież uprawiała lekturę pod kierunkiem i kontrolą nauczyciela na posiedzeniach kółek filozoficznych, oraz jako dobrowolną i obowiązkową — lekturę domową.

Propedeutyka filozofii powinna koniecznie być przedmiotem egzaminu dojrzałości (o ile egzamin ten będzie w ogóle zachowany). W przeciwnym bowiem razie propedeutykę traktować będą uczniowie jako przedmiot drugorzędny, do którego nie trzeba przywiązywać większej wagi. Przygotowanie filozoficzne może też być jednym z głównych probierzy dojrzałości życiowej i intelektualnej ucznia. W końcu pytania z zakresu filozofii przyczynić się mogą w wysokim stopniu do zrealizowania postulatu kumulacji pytań przy egzaminie dojrzałości, wymienionego przez Min. WRiOP w poradniku w sprawach nauczania i wychowania.

* *
*

Odpowiadając na przesłany w styczniu 1935 roku *Memoriał* MWRiOP odpowiedziało, że jego postulaty *będą rozpatrzone w toku prac programowych.* Ponieważ jednak w toku owych prac Ministerstwo przydzieliło dla propedeutyki jedynie w II klasie 2 godziny tygodniowo, zamiast 3 godzin w każdej z obu klas, jak to przewidywał szkic programu PTF, Towarzystwo wystosowało do Ministerstwa we wrześniu 1935 roku drugi memoriał, żądając odpowiedniego pomnożenia przeznaczonych na propedeutykę filozofii godzin. W odpowiedzi Ministerstwo zadeklarowało, że *sprawy poruszone w memoriale rozważy przed ostatecznym ustaleniem wytycznych dla autorów programów*[4].

Kwestia propedeutyki filozofii w szkołach ogólnokształcących, zwłaszcza programu i ilości przeznaczonych na jej nauczanie godzin, nie została

[4] „Ruch Filozoficzny", op. cit.

jednak także wówczas jednoznacznie załatwiona i powracano do niej ponownie przy kolejnej próbie reformowania dwóch ostatnich klas gimnazjalnych [5].

W materiałach Kazimierza Twardowskiego zdeponowanych w IFiS PAN, znajdują się fragmenty korespondencji (K-19), z której wynika, że w 1936 roku Ministerstwo WRiOP zwróciło się (pismem z 16 stycznia 1936 r.) do Kazimierza Twardowskiego z prośbą o opracowanie programu nauki filozofii w liceum ogólnokształcącym. W liście z 21 stycznia 1936 roku Twardowski odpisał Ministerstwu, że przyjmuje propozycję opracowania, wraz z prof. Kazimierzem A j d u k i e w i c z e m, programu filozofii dla wszystkich trzech oddziałów liceum ogólnokształcącego.

Z korespondencji wynika, że projekt programu przesłany przez autorów w kwietniu 1936 roku, nie odpowiadał w pełni dezyderatom Ministerstwa, toteż postanowiono kontynuować prace nad jego doskonaleniem do końca 1936 roku. Niestety brak dostatecznych danych o dalszych losach tych prac programowych.

[5] Patrz m. in. R. Jadczak: Z *dyskusji nad propedeutyką filozofii w szkole średniej.* „Studia Filozoficzne" 1984, nr 11—12, s. 151—159.

SPROSTOWANIE

W vol 4/1988 „Edukacji Filozoficznej" wystąpiły następujące błędy, za które zespół redakcyjny przeprasza Autorów i Czytelników.

Strona	Wiersz od góry	Wiersz od dołu	Jest	Powinno być
141	16		Il conceptto	Il concetto
142		2	eksperymentalizmi	eksperymentalizm i
142		5	Scienzatechnicafilosofia	Scienca-technica-filosofia
145	18		w myśl	w myśli
175		19	Husserl przył przekonany	Husserl był przekonany
211	4		konkretny	koherentny
338	21		Big-Bandu	Big-Bangu
338	23		nukleosyntezę	nukleosyntezą
377	17		przeprowadzona	przeprowadzone
377	17		związnej	związanej
377		10	przedstawionym w rozdziale	przedstawionym w drugiej części pracy, a koncepcjami scharakteryzowanymi w rozdziale
378	10		Letcha	Leacha
378		17	założenie	złożenie
379		5	opisuje	pisuje trafnie
		19	(świadomość, przedświadomość, świadomość	(nieświadomość, przedświadomość, świadomość)
380	2		C. C. Junga	C. G. Junga
380	[illegible] 2		T. B. F. Skinnera	T. (?) B. F. Skinnera

TABLE DES MATIÈRES

Aux Lecteurs de l'Education Philosophique 7
L'enseignement de la philosophie aux écoles supérieures — l'enquête de l'Education Philosophique 9

ARTICLES ET DISCOURS

Jan Woleński — *La classification des raisonnements* 23
Ewa Dorobińska — *Le signe et la structure de sa description* 53
Marek Szulakiewicz — *La tradition et les perspectives de la philosophie* 75
Józef Orzeł — *La Grande Théorie — la notion de la dialectique chez Karl Marx* 101
Wojciech Herman — *L'épistemologie de Karl Popper* 115
Andrzej Przyłębski — *Victor E. Franki: la liberté devant le logos* 133
Adam H a y t o — *La durabilité et la disparition des facteurs historiques. Hegel et Fromm vus dans la perspective de Marx* 144
Jerzy Rosiewicz — *La mimésis et la violence comme les sources de la religion et de la culture* 163
Tatiana F. Kuzniecowa —- *Les problèmes des sciences sociales et le principe de lśhistoricisme. Les aspects méthodologiques* 183

POLÉMIQUES ET DISCUSSIONS

Czesław Głombik — *Autour de „classicisme" de Brzozowski* 199
Witold Mackiewicz — *Le pain dans une main, la pierre dans l'autre* 209

* *

*

Witold Mackiewicz — *Le marxisme comme une philosophie sociale (une voix dans la discussion)* 217

DIDACTIQUE DE LA PHILOSOPHIE

Wacław M e j b a u m — *La philosophie de Descartes* 229
Jędrzej Stanisławek — De *la dialectique* 249
Andrzej Miś — *L'ontologie comme une introduction à la philosophie* 263
Andrzej C. Leszczyński — *La philosophie comme un element de la culture* 275

* *

*

Patrie Costello — *L'indoctrination et la philosophie pour les enfants* 287

* *

*

Ignacy S. Fiut, Piotr Górski — *L'enseignement de la philosophie à l'École des Mines et de la Métallurgie Stanislas Staszic à Cracovie* 299
Marek Wykurz — *L'éducation philosophique des ingénieurs* 305

DANS DES CABINETS DES PHILOSOPHES

Les dissertations „de habilitation" en philosophie (1987)
Index 313
Résumés 315

CRITIQUES ET NOTES

Ewa Dorobińska — *Du manuel soviétique de la logique* (V. I. Kirillov, A. A. Starčenko: Logika. Učebnik dla juridičeskih vuzov. Moskva 1987) 343
Ignacy S. Fiut — *Husserl était-il un matérialiste transcendental?* (J. Szewczyk: O fenomenologii Edmunda Husserla. Warszawa 1987) 349
Czesław Gryko — *La sociologie de la culture: critique et renouvellement* (A. Tyszka: Interesy i ideały kultury. Struktura społeczeństwa i udział w kulturze. Warszawa 1987) 357
Adam H a y t o — *De la philosophie d'une manière philosophique* (J. M. Bocheński: Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych. Warszawa 1986) 365
Teresa H o ł ó w k a — *La philosophie et la notion du sens commun* (S. Zabieglik: Krzywe zwierciadło filozofii czyli dzieje pojęcia zdrowego rozsądku. Warszawa 1987) 373
Bohdan Misiuna — *De la joie de l'affirmation* (J. Ching-hsiung Wu: O radości. Warszawa 1986) 377
Stefan Sarnowski — *Les textes auxiliaires en philosophie pour l'enseignement de la littérature aux écoles secondaires* (M. Łojek: Teksty filozoficzne dla uczniów szkół średnich. Warszawa 1987) 387
Krzysztof Wojciechowski — *L'éthique et la médecine* (W kręgu życia i śmierci. Wybrane zagadnienia medycyny współczesnej. Wybór i redakcja Z. Szawarski. Warszawa 1987) 381
Bogusław Wolni wicz — *Le système de Suszko décrit* (M. Omyła: Zarys logiki niefregowskiej. Warszawa 1986) 395

* *
*

Jerzy Kosiewicz — *Livres reçus* 399

RAPPORTS, COMMUNICATIONS, CHRONIQUE

Un congrès international à Cordobe — Bolesław Andrzejewski 419
Une conférence philosophique: Le marxisme aprè Marx — Maria Jonczyk-Rosół 421
La culture et le progrès scientifique et technique — Andrzej M i ś 429
Lléthique et l'éducation sexuelle — Magdalena Środa 435

INFORMATIONS BIBLIOTHÉCAIRES

Les plus importants livres nouveaux de la Faculté de la Philosophie et de la Sociologie de l'Université de Varsovie, de l'Insitut de la Philosohie et de la Sociologiie de l'Académie Polonaise des Sciences et de la Société Philosophique Polonaise en 1987 443

MATÉRIAUX

Les *cours de Kazimierz Ajdukiewicz sur la théorie de la connaissance dans l'année académique 1930—1931* 447
Andrzej Mis —• *La critique du,, Capital" de Marx par Illarion I. Kaufman*
Illarion I. Kaufman — *Le point de vue de la critique de l'économie politique chez Karl Marx* 479
Ryszard Jadczak — *Le mémorial de PTF (Société Philosoprique Polonaise) concernant le programme de la propédeutique de la philosophie aux lycées (Manuscrit de Kazimierz Twardowski)* 491

INHALTSVERZEICHNIS 503
СОДЕРЖАНИЕ 507
CONTENTS 510

INHALTSVERZEICHNIS

An die Leser von „Edukacja Filozoficzna” 7
Das Unterrichten der Philosophie in den Hochschulen — Umfrage von „Edukacja Filozoficzna” 9

ARTIKEL UND ABHANDLUNGEN

Jan Woleński — *Klassifizierung der Schlußfolgerungen* 23
Ewa Dorobińska — *Das Zeichen und die Struktur seiner Beschreibung* 53
Marek Szulakiewicz — *Tradition und die Perspektiven der Philosophie* 75
Andrzej Małkiewicz — *Die Entwicklung der Kategorien des historischen Materialismus* 87
Józef Orzeł — *Die große Theorie — der Dialektikbegriff bei Karl Marx* 101
Wojciech Herman — *Erkenntnistheorie Karl Poppers* 115
Andrzej Przyłębski — *Victor E. Frankl: Freiheit angesichts des Logos* 133
Adam Hayto — *Beständigkeit und Schwund der Geschichtsfaktoren. Hegel und Fromm von der Marxschen Perspektive* 143
Jerzy Kosiewicz — *Mimesis und Gewalt als Quellen der Religion und der Geschichte* 163
Tatiana Kuzniecowa — *Probleme des Wissens über die Gesellschaft und das Historismusprinzip. Methodologische Aspekte* 183

KONTROVERSE UND DISKUSSIONEN

Czesław G ł o m b i k — *Streit um die „Klassizität” von Brzozowski* 199
Witold Mackiewicz — *In der einen Hand das Brot, in der anderen ein Stein* 209

* *
*

Witold Mackiewicz — *Marxismus als eine Philosophie der Gesellschaft (Diskussionsbeitrag)* 217

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE

Wacław M e j b a u m — *Philosophie von Descartes* 229
Jędrzej Stanisławek — *Über die Dialektik* 249
Andrzej Miś — *Ontologie als Einführung in die Philosophie* 263
Andrzej Leszczyński — *Philosophie als Element der Kultur* 275

Patric Costello — *Indoktrination und Philosophie für die Kinder* 287

* *
*

Ignacy S. Fiut, Piotr Górski — *Nauczanie filozofii w Akademii Górniczo-Hutniczej im. St. Staszica w Krakowie* 299
Marek Wykurz — *Edukacja filozoficzna inżynierów* 305

IN DEN ARBEITSSTÄTTEN DER PHILOSOPHEN

Habilitationen auf dem Gebiet der Philosophie (1987)
— *Verzeichnis* 313
— *Kurzfassungen* 315

REZENSIONEN

Ewa Dorobińska — *Über das sowjetische Lehrbuch der Logik* (V. I. Kirillov, A. A. Starčenko: Logika. Učebnik dla juridičeskich vuzov. Moskva 1987) 343
Ignacy S. Fiut — *War Husserl ein transzendentaler Materialist?* (J. Szewczyk: O fenomenologii Edmunda Husserla. Warszawa 1987) 349
Czesław Gryko — *Soziologie der Kultur: Kritik und Erneuerung* (A. Tyszka: Interesy i ideały kultury. Struktura społeczeństwa i udział w kulturze. Warszawa 1987) 357
Adam H a y t o — *Philosophisch über die Philosophie* (J. M. Bocheński: Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych. Warszawa 1986) 365
Teresa Hołówka — *Philosophie und der Begriff des gesunden Verstandes* (S. Zabieglik: Krzywe zwierciadło filozofii czyli dzieje pojęcia zdrowego rozsądku. Warszawa 1987) 373
Bohdan Misiuna — *Über die Freude der Affirmation* (J. Ching-hsiung Wu: O radości. Warszawa 1986) 377
Stefan Sarnowski — *Philosophische Hilfstexte für den Literaturunterricht in den Oberschulen* (M. Łojek: Teksty filozoficzne dla uczniów szkół średnich. Warszawa 1987) 387
Krzysztof Wojciechowski — *Etyka i medycyna* (W kręgu życia i śmierci. Wybrane zagadnienia medycyny współczesnej. Wybór i redakcja Z. Szawarski. Warszawa 1987) 391
Bogusław Wolniewicz — *Suszkos System beschrieben* (M. Omyła: Zarys logiki niefregowskiej. Warszawa 1986) 395

* *
*

Jerzy Kosiewicz — *Zugesandte Bücher* 399

BEMERKUNGEN. BERICHTE UND CHRONIK

Der internationale Kongress in Cordoba — Bolesław Andrzejewski 419
Die philosophische Konferenz: Marxismus nach Marx — Maria Jonczyk-Rosół 421
Kultur und der wissenschaftlich-technische Fortschritt — Andrzej M i ś 429
Ethik und Sexualerziehung — Magdalena S r o d a 435

BIBLIOTHEKSINFORMATION

Wichtigere Neuanschaffungen der Bibliothek von der Fakultät für Philosophie und Soziologie der Warschauer Universität und anderen Biblitheken im Jahre 1987 443

MATERIALIEN

Die Vorlesungen von Kazimierz Ajdukiewicz über die Erkenntnistheorie im Studienjahr 1930—1931 447

Andrzej Miś — *Illarion 1. Kaufmans Rezension des Kapitals von Karl Marx* 475
ILlarion I. Kaufman — *Karl Marx' Standpunkt der Kritik der politischen Ökonomie* 479
Ryszard J a d c z a k — *Die Denkschrift der Polnischen Philosophischen Gesellschaft in Lwów über die Richtlinien zu dem Programm der Propädeutik der Philosophie in den allgemeinbildenden Oberschulen (das Manuskript von Kazimierz Twardowski)* 491

TABLE DES MATTERES 499
СОДЕРЖАНИЕ 507
CONTENTS 510

СОДЕРЖАНИЕ

К читателям „Едикас)) ЕИогорсгпе)" 7
Обучение философии в вузах — опрос „Едикасц ГИогофсгпез” 9

СТАТЬИ И НАУЧНЫЕ ТРУДЫ

Ян В о л е н ь с к и — *Классифи нации рассуждений* 23
Эва Доробиньска — *Знак и структура его описания* 53
Марек Шулакевич — *Традиция и перспективы, философии* 75
Анджей Мал к евин — *Развитие категории исторического материализма* 87
Юзеф О ж е л — *Великая Теория — пониятие диалектики у Карла Маркса* 101
Войтиех Херман — *Гносеология Карла Поппера* 115
Анджей Пш илем беки — *Виктор Э. Франкл: свобода перед лицом логоса* 133
Адам Хай то — *Устойчивость и отмирание исторических признаков. Гегель и Фромм в перспективе Маркса* 143
Ежи Косевич •—- *Мимесис и насилие как источники религии и культуры* 163
Татьяна Ф. Кузнецова — *Вопросы социального познания и принцип историзма: Методологические аспекты* 183

ПОЛЕМИКИ И ДИСКУССИИ

Чеслав Гломбик — *Вокруг „классичности” Вжозовского* 199
Витольд Мацкевич — *В одной руке хлеб, во второй камень* 209

* *
*

Витольд Мацкевич — *Марксизм как общественная философия (Голос в дискуссии)* 217

ДИДАКТИКА ФИЛОСОФИИ

Вацлав М ей бау м ■— *Философия Декарта* 229
Енджей Ста и и славе к — О *диалектике* 249
Анджей М и ш ь — *Онтология как вступление к философии* 263
Анджей Л е щ и и ь с к и — *Философсрия как элемент культуры* 275

* *
*

Патрик Костелло — *Индоктринация и философия для детей* 287

\# *
*

Игнацы С. Фи ют, Пётр Гу реки — *Обучени философии в Горно-Металлургической Академии им. Ст. Сташица в Кракове* 299
Марек Вы ку ж — *Философское обучение инженеров* 305

В ЛАБОРАТОРИЯХ ФИЛОСОФОВ

Докторские диссертации в области философии (1987):
— Перечень 313
— Авторефераты 315

РЕЦЕНЗИИ И АННОТАЦИИ

Эва Д о р о б и н ь с к а — *О советском учебнике по логике* (V. I. ЮгШоу, А. А. 81агёепко: Ьо§1ка. ЦсеЬшк Й1а)ипй1сезк1сЬ уизоу. Мозкуа 1987) 343
Игнацы С. Ф и ю т — *Был ли Гуссерль трансцендентальным материалистом?* (I. Заехусаук: О ФпошепоМеИ Ейтипйа Низзег1а. ХУагзаахуа 1987) 349
Чеслав Г р ы к о — *Социология культуры,: критика и перестройка* (А. Тузака: 1п1егезу 1 1йеа1у киКигу. 81гик1ига зро1ес2епз1хуа 1 ийа!а1 ху киИигае. ХУагзаахуа 1987) 357
Адам Хайт о — *Философски о философии* (й. М. ВосЬепзки Ки Шоао-Псапети туз1еши. ХУргохуайаете Йо ройзХахуохууск ро)рс ШоаойсапусФ ХУагзаахуа 1986) 365
Тереса Холувка — *Философия и понятие здравого смысла* (8. 2аЫе§Ик: Кгаухуе аху!егс1ай1о ШоаоШ сауИ йахеде ро)цс1а гйгохуедо гоаз^йки. ХУагзаахуа 1987) 373
Бохдан Мишуна — О *радости одобрения* (й. СЫп§-Изшп§ ХУи: О гайозск ХУагзаахуа 1986) 377
Стефан Сарновски — *Вспомогательные материалы по философии для обучения литературе в средних школах* (М. Ьозек: Текз1у ШоаоНсапе Й1а исапхоху згко! згейгнск. ХУагзаахуа 1987) 387
Кшиштоф Войтиеховски — *Этика и медицина* (XV кг^^и аус!а 1 винетен ХУуЪгапе аа^айшеша тейусупу хузр61саезпе). ХУуЬбг 1 гейакфа 2. 8аахуагзкк ХУагзаахуа 1987) 391
Богуслав Вольневич — *Система Сушки описанная* (М. Оту1а: 2агуз 1о§1к1 шеГге§оху.чк1е). ХУагзаахуа 1986) 395

* *

Ежи Косевич — *Новые книги* 399

ОТЧЁТЫ, СООБЩЕНИЯ, ХРОНИКА

Международный Конгресс в Кордобе — Болеслав Анджеевски 419
Философская конференция: Марксизм после Маркса — Мария Йоньчик-Р о с у л 421
Культура и научно-технический прогресс — Анджей М и ш ь 429
Этика и сексуальное воспитание — Магдалена С р о д а 435

БИБЛИОТЕЧНЫЙ СПРАВОЧНИК

Важнейшие книжные приобретения библиотеки Философии и Социологии Варшавского Университета, ИФиС ПАН, ПФО в 1987 г. 443

МАТЕРИАЛЫ

Лекции Казимежа Айдукевича по теории познания в учебном году 1939—1931 447
Анджей Мишь — *Иллариона И. Кауфмана рецензия по Капиталу Маркса* 475
Илларион И. Кауфман — *Точка зрения критики политической экономии у Карла Маркса* 479

Ришард Ядчак — *Мемориал ПФО во Львове ио программе пропедевтики философии в общеобразовательных лицеях* (В?кор15 Кагшпегга Тщаг-дотезИе^о) 491

ТАВЬЕЗ ОЕЗ МАТ1ЁНЕ8 499
1МНАЬТ8УЕНгЕ1СНМ18 509
СОЫТЕМТЗ 510

CONTENTS

To the Readers of „Edukacja Filozoficzna 7
Teaching Philosophy at the Universities — a Poll of „Edukacja Filozoficzna" 9

ARTICLES AND DISSERTATIONS

Jan Woleński — *Classifications of Reasoning* 23
Ewa Dorobińska — *A Sign and a Structure of its Description* 53
Marek Szulakiewicz — *Traditions and Perspectives of Philosophy* 75
Andrzej Małkiewicz — *A Development of the Category of Historical Materialism* 87
Józef Orzeł — *The Great Theory — a Concept of Dialectics in Karl Marx* 101
Wojciech Herman — *Karl Popper's Epistemology* 115
Andrzej Przyłębski — *Victor E. Frenkl: Freedom in the Face of Logos* 133
Adam Hayto — *Stability and Decline of Historical Factors. Hegel and Fromm in Marx's Perspective* 143
Jerzy Kosiewicz — *Mimesis and Violence as Sources of Religion and Culture* 163
Tatiana F. Kuzniecova — *Problems of the Knowledge on the Society and the Rule of Historism: Methodological Aspects* 183

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Czesław Głombik — *On Brzozowski's „Classical Character"* 199
Witold Mackiewicz — *Bread in One Hand, a Stone in the Other One* 209

* *
*

Witold Mackiewicz — *Marxism as Social Philosophy (a Voice in the Discussion)* 217

TEACHING PHILOSOPHY

Wacław M e j b a u m — *Descartes' Philosophzy* 229
Jędrzej Stanisławek — *On Dialectics* 249
Andrzej Miś — *Ontology as an Introduction to Philosophy* 263
Andrzej Leszczyński — *Philosophy as an Element of Culture* 275

* *
*

Patrick Costello — *Indoctrination and Philosophy for Children* 287

* *
*

Ignacy S. Fiut, Piotr Górski — *Teaching Philosophy at St. Staszic's Academy of Mining and Metallurgy in Cracow* 299
Marek Wykurz — *Philosophical Education of Engineers* 305

IN THE PHILOSOPHERS' WORKSHOPS

Habilitations in Philosophy (1987):
— *Index* 313
— *Self-reviews* 315

REVIEWS AND NOTES

Ewa Dorobińska — *On the Russian Handbook of Logic* (V. I. Kirillov, A. A. Starćenko: Logika. Učebnik dla juridičeskich vuzov. Moskva 1987) 343
Ignacy S. Fiut — *Was Husserl a Transcendental Materialist?* (J. Szewczyk: O fenomenologii Edmunda Husserla. Warszawa 1987) 349
Czesław Gryko — *Sociology of Culture: Criticism and Revival* (A. Tyszka: Interesy i ideały kultury. Struktura społeczeństwa i udział w kulturze. Warszawa 1987) 357
Adam H a y t o — *Philosophically About Philosophy* (J. M. Bocheński: Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych. Warszawa 1986) 365
Teresa Hołówka — *Philosophy and a Concept of Common Sense* (S. Zabieglik: Krzywe zwierciadło filozofii czyli dzieje pojęcia zdrowego rozsądku. Warszawa 1987) 373
Bohdan Misiuna — *On a Joy of Affirmation* (J. Ching-hsiung Wu: O radości. Warszawa 1986) 377
Stefan Sarnowski — *Auxiliary Materials from Philosophy for Teaching Literature in Secondary Schools* (M. Łojek: Teksty filozoficzne dla uczniów szkół średnich. Warszawa 1987) 387
Krzysztof Wojciechowski — *Ethics and Medicine* (W kręgu życia i śmierci. Wybrane zagadnienia medycyny współczesnej. Wybór i redakcja Z. Szawarski. Warszawa 1987) 391
Bogusław Wolniewicz — *Szuszko's System Described* (M. Omyła: Zarys logiki niefregowskiej. Warszawa 1986) 395

* *
*

Jerzy Kosiewicz — *Received Books* 399

REPORTS, ANNOUNCEMENTS, CHRONICLE

International Congress in Cordoba — Bolesław Andrzejewski 419
Philosophical Conference: Marxism after Marx — Maria Jończyk-Rosół 421
Culture and Scientific- Technological Progress — Andrzej M i ś 429
Ethics and Sexual Education — Magdalena Środa 435

LIBRARY INFORMATION

Major Books Purchased by the Libraries of Department of Philosophy and Sociology University of Warsaw, Institute of Philosophy and Sociology Polisch Academy of Sciences, Polish Philosophical Association in 1987 443

MATERIALS

Kazimierz Ajdukiewicz's Lectures on Theory of Cognition in the Academic Year 1930—1931 447
Andrzej Miś — *Illarion I. Kaufman's Review of Marx's „The Capital"* 475
Illarion I. Kaufman — *Point of View of the Critique of Political Economy in Karl Marx* 479
Ryszard Jadczak — *Memorial of Polish Philosophical Association in Lvov Concerning Instructions of the Syllabus of Propaedeutics of Philosophy in Secondary Schools (Kazimierz Twardowski's Manuscript)* 491

TABLE DES MATIÈRES 499
INHALTSVERZEICHNIS 503
СОДЕРЖАНИЕ 507